

# SEMİKOLON



## TEMANUMMER: METODEDEBAT

Semikolon; har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, "it takes two to do research", hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet Semikolon. Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, boganmeldelser og ikke mindst specialesynopsis – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem juniorforskere i hele Danmark, primært studerende ved de højere læreranstalter. At Semikolon er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

## Forord

På grund af stor efterspørgsel har vi valgt at genudgive Semikolon 10s temasektion *Sandhed eller metode* som Semikolon 11. Dette nummer indeholder desuden en replik til idéhistorikeren Dorthe Jørgensen af Paw H. Amdisen.

## Leder

I dette nummer af Semikolon har vi valgt at gå til sagens kerne. I temanummeret *Metodedebat* kommer en række skribenter med forskellige bud på, hvordan man bør bedrive filosofi, idéhistorie og semiotik. Temanummeret byder desuden på et par udefrakommende perspektiver fra historie- og musikvidenskaben.

Hvorfor så dette fokus på metode?

For redaktionens vedkommende er baggrunden for valget en insisteren på vigtigheden af en stadig refleksion over fagenes videnskabelige værktøjer og praksis.

Da genstandsfeltet for de discipliner, vores tidsskrift beskæftiger sig med, i udgangspunktet er uendeligt stort, og stort set alt kan analyseres filosofisk, idéhistorisk eller semiotisk, mener vi, at det er nødvendigt at gøre sig klart, hvordan man bedst favner og strukturerer denne mangfoldighed.

Inden for filosofi, idéhistorie og semiotik er der løbende metodediskussioner, og vi håber, at denne temasektion kan få læseren på sporet af, hvilke debatter der i øjeblikket rører sig inden for de pågældende discipliner.

Flertallet af temasektionens bidragsydere er tilknyttet idéhistorie, hvilket kan ses som en konsekvens af, at metodediskussionen på idéhistorie rumler på ny. Håbet med denne udgivelse er i forlængelse heraf, at de studerende på idéhistorie vil være bedre

rustet til at forholde sig til den nuværende debat og det idéhistoriske håndværk i det hele taget.

Paw Hedegaard Amdisen indleder temasektionen med at diskutere forskelle og ligheder mellem filosofi og idéhistorie i anledning af den nye institutsammenlægning. Derefter kommer den intellektuelle historiker Quentin Skinner på banen med sit bud på, hvordan man skal – og særligt ikke skal – bedrive idéhistorie.

Efterfølgende bringes diskussionen om geografisk afgrænsning af idéhistorie i spil. Mads Peter Sørensen retter således en kritik mod de nationale idéhistorier, der ses som udtryk for forældede nationalstatsparadigmer i en globaliseret tidsalder. Sørensens indlæg er baseret på et oplæg til paneldiskussion ved et idéhistorisk seminar – derfor den polemiske tone.

Peter C. Kjærgaard tager til genmæle og forsvarer en national idéhistorie, der udmærker sig ved at fokusere på ideernes lokale kontekst og dermed indfanger deres konkrete anvendelse på et givent sted og tidspunkt.

Stine Grumsen tager tråden op og viser, hvordan man kan benytte en sproganalytisk tilgang til at belyse ords og ideers konkrete brug og misbrug hos religiøse bevægelser, der ønsker at fremstå som værende videnskabelige.

Dernæst følger Frank Beck Lassen op med en redegørelse for de nyere teoretiske tendenser efter den sproglige vending. Denne nye sproglige sensitivitet har ført til opkomsten af en begrebs- og metaforhistorie, der lægger vægt på ords og ideers betydningsforskydninger gennem tiden. Lassen introducerer i den forbindelse den norske idéhistoriker Trond Berg Eriksen og de to tyske intellektuelle historikere

Reinhart Koselleck og Hans Blumenberg.

I forlængelse af Lassens diskussion af historiefagets sproglige vending beskriver Bertel Nygaard væsentlige nybrud i historievidenskabens historie. Nygaard argumenterer for vigtigheden af at turde skrive større historier end den diskursive tilgangs detailstudier af sproget. Karl Marx bringes her frem i lyset som inspirationskilde.

I det næste indlæg går semiotikeren Jacob Orquin i kødet på idéhistoriefaget for manglende metodebevidsthed. Han kommer selv med et bud på en farbar vej for idéhistorie: en kognitiv analyse af ideernes placering og funktion i menneskeracens bevidsthed igennem historien. Orquin afviser, at denne videnskabelige tilgang vil føre til reduktionisme. Den vil snarere forære forvirrede idéhistorikere en brugbar metode.

Semiotikprofessor Per Aage Brandt skriver dernæst om 'Sandhed og metode i semiotikken', mens Ole Kühl følger op med en opfordring til en kognitiv tilgang til musikvidenskaben. Nu får metodeinteressen og kognitionsvidenskaben dog ikke lov at stå uantastet hen. Fra filosofisk hold angriber Jon Rostgaard Boiesen de naturvidenskabeligt inspirerede discipliner analytisk filosofi og neurofilosofi for at fordre et metodologisk diktatur, der knægter en for Boiesen frugtbar metodepluralisme i filosofien og på humaniora generelt.

Som en afrunding på temanummeret offentliggøres idéhistorikerne Paw H. Amdisen, Casper John Andersen og Hans Henrik Hjermitsevs polemiske pamflet *Fra blødværk til håndværk* samt Bue Rübner Hansen og Stefan Gaarsmand Jacobsens interview med idéhistorikeren Dorthe Jørgensen, der i opposition til

pamfletten argumenterer for en intim sammenhæng mellem idéhistorie og filosofi samt metafysikkens og idealismens stadige relevans som metode. Ydermere understreger Jørgensen det farlige ved at fokusere på metoder, da dette kan reducere idéhistorikeren til at være blot akademiker frem for en kritisk intellektuel, der som filosofen kan reflektere over tænkningens væsen.

Slutteligt tager Paw H. Amdisen til genmæle over for Dorthe Jørgensen i replikken ”’Sandhed, skønhed og ånd?’”. Her træder forskellen mellem pamfletskrivernes og Jørgensens syn på idéhistorie tydeligt.

Vi ønsker hermed vore læsere god fornøjelse med Semikolon 11, og håber at det vil inspirere og måske endda provokere til yderligere fordybelse i diskussionen, om hvordan vi bedst bedriver vore humanvidenskabelige discipliner.

- Redaktionen

# EUROPÆISK IDENTITET?

## SEMIKOLON TEMANUMMER

### CALL FOR PAPERS

I kraft af den mislykkede forfatningsvedtagelse og deraf dikterede tænkepause ligger EU i dag underdrejet med tømmermænd og identitetsproblemer, og minder om alt andet end det slagkraftige alternativ til de traditionelle supermagter, som blev proklameret ved indgangen til arbejdet med en forfatning for Europa.

Indtil videre er dette vakuum mere kendetegnet ved pause end ved tænkning, og EU synes derved temmelig visionsløst i henhold til at overvinde den aktuelle krise. I den forbindelse fremkommer en lang række spørgsmål, som man fra officielt hold behændigt er vejet uden om:

Hvem skal have lov til at besmykke sig med den europæiske titel? Dækker den europæiske identitet de europæiske stater, EU's institutioner eller de europæiske folk? Er en europæisk identitet et begreb, der udelukkende giver mening i relation til EU? Skal vi forstå en europæisk identitet i politiske, kulturelle eller sociale termer?

Semikolon vil gerne deltage aktivt i forsøget på at få tilført denne tænkepause substans og vitalitet. Samtidig vil vi gerne give unge akademikere muligheden for at komme til orde i debatten.

Der skal derfor lyde en varm opfordring til alle om at bidrage med indlæg, der kredser om dette emne. Europæisk identitet som tema skal således danne rammen om et tværfagligt studie, der gerne skulle bidrage til en kvalificerende og uddybende debat om Europas udvikling.

Deadline for indsendelse af bidrag er 1. marts 2006. Skrivevejledning og information om tidsskriftet kan findes på [www.semikolon.au.dk](http://www.semikolon.au.dk)

Bidrag og spørgsmål skal rettes til redaktionen på:  
[rasmus\\_kolby@hotmail.com](mailto:rasmus_kolby@hotmail.com)

## Filosofi(historie) vs. idéhistorie

### – forskelle og ligheder<sup>1</sup>

*"We have to steer between the danger of a dead antiquarianism, which enjoys the illusion that we can approach the past without preconceptions, and that other danger, so apparent in such philosophical historians as Aristotle and Hegel, of believing that the whole point of the past was that it should culminate with us. History is neither a prison nor a museum, nor is it a set of materials for self-congratulation"<sup>2</sup>.*

Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*.

semikolon; årg.5, nr. 11, 2005, [s. 6-12]

De forhen selvstændige institutter for henholdsvis filosofi og idéhistorie ved Aarhus Universitet er i foråret 2004, hvis det skulle være forbigået nogles opmærksomhed, blevet sammenlagt til et stort institut med to relativt selvstyrende afdelinger. Dette er den direkte, aktuelle eller konkrete anledning for den følgende overvejelse om forholdet mellem de to respektive traditioner (filosofi og idéhistorie). Som en mere indirekte anledning tjener det, at jeg i en periode indgående har beskæftiget mig med spørgsmålet om idéhistorisk metode, og at jeg i den forbindelse ofte er stødt på en tilbagevendende problemstilling: Spørgsmålet om idéhistorikerens forhold til filosofien og filosofien – herunder idéhistorikerens forhold til filosofihistorikeren og filosofihistorien<sup>3</sup>. Det er mit håb, at jeg i det følgende vil kunne afklare denne problemstilling en smule og samtidig bidrage til at åbne en dialog mellem de to faggrupper, som altså

nu er kommet under samme institutionelle tag. En udvikling, som har været undervejs i mange år, og som altså nu – i disse for humaniora generelt så grelle sparetider – (noget imod de respektive fags ønsker) er blevet en realitet.

Før jeg går videre vil jeg gerne præcisere, at mit perspektiv på sagen naturligvis er idéhistorikerens, og at jeg undervejs vil komme til at udtale mig i generaliserende vendinger om filosofien og det filosofiske (filosofihistoriske) fags natur. Jeg undskylder på forhånd anvendelsen af sådanne generaliseringer, men søger trøst i det faktum, at de ting, som jeg kommer til at sige om idéhistorikeren og den idéhistoriske praksis formentlig bliver ligeså generaliserende. Generaliseringerne vil (jeg tror såmænd også, at de bærer en kerne af sandhed i sig) forhåbentlig også give anledning til den diskussion, som det er mit ønske, at min behandling af emnet vil afstedkomme.

I

Griber man sagen lidt storslået og anakronistisk an, så kunne man datere den oprindelige uenighed/splittelse mellem filosof og idéhistoriker til antikkens Athen og Platons opgør med sofisterne. Sofisten og dennes erkendelsesmæssige relativisme skulle således gøre det ud for idéhistorikerens position (den idéhistoriske disciplins ophav), og Platon og dennes filosofiske forsøg på via idélæren at opnå erkendelsesmæssig sikkerhed kunne så tilsvarende gøre det ud for filosofens position (den filosofiske disciplins ophav). Man kunne så anskue resten af historien som en konstant, dialektisk kamp mellem disse to traditioner/positioner. En sådan fortælling ville dog, så umiddelbart appellerende den end måtte være, hurtigt blive uinteressant, forsimplende og åndshistorisk, og jeg vil derfor forlade den allerede her. En fortælling af den art ville da også implicere et gigantisk stykke rekonstruktionsarbejde, hvor man i anakronistiske termer ville være nødsaget til at konstruere en kanon af værker, som man *avant la lettre* ville kunne rubricere som idéhistoriske i tilgift til, at man sideløbende ville skulle konstruere en kanon af værker, som man med god mening ville kunne kalde filosofiske i eksemplarisk forstand. En håbløs opgave – særligt i nærværende, begrænsede sammenhæng.

Skulle vi gribe sagen lidt mere pragmatisk og specifikt an, så kunne man tage udgangspunkt i de lokale forhold. Etableringen af en idéhistorisk fagdisciplin ved Aarhus Universitet i 1967. Sjovt nok skyldte faget langt hen af vejen Justus Hartnack, der var professor i filosofi ved universitetet på dette tidspunkt, sin oprettelse. Han havde sammen med andre fremtrædende

kollegaer på humaniora (Erik Lunding og Rudi Thomsen) indstillet Johannes Sløk, der på daværende tidspunkt var professor i kristen idéhistorie og filosofihistorie ved det teologiske fakultet, til posten som professor ved det nyoprettede Institut for Idéhistorie. Om grunden til at oprette et sådant institut kan man kun gisne. Men udover, at faget i 1963 i den såkaldte 'Røde Betænkning' var blevet nævnt "som et muligt sammenknytningsmedium for gymnasiefagene", så spillede det nok også en væsentlig rolle, som Hans-Jørgen Schanz nævner det et sted, at Institut for Filosofi med Hartnack som øverste myndighed stod for en filosofisk linje, der var klart angelsaksisk inspireret og lænede sig mod den analytiske filosofi og derfor med stor glæde overlod idéhistorien, filosofihistorien og langt hen af vejen den kontinentale tænkning til Sløk og hans nyoprettede institut<sup>4</sup>:

"Dernæst tror jeg, at det har spillet ind, at der på samme fakultet var et filosofisk institut, som – meget angelsaksisk orienteret – slet ikke havde noget i klemme i forhold til et institut, der ville arbejde historisk med en del af det stof, som jo ellers faldt ind under filosofien. Kort sagt: under Hartnacks regime kunne filosofi sagtens og uden malice afstå fra smalrøvedheden i at føle sig berøvet et særområde som idéhistorien. Her kunne man være generøs – og var det. Hartnacks filosofiske credo lå ikke langt fra Harvard-professoren Quines, der hævdede, at man kunne inddele de studerende, der opsøgte et filosofisk institut i to grupper: dem, der ønskede at lære at filosofere, og dem, der ønskede at lære filosofihistorien. Når filosofien så radikalt adskilte filosofi og filosofihistorie, så kunne der ikke opstå brødnid mellem filosofi og idéhistorie"<sup>5</sup>.

I *Hvad er idéhistorie?* (1968) – Johannes Sløks metodologiske programskrift for det fag han altså i 1967 var blevet professor for – tilslutter han sig underforstået denne Quine'ske uddelegering af opgaverne, idet han dog som en accentforskydning vælger at kontrastere idéhistorikerens praksis med filosofihistorikerens:

”Men den sande filosofihistoriske opgave vil være at tage Thomas' filosofi for sig og derpå tage den alvorligt, opfatte den som en mulig filosofisk konception. Den må undersøge, hvilke principper den er udgået af, hvad metode den har anvendt, hvilken form for argumentation vi her står overfor, og hvilke resultater der faktisk blev nået i behandlingen af hvilke problemer.

Og så må den stille spørgsmålet: havde Thomas da ret? Er det meningsfuldt stadig at fastholde dette system, eller kan vi påvise skævheder i problemstilling, i argumentation og resultater, sådanne skævheder, at vi må sige: denne filosofi kan af bestemte grunde ikke fastholdes, eller overfor Thomas har vi af de bestemte grunde ret. Filosofihistorien er i sig selv en filosofisk funktion; den er et filosofisk opgør og en afprøvning af egne synsmåder på fortidens store instanser.

Når idéhistorien derimod – som noget særdeles væsentligt – beskæftiger sig med filosofihistorien, er sigtet et ganske andet. Idéhistorien spørger overhovedet ikke, om f.eks. Thomas havde ret, om man kan påvise fejl i hans argumentation e.l. Den spørger om noget helt andet. Den spørger: hvorfor måtte en mand som Thomas, den store tænker i 1200-tallet, nødvendigvis tænke således, hvilke kulturelle dannelser tvang ham til det, og hvorledes kommer alt det meget andet vi kan finde af idégrundlag for 1200-tallets kulturelle ydelser eventuelt

bevidst, begrebsmæssigt udformet og sprogligt til udtryk i den thomistiske filosofi?

Man kan også sige, at idéhistorien principielt vil hævde, at enhver stor tænker har ret, nemlig som den legitime og almene eksponent for den kulturelle situation, han befandt sig i. Udtrykket 'at have ret' betyder altså noget aldeles andet i den idéhistoriske end i den filosofiske filosofihistorie. Idéhistorisk set har f.eks. de tidligere pythagoræere ret i den tese, at tingenes væsen er tal, filosofisk set er tesen derimod aldeles uholdbar”.<sup>6</sup>

Med dette lange citat fra Sløks programskrift kastes vi lige ind i hjertet af diskussionen omkring, hvad der egentlig er den fundamentale forskel på filosofiens og idéhistorikerens praksis og deres respektive tilgange til fortidens tankesystemer (underforstået filosofihistorien). Centralt står her gyldighedsspørgsmålet og i det hele taget spørgsmålet om fortidige tankers eventuelle rationalitet og sandhedsværdi.

Ifølge den definition, som Sløk her tilbyder – en definition, der i øvrigt ligner den, som mange andre har foretaget før og efter ham, og som stadigvæk går igen (vil jeg vove at påstå) i vore respektive, faglige selvforståelser (vi er flasket op med denne definition) – så er filosofiens erkendelsesinteresse i filosofihistorien (historien) per definition aktualiserende. Den er med andre ord rettet mod at finde det aktuelle potentiale i en fortidig tænkning, dvs. den er interesseret i at undersøge eksempelvis Kants aktuelle, filosofiske gyldighed. Eller, som Richard Rorty er inde på i sit mesterlige essay ”The historiography of philosophy: four genres” fra 1984, så er det filosofiens håb (under alle omstændigheder den analytiske filosofis håb, der i essayet eksemplificeres med Strawsons



behandling af Kant i *The Bounds of Sense*), at man kan behandle fortidens filosoffer som ”contemporaries” eller direkte som ”colleagues with whom they can exchange views”<sup>7</sup>. Ofte kan denne type tilgang til filosofihistorien – især, hvis den podes med et positivistisk eller oplysningsfilosofisk historiesyn – føre til fremstillinger, hvor fortidige filosoffer i bagklogskabens klare lys beskyldes for at tænke fejlagtigt (en fejlagtighed, som fortidens filosoffer snildt kunne have undgået, hvis bare de nu eksempelvis havde haft kendskab til moderne, analytisk sprogfilosofi), eller endnu ’bedre’ (eksemplet kunne her være Poppers behandling af Platon, Hegel og Marx) fremstillinger, der etablerer en direkte kausalitet mellem en fortidig filosofers tænkning og senere begivenheder eller udviklinger. Platon, Rousseau, Hegel, Marx og Nietzsche kan så på skift udnævnes til at være intellektuelt ansvarlige for de totalitære massebevægelers opkomst og udvikling i det tyvende århundrede. Problemet med sådanne fremstillinger er åbenlys. De opererer med en kontrafaktisk og anakronistisk dagsorden, som, idet de ophæver eller transcenderer historiens afstande, bedømmer fortidens filosoffer på aktuelle præmisser, der ikke kan siges at være deres egne. Kant havde af gode grunde ikke analytisk sprogfilosofi i tankerne, da han udviklede sit filosofiske system og Nietzsche intenderede på ingen måde at udvikle en nazistisk ideologi eller massebevægelse. Det er her, at idéhistorikeren og idéhistorikerens tilgang til tænkningens historie bliver interessant. Uden her at foregive udbredt metodologisk enighed blandt idéhistorikere – det ville hurtigt blive en ren selvmordsaktion – så er der blandt de fleste idéhistorikere enighed om (jf. Sløk) at prøve at undgå sådanne anakronismer. Dette hænger sammen med, at idé-

historikeren i udpræget grad er interesseret i at placere fortidens tankeformer – herunder fortidens filosofi – i en bredere intellektuel kontekst (eller kulturel situation, som Sløk kalder det), som former disse, og fra hvilke tankeformerne selv henter deres betydning og mening. Idéhistorikeren er altså ikke i første omgang interesseret i at etablere fortidige filosofiske argumenters gyldighed – om Thomas nu har ret eller ej (for nu at bruge Sløks eksempel) – men er derimod interesseret i at etablere, hvorfor en filosof – på det givne tidspunkt og i den konkrete situation – måtte argumentere på netop denne måde i forhold til sin samtidighed<sup>8</sup>. Denne idéhistoriske kontekstualisme – som naturligvis også i sig selv er en filosofi (i betydningen teori), hvilket vi skal vende tilbage til – har særligt med vigtige figurer som Michel Foucault, Quentin Skinner og Reinhardt Koselleck som nogle af de fornemste metodologiske eksponenter i de seneste par årtier vundet indpas i idéhistorikerens praksis.

Men er forskellen på filosofi og idéhistorie virkelig så enkel at definere? Er idéhistorikeren – for nu at bruge en aktuel terminologi (fra den verserende Kierkegaard-fejde) – en ’arkivrotte’, der på bedste vis (via et massivt historisk rekonstruktionsarbejde) forsøger at forstå fortidens filosofi på dens egne betingelser og er filosofien omvendt at forstå, som den kritisk-analytiske begavelse, der – om det er anakronistisk eller ej – søger at diskutere fortidens filosoffer, som var de deltagere i en verserende og evig aktuel debat om filosofiens universelle spørgsmål (idéhistorikerens pointe synes – jf. den engelske idéhistoriker Quentin Skinner – netop at være, at der *ikke* findes universelle, filosofiske spørgsmål)? For at besvare disse spørgsmål vil jeg tage udgangspunkt i en principiel overvejelse omkring idéhistori-

kerens praksis som fagligt udspændt mellem filosofi på den ene side og historievidenskab på den anden.

## II

Når jeg i selskabelige sammenhænge har skullet forklare, hvad en idéhistoriker er for en størrelse – et ubehageligt, men også tilbagevendende spørgsmål, som jeg tror de fleste filosoffer og historikere har lettere ved at besvare (alle synes at vide, hvad en filosof og en historiker laver) – så svarer jeg som regel (særligt, hvis jeg da ikke har tid og lyst til at komme med en længere udredning), at idéhistorie er en blanding af filosofi og historie. En besvarelse som måske er forsimplet og misvisende, men som jeg alligevel mener rammer ind i sagens kerne. Ser man historisk på sagen, vil det da også være tydeligt, at idéhistorie som humanvidenskabelig disciplin i al væsentlighed blev grundlagt af historisk interesserede filosoffer. Det klassiske eksempel er naturligvis filosofen Arthur O. Lovejoy (1873-1962) – idéhistoriedisciplinens *founding father* – som da også af titel forblev filosof hele sit liv.

Forestil dig en vippe på en legeplads. En bold er placeret midt på denne vippe og triller, alt efter hvor man placerer vægten, til den ene af siderne. Bolden er idéhistorikeren. De to sider henholdsvis filosofi og historievidenskab. I et historisk perspektiv har vippen haft en vægtning til fordel for filosofien. Både Lovejoy, men også Sløk herhjemme påpeger, at filosofien og filosofiens historie bør have idéhistorikerens særlige opmærksomhed, da det tit er her, at en tids eller epokes væsentligste ideer eller tanker kan lokaliseres i deres rene form. Med tiden – i takt med det man kunne kalde idéhistoriefagets ’kontekstualistiske

vending’ (Foucault, Skinner, Koselleck) - er vippen tippet til fordel for historievidenskaben. Eller sagt anderledes: Idéhistorie er efterhånden i højere grad blevet et historisk end et filosofisk fag. Jeg er klar over, at en del idéhistorikere vil stille sig skeptiske i forhold til denne påstand og fremhæve, at idéhistorie stadig primært er eller bør være et filosofisk fag. Hertil må jeg svare, at det ej heller er min personlige indstilling, at idéhistorie bør nærme sig historievidenskaben eller blive identisk med denne. Det er snarere min indstilling – et argument, som jeg vil fremhæve i forhold til det forsimplede billede af arkivrotten på den ene side og kritikeren (filosoffen) på den anden side, som jeg skitserede ovenfor – at idéhistorikeren bør finde det rette balancepunkt. Idéhistorikeren kan og skal ikke reducere sig selv til en parodi på en positivistisk eller naiv-realistisk historiker, der udelukkende søger at forstå fortidens tanker på egne betingelser uden et aktualiserende eller kritisk perspektiv. At man ikke kan forstå fortiden udelukkende på egne betingelser, er netop en filosofisk pointe, som idéhistorikeren gør klogt i at holde sig for øje. En idéhistoriker uden filosofiske eller teoretiske redskaber til at åbne op for en dialog med fortidens tanker kan ikke udføre sin praksis. En sådan ’ren’ (idé)historiker findes slet ikke. Den engelske idéhistoriker Quentin Skinner, der ofte fra historisk hold er blevet kritiseret for at være for filosofisk (for teoretisk) i sin tilgang til historien (og samtidig af filosoffer beskyldes for at være for historisk funderet i sin tilgang til filosofien), har i artiklen ’A reply to my critics’ fra 1988 udtrykt det på en måde, som jeg i sammenhængen finder slående:

”it remains a jolting non sequitur to suppose

that we can remain in a state of pre-theoretical innocence simply by treating philosophical ignorance as a bliss. The result of doing so will inevitably be to condemn ourselves to making unconscious use of whatever intellectual tools may happen to be lying around in our environment. Why this should be thought preferable to engaging in self-conscious reflection about the nature of those tools and their suitability for the kinds of tasks we want to perform (som idéhistorikere, PHA) is something these epistemological anarchists never pause to explain”.<sup>9</sup>

At idéhistorikeren med nødvendighed har brug for filosofien – teorien – som et redskab, og at der altså ikke findes en ’ren’ eller før-teoretisk tilgang til historiens intellektuelle efterladenskaber er en vigtig erkendelse at nå frem til og peger på, at idéhistorikeren ikke kan undvære en dialog med filosofien og dennes genstandsområde. Endvidere må vi erkende, at vi altid – også som idéhistorikere – har en interesse i de tankeformer vi undersøger. Derfor er aktualiseringen også en integreret og i Danmark institutionaliseret del af den idéhistoriske metode.

Vores ’filosofiske’ eller måske snarere metodologiske situationisme gør dog, at vore aktualiseringer tit vil blive af en anden art end filosofiens. Hvor filosofien vil tendere at undersøge fortidens filosoffer i et direkte aktualiserende lys – hvordan kan Kant bidrage eller ikke-bidrage til at løse nogle aktuelle problemstillinger i filosofien? (en lighedstænkning?) – så vil idéhistorikeren tendere at undersøge fortidens tænkere/filosoffer i et andethedsperspektiv: Hvordan kan Kants tænkning som et reelt alternativ til vore tænkemåder provokere os til at tænke nyt eller anderledes (en forskel-

stænkning?)? Idéhistorikerens ’filosofiske’ situationisme bliver således, kan man sige, til en form for aktualiserende ideologikritik. Eller sagt med Quentin Skinners ord fra samme artikel som ovenfor:

“Reflecting on such alternative possibilities (altså historiens, PHA), we provide ourselves with one of the best means of preventing our current moral and political theories from degenerating into uncritically accepted ideologies. At the same time, we equip ourselves with a new means of looking critically at our own beliefs in the light of the enlarged sense of possibility we acquire”.<sup>10</sup>

Ved ikke at slå fortidens intellektuelle aktører i hovedet med vor egen intellektuelle overlegenhed – ved at forstå fortidens tænkemåder som reelle alternativer til vore egne – baner vi netop vejen for en konstruktiv dialog med disse. En dialog, der kan provokere os til at tænke kritisk og alternativt. En dialog, som jeg tror både idéhistorikere og filosoffer dybest set er interesserede i.

At tænke kritisk over sin samtid er i øvrigt et projekt, som jeg mener – på hver sin måde – kendetegner både den filosofiske og den idéhistoriske teori og praksis. Hvor idéhistorikeren gør brug af sin ’filosofiske’ situationisme til at udvirke denne kritik, så udvirker filosofien sin kritik med analytisk stringens og begrebsafklaring. Men fælles er stadig kritikken eller den kritiske refleksion, som – efter min mening – udgør begge disse fags relevans for samtiden.

### III

Skal jeg her på falderebet sige noget opsummerende om filosofiens og idéhistorikerens gensidige mulighed for at berige hinanden

fagligt, så vil jeg sige det på denne måde: Filosofen har brug for idéhistorikeren til at relativere de domme, som filosofen nødvendigvis må fælde over fortidens filosoffer og tænke-måder. Omvendt, så har idéhistorikeren brug for filosofien for ikke at forfalde til historisk positivisme og metodefjendtlighed. Det er mit håb for det nye fællesinstitut, at overvejelser som disse – i form af en åben og ligeværdig dialog og udveksling af synspunkter – vil komme til at præge samarbejdet de to grupperinger imellem. Jeg håber endvidere, at bolden – med dette mit ydmyge og på mange måder utilstrækkelige bidrag – er givet op til at indlede denne tiltrængte dialog. Der er – i en ikke-utilitaristisk forstand – brug for begge fag, der ved gensidig påvirkning og samarbejde, som jeg ser det, kun vil fremstå som styrkede og mere handlekraftige i en tid, der skriger på kritisk, humanvidenskabelig refleksion.

#### Noter

<sup>1</sup> Denne artikel er en skriftlig udgave af en forelæsning, som jeg holdt i Filosofisk Studenterkollokvium (F-S-K) i efteråret. Jeg takker for den diskussion og de kommentarer, som forelæsningen afstedkom, selvom de ikke har haft den store betydning for artiklens nærværende udformning.

<sup>2</sup> MacIntyre 1968 [1966], 4

<sup>3</sup> Se Amdisen 2004

<sup>4</sup> Man har til tider med reference hertil ligefrem talt om – dog nok en smule i spøg – Institut for Kontinental Filosofi (Idéhistorie) og Institut for Angelsaksisk Filosofi (Filosofi) ved Aarhus Universitet. Denne spøgefulde opdeling er det dog svært – under alle omstændigheder i aktuelt regi – at lokalisere i virkelighedens verden.

<sup>5</sup> Schanz 1992, 13

<sup>6</sup> Sløk 1968, 40-41

<sup>7</sup> Rorty 1995 [1984], 49

<sup>8</sup> Man kunne med rette i denne sammenhæng anklage idéhistorikeren for relativisme eller endnu værre metodologisk nihilisme.

<sup>9</sup> Skinner 1988, 233

<sup>10</sup> Skinner 1988, 287

#### Litteratur:

Amdisen, Paw Hedegaard (2004): *Idéhistorie? – På sporet af idéhistorisk(e) metode(r) hos Arthur O. Lovejoy og Quentin Skinner* (speciale), Århus.

MacIntyre, Alasdair (1968 [1966]): *A Short History of Ethics*, London.

Rorty, Richard (1995 [1984]): 'The historiography of philosophy: four genres' *Philosophy in History – Essays on the historiography of philosophy* (red.) Rorty, R., Schneewind, J. B. et al., Cambridge, 49-75

Schanz, Hans-Jørgen (1992): 'I anledning af 25 års jubilæet: Om instituttets historie', *Jubilaumsskrift - 25 års idéhistorie* (red.) Sandra Hansen et al., Slagmark, Århus 1992, 9-29.

Skinner, Quentin (1988): 'A reply to my critics' *Meaning and Context* (red. Tully, James), Cambridge, 331-87

Sløk, Johannes (1968): *Hvad er idéhistorie?*, København

## Hvad er intellektuel historie?

### Introduktion

I 1969 fik den engelske idéhistoriker Quentin Skinner (f. 1940), efter at den blevet afvist mange andre steder, optaget og udgivet sin banebrydende artikel 'Meaning and Understanding in The History of Ideas' i det anerkendte tidsskrift *History and Theory*. Artiklen var – i lighed med eksempelvis Michel Foucaults *L'archéologie du savoir*, der udkom samme år – et skarpt opgør med traditionelle måder at skrive tænkningens historie på (herunder bl.a. Arthur O. Lovejoys analytiske metodeforståelse). Skinner forsøgte i sin nu efterhånden klassiske artikel at argumentere for, hvad han mente var, en mere historisk og kontekstualiserende tilgang til ideernes historie, der også skulle inddrage indsigter fra den angelsaksiske 'dagligsprogsfilosofi' – primært Austin og Searles talehandlingsteori og Wittgensteins overvejelser om sproget som en flerhed af konventionsstyrede sprogspil. Siden

den 'klassiske' formulering fra 1969 har Skinner forsøgt at forfine og udvikle sin idéhistoriske metodeforståelse i en lang række metodologisk-teoretiske artikler, men han har også forsøgt at omsætte disse mere metodologisk-abstrakte overvejelser til konkret idéhistorisk praksis, hvilket bl.a. har givet sig udslag i en kortlægning af den tidligt moderne politiske tænkning (Hobbes, Machiavelli m.v., se eksempelvis oversigtsværket *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I-II*).

Som et led i temasektionen har *Semikolon* med forfatterens venlige tilladelse valgt at bringe en oversættelse af en kort tekst, som Skinner skrev i 1985 i forbindelse med en rundbordsdiskussion i tidsskriftet *History Today*, hvor han kortfattet og pædagogisk skitserer sin metodologiske tilgang. Teksten er naturligvis ikke udtømmende i forhold til det omfattende metodologiske forfatterskab, som Skinner

efterhånden har bag sig, men den indeholder alle dette forfatterskabs væsentligste pointer *in nuce*. Er nysgerrigheden vakt kan man læse videre i første del – *Regarding Method* – af Skinners trebindsværk *Visions of Politics* (Cambridge University Press, 2001), hvor alle hans væsentligste metodeartikler er optrykt i reviderede versioner. Under alle omstændigheder virker Skinners position uomgængelig, når spørgsmålet om idéhistorisk metode i dag skal diskuteres – uanset om man sympatiserer med ham eller ej.

## Hvad er intellektuel historie?<sup>1</sup>

Studiet af fortidens store religiøse og filosofiske systemer. Studiet af almindelige menneskers overbevisninger om himmel og jord, fortid og fremtid, metafysik og videnskab. Undersøgelsen af vore forfædres holdninger til ungdom og alderdom, krig og fred, kærlighed og had, stort og småt. Afdækningen af deres fordomme om, hvad man burde spise, hvordan man burde klæde sig, hvem man burde beundre. Analysen af deres antagelser om sygdom og sundhed, godt og ondt, moral og politik, fødsel, samleje og død. Alle disse og en omfattende række af beslægtede emner falder indenfor den intellektuelle histories kapacitetsmæssige omdrejningskreds. De er nemlig alle eksempler på den intellektuelle histories mere overordnede emneområde: Studiet af fortidige tanker.

Tager man den næsten forvirrende mangfoldighed af emner, som intellektuelle historikere har beskæftiget sig med, i betragtning, så er det næppe overraskende at konstatere den tilsvarende stilistiske mangfoldighed, hvormed dette fagområde er blevet praktiseret. Jeg vil i det følgende

begrænse mig til at undersøge en række tilgange, som almindeligvis er blevet taget i brug af de historikere, der beskæftiger sig med social og politisk teori, da det er dette hjørne af disciplinen, som jeg hovedsageligt selv er interesseret i.

Nogle vælger at fokusere deres opmærksomhed på de meget generelle begreber eller 'enheds-ideer', som i det sociale og politiske livs mange forskellige teorier dukker op igen og igen gennem hele vor historie. I forlængelse heraf udstyrer de os med historier om begreber som frihed, lighed, retfærdighed, fremskridt, tyranni og de andre nøglebegreber, som vi bruger til at konstruere og vurdere vores sociale og politiske verden med.

Denne tilgang, som ofte bliver forbundet med den amerikanske filosof Arthur O. Lovejoys navn, har givet anledning til megen værdifuld forskning – herunder Lovejoys eget klassiske værk *The Great Chain of Being*. På det seneste er denne slags idéhistorie dog blevet udsat for megen kritik. En bekymring har været, at den efterlader os med en historie uden genkendelige agenter. En historie, hvor Fornuften selv overvinder Vanen, Fremskridtet konfronterer Værenskæden og så fremdeles<sup>2</sup>. Men det altoverskyggende forbehold, man har haft i forhold til denne metode, har været, at den ved at fokusere på ideer snarere end deres argumentative brug ikke har virket sensitiv nok i relation til de meget forskellige måder, hvorpå et givent begreb finder anvendelse hos forskellige forfattere i forskellige historiske perioder.

En anden metode, som for tiden er meget mere populær hos de sociale og politiske ideers historikere, består i at udvælge de tekster, som har været mest indflydelsesrige i skabelsen af vores vestlige

politiske tradition og tilbyde en så omhyggelig fremstilling af måden disse tekster er skruet sammen på, som det overhovedet er mulig. Også denne tradition har givet anledning til megen fremragende litteratur – herunder mange klassiske monogrfier om folk som Platon og Aristoteles, Hobbes og Locke, Rousseau, Hegel, Marx og deres samtidige tilhængere.

Samtidig er denne tilgang dog også i de senere år faldet under mistanke. Kritikere har påpeget, at hvis vi eksempelvis ønsker at forstå et værk som Hobbes' *Leviathan*, så kan det ikke være nok at give en analyse af de sætninger og argumenter, som teksten indeholder. Vi må også være i stand til at begribe, hvad det var Hobbes *gjorde* ved at præsentere netop disse sætninger og argumenter. Det vil sige, at vi må være i stand til at finde ud af, i hvor grad han accepterede og gentog bestående flokler eller måske snarere reformulerede og genbearbejdede dem, kritiserede eller måske endda afviste dem for at opnå et nyt perspektiv på et beslægtet tema. Men vi kan indlysende nok ikke håbe på at opnå en sådan fornemmelse for tekstens identitet og forfatterens basale formål med at skrive den, hvis vi begrænser os til udelukkende at analysere tekstens indhold i sig selv.

Faren ved begge de tilgange, som jeg nu har fremhævet, er begribeligvis anakronisme. Ingen af disse tilgange synes at være i stand til at afdække en given teksts præcise historiske identitet. For ingen af dem ser ud til at være tilstrækkeligt interesserede i den dybe sandhed, at begreber ikke bare må betragtes som sætninger med en bestemt mening, der knytter sig til dem; de må også opfattes som våben (Heideggers forslag) eller redskaber (Wittgensteins terminologi). Heraf følger, at for at forstå et bestemt begreb og teksten,

hvori dette begreb forekommer, så må vi ikke bare kunne forstå betydningen af de termer, der bruges til at udtrykke det; vi må også vide, hvem der bruger dette begreb og med hvilke argumentative formål for øje.

Hvilken type intellektuel historie kan gøre sig forhåbning om at yde denne indsigt retfærdighed? Blandt de, hvis særlige interesse er studiet af de sociale og politiske ideer, har et nyt og udfordrende svar trængt sig på i de seneste to årtier. Forslaget har været, at vi bør fokusere ikke på tekster eller enheds-ideer, men derimod snarere på givne historiske perioders fuldstændige, sociale og politiske vokabularier. Ved at begynde på denne måde, hævdes det, vil vi i sidste ende være i stand til at passe de store tekster ind i deres passende intellektuelle kontekster og pege på de betydningsfelter, ud af hvilke de opstod, og til hvilke de omvendt selv bidrog.

For indeværende er det muligt at pege på et antal fremtrædende udøvere af denne tilgang. John Dunns klassiske monografi *The Political Thought of John Locke* viser i hvor høj grad den velkendte forståelse af Lockes politikforståelse som 'liberal' er et resultat af en anakronistisk fejllæsning ved, som den gør, ikke at tage den kontekst af calvinistisk naturteologi, som alene gør Lockes *Two Treatises* forståelige, til efterretning. Donald Winch har ligeledes i bogen *Adam Smith's Politics* vist, hvor meget vi misforstår *Wealth of Nations*, hvis vi bare behandler den som et 'bidrag' til klassisk økonomisk teori og således ignorerer den moralfilosofiske kontekst, som den var adresseret til. Et andet eksempel er den bog – *That Noble Science of Politics* – som Winch for nylig skrev i samarbejde med John Burrow og Stefan Collini. Denne bog udstyrer os med et fascinerende behandling

af, hvad ideen om en politisk videnskab egentlig betød for de, som konciperede denne disciplin. En behandling, der er helt fri for de grove former for anakronisme, som ellers generelt kendetegner de sociale videnskabers historie.

En lignende tilgang til intellektuel historie er i de seneste år dukket op i Frankrig. Særligt under indflydelse af Michel Foucaults sensationelle proklamation af 'forfatterens død' og hans beslægtede krav om at studere 'diskurserne'. Endelig kan ingen behandling af det, som er blevet kaldt 'den nye tilgang til den politiske tænkningens historie' ignorere J. G. A. Pococks arbejder. I en serie af indflydelsesrige udtalelser om metode har han opfordret dem, som studerer de politiske ideers historie til ikke at koncentrere sig om tekster eller tanketraditioner, men derimod hellere koncentrere sig om det han kalder studiet af politiske 'sprog'. Samtidig har han på fremragende vis praktiseret, hvad han prædiker. Hans hovedværk *The Machiavellian Moment* har afdækket elementer af machiavellisk moralisme i hjertet af den republikanske politiske tradition i USA og har dermed påpeget behovet for at genskrive hele den amerikanske liberale tænkningens historie.

Uafvendeligt ender jeg altså med ikke bare at sige, hvad intellektuel historie er, men også hvorledes jeg synes en sådan historieskrivning bør praktiseres. Jeg er overbevist om, at hvis idéhistorie skal have en sand historisk karakter, så er den nye tilgang, jeg har nævnt, den som særligt fortjener at blive fulgt op på.

Introduktion og oversættelse ved *Paw Hedegaard Amdisen*

## Noter

<sup>1</sup> Teksten er en del af en større rundborde-diskussion med emnet *What is Intellectual History?*, som blev bragt i *History Today*, nr. 35: 10 (oktober, 1985). Diskussionens andre deltagere var Stefan Collini, Michael Biddiss, David A. Hollinger, J. G. A. Pocock, Bruce Kuklick og Michael Hunter. Tak til Hans Henrik Hjermslev og Casper John Andersen for kommentarer og rettelser til min oversættelse.

<sup>2</sup> 'Værenskæden' er en direkte fordanskning af det engelske udtryk 'Chain of Being', som jeg finder det svært at oversætte på anden vis.



Mads P. Sørensen

## Idéhistorie som nationalstatsviagra eller øjenåbner for den kosmopolitiske virkelighed?

Oplæg til paneldiskussion den 12. november  
2004 på seminar om Kosmopolis

### Indledning

I det følgende skal det først handle om, hvordan Ulrich Beck, der er en af de vigtigste stemmer i den aktuelle diskussion om det kosmopolitiske, forstår den aktuelle globaliseringsproces – og om hvilke konsekvenser, han mener, denne proces bør få for samfundsvidenskaben og politikken. Derefter skal der spørges til, hvordan den aktuelle globaliseringsproces påvirker eller bør påvirke den idéhistoriske praksis – måden vi laver idéhistorie på. Endelig vil jeg til slut stille en række spørgsmål til panelet til videre diskussion.

### Globaliseringen som globalitet

At fastlægge globaliseringsbegrebet kan sammenlignes med 'at sømme en budding fast på væggen', skriver Ulrich Beck i *Was ist Globalisierung?* (Beck 1998, 44). Og skønt det som bekendt ikke er let, gør han alligevel et forsøg:

"Globalisering betyder den hverdagsagtige handlens erfarbare grænseløshed i

økonomiens, informationernes, økologiens, teknikkenes, de transkulturelle konflikters og civilsamfundets forskellige dimensioner, og dermed i grunden noget på samme tid fortroligt og ubegrebet, svært begribeligt, som dog med en erfarbar magt ændrer hverdagen elementært og som tvinger alt til at tilpasse sig og give svar. Penge, teknologi, varer, informationer, gifte 'overskrider' grænserne, som om de ikke fandtes. Endda ting, personer og ideer, som regeringer gerne ville holde ude af landet (stoffer, illegale indvandrere, kritik af menneskerettighedskrænkelser), finder deres vej. Sådant forstået betyder globalisering: drabet på afstanden; indkastetheden i ofte uvilgede, ubegrebede transnationale livsformer; eller – defineret i tilknytning til Anthony Giddens – *bandel og (sam-)liv benover afstande (mellem tilsyneladende adskilte verdner af nationalstater, religioner, regioner, kontinenter).*" (Beck 1998, 44-45)

Denne multidimensionale globaliseringsproces hiver ifølge Beck tæppet væk under den måde, vi hidtil har tænkt samfundet på.

Som hans skriver et andet sted: Når mennesker "... handler internationalt, arbejder internationalt, elsker internationalt, gifter sig internationalt, forsker internationalt, vokser op og uddannes internationalt (det vil sige multi-sprogligt), lever og tænker transnationalt ..." (Beck 2000, 80), så ødelægger de samtidigt forestillingen om, at vi kan afgrænse ét nationalt samfund fra et andet. Med andre ord ødelægger de, det Beck kalder for containerteorien om stat og samfund. Det er teorien om, at nationalstaten som en container indeholder og indeslutter samfundet; ideen om enheden af et territorium, et folk og et samfund samlet i nationalstaten.

Denne tanke er langt fra ny. Allerede Marx og Engels havde fat i noget lignende i *Det kommunistiske partis manifest*, hvor det blandt andet hedder:

"Bourgeoisiet har ved at udnytte verdensmarkedet gjort produktionen og forbruget i alle lande kosmopolitisk. Til de reaktionæres store sorg har de slået den nationale grund bort under fødderne på industrien. De ældgamle nationale industrier er blevet tilintetgjort, og tilintetgørelsen fortsættes dag for dag. De bliver fortrængt af nye industrier, som det bliver et livsspørgsmål for alle civiliserede nationer at indføre, af industrier, der ikke mere forarbejder indenlandske råstoffer, men råstoffer fra de fjerneste egne, industrier, hvis fabrikater forbruges ikke alene i landet selv, men i alle verdensdele. I stedet for de gamle behov, der kunne tilfredsstilles af landets egen frembringelser, kommer der nye, som kræver produkter fra de fjerneste lande og himmelstrøg for at blive tilfredsstillet. I stedet for som tidligere at isolere sig og være sig selv nok,

træder de forskellige områder og nationer ind i et alsidigt samkvem med hinanden, nationerne kommer til at stå i en alsidig afhængighed af hinanden. Og som det går med den materielle produktion, sådan går det også med den åndelige. De enkelte nationers åndelige frembringelser bliver fælleseje. Den nationale ensidighed og begrænsning bliver mere og mere umulig, og af de mange nationale og lokale litteraturer opstår der en verdenslitteratur." (Marx og Engels 1848)

Beck og de øvrige nutidige globaliseringstænkere er altså ikke de første, der ser nationalstatscontainerne åbnes. Men mens ovenstående beskrivelse hos Marx og Engels var en forudsigelse om, hvordan det ville komme til at gå i fremtiden, mere end det var en beskrivelse af nutiden, så har tiden efterhånden fået indhentet tænkningen: I dag lever vi i den af Marx og Engels prognosticerede fremtid. Globaliseringen har allerede ændret samfundet radikalt. Ulrich Beck har derfor slået til lyd for, at samfundsvidenskaben såvel som politikken begynder at tænke globaliseringen som *globalitet*, dvs. besinder sig på, at samfund ikke længere kan forstås som nationalstatssamfund, men i stedet må forstås som verdens(risiko)samfund. At tænke globaliseringen som globalitet er at anerkende, at der allerede har fundet en globaliseringsproces sted – en proces som er irreversibel, og som fundamentalt har ændret den måde, vi fremover må forstå samfund på. Som han udtrykker det: "*Globalitet* betyder: *Vi lever for længst i et verdenssamfund*, og det i den betydning, at forestillingen om lukkede rum bliver fiktiv. Intet land, ingen gruppe kan afsondre sig fra andre." (Beck 1998, 27-28)

## Fra zombievidenskab til virkelighedsvidenskab

Denne besindelse på globaliteten – på at vi lever i et verdenssamfund – er dog langt fra nået frem til mainstream inden for samfundsvidenskaben. Her er det tværtimod stadig det gamle *nationalstatssamfundsparadigm e*, der dominerer. Som Beck udtrykker det, så har vi med mennesker at gøre, der lever i det nye samfund, men tænker som i det gamle (Boyne 2001, 57).

Når man inden for samfundsvidenskaben holder fast i nationalstatssamfundsparadigmet, betyder det, at man stadig mener, at fx det danske samfund klart kan afgrænses fra andre nationale samfund; at man klart kan skelne mellem det danske, norske og svenske samfund. Mainstream samfundsvidenskab bygger altså stadig på containerteorien. Man går ud fra, at menneskeheden kan opdeles i et endeligt antal nationer, som indadtil er organiserede som nationalstater og udadtil afgrænsede i et system af internationale relationer (Beck 2002, 50-54). Det betyder blandt andet, at der er en tendens til at forstå samfundsvidenskabens genstande som isolerede nationale genstande. Man arbejder fx med *nationaløkonomi* og *nationalsociologi*, som om økonomien og sociologiens genstande uden problemer kan afgrænses *nationalt*.

Men det kan de altså ikke mere ifølge Beck – og med ham en lang række af de øvrige, samtidige globaliseringsteoretikere.<sup>1</sup> I den nuværende situation – i det Ulrich Beck kalder *det andet moderne*, hvor globaliteten er et vilkår – må samfundsvidenskaben skille sig af med *den metodologiske nationalisme*. Det nationale blik spærrer nemlig for indsigten i tingenes *virkelige* tilstand. Beck kalder forskning, der på denne måde bygger på

en samfundstænkning, som for længst er undermineret af virkeligheden, for *zombievidenskab* og *uvirkelighedsvidenskab*, og han argumenterer i forlængelse heraf for et samfundsvidenskabeligt paradigmeskifte: Den metodologiske nationalisme skal udskiftes med *en metodologisk kosmopolitisme* – kun på den måde kan samfundsvidenskaben komme på højde med den faktiske samfundsudvikling og igen blive til *virkelighedsvidenskab* (Beck 2000; 2002, 50-95).

Et interessant spørgsmål i denne sammenhæng er så, hvordan alt det her passer til vores arbejdsområde som idéhistorikere. I hvor høj grad laver vi *zombievidenskab*? Er det fx *zombievidenskab*, når idéhistorikere, videnskabshistorikere og filosofihistorikere i øjeblikket arbejder på store projekter som fx *Danske videnskabs historie* og *Den danske filosofis historie*? Giver det overhovedet mening at tale om en selvstændig *dansk* videnskab eller filosofi, som altså skulle være forskellig fra tysk, norsk og svensk videnskab og filosofi, og hvis historie man vil forsøge at afdække? Er det ikke snarere sådan, som en af de bærende kræfter bag *Danske videnskabs historie* – videnskabshistorikeren Helge Kragh – selv har udtrykt det: at Ørsted opdagede elektromagnetismen i København, men at der ikke er noget specielt dansk ved elektriske strømme påvirkning af magneter (Kragh 2002, 11). Som Kragh gør opmærksom på, er de videnskabelige teorier vel netop universelle og *ikke* nationale. Spørgsmålet er også, om der ikke gør sig det samme gældende i forhold til de æstetiske, religiøse, politiske, sociale og økonomiske ideer?

Omvendt gælder det selvfølgelig, at det ikke er idévidenskab, men *idéhistorie*, der er vores fag. Ideernes oprindelse, deres tilblivelse – det miljø, de bliver til i, de

mennesker, der skaber og omskaber dem, de institutioner, der muliggjorde deres fremkomst, succes eller undergang osv. – må selvfølgelig også have vores interesse.

Men her er der igen grund til at stille spørgsmålet, om nationale afgrænsninger giver den store mening? Man kan nemlig spørge, om det er det *territorium*, som en bestemt idé blev til på, der er afgørende, når vi har med dansk, svensk eller tysk idéhistorie at gøre? Er det *sproget*, ideerne først blev udtænkt på, der er afgørende? Eller er det *videnskabsmanden* eller *–kvinden*, der har betydning? Hvis man fx taler om danske videnskabsmænd eller filosoffer, hvem er de så? Er det dem, der arbejder i Danmark – skønt de er engelske eller tyske statsborgere? Eller er det dem, der er danske, men arbejder i udlandet – skønt de måske skifter nationalitet undervejs? Man siger fx at dansk var et af de første sprog, som Adam Smiths *Wealth of Nations* blev oversat til. Det skete allerede 3-4 år efter, at værket var udkommet på engelsk i 1776. Men det var ikke danskere, men *nordmand*, der tog initiativ til oversættelsen og udførte den – bl.a. med den konsekvens, at værket efter sigende er oversat til et noget norsk dansk (Kurrild-Klitgaard 1998).

Det stykke land, vi kalder dansk, har mildest talt heller ikke været nogen fast størrelse. Man kan fx spørge, om de ideer, der blev undfanget eller videreudviklet i Skåne i 1600-tallet var danske eller svenske? Ligesom man kan spørge om de videnskabsfolk, der arbejdede på Kiels universitet i 1700-tallet var tyskere eller danskere?

Det nationale synes altså af flere grunde at være en noget arbitrær ramme for idéhistoriske fortællinger: Ideerne og teorierne har for det meste haft det universelle eller globale, om man vil, som ramme – ikke

det nationale. Ideerne og teorierne er ofte blevet til i polemik eller diskussion med andre teorier og ideer på *tværs* af nationale grænser. De folk, der har udarbejdet ideerne og teorierne, har sjældent gjort det alene, men næsten altid i samarbejde, polemik eller dialog med andre samtidige eller fortidige landsmænd såvel som *ikke*-landsmænd – og de har stort set aldrig gjort det primært som danskere, nordmænd, svenskere eller nogen anden nationalitet, men som filosoffer, fysikere, biologer osv. Man kunne altså ligeså godt have valgt fx Slesvig-Holstein eller Østersøregionen som ramme for de idéhistoriske fortællinger. Det ville også have været mere konstruktive perspektiver, der netop kunne være med til at *nedbryde* de nationale grænser – grænser som på ideernes område stort set kun har kunnet findes i folks hoveder; *ikke* i virkeligheden.

Men hvorfor har vi så fået en sådan opblomstring i store nationale, humanistiske og altså til dels idéhistoriske projekter – i Danmark, men også i fx Sverige og Norge? Jeg har allerede nævnt *Den danske filosofis historie*, som er udkommet i ikke mindre end 6 hardcoverbind med mellem 250 og 600 sider i hvert bind, og *Dansk videnskabs historie*, som udkommer i fire store bind næste år. Foruden disse projekter er *Danmarks oldtids historie* i fire bind netop afsluttet, mens man så småt er begyndt at varme op til *Dansk kirkehistorie* i – ja, hold nu fast – 10 bind. Vi har også lige fået en ny national litteraturkanon, og i det netop indgåede finanslovsforlig mellem regeringen og Dansk Folkeparti indgår der ikke mindre end 12 punkter om 'styrkelse og bevarelse af dansk kultur' med vigtige projekter som at få støvet de kongelige kister, marmorgravmæler og marmorsarkofager i Roskilde Domkirke af! Alt i alt er der altså godt gang i de nationale projekter med

millionbevillinger fra forskningsråd såvel som fra store fonde. Og heller ikke på dette område er der tale om et isoleret dansk fænomen, men om en bredere trend, som også omfatter fx Norge og Sverige med nye projekter som tobindsværket *Svenske idéhistoria – Bildning och vetenskap under tusen år* og *Norske idéhistorie* i seks bind.

Men hvorfor er det sådan? Skal man være grov – og det er vel bl.a. det man har pannediskussionsoplægsholdere til – så må man sige, at det ligner *panik før lukketid*. Vi har med et fænomen at gøre, som efter min mening, sociologisk bedst kan forstås, som det Ulrich Beck kalder for *globaliseringschok*. Pludselig opdager man, at nationalstaterne står tilbage som halvtomme kulisser; udhulet af globaliseringen. Man sætter så gang i nationale forsknings- og kulturprojekter, som skal hjælpe med til at stive kulisserne af, inden de blæses fuldstændig omkuld. Nationalstaterne truer hele tiden med at falde sammen og har brug for noget viagra for at blive stående. Viagra i form af fortællinger om det unikke ånds- og kulturliv, der har udspillet sig i det pågældende land, fx Danmark: om den danske videnskab og filosofi, om de danske kirker og deres historie, om de specielle danske værdier, om hvad der er dansk og udansk osv.

Men bedrives idéhistorie bedst som nationalstatsviagra, kunne man spørge – og jeg undskylder selvfølgelig for metaforen. Er det den bedste måde at lave idéhistorie på? Er det vejen frem for idéhistorie som fag i Danmark såvel som andre steder?

Jeg tvivler, selvom jeg samtidig iler med at anerkende de menneskers dygtighed, der arbejder med disse nye, store, nationale fortællinger. Det er nemlig ikke sjældent de bedste folk, der hyres til denne opgave. Derfor vil det uden tvivl også være sådan,

at man, hvis man om nogle år satte sig til systematisk at gennemgå disse værker, ville se, at de enkelte bidrag til værkerne vil indeholde masser af *kosmopolitiske* udblik; gedigne redegørelser for, hvordan en given filosof har læst i Tyskland, korresponderet med folk fra Frankrig, været ansat i Sverige og siden i Polen, skrevet på latin og sjældent talt andet end tysk. Kort sagt: hvordan fx den danske filosofi ikke er noget i sig selv, men altid kun i samspil med ideer og filosoffer uden for Danmarks grænser. Paradoksalt nok er det nemlig sådan, at det ofte er i disse nationale storværker med deres minutøse gennemgang af ideernes opståen og spredning, at disse ideers *ikke*-nationale karakter afsløres og blotlægges.

Men hvad er så problemet? Først og fremmest at man holder fast i det nationale som ramme for historien. Det bliver mere og mere prekært, desto mere den kosmopolitisering sætter sig igennem, som allerede Marx og Engels pegede på var i gang. Idéhistorie kunne præcist være et fag, en disciplin, som viste, hvordan ideer ikke respekterer landegrænser og toldmure; hvordan verden, når det gælder ideernes opkomst og spredning, kun i et meget begrænset omfang har været adskilt i isolerede nationalstatslige containere med hver deres ideer. For mig at se må vi fremover til at fokusere mere på det *grænseoverskridende* i udviklingen af ideerne og teorierne – og gøre det ikke bare på indholdssiden, men også i valget af de overordnede territoriale afgrænsninger. På den måde kan vi som idéhistorikere bidrage til at få gjort op med den livsfarlige nationalisme, som desværre stadig trives i bedste velgående.

Det er ikke let at undgå nationale afgrænsninger. Jeg har selv primært brugt danske data i min forskning i politisk

forbrug (se fx Sørensen 2004) – fordi det indtil for kort tid siden ikke har været muligt at skaffe data fra andre lande, og fordi samfundsvidenskabelige data stadig i alt for høj grad produceres i forhold til enkeltnationalstater. Jeg har også for nylig været med til at skrive om den *skotske* oplysning. De nationale afgrænsninger er overalt – og er ofte ikke til at komme udenom. Dog bør vi altså efter min mening være *meget* kritiske i vores omgang med dem.

Men lad mig slutte mit indlæg med at stille følgende spørgsmål til den videre diskussion:

For det første spørgsmålet om, hvordan hele globaliseringsdiskussionen spiller ind på idéhistorie som fag. Har denne diskussion nogen betydning for den måde, vi laver idéhistorie på - bør den have det?

For det andet spørgsmålet om afgrænsningerne. Hvad er fordelene og ulemperne ved de nationale afgrænsninger, som I ser det? Og hvad er fordelene og ulemperne ved den type afgrænsning, som har været den mest fremtrædende i århusiansk idéhistorie, nemlig den europæiske afgrænsning: Både Sløk og Schanz har som bekendt skrevet om de europæiske ideers historie. Hvilke tanker ligger der bag disse afgrænsninger, og hvilke fordele og ulemper har de?

Endelig for det tredje kunne man spørge til, om der er brug for en mere kosmopolitisk idéhistorie, end den vi traditionelt har lavet i Norden. Hvordan kunne en mere kosmopolitisk idéhistorie se ud? Hvordan rejser/spredes ideerne - hvordan har de gjort det, og hvordan vil de gøre det fremover?

## Noter

<sup>1</sup> Se først og fremmest Held et al. 2000 for en grundig analyse og empirisk afdækning af den nuværende globaliseringsproces – en analyse og afdækning, der hist og her også bloder Becks noget bastante påstande op uden dog at afvise kernen i hans argument.

## Litteratur

- Beck, Ulrich (1998): *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Beck, Ulrich (2000): 'The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity', *British Journal of Sociology*, vol. 51, # 1, London
- Beck, Ulrich (2002): *Macht und Gegenmacht im Globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Edition Zweite Moderne, Frankfurt am Main
- Boyne, Roy (2001): 'Cosmopolis and Risk. A Conversation with Ulrich Beck', *Theory, Culture and Society*, vol. 18(4), SAGE, London, 47-63
- Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D.; Perraton, J. (2000): *Global transformations: politics, economics and culture*, Polity Press, London
- Kragh, Helge (2002): 'Fra Harpestreng til Bohr: Dansk videnskab af verdensklasse', Jan Teuber (red.): *Højdepunkter i dansk naturvidenskab*, Gads Forlag, København, 11-24
- Kurrild-Klitgaard, Peter (1998): 'Adam Smith og kredsen bag 'National-Velstands Natur'', *Libertas* 26, 5-16
- Marx, K.; Engels, F. (1848): *Det kommunistiske partis manifest*. Her citeret fra Internet-udgaven på <http://www.marxists.org/dansk/marx/48-manif/manif1.htm>
- Sørensen, Mads P. (2004): *Den politiske forbruger – i det liberale samfund*, Hans Reitzels Forlag, København

## National idéhistorie i globaliseringens tidsalder<sup>1</sup>

Det nationale og regionale har spillet en vigtig rolle i den almene historieskrivning. For kongeriger, fyrstedømmer og – fra 1800-tallet – nationalstater har de skrevne historier både stået som spejl og virket stærkt identitetsdannende. Det særlige, det anderledes og det regionalt enestående har været bærende konstruktioner i fortællingerne om folk og områder, der af mere eller mindre tilfældige grunde har dannet en mere eller mindre homogen enhed i form af nogenlunde fælles prog, kultur og social organisering. De historier, der er blevet skrevet, reflekterer med andre ord den tid og det sted, hvori de er skrevet. Dermed er også sagt, at historieskrivningen udvikler sig sammen med historien.

Selvom nationalhistorien har spillet en vigtig rolle fra professionaliseringen af historiefaget i 1800-tallet til i dag, så har det resulteret i meget forskellige historier. Der er himlen til forskel på Gustav Ludvig Badens *Det Danske Riges Historie – en haandbog* (1797), Johannes Steenstrup og andres *Danmarks Riges Historie*, 1-7 (1896-1907), Erik Arups *Danmarks Historie*, 1-2 (1925-32), John Danstrup, Hal Kochs og andres *Danmarks Historie*, 1-14 (1962-66), Olaf Olsens og andres *Gyldendals og Politikens Danmarks Historie*, 1-16 (1988-91) og Ole Feldbæks *Gyldendals bog om Danmarks historie – Danmark i tusind år* (2004). De handler alle

om Danmark. Forfatterne er nogenlunde enige om hvilken geografisk enhed, det drejer sig om. Men når det kommer til fokus, vinkler, eksempler og sammenhænge, træder deres samtids præferencer tydeligt frem. Vi får derfor både kongernes historie og folkets historie, økonomiens, politikens, kulturens og de sociale forholds historie.

Det er klart, at en Danmarkshistorie, der skrives nu, vil være et udtryk for, hvordan vi ser verden og historien i dag. Det kan ikke og det skal ikke være anderledes. På samme måde vil en dansk idéhistorie afspejle, hvad vi i dag mener, er kendetegn ved god idéhistorieskrivning. Traditionelt har idéhistorieskrivningen været internationalt orienteret, dog med en stærk eurocentrisk tendens. Tanker – filosofiske, politiske, religiøse, æstetiske og videnskabelige – er blevet opfattet som transnationale, altså at de ikke var forbeholdt bestemte lande eller folk. For tingen i sig selv, menneskerettighederne, Gud, det sublime eller tyngdeloven var landegrænser ikke relevante. Derfor kunne disse ideer studeres på tværs af tid og sted. Det var mindre relevant, at Immanuel Kant havde formuleret sine tanker om 'tingen i sig selv' i Tyskland og Isaac Newton sine om 'tyngdeloven' i England. De talte ind i et internationalt orienteret intellektuelt fællesskab og kunne netop gøre det, fordi

deres tanker ikke var knyttet til deres nationale identitet.

Ikke desto mindre har idéhistorieskrivningen med Quentin Skinner i spidsen for Cambridge-skolen siden 1960'erne insisteret på nødvendigheden af den lokale, lingvistiske kontekst, som ideer blev formuleret i, for at nå en tilfredsstillende forståelse af deres tids- og stedbestede indhold (se Eriksen og Kjærgaard 2001). Senere er der, især takket været videnskabssociologien og nyere videnskabsstudier, kommet endnu flere kvalificerende parametre til den lokalt orienterede idéhistorie (se f.eks. Golinski 1998).

I en klassisk idéhistorisk beskrivelse af udbredelsen af for eksempel Charles Darwins ideer om evolution og naturlig udvælgelse taler man om darwinisme som et generelt og dækkende begreb. Nyere studier af modtagelsen af Darwins ideer i forskellige sammenhænge og i forskellige lande har vist, at der ikke findes noget entydigt begreb om 'darwinisme' fra 1859-1900. Det betyder mange forskellige ting og tillægges mange forskellige attributter, der passer til de lokale sammenhænge, de optræder i. Darwinisme var således noget andet for engelske videnskabsfolk, hvis de kom fra Oxbridge-cirklene, end hvis de kom fra de nye 'rødstens-universiteter', ligesom det var noget andet for englændere end for tyskere, samt for anglikanerne i Skotland og højskolefolkene i Danmark (se Glick 1972, Engels 1995, Numbers og Stenhouse 1999, Brömer, Hossfeld og Rupke 2000).

Det er rigtigt, at ideer, tanker og argumenter bliver overført fra den ene sammenhæng til den næste, fra den ene videnskabelige gruppe til den anden og fra det ene land

til det andet. Men det er efterhånden så grundigt dokumenteret indenfor alle idéhistoriens emneområder, at tanker og argumenter ændrer deres betydning, når de skifter sammenhæng, at det ikke længere kan betvivles. Spørgsmålet er, hvad vi stiller op, når der nu *findes* fælles begreber, teorier og fortolkninger, der danner udgangspunkt for globalt orienterede intellektuelle diskussioner.

Spændingen mellem de overordnede intellektuelle fora og de helt lokale sammenhænge er stadig aktuell. Med globaliseringen som et af nøglebegreberne til forståelse af verden i begyndelsen af det 21. århundrede er vi nødt til at gøre os klart, ikke bare hvordan det giver mening at skrive national idéhistorie, men også hvorfor det måske er nødvendigt at gøre det. I dansk sammenhæng har det ikke været noget påtrængende problem. Den danske idéhistorieskrivning har overvejende været europæisk orienteret. Der findes enkelte undtagelser med generelle forsøg på at skrive en dansk idéhistorie (se Stybe 1978-81, Thomsen 1998 og Ebbesen og Koch 2002-04). Men overordnet set er det de 40 års tradition fra *De europæiske ideers historie* (1962) til *Europæisk idéhistorie – historie, samfund, eksistens* (2002), der tegner den professionelle danske idéhistorie.

Helt anderledes ser det ud indenfor den svenske tradition, der – uden at være nationalistisk – fra starten var stærkt nationalt orienteret. En af standardforklaringerne på den store forskel i de nordiske traditioner, hvor den norske indtil slutningen af 1990'erne har lagt sig efter den danske, går på, at Sverige har haft flere internationalt betydningsfulde videnskabsfolk end Danmark, og at det derfor var mere naturligt og relevant at



skrive denne historie. Det er rigtigt, at den svenske nationale idéhistorieskrivning i vid udstrækning har været internationalt orienteret. Men det er ikke rigtigt, at Sverige har en stor overvægt af internationalt anerkendte tænkere. De har simpelthen bare været bedre til at markedsføre dem i hjemlig sammenhæng. Derfor er der også en helt anden åbenhed og folkelig interesse for svensk idéhistorie i Sverige, end der er for dansk idéhistorie i Danmark. Svenskerne har set, at man som idéhistoriker kan bidrage til noget vigtigt i forståelsen af landets intellektuelle og kulturelle udvikling. Styrken ved denne tradition er blevet overbevisende demonstreret med *Svensk idéhistoria – Bildning och vetenskap under tusen år*, 1-2 (Frängsmyr 2000). Nordmændene er nu kommet efter med storværket *Norsk idéhistorie*, 1-6 (Eriksen et al. 2001-03).

Fælles for dem er, at den lokale historie kan skrives uden at verden glemmes. Hvis den nationale idéhistorie bliver provinshistorie, så bliver den uinteressant og mister sin berettigelse. Men hvis den er på højde med de historiografiske metoder og redskaber, vi har til rådighed i dag, er den én vej til at løse problemet med at finde en narrativ ramme for historiens kompleksitet – en ramme, der virker. Den skal vel at mærke bruges ordentligt. Vi må aldrig miste af syne, at historien ikke er pæn. Den er ikke ordnet og sammenhængende. Den er ikke let tilgængelig og systematisk. Den er ikke præget af overblik og sikkerhed. Det er videnskaben heller ikke. Men det må vores fortællinger gerne være. Derfor kan vi med sindsro skrive en dansk idéhistorie.

## Noter

<sup>1</sup>Artiklen bygger på Peter C. Kjærgaard: 'Naturvidenskab i den idéhistoriske tradition' fra antologien *Perspektiver på Idéhistorie* (Karlsson et al. 2005). Kjærgaard er redaktør af 4-bindsværket *Dansk Naturvidenskabs Historie* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2005-06) sammen med professor Helge Kragh og lektor Henry Nielsen.

## Litteratur

- Brömer, Rainer, Uwe Hofffeld og Nicolaas A. Rupke (red.) (2000): *Evolutionsbiologie von Darwin bis heute*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin
- Ebbesen, Sten og Carl Henrik Koch (2002-04): *Den danske filosofis historie*, 1-5, Gyldendal, København
- Engels, Eve-Marie (red.) (1995): *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert*, Suhrkamp stw, Frankfurt
- Eriksen, Tore og Peter C. Kjærgaard. (2001): 'Quentin Skinner – Fra idéhistorie til intellektuel historie', *Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie* 33, 11-22
- Eriksen, Trond Berg et al. (2001-03): *Norsk idéhistorie*, 1-6, Aschehoug & Co, Oslo
- Frängsmyr, Tore (2000): *Svensk idéhistoria – Bildning och vetenskap under tusen år*, 1-2, Natur och Kultur, Stockholm
- Glick, Thomas F. (red.) (1972): *The Comparative Reception of Darwinism*, University of Texas Press, Austin
- Golinski, Jan. (1998): *Making Natural Knowledge – Constructivism and the History of Science*, Cambridge University Press, Cambridge
- Kjærgaard, Peter C. (2005): 'Naturvidenskab i den idéhistoriske tradition', Karlsson et al. (red.): *Perspektiver på Idéhistorie*, udkommer efterår 2005
- Lund, Erik, Mogens Pihl og Johannes Sløk (1962): *De europæiske ideers historie*, Gyldendal, København
- Numbers, Ronald L. and John Stenhouse (red.) (1999): *Disseminating Darwinism – The Role of Place, Race, Religion, and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge
- Schanz, Hans-Jorgen (2002): *Europæisk idéhistorie – historie, samfund, eksistens*, Høst, København
- Stybe, Svend Erik (1979-81): *Dansk idéhistorie*, 1-2, Hans Reitzels Forlag, København
- Thomsen, Niels (1998): *Hovedstrømninger 1870-1914 – Idélandskabet under dansk kultur, politik og hverdagsliv*, Odense Universitetsforlag, Odense

## Against Method!<sup>1</sup>

- Har filosofien en metode?  
Og bør den have det?

Fra en historisk betragtning synes svaret på det første spørgsmål at være et klart nej – filosofien har ikke *én* metode. Hvis man ser på filosofihistorien, synes det tværtimod som om, at enhver af de store tænkere havde deres egen metode – ja, at det at finde på en ny metode til at bedrive filosofi på det nærmeste har været det, der har gjort dem til store tænkere. Og ikke nok med det: Denne redefinering af filosofiens metode har også hver gang – i hvert fald tildels – været en redefinerings af, hvad filosofi er. Filosofien er ikke en materie, på hvilken man kan prøve at applicere forskellige metoder for at se, hvilken én der virker bedst. I og med man redefinerer, hvad filosofiens metode er, redefinerer man også, hvad filosofi er. Som Hegel har udtrykt det, så er filosofien ikke blot et redskab, man kan applicere på tingen. I og med man applicerer redskabet, ændrer man også ved tingen. (Hegel 1964, 68)

Til trods herfor må filosofihistorien også siges at være en lang række forsøg på at bestemme, hvad filosofien er, og – hvad der altså er en side af samme sag – hvad dens metode bør være. I den forstand synes det indledende spørgsmål at være endnu mere forfejlet: Filosofien har ikke *en* metode.

Filosofien findes slet ikke, og kan derfor heller ikke have en metode. Hvad der findes, er en række forskellige filosofier (eller, om man vil, tekster, der betegnes som filosofi), der alle har hver deres metode. Tekster, der bindes sammen til at indgå i en form for fortløbende diskussion, som er den, vi betegner *filosofien*.

Alligevel synes bestræbelsen på at finde *metoden* – *the method to end all methods* – at være en tilbagevendende ambition i filosofien. Og da metoden, som før skrevet, hænger sammen med, hvilken måde at bedrive filosofi på, man anser for den rette, synes ambitionen om at finde *metoden* at hænge tæt sammen med en ambition om at finde *filosofien* – *the philosophy to end philosophy*. Der kan synes noget storladent over denne ambition, men det har ikke desto mindre været ambitionen for en ganske betragtelig del af dem, vi vil betegne som de store filosoffer, én gang for alle at løse de filosofiske problemer – hvad end man så anså disse for at være – sådan at tanken kunne finde hvile.

Men selvom bestræbelsen på at finde metoden, der kunne afslutte filosofien, synes udbredt op gennem filosofihistorien,

så synes den alligevel i høj grad at være en ambition, der tilhører en bestemt historisk epoke; en epoke der i dag synes ved at rinde ud, og som nok har været ved det i et stykke tid. For hvilken filosof vil – eller tør – i dag hævde, at med ham eller hende er filosofien afsluttet og de store filosofiske problemer løst?<sup>2</sup> Tværtimod synes der i dag at være en udbredt konsensus – der endda går på tværs af det berygtede skel mellem analytisk og kontinental filosofi – om, at hvad end man så kan med filosofien, så kan én enkelt person i hvert fald ikke løse filosofiens problemer én gang for alle.<sup>3</sup>

Men dette betyder ikke, at tanken om at det er muligt at finde *den* filosofiske metode er opgivet. Tværtimod trives den i bedste velgående i visse kredse. Mere om dette senere. Først et historisk tilbageblik på, hvordan tanken om metoden kom ind i filosofien.

For som skrevet synes denne tanke at tilhøre en epoke. I den antikke græske filosofi synes der ikke at være nogen ambition om at finde metoden. Selvfølgelig findes der metoder i den antikke filosofi, som Sokrates' maieutiske, Platons dialektiske eller Aristoteles' aporetiske metode. Men den første er netop blot en metode til at vise en samtalepartner, at han *ikke* har viden, sådan som han troede, han havde – og således ikke en metode til et positivt projekt. Dialektikken hos Platon ender altid i myter og mytisk skuen. Og hos Aristoteles har vi advarslene mod at tro, at alle emner kan behandles med samme metode. Man må ifølge Aristoteles tilpasse sin metode efter emnet, sådan at den passer til dette (Aristoteles 1954, 1094b)

Det er først med den naturvidenskabelige revolution, at tanken om en universel metode dukker op i filosofien;

og det er værd at bemærke, hvilken rolle naturvidenskaben fortsat spiller for tanken om *den* filosofiske metode. Tanken dukker op i rationalismen med idéen om en *mathesis universalis* – det universelle matematiske sprog, der skulle kunne løse alle filosofiske problemer i analogi med den nye matematiserede naturvidenskab.<sup>4</sup>

På sin vis er der ikke meget, der har ændret sig i filosofien siden dengang, hvad angår kravet om en filosofisk metode. Længslen efter en metode skyldes stadig en følelse af underlegenhed i forhold til naturvidenskaben. Når naturvidenskaberne nu er så succesfulde i deres udforskning af verden, i kraft af at de bruger en stringent metode, skulle filosofien så ikke prøve at lære af dette og selv udvikle sig til en stringent videnskab? Sådan synes også tankegangen at være bag vore dages forsøg på at insistere på en filosofisk metode, hvoraf jeg vil diskutere to: Den analytiske filosofi og neurofilosofien.<sup>5</sup>

Den analytiske filosofi opstod som bekendt i forlængelse af Freges, Russells og Wittgensteins arbejder med logik, og fandt sin første rigtige udformning i den logiske positivismes drøm om en enhedsvidenskab. Fra starten var den præget af et ønske om orden og om at afgrænse sig i forhold til noget andet, der ikke passede ind i denne orden. Dette ses klart i den logiske positivismes ønske om klart at definere meningskriterier, der bestemmer, hvad der meningsfuldt lader sig udtrykke – nemlig hvad der lader sig udtrykke i et klart defineret videnskabeligt sprog – og afvise alt, der ikke lader sig udtrykke i dette sprog som meningsløst nonsens. Den klassiske tekst er i den forbindelse Rudolf Carnaps *Der Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Carnap 1932) i hvilken

Carnap både definerer, hvad der skal forstås ved meningsfuldt sprog, og hvad den filosofiske metode skal være, nemlig logisk analyse af sproget – samt får afvist en anden filosof, nemlig Heidegger, da denne ikke lever op til den filosofiske metode, Carnap ser som definerende for filosofien.<sup>6</sup>

Ikke meget har ændret sig grundlæggende i den analytiske filosofi siden Carnap skrev dette problemskrift. Teknikken er selvfølgelig blevet forbedret en del – ingen vil således i dag holde sig til den af Frege udviklede førsteordens-prædikatslogik. Rigtige filosoffer bruger nu om dage todimensional modal semantik! Men grundlæggende synes den filosofiske indstilling at være den samme: Den filosofiske metode er én gang for alle fundet, selvom det selvfølgelig er muligt at laver forbedringer og raffineringer af denne. Men grundlæggende handler filosofien om logisk analyse af sproget, hvilket muliggør at filosofien bliver en videnskab som andre videnskaber, og kan udfylde sin rolle som begrebsafklarer i den store samlede enhed, videnskaben (for der er, når alt kommer til alt, kun én sådan) udgør.

En lignende ambition om videnskabelighed ligger i vore dages anden store tanke om den filosofiske metode – neurofilosofi. Jeg benytter mig af denne – Patricia Churchlands (Churchland 1986) – betegnelse i mangel af bedre, for hvad jeg vil have fat på er bredere, end hvad hun betegner med termen. Hvad jeg taler om, er den bevægelse indenfor store dele af bevidsthedsfilosofien (*philosophy of mind*) og kognitionsvidenskaben (*cognitive science*), ifølge hvilken vi nu – endeligt! – i kraft af vore forbedrede scanningsteknikker er i stand til at få svar på de spørgsmål, filosofferne har tumlet med i så mange år,

men som de ikke har kunnet komme videre med, da de ikke havde de tekniske redskaber – hjernescannere – der skulle til.

Et eksempel på en sådan tankegang, der dog ikke er formuleret eksplicit neurofilosofisk, finder vi i dette tidsskrifts nr. 8 i Dennis Nørmarks artikel 'Humanisme ind på humaniora!'. Heri argumenterer Nørmark for, at "humaniora er en farce". Det er humaniora, ifølge Nørmark, fordi humaniora ikke handler om, hvad humaniora burde handle om, nemlig mennesket, men i stedet handler om *tekster*. Det gør, at man ifølge Nørmark på humaniora kan mene hvad som helst, da virkeligheden ikke sætter nogen begrænsninger på de tåbelige synspunkter.

Jeg vil lade den detalje ligge, at Nørmark med sine mildest talt overfladiske læsninger af Hobbes, Rousseau, Freud, Foucault og Marx på paradoksal vis synes at bekræfte denne påstand,<sup>7</sup> og i stedet lade Nørmarks artikel stå som et eksempel på, hvad jeg betegner neurofilosofi.<sup>8</sup>

For Nørmark at se skyldes humanioras bedrøvelige tilstand, at humaniora har overtaget den rolle middelalderens præster havde med at bekæmpe videnskaben og fremskridtet. Ifølge Nørmark burde humaniora være i stand til at udlede nogle samlede forestillinger om mennesket til brug for politiske beslutninger, men gør det ikke, da humanioras ypperstepræster vogter nidkært over deres tekster og retten til at fortolke dem på alle mulige og umulige måder.

Hvad Nørmark her overser er, at han hermed gør sig selv til ypperstepræst. I lighed med middelalderens præster, der havde deres sandhed direkte fra Gud, og derfor mente at kunne tillade sig at slå hårdt ned på alle meningsafvigere, mener Nørmark

at have retten til at slå hårdt ned på alle fortolkninger, der går hans neurofilosofiske imod, da han har sin sandhed direkte fra Videnskaben.

Lad ligge at hævdelser af faste og sikre sandheder må betegnes som en dogmatisme, der ikke har meget med videnskabelig tænkning at gøre. Rigtigt uhyggeligt bliver det, når Nørmark begynder at ville lade disse sandheder være bestemmende for politikken (næsten som det åbenbarede ord i middelalderen!). Nørmark skriver: ”Jeg mener ikke, at humaniora skal spytte politiske holdninger ud på baggrund af deres undersøgelser, for den slags er ikke videnskabeligt, men de skal skabe en ordentlig videnskab om mennesket, som kan danne baggrund for politiske beslutninger og bidrage til almindelige mennesker forståelse af det menneskelige vilkår.”

Den slags er forsøgt for. Ifølge Hannah Arendt er netop denne videnskabeliggørelse af politikken, hvad der karakteriserer totalitære stater som Hitlers Tyskland eller Stalins Sovjetunion. (Arendt 1968) Her mente man netop at kunne komme ud over politikken og demokratiet med alt dets ævl og kævl, fordi man funderede sit styre i en videnskabelig forståelse af henholdsvis de racemæssige love for nazismens vedkommende eller klassekampens logik for stalinismens. Også her havde man ifølge disse ideologier at gøre med Videnskaben, der således hævdede sig over politikken med alle dens meninger og snak.

At Nørmark bygger på denne totalitære logik viser sig, når han argumenterer for, at menneskerettighederne skal begrundes videnskabeligt. Dette bliver man nødt til op imod ”humanioras tekstanalytikere [der vil] reducere de politiske fremskridt til fortolkninger.” Med sandheden åbenbart

af Videnskaben, kender Nørmark vejen mod lyset! Og alle, der har en anden mening end Nørmark, er en gang forvrøvede humanister.

Hvad der skal ske med dem, har Nørmark endda også et bud på: ”Så længe humaniora har ideologiske og politiske blokeringer, der forhindrer dem i at opgive idealet om ’det tomme menneske’ er institutionen imidlertid ikke meget værd i et samfundsmæssigt perspektiv, og man bør derfor yderligere beskære den. Måske reducere institutionen til godt og vel 1/4.” Til trods for Nørmarks overstående advarsler om at sammenblende videnskab og politik har vi her et klokkeklart politisk udsagn: Retter humaniora ikke ind efter videnskabens generallinje, skal det elimineres!

Man kunne jo stiltødt indvende, at fremskridtet ved at leve i moderne retsstaten med ytringsfrihed og demokrati netop er muligheden for at have forskellige synspunkter og fortolkninger, og at politikken netop – ideelt set – består i en samtale, hvor disse synspunkter udveksles i forsøget på at nå en form for enighed; og at der netop *ikke* er ét synspunkt, der har ret til at diktere de andre udryddet, hvis de ikke makker ret. Og man kunne sågar argumentere for, at ”almindelige mennesker” har evnen til *selv* at forstå det menneskelige vilkår, der er deres eget – uden først at behøve at gå til videnskaben for at få det udlagt.

Men Nørmark står langt fra alene og er primært udvalgt, fordi artiklen nu stod i dette tidsskrift, og ikke burde forblive ukommenteret. Blandt neurofilosoffer<sup>9</sup> er det almindeligt at finde synspunkter af typen, at *nu* (eller rettere: altid *lige om lidt*) ved vi tilstrækkeligt meget om hjernen til, at vi kan sige, hvordan det hele *i virkeligheden* er,

og hvordan samfundet *i virkeligheden* burde indrettes. På den måde ligger neurofilosofien i god forlængelse af den logiske positivisme – trods dens afstandtagen til hvad der betegnes som den analytiske filosofis sprogfetichisme – da begge deler ønsket om at omforme samfundet efter nye og mere rationelle, videnskabeligt funderede, principper.<sup>10</sup>

Og her er vi fremme ved problemets kerne: Det centrale i tanken om *den* filosofiske metode, er et ønske om at udelukke *noget andet*; noget der ikke passer ind i ens forsøg på at kontrollere verden og tænkningen med sin metode. Selvom de fleste af vore dages analytiske filosoffer næppe har de store samfundsforandrende ambitioner og stiller sig tilfredse med som levebrødsfilosoffer at indgå i allerede etablerede diskurser, som disse kører i de filosofiske fagtidsskrifter – og således overlader de revolutionære ambitioner til neurofilosofferne – så trives udelukkelsen i bedste velgående, i form af hvad man betegner som meningsløst, fordi man ikke gider sætte sig i det.

Derfor skal der herfra lyde et forsvar for den filosofiske pluralisme (og for den sags skyld pluralismen i øvrigt). Det er i kraft af, at vi beskæftiger os med ting, der er svære, vanskelige og langt fra vore vante tankesæt – ja, sågar til tider noget decideret sludder – at vi bliver i stand til at reflektere kritisk. Der er brug for et humaniora – og specielt et filosofi – der tør tænke nye tanker og udfordre vante tankestrukturer. Specielt i en tid, hvor Nørmarks meningsfæller søger at beskære og bekæmpe al den tænkning på humaniora, der ikke passer ind i deres forestillinger om videnskabelig og politisk rationalitet.

## Noter

<sup>1</sup> Ja, titlen er direkte hugget fra Paul K. Feyerabend's bog af samme navn – uden jeg dog derved vil tilslutte mig dennes synspunkter.

<sup>2</sup> David Favrholt er den eneste, jeg kan komme i tanke om, der tor det. Se Favrholt 1999.

<sup>3</sup> Man kan få den kætterske tanke, at det muligvis har noget at gøre med den professionalisering af filosofien, der har fundet sted, således at filosofien i dag udgør et erhverv. En del levebrødsfilosoffer ville således stå uden arbejde, hvis det en dag skulle lykkedes at løse alle filosofiens problemer!

<sup>4</sup> Paradigmeeksemplet er naturligvis Descartes' *Discours de la Méthode* (1637).

<sup>5</sup> Man kunne naturligvis også nævne andre retninger, der har gjort krav på at være *den* filosofiske metode. Jeg har for eksempel slet ikke nævnt empirismen. Fænomenologien i visse varianter synes også at være et eksempel. Ja, sågar dekonstruktion er blevet forsøgt hævdet som en metode. Jeg skal yderligere gøre det forbehold, at når jeg skriver 'analytisk filosofi', så er det en bestemt meget snæver forståelse af, hvad dette vil sige, som mange såkaldt analytiske filosoffer ikke ville passe ind i. Som eksempel kan nævnes hele den neopragmatiske bølge, hvor filosoffer som Putnam, McDowell, Brandom, Rorty, Michael Williams alle deres forskelle til trods dog synes at have så meget til fælles som, at de dårligt passer ind i det billede, jeg i artiklen forsøger at tegne af analytisk filosofi. Et billede, der til gengæld er mange – ja, måske endda hovedparten – af filosofferne i den angloamerikanske verden, der gerne – og med stolthed! – vil tilslutte sig som deres eget.

<sup>6</sup> For en dybdegående diskussion af denne kontrovers, og den tidligere analytiske filosofis udvikling i øvrigt, se Friedman 2000.

<sup>7</sup> For dette dog ikke bare skal stå som et fornærmende postulat, så lige et par antydninger: At hævde at Freud ikke skulle have blik for de destruktive sider ved menneskets naturlige driftsliv, eller at han og Rousseau ikke skulle have blik for civilisationens enorme fordele, synes absurd i en grad så påstandene nærmer sig uvidenskabelighed i deres dårlige, eller manglede, tekstlæsning og fortolkning. Påstandene om at 'socialismen' (hvordan Nørmark så ellers definerer denne) skulle bygge på en idé om 'det tomme menneske' synes ligeledes svagt underbygget, i hvert fald hvis Nørmark med 'socialisme' mener noget sådant som Marx' skrifter eller 'den faktisk eksisterende socialisme'. I Marx' skrifter er der netop de steder, hvor det kommunistiske samfund skal

begrundes, henvisninger til menneskets natur, samt en generel påstand om videnskabelig indsigt i historiens love (hertil Arendt 1968). Endelig synes påstanden om Hobbes som den store forsvarer af den moderne naturvidenskab at få sig nogle alvorlige skud for oven i et studie af to af de forkætrede socialkonstruktivister: Shapin og Shaffer 1985.

<sup>8</sup> Skont Nørmark også synes eksemplarisk, hvad angår en tendens blandt neurofilosoffer til overfladisk læsning af den filosofi, man kritiserer.

<sup>9</sup> Som jeg skal understrege er en idealtipe, der langt fra passer på alle, der arbejder inden for hjerneforskning eller kognitionsvidenskaben. Men der er tale om synspunkter, der i større eller mindre grad er delt af mange indenfor feltet, og som Dennis Nørmark skal have tak for at formulere så krystalklart som tilfældet er i hans artikel.

<sup>10</sup> For en udfoldelse af dette hvad angår den logiske positivisme, se Friedman 2000.

## Litteratur:

- Arendt, Hannah (1968): *The Origins of Totalitarianism*, New York :Harcourt, Brace & World.
- Aristoteles (1954): *Ethica Nicomachea*, The Works of Aristotle translated by W. D. Ross, vol. IX, Oxford University Press, London
- Carnap, Rudolf (1932): „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, *Erkenntnis*, Band 2, Felix Meiner, Hamburg, pp. 219-241.
- Churchland, Patricia (1986): *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts
- Descartes, René (1996): *Discourse on the method and meditations on first philosophy*, Yale University Press, New Haven
- Favrholdt, David (1999): *Filosofisk Codex*, Gyldendal, København
- Feyerabend, Paul K. (1975): *Against Method: outline of an anarchistic theory of knowledge*, NLB, London
- Friedman, Michael (2000): *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, Heidegger*, Open Court, Chicago
- Hegel, G. F. W.(1964): *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke Band 2, Friedrch Fromann Verlag, Stuttgart
- Nørmark, Dennis (2004): 'Humanisme ind på humaniora!', *Semikolon* årg. 4, nr. 8, 43-47.
- Shapin, Steven & Shaffer, Simon (1985): *Leviathan and the air-pump : Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

I et forsøg på i 1983 at lancere den for de engelsktalende lande totalt ukendte forfatter Hans Blumenberg, bidrog Richard Rorty et stykke mere til min forståelse af, hvad undersøgelser ud i idéhistorien kunne være. Rorty forsøger i dette lille stykke at forklare, hvorfor man netop i Tyskland, i kraft af traditionen for *Geistesgeschichte*, har et godt tag om forholdet mellem ideer og deres historie. Citatet lyder:

“The German mode of gearing up to think about something – starting with the Greeks and working down through, for example, Cicero, Galileo and Schelling before saying anything off your own bat - is easily parodied. But it is an explicit and conscientious way of doing something that we all do, usually tacitly and carelessly. We all carry some potted intellectual history around with us, to be spooned out as needed. Those of us who don't do the historical work ourselves are fated to pick up, usually at several removes, somebody else's story (...). Such stories determine our sense of what is living and what is dead in the past, and thus of when the crucial steps forward, or the crucial mistakes or ruptures, occurred” (Rorty 1983, 3).

Jeg må indrømme, at jeg har lagt mig meget i slipstrømmen på denne udtalelse, og det

på trods af dens indlysende ulæmper. Rorty påpeger selv, hvorledes den omhyggeligt historiserende tilgang nemt kan udarte til sin egen parodi. Dels på grund af de groteske krav det synes at stille til skribenten (*hvem* kan nogen sinde læse nok?), dels på grund af faren for at fortabe sig i fortiden (*hvorfor* skal vi høre denne lange historie i dag?).

Rorty har dog ikke talt for fuldstændigt døde øren i 1983. På samme måde som han selv så et aktuelt behov for historiske studier som et værn mod egne halvfærdige intellektuelle historier eller som et værn mod fremmedes forfærdelige intellektuelle historier, var der i Europa intens beskæftigelse med, hvorledes man kunne bibeholde historien som et afgørende analyseredskab uden at forfalde til åndshistoriens parodiske sider.

I 1960'erne begyndte et felt, man kan kalde for 'historisk semantik' (en term der mig bekendt frem for alt er udbredt i en tysk sammenhæng), at dukke op. Fælles for en række forskellige indsatser var en bevidsthed om sprog, ord og ordgrupper. En bevidsthed, der gennem en årrække har formået at ændre ved vores opfattelse af, hvad historisk arbejde og erkendelse er. Udgangspunktet var en række mangler ved den 'klassiske' idéhistorie, hvor man inden for en allerede fastlagt kanon vandrede fra bjergtop til bjergtop i en stadig søgen



efter menneskehedens ypperste åndelige præstationer. Utilfredsheden med denne 'fyrstelige' betragtningsmåde var udbredt, og forestillingen om en historisk semantik kom derfor på banen i et forsøg på at bedrive en intellektuel historie, der på radikal vis benyttede sig af kontekstuelle redskaber i forsøget på at fremstille et "Sprache ohne Sprecher" (Bödecker 2002, 15).

Der var altså tale om en teoretisk utilfredshed, der førte til en betydelig interesse for sproget, både inden for tysk, fransk såvel som angelsaksisk historievitenskaber. Ved at fokusere på det historiske materiale som sproglige ytringer håbede man, at et fokus på ords betydningsindhold og glidninger ville kunne sige noget afgørende om den kultur, i hvilken de blev brugt. Sproget blev således eleveret fra at være medium til at være en af hovedfaktorerne i de historiske aktørers bearbejdning af begivenheder og erfaringer, og blev derfor også anset for at være en vigtig komponent i rekonstruktionen af forskellige historiske virkeligheder.

Et eksempel på denne nyorientering kunne være den norske idéhistoriker Trond Berg Eriksen, som også bekender sig til sproget som afgørende for en historisk betragtning. I en art selvbiografisk note forklarer han, hvorledes der for ham selv eksisterede to veje ind i idéhistorien. For det første gav det mening for ham at læse historie – helt almindelig faghistorie om de Puniske Krige mellem Rom og Karthago eller om Hanseforbundets udbredelse – fordi han der fik en oplevelse af fremmedhed, og lærte hvordan det, han kalder det 'kulturelle inventar', kan være ganske anderledes. Denne oplevelse af det fremmede er formidlet gennem sproget, for som han siger: "Ethvert språk speiler et helt idésystem som er møysommeligt bygget

opp for å gjøre livet enkelt og meningsfylt under gitte livsbetingelser" (Eriksen 2003, 8). Det er derfor heller ikke uden ræson, når Eriksen påpeger, at den anden ting, der fik ham orienteret i retning af idéhistorien, var *ord*. Gamle ord vel at mærke, dvs. ord som ikke længere betyder, hvad de engang har betydet. Det kan forekomme banalt, men i det enkle faktum, at ingen moderne ord helt betyder det samme som deres ældre fætre og kusiner, ligger en verden af muligheder for den idéhistorisk vakte. Eriksen fortsætter: "Begrepenes innhold og assosiasjoner gjenspeiler et annet samfunn med andre relasjoner, livsformer og forestillinger" (Eriksen, 2003, 7). Eriksen får det aldrig sagt, men lad mig bare tage skridtet fuldt ud: Ord kan for idéhistorikeren fungere som en vej ind i åndshistorien, der undviger en 'fyrstelig' betragtning af sammenhænge.

I Tyskland er bearbejdelsen af denne forhåbning frem for alt foregået gennem *begrebshistorien*. Uden at ville forfalde til åndshistoriens herostratiske vingesus må man nok indrømme, at begrebshistorien lader sig i langt og meget identificere med én person, nemlig Reinhart Koselleck. Hans grundlæggende tilgang til begrebshistorien bestod (i 1972) i en forvisning om, at virkelighedens forvandlinger slår sig semantisk ned i bestemte begreber. Disse 'grundbegreber' udgør en ophobning af bestemte erfaringer, som med et enkeltord som nexus lader sig undersøge diakront. Et eksempel kunne være hans egen undersøgelse af ordet 'Neuzeit' i værket *Vergangene Zukunft* (Koselleck 1989). Senere hen har Koselleck dog skiftet interessen bort fra enkeltord til fordel for et bredere anlagt syn på, hvad begrebslighed er. Heri har den nyere forskning fulgt ham,

således at man ud over enkeltordsanalyser også arbejder med analyser af ordfelter, politiske begrebsnetværk, begreber som komplementære og som oppositionspar. Motivkredsen er også blevet udvidet, så billeder, kollektivsymboler og ritualer indgår som kilder i udforskningen af historiens mulige semantikker.

Et eksempel på en begrebshistorisk analyse fremføres af Carsten Sestoft i *Kritik* nr. 136. Her gælder det, i en litterær kontekst, begrebet ”moderne” med dets ”gigantiske semantiske potentiale” (Sestoft 1998, 36). Generelt må man stille sig spørgsmålet, hvad vi siger når vi bruger et ord. Måske er det, vi siger, ikke det samme som det, vi intenderede at sige. Således med begrebet ’moderne’, der nærmest udgør en hel lille fortælling. Ved vi, om det er vores egen fortælling, vi gør brug af, når vi benytter os af ordet ’moderne’, og ikke en fremmed, måske i virkeligheden ubehagelig, fortælling? Næppe. Selve ordet ’moderne’ udgør ikke en historiefilosofi (som en filosofisk tolkning af oprindelsen, forløbet og målet for den historiske udvikling som en helhed), men kan nok få lov at fungere på en lignende måde, som en art pseudohistorisk forklaringsnøgle. Sestoft ser derfor al mulig grund til at være påpasselig i omgangen med idéhistoriens slagord (Sestoft 1998, 28).

Ved at følge moderne-begrebets semantiske forskydninger over tid kommer det til at stå tydeligt for Sestoft, at begrebet ’moderne’ er gået fra at være et *relationsbegreb* til at være et substantielt *periodebegreb*. Mens ’moderne’ som relationsbegreb angår brugerens nutid i forhold til fortid og fremtid, og dette ofte med en udpræget fornemmelse af selv at være en del af det nye, så angår ’moderne’ som periodebegreb en afgrænset tidsperiode med et bestemt

indhold (en bestemt stil, tankemåde, politik etc.). Den sidste brug af begrebet ’moderne’ skal forestille at være uafhængig af brugeren. Sådan går det dog sjældent. Som Sestoft så rigtigt understreger, bruges de to forskellige moderne-begreber ofte på samme tid. Der sniger sig valør ind i periodiseringer, og der sniger sig periodiseringer ind i nutidens forholdene sig.

Det er på denne baggrund af ”modernemæssig” forvirring, at begrebshistorien vinder sine sporer, nemlig som en disciplin ”der forsøger at efterspore historiske eksempler på variable sammenhænge mellem ord og begrebsindhold” (Sestoft 1998, 29). I en sådan situation er der noget at lære. For en idéhistorisk betragtning er ord interessante, når der opstår variable sammenhænge, som lader sig efterspore via historiske eksempler.

Sestoft finder lige præcis sådan en variabel sammenhæng, og lokaliserer den eksempelmæssigt hos Charles Baudelaire, idet han slår ned på ham og hans værk *Det moderne livs maler* som ophav til den første variation i moderne-begrebet. Kort fortalt forsøger Baudelaire med sit begreb om ”modernité” at ophøje det nye, det historisk set forskellige, dvs. alt, hvad der i relation til nutiden kan siges at være ”signifikant moderne”: ”Moderniteten, det er det forbigående, det flygtige, det ikke-nødvendige” (Baudelaire 2001, 33). I forholdet mellem det klassiske og det nye, er det nyheden, der bliver definitorisk for samtiden og dermed bliver til tidskarakteristik. Hermed åbnes der for en semantisk glidning, der da også indfinder sig med tiden. Det moderne-begreb, der startede som et stilbegreb (de specifikke ”nyheder” som Baudelaire definerede dem), bliver, når

stilen med tiden lader sig overhale og ikke længere kan karakteriseres som ny og dermed signifikant moderne, til et periodedannende begreb. 'Det moderne' bliver daterbart, og hvad der startede som en relation mellem en nutid og en ubestemt fortid, vinder en substantiel konkretion, som kalder på et periodebegreb. Baudelaires stilmæssige 'moderne' kommer dermed til at skabe præcedens for allehånde konkurrerende moderne-forestillinger. De nøjes blot ikke med at forestille sig selv og andre former for 'moderne' som en forholden sig til det forudgående, men også som en objektivt definerbar periode. Sestofts ræsonnement er en del længere og bedre argumenteret end her, men den generelle retning skulle være tydelig nok (Sestoft 1998, 30-37).

Som et lille appendiks er det måske værd at gøre opmærksom på en videreudvikling af begrebshistorien, der først igennem de senere år har fået vind i sejlene. Den føromtalt nye åbenhed over for ord i historien har ført til, at hvad der oprindeligt var tænkt som en subsidiær metodik for begrebshistorien, der skulle gøre rede for metaforers brug historisk og funktionelt (Blumenberg 1997, 81), nemlig en metaforhistorie, har fået mere plads at boltre sig på.

I den metaforologiske optik er metaforen ikke at forstå som en stilfigur, men som fortolkningskategori, som en kreativ kraft i ordningen og struktureringen af verden. Metaforen tænkes således som en konstitutiv kraft for sprog og tænkning, som i kraft af sin billedkarakter ikke blot lader sig oversætte til ren begrebslighed. En begrebslig oversættelse vil ikke kunne komme uden om også at være en indsnævring af det fortolkningsrum, der oprettes med metaforen.

Mens metaforer kræver en anderledes opmærksomhed om deres specifikke rolle i konstitueringen af historiske horisonter, er der dog intet i vejen for at behandle de betydningsglidninger og brugsforandringer, metaforer optræder gennem historien med. Blot er det afgørende, at metaforer bruges i en bredere kontekst, idet de nok foranlediger en bestemt talen om verden, men jo aldrig gør dette med åben pande, på samme måde som begreber gør det. Som det påpeges i et metaforisk studie af absolutismens statsdannelse, udgør metaforstudien søgen efter tankemønstre, grundforestillinger og selvfølgeligheder, "...die selten oder gar nicht auf die Ebene begrifflicher Klarheit gehoben werden, sondern diesen vielmehr schon vorausliegen" (Stollberg-Rilinger 1986, 11).

Fyrstestaten har centrale begreber (som fx et begreb om geometri som metodeideal i den preussiske enevældes statslære (Stollberg-Rilinger 1986, 89)), som nok kan fortjene en begrebshistorisk undersøgelse, men som også kan begribes ud fra en metaforisk tilgang (nemlig Frederik den Stores preussiske 'statsmaskine'). Den ideelle undersøgelse af enevældens semantik i udvalgte begreber og metaforer vil for mig at se derfor indebære, at begrebshistoriske og metaforhistoriske studier kombineres. Dette er da også tilfældigvis det projekt, jeg arbejder på for tiden, så inden længe vil det vise sig, om den historiske semantik virkelig er en rimelig historisk metode og en fremkommelig vej i idéhistorien.

## Litteratur

- Baudelaire, Charles (2001[1859]): *Det moderne livs maler*, Klim, Århus
- Blumenberg, Hans (1997[1979]): *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence*. The MIT Press, Massachusetts
- Bödecker, Hans Erich (2002): ‚Ausprägungen der historischen Semantik in den historischen Kulturwissenschaften‘ i Bödecker, Hans Erich (2002): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen
- Eriksen, Trond Berg (2003): *Hva er idéhistorie?*, Universitetsforlaget, Oslo
- Koselleck, Reinhart (1989[1979]): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Rorty, Richard (1983): ‘Against belatedness’, *The London Review of Books*, 16. juni, 3-5
- Sestoft, Carsten (1998): ‘Ordet fanger. Modernebegrebernes historier’, *Kritik* nr. 136, 28-37
- Stollberg-Rilinger, Barbara (1986): *Der Staat als Maschine. Zur Politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Duncker & Humblot, Berlin

## Nogle tanker om en historisk metode

Metoden er vel nok det mest centrale og samlende i selvforståelsen hos det historiefag, jeg arbejder indenfor. Man kan med en vis ret hævde, at *metoden* i historiefaget – traditionelt forstået som *kildekritisk* metode, hvorigennem man fastsætter et udsagns værdi som kilde til historiske kendsgerninger – er tilbøjelig til at overtage den centrale rolle, som 'teorier' spiller i en række andre fag. Den vel nok vigtigste tankestrømning i grundlæggelsen af det moderne historiefag, den tyske historisme omkring Wilhelm von Humboldt, Leopold von Ranke og J.G. Droysen, kritiserede da også fra 1820'erne og frem de mere teoretisk fokuserede videnskaber for at tvinge spekulative, universalistiske teorier, f.eks. sociologiske læresætninger, ned over de historiske tanker og forekomster i al deres specificitet. Ifølge dem måtte enhver historisk forekomst betragtes efter sine egne iboende værdier – 'enhver epoke er umiddelbar over for Gud' er et ofte benyttet Ranke-citat, der skal belyse dette. (Ranke 1965, 12)

Netop metodebegrebets hævdvundne centrale rolle har imidlertid indebåret en fare for, at begrebet selv skulle opfattes ahistorisk, som om metoden var selvidentisk til alle tider og i alle sammenhænge. Hermed opstod et paradoks: Netop for at nå til en genuint historisk erkendelse kastede historiefagets pionerer vrage på abstrakte

teorier, men en af konsekvenserne af deres fremgangsmåde blev, at metoden fik samme formal-universelle karakter som de spekulative teorier, de havde afvist. Jeg skal i det følgende reflektere kortfattet og generelt over dette paradoks og over forskellige forsøg på at udvikle en historisk erkendelse.

Den 'ahistoriske' udlægning af den historiske metodes karakter byggede i vidt omfang på karakteristisk ensidige læsninger af især Ranke i engelsk- og fransktalende lande – og for den sags skyld i Danmark. (Jvf. Iggers 1997, 86-88. Keylor 1975, 8. Manniche 1981, 215-219) Her blev de tyske historisters fordring om videnskabelighed typisk læst 'positivistisk', som var kildekritikkens metode alene en slags filter af videnskabelighedsgarantier, hvori alle 'subjektive' elementer blev fjernet fra kilderne, og hvorefter kun de 'objektive' kendsgerninger stod tilbage – enkeltkendsgerninger, som det var historievidenskabens overordnede opgave at indsamle og akkumulere. Inden for dette atomistiske verdensbillede, hvor den videnskabelige helhed blev betragtet som summen af de enkelte videnskabeligt sorterede kendsgerninger, måtte metoden være selvidentisk, et formelt universale. Den måtte tillægge sig nogle af den cartesianske rationalistiske metodiks egenskaber. Ellers kunne den objektive videnskabelighed jo ikke garanteres.

Nu var de udøvende historikere i fortiden ganske vist ikke så naive som det ind imellem antages. Da her ikke gives plads til mere finmaskede udredninger, vil jeg dog blot insistere på, at mit billede af den historiske metode udvikling til en formal-universel metode, forankret i et implicit atomistisk og positivistisk verdensbillede, repræsenterer en generel sandhed.

Det er også en meget sigende sandhed, især fordi det påpegede paradoks mellem historisk sigte og ahistorisk konciperede erkendelsesredskaber stadig synes at hjemsoge de fag, der beskæftiger sig med historiske forekomster: De teorier og metoder, der bruges til at begribe historien, forstås ikke selv som led i teori- og metodehistoriske udviklinger.

De gamle historikere var selv klar over dette problem, og deres løsningsforslag var øjensynlig det stik modsatte af, hvad andre historikere senere skulle mene med begrebet 'metode': For Humboldt, Ranke og Droysen måtte undersøgelsesmåden (metoden) bestemmes *a posteriori*, gennem den hermeneutiske bearbejdning af det specifikke stof. (Jvf. f.eks. Ranke 1824, vii) Samtidig afviste de den rene atomismes antagelse af denne stofflige specificitet som absolut; tværtimod fordrede de en syntetisk fortolkende aktivitet i kølvandet på udforskningen af det enkelte. Humboldt talte f.eks. om 'to veje', henholdsvis den kritiske udforskning af det skete og den efterfølgende 'forbindende' aktivitet, dvs. syntesen. (Humboldt 1824, 37f) De enkelte kendsgerninger eksisterede altså ikke hver for sig i et tomt rum, men i en enhed af det særegne og det almene.

Vanskelighederne ved denne fordring viste sig imidlertid ikke blot ved, at senere udøvende historikere endte med stort set

at ignorere de syntetiserende aspekter hos historikerne, men også ved den måde, hvorpå historikerne selv søgte at indløse deres egne krav om enhed af specificitet og sammenhæng: På den ene side betragtede de hvert enkelt folk og hver enkelt stat som unikke størrelser; på den anden side skulle hver enkelt forekomst svare for Gud, der repræsenterede det almene. På den ene side rummede hvert enkelt folk og hver enkelt stat sin egen 'idé'; på den anden side må historikeren via sin fantasi og fortolkningskapacitet søge at beskrive nogle 'herskende tendenser', der har karakteriseret hver deres epoke i verdenshistorien – Ranke sporer for eksempel otte af sådanne epokale tendenser. (Ranke 1965, 9) Nok findes der således ifølge historikerne noget højere end det enkelte, men det kan kun påvises blandt menneskene selv som formidlet af Gud eller som opkastet gennem historikerens tentative og rent fortolkende syntetisering på grundlag af de enkelte undersøgelser. Og i første række skal historikeren altså fremstille de enkelte staters egne ideer og betragte de stater, der viser sig stærkest på den magtpolitiske arena, som på samme tid de stater, hvis ideer historien har givet størst berettigelse til. Til trods for alle de klassiske historikers fordringer om objektivitet er det apologetiske potentiale stærkt. De prøjsiske magthavere må have klappet taktfast og begejstret.

Karl Marx' kritik af historismen, hovedsagelig fremsat mellem linjerne i *Die deutsche Ideologie* fra 1846, angår på samme tid denne retnings idealistiske præg, dens apologetiske tendenser og dens udlægning af forholdet mellem historisk specificitet og almengyldighed. "Den tror hvert ord af det, som enhver epoke siger om sig selv og indbilder sig", skriver han. Den

behandler historien som ”døde fakta”. Det er en idealistisk konception, der ”i enhver historisk epoke måtte dele denne epokes illusion”. Illusionen og fejlen i dette, skrev Marx, er at betragte dette uden relation til konkrete, samfundsmæssige forhold. I et berømt citat anførte han: ”Den herskende klasses tanker er i enhver epoke de herskende tanker, dvs. den klasse, som er den herskende materielle magt i samfundet, er tillige dets herskende åndelige magt.” (Marx 1974, 63, 34, 50, 58f)

Det overses ofte, at Marx hermed ikke søgte at stille en helt igennem anderledes teori op over for historisternes historiesyn. Tværtimod sigtede hans egne teorier generelt mod at realisere historisternes fordring om en stofflig erkendelse, en differentieret enhed af teori, metode og empiri. Han ville dog gøre dette på en ganske anden måde end historisterne, nemlig gennem, hvad man kunne kalde en ’udvidelse i begge ender’ af deres sigte: Han genoptog i den ene ’ende’ en del af indsigterne fra den hegelske filosofis forsøg på en parring af den stoffligt-konkrete og den relativt almengyldige, immanente erkendelse, mens han i den anden ’ende’ ville søge den historiske immanens, ikke i enhver epokes sejrherre og disses herskende ideer, men også i de projekter, der i kampene blev til den undertrykte ’anden’ (for nu at udtrykke det på ’postmodernsk’).

Mest interessant i denne forbindelse er det, hvorledes Marx’ kritik af historisternes idealisme og af deres apologetiske tendenser blev udtrykt via en *indre kritik* af deres målsætning om en erkendelse af det historisk specifikke uden det *a priori*, der udspringer af historikernes egen tid. Tværtimod, indvendte han, stillede historisterne sig netop *apriorisk* på de herskende ideers side og dermed på de herskendes side i *enhver*

epoke, og de gjorde det ikke så meget i kraft af deres personlige sympatier, men fordi den idealistiske fremgangsmåde spændte ben for deres egne historistiske læresætninger.

Ifølge Marx lå fejlen altså ikke i selve historisternes sigte, den genuint *historiske* metode, der er bundet i det særegne stof for undersøgelsen og skal udvindes herfra. Tværtimod bekræftede historisterne paradoksalt nok denne grundlæggende indsigt, idet de brød med princippet. Deres idealistiske ensidighed, deres fordomme og deres apologetiske tendenser, trodsede selv deres bedste hensigter om objektivitet, netop fordi de udsprang af ensidigheder i udvælgelsen og betragtningen af stoffet. Hvis historien skulle skrives alene ud fra de tanker og værdier, der umiddelbart var nedlagt i fortidige kilder, så ville den selvsagt give overvægt til de historiske sejrherre, der havde haft muligheden for at nedskrive deres opfattelser: Fattige hyrde drenge og døde krigsherrer har i sagens natur ikke kunnet give eftertiden samme indsigt i deres liv og synspunkter. At sådanne hyrder og krigsherrer har eksisteret, kæmpet og virket, kan vi måske nok fastslå, men dertil kræves en anderledes brug af levnene fra fortiden, på samme tid en mere *konkret* undersøgelse af menneskenes liv i deres praktisk-social helhed (dvs. ikke kun deres ideer) og en mere *teoretisk* bevidst, konstruerende metode, der er i stand til at rekonstruere dette liv og belyse deres sammenhæng med nutidens liv og projekter. En genuint historisk metode må for det perspektiv, Marx peger i retning af, være en teoretisk medieret udlægning af den historiske eksistens begrebet som en sammenhængende totalitet. Teori, metode og stof må hænge sammen for ham, og det er en sådan sammenhæng, Georg Lukács frugtbart pegede i retning af med sit ofte

misforståede udsagn fra *Geschichte und Klassenbewußtsein*, at det centrale hos Marx ikke var denne eller hin substantielle tese, men metoden, forstået som det dialektiske totalitetsperspektiv i forbindelse med et konkret stof. (Lukács 1968)

Som det fremgår, er denne anderledes materialistiske udvikling af tanken om en historisk metode uhyre ambitiøs, og den rummer selv indre paradokser. Ikke mindst synes den totalhistoriske horisont at fordre et niveau af teoretisk abstraktion, der bestandig vil true med at dreje den enkelte forskers blik bort fra det realhistorisk særegne. Det er nok også en medvirkende grund til, at Marx' alternativ til historismen gennem de seneste årtier er blevet forladt til fordel for den 'sproglige vending' mangfoldige, men stort set altid åndrige og vanskeligt tilgængelige, teoretiske afskygninger. Hvis man igen vil tillade mig for en stund at se bort fra alle nuanceringer, betyder den udbredte sproglige og kulturhistoriske vending i historiefagets nyere udvikling, at man ikke længere læser et udsagn med henblik på nogen bagvedliggende mening, men alene for dets diskurs, og at man f.eks. afviser at betragte en samfundsgruppes handlingsmønstre som udslag af sociale klasseforhold, men i stedet ser dem i et 'væv' af autonome betydninger. Diskurser og betydninger betragtes nu som særegne historiske eksistenser og praksisformer på en ny måde. De tilskrives en virkningsmåde, som er ganske deres egen. (Jvf. f.eks. Poster 1982, 149)

Der kan næppe herske tvivl om, at denne fokus på sproglige og kulturelle træk repræsenterer en gunstig tilvækst, der giver nye muligheder for historiske indsigter. Den repræsenterer imidlertid også, trods de teoretiske vendinger, et ambitionsniveau

for historisk erkendelse af realiteten, som er væsentligt lavere end det, både historikerne og Marx ønskede. Og heri består atter et centralt paradoks i forholdet mellem historicitet og undersøgelsesmåde. Når diskurser og kulturelle handlingsmønstre betragtes som autonome, kan man givetvis få øje på mange nuancer, som ville blive overset i idealistiske eller socialhistoriske sammenhænge. Den historiske specificitet kan dermed styrkes. Man risikerer imidlertid med samme bevægelse apriorisk at indlæse en bestemt opfattelse af 'tegnes autonomi', som i mange tilfælde ganske enkelt ikke er berettiget. I de tilfælde ender man med at erstatte 'tegnes' virkelige autonomi og særegenhed som historiske størrelser med den pseudo-autonomi, der består i en kontekstblind og ukyndig læsning. Dette gælder langt fra alle diskursive eller kulturhistoriske analysestrategier, men det består som en fare og en paradoksalt ved det lavere historiske ambitionsniveau, der generelt vil være forbundet med en 'sproglig' vending mod generalhistoriske hensigter.

Disse korte og måske lidt vel fejende refleksioner lader os ikke tilbage med nogen nemme løsninger eller nogen kongevej til en virkelig historisk erkendelse. De skulle dog gerne give anledning til overvejelser for folk, der søger at begribe historiske emner.

Jeg mener selv, at der står et delvis uindløst potentiale tilbage i traditionen fra den Marx, hvis standpunkt blev antydnet kort længere oppe. Med udgangspunkt i den menneskelige praksis som en samfundsmæssig, men samtidig naturmedierende, *historisk* praksis, vil man efter alt at dømme kunne gøre en lang række af de indsigter og betragtningsmåder, som er udviklet gennem bl.a. diskursanalysen, frugtbare på en ny måde for forståelsen



af vores eksistens som historiske væsener. Dermed ville man sagtens kunne tilskrive 'tegnene' en vidtstrakt autonomi, men ikke desto mindre søge at relativere denne autonomi ved at integrere tegn-analysen i en mere omfattende konceptualisering af den samfundsmæssige realitet som en differentieret enhed, som en flerdimensional totalitet. Dermed kan man efter alt at dømme arbejde sig et vigtigt skridt nærmere en genuint *historisk* metode, som er empirisk forpligtet, men undgår den rene empirismes faldgrube, og som er teoretisk formidlet, men undgår at forfalde til formale *a priori*'er.

## Litteratur

- Ranke, Leopold von (1824): 'Vorrede der ersten Aufgabe', *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, Duncker & Humblot, Berlin
- Ranke, Leopold von (1965): *Über die Epochen der neueren Geschichte: Vorträge vor dem König Maximilian II von Bayern gehalten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt
- Iggers, Georg (1997): *Deutsche Geschichtswissenschaft*, Böhlau, Wien
- Keylor, William (1975): *Academy and Community: The Foundation of the French Historical Profession*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Lukács, Georg (1968): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Neuwied & Berlin
- Manniche, Jens Chr. (1981): *Den radikale historikertradition. Studier i danske historievidenskabs forudsætninger og normer*, Universitetsforlaget i Aarhus
- Marx, Karl (1974): *Den tyske ideologi*, Rhodos, København
- Poster, Mark (1982): 'The Future According to Foucault: *The Archaeology of Knowledge* and Intellectual History', Dominick LaCapra et al. (1982): *Modern European Intellectual History*, Cornell University Press, Ithaca & London

## Idéhistorisk metode og retorisk manipulation - En retorikanalytisk tilgang og dens anvendelse på (ny)religiøse tekster

### **Komplekse eller store fortællinger?**

Debatten om idéhistorisk metode har stået på, lige så længe idéhistorie er blevet bedrevet. Lidt fortegnet kan man sige, at debattørerne som regel har en variant af én ud af to grundholdninger til, hvordan idéhistorie bør bedrives.

Den ene part vil sige, at idéhistorikerens fornemste opgave er at tegne de overordnede linjer for hvordan og indenfor hvilke områder, de vestlige ideer har udviklet sig. Ifølge denne retning bør man søge 'den røde tråd', eller, i mangel af en sådan, fokusere på brud.

Den anden part vil kritisere denne fremgangsmåde for at være et forsøg på at skabe en fordomsfuld 'stor fortælling', der forsimples de historiske begivenheder og de historiske aktørers faktiske hensigter. Denne retning vil anse det for idéhistorikerens opgave, at dykke ned i historiske detaljer for netop at omvælte sådanne fordomme og forsøge at fremstille den kompleksitet og mangfoldighed, der præger historien, og ofte vil den mene, at dette gøres bedst på aktørniveau.

Man kan nu spørge sig selv, om kompleksitets-tilhængerne ikke begår

en lige så stor fejl som tilhængerne af de store fortællinger, ved netop at springe i den modsatte grøft? Som (idé)historiker, må man formidle én eller anden form for fortælling om, hvordan verden – og i særlig grad den vestlige verden – har udviklet sig. Nuvel, det er måske naivt at trylle en stor fortælling op af hatten og præsentere den som sandheden, men er det ikke lige så naivt at mene, at man vil være i stand til at inddrage alle enkeltheder og detaljer i, hvad der må blive, en *gen*fortælling af historien, hvis det gennemføres til yderste konsekvens? Medfører enhver form for historieskrivning ikke et til- og fravalg af oplysninger? Kan idéhistorien overhovedet viderefremidles i den højeste grad af kompleksitet? Og i sidste ende: Er det overhovedet muligt at fortælle noget som helst, hvis selv den mindste generalisering må udelukkes for at kompleksiteten kan træde frem?

Spørgsmålet er med andre ord, hvordan vi kan fortælle en kompleks historie, uden at vi kommer så langt ned på aktørniveau, at vi taler/skriver uden at sige noget som helst?

Dette spørgsmål ramlede jeg for alvor ind i, da jeg sammen med Gry Vissing

Jensen sidste sommer skrev BA-projekt om autoritet i forholdet mellem religion og videnskab. Det følgende er dels en redegørelse for den metodiske tilgang vi, i et forsøg på at bedrive adækvat idéhistorie, valgte, og dels en opregning af nogle af de problematikker vores tilgang hjalp os med at afdække i forbindelse med (ny)religiøse skrifter.

## En retorikanalytisk tilgang

Historien rummer mange historier og mange måder at fortælle dem på, der afhænger af historiske aktørers særinteresser. Det er derfor nødvendigt at beskæftige sig med den polemiske kontekst, for at historiens kompleksitet kan træde frem. På aktørniveau analyseres en historisk begivenhed, som et resultat af visse aktørers hensigter, handlinger, udtalelser, reaktioner og holdninger, men når aktøren kommer i fokus risikerer man, som nævnt i indledningen, at historien drukner i kompleksitet, så man i stedet for at beskæftige sig med en historisk tid og de ideer, den tumlede med, snarere kommer til at beskæftige sig med en enkelt aktør og de ideer vedkommende beskæftigede sig med. I så fald ender vi i vores bestræbelser på at skrive idéhistorie, der ikke generaliserer, med at skrive så partikulært, at der er tale om en biografi. Det er ikke historikerens opgave at beskæftige sig med aktøren som person, men med aktøren som netop aktør – en instans, der gennem udtalelser og handlinger påvirker sin tid.

Netop dette, at aktøren er i stand til at fremføre udtalelser, der kan påvirke hans samtid, og bevidst  *søger*  at påvirke samtiden ligger til grund for den måde, hvorpå Quentin Skinner anvender begrebet  *talehandling* . Ifølge Skinner er enhver tekst en talehandling, det vil sige, at enhver tekst

er skrevet for at legitimere et synspunkt eller en handling overfor en modtager. Aktøren, der fremsætter talehandlingen, er altid rationel, hvilket indebærer, at vedkommende reflekterer over spørgsmål som ”hvad skal der til for at overbevise min målgruppe; hvilken retorik vil have størst effekt på den?” Den rationelle aktør ved, at han kun kan legitimere sine synspunkter, hvis de stemmer overens med målgruppens normative principper, eller hvis han i det mindste kan få det til at se sådan ud. Med dette i baghovedet lægger aktøren en retorisk strategi, hvori han overvejer, hvilken sprogbrug og hvilke normative principper, målgruppen ligger inde med. Legitimeringen af aktørens synspunkt sker, når det på troværdig vis lykkes aktøren at vise, at favorable udtryk, der allerede eksisterer i målgruppens vokabular, kan benyttes om hans synspunkt.

Når man læser en (historisk) tekst, må man derfor have for øje, at den skriver sig ind i en bestemt polemisk kontekst, hvor visse normer har gjort sig gældende, og at forfatteren i sin argumentation har taget højde for disse normer med det formål at overbevise sin målgruppe om rigtigheden af sine synspunkter. Teksten er, med andre ord, et produkt af en retorisk manipulation. Aktørens mulige talehandlinger begrænses af målgruppens normer i og med, at han må legitimere sine synspunkter indenfor disse og den rationelle aktørs  *faktisk anvendte*  talehandlinger må være i overensstemmelse med målgruppens normative vokabular.

Hvis vi, i stedet for at fokusere på aktøren selv eller på det konkrete indhold i hans henvendelse, fokuserer på den  *måde* , hvorpå aktøren henvender sig, kan vi nå ud over et snævert aktørniveau og tilnærme os en forståelse for den tid eller den kontekst,

aktøren skrev sig ind i. Via en tekstnær analyse af aktørens argumentation bliver det muligt at sige noget om hvilke normer, der har gjort sig gældende hos aktørens målgruppe og – såfremt målgruppen har været bred nok - aktørens samtid, uden at ende i en 'stor fortælling', hvor en 'rød tråd' af ideer og tankestrømninger 'flagrer' rundt uden hold i realhistorien.

Ved undersøgelsen af en given aktørs *benvendelse*, er det aktørens retoriske strategi, der kommer i fokus. På hvilken måde er argumentationen udformet? Anvender aktøren *patosappel*, hvor der appelleres til modtagerens følelser? *Logosappel*, hvor der appelleres til modtagerens rationelle stillingtagen til spørgsmålet? Og/eller *etosappel*, hvor aktørens egen autoritet øges eller modtageren præsenteres for øvrige autoriteter, der kan understøtte synspunktet?

Vores metodiske tilgang var en kombination af John Hedley Brooke og Geoffrey Cantors kompleksitetsteori, Quentin Skinners forståelse af talehandlinger, som legitimerende ytringer og Charlotte Jørgensen og Merete Onsbergs argumentationsteori. Som enhver anden metode rejser også denne tilgang til idéhistorien en del spørgsmål; er enhver aktør rationel og manipulatorisk? Vil en rationel aktør altid være i stand til at 'gennemskue' sin målgruppe - tager han aldrig fejl? Og er enhver henvendelse et spørgsmål om overtalelse? Dette er naturligvis spørgsmål, som man må tage stilling til, hver gang man står overfor et nyt materiale, og løbende må have i bagehovedet under analysen.

### Retorisk analyse af (ny)religiøse skrifter

I forbindelse med undersøgelsen af (ny)religiøse bevægelser gav den retorik-

analytiske tilgang et interessant resultat. Såvel Scientology som Jehovas Vidner anvender en udpræget videnskabelig retorik, i de skrifter, de retter mod menigmand – hermed bestemt ikke være sagt, at der er tale om videnskabelighed, som en videnskabsmand vil forstå det. Der er tale om religiøse bevægelser, der ønsker at give deres udsagn et skin af videnskabelighed for at kunne legitimere sig i et samfund, hvor videnskaben anses for at være den førende autoritet, når det kommer til spørgsmål om verdens beskaffenhed; altså *religiøse* retninger, der søger at få deres budskab ud gennem *videnskabelig* retorik. Dette ses i Jehovas Vidners udgivelse *Bibelen – Guds ord eller menneskers?*, hvor Jehovas Vidner skriver, at de vil underbygge deres påstande (om at Bibelen er forfattet af Gud) med ”logiske vidnesbyrd”, de søger ”beviser” og tager afstand fra ”usikkerhed og gætterier”, ”fordomsfuldhed og usaglighed”. Deres retoriske strategi bygger fortrinsvis på etos- og logosappel. Der henvises til videnskabelige autoriteter i form af arkæologer, historikere, astronomer, fysikere, medicinere, kemikere, geologer, matematikere, psykologer og sociologer, samt værker som *Encyclopædia Britannica*, *Scientific American* og *Earthquakes: Observations, Theory and Interpretation, Proceedings of the International School of Physics*. Logosappellen viser sig i det Jehovas Vidner benævner ”videnskabelige beviser for at naturvidenskaben og arkæologien støtter Bibelens ord.” En af konklusionerne i *Bibelen – Guds ord eller menneskers?* lyder:

”Vi ser altså at Bibelen på væsentlige punkter er i harmoni med moderne videnskab. Når der er en uoverensstemmelse mellem de to, er videnskabsmændenes vidnesbyrd

usikkert. Når de stemmer overens, er Bibelen ofte så nøjagtig at vi må tro at den har fået sine oplysninger fra en overmenneskelig intelligens. At Bibelen stemmer overens med bevist videnskab, er endnu et vidnesbyrd om at den er Guds og ikke menneskers ord.”

Ovenstående citat er et godt eksempel på, hvordan videnskaben anvendes som ’bevismateriale’ for Bibelens guddommelige oprindelse. Videnskaben er den autoritet, der kan overbevise målgruppen (som i dette tilfælde er menigmand, da bogen uddeles på gaden) om den religiøse sandhed. Alligevel sættes Bibelen som den øverste autoritet – stemmer dens ord ikke overens med videnskaben, er det videnskabsfolkene, der har fejlfortolket deres data. Overensstemmelse med Bibelens ord gøres således til et kriterium for ’god videnskab’.

Med *Bibelen – Guds ord eller menneskers?* vil Jehovas Vidner på én gang skrive sig op imod videnskaben og legitimere sig igennem den. Ifølge Jehovas Vidner befinder vi os i en tid, hvor Bibelens autoritet må re-etableres, og denne re-etablering skal ske via videnskabeligt vokabular og argumentation, da Jehovas Vidner må argumentere ud fra de gældende normer og principper i en tid, som de selv betegner som ”videnskabelig” og ”skeptisk”. I forsvaret for Bibelen må de, på trods af at de vil gøre op med videnskabens rationalitet, anvende et videnskabeligt vokabular, da videnskabelighed er det 20. århundredes gældende norm.

## Nogle problematikker

Når religiøse bevægelser anvender et videnskabeligt vokabular, sker der en underminering af videnskabens autoritet.<sup>1</sup> Groft sagt bliver viden pludselig et spørgsmål om tro og mening. Der er frit

valg på alle hylder – hvis krystalhealing er ’videnskabeligt testet’, kan det vel være lige så godt som kemoterapi? Om jeg tager til lægen og får en recept på noget medicin, eller henvender mig til homøopaten, kan være ét fedt. Hvad den enkelte forbruger definerer som ’videnskab’ bliver mere og mere svævende og påvirkes i høj grad af den måde, hvorpå det videnskabelige vokabular sniger sig ind i vores hverdag. Den ’videnskab’, forbrugeren møder, ligger temmelig langt fra den videnskab, fysikeren eller kemikeren beskæftiger sig med.

Hos Jehovas Vidner ligestilles kreationismen med evolutionsbiologien og det er op til den enkelte at *vælge* mellem disse to *side stillede* teorier. Det overses, at evolutionsbiologi og skabelsestro opererer på virkelighedsniveauer, der er så forskellige, at de ikke kan sidestilles, og derfor heller ikke nødvendigvis udelukker hinanden gensidigt.

Når videnskabens autoritet indenfor spørgsmålet om verdens beskaffenhed undermineres, skulle man tro, videnskaben samtidig blev mindre værd som legitimerende faktor for religionen. Dette ser imidlertid *ikke* ud til at være tilfældet! Der er tværtimod tale om, at (ny)religiøse bevægelser rider på *to* bølger: På den ene side anvendes det videnskabelige vokabular som legitimering (hvorved dets autoritet undermineres) og på den anden side benytter (ny)religiøse bevægelser sig af, at videnskaben har mistet *selvfølgelig* autoritet (gennem forbrugers ’sunde skepsis’) til at komme på banen med deres alternative beskrivelser af verdens beskaffenhed og deres alternative opfattelser af, hvad videnskab overhovedet er.

Sidstnævnte strategi ses i *Liv kommer fra liv. Moderne videnskab – fantasi eller virkelighed?*,

der er udgivet af det danske selskab for krshnabevindsthed, hvor den etablerede videnskab kritiseres som ufuldkommen i og med, at den ikke er i stand til at give den endelige sandhed om verden:

”Det er ikke meningen at man bare skal forske, komme med en teori og efter femten år finde ud af, ”Nej, nej, det var ikke rigtigt – det må være noget andet.” Det er ikke videnskab; det er barnlig leg.”

Denne kritik af videnskaben beror på, at krshnabevægelsen ikke har forstået, at det netop er *ufuldkommenheden*, forstået som selvrefleksion, tentativitet og falsificerbarhed, der er kernen i den moderne videnskabs processuelle selvforståelse. En videnskab, der hævder at kunne give et *endeligt* svar, er ikke en videnskab, men snarere en dogmatik.

Også Scientology anvender en retorisk strategi, der tager udgangspunkt i en kritik af den eksisterende videnskab. Ved at lægge afstand til den etablerede videnskabs karakter af elitevidenskab med eksperter, uforståeligt specialist-sprog, universitetsstudier og dyre specialinstrumenter, og fokusere på den ’dianetiske videnskabs’ (Scientologys egen ”videnskab”) anvendelighed for ’manden på gaden’, forsøger Scientology at vinde offentligheden for sig. I magasinet *Another World*<sup>2</sup> betegnes dianetik som en ”moderne videnskab om mental sundhed,” der er udviklet på baggrund af L. Ron Hubbards matematiske, fysiske og biologiske forskning i ”det største laboratorium – livet selv”, og som virker med de fysiske videnskabers sikkerhed ”uden at vi glider over i uforståeligt specialist-sprog og uden at konsultere mystiske kræfter eller bevæge dig ind i komplekse videnskabelige teorier.”

Samtidig med at der tages afstand fra kompleks videnskab (og mystik!), lægges der vægt på, at dianetikken er en pragmatisk videnskab. Scientologys grundlægger L. Ron Hubbard skriver således:

”Vi [dianetikerne] er heuristiske. Argumenter er unødvendige, for det eneste, vi ønsker, er noget, der besidder en høj grad af anvendelighed; det er alt hvad en videnskabsmand behøver. Hvis vi ikke kommer nogen vegne med det, hitter vi på noget andet og postulerer og postulerer, indtil vi har noget, der fungerer.”

Hubbard er pragmatiker. Hvis en teori virker i praksis, er det en god teori, uanset om den er baseret på fakta eller antagelser. Scientologys retoriske manipulation består i, at få den eksisterende videnskab til at fremstå som uoverskuelig og teoretisk og heroverfor sætte dianetikken, der har en praktisk virkning og er så let at gå til, at alle kan anvende den i deres dagligdag.

Heraf kan det tolkes, at Scientologys målgruppe, den almindelige dansker, lægger vægt på, at videnskaben ikke skal være forbeholdt en elite af eksperter, men være overskuelig og anvendelig for ’manden på gaden’. Med dette pragmatiske fokus, hvor resultaterne og anvendeligheden af disse, er vigtigere end måden, hvorpå man når frem til dem, falder kravet om falsificerbarhed bort, og der åbnes op for, at ’manden på gaden’ vil acceptere alternativer til den etablerede videnskab, hvorved religioner som Scientology ved at lægge vægt på pragmatik, vil få mulighed for at gøre sig gældende som ’videnskabelige’ autoriter.

Flere og flere hælder til et pragmatisk, snarere end et teoretisk, videnskabssyn og dette er måske videnskabens største

udfordring i dag; kan vi intet normativt sige om, hvad der er god videnskab? Findes et sådan begreb? Og hvordan sætter vi ord på uden endnu engang at ende i en stor fortælling?

Den retorikanalytiske tilgang kan hjælpe os med at blive opmærksomme på sådanne problematikker, men selvsagt ikke løse dem. Hvis flertallets udgangspunkt er pragmatisk – videnskab, krystalhealing og dianetik kan være lige godt, når bare man mener at kunne se en effekt – er der brug for nogen, der kan sætte skel mellem skidt og kanel, og så er vi tilbage ved eksperterne; disse smagsdommere som vores statsminister vil afskaffe. Masserne ved, hvad der er rigtigt og forkert, vælgerne har altid ret! Men har de også det, hvis de en dag vælger at donere skattepenge til Scientology frem for til forskning i evolutionsbiologi?

## Noter

<sup>1</sup> Det samme gør sig gældende i andre forbindelser. Det er oftere normen end undtagelsen at 'videnskaben' anvendes i tv-reklamer for tandpasta, shampoo og rengøringsmidler, hvor der ikke er grænser for, hvor gennemtestede produkterne er. Det er 'videnskabeligt bevist' at colgate beskytter tænderne bedre end andre tandpastaer og lige for tiden vises en reklame på TV2 for en creme med *glædesmolekyler!* Der sker en udvanding af det videnskabelige vokabular; de fleste forbrugere oparbejder en "sund skepsis" og tager det med et gran salt, når de på deres tyggegummipakke læser, at det er videnskabeligt bevist, at det renser tænderne. Spørgsmålet er bare, om denne "sunde skepsis" har fæet/vil få konsekvenser for forbrugers syn på videnskaben i et større perspektiv?

<sup>2</sup> *Another World* udkom første gang i 2003 og skabte en del røre i medierne, da det ikke noget sted fremgik, at det var Scientology, der stod bag bladet, der blev lanceret som et alternativ til diverse populærvidenskabelige skrifter med *Illustreret Videnskab* som det layoutmæssige forbillede.

## Litteratur:

- Brooke, John Hedley og Cantor, Geoffrey (2000): *Reconstructing Nature* T&T Clark, Edinburgh
- Hubbard, L. Ron (2002): *Dianetik – en videnskabs udvikling*, NEW ERA Publications International APS, København
- Jehovas vidner (1989): *Bibelen – Guds ord eller menneskers?*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, New York/Tyskland/Holbæk
- Onsberg, Mereete og Jørgensen, Charlotte (2002): *Praktisk argumentationsteori*, Ingeniøren bøger, Ingeniøren A/S, København
- Scientology (2003): *Another World*, NEW ERA Publications International APS, København
- Slagmark nr. 33 (2001): *Quentin Skinner og intellektuel historie*, Modtryk, Aarhus
- Sri Srimad A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1990): *Liv kommer fra liv. Moderne videnskab - fantasi eller virkelighed?* The Bhaktivedanta Book Trust reg.

## Kognitive fossiler i Idéhistorie

*Idéhistorie har som disciplin fuldstændig forsømt at skabe sig en metodologisk basis. Grundlæggende spørgsmål om disciplinens forskningsobjekter, disse såkaldte ideer, synes at være en for længst overstået diskussion, men dette er muligvis ganske ufortjent. Det foreslås her, at ideerne ontologisk set er at sammenligne med en slags kognitive fossiler, og at fraværet af en idéhistorisk metode alene skyldes fravalg og ikke ideernes beskaffenhed.*

Hvad er idéhistorie? Spørgsmålet blev besvaret af en vis Johannes Sløk sidst i tresserne hvor Institut for Idéhistorie også blev oprettet. I samme åndedrag blev spørgsmålet om disse ideer også besvaret; ideer er noget overindividuel, som lever et liv i kulturen, kunsten og religionen, og idéhistorikeren har, formelt set, adgang til disse ideer takket været menneskets skriftlige overleveringer.

Altså står der kun tilbage at bedrive denne idéhistorie. Dette er formentlig grunden til, at man som ny og håbefuld studerende på Idéhistorie kan høre undervisere formane om, at idéhistorie skam ikke har nogen metode. Metode er for de mindre fine fag, såsom fysik og jura, og ikke noget man bør gå op i, når man har med sandheden at gøre. Denne alt for fornemme størrelse afdækkes nemlig ikke af metodiske bestræbelser, men kun af åndens ophøjede søgen, hvortil der kræves intet mindre end idéhistorisk *nase!*

Efter sådan en historie går der mindst et par år, før man igen tør stille

spørgsmålet, om idéhistorie virkelig ikke har nogen metode? Denne gang får man svaret, at der skam er masser af metode, faktisk er der metodologisk pluralisme, og det står hver mand frit at finde sin metode i undersøgelsen af det idéhistoriske. Men i mellemtiden er også det idéhistoriske blevet problematisk, og der findes tilsyneladende ingen anden udvej end at foretage sit et eller andet. At skrive sine opgaver, og håbe på at stilen og emnet ligger indenfor hvad censor mener, er idéhistorie.

Læringen af idéhistorie bliver således til en form for *trial and error*, hvor det ikke er muligt på forhånd at afgøre, om man har ramt ved siden af. Kun gennem en iterativ hovedværkslæsning kan man gøre sig håb om at forstå det idéhistoriske, en proces der vel at mærke bør gentages til den dag, hvor man står med en kandidatgrad, og spørgsmålet ikke længere er relevant.

Men hvad ville det egentlig kræve at besvare spørgsmålet om idéhistorisk metode og de dertil kommende spørgsmål, som f.eks.



hvad en idé egentlig er for en størrelse? Kan det virkelig passe, at de idéhistoriske lektorer ikke er kompetente nok til at besvare dette spørgsmål, eller har deres undvigende adfærd en helt anden begrundelse?

Nærværende artikels beskedne forhåbning er at kunne opridsede en simpel skitse til besvarelsen af et sådant spørgsmål, og måske endda give et bud på, hvor en besvarelse ville kunne findes.

Selve diskussionen om ideernes beskaffenhed er langt hen ad vejen ikke særlig århusiansk. Mestendels er den foregået i udlandet, hvor bl.a. idéhistorikere som Quentin Skinner har forsøgt at besvare spørgsmålet. Selv samme person leverede, i selv samme periode som institut for idéhistorie blev oprettet, et opgør med Arthur Lovejoys måde at bedrive idéhistorie på, som eksemplificeret i *The Great Chain of Being* (1936). Skinner kritiserede Lovejoy, hvis position i øvrigt mindede en hel del om Sløks, for at opfatte ideer som overindividuelle størrelser, der lod sig bære af det enkelte individ. Ifølge Skinner fandtes der ingen sådanne overindividuelle ideer løsevet fra den enkelte tænker og forfatter, og han opfattede det som en stor metodologisk fejltagelse at beskæftige sig med sådanne *hypostaseringer* (Skinner 1969).

I Skinners regi er idéhistorien blevet til intellektuel historie (cf. Pagden 2001), og spørgsmålet om ideernes beskaffenhed findes til dels besvaret og af ringe relevans. Men i Århus bedriver man antageligt idéhistorie efter den Sløkske tradition, og spørgsmålet om ideernes ontologi må her antages at være ganske reelt.

Hvad ville der imidlertid kræve at give en rimelig og måske endda videnskabelig

afklaring af ideernes beskaffenhed? Formentlig ikke mere end en skelen til andre fagdiscipliner, som allerede er beskæftiget med spørgsmål af lignende natur. Et beskedent bud kunne være kognitionsforskningen, som i årevis har arbejdet videnskabeligt med tanker, bevidsthed, sprog, emotioner etc. Ikke at det er særlig sandsynligt, at århusiansk idéhistorie nogen sinde skulle finde interesse i kognitionsforskningen, endsiige som andet end en historisk variabel, men det er dog rimelig sikkert, at der ville være noget at hente for dem, der ønskede en afklaring af det idéhistoriske objekt; ideerne.

I modsætning til hvad visse filosoffer har forestillet sig om det kognitive felt, er der ikke bare tale om reduktionistisk materialisme eller metafysisk realisme eller hvad man nu vælger at kalde det, men discipliner, der arbejder målrettet mod, på en videnskabelig basis, at afklare spørgsmålene om ovennævnte emner.

Et udgangspunkt kunne f.eks. være Merlin Donalds arbejde, som bl.a. omhandler forholdet mellem menneskets bevidsthed og den form for ekstern hukommelse, vi i så udstrakt grad benytter os af. Donald har arbejdet med at kortlægge forholdet mellem disse eksogrammer og bevidstheden, der modsat hjernens egen biologiske hukommelse, er tilgængelig for andre bevidstheder til andre tider og steder. Sådanne eksogrammer kunne f.eks. være tekster eller billeder, eller andre former for hukommelsessystemer; kalendere, ure eller computerens harddisk. Fælles for alle disse eksogrammer er, at de forudsætter en bestemt form for bevidsthed for at kunne anvendes korrekt, en bevidsthed som synes at være særlig veludviklet hos mennesket.

Det interessante ved Donalds arbejde er netop, at man bevæger sig ud over den hermeneutiske og relativistiske diskussion, og faktisk forsøger at besvare spørgsmålet: Hvordan kan man overhovedet dele tanker og ideer på tværs af perioder og kulturer? Der er ikke åbne rammer for fortolkningen, blot fordi man er placeret i et andet århundrede, menneskets bevidsthed arbejder nemlig ikke fundamentalt anderledes end i sidste århundrede, og takket være brugen af eksogrammer er der faktisk blevet bevaret et kognitivt aftryk af denne periodes tanker og ideer.

Det er måske præcis dette idéhistorikeren beskæftiger sig med: Kognitive fossiler! Hvis man turde anerkende dette, som f.eks. religionsforskerne og arkæologerne har gjort det, ville der samtidig være åbnet for en videnskabeligt begrundet metode<sup>1</sup>.

Det er naturligvis interessant at se, om der nogensinde kommer et sådant holdningskifte på Idéhistorie, men noget tyder på, at der i det mindste fra de studerendes side af er blevet en større opmærksomhed på dette fravær, eller fravalg, af metode. Om man også vil anerkende det kognitions-arkæologiske forhold ved idéhistorie, er formentlig endnu mere spændende, men igen et spørgsmål om valg. Relevansen af en kognitiv vinkling burde ikke være til at snige sig uden om, og vælger man at snige sig alligevel, skyldes det sandsynligvis den udbredte, men ubegrundede, frygt for reduktionisme.

## Noter

<sup>1</sup> Hertil er der ganske sikkert en del, der vil krumme tæer, for hvad er nu videnskabelig begrundelse! Jeg gør mig ingen forhåbninger om at kunne svare fuldt ud på dette, men vil alligevel vove den påstand, at en given disciplin ved andre discipliners indblanding vil kunne vinde en validitet, som langt overgår den, til dels, selvrefererende begrundelse, som disciplinen selv er i stand til at levere.

## Litteratur

- Donald, Merlin (2001): *A Mind So Rare*, Norton, New York
- Lovejoy, Arthur (1936): *The Great Chain of Being*, Harvard University Press
- Skinner, Quentin (1969): 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, vol. viii nr. 1
- Pagden, Anthony (2001): 'Intellektuel historie', *Slagmark*, vinter nr. 33
- Sløk, Johannes (1968): *Hvad er idéhistorie?*, Gyldendal, København

Per Aage Brandt

## Sandhed og metode i semiotikken

Ved sandhed forstår jeg den egenskab ved en ytring, at den ikke er en løgn fra den persons side, som i ytringen ytrer sig, og at den heller ikke er helt ved siden af som beskrivelse af det emne, som ytringen ytres om. At sandheden er om noget, er der ellers ikke fuldstændig enighed 'om', for i nogle menneskers bevidsthed betyder begrebet sandhed snarere ægthed, autenticitet, som en underskrifts ægthed, dvs. det forhold, at underskriveren virkelig og forsætligt har anbragt sin underskrift der, hvor den nu findes og kan være gyldig. Selv i den slags tilfælde er det sande dog vittelig sandt om noget, nemlig om, at noget er, hvad det udgiver sig for – for så vidt det overhovedet 'udgiver sig'. At udgive sig for noget kræver intentionalitet: Man 'prætenderer at være noget', som man måske ikke er. Alt, som kan opfattes som en ytring om noget, kan forstås som en fremstilling af noget som noget. Derfor kan det være rigtigt eller forkert. I hverdagslivets almindelige én til én beskrivelser af forhold, vi kommunikerer om, er sagen ganske klar: Vi kan give et godt eller dårligt billede af en tingenes tilstand, vi kan endvidere gøre det, fordi vi er godt eller dårligt informerede, eller fordi vi enten vil, at den, vi taler til, skal have et godt billede af tingstilstanden, eller vi vil, at han skal have et dårligt.

Naturligvis vejleder vort forhold til sandheden vort forhold til erkendelsen og dens frembringelse. Mens den verden, vi umiddelbart lever i, er *mesoskopisk*, givet for vore sansede beklæbninger og vore narrative erindringer og forventninger, vil erkendelsen kræve, at vi går videre end til denne én til én beskrivelige verden: Tingene kan være for omfattende til at kunne opleves af mennesker, og vi må gå *makroskopisk* til værks (teleskoper, satellitter, statistikker, modeldannelser og abstrakte hypoteser); eller vi må gå *mikroskopisk* til værks, nemlig når vi går ned under det sansede leveliges skala og igen skal bruge instrumenter og modeldannelser for at kunne gøre os forestillinger om situationer. Vi lever i en mesoskopisk sandwich mellem det overliggende utilgængelige og det underliggende utilgængelige, mellem en makrofysik og en mikrofysik. Den for store uendelighed og den for lille uendelighed er ofte gjort af samme slags lovmæssigheder, eftersom den ifølge sin natur ikke bekymrer sig om skalaer overhovedet – den bekymrer sig på ingen måde om noget som helst. Men denne meso-fysik, også kaldet en fæno-fysik, kan vi derimod direkte opleve bekymring og narrative forløb, der begrunder dem, og vi er nødt til at anerkende eksistensen af bekymrende betydninger, som mennesker

kan finde det muligt og rimeligt at være fælles om at kende, at tro på, at betvivle eller at afvise. I fæno-verdenen er metodologien åbenbart som historikerens: Man stykker en historie sammen af de tilgængelige spor af forgangne begivenheder, og forsøger så at finde de betydninger, der virkelig var på færde i denne historie.

Betydningsforskningens opgave er nu at finde de lovmæssigheder i fæno-fysikken, der gør den historiske tænke måde og det historiografiske projekt mulige. Disse lovmæssigheder, som i almindelighed ikke interesserer de levende selv (og da desto mindre de døde), er af største videnskabelige interesse, fordi de gør det muligt at gribe ind i de mesoskopiske konflikter og problemer og gøre dem mindre farlige for menneskelivet som sådant, og gør det muligt at finde nye måder at leve og overleve på. Men lovmæssighederne selv er uden for mesoskopisk rækkevidde; for at nærme sig en beskrivelse og forståelse af dem må vi dels gå ned i skala og betragte de neurofysiologiske forhold, der er aktivt involverede i menneskers betydningsproduktion, og dels må vi gå op i skala og betragte de overordnede principper for sprog, tanke, tegndannelse, udøvelse af åndsliv og kultur i det hele taget. Vi må altså vedkende os en metodologisk dualisme: Gå neuro-semiotisk til værks og sammenholde ikke-oplevelige data uddraget af småbitte organiske processer med ikke-oplevelige data frembragt ved formel og komparativ analyse af fællestræk ved tidsligt og rumligt omfattende processer, idet vi teoretiserer over korrelationer mellem de neurale mikro-processer og de kulturelle makro-processer – korrelationer, der helt konkret bæres af de mennesker, der i deres liv forbinder disse felter uden at vide det.

Hvis man selv er et mesoskopisk væsen, kan det fremstå som mere end vanskeligt, snarere umuligt, således at nærme sig en forståelse af en selv, der ikke bygger på selvoplevelse: Man skal kunne se bort fra, hvad man tror om sig selv, for at finde det meningsfuldt at søge i denne forstand objektiv erkendelse af det; det er i realiteten ganske muligt, og er oven i købet et meget perspektivrigt forehavende. Det er muligt, fordi vi kan 'se os selv udefra', selv når vi ser os selv indefra. Vi kan ikke alene se os selv i statistikkenes spejl, f. eks., ligesom også i fremfantaserede overjordiske væseners spejl; vi kan gøre det, fordi og for så vidt vi kan aflæse menneskelig betyden i den symboliseringspraksis, vi kalder kultur, dvs. i de tegn, der står tilbage, når vi selv og enhver anden sporsætter er borte, endda inklusive de overjordiske. Vi kan opfatte mennesker objektivt, fordi vi kan interpretere deres ytringer i vid forstand. Menneskers ytringer kan som antydnet være mere eller mindre sande og dette på mange måder, men de er selv reelle, reelt forekommende mentale fænomener og der er intet ubeskriveligt ved dem, så vidt vides. Der er et 'åndsliv', når dets jordiske deltagere forstår sig som tegngivende interpretanter af den tegnbårne realitet. Der er en erkendelse af dette åndsliv, når dets forekomster og begivenheder undersøges 'udefra' af mennesker, der oplever det 'indefra' – det er netop fastholdelsen af denne dualisme, man kan sige: *mellem en fæno-verden og en geno-verden*, der ikke er reduceret til et og det samme, der gør det muligt at finde de korrelationer, som erkendelsens indhold består af.

## Hvad er det egentlig, vi hører?

### **Om den musikvidenskabelige ”metoderigdom”.**

Denne artikel søger at problematisere musikvidenskabens nuværende opsplitning mellem forskellige retninger, samt at introducere en kognitivt baseret musikvidenskab som et muligt fælles udgangspunkt for en analytisk modellering af musikalske fænomener, uanset deres stilistiske, genrebaserede, historiske eller kulturelle tilhørsforhold. Da jeg således tager udgangspunkt i min igangværende forskning, vil det måske være på sin plads at starte med kort at skitsere min baggrund og min vej til den position, jeg i det følgende skal indtage og forsvare.

### **Autografisk indledning**

Da jeg i 1995 påbegyndte studiet ved det daværende musikvidenskabelige institut, var det på baggrund af mere end 25 års arbejde som udøvende kunstner indenfor den rytmiske musiks felt (jazz, avantgarde, fusion og hvad det siden er kommet til at hedde). Min bagage indeholdt således en temmelig udviklet forståelse af musikalske processer på såvel det skabende som det oplevende

niveau. Der var for mit vedkommende tale om et yderst inspirerende møde med den videnskabelige tilgang til musikken, og muligheden for at kunne reflektere over forskellige, såvel pragmatiske som æstetiske, aspekter af min situation som musiker var meget velkommen. Men da jeg kom frem til at beskæftige mig med den musik, jeg kendte i forvejen, begyndte en række begrænsninger at indfinde sig. Det har noget at gøre med den herskende metodeforvirring indenfor musikvidenskab, som jeg skal kommentere mere indgående nedenfor. Det korte af det lange er, at manglen på adækvate analytiske redskaber førte mig til at studere semiotik som suppleringsfag, hvorefter jeg afsluttede med et speciale, der var et tværdisciplinært samarbejde mellem musikvidenskab og den kognitive semiotik<sup>1</sup>. I skrivende stund befinder jeg mig i en forskerstilling finansieret af Kulturministeriets tipsmidler i et samarbejde mellem Det Jyske Musikkonservatorium og Center for Semiotik, hvor jeg studerer grundlaget for en kognitiv musikvidenskab.

Efter disse selvbiografiske bemærkninger skal jeg kort skitsere

musikvidenskabens ”metoderigdom” som jeg ser den.

### **Musikvidenskabens dilemma**

Musikvidenskabens område er studiet af musik. Engang betød det den europæiske klassiske musik, og blev forstået som kunstmusikken. Musikkens værker blev analyseret, musikkens såkaldte ’udvikling’<sup>22</sup> beskrevet og komponisternes liv og levned dokumenteret. Det var dengang i den gode tid før 1. verdenskrig, hvor alt var velordnet og overskueligt.

Siden begyndte andre musikformer at trænge ind i Europa. Først jazzen, og efter 2. verdenskrig en lang række populærmusikalske former, vi i dag kender som: pop, rock, R&B, soul, reggae...; hen imod slutningen af det 20. århundrede blev listen uoverskueligt lang. Samtidig blev man i stigende grad opmærksom på en masse musik, der hele tiden havde været der, men som man ikke havde taget alvorligt for: Det man kaldte folkemusikken. For en tid forsøgte man at opretholde et skel mellem klassisk musik, populærmusik, folkemusik (europæisk) og musiketnografi (ikke-europæisk); med jazzen et eller andet sted ude på sidelinjen. Indenfor hvert af disse områder udvikledes en række metoder og videnskabelige teorier, der syntes særligt egnede til at belyse lige netop dette områdes særegenheder. Resultatet er, at der ved indgangen til det 21. århundrede ikke bare eksisterer én musikvidenskab, men en hel række indbyrdes stridende underdiscipliner som tilbyder sig med vidt forskellig terminologi, metode og diskurs.

Adskillelsen mellem disciplinerne rækker langt dybere end til undersøgelsens genstand: klassisk musik, populær musik osv. De nok så betydende metodeforskelle

bunder i divergerende opfattelser af erkendelsesteoretisk og ideologisk art. Spørgsmål om værkets ontologiske suverænitet; om magtstrukturer, om kontekst osv. Musikvidenskabsfolk har hang til filosofi, og vil gerne kunne begrunde deres standpunkter med henvisninger til Adorno, Husserl, Kant eller Foucault.

Det betyder, at når vi betragter det musikvidenskabelige område, ser vi et nærmest uoverskueligt, sammenfiltret virvar af videnstraditioner, værdisæt og redskaber, der slynger sig ind og ud imellem hinanden. Hvad skal en stakkels musikstuderende nu stille op med det?

### **Problematisering**

En sådan fremstilling af musikvidenskabens tilstand er naturligvis både subjektiv og overfladisk, men uanset hvordan vi beskriver forholdene, er der tale om et reelt problem. Musikanalyse er et fremragende redskab til at afdække væsentlige strukturelle forhold i en sonatesats, men kommer til kort overfor kora-musik eller reggae; musikhistorien er nærmest hjælpeløs overfor musik i samfund med mundtligt overleverede traditioner; musiketnografien kan tilvejebringe meget relevant viden om musikkens sociale sammenhænge og funktioner, men har svært ved at sige noget betydende om musikken selv; og populærmusikkens metateoretiske overvejelser når kun sjældent frem til at beskæftige sig med den klingende musik. Der er intet galt med disse og andre metoder og redskaber, men de har store indbyggede begrænsninger.

Som musiker er jeg vant til at forholde mig aktivt lyttende til musikken, enten som deltager i en eller anden social begivenhed eller som tilhører/musikforbruger. Hvad enten det drejer sig om pygmæ- eller

gamelan-musik, om opera eller rap, giver mødet med musikken mig en oplevelse, der er musikalsk, før den bliver noget andet. Alle disse forskellige musikformer har – uanset deres indlysende forskelligheder – en række stabile træk tilfælles. Vi møder dem, som vi møder enhver anden genstand i verden: At der er tale om et temporalt og ikke et spatielt objekt, burde ikke gøre nogen forskel.

Som én, der studerer musik – som studerende, forsker eller musiker – har jeg brug for at kunne stille den samme type spørgsmål til alle disse meget forskellige musikalske objekter. Musik er, i måske endnu højere grad end sproglige udgydelser, udtryk for en bevidsthed om det liv, man lever, om den virkelighed man befinder sig i, og om det man føler ved det.<sup>3</sup> Jeg må derfor kunne spørge ind til selve substansen i musikken, og ikke blot til formelle og pragmatiske ledsagefænomener (epifænomener). Det er denne type spørgsmål, som den kognitive musikvidenskab forsøger at bane vejen for.

## Om empiri

En kognitiv musikvidenskab må metodisk set basere sig på Hjelmslevs empiriprincip. Den i udlandet højt estimerede danske sprogforsker, Louis Hjelmslev (1899-1965), definerer i *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse* (1943) sit grundlæggende videnskabelige princip som beskrivelsen af det undersøgte fænomen, en beskrivelse der ydermere bestemmes således: ”Beskrivelsen skal være modsigelsesfri, udtømmende og den simplest mulige” (Hjelmslev 1943, 12). For Hjelmslev er en beskrivelse af et (sprogligt) fænomen altså videnskabeligt gyldig, hvis den opfylder de nævnte tre krav.

Her er med andre ord tale om en

legitimering af modelleringen som en videnskabeligt gyldig arbejdsmetode. En model behøver ikke blot være en sproglig beskrivelse, men kan være en grafisk fremstilling, en computersimulation eller noget helt fjerde. For at være videnskabeligt gyldig skal den være så gennearbejdet, at den 1) ikke modsiger sig selv; 2) ikke undlader at forholde sig til væsentlige områder i det undersøgte fænomen; 3) ikke er mere kompliceret end den behøver at være.

Det er interessant, at efter at Hjelmslev fremlagde sit videnskabsteoretiske *credo* indenfor lingvistikken, er en sådan arbejdsmetode blevet mere og mere almindelig indenfor naturvidenskaben. Med nutidens højteknologiske laboratorier er computersimulationer snarere reglen end undtagelsen. I virtuelle modeller afprøves forskellige forhold, og resultaterne sammenlignes derefter med virkeligheden. Og allerede før computerne blev almindelige arbejdsredskaber var f.eks. kernefysikken henvist til lignende modelleringer. Tænk blot på CERN, hvor man bl.a. forsøger at genskabe betingelserne for Big Bang.

## Det musikalske objekt

En kognitiv musikvidenskab vil således hævde, at det er muligt at opstille anvendelige og falsificerbare modeller af musikalske objekter og af menneskers håndtering af disse. Endvidere, at det ikke er nødvendigt med mega-tunge ontologiske overvejelser om objektets natur, overvejelser der f.eks. kan føre fra Descartes og Kant over Wittgenstein og Adorno til f.eks. Gadamer. Den kognitive videnskab har allerede udviklet og udvikler stadig modeller for især menneskers sproglige handlen, og neurovidenskaben forsyner os med store mængder hårde data om hjernens arkitektur,

funktion og begrænsninger. Det er på samme måde muligt at udvikle modeller for kommunikativ, social og musikalsk handlen, og vi kan omdefinere mange eksisterende musikanalytiske redskaber som modelleringer af musikalske fænomener, sideløbende med at vi kan udvikle nye i det omfang, der er behov herfor. Forudsætningen er blot, at vi antager paradigmatisk, at musikken eksisterer i verden, og at det er muligt at undersøge den, ligesom vi undersøger alle andre fænomener.

Dette arbejde er allerede godt i gang, ikke blot her på stedet, men på universiteter og forskningscentre mange andre steder i Europa og USA.

## Noter

<sup>1</sup> Senere udgivet som "Improvisation og tanke", Basilisk 2003

<sup>2</sup> Her er tale om en metafor af de mere vidtrækkende: musikken er ikke et levende væsen og kan derfor ikke udvikle sig.

<sup>3</sup> Jfr. John Blackings definition af musik som "humanly organised sound".

## Litteratur

Hjelmslev, Louis (1943): *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Munksgaard, Kbh.



Paw H. Amdisen, Casper John Andersen  
og Hans Henrik Hjerimitslev

## Fra blændværk til håndværk

- bidrag til en idéhistorisk metodediskussion

### Fra blændværk til håndværk

De førhen selvstændige institutter for Filosofi og Idéhistorie blev sidste år fusioneret til et storinstitut med to relativt selvstyrende afdelinger. Selvom fusionen i første omgang var af administrativ karakter, så giver den også anledning til – med henblik på et fremtidigt samarbejde, der forhåbentlig også vil blive stadigt tættere på den faglige front – at reflektere over forskellen på filosofi og idéhistorie som autonome, humanvidenskabelige discipliner. At der rent faktisk er en forskel på de to fag er nemlig en pointe, som vi mener, det er uhyre vigtigt at insistere på. En forskel, der ikke lader sig indfange af spørgsmål som ”hvad er filosofi?” og ”hvad er idéhistorie?”. De af os, der i årevis har hørt sådanne spørgsmål blive diskuteret og selv har deltaget i denne diskussion, ved nemlig, at dette ikke fører til noget frugtbart resultat. I stedet skulle man hellere stille et mere pragmatisk spørgsmål som ”hvordan bedriver man idéhistorie?”. Et sådant spørgsmål afføder nemlig også pragmatiske svar. Men vel og mærke ikke vulgærpragmatiske besvarelser,

som ”at idéhistorie er, hvad vi gør det til” eller ”anything goes”. Besvarelser som netop er fremtrædende, når et essentialistisk spørgsmål som ”hvad er idéhistorie?” bliver stillet.

Spørgsmålet om, hvordan vi bedriver idéhistorie, er naturligvis spørgsmålet om idéhistorisk metode, eller spørgsmålet om, hvad det er for nogle metodologiske værktøjer, vi som historikere bruger i omgangen med vores genstandsfelt – de historiske ’tekster’ og de tankeformer, vi her finder sprogligt artikulerede. Hvad vi efterlyser, er altså en løbende idéhistorisk metodediskussion, der ikke kun bliver ved snakken, men som også bliver en integreret del af den idéhistoriske praksis – særlig blandt fagets studerende. Helt konkret foreslår vi, at der på grunduddannelsen indføres et metodefag, der i et komparativt perspektiv introducerer de væsentligste moderne positioner i den idéhistoriske metodediskussion – positioner repræsenteret ved folk som f.eks. Hans Blumenberg, Michel Foucault, Reinhardt Koselleck og

Quentin Skinner. Det væsentlige her er ikke de konkrete navne, men det opgør de på forskellig vis udfolder mod den idealistiske historieskrivning, der i høj grad har redet idéhistoriefaget som en filosofisk mare. Hermed også være sagt, at Hegel, Vico og andre historiefilosoffer måske nok er relevante som forskningsobjekter, men sjældent er brugbare som aktuelle inspirationskilder til, hvordan vi skal bedrive idéhistorie. Det er vigtigt, når vi taler om et metodefag, at der bliver tale om et redskabsfag og ikke endnu et forløb i historiefilosofiens historie eller videnskabsteori/studium generale. Faget skal bevæge sig fra et metateoretisk niveau til et praktisk niveau. Den studerende skal blive bekendt med metoder, som har vist sig at føre til god idéhistorie i praksis. Metoder som virker. Herved undgår man som studerende at havne i teoretiske blindgyder, der ikke længere er historiografisk troværdige. Dette kan frigive overskud til, at man som studerende kan lære at udfolde en idéhistorisk praksis. En praksis, som kan udfoldes på mange måder: Som en intellektuel historie, der fokuserer på aktørens sproglige kontekst og dennes muligheder og begrænsninger; en begrebshistorie, der eftersporer ords skiftende betydninger gennem historien og dermed gør op med en idealistisk opfattelse af ideer som uforanderlige størrelser, der svæver frit gennem historien; en vidensarkæologi, der insisterer på andet og mere end hovedværkslæsning - for nu at fremhæve et par eksempler. For den enkelte studerende vil dette forhåbentlig føre til en faglig bevidsthed, som ofte har været fraværende. Som afdeling giver det mulighed for at vise, at man er en institution med et fagligt fundament og ikke et institut for blandede metafysiske bolsjer. Faget skal

være forpligtet på at orientere sig i forhold til den nyeste idéhistoriske forskning i dens forskellige afskygninger. Det drejer sig ikke om at etablere et metodologisk diktatur, men om oparbejdelsen af en metodebevidsthed, der er pluralistisk, men som kommer videre end den gamle floskel om at "anything goes". Det er ganske enkelt ikke godt nok og et eklatant eksempel på, hvad der kan ske, hvis overvejelser over historisk metode ender ved spidsen af egen postmoderne næsetip. Vi må insistere på, at der er noget, som ikke går - f.eks. en idealistisk idéhistorie, der ikke tager historien alvorligt.

Nogen frygter måske, at man med en vægtning af det metodologiske risikerer at iklæde vores fag en metodisk spændetrøje, der hindrer idéhistorikerens frie, intellektuelle udfoldelse. En sådan naiv-empiristisk opfattelse er en illusion. Når vi går til historien, gør vi det altid med teoretiske værktøjer. Man kan så vælge at være bevidst og eksplicit om de værktøjer man bruger eller ej. Det er her valget står. Vi insisterer på nødvendigheden af at være eksplicitte og bevidste. Kun på den måde bliver vi i stand til at forholde os til de forskellige teories muligheder og begrænsninger. En styrkelse af metodebevidstheden kan gøre os til bedre, mindre naive tekstlæsere og dygtigere, mere bevidste tekstproducenter. Indførelsen af et metodefag kan således medvirke til at nedbryde den stiltiende og uhellige alliance mellem på den ene side undervisere, som ikke ønsker at være forpligtede på konkrete former for faglige standarder og på den anden side studerende, der ikke ønsker at være forpligtede på noget som helst.

Dorte Jørgensen

## Hvad er ideer egentlig?

*Interview med Dorte Jørgensen, lektor,  
Afdeling for idéhistorie og filosofi, Aarhus  
Universitet.*

*af Stefan Gaarsmand Jacobsen & Bue Rübner Hansen*

*Hvad har været med til at forme din faglighed?*

Jeg har studeret på den gammeldags måde, dvs. at det primært var selvstudium. Jeg startede på litteraturhistorie i 1978, men blev efter tre år dér draget af den filosofiske æstetik og skiftede til idéhistorie. I løbet af mit i alt ti år lange studie – det var dengang – tilbragte jeg 1,5 år i Berlin. Her fulgte jeg blandt andet forløb om Hegels æstetik, Sartres *Væren og intet*, samt kurser ved germanistik og religionsvidenskab. Desuden er jeg i særlig grad blevet inspireret af Hegels *Andens fænomenologi*, som jeg stiftede bekendtskab med i 1981, og Walter Benjamins erfaringssteori. Allerede omkring 1980 læste jeg Benjamin, og det blev hans erfaringssteori, jeg siden skrev speciale om.

I 80'erne fandtes der blandt de studerende et studiemiljø på tværs af faggrænser; et tværhumanistisk miljø. Vi var en stor gruppe fra forskellige humanistiske fag, som kendte hinanden, dannede studiegrupper og gik i byen sammen. Det betød i en årrække meget for os alle, tror jeg.

*Vil du sammenligne miljøet i din studietid med det du oplever, der findes i dag?*

Det tværfaglige miljø på humaniora skabte forbindelse mellem studerende på tværs af fag og årgange. Det gjorde det ud for, hvad man i dag efterspørger som et egentligt studiemiljø. At være selvstuderende samtidig med, at man er en del af sådan et tværfagligt miljø – det står for mig som den ideelle studieform. Men sådan ser virkeligheden bestemt ikke ud længere. Der er en mere organiseret studiegang i dag, og det hænger sammen med overgangen til det nuværende masseuniversitet. På universitetet anno 2005 skal man jo ikke studere, men derimod gå i skole.

*Findes der en fælles metode på Idéhistorie? Hvordan adskiller en æstetisk metode sig fra en politisk, sociologisk ditto?*

Der findes ingen fælles metode på Idéhistorie, og det skal der heller ikke. Ikke fordi der ikke skal være noget fælles. Men fordi det fælles hverken kan eller skal

bestå i en *metode*. Ønsket om en metode er et ønske om at sætte tænkningen i stå. Har man en metode, behøver man ikke længere at tænke over, hvordan man skal gribe tingene an. Man applikerer sin metode på materialet, og det kommer der bestemt ikke idéhistorie ud af. Og ”æstetisk metode” - hvad skal man dog forstå ved det udtryk? Det giver ingen mening. De æstetiske fag har en række forskellige analytiske og teoretiske metoder. Kunsthistorikere skal jo f.eks. kunne analysere billeder, hvilket forudsætter kendskab til billedanalyse. Men disse forskellige metoder konstituerer ikke nogen æstetisk metode, og da slet ikke en, man som idéhistoriker kan bruge til at bedrive idéhistorie.

Det samme kan man sige om sociologien: Sociologer har også en række forskellige metoder, de benytter sig af, bl.a. diskursanalyse, men hverken diskursanalyse eller andre sociologiske metoder kan betragtes som en idéhistorisk metode. Der kommer ikke idéhistorie ud af at bruge dem. Det hænger sammen med, at f.eks. de æstetiske fag og sociologi er videnskabelige fag. Det er idéhistorie ikke. Idéhistorie er et filosofisk fag. Derfor kan vi ikke bare gøre som de andre, dvs. de videnskabelige fag. Vi kan ikke bare overtage deres metoder og få idéhistorie ud af det, og vi kan heller ikke have en specifikt idéhistorisk metode, som vi går frem efter. Det strider lige så meget mod idéhistories væsen som idéhistorie, som det strider mod filosofis væsen som filosofi. Fordi idehistorie *også* er et filosofisk fag. Af samme grund ville det være sundt for idehistorikere at diskutere, hvad tænkning er.

*Kan der ikke være problemer behøvet ved at tale ud fra ”tænkningen”, der jo tager sig meget forskelligt ud i forskellige filosofiske retninger. Herunder*

*særligt mellem angelsaksisk og tysk filosofi?*

Jo, men en debat om, hvad vi skal forstå ved tænkning ville netop være meget sundt på idéhistorie. Filosofi er tænkningens betænkning af sig selv som tænkning, og til dette at tænke idehistorisk hører som sagt også at tænke filosofisk. Ikke mindst burde vi være mere opmærksomme på, hvad der er idéhistories genstand, nemlig ideer og deres historie. Det betyder selvfølgelig ikke, at man som idehistoriker ikke kan beskæftige sig med mange forskellige områder. Det afgørende er ikke, hvor man som idehistoriker går hen, men hvad man spørger efter, der hvor man færdes. Om det er ideer, eller man snyder uden om dem, måske fordi man ikke ved, hvad ideer er – det forudsætter jo filosofisk tænkning. Undersøgelser, der ikke har ideer som deres genstand, kan egentlig slet ikke kaldes *idéhistoriske*.

*Bør vi som idéhistorikere påtage os en bestemt metode?*

Metoder kan i visse sammenhænge være udmærkede til at åbne for et felt, men de lukker også altid for andre. Man gør altså med en metode sin verden mindre, end man behøver. Det kan også formuleres som et spørgsmål om, hvorvidt man ser sig selv som akademiker eller intellektuel. Akademikeren vil altid afkræve sig selv og sit fag en metode, og specialisere sig i et afgrænset område, hvorimod den intellektuelle er defineret ved stadig spørgen, bredde i tanken og et ønske om selv at skabe. Hvis jeg kun arbejdede akademisk, ville jeg også forlange en fast metode at arbejde ud fra. Man kan sågar etablere sådan et forhold til sit fag allerede i studietiden, hvor man kan specialisere sig i noget bestemt og lukke af for alt andet. Den intellektuelle rejser derimod hele tiden nye spørgsmål og

søger mening samt inspiration til gennem fortolkning selv at skabe sammenhæng i tingene. – Personligt oplever jeg det f.eks., som om verden ligger foran mig som et kæmpe rum, der endnu ikke er kortlagt. Jeg vil videre ud i det rum, for der er meget mere inspiration at hente der.

Jeg ser mig selv som en producent af værker og opfatter den intellektuelle arbejdsproces som temmelig analog med kunstnerens, fordi den intellektuelle og kunstneren begge er kreative og sandhedssøgende i bred forstand. Den eksperimentelle videnskab er derimod metodeorienteret. Så længe eksperimentet står på, er der ikke plads til kreativitet, eftersom den potentielt vil kræve forandring af metoden. Netop kreativitet og ”aha-oplevelser” er ellers det fælles ikke kun for kunst og tænkning, men også videnskab. Videnskaben adskiller sig imidlertid fra kunsten og tænkningen takket være de metodekrav, den stiller af hensyn til eksperimentets reproducerbarhed. Til forskel herfra er det filosofiens væsen og opgave konstant at spørge til sine egne forudsætninger, sine egne præmisser. Filosofien følger ingenlunde en metode, hvis vi med ordet ”metode” mener det, man i dag som regel forstår ved dette ord. Forstår man derimod ordet ”metode”, ligesom de gamle grækere gjorde, er det en anden historie. Den græske meta-overvejelse over den tilbagelagte vej (*meta hodos* ~ ”efter vejen”) er tværtimod et kendetegn ved den filosofierende virksomhed. Pointen er, at man med sin spørger udviser en grundlæggende åbenhed. Ikke således forstået, at man fralægger sig alle krav om systematik og konsistens, men tværtimod at der ideelt set opstår en metodik i tænkningens møde med sin genstand. Det handler altså ikke

om, at man som filosof og idehistoriker ikke kan arbejde systematisk og metodisk med sit stof, men derimod om at man ikke må ikke lade nogen given metode sætte ens egen tænkning i stå. Til gengæld rummer den spørgende, ubundne praksis sine egne logikker og er altså ikke vilkårlig.

Idéhistorie er ikke en videnskab; skal der skelnes mellem videnskab og filosofi, så er idéhistorie filosofisk.

*Hvad er filosofiens status på idéhistorie? Findes den som værktøj eller et af idéhistoriens arbejdsområder på linje med kunsten og politikken?*

Ingen af delene. På et fag som idéhistorie bør filosofi hverken reduceres til værktøj eller til genstand. Formallogikere gør filosofi til værktøj, og det er bestemt ikke formallogik, jeg tænker på, når jeg siger, at idéhistorie også er filosofi.

Den anden mulighed, I spørger til, er filosofi som ”arbejdsområde” eller med andre ord som genstand; det kan filosofien selvfølgelig godt være for en idéhistoriker, nøjagtig ligesom kunsten og så meget andet kan, men det er heller ikke det, det handler om, når jeg siger, at idéhistorie også er filosofi. Pointen er derimod, at det kræver to ting – både historisering og filosofisk tænkning – at bedrive idéhistorie.

Man er nødt til at kunne filosofere for at kunne få indsigt i, hvad vores genstand egentlig er. De fleste glemmer det. Men det, vi bedriver, hedder idéhistorie. Det betyder, at det er ideer og ideers historie, der er vores genstand. Kan man ikke tænke filosofisk, har man ikke begreb skabt om, hvad en idé er for noget. Ligesom ens omgang med de mange andre begreber, vi hele tiden drager i anvendelse, også bliver klunget og indsigtsløs.

Om hvad er filosofisk tænkning så? Det

er tænkningens betænkning af sig selv som tænkning. Det er ved dens hjælp, man finder ud af, hvad ideer overhovedet er for noget. Næmlig den struktur, der gør noget til det, som det egentlig er.

*Du skriver i din artikel 'Hvad er idéhistorie?' om transcenderserfaring. Kan vi få dig til at uddybe, hvad du i den sammenhæng mener med "at komme sin filosofiske komponent i bu..." Og hvordan står det til på med det projekt på Idéhistorie i Århus?*

Idéhistorie er aldrig rigtigt blevet etableret i Danmark. Sløk gjorde et vægtigt forsøg, men han blev jo hurtigt ignoreret, ikke mindst på instituttet. Idéhistorie er blevet til alt muligt andet end idéhistorie, f.eks. kulturhistorie, sociologi, filosofihistorie og videnskabshistorie. Det skyldes ikke, at man beskæftiger sig med kultur, sociologi, filosofi og videnskab. Årsagen er derimod, at man i sin beskæftigelse med disse ting ikke holder sig for øje, at ens egentlige genstand hverken er eller bør være kulturen, sociologien, filosofien eller videnskaben. En idéhistorikers egentlige genstand er og bør være de ideer, der strukturerer de fænomener, man beskæftiger sig med. Det ved man kun, og det forhold kan man kun forvalte meningsfuldt, hvis man ihukommer, at den idéhistoriske tænkemåde ikke bare består i at historisere, men at den også forudsætter og omfatter filosofisk refleksion.

*Hvad er ideer egentlig?*

Ideer er som sagt de strukturer, der gør fænomenerne til det, de egentlig er. Og det er ikke bare filosofers, men også idéhistorikers opgave at tænke over, hvad det vil sige. Det glemmer man imidlertid, når man ignorerer den filosofiske komponent i idéhistorie og måske ligefrem tror, at

man bare arrogant kan afvise såvel ideer som filosofisk tænkning. Den slags arrogance er fordummende, og den er idéhistories død.

Uden filosofisk tænkning, ingen idéhistorie. Nøjagtig ligesom man heller ikke kan forestille sig idéhistorie, der ikke rummer historisering.

*Er det væsentlige spørgsmål ikke om metafysik stadig er et gyldigt felt? På den ene side afviser mange moderne filosoffer metafysikken fuldstændig, mens andre, heriblandt Rorty, pragmatisk indrommer den en plads ved siden af billedkunsten og digtningen, som en slags metaforudkastning og fortællervirksomhed uden særlige gyldighedskrav.*

Tænkning minder rigtigt nok om en kunstners frembringelse af et værk. Men siger kunstnerne og digterne ikke også noget om virkeligheden og verden? Og hvad skal vi overhovedet forstå ved virkeligheden?

Metafysik i dogmatisk forstand er svær at forsvare, men nutidens afvisning af metafysikken er tit alt for refleksagtig, og kommer så til også at inkludere den postdogmatiske metafysik. For mig at se præsenterer metafysikken os for forskellige fortolkninger af vores erfaringsvirkelighed og postulerer ikke nødvendigvis at stå med den endegyldige sandhed. Er metafysik ikke simpelthen det samme som filosofi? Det mener jeg. Metafysikken er den udfoldede tænkning; tænkning der er kommet til sig selv som tænkning.

Vore dages entydige afvisning af metafysikken har ofte karakter af avantgardistisk arrogance. Hvorfor skulle nutidens menneske pludselig ikke have brug for en verdenstilgang, som er blevet praktiseret af mennesker gennem årtusinder?

Det er en opgave for idéhistorien af i dag at aktualisere begreber som f.eks.

metafysik og ånd. Begreber, der var centrale for Hegel, der er en af de første store idéhistorikere, for så vidt som han undersøgte tankens egen historicitet, og dermed åndens historie. Det ville være positivt hvis åndsbegrebet blev reaktualiseret i stedet for afvist, som tilfældet er nu. Begreber som sandhed, skønhed og ånd har stadig en vigtig rolle at spille for tænkningen. Dette siger jeg ikke, fordi jeg vil ophøje den tyske idealisme og romantikken til de eneste forbilleder for os som idéhistorikere, slet ikke, men fordi der stadig er meget at hente i dem, og fordi vi for mig at se i øvrigt stadig opererer indenfor det paradigme, som blev indstiftet med dem.

*Ser du dig selv som arvtager for, hvad filosofien var for den analytiske filosofis dominans (mht. interessen for tysk idealisme og romantik)?*

Hellere det end så meget andet, i hvert fald. Jeg nærer stor veneration for den tyske idealisme; mere og mere, jo ældre jeg bliver, og jo mere indsigt jeg får i den. Men det er ikke kun for, hvad den tyske idealisme er i sig selv. Det er også for den tyske idealisme forstået som filosofi, der selv er arvtager til en lang tradition. Der er så mange overleverede filosofier, jeg beundrer og henter inspiration i. Lige fra Platons, Aristoteles' og Plotins filosofier over middelalderens tænkning til den tyske idealisme, romantikken og f.eks. Heideggers og Benjamins filosofier.

Jeg er også stjernesikker på, at der er meget mere derude i verden, som jeg ville blive enormt inspireret af, hvis jeg havde tid til at sætte mig ind i det. Det gælder både gammelt og nyt fra fjernere verdensdele. Men døgnnet har kun 24 timer, og tingene skal tilegnes grundigt og bearbejdes, for at det giver mening.

Jeg har aldrig været interesseret i at

bekende mig til en bestemt filosofi eller filosofisk skole og videreføre den. Jeg har ikke engang haft lyst til at vie mit liv til en bestemt filosof ved at blive specialist i hans produktion. På dette punkt er jeg ikke ret meget akademiker, mere intellektuel. For mig handler det meget mere om at tænke selv; at forfølge de spørgsmål, der melder sig for mig, og forsøge at formulere mine egne svar på dem. Det sker til gengæld i stadig dialog med traditionen, inspireret af de svar, jeg finder i de overleverede værker. Jeg er ikke særlig interesseret i at lave akademisk arbejde; jeg vil tænke, og jeg betragter i høj grad tænkningen som en skabende proces.

Det, man foretager sig, når man tænker filosofisk, minder særdeles meget om, hvad en kunstner gør, når han skaber et værk. Der finder værkproduktion sted i begge tilfælde. En tanke er også et værk; i hvert fald hvis den er skøn. Og hverken kunstnere eller tænkere reproducerer bare det, der allerede findes. De forsøger derimod selv at skabe noget nyt. Men det nye opstår ikke ud af det blå. Det er derimod en metamorfose af det gamle. Man henter viden og indsigt i traditionen, men man gør det ved at gå i dialog med den. Og derved opstår der de forskydninger, vi kalder ”det nye”, ”ens eget”.

*Hvad er status for idéhistorie?*

Beder I om en diagnose? Handlerspørgsmålet om, hvordan faget idéhistorie har det lige nu? Ikke særlig godt, og det er det gamle Institut for Idéhistories egen skyld. Det undlod som sagt at virkeliggøre idéhistorie som idéhistorie. Nøjagtig som i Sverige og Norge gjorde man derimod idéhistorie til alt muligt andet. Og alle tre steder har det været pga. filosofiforskrækkelse.

*Hvor er idéhistorie på vej hen?*

Ingen steder lige nu. pga. det jeg netop nævnte. Og idéhistorie kommer ikke videre, før end idéhistorikere overvinder deres frygt for filosofi.

*Hvad er vores kilder til faget, og hvordan skal vi behandle dem? Hvilke hermeneutiske overvejelser har du gjort dig?*

Vort kildemateriale omfatter i princippet hvad som helst. Alt kan i princippet gøres til genstand for idéhistorisk refleksion. Idéhistorie er ikke defineret ved, hvilke fænomener man som idéhistoriker tager op, om det f.eks. er filosofiske værker, malerier eller maskiner. Idéhistorie er derimod defineret ved den måde, hvorpå man behandler de valgte fænomener.

”Måde” er imidlertid ikke det samme som ”metode”. Der findes som sagt ingen særlig idéhistorisk metode. Pointen er derimod, at man som idéhistoriker forsøger at trænge ind til de for fænomenerne konstitutive strukturer. De i fænomenerne selv indeholdte strukturer.

Nærmere bestemt de strukturer i dem, der gør dem til det, de egentlig er. For disse strukturer er som sagt det, vi kalder ideer. Og hvordan trænger man så ind til disse ideer? Ved at *spørge* efter dem. Det er elementet af filosofi i idéhistorie. Men for at kunne spørge efter ideerne i fænomenerne, må man også have indsigt i, hvad ideer overhovedet er for noget. Det er endnu en grund til, at man ikke kan klare sig som idéhistoriker, hvis man ikke kan tænke filosofisk. Selvfølgelig er der en lang række metoder af f.eks. begrebsanalytisk og kildekritisk karakter, man med fordel kan tilegne sig, men man begår en stor fejl, hvis man forveksler dem med ”idéhistorisk metode”. Det ville sikkert være en fordel, hvis idéhistoriestuderende

lærte flere af disse metoder. Men KUN hvis man samtidig skar ud i pap, at ingen af dem udgør nogen ”idéhistorisk metode”. At de altså ikke kan bruges som undskyldning for at lade være med at tænke.

*Hvad er din forståelse af fænomenologien?*

Min brug af ordet ”fænomenologi” er nok lidt egensindig. Mange tænker sikkert umiddelbart på Husserls filosofiske fænomenologi, når man siger ”fænomenologi”. Men jeg mener som regel erfaringsfænomenologi, både forstået som hele feltet af oplevelser og erfaringer, der udgør vor verden, og forstået som en filosofisk tydning af denne verden af oplevelser og erfaringer, der begynder med erfaringen for så at trænge frem til ideen i stedet for at gå den anden vej. Det handler bl.a. om at erkende det almene i det partikulære i stedet for bare at tvinge det partikulære ind under det almene.

*Nu om dage bekender mange sig til en form for nominalisme, hvor man afviser, at almenbegreber og at menings- og betydningskategorier alene udfolder sig i den menneskelige sprogverden.*

Hvis og når dette leder til en reduktion (af verden) til det rent verbalsproglige, har jeg et kæmpe problem med det. Indsigt må tænkes som noget bredere og mere omfattende, og ikke alene som sprogligt betinget. Det er ikke det samme som at sige, at der findes noget transcendent, som man tilmed måske endda postulerer at *vide* noget om. På dette punkt har jeg selvfølgelig lært af Kant, nøjagtig som de fleste andre har. Men jeg interesserer mig for erfaringen – egentlig hverken objektet eller subjektet, for nu at sige det sådan – og vor erfaringsfænomenologi er dels ét stort vidnesbyrd om, at vi ikke selv er så gevaldigt



meget herrer over det hele, som fundament alkonstruktivister kan få det til at se ud som, dels at det, der er verden for os, omfatter meget mere end vor ”sprogverden” – eller også skal vi i hvert fald definere ordet ”sprog”s betydning særdeles bredt.

*Hvad beskriver bedst din tilgang til ideen om, at vi i erfaringen har tilgang til noget mere? Ideen om, at der i sproget udfolder sig, viser sig, et mere end det umiddelbare, eller en idé om sansningens tilgang til noget ikke-sprogligt? Altså en sansningsteori lignende Løgstrups?*

Vor verden – det, der er verden for os - er konstitueret af vore oplevelser og erfaringer, og de er bestemt ikke kun sproglige. Derfor giver det som sagt ikke mening at sige, at sproget er vor verdens grænse – ikke med mindre man opererer med et begreb om sprog, som omfatter langt mere end det verbale sprog. Men sproget er rigtigt nok den begrebsformidlede forståels grænse, eftersom begrebet er sprogligt.

Sproget kan skabe merbetydning; det er det, som digtere arbejder med. Men merbetydning kan også opstå uden, at der nødvendigvis er sprog involveret. Det kan f.eks. være tilfældet, når naturen fremtræder for én som andet og mere end blot empirisk natur. For mig er det afgørende her selve erfaringen af merbetydning. Hvor lidt eller hvor meget sprog eller sansning, der så er involveret, er en lidt anden sag. Det er selve erfaringen som sådan, denne erfaring af merbetydning, og ikke mindst det forhold, at den overhovedet findes, der er interessant. Den er væsentlig, fordi den sætter vor almindelige hverdagslige måde at opleve og forstå i perspektiv. Ikke ved at levere en færdigt formuleret anden sandhed om tingene, men ved slet og et at udgøre en erfaringsmåde, der afviger radikalt fra den

måde, hvorpå vi i almindelighed forstår os selv og verden omkring os.

Det idehistorisk interessante er, at mennesker har fortolket den slags erfaringer af merbetydning på mange forskellige måder i historiens løb. Og det filosofisk interessante er dels at fordybe sig i de forskellige historiske fortolkninger – hvordan de er skruet sammen, hvilke implikationer de har, osv. – dels selv at skabe sin egen udlægning af den pågældende erfaringsfænomenologi og dens element af merbetydning.

Lad mig prøve at være lidt mere konkret: En dag fremtrådte udsigten fra min lejlighed på 4. sal ud over Århus og omegn på en anden måde, end den i almindelighed gør. Lyset faldt på en særlig måde, og det var, som om landskabet rummede noget mere end den empiriske natur, som det ellers som regel viser for en mere hverdagslig betragtningsmåde. Landskabet var i en vis forstand betydningsladet. Som moderne menneske har jeg ikke nogen fortolkning parat på forhånd af sådan noget. Havde det været i middelalderen, havde jeg sagt: ”Det er Guds værk, et tegn fra Ham.” Men som moderne menneske står jeg langt mere fاملende over for mine eventuelle erfaringer af merbetydning. Des mere interessante er disse erfaringer så imidlertid netop for filosofien – nu hvor der er plads for den filosofiske tænkning til at boltre sig med den slags fænomener og de spørgsmål, som de rejser.

Jeg kunne også nævne et andet eksempel. Det er fra min studietid, hvor jeg en dag trådte ind på mit kollegieværelse, og lyset vældede ind over interiøret, et sort skrivebord, et rødt plastikchartek på bordet, som nærmest selv lyste i lyset, osv. Alt var, som det plejede, og så alligevel overhovedet ikke. For i et splitsekund var det, som om jeg

ikke bare så det givne rum og dets empiriske interiør, men derimod skuede noget mere. Men det var så ubestemt, at der på ingen måde var tale om et ”noget”, og da slet ikke et med navn og ansigt. Der var simpelthen bare ”mere”, så at sige mere betydning end der plejede at være. Men dette ”mere” bestod måske i, at der overhovedet var betydning i dette øjeblik, hvad der derimod ikke plejede at være. Eller det drejede sig måske nærmere bestemt om, at jeg i dette splitsekund blev opmærksom på betydning, som faktisk var der hele tiden, men som jeg i det daglige overså. Den slags spørgsmål fik jeg ingen svar på i øjeblikket. Og jeg rejste dem heller ikke; vi taler jo om et splitsekund. Men i min fortolkning siden hen af oplevelsen, kan jeg sige, at jeg i det pågældende øjeblik måske erfarede sandheden om rummet – og mig selv. At jeg erfarede den for rummet strukturerende idé; det, der gjorde det til det, som det var for mig på det givne tidspunkt, nemlig nærmest min livsverden, og at jeg derigennem også erfarede noget om mig selv, nemlig hvem jeg var. Eller jeg kan med Heidegger gøre det noget mere abstrakt og i sidste ende lade det handle om varen – hvad det måske netop også gjorde. Men pointen er, at jeg ikke har glemt dette øjeblik, sikkert heller aldrig gør det, og at det sådan set er nok til at fortælle mig, at det var ladet med betydning.

Det er vældig svært at håndtere den slags erfaringsfænomenologi på en sober filosofisk måde. Der er jo en del i dag uden for fagfilosofien, som dyrker, hvad de f.eks. kalder for ”det mystiske”, helt uhæmmet. Andre, som ikke vil være med på den galej, vil til gengæld problematisere almengyldigheden af den slags oplevelser og erfaringer, jeg peger på. Men vil man løse det problem er der inspiration at hente

i seriøs filosofi som f.eks. Kants *Kritik der Urteilkraft*. Den handler jo netop om at vise, hvordan smagsdommen, der er subjektiv, alligevel er almengyldig. Kant taler om, at smagsdommen kan meddeles til andre, og at det i sig selv er en indikation på, at den ikke er privat. Selv uden at have Kant i bagagen ville jeg have kunnet sige det samme: At det er min erfaring, at andre forstår, hvad jeg sigter til, når jeg nævner mine eksempler på ”erfaring af merbetydning”. Ingen har oplevet præcis det samme, som jeg har, men de fleste har oplevet noget, der ligner. Vi har fat i noget, som netop ikke bare er privat, men derimod fælles, også selvom det er individuelt gestaltet. Forudsat den bliver gjort til genstand for filosofisk tænkning, udgør den slags erfaringsfænomenologi, jeg peger på, derfor et meget vigtigt afsæt for en kultivering af vor evne til at orientere os mod det fælles almene. Noget der i høj grad er behov for i dag. Så som Hannah Arendt også ville sige, er det faktisk dybt politisk – også selvom det er meget personligt.

*Jeg kunne godt tænke mig at spørge til dette almene i en historisk kontekst. Bliver vor tematisering af det almene i det historiske og relative ikke let spekulativ? Og hvilken mulighed har vi for at bedømme, om fortidens filosoffer og kunstnere har beskrevet eller oplevet det samme som vi?*

Det er et hermeneutisk spørgsmål: Vilkåret er, at vi aldrig kan være sikre på rekonstruktionen af, hvad en given tænker har ment med det, han har tænkt. Gadamer har imidlertid lært os, at det ikke bare er sådan, at vor egen horisont bidrager til udlægningen af værket; værket sætter samtidig selv grænser for, hvad vi kan sige om det uden, at vi i virkeligheden taler om noget andet end værket. Et værk kan selvfølgelig fortolkes på forskellige måder,

men det rummer en hermeneutisk enhed, som virker rammedannende for vore fortolkningsmuligheder. For Gadamer er værket ikke nødvendigvis harmonisk og afrundet, sådan som man tidligere mente i den klassicistiske tradition, men det er kendetegnet ved hermeneutisk enhed forstået som en i værket indeholdt meddelelse, og det er den, der leverer rammen.

Gadamers titel *Wahrheit und Methode* betyder sandhed *eller* metode. Man må vælge mellem sandheden og metoden, da metoden udelukker sandheden. Det vil også sige, at for Gadamer er den eksperimentelle videnskabs begreb om empirisk sandhed ikke sandheden. Hos ham handler det derimod om værkets sandhed. Det er den, og ikke ens egen medbragte metode, der skal vejlede én under sin tilegnelse af værket. Hvis vi møder værket med denne åbenhed - og kun sådan - kan vi erfare værkets meddelelse. Det almene åbenbarer sig så måske der, hvor vore forskellige fortolkninger af værket møder hinanden i deres respektive møder med det samme værk.

*I en polemisk pamflet (som er optrykt andetsteds i dette nummer af Semikolon) udlægges idéhistorie som en praksis, der bl.a. kan udfoldes på følgende måder: "Som en intellektuel historie, der fokuserer på aktørens sproglige kontekst og denne muligheder og begrænsninger; en begrebshistorie, der efterspører ords skæftende betydninger gennem historien og dermed gør op med en idealistisk opfattelse af ideer som uforanderlige størrelser, der svæver frit gennem historien; en vidensarkæologi, der insisterer på andet og mere end hovedværkslæsning."*

Det er tankevækkende, at man ofte, når man vil diskutere, hvad idéhistorie er, insisterer på at kalde idéhistorie noget andet end idéhistorie. Fordybelse i navnets betydning

ville gøre det klart, at det ikke bare kan udskiftes. Eksempelvis har ordet "idé" en langt mere omfattende betydning end ordene "begreb" og "viden", og idébegrebet har sin egen historie. Idéhistorikere bør kende ordet "idé"s og idébegrebets historier. At fungere som idehistoriker forudsætter altså også begrebshistorisk kunnen, men dette betyder ikke, at idehistorie kan eller bør reduceres til begrebshistorie. Tilsvarende er det f.eks. også væsentligt at arbejde med ideerne som de findes i videnskabens historie, men det er ikke det samme som, at det er meningsfuldt at reducere idehistorie til videnskabshistorie. Og vi skal da slet ikke arbejde med videnskabens historie for at aplikere dens metoder, men for at være orienteret om og udforske de ideer, der strukturerer de forskellige videnskaber.

*Hvordan forholder du dig til den kritik i citatet ovenfor, der synes at kunne rettes mod din tankegang?*

At se sig gal på idealismen, og det er vel det, der er nogle, der gør - det er da bare trist og unødvendigt begrænsende. Man vil vel i almindelighed angive materialisme som det modsatte af idealisme, men den kritik, I refererer til, er nok snarere udtryk for en pragmatisk tankegang. Det har uheldige konsekvenser ikke bare for tænkningen selv, men for hele samfundet, når man sådan søger at begrænse tænkningen. Idéhistorikere burde i stedet overveje, om ikke de svigter som humanister, når de som i det citerede vil reducere idehistorie til en delmængde af sig selv - og således vælger yderligere videnskabelig specialisering frem for tankegang.

Der er ingen grund til at gentage forne tiders opgør med idealismen. Det er jo ikke fordi vi er ved at gå til i spekulativ idealisme.

Der er ikke meget vundet ved at forsøge at udrydde elementet af filosofi i den idéhistoriske faglighed. Det er ikke vores opgave at arbejde for ”det snævre”. Det er snarere bredden, vi bør søge.

*I ovennævnte artikel skriver du noget i retning af: ”Idéhistorie kommer ikke uden om metafysikken og det skyldes, at idéhistorie har til opgave at råde bod på de negative følger af den videnskabelige specialisering.” Det kunne synes, at din opfattelse af idéhistorie også fordrer en front mod det synspunkt som pamfletten fremsætter?*

I artiklen bruger jeg metafysik som nærmest synonymt med filosofi. Filosofi skal her forstås som en underbygning under hele humaniora, der står for kultivering af selve evnen til at tænke. Idéhistorie og filosofi er nødvendige som et grundlag for alle fag, der hjælper disse til at forstå og begribe genstandene for deres egne undersøgelser.

I en vis forstand vil jeg kalde idéhistorie for den moderne form for filosofi, dels pga. elementet af historisering i den idehistoriske tænkemåde, dels fordi meget af den såkaldte fagfilosofi, ligesom hele universitetsverdenen, ja hele samfundet for den sags skyld, er præget af en fragmenterende videnskabeliggørelse, som det tværfaglige ved den idéhistoriske tænkemåde sætter sig sammenhængs- og meningsstiftende ud over. Videnskabeliggørelsen er selvfølgelig ikke en forfaldshistorie, men man må være opmærksom på omkostningerne. Det skaber problemer for den fælles offentlighed, når man i videnskabens navn konstant bare interesserer sig for det partikulære, aldrig sammenhængen imellem tingene. Det er nødvendigt, at man også forstår at orientere sig mod det almene forstået som en slags sfære over eller tværs igennem

videnskabernes verden. Idéhistorie kan bidrage væsentligt til at opretholde dette element af tænkning.

## Noter

<sup>1</sup> I antologien: *Hvor kommer Idéhistorien fra?*, Sven Arntzen og Otto M. Christensen (red.), Høyskoleforlaget 2003

”Sandhed, skønhed og ånd”?  
– replik til Dorthe Jørgensen<sup>1</sup>

”[Det] må [...] stadig fastholdes, at der i en vis forstand er en metode. Det viser sig, at det for de fleste mennesker ikke er nogen selvfølgelig sag metodisk at isolere et bestemt problem, at analysere de komponenter det består af, at stille dem op i en saglig rangorden og metodisk at skride til løsningen af dem med de midler, der står til rådighed. Det er en fremgangsmåde, vi alle må indøve os i. Og i universitetsstudiet indøver man sig i den. Man lærer at skelne mellem relevante og irrelevante faktorer, at se bort fra alt det, der ikke direkte kommer problemet ved, analytisk at finde ud af hvilken struktur problemet har, og hvad mulighed man har for at belyse dets enkelte sider.

Man lærer sig også noget andet, som man til daglig brug ikke altid gør sig klar. Man lærer at stille sig et præcist formål for øje. Med et givent emne kan man ville mange ting, og hvis man ikke udvælger sig et koncist formål, bliver behandlingen af emnet konfus. Noget lignende gør sig gældende indenfor mange andre områder. Lad os som eksempel tage en film. Manuskriptforfatter

og instruktør udvælger sig et subjekt: en trekantshistorie, en pubertetsforelskelse, en berigelsesforbrydelse e.l. Men de må tillige træffe en anden beslutning: de må beslutte sig for, hvad de vil med dette subjekt, om de vil udfolde det i et spirituelt lystspil, i et tragisk drama, i et symbolladet problemstykke, om de vil lægge vægt på en åndfuld dialog, på et spændingsfuldt handlingsforløb, på en dybsindig afsløring af menneskelige grundforhold osv. Uden et præcist valg mellem disse mange muligheder bliver det kun et mådeligt kunstværk”.

Johannes Sløk, *Hvad er idéhistorie?*

”It remains a jolting non sequitur to suppose that we can remain in a state of pre-theoretical innocence simply by treating philosophical ignorance as a bliss. The result of doing so will inevitably be to condemn ourselves to making unconscious use of whatever intellectual tools may happen to be lying around in our environment. Why this should be thought preferable to engaging in self-conscious reflection about the nature of those tools and their suitability

for the kinds of tasks we want to perform is something these epistemological anarchists never pause to explain”.

Quentin Skinner, *A reply to my critics*.

Som medforfatter til den polemiske pamflet *Fra blødværk til håndværk* føler jeg mig kaldet til at replicere på en række betragtninger, som Dorthe Jørgensen fremsætter i interviewet ’Hvad er ideer egentlig?’, som også findes i denne genoptrykte version af *Semikolon*. Dels fordi der i interviewet både direkte og indirekte refereres til nævnte pamflet (som i øvrigt er optrykt sammesteds), men også fordi Jørgensens overvejelser giver anledning til en mere principiel diskussion af idéhistorisk faglighed, identitet og metode, som jeg mener må være af stor vigtighed for fagets institutionelle, sociale, faglige og mentale – herunder filosofiske, metateoretiske og metodologiske – sundhed.

For at brede diskussionen en smule ud vil jeg tillade mig, når lejligheden byder sig, at referere til en række artikler, som Dorthe Jørgensen på det seneste har forfattet om samme overordnede tematik (Jørgensen, 2003a, 2003b og 2004).

### **Filosofforskrækkelse eller metode-fjendtlighed?**

Det er en af Dorthe Jørgensens tilbagevendende pointer, at idéhistorie som fag – og idéhistorikerne, som de er flest – lider af filosofiforskrækkelse. På denne baggrund leverer Jørgensen i interviewet en generel diagnose af, hvordan det aktuelt går idéhistorie som fag, der lyder: ”Ikke særlig godt ...” (Hansen & Jacobsen, 2005: 63)<sup>2</sup>. Den generelle diagnose kan man måske erklære sig enig i, men Jørgensens angivelse af årsag – at det går skidt for idéhistorie,

fordi vi filosoferer for lidt – er det svært at tage alvorligt.

Helt og aldeles absurd bliver det, når Jørgensen, som hun gør det i artiklen ”Hvad er idéhistorie?”, beskylder eksempelvis Johannes Sløk og Arthur O. Lovejoy for ikke at formå ”at fastholde den filosofiske komponent i idéhistorie” (Jørgensen, 2003a: 26). Beskyldninger, som er absurde, idet man sjældent har kunnet finde så soleklare eksempler på filosofisk indstillede og filosofisk skolede idéhistorikere som netop Sløk og Lovejoy (sidstnævnte forblev da også i hele sin akademiske løbebane professor i filosofi, *ikke* idéhistorie)<sup>3</sup>. Det er således svært at forestille sig, at man kan (eller bør) gøre det idéhistoriske fag mere filosofisk indstillet, end det var hos netop disse to idéhistoriske pionerer, uden at man dermed ville ophæve det idéhistoriske fags egenart og gøre idéhistorie til en bleg afart af filosofi eller filosofihistorie.

Hvis vi skal tale om en trussel mod det idéhistoriske fag i Danmark, så er det snarere her vi skal lede. Nemlig i den manglende vilje hos toneangivende idéhistorikere (herunder Jørgensen) til at ville skelne mellem filosofi og idéhistorie som to individuelle traditioner eller fag (med mange indbyrdes relationer og forbindelser – bevares da!).

Samfundet og de bevilligende myndigheder kan, som tingene står p.t., med god ret spørge, hvorfor man skal opretholde en særskilt forskningsenhed, der hedder idéhistorie, når ingen toneangivende idéhistorikere kan forklare, hvori deres forskning adskiller sig fra deres filosofiske universitetskollegaer. Ikke uden grund har Institut for Idéhistorie i mange år haft tilnavnet ’institut for kontinental filosofi’. Den institutionelle sammenlægning af idéhistorikerne og filosofferne har i den

sammenhæng ikke gjort det mindre svært at skelne, og man må nok begynde at forberede sig på fagets snarlige bortgang som universitetsdisciplin, hvis ikke idéhistorikerne formår at profilere sig selvstændigt og give faget en klar identitet, der adskiller det fra filosofien og filosofihistorien.

En af de ting, man kunne vælge at gøre for at skærpe en idéhistorisk fagidentitet, var – som vi også slår til lyd for i nævnte pamflet – at beskæftige sig med spørgsmålet om idéhistorisk metode: Om der findes særlige arbejdsgange, særlige fremgangsmåder, der kendetegner gode idéhistoriske fremstillinger. Dorthe Jørgensen vælger at fortolke det derhen, at vi – dem, der generelt vover at tage ordet ’metode’ i brug i forbindelse med studiet af ideernes historie – ønsker at gennemtvinge en bestemt og universel metode, som alle idéhistorikere og idéhistorikere *in spe* død og pine skal gøre brug af. Eller som Jørgensen også formulerer det i interviewet, at metodeovervejelserne ”bruges som en undskyldning for at lade være med at tænke (dvs. filosofere, PHA)” (Hansen & Jacobsen 2005: 64). Intet kunne være mere forkert. Vi – pamflettens forfattere – ønsker netop at insistere ”på nødvendigheden af at være eksplicitte og bevidste” – dvs. at være reflektive og tænksomme idéhistorikere (Amdisen et al. 2005: 58). ”Kun på den måde bliver vi i stand til at forholde os til de forskellige teories muligheder og begrænsninger”, som vi også skriver (Ibid.). Pamfletten skal altså ikke ses som en opfordring til metodologisk ensretning eller generel tankeløshed. Tværtimod.

Jeg har da også andetsteds forsvaret og opfordret til metodologisk pluralisme eller i det mindste åbenhed overfor forskellige metodologiske perspektiver (Amdisen,

2001). En opfordring som måske ikke står så stærkt i pamfletten, da den jo er et resultat af tre forskellige individers overvejelser, men vi taler dog ”om oparbejdelsen af en metodebevidsthed, der er pluralistisk” (Amdisen et al. 2005: 58)<sup>4</sup>. Man skal dog, som vi også gør opmærksom på i pamfletten, passe på, at metodepluralismen ikke bliver en sovepude – en undskyldning for ikke at tænke, for nu at alludere til Jørgensens formulering ovenfor.

I virkeligheden står vi måske ikke så langt fra hinanden – os pamfletskribenter og Jørgensen. Begge hold er nemlig interesserede i at diskutere og reflektere over, hvad det i det hele taget vil sige at være idéhistoriker (i en stadig spørgen til vores faglige grundlag), og begge hold insisterer, så vidt jeg kan se, på vigtigheden af en sådan permanent diskussion/refleksion. En ros – ja, måske endda en tak – skal i den forbindelse lyde til Dorthe Jørgensen, fordi hun i lighed med fagets professor Hans-Jørgen Schanz i det hele taget tør beskæftige sig eksplicit med disse forhold/spørgsmål (se også Amdisen 2005a). At vi så er fundamentalt uenige i de besvarelser af dette spørgsmål, som Jørgensen artikulere, er en helt anden og ærlig sag, som jeg vil vende tilbage til nedenfor.

Metodefjendtlighed eller filosofforskrækkelse er altså langt hen af vejen, som jeg ser det, to sider af samme sag (jf. det indledende Skinner-citat). Blot ser jeg ingen grund til, at idéhistorikere skulle beskæftige sig mere med filosofi (forstået som fagfilosofi og filosofihistorie), end de allerede gør. Det er jeg heller ikke sikker på, at Jørgensen mener. Men taler vi om *filosofiske*, teoretisk og metodologisk at reflektere over vores praksis som idéhistorikere, så er der derimod for alvor brug for at gøre

en fokuseret indsats. Også i institutionelt regi. En sådan indsats kunne eksempelvis passende tage udgangspunkt i en filosofisk-teoretisk (dvs. metodologisk) overvejelse af forskellene på idéhistorie og filosofi som universitetsdiscipliner (se også Amdisen 2005b). En øvelse, der også ville styrke den idéhistoriske fagidentitet – både internt og eksternt.

## Idé - historie

Et andet måde, hvorpå man kunne starte sin metodologiske overvejelse, var ved at reflektere over de to komponenter, der indgår i ordet 'idéhistorie', som jo nok i en eller anden grad må siges at være vores udgangspunkt som idéhistorikere. En tanke, der også synes at have fanget Dorthe Jørgensens interesse. I deres filosofiforskrækkelse, mener Jørgensen, har idéhistorikerne nemlig glemt at reflektere deres "egentlige genstand" – "de ideer, der strukturerer de fænomener, man beskæftiger sig med (som idéhistoriker, PHA)" (Hansen & Jacobsen 2005: 62).

Det er for så vidt rigtigt, at få idéhistorikere indgående reflekterer over deres genstandsfelt – *ideerne* og *historien*. Men har refleksionerne den karakter, som de har hos Jørgensen, så kunne det måske også være det samme, og det er bl.a. i denne forbindelse, at vi i vores pamflet stejler over "den idealistiske historieskrivning, der i høj grad har redet idéhistoriefaget som en filosofisk mære" (Amdisen et al. 2005: 58). Denne stejlen kan man så, som Jørgensen gør, kalde "trist og unødvendigt begrænsende", men vi kan simpelthen ikke acceptere, at man som idéhistoriker bliver ved med at abonnere på en åndshistorisk idealisme, hvor *ideerne* – vores genstandsfelt som idéhistorikere – som ahistoriske,

mentale størrelser ("de strukturer, der gør fænomenerne til det de egentlig er") svæver frit gennem historien fra Platon over Aristoteles til Hegel (Hansen & Jacobsen 2005: 67 og 62). Vi må i den sammenhæng insistere på, at hvis det skal give mening at tale om *ideer*, så må vi tale om dem, som de sprogligt er formuleret hos konkrete personer (i konkrete tekster), på et konkret tidspunkt og i en konkret sammenhæng. Ideerne som mystiske, frit svævende entiteter giver det ingen mening at forholde sig til, for hvor er det lige, at vi skal forholde os til dem henne? Vi er som idéhistorikere henvist til sproget og de sproglige overleveringer. Det er det vi mener, når vi taler om idéhistorie som "intellektuel historie", "begrebshistorie" og "vidensarkæologi" (Amdisen et al. 2005: 58).

Når vi anvender disse betegnelser frem for idéhistorie, er det altså for at accentuere, at idéhistorikerens genstandsfelt er ideerne i deres sproglige og konkrete formulering, og at disse metodologiske strategier (intellektuel historie etc.) netop har dette for øje. Det er ikke bare fordi, vi "insisterer på at kalde idéhistorie noget andet end idéhistorie", hvor en fordybelse "i navnets betydning ville gøre det klart, at det ikke bare kan udskiftes" (Hansen & Jacobsen 2005: 67). Det er rent faktisk fordi vi mener, at betegnelsen idéhistorie, hvis ikke vi passer på og er opmærksomme, kommer til at dække over aktiviteter, som er problematiske og ikke har noget som helst gøre med det, som vi opfatter som idéhistorisk praksis. Vi ønsker med andre ord, ved at henvise til disse andre betegnelser, kritisk at stille os selv og andre det spørgsmål, om det egentlig er *ideer* – forstået som abstrakte, mentale størrelser oppe i hovedet på folk (det der strukturerer fænomenerne, som det



de er) – vi som idéhistorikere beskæftiger os med? Vores svar synes at være, at det snarere er idéerne, som det, der artikuleres i bestemte sproglige sammenhænge (tekster, begrebskonstruktioner, sprogspil, diskurser etc.), der er vores felt som idéhistorikere.

En anden svaghed, ud over idealismen, ved den filosofisk orienterede idéhistorieforståelse, som Jørgensen mener at repræsentere er, at man nemt forfalder til åndshistorisk historieskrivning. Man samler - netop fordi ideerne kontinuerligt kan svæve frie og uforandrede gennem historien - fokus omkring nogle enkeltstående intellektuelle/filosofiske fyrtårne – i Jørgensens tilfælde kunne man eksempelvis fremhæve Platon, Aristoteles og Hegel. Deres samtid – både polemisk-intellektuelt og konkret historisk – bliver uinteressant og det vigtige bliver i stedet den evige samtale mellem de store ånder og os selv. Dette forekommer os, hvilket vi også fremhæver i pamfletten, at være en dybest set ahistorisk indgangsvinkel til idéhistorien. Det er vores opfattelse, at en historieskrivning, der i langt højere grad sætter fokus på tænkere og deres umiddelbare og særegne kontekst (polemisk-intellektuel og historisk) er at foretrække og også giver langt mere nuancerede og detaljerede fremstillinger af idéernes historie.

I stedet for at ”betragte historien som værk” og ”finde en ledetråd i historien” som helhed – sådan som Jørgensen bl.a. gør sig til talsmand for i artiklen ’Lille programskrift. Om idéhistories betydning for historikere og andre’ (Jørgensen 2004: 12 og 11) – så skulle vi snarere lære os selv at se idéhistorien som mange små, lokale fortællinger/sprogspil (og *ikke* som et samlet værk) og historiens generelle gang som en snørklet, afbrudt og ikke nødvendigvis kontinuerlig størrelse. Selvfølgelig er der forbindelser og

forbindelseslinier i idéhistorien, men de er måske ikke så indlysende – og de er måske slet ikke dem, som vi i den traditionelle historieskrivnings fremstillinger er blevet præsenteret for. Det er, mener vi, på tide at skrive mere komplekse og også langt mere ’lokalt’ forankrede, situerede og partikulære idéhistorier.

### **Akademiker – intellektuel**

Et andet fremtrædende element hos Dorthe Jørgensen – som måske ikke er så fremtrædende, men dog til stede i interviewet – er den tilbagevendende skelnen mellem akademikere (”lønarbejdere”, som det nedladende formuleres i en anden sammenhæng) og sande intellektuelle. En skelnen, der irriterer og provokerer mig grænseløst. I interviewet taler Jørgensen om, at hun opfatter sig selv mere som ”intellektuel” end ”akademiker” (Hansen & Jacobsen 2005: 63). Hvad hun mere præcist kan mene hermed – udover at den intellektuelle ’naturligvis’ er en mere selvstændigt tænkende, fri og kunstnerisk personlighed end akademikeren (!) – kan vi måske få et svar på i artiklen ”Den intellektuelle livsform”, som udkom i antologien *Universitet til tiden?*

I denne artikel opstiller Jørgensen dialektisk et skel mellem den intellektuelle livsform (der bl.a. er Jørgensens livsform) og lønarbejderlivsformen (de andres, karrieremenneskenes livsform), som hun mener begynder at vinde indpas på masseuniversitetet. Hvor hun selv som fri intellektuel udelukkende er optaget af – ikke-instrumentelt – at søge sandheden, skønheden og ånden, så er de fleste andre universitetsansatte – akademikerne – kun optaget af at pleje deres karriere – ”at gøre sig salgbare og præsentable”

(Jørgensen 2003b: 61). Hvilket de, som de ”karrieremennesker” de nu engang er, gør på en måde, der er kendetegnet af ”dets (karrieremenneskets, PHA) teknokratiske bevidsthed” og giver sig udslag i udpræget ”opportuniste” (Ibid.). ”De bestræber sig på at være ’objektive’ forstået som ukontroversielle og upolitiske, og de gør det alene for deres egen vindings skyld”, som Jørgensen videre formulerer det (Ibid.). I øvrigt er de grebet af postmoderne og teknokratisk tænkning (der er ”to sider af samme nihilistiske sag”) og er ”tilbøjelige til at stemme liberalt” (Ibid.: 62). Men frem for alt, så ”er deres opmærksomhed koncentreret om én ting alene, nemlig deres egen karriere” (Ibid.). I sandhed nogle slette mennesker!

Den ”sande intellektuelle” er straks en anden type menneske. Jørgensen sammenligner i udgangspunktet denne mennesketype med ”den danske landbefolkning”, som den så ud for ”ikke mange årtier siden” – ”husmænd og mindre gårdejere” (Ibid.: 63). Hvad der kendetegnede disse mennesker var en livsform, der baserede sig på dyb og inderlig forbundethed med deres omgivelser – herunder deres jord, dyr og familie. De var deres liv i eksistentiel forstand. Arbejdet som landforarbejder ”var hans (husmandens/den lille landmands, PHA) måde at være i verden som menneske” (Ibid.: 63). Der var altså ingen forskel på liv og arbejde – de var det samme. Den samme form for total og organisk sammensmeltning mellem liv, tænkning og arbejde gør sig gældende for den intellektuelles livsform og bevidsthed. Den ”sande intellektuelle” er i sit liv, sin tænkning og i sit arbejde – koste hvad det vil – kun optaget at søge sandheden i metafysisk forstand. Hun/han er derfor at sammenligne med en skabende

kunstner, der menneskeligt går i eet med verdenen og værket (arbejdet), hvilket få ifølge Jørgensen har forstået til bunds: ”... de færreste har forstået, at den momentane oplevelse af at være ét med verden er lige så inderligt forbundet med den intellektuelles virke (som det er med kunstnerens virke, PHA)” (Ibid.: 69). ”Utallige er de gange f.eks.”, skriver Jørgensen, ”hvor min mand har måttet redde os ved ildebrand ved at slukke for komfuret, fordi jeg har sat mad over, har sat mig ved computeren – og har glemt alt andet omkring mig. Under denne fuldstændige koncentration om arbejdet med teksten er der kun den og mig, og vi er ’ét kød’” (Ibid.). Man kan naturligvis spørge sig selv om en sådan sammensmeltning med sin gerning virkelig er værd at prale af, men det er under alle omstændigheder et godt eksempel på ikke bare filosofisk, men også praktisk idealisme af den mere faretruende slags (hvad ville der ikke være sket, hvis Jørgensen havde været *single*?).

Udover at Jørgensens skelnen i dialektisk radikalitet (hendes sort-hvide verdensopfattelse) ikke lader en George W. Bush meget tilbage (ej heller i sin generaliserende og fordømmende retorik), så illustrerer den også en fundamental uenighed mellem os pamfletforfattere og Jørgensen. Jeg er sikker på, at Jørgensen ganske hurtigt – og med tekstligt belæg i vores pamflet – kunne stemple os som akademikere (karrieremennesker?), der lider under lønarbejderlivsformens mentalitet. Som vi polemisk anfører i overskriften på vores pamflet/polemiske debatindlæg, så ønsker vi at bevæge idéhistorie som faglig institution i en mere håndværksorienteret retning. Det var og er vores opfattelse, at det kunne tjene den idéhistoriske institution at professionalisere faget en smule som

akademisk disciplin – dvs. bl.a. undervise i et idéhistorisk værktøjsfag (et metodefag). Som sagt ikke på den baggrund, at vi alle skal bruge de samme metoder – dette må til stadighed og permanent være fuldstændig åbent for debat. Blot kunne man godt give en afbalanceret oversigt over de forskellige værktøjer, der står til rådighed for idéhistorikeren, herunder deres fordele og ulemper, samtidig med at man insisterede på, at der er metodologiske problemstillinger, som er af så principiel og overordnet art, at det bl.a. er her idéhistorikeren adskiller sig fra filosofen, og den idéhistoriske fagidentitet bliver nogenlunde synlig og klart defineret. At være idéhistoriker er *også* et akademisk håndværk – *ikke* kun en intellektuel livsform (et kald). En opfattelse, som det ellers historisk set (siden Sløks dage) er blevet os påført som idéhistorikere at mene, tænke og føle<sup>6</sup>.

Det må efterhånden stå klart, som Jørgensen også rigtigt fremfører i interviewet, at vi – pamflettens ophavsmænd – i så henseende, dvs. i forhold til idéhistorie som universitetsdisciplin, bekender os til ”en pragmatisk tankegang”. Derfor håndværks- og redskabsmetaforikken. At vi foretrækker ”videnskabelig *specialisering* frem for” *generalisering* (og ikke ”frem for tænkning”, som Jørgensen siger i sammenhængen, mine kursiveringer i øvrigt, PHA), og at vi ønsker at opsøge ”det partikulære” frem for ”det almene”, er også fuldstændig rigtigt observeret af Jørgensen (på min korrektion, se Hansen & Jacobsen 2005: 67 og 68). Omvendt må det også stå klart, at Jørgensen bekender sig til en både *filosofisk* og *praktisk* idealisme, som vi ikke anser som antagelige for idéhistorie som en humanvidenskabelig disciplin med fremtidsperspektiver. Derfor polemikken.

### Afsluttende ekskurs om idéhistorikeren som ”epistemisk relativist”

Før jeg runder af har jeg en lille personlig kæphest, som jeg gerne vil ride i forhold til Jørgensens idéhistoriekonception. Her taler jeg altså helt på egne vegne, og jeg ved, at mine pragmatiske medskrivere på pamfletten sikkert ville erklære sig delvist uenige i mine konklusioner.

Flere steder angriber Dorthe Jørgensen tidens (postmoderne) tendens til relativisme, hvilket faktisk, vil jeg påstå, er ganske meget i takt med tiden. Jeg kunne fremdrage ganske mange eksempler herpå (bl.a. Sokal-affæren, den kognitive semiotik, de borgerlige angreb på kulturrelativismen ved bl.a. de herrer Pind og Mikkelsen m.v.<sup>7</sup>), men det skal vi ikke gå i detaljer med her. Hovedpointen er, at det så vidt jeg kan se *ikke* er relativismen, der er i offensiven i disse år.

Derimod er absolutismen og den kulturelle og nationale selvsikkerhed helt fremme i førersædet. Irak-krigen – hele den sort-hvide argumentation (dem/os), der i øjeblikket kendetegner amerikansk udenrigspolitik og dansk indenrigspolitik – er blot nogle konkrete eksempler på, at det ikke er kulturel og national selvbesindelse (ydmyghed) endside relativisme (forstået netop som selvbesindelse), der præger vores samtid. At vores samtid skulle være særlig kendetegnet ved nihilistisk relativisme, opfatter jeg som det rene volapyk. I det hele taget har jeg svært ved at forstå, at relativistisk tænkning skulle være så farlig, som alle gør den til for indeværende. En konsekvent relativist kan aldrig være farlig, for han/hun vil altid opfatte sin egen måde at tænke og leve på som relativ og vil ikke påtvinge andre sine værdier og levevis. Absolutisten vil derimod for alt i verden

have alle andre til at tænke og leve som sig selv (her ligner islamisk fundamentalisme og amerikansk neokonservatisme hinanden). Det er da til gengæld rigtig farligt?!

Men lad mig nu vende tilbage til den konkrete sammenhæng – Dorthe Jørgensens idéhistoriske metodekonception. Jørgensen skriver i sit ”Lille programskrift”, at ”idéhistorie”, hvis disciplinen/faget konciperes på den rette måde (dvs. Jørgensens måde), ”er det bedste værn mod relativisme” – relativisme her forstået som en (”afintellektualiserende”) ”antimetafysik”, der ”udhuler moralen i samfundet ved at nedbryde de fælles værdier”, hvorved ”sandhed” reduceres til en ”empirisk sandhed af en relativ og pluralistisk karakter” (Jørgensen 2004: 11 og 13). Jeg vil mene, at idéhistorie – nu konciperet efter mine standarder – faktisk er det bedste forsvar for en principiel relativisme eller sandhedsskepticisme.

Viser idéhistorien os netop ikke, hvis vi går partikulært og historisk til værks, at der til forskellige tider har eksisteret forskellige (sprogligt formulerede) idealer og bærende værdier, som på pågældende tidspunkt har haft karakter af universelle truismes, men som for os at se – medmindre vi (ved idéhistorisk abstraktion) sætter os ind i den måde, man tænkte og formulerede sig på dengang<sup>8</sup> – tager sig en smule tidsbundne eller uforståelige ud? Kunne man ikke sige, at hele pointen med det, som vi kalder idéhistorien, er, at forskellige sandheder til forskellige tider har gjort sig gældende, og giver denne indsigt os ikke anledning til principielt at overveje relativiteten af vore egne sandheder, truismes og selvfølgeligelige tankegods? Må idéhistorien ikke gøre os til filosofiske relativister? Det er under alle omstændigheder mit eget bud, min egen

relative sandhed. Og sådan må det jo være. At de samme basale ideer – om ”sandhed, skønhed og ånd” (frihed kunne måske føjes til?) – skulle gå igen og være de samme til alle tider siden antikkens Grækenland og Platon (idéhistorien som fodnoter til Platon), det kan jeg under ingen omstændigheder genkende som *idéhistoriker*. Og desuden ville jeg personligt have svært ved at bære en sådan tanke.

## Noter

<sup>1</sup> Overskriften referer (polemisk) til en sætning i Jørgensen-interviewet: "Begreber som sandhed, skønhed og ånd har stadig en vigtig rolle at spille for tænkningen" (Hansen & Jacobsen 2005: 63).

<sup>2</sup> Jeg tillader mig her at referere til interviewet, som det er optrykt i første oplag.

<sup>3</sup> Se også min artikel om Sløk som idéhistoriker i antologien *Et menneske lades ikke i ro – facetter af Johannes Sløks forfatterskab* (Amdisen 2006). I kapitel 2 af mit speciale – *Idéhistorie – På sporet af idéhistorisk(e) metode(r) hos Arthur O. Lovejoy og Quentin Skinner* – leverer jeg en indgående analyse af Lovejoys idéhistoriske metodekonception og hans filosofiske sindelag (Amdisen 2004: 10-34). Dette speciale vil inden for en overskuelig fremtid blive gjort tilgængeligt på nettet. Information herom vil blive givet på <http://pawsefiskensmartlog.dk/>.

<sup>4</sup> Det skal ikke være nogen hemmelighed, at jeg nok i denne henseende – også i forhold til mine to pamflet-medskribenter – er mere relativist end pragmatiker.

<sup>5</sup> Se min anmeldelse i Slagmark (Amdisen 2005c) og Casper John Andersens anmeldelse i nærværende tidsskrift (Andersen 2004).

<sup>6</sup> En krise, som man som færdigguddannet idéhistoriker kan støde ind i – og som jeg har følt på egen krop, om man så må sige – er netop erkendelsen af, at den trygge livsform (kaldet) som idéhistoriker (sammenfaldet mellem person, tænkning, liv og arbejde, der er en reel mulighed som studerende) får en ende, og at man skal til at finde sig/lede efter et helt almindeligt arbejde ude i den virkelige verden (hvis man kan tale om en sådan størrelse). Spørgsmålet er dog om ikke den idéhistoriske livsform altid har været en illusion. Løsningen på krisen består begribeligvis i at gøre sig klart, hvad man egentlig – som håndværk betragtet – kan som idéhistoriker (eller arbejdsløs humanist/akademiker i det hele taget). En opgave, som man ikke er særlig godt rustet til uddannelsesmæssigt.

<sup>7</sup> Se eksempelvis Amdisen 2001b for en kritisk gennemgang af den kognitive semiotik og dens oplysningsfilosofiske anti-relativisme.

<sup>8</sup> Vi vil naturligvis altid have vore egne fordomme og tænke måder, der vil prøve at diskvalificere en sådan abstraktion, der da også kun kan tjene som en ydmyg utopi.

## Litteratur

Amdisen, Paw Hedegaard (2001a): "The truth is out there ... Sandheden, betydningen og det idéhistoriske" in *Tingen – Institutblad for Idéhistorie* (Marts, 2001), Århus, 18-21.

Amdisen, Paw Hedegaard (2001b): "Semiotik, semiotik og det idéhistoriske" in *Semikolon* (Årg. 1, nr. 2, 2001), Århus, 24-31.

Amdisen, Paw Hedegaard (2004): *Idéhistorie? – På sporet af idéhistorisk(e) metode(r) hos Arthur O. Lovejoy og Quentin Skinner* (speciale), Århus.

Amdisen, Paw H., Andersen, Casper J. & Hjermitzlev, Hans Henrik (2005): "Fra blændværk til håndværk – bidrag til en idéhistorisk metodediskussion" in *Semikolon* (Årg. 5, nr. 10, 2005), Århus, 57-58.

Amdisen, Paw Hedegaard (2005a): "Nordmændene tør, hvor danskerne (næsten) tier" (anmeldelse) in *Slagmark* (nr. 43, 2005), Århus, 197-200.

Amdisen, Paw Hedegaard (2005b): "Filosofi(historie) vs. Idéhistorie – forskelle og ligheder" in *Semikolon* (Årg. 5, nr. 10, 2005), Århus, 6-12.

Amdisen, Paw Hedegaard (2005c): "Har købmandslogikken sejret?" (anmeldelse) in *Slagmark* (nr. 44, 2005), Århus, 161-66.

Amdisen, Paw Hedegaard (2006): "Kaldet? – Sløk, idéhistorie(n) og spørgsmålet om idéhistorisk metode" in Amdisen et al. (red.): *Et menneske lades ikke i ro*, Århus.

Andersen, Casper J. (2004): "Intet nyt fra universitetsfronten" (anmeldelse) in *Semikolon* (Årg. 4, nr. 8, 2004), Århus, 94-99.

Hansen, Bue Rübner & Jacobsen, Stefan Gaarsmand (2005): "Hvad er ideer egentlig – Interview med Dorthe Jørgensen" in *Semikolon* (Årg. 5, nr. 10, 2005), Århus, 59-68.

Jørgensen, Dorthe (2003a): "Hvad er idéhistorie?" in Arntzen, Sven & Christensen, Otto M. (red.): *Hvor kommer idéhistorien fra?*, Kristiansand S., 19-33.

Jørgensen, Dorthe (2003b): "Den intellektuelles livsform" in Horn, Finn & Nielsen, Henrik Kaare (red.): *Universitet til tiden?*, Århus, 55-73.

Jørgensen, Dorthe (2004): "Lille programskrift. Om idéhistories betydning for historikere og andre" in *Arr – idéhistorisk tidsskrift* (nr. 4, 2004), Oslo, 9-13.

Skinner, Quentin (1988): "A reply to my critics" in Tully, James (red.): *Meaning and Context*, Cambridge, 331-87.

Sløk, Johannes (1968): *Hvad er idéhistorie?*, København.

Paw Hedegaard Amdisen cand. mag. Idéhistorie, Film og Tv, e-mail: pawsefiskan@yahoo.dk

Casper John Andersen cand. mag. Idéhistorie og Videnskabsstudier, e-mail: casperjohn46@hotmail.com

Jon Rostgaard Boiesen stud. mag. Filosofi, e-mail: jonboiesen@yahoo.com

Per Aage Brandt dr. phil. Case Western Reserve University, USA, forfatter, lyriker, e-mail: pabrandt@inet.uni2.dk

Stine Grumsen stud. mag. Idéhistorie og Nordisk, e-mail: sgrumsen@hotmail.com

Bue Rübner Hansen stud. mag. Idéhistorie, e-mail: buerhansen@gmail.com

Hans Henrik Hjermitsev cand. mag. Idéhistorie og Videnskabsstudier, e-mail: hanshenrik@hjermitsev.dk

Stefan Gaarsmand Jacobsen stud.mag. Idéhistorie, e-mail: stefangj@gmail.com

Dorthe Jørgensen lic. phil., lektor Afdeling for idéhistorie, Aarhus Universitet, e-mail: idedj@hum.au.dk

Peter C. Kjærgaard ph.d., lektor Afdeling for Idéhistorie, Aarhus Universitet, e-mail: idepck@hum.au.dk

Ole Kühl Saxofonist, komponist og cand. mag. Musikvidenskab og Semiotik, e-mail: semok@hum.au.dk

Frank Beck Lassen ph.d. Afdeling for Idéhistorie, Aarhus Universitet, e-mail: idefbl@hum.au.dk

Bertel Nygaard ph.d. Institut for Historie og Områdestudier, AU, e-mail: bertel.nygaard@hum.au.dk

Jacob Orquin stud. mag. Idéhistorie og Semiotik, e-mail: orquins@orquin.dk

Quentin Skinner Regius Professor of Modern History, University of Cambridge, e-mail: qrds2@cam.ac.uk

Mads P. Sørensen ph.d. Idéhistorie, leder af Højskolen for Politik på Esbjerg Højskole, e-mail: mps@eh.dk

## SEMIKOLON;

Hans Henrik Hjerimitslev  
Søndre Ringgade 23, 4 tv.  
8000 Aarhus C  
+45 30 29 74 16  
e-mail: hanshenrik@hjerimitslev.dk

## REDAKTION

Hans Henrik Hjerimitslev(ansv.)  
Andreas Bok Andersen (produktion)  
Stefan Gaarsmand Jacobsen  
Rasmus Kolby Rahbek  
Helle Skovbjerg Karoff  
Casper John Andersen  
Bue Rübner Hansen  
Klaus Holleufer  
Jacob Orquin  
Rasmus Kjeldsen

## PRODUKTION

Fællestrykkeriet for Sundhedsvidenskab  
Århus Universitet, Bygn. 163  
DK-8000 Århus C  
Oplag. 300 eks

Udgives med støtte fra  
Aarhus Universitets Forskningsfond

SEMIKOLON; modtager gerne indlæg af enhver slags. Indlæg kan sendes per mail i word/RTF-format; tegninger/illustrationer seperat. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale. Næste deadline 1. marts 2006. Til [www.semikolon.au.dk](http://www.semikolon.au.dk) ingen deadline.

Redaktionen	s	3	Leder
Paw Hedegaard Amdisen	s	6	Filosofi(historie) vs. idéhistorie – forskelle og ligheder
Quentin Skinner	s	13	Hvad er intellektuel historie?
Mads Peter Sørensen	s	17	Idéhistorie som nationalstatsviagra eller øjen- åbner for den kosmopolitiske virkelighed?
Peter C. Kjærgaard	s	23	National idéhistorie i globaliseringens tidsalder
Jon Rostgaard Boiesen	s	26	Against Method! - Har filosofien en metode? Og bør den have det?
Frank Beck Lassen	s	32	Ord i historien
Bertel Nygaard	s	37	Nogle tanker om en historisk metode
Stine Grumsen	s	42	Idéhistorisk metode og retorisk manipulation - En retorikanalytisk tilgang og dens anvendelse på (ny)retligjøre tekster
Jacob Orquin	s	48	Kognitive fossiler i Idéhistorie
Per Aage Brandt	s	51	Sandhed og metode i semiotikken
Ole Kühl	s	53	Hvad er det egentlig, vi hører?
Paw H. Amdisen, Casper J. Andersen & Hans H. Hjermitslev	s	57	Fra blændværk til håndværk - bidrag til en idéhistorisk metodet Diskussion
Dorthe Jørgensen	s	59	Hvad er ideer egentlig?
Paw Hedegaard Amdisen	s	69	”Skønhed, sandhed, ånd”? - replik til Dorthe Jørgensen