

Richard Rorty

Filosofiens historiografi: Fire genrer

I. Rationelle og historiske rekonstruktioner

Analytiske filosoffer, der har forsøgt sig med 'rationelle rekonstruktioner' af de store døde filosofers argumenter, har gjort dette i forhåbning om at behandle disse filosoffer som deres samtidige – som kolleger de kan udveksle synspunkter med. De har argumenteret for, at hvis man ikke gør dette, så kan man lige så godt overlade filosofihistorien til historikere – som de beskriver som simple doxografer snarere end søgere af filosofisk sandhed. Sådanne rekonstruktioner har imidlertid ført til beskyldninger om anakronisme. Analytiske filosofihistorikere bliver ofte beskyldt for at banke tekster ind i former, der svarer til de filosofiske positioner, som i øjeblikket diskuteres i filosofiske tidsskrifter. Der insisteres på, at vi ikke skal tvinge Aristoteles eller Kant til at vælge side i nutidens debatter inden for sprogfilosofi eller metaetik. Der forekommer at være et dilemma: Enten påtvinger vi på anakronistisk vis de døde tilstrækkeligt af vores problemer og vokabular til at gøre dem til vores samtalepartnere, eller også begrænser vi vores tolkningsaktivitet til at få deres fejltagelser til at se mindre tåbelige ud ved at indplacere dem i de mørke tiders kontekst, hvori de blev nedfældet.

Disse alternativer udgør imidlertid ikke et dilemma. Vi bør gøre begge dele, men gøre dem hver for sig. Vi bør behandle filosofiens historie, som vi behandler videnskabens historie. Inden for sidstnævnte felt tøver vi ikke med at sige, at vi bedre end vore forfædre ved, hvad de talte om. Vi mener ikke, at det er anakronistisk at sige, at Aristoteles' model for himmellegemerne var fejlagtig eller at Galen ikke forstod, hvordan kredsløbet fungerede. Vi tager de store døde videnskabsmænds tilgivelige uvidenhed for givet. Vi bør være ligeså villige til at sige, at Aristoteles desværre var

uvidende om, at der ikke findes virkelige essenser eller at Leibniz ikke vidste, at Gud ikke eksisterer eller at Descartes ikke vidste, at bevidstheden blot er en alternativ beskrivelse af centralnervesystemet. Vi tøver udelukkende, fordi vi har kolleger, der selv er uvidende om sådanne facts, og som vi af høflighed ikke beskriver som 'uvidende' men som 'fastholdende andre filosofiske synspunkter'. Videnskabshistorikere har ingen kolleger, der tror på krystalsfæder eller som tvivler på Harveys beskrivelse af kredsløbet. De er derfor fri for den slags forbehold.

Der er intet forkert i selvbevidst at lade vore egne filosofiske synspunkter diktere betingelserne for beskrivelsen af de døde. Men der er grund til *også* at beskrive dem på andre betingelser, deres egne betingelser. Det er nyttigt at rekonstruere den intellektuelle scene, hvorpå de døde levede deres liv – i særdeleshed de virkelige og de imaginære samtaler, som de kunne have haft med deres samtidige (eller næsten-samtidige). Der findes formål, hvortil det er nyttigt at vide, hvordan mennesker talte, der ikke vidste så meget, som vi gør – og at vide det detaljeret nok til, at vi kan forestille os selv tale det samme forældede sprog. Antropologen ønsker at vide, hvordan primitive taler til deres fæller, såvel som hvordan de reagerer på instrukser fra missionærer. Med dette formål for øje forsøger han at trænge ind i deres hoveder og at tænke i termer, som han aldrig kunne drømme om at benytte derhjemme. På samme måde ved videnskabshistorikeren, der er i stand til at forestille sig, hvad Aristoteles kunne have sagt i en dialog i himlen med Aristarchus og Ptolemæus, noget interessant, der forbliver ukendt for en 'whiggish' astrofysiker, der kun ser, hvordan Aristoteles ville være blevet smadret af Galileis argumenter. Der er viden – historisk viden – som man kun kan opnå ved at sætte parentes om ens egen overlegne viden om eksempelvis himlens bevægelser eller Guds eksistens.

En søgen efter en sådan historisk viden må underlægge sig en begrænsning formuleret af Quentin Skinner:

Ingen aktør kan i eftertiden tilskrives at have ment eller gjort noget, som han aldrig selv ville kunne bringes til at acceptere som en korrekt beskrivelse af, hvad han havde ment eller gjort. (Skinner 1969: 28)

Skinner siger, at denne maksime udelukker "muligheden for, at en holdbar beskrivelse af en aktørs adfærd nogensinde kunne overleve en demonstration af, at beskrivelsen selv var afhængig af beskrivelseskriterier og klassifikationer, der ikke var tilgængelige for aktøren selv". Der er en vigtig betydning af, 'hvad aktøren mente eller gjorde' og af 'beskrivelser af en aktørs adfærd', for hvilken denne begrænsning er uomgængelig. Hvis vi ønsker en beskrivelse af

Aristoteles' eller Lockes adfærd, der overholder denne begrænsning, ville vi imidlertid være nødsaget til at begrænse os til en beskrivelse, der – ved dens ideelle grænse – fortæller os, hvordan de ville have svaret på alle de kritikker eller spørgsmål, som deres samtidige ville have rettet imod dem (eller mere præcist, ved en beskrivelse af den del af samtidige eller næsten-samtidige, hvis kritik og spørgsmål de ville have forstået øjeblikkeligt – alle de folk der, groft sagt, 'talte samme sprog' – ikke mindst i kraft af, at disse samtidige var lige så uvidende om det, vi ved i dag, som den store døde filosof selv var). Vi ønsker måske at gå videre og stille spørgsmål som, 'hvad ville Aristoteles have ment om Jupiters måner (eller om Quines anti-essentialisme)?' eller, 'hvad ville Locke have ment om fagforeninger (eller om Rawls)?' eller, 'hvad ville Berkeley have ment om Ayers eller Bennetts forsøg på at 'sprogliggøre' hans syn på sanseerkendelse og materie?' Men vi skal ikke beskrive svarene, som vi forestiller os, at de ville give på sådanne spørgsmål, som beskrivelser af hvad de 'mente eller gjorde', som Skinner forstår disse begreber.

Den væsentligste årsag til at vi ønsker historisk viden om hvad 'ikke-genuddannede' primitive eller 'ikke-genuddannede' døde filosoffer og videnskabsfolk ville have sagt til hinanden er, at det hjælper os til at anerkende, at der har været andre former for intellektuelt liv end vores. Som Skinner med rette siger: "den uomgængelige værdi i at studere idéernes historie" består i at lære "at skelne mellem hvad der er nødvendigt og hvad der blot er et produkt af vore egne kontingente forhold". Sidstenævnte er, som han udtrykket det, "nøglen til selve selvindsigten" (Skinner 1969: 52-53). Men vi ønsker også at forestille os samtaler mellem os selv (hvis kontingente anordninger inkluderer en generel enighed om, at der eksempelvis ikke findes virkelige essenser, ingen Gud og så videre) og de mægtige døde. Når vi ønsker disse samtaler, er det ikke blot fordi, det er rart at føle sig ovenpå i forhold til dem, der overgår én, men fordi vi ønsker at være i stand til at se vores races historie som en lang samtaleudveksling. Vi ønsker at se det på den måde for at forvisse os om, at der har været rationelt fremskridt i løbet af historien – at vi er uenige med vores forfædre af grunde, som de ville kunne bringes til at acceptere gyldigheden af. Behovet for forvisning på dette punkt er ligeså stort som behovet for selvindsigt. Vi har brug for at forestille os, at Aristoteles ændrer sin opfattelse ved at læse Galilei eller Quine, at Aquinas ændrer sin ved at læse Newton eller Hume og så videre. Som i videnskaben har vi i filosofien brug for at forestille os, at de mægtige døde, der tog fejl, kigger ned fra himlen på vores nylige succeser og glædes over, at deres fejltagelser er blevet rettet.

Dette betyder, at vi ikke blot er interesserede i, hvad den Aristoteles, der gik i de athenske gader, "kunne bringes til at acceptere som en korrekt beskrivelse af, hvad han havde ment eller gjort" men også i, hvad en ideelt

fornuftig og uddannelsesmulig Aristoteles kunne bringes til at acceptere som en sådan beskrivelse. Den ideelle indfødte kan i sidste instans også bringes til at acceptere en beskrivelse af sig selv, som én der bidrog til forlængelsen af et slægtskabssystem, der var udformet til at fastholde hans stammes uretfærdige økonomiske systemer. En ideel vagt i Gulag kan i sidste instans også bringes til at betragte sig selv som én, der forrådte loyaliteten over for sine russiske landsmænd. En ideel Aristoteles kan bringes til at beskrive sig selv som én, der fejlagtigt antog, at de indledende taksonomiske faser i biologisk forskning udgjorde selve essensen af al videnskabelig undersøgelse. Hver enkelt af disse imaginære personer er blevet 'en af os', når han er blevet bragt til at acceptere en sådan ny beskrivelse af, hvad han mente eller gjorde. Han er vores samtidige, eller vores medborger, eller et medlem af den samme disciplinære matrice som vi er.

For at give et eksempel på en samtale med de genuddannede døde kan vi tage Strawsons brug af Kant (Strawson 1966). *The Bounds of Sense* er inspireret af samme motiver som *Individuals* – nemlig den overbevisning, at humeansk psykologisk atomisme er dybt forfejlet og kunstig, og at forsøg på at erstatte den 'aristoteliske' common sense tingslige begrebsramme med 'begivenheder' eller 'stimuli' (på den måde både Whitehead og Quine gør) er dybt forfejlede. Eftersom Kant var enig i denne tænke måde og fordi meget af "Den Transcendentale Analytik" er viet til at etablere lignende pointer, så er det naturligt for én med Strawsons anliggende at ville vise Kant, hvordan han kan etablere disse pointer uden at sige nogle af de andre og mindre sandsynlige ting han sagde – ting som filosofiens fremskridt siden Kants dage har frigjort os fra fristelsen til at sige. Strawson kan for eksempel vise Kant, hvordan han kan klare sig uden begreber som 'i bevidstheden' eller 'skabt af bevidstheden' – begreber som Wittgenstein og Ryle frigjorde os fra. Strawsons samtale med Kant er af den slags, man kan have med én, der på glimrende og original vis har ret i noget, som står ens hjerte nær, men som ustandseligt blander dette emne sammen med en masse forældede tåbeligheder. Andre eksempler på sådanne samtaler er Ayers (1936) og Bennetts (1971) samtaler med de britiske empirister omkring fænomenalisme – samtaler som forsøger at bortfiltrere fænomenalismens rene essens fra spørgsmål om perceptionpsykologi og Guds eksistens (emner, som vi nu er bedre informerede om og derfor bedre i stand til at fætte irrelevansen af). Her ser vi igen en opfyldelse af den naturlige trang til at tale med mennesker, der har nogle af de samme idéer som os, i håbet om, at vi kan få dem til at indse, at vi har fået mere klarhed over disse idéer – eller i håbet om at få endnu mere klarhed over dem i løbet af samtalen.¹

Sådanne forsøg på at etablere overensstemmelser er naturligvis anakronistiske. Men hvis de udføres med fuld viden om deres anakronisme, er der ingen

grund til at protestere imod dem. De rejser udelukkende det rent sproglige problem om, hvorvidt rationelle rekonstruktioner bør ansues som om 'de gør det klart, hvad de døde i virkeligheden sagde' og det ligeså sproglige problem om, hvorvidt rationelle rekonstruktører 'i virkeligheden' bedriver *historie*. Intet som helst afhænger af svaret på nogen af disse spørgsmål. Det er naturligt at beskrive Columbus som ham, der opdagede Amerika frem for Kina, og var uvidende om, at han havde gjort det. Det er næsten ligeså naturligt at sige, at Aristoteles var uvidende om, at han havde beskrevet tyngdekraften frem for den naturlige lodrette bevægelse. Det er en anelse mere forceret, men kun et enkelt skridt længere ad samme vej, at sige, at Platon ubevidst antog, at alle ord var navne (eller hvilken anden undersætning moderne semantisk orienterede kommentatorer synes det er nyttigt at bruge i rekonstruktionen af hans argumenter). Det er ret tydeligt, at i Skinners udlægning af ordet 'mene', der mente Platon slet ikke noget i den retning. Når vi på anakronistisk vis siger, at han 'virkeligt' fastholdt sådanne doktriner, så mener vi, at i en imaginær diskussion med nulevende filosoffer om, hvorvidt han burde have fastholdt andre givne synspunkter, da ville han være blevet presset tilbage på en præmis, som han aldrig formulerede, og som omhandlede et emne han aldrig overvejede – en præmis der muligvis måtte foreslås ham af en venlig rationel rekonstruktør.

Historiske rekonstruktioner af hvad 'ikke-genuddannede' døde tænkere ville have sagt til deres samtidige – rekonstruktioner der adlyder Skinners maksime – er ideelt set rekonstruktioner, som alle historikere kan være enige om. Hvis spørgsmålet er, hvad Locke ville have sagt til en Hobbes, der havde levet og bibeholdt sin åndsfriskhed et par årtier mere, så er der ingen grund til, at historikere ikke skulle kunne nå til en konsensus – en konsensus, der kunne bekræftes af opdagelsen af et manuskript forfattet af Locke, hvori han forestiller sig en samtale mellem ham selv og Hobbes. Omvendt er det højst usandsynligt, at rationelle rekonstruktioner konvergerer, og der er ingen grund til, at de burde gøre det. En person, der mener, at spørgsmålet om hvorvidt alle ord er navne (eller en anden semantisk tese) er et af den type spørgsmål, der er afgørende for ens syn på en helt masse andre spørgsmål, vil forestille sig at have en helt anden samtale med Platon end en person, der mener at sprogfilosofi er et forbigående modelune og er irrelevant i forhold til de reelle emner, der skiller Platon fra hans moderne kritikere (som eksempelvis Whitehead, Heidegger eller Popper). Fregeaneren, kripkeaneren, popperianeren, whiteheadianeren, og heideggerianeren vil genuddanne Platon på forskellige måder, inden de begynder at diskutere med ham.

Hvis vi forestiller os diskussionerne af de store døde filosoffer som enten historiske rekonstruktioner, der kræver, at vi adlyder Skinners maksime, eller

som rationelle rekonstruktioner, der kræver, at vi ignorerer maksimen, så behøver der ikke være nogen konflikt mellem de to. Når vi respekterer Skinners maksime, ønsker vi at udlægge den døde tænker 'på hans egne præmisser' og ser bort fra det faktum, at vi vil se med skepsis på enhver, der arbejder ud fra disse præmisser i dag. Når vi ignorerer Skinners maksime udlægger vi på 'vores præmisser' og ser bort fra det faktum, at den døde tænker, med udgangspunkt i hans livs sproglige rutiner, ville have afvist disse præmisser som fremmede for hans interesse og intentioner. Forskellen mellem disse to opgaver bør imidlertid ikke formuleres som bestående i at finde ud af, hvad den døde tænker mente og at finde ud af, om det han sagde, var sandt. At finde ud af hvad en person mente, handler om at finde ud af, hvordan hans ytring passer ind i det generelle mønster for adfærd – sproglig som ikke sproglig. Groft sagt, at finde ud af hvad han ville have svaret på spørgsmål rettet mod det, han sagde tidligere. Så 'hvad han mente' er forskelligt afhængigt af, hvem der stiller sådanne spørgsmål. Mere generelt: 'Hvad der menes' skifter afhængigt af hvor stort et råderum for faktisk og mulig adfærd, man forestiller sig. Med rette siger folk ofte, at de først fandt ud af hvad de mente ved at lytte til det, de sagde siden hen – når de hørte deres egen reaktion på konsekvenserne af deres egen ytring. Det er helt rimeligt at sige, at Locke først fandt ud af, hvad han i virkeligheden mente – hvad hans sigte var med *Anden Afhandling om Styreformen* – efter hans samtaler i himlen med Jefferson, Marx og Rawls. Det giver også god mening at tilsidesætte spørgsmålet om, hvad en ideel og udødelig Locke ville have besluttet sig for, at han mente. Vi gør det sidste, hvis vi er interesserede i forskellene mellem at være en politisk tænker i Lockes England og i vores transatlantiske kultur i det 20. århundrede.

Vi kan selvfølgelig begrænse begrebet 'mening' til det, vi er ude efter i sidstnævnte skinnerske forehavende i stedet for at bruge det på en måde, der tillader, at en tekst kan have ligeså mange meninger, som der er dialektiske kontekster, den kan placeres i. Hvis vi ønsker at begrænse begrebet, så kan vi overtage E.D. Hirsch' distinktion mellem 'mening' og 'signifikans' og reservere førstnævnte begreb til det, der svarer til forfatterens intentioner på den tid, han skrev teksten og så bruge 'signifikans' til at betegne tekstens plads i en anden given kontekst.² Men dette er ikke afgørende, med mindre vi vælger at insistere på, at det er 'historikerens' opgave at opdage 'mening' og (når det drejer sig om filosofiske tekster) 'filosoffens' opgave at undersøge 'signifikansen' og i sidste instans sandheden. Det, der betyder noget, er at gøre sig klart, at det at begribe meningen med et udsagn drejer sig om at indplacere udsagnet i en kontekst – ikke om at grave en lille klump af betydning ud af udsigerens bevidsthed. Om vi giver forrang til den kontekst, som består i, hvad udsigeren tænkte på på det tidspunkt han eller hun fremsatte udsagnet afhænger af, hvad

vi vil have ud af at tænke over udsagnet. Hvis vi, som Skinner siger, ønsker 'selvindsigt', så er vi nødt til at undgå anakronisme så meget som muligt. Hvis vi ønsker selv-retfærdiggørelse [self-justification] gennem en samtale med de døde tænkere om vores nuværende problemer, så står det os frit for at hengive os til den lige så meget, som vi har lyst til – så længe vi er klar over, at det er det, vi gør.

Hvad så med at finde ud af, om det den døde tænker sagde var sandt? Akkurat som det at bestemme mening er et spørgsmål om at placere et udsagn i en kontekst af faktisk og mulig adfærd, så er det at fastsætte sandhed et spørgsmål om at indplacere den i en kontekst af udsagn, som vi selv er villige til at fremsætte. I og med at det der gælder som fornuftige adfærdsmønstre er en funktion af, hvad vi mener, er sandt, så kan sandhed og mening ikke vurderes uafhængigt af hinanden.³ Der er ligeså mange rationelle rekonstruktioner, der hævder at finde væsentlige sandheder – eller frugtbare og vigtige fejltagelser – i en af de store filosofers værker, som der findes væsentlige forskellige kontekster, som hans værker kan placeres i. For at gentage min indledende pointe så er den tilsyneladende forskel mellem videnskabshistorie og filosofihistorie ikke meget mere end en afspejling af det uinteressante faktum, at nogle af disse forskellige kontekster repræsenterer forskellige opfattelser hos medlemmerne af den samme profession. Det er derfor, at vi blandt filosofihistorikere finder mere uenighed om, hvor mange sandheder der kan findes i Aristoteles' skrifter, end vi gør blandt biologihistorikere. Opløsningen af disse diskussioner er et 'filosofisk' og ikke et 'historisk' spørgsmål. Hvis en lignende uoverensstemmelse fandtes blandt biologihistorikere, så ville dens løsning være et 'biologisk' og ikke et 'historisk' anliggende.

II. *Geistesgeschichte* som kanondannelse

Foreløbigt har jeg argumenteret for, at filosofiens historie kun på overfladen adskiller sig fra en naturvidenskabelig disciplins historie. I begge tilfælde ser vi en modsætning mellem kontekstualistiske udlægninger, der vælger at se bort fra senere udviklinger og så 'whiggiske' udlægninger, der trækker på vores egen forbedrede viden. Den eneste forskel jeg har fremhævet består i, at de anakronistiske rekonstruktioner af store døde filosoffer vil være mere forskelligartede end rekonstruktioner af de store biologer, fordi filosofi er mere kontroversiel end biologi. Men min diskussion har indtil nu ignoreret problemet om, hvordan man udvælger hvem, der regnes for en stor død *filosofi* i modsætning til en stor død noget-andet. Herved har jeg ignoreret problemet om, hvordan man udskiller *filosofi*ens historie fra 'tankens' eller 'kulturens' historie. Sidstnævnte problem opstår ikke i biologihistorien, fordi den svarer til historien

om skrifter omhandlende planter og dyr. Problemet opstår i kemihistorien kun i en relativ trivial form, fordi ingen går meget op i, om vi kalder Paracelsus en kemiker, en alkymist eller begge dele. Spørgsmålet om hvorvidt Pliny var biolog i samme forstand som Mendel, eller hvorvidt Aristoteles' *De generatione et corruptione* skal regnes for kemi afføder ikke ophedet diskussion. Det skyldes, at vi inden for disse områder har klare fremskridtshistorier at fortælle. Det gør ikke den store forskel hvilket tidspunkt, vi vælger at påbegynde vores historie – på hvilket tidspunkt vi ser en 'disciplin' opstå af spekulationens kaos.

Det gør imidlertid en forskel, når det drejer sig om filosofiens historie. Det skyldes, at 'filosofihistorie' rummer en tredje genre ud over de to, jeg har diskuteret indtil nu. Udover 'skinneres' historiske rekonstruktioner, som eksempelvis John Dunns rekonstruktion af Locke eller J.B. Schneewinds af Sidgwick og den form for rationelle rekonstruktioner som Bennetts rekonstruktion af de britiske empirister eller Strawsons af Kant, så findes der store bredtfavnende *geistesgeschichtliche* fortællinger – den genre, som Hegel er det paradigmatiske eksempel på. I vore dage repræsenteres denne genre eksempelvis af Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg og MacIntyre.⁴ Den tjener til selvretfærdiggørelse på samme måde som rationelle rekonstruktioner men på en anden skala. Rationelle rekonstruktioner sigter typisk på at sige, at den store døde filosof havde nogle glimrende idéer, men desværre ikke kunne få dem helt på plads på grund af 'hans tids begrænsninger'. Rekonstruktionerne begrænser sig som regel til en lille del af filosofens arbejde – eksempelvis Kants syn på forholdet mellem fremtrædelse og virkelighed eller Leibniz syn på modalitet eller Aristoteles' syn på begreberne *essens*, *eksistens* og *forudsigelse*. De er skrevet i lyset af nyligt udkomne filosofiske værker, der rimeligvis kan siges at omhandle 'omtrent de samme spørgsmål', som den store døde filosof diskuterede. De er opbygget med henblik på at vise, at svarene han gav på disse spørgsmål var plausible og spændende, men har brug for at blive reformuleret eller rensat – eller brug for den præcise gendrivelse, der er blevet muliggjort af det arbejde, der for nyligt er gjort inden for feltet. I modsætning hertil arbejder *Geistesgeschichte* på problemformuleringsniveau snarere end med problemløsning. Den bruger mere tid på at spørge: 'Hvorfor skulle nogen have gjort spørgsmålet X centralt i sin tænkning?' eller: 'Hvorfor tog nogen som helst problemer X alvorligt?', end på at spørge om den store døde filosof svar eller løsning stemmer overens med nutidige filosofers. De beskriver typisk filosofen ud fra hans samlede værk og ikke ud fra hans mest berømte argumenter (eksempelvis Kant som forfatter til alle tre *Kritikker*, som tilhænger af den franske revolution, som forløberen for Schleiermachers teologi osv., og ikke Kant som forfatteren til "Den Transcendentale Analytik"). Den sigter på at retfærdiggøre de filosofiske anliggender historikeren og hans venner har –

og deres opfattelse af hvad filosofi er – og ikke på at retfærdiggøre, at de giver de bestemte løsninger på filosofiske problemer, som de giver. Den ønsker at sandsynliggøre et bestemt billede af filosofien og ikke på at sandsynliggøre en bestemt løsning på et givent filosofisk problem ved at påvise, hvordan en stor død filosof foregreb – eller på interessant vis undlod at foregribe – løsningen på det.

Eksistensen af denne tredje *geistesgeschichtliche* form for filosofihistorie udgør endnu en årsag til *prima facie* forskellen mellem videnskabshistorie og filosofihistorie. Videnskabshistorikere føler ikke noget behov for at retfærdiggøre, at vore fysikere er optaget af elementarpartikler eller vore biologer af DNA. Hvis du kan syntetisere steroider, så behøver du ingen historisk legitimering. Men filosoffer har behov for at retfærdiggøre, at de er optaget af semantik eller af perception eller af subjektets og objektets enhed eller af udvidelsen af menneskets frihed eller hvad filosofen, der fortæller den store vidtfavnende historie, nu engang er optaget af. Spørgsmålet om hvilke problemer der er 'filosofiens problemer' – hvilke spørgsmål der er *filosofiske* spørgsmål – det er spørgsmålet som de *geistesgeschichtliche* filosofihistorier først og fremmest er viet til. I modsætning hertil kan biologihistorier eller kemihistorier feje sådanne spørgsmål bort som rent sproglige. De kan ganske enkelt opfatte de nuværende ukontroversielle dele af den pågældende disciplin, som det historien fører frem til. *Terminus ad quem* i videnskabshistorie-som-fremskridtshistorie står ikke til debat.

Jeg anførte oven for, at en årsag til forskellen mellem filosofihistorie og videnskabshistorie udsprang af det faktum, at filosoffer, der ser forskelligt på eksempelvis Guds eksistens, ikke desto mindre er professionelle kolleger. Den anden årsag til forskellen består i, at de, der ser forskelligt på, om spørgsmålet om Guds eksistens er et vigtigt, et interessant eller et 'reelt' spørgsmål, også er professionelle kolleger. Den akademiske disciplin kaldet 'filosofi' indeholder ikke blot forskellige svar på filosofiske spørgsmål, men også total uenighed om, hvilke spørgsmål der er *filosofiske*. Rationelle rekonstruktioner og *geistesgeschichtliche* genfortolkninger er i denne sammenhæng kun forskellige med hensyn til graden af uenighed med den store døde filosof, der rekonstrueres eller genfortolkes. Hvis man hovedsageligt er uenig med ham i løsningen på problemerne og ikke i hvilke problemer, der kræver diskussion, så vil man opfatte sig selv som én, der foretager en rekonstruktion af ham (som eksempelvis Ayer rekonstruerede Berkeley). Hvis man opfatter sit forehavende som, at man påviser, at man ikke behøver at tænke over det, han forsøgte at tænke over (som eksempelvis Ayers afvisende tolkning af Heidegger, eller Heideggers afvisende beskrivelse af Kierkegaard som en 'religiøs forfatter' og ikke en 'tænker'), så vil man tænke på sit forehavende som det at forklare, hvorfor han

ikke burde tælle som en med-filosof. Man vil redefinere 'filosofi' for at læse ham ud af kanonen.

Kanondannelse er ikke et anliggende for videnskabshistorien. Der er intet behov for at forbinde ens egen videnskabelige aktivitet med en stor død videnskabsmands aktivitet for at få den til at se mere respektabel ud og heller ikke behov for at forkaste en ellers velanskrevet forgænger som en pseudo-videnskabsmand for at retfærdiggøre ens eget anliggende. Kanondannelse er vigtigt i filosofihistorien, fordi 'filosofi' udover dens rent deskriptive brug også bruges som en æresbetegnelse. Brugt deskriptivt kan betegnelsen 'filosofisk spørgsmål' betyde et spørgsmål, der i øjeblikket diskuteres af en nutidig 'skole', eller det kan betyde et spørgsmål, der diskuteres af alle eller af mange af de historiske skikkelser, der typisk rubriceres som 'filosoffer'. Brugt som æresbetegnelse betyder det imidlertid spørgsmål, der *burde* blive diskuteret – der er så generelle og så vigtige, at de *skulle* have været i alle tænkeres bevidsthed til alle steder og tider, uanset om disse tænkere formåede at formulere disse spørgsmål eksplicit eller ej.⁵

Brugen af 'filosofisk spørgsmål' som æresbetegnelse er i teorien irrelevant for rationelle rekonstruktioner. En nutidig filosof, der vil diskutere sjælegeme dualisme med Descartes eller fremtrædelse-virkelighed distinktionen med Kant eller forholdet mellem betydning og henvisning med Aristoteles, behøver ikke hævde, at disse emner er uomgængelige til hver en tid, hvor mennesker reflekterer over deres betingelser og deres skæbne – og han hævder normalvis heller ikke dette. Den rationelle rekonstruktør nøjes typisk med at sige, at disse emner har et interessant udviklingsforløb, og at der stadig laves interessant arbejde inden for dem – det samme som en videnskabshistoriker kunne sige om fuglenes taksonomi eller de forskelle sindssygeformer. Hvad angår rationelle rekonstruktioner og de dertil knyttede argumenter er der ingen grund til at bekymre sig om, hvorvidt et emne er 'uomgængeligt'. *Geistesgeschichte* – den form for intellektuel historie der har en morale – har et sådant behov. For moralen der skal udledes er, at vi har været – eller ikke har været – på rette spor, når vi har rejst de filosofiske spørgsmål, vi på det seneste har rejst, og at *Geisteshistorikeren* har ret i at overtage et bestemt problemfelt. I modsætning til dette føler den rationelle rekonstruktør ikke større behov for at spørge, om filosofien er på rette spor, end videnskabshistorikeren har behov for at spørge, om nutidens biokemi er godt kørende.

Brugen af 'filosofi' som æresbetegnelse er i teorien også irrelevant for en historisk rekonstruktion. Hvis tidens *Geistesgeschichte* skriver Locke eller Kierkegaard ud af den filosofiske kanon, kan kontekstualistiske historikere uanfægtet fortsætte med at beskrive, hvordan det var at være Locke eller Kierkegaard. Fra den kontekstualistiske histories synsvinkel er der ikke brug

for store historier, der favner over flere århundreder, hvori man kan inddrage en beskrivelse af, hvad det ville sige at beskæftige sig med politik 1600-tallets England eller med religion i 1800-tallets Danmark. For sådanne historikere er spørgsmålet om, hvorvidt deres udvalgte person 'i virkeligheden' var en stor filosof, en mindre filosof, en politiker, en teolog eller en belle-lettrist ligeså irrelevant som *The American Ornithological Unions* taksonomiske aktiviteter er for feltbiologen, der nedskriver noter om parringsadfærden hos en stæreart, som AOU lige har reklassificeret uden hans vidende. I egenskab af filosof kunne man dele den angelsaksiske opfattelse af, at der ikke skete noget filosofisk fremskridt mellem Kant og Frege og stadig som historiker finde glæde i at genkalde sig Schillers eller Schellings anliggender.

Men denne teoretiske uafhængighed af kanondannelse, som både historiske og rationelle rekonstruktioner har, udfoldes sjældent i praksis. Rationelle rekonstruktioner gider ikke rigtigt rekonstruere og diskutere med mindre filosoffer. Historiske rekonstruktører ønsker at rekonstruere mennesker, der var 'betydningsfulde' for udviklingen af noget – hvis ikke filosofien, så eventuelt 'den europæiske tanke' eller 'det moderne'. Inden for begge rekonstruerende genrer arbejdes der altid med øje for det nyeste arbejde i kanondannelse, og dette er *Geisteshistorikerens* prærogativ. For han er den, der bruger udtryk som 'filosofi' eller 'filosofisk spørgsmål' som æresbetegnelse. Han er således personen, der bestemmer, hvad det er værd at tænke over – hvilke spørgsmål, der angår tidens 'kontingente foranstaltninger' og hvilke af dem, der forbinder os med vore forfædre. Som personen, der afgør hvem der 'nærmede sig' det virkelige vigtige og hvem der blot lod sig distrahere af sin tids epifænomenet, spiller han den rolle vismændene spillede i oldtidens verden. En forskel mellem oldtidens verden og vores er, at moderne tiders højkultur er blevet opmærksom på, at de spørgsmål, som mennesker har opfattet som uomgængelige, har været foranderlige gennem århundrederne. I modsætning til oldtidens verden er vi blevet opmærksomme på, at vi måske ikke ved, hvilke spørgsmål der er de vigtige. Vi frygter, at vi måske stadig arbejder med filosofiske vokabularer, der står i forhold til de 'virkelige' problemer, på samme måde som eksempelvis Aristoteles' vokabular står i forhold til astrofysikkens 'virkelige' genstandsfelt. Opfattelsen af at ens valg af vokabular betyder mindst ligeså meget som ens svar på de spørgsmål, der rejses inden for et givent vokabular, har forårsaget, at *Geisteshistorikeren* har erstattet filosofien (eller som i tilfældene med Hegel, Nietzsche og Heidegger har forårsaget, at 'filosofi' bliver brugt som betegnelse på en bestemt form for særlig abstrakt og uafhængig intellektuel historie).

Den sidste pointe kan fremsættes mere simpelt ved at sige, at nu om dage er ingen sikre på, at den deskriptive brug af 'filosofisk spørgsmål' har ret meget at gøre med brugen af udtrykket som æresbetegnelse. Ingen er helt sikre på,

om de emner nutidens filosofiprofessorer (inden for en hvilken som helst skole) diskuterer er 'nødvendige' eller bare et produkt af vores 'kontingente foranstaltninger'. Endvidere er ingen sikre på, om de emner, der diskuteres af alle eller flertallet af de store døde filosoffer, der indgår i den typiske kanon af værker med titler som *Vestens filosofihistorie* – emner som eksempelvis universalier, legeme og sjæl, fri vilje, fremtrædelse og virkelighed, sandhed og værdi og så videre – er *vigtige* emner. Inden for såvel som uden for filosofien sættes der af og til ord på den mistanke, at nogle eller samtlige af disse emner er 'rent filosofiske' – en betegnelse, der bruges på samme nedsættende måde, som en kemiker bruger ordet 'alkymi' eller en marxist bruger ordet 'superstrukturel', eller en aristokrat bruger ordet 'middelklasse'. Den selverkendelse, som historiske rekonstruktioner har givet os, består i erkendelsen af, at nogle mennesker, der var vores intellektuelle og moralske ligemænd, ikke var interesseret i spørgsmål, der forekommer os uomgængelige og dybsindige. Fordi sådanne historiske rekonstruktioner er en kilde til tvivl om, hvorvidt filosofi (i begge dens deskriptive betydninger) er vigtig, så anviser *Geisteshistorikeren* nu filosofen sin rette plads og ikke omvendt. Det gør han ved at sammenkoble en gruppe historiske aktører og et dramatisk narrativ, der viser, hvordan vi er kommet til at stille de spørgsmål, som vi nu finder uomgængelige og dybsindige. De skrifter, som disse aktører efterlod sig, kommer til at forme en kanon, en læseplan som man er nødt til at have gennemgået for at kunne retfærdiggøre, at man er den, man er.

Jeg kan opsummere det, jeg har sagt om filosofihistoriografiens tredje genre ved at sige, at det er genren, der tager ansvaret for at identificere, hvilke forfattere der er 'de store døde filosoffer'. Når den udfylder denne rolle, trækker den på og laver synteser på baggrund af de to første genrer – historiske rekonstruktioner og rationelle rekonstruktioner. I modsætning til rationelle rekonstruktioner og til videnskabshistorien, er den nødt til at bekymre sig om anakronismer – for den kan ikke betragte spørgsmålet om hvem der regnes for at være filosof, som afgjort på baggrund af den praksis, der udvises af de, der for indeværende beskrives som filosoffer. I modsætning til historiske rekonstruktioner kan den imidlertid ikke blive inden for det vokabular, en fortidig person brugte. Den er nødt til at 'indplacere' det vokabular i en serie af vokabularer og vurdere dets vigtighed ved at placere det i et narrativ, der eftersporer forandringer i vokabularer. Den er selvretfærdiggørende på samme måde, som rationelle rekonstruktioner er det, men den drives af det samme håb om større selverkendelse, der får folk til at give sig i kast med historiske rekonstruktioner. For *Geistesgeschichte* vil holde os forvisset om det faktum, at vi stadig er på rette vej – at det dramatiske narrativ den tilbyder os vil blive fortsat af vore efterkommere. Når den er helt selvbevidst, spekulerer den over,

om *alle* de emner, der indtil nu er blevet diskuteret, ikke har været en del af tidligere tiders 'kontingente foranstaltninger'. Den insisterer på den pointe, at selv om nogle af dem virkelig *var* nødvendige og uomgængelige, så har vi ingen vished om, hvad de var for nogen.

III. Doxografi

De tre genrer jeg har beskrevet indtil nu har ikke meget forbindelse til den genre, der først falder os ind, når udtrykket 'filosofihistorie' bruges. Denne min fjerde genre er den mest velkendte og den mest problematiske. Jeg vil kalde den doxografi. Den eksemplificeres af bøger der begynder med Thales eller Descartes og slutter med en person der i grove træk er samtidig med forfatteren, mens den undervejs systematisk noterer, hvad de forskellige personer, der traditionelt kaldes 'filosoffer', havde at sige om de problemer, der traditionelt er blevet kaldt filosofiske. Det er genren, der er kilde til kedsommelighed og fortvivlelse. Det er genren Gilbert Ryle (1971: x) refererede til, da han, som en undskyldning for hans egne vovede rekonstruktioner af blandt andet Platon, henkastet udtalte, at "vores standard filosofihistorier [...] ikke blot rummede risikoen for en katastrofe, men var en katastrofe i sig selv". Selv de mest ærlige og samvittighedsfulde og omfattende bøger med titlen *Filosofiens historie* – i særdeleshed disse faktisk – har en tendens til at nedbarbere de tænkere, de diskuterer. Det er katastrofen, som fortalernes for historiske rekonstruktioner reagerer på ved at insistere på behovet for at eksplicitere de kontekster, hvori teksterne blev skrevet, og som fortalernes for rationelle rekonstruktioner reagerer på ved at insistere på, at vi skal se på de store døde filosoffer i lyset af 'det bedste arbejde der i øjeblikket gøres med de problemer de diskuterede'. Begge dele er forsøg på at revitalisere historiske aktører, der er utilsigtet er blevet mumificerede.

Jeg tror, at forklaringen på denne katastrofe er, at de fleste filosofihistorikere, der forsøger at fortælle 'filosofiens historie fra før-sokraterne til i dag' på forhånd ved, hvad flertallet af deres kapiteloverskrifter kommer til at blive. De ved faktisk, at deres forlæggere ikke vil acceptere deres manuskripter, hvis en væsentlig del af de forventede overskrifter mangler. De arbejder typisk med en kanon, der gav mening i forhold til 1800-tallets neokantianske forestillinger om 'filosofiens centrale problemer' – forestillinger få moderne læsere tager alvorligt. Dette har resulteret i desperate forsøg på at få Leibniz og Hegel, Mill og Nietzsche, Descartes og Carnap til at tale sammen om nogle fælles problemer, uanset om historikeren og hans læser har nogen som helst interesse i de emner eller ej.

Jeg vil bruge begrebet doxografi som betegnelse for forsøget på at påtvinge en problematik på en kanon, der er etableret uden reference til problematikken, eller omvendt som betegnelse for det at påtvinge en kanon på en problematik, der er konstrueret uden reference til denne kanon. Diogenes Laetius gav doxografien en dårligt ry ved at insistere på at besvare spørgsmålet 'Hvad synes X var det gode?' for hvert X i en forud formuleret kanon. Det 19. århundredes historikere gav den et endnu dårligere ry ved at insistere på at besvare spørgsmålet 'Hvad mente X at videns væsen var?' for hvert X i en sådan kanon. Analytiske filosoffer er godt på vej til at gøre situationen endnu værre ved at insistere på at besvare spørgsmålet 'Hvilken teori havde X om mening?' og det samme er heideggerianere ved at insistere på spørgsmålet 'Hvad mente X væren var?'. Sådanne kejtede forsøg på at få et nyt spørgsmål til at passe på en gammel kanon påmindrer os imidlertid om, at nye doxografier som regel begynder som nye, modige, revisionistiske forsøg på at gøre op med den foregående doxografiske traditions træthed – forsøg der drives af overbevisningen om, at filosofiens sande problemfelt nu endeligt er blevet opdaget. Så det virkelige problem med doxografien er, at det er et *halvhjertet* forsøg på at fortælle en ny historie om intellektuelt fremskridt ved at beskrive alle tekster i lyset af nylige opdagelser. Den er halvhjertet, fordi den savner modet til at genjustere kanon, så den passer til de nye opdagelser.

Hovedårsagen til denne gentagende og halvhjertede adfærd er idéen om at 'filosofien' er en betegnelse for en naturgiven art [a natural kind] – betegnelsen på en disciplin, der til alle tider og steder har formået at grave ned til de samme dybe fundamentale spørgsmål. Når først en person på en eller anden måde er blevet identificeret som en 'stor filosof' (og ikke som en stor poet, videnskabsmand, teolog, politisk teoretiker eller hvad det nu kunne være), så må han nødvendigvis beskrives, som en der har studeret disse spørgsmål.⁶ Eftersom hver ny generation af filosoffer hævder at have opdaget, hvilke spørgsmål der i virkeligheden er de dybe og fundamentale, så må hver generation finde ud af, hvordan de store filosoffer kan siges at have været optaget af dem. Så får vi nye doxografier, der få generationer senere ser lige så katastrofale ud som deres forløbere gjorde.

For at slippe af med idéen om at filosofien er en naturgiven art, har vi på den ene side brug for flere og bedre kontekstualistiske historiske rekonstruktioner og på den anden mere selvbevidst *Geistesgeschichte*. Vi har brug for at indse, at spørgsmålene, som nutidens 'kontingente foranstaltninger' foranlediger os til at anse som spørgsmålene, er spørgsmål, der muligvis er *bedre* end de vore forfædre stillede, men ikke behøver at være de *samme*. De er ikke spørgsmål, som ethvert refleksivt menneske nødvendigvis må have stødt på. Vi må indse, at vi ikke responderer på de samme stimuli, som vore forfædre responderede

på, men at vi har skabt os nye og mere interessante stimuli. Vi bør retfærdiggøre os selv ved at hævde, at vi stiller bedre spørgsmål og ikke ved at hævde, at vi giver bedre svar på de permanente 'dybe, fundamentale spørgsmål', som vore forfædre besvarede dårligt. Vi kan godt betragte filosofiens fundamentale spørgsmål som dem enhver i virkeligheden burde have stillet – eller som dem enhver ville have stillet hvis han kunne – men ikke som dem enhver *faktisk stillede*, uanset om de vidste det eller ej. Et er at sige, at vi kunne have ledt en stor død filosof til at have et bestemt syn på et givent emne, hvis vi fik chancen for at tale med ham og derved sætte ham i stand til at se, hvad filosofiens fundamentale spørgsmål i virkeligheden var for nogle. Noget andet er at sige, at han havde et 'implicir' syn på dette emne, som vi kan grave frem af det, han skrev. Det er interessant ved ham er ofte, at det aldrig faldt ham ind, at han skulle have et syn på emnet. Det er præcis den form for interessant viden, vi kan få fra kontekstualistiske historiske rekonstruktioner.

Min påstand om at filosofi ikke er en naturgiven art kan genfremsættes med henvisning til den udbredte antagelse, at filosofi omhandler 'metodologiske' eller 'begrebslige' meta-forhold, der afkastes af de specialiserede discipliner eller mere generelt af andre kulturelle områder. En sådan påstand er plausibel, såfremt den betyder, at i enhver periode har der været spørgsmål, der opstod af sammenstødet mellem gamle og nye idéer (i videnskaberne, i kunst, i politik, og så videre), og at disse spørgsmål er blevet behandlet af tidens mere originale, diletantiske og fantasirige intellektuelle. Men den bliver uplausibel, hvis den betyder, at disse spørgsmål altid omhandler de samme emner – eksempelvis videns, eller virkelighedens, eller sandhedens, meningens, eller det godes eller en anden abstraktions væsen, der er tilpas sløret til at udviske forskellen mellem forskellige historiske epoker. Man kan parodiere denne forestilling om filosofi ved at forestille sig, at der i forbindelse med de første studier af dyrelivet blev etableret en distinktion mellem 'primærbiologi' og 'sekundærbiologi' analogt til Aristoteles' distinktion mellem 'første filosofi' og fysik. Ud fra denne tankegang ville de større, mere bemærkelsesværdige, imponerende og paradigmatisk dyr blive behandlet af en særlig disciplin. I denne disciplin udviklede man teorier om fællestrækkene ved pytonen, bjørnen, løven, ørnen, strudsen og hvalen. Formuleret ud fra tilpas slørede abstraktioner blev sådanne teorier ret skarpsindige og interessante. Men folk blev ved med at komme frem med andre ting, der skulle passes ind i kanonen af 'primærdyr'. Den store rotte fra Sumatra, Brasiliens store sommerfugle og (mere kontroversielt) enhjørningen skulle tages med i betragtning. Kriterierne for teoriernes egnethed inden for primærbiologien blev mindre klare, efterhånden som kanonen blev udvidet. Så kom moaens og mummuts knogler. Tingene blev stadig mere komplicerede. Til sidst blev sekundærbiologerne så gode til at producere nye former for liv i

reagensglas, at de morede sig med at tage deres abnorme nye skabninger med ovenpå og udfordre de rådvilde primærbiologer til at finde en plads til dem. Man kunne se det anstrengte i primærbiologernes ansigter, mens de forsøgte at finde teorier, der kunne tage varetage disse nye kanoniske entiteter, hvilket afstedkom en særlig form for foragt for primærbiologi som en selvstændig disciplin.

Analogierne, jeg ønsker at drage, er mellem 'primærbiologi' og 'filosofihistorie', og mellem 'sekundærbiologi' og 'intellektuel historie'. Afskåret fra de intellektuelles bredere historie giver filosofihistorie kun nogen grad af mening, hvis den dækker et århundrede eller to – det kunne eksempelvis være en historie om skridtene, der førte fra Descartes til Kant. To eksempler på interessante narrativer, der kan konstrueres ved at ignorere bredere kontekster, er Hegels historie om udviklingen fra den cartesianske subjektivitet til transcendentale filosofi, og Gilsens historie om repræsentationalistiske vidensteoriers *reductio ad absurdum*. Disse er blot to blandt mange mulige og interessante måder at beskrive ligheder og forskelle mellem et dusinfuld iøjnefaldende og imponerende personer, der spænder over omtrent 175 år (Descartes, Hobbes, Malebranche, Locke, Condillac, Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume og Kant – plus-minus et par navne det står filosofihistorikeren frit for at udvælge). Men når man forsøger at hæfte Hegel selv på i den ene ende af en sådan historie eller Bacon og Ramus i den anden, så bliver tingene ret så tendentøse. Når man forsøger at koble Platon og Aristoteles sammen med dem forekommer der at være så mange måder at gøre det på – afhængigt af hvilken en af Platons dialoger eller Aristoteles' afhandlinger man mener er 'grundlæggende' – at alternative historier formerer sig med stor hast. Endvidere er Platon og Aristoteles så store og imponerende, at en beskrivelse af dem med begreber oprindeligt udviklet til brug på personer som Hobbes eller Berkeley begynder at forekomme lidt mærkværdigt. Så er der problemet om, hvorvidt Augustin og Aquinas og Ockham skal behandles som filosoffer eller som teologer – for slet ikke at nævne de problemer som Lao Tse, Shankara og andre eksotiske eksemplarer rejser. For at gøre det hele endnu værre så bliver drilske intellektuelle – alt imens filosofihistorikerne spekulerer over hvordan de skal få alle disse folk ind under de gamle rubrikker – ved med at sammenbikse nye intellektuelle miksturer og dristige historiefilosofier med henblik på at kunne afvise at kalde dem 'filosofier'. Når det bliver nødvendigt at udtænke en historie, der forbinder alle eller flertallet af alle de nævnte personer med G.E. Moore, Saul Kripke og Gilles Deleuze, er filosofihistorikerne næsten klar til at give op.

De bør give op. Vi bør holde op med at forsøge at skrive bøger med titlen *Filosofihistorie*, der begynder med Thales og slutter med eksempelvis Wittgenstein. Sådanne bøger er spækket med ekstremt søgte undskyldninger for ikke at medtage eksempelvis Plotin, Comte eller Kierkegaard. De forsøger

høfligt at finde et par 'kontinuerlige anliggender', der gennemstrømmer alle de store filosoffer, der faktisk bliver inkluderet. Men de bringes til stadighed i forlegenhed af selv de mest tavse og undgåelige personers manglende diskussion af nogle af disse anliggender og af de store golde stræk, hvor et eller andet anliggende må have undsluppet sig enhver opmærksomhed (de må eksempelvis bekymre sig om fraværet af eller tynde kapitler med overskriften 'Epistemologi i det 16. århundrede' eller 'Moralfilosofi i det 12. århundrede' eller 'Logik i det 18. århundrede'). Det er ikke underligt, at *geistesgeschichtliche* intellektuelle historikere – dem der skriver de store brede selvretfærdiggørende historier – ofte foragter den form for doxografi, der er fælles for Windelband og Russell. Ej heller er det underligt, at analytiske filosoffer og heideggerianere forsøger – hver på deres egen måde – at finde på noget nyt filosofihistorien kan være. Forsøget på at skumme fløden af den intellektuelle historie ved at skrive en 'filosofiens' historie er lige så dødfødt som 'primærbiologernes' forsøg på i mit tankeeksperiment at skumme fløden af dyreriget. Begge forsøg antager, at bestemte elementære dele af den sammenblandede væske, der hvirvler rundt i kernen, helt naturligt driver op til overfladen.

Dette skumme-fløden billede antager, at der er en kontrast mellem den højere og renere historie om noget der kaldes 'filosofi' – en søgen efter viden om permanente og blivende emner foretaget af mennesker, som specialiserer sig i denne søgen – og så 'intellektuel historie' som en kronike over underlige meningsudvekslinger blandt mennesker der, i bedste fald, er litterater, politiske aktivister eller gejstlige. Når dette skumme-fløden billede og denne implicite kontrast bliver udfordret, lader man sig ofte fornærme af den antagelse, at filosofi ikke er søgen efter viden, at det (som den førsteårsstuderende ynder at sige) 'udelukkende er et spørgsmål om holdninger'. Alternativt giver man udtryk for sin fornærmelse ved at hævde, at hvis vi opgiver denne traditionelle skelnen, så reducerer vi filosofi til 'retorik' (i modsætning til 'logik') eller 'over-talelse' (i modsætning til 'argument') eller noget andet lavt og litterært frem for højt og videnskabeligt. Eftersom det selvbillede, filosofien som professionel disciplin har, stadig afhænger af dens quasi-videnskabelige karakter, så bliver kritik af antagelserne bag skumme-fløden billedet opfattet som en udfordring af selve filosofien som professionel disciplin og ikke blot en gren af den kaldet 'filosofihistorie'.

Man kan mindske fornærmelsen og stadig undgå skumme-fløden billedet ved at overtage et sociologisk syn på distinktionen mellem viden og holdninger. Fra dette synspunkt svarer det at sige, at noget er et spørgsmål om holdning, blot til at sige, at afvigelse fra den nuværende konsensus om emnet er foreneligt med det at tilhøre et givent fællesskab. At hævde at det er viden svarer til at sige, at afvigelse er uforenelig hermed. I Amerika er det

eksempelvis 'et spørgsmål om holdning' hvem man vil stemme på, men vi ved, at pressen bør være fri af regeringens censur. Rettænkende russere ved, at en sådan censur er nødvendig, men de anser spørgsmålet om, hvorvidt afvigere skal sendes i arbejdslejr eller skal spærres inde, som et spørgsmål om holdning. Disse to samfund accepterer ikke medlemmer, der ikke er i stand til at erklære dét for viden, der generelt erklæres for at være det. Analogt hermed: at sige at eksistensen af virkelige essenser, eller af Gud, er et 'spørgsmål om holdninger' inden for de filosofiske institutter svarer til at sige, at folk der afviger på dette punkt, stadigvæk kan få bevillinger fra – eller være ansat af – de samme institutioner, kan udstede grader til de samme studerende og så videre. I modsætning hertil er de, der deler Ptolemæus' holdninger til planeterne eller William Jennings Bryans holdninger til arternes oprindelse, udelukkede fra respekterede astronomiske og biologiske institutter, for her kræver medlemskab, at man ved, at disse holdninger er falske. Så enhver kan legitimere sin brug af begrebet 'filosofisk viden' ved ganske enkelt at henviser til et selvbevidst fællesskab af filosoffer, som det kræver enighed med på bestemte punkter for at få adgang til (eksempelvis om at der findes, eller ikke findes, virkelige essenser, umistelige menneskerettigheder eller Gud). Inden for dette fællesskab skal vi være enige om kendte præmisser og om en søgen efter mere viden på præcis samme måde, som at vi finder sådanne præmisser og en sådan søgen på biologiske og astronomiske institutter.

Eksistensen af sådanne fællesskaber er imidlertid fuldstændigt irrelevant for spørgsmålet om, hvorvidt noget knytter dette fællesskab til Aristoteles, Plotin, Descartes, Kant, Moore, Kripke eller Deleuze. Det skal stå sådanne fællesskaber frit at udvælge deres egne intellektuelle forfædre uden reference til en på forhånd etableret kanon af store døde filosoffer. Det skal også stå dem frit at hævde, at de ingen forfædre har overhovedet. De skal føle sig frie til at udvælge hvilke som helst dele af fortiden, de har lyst til og kalde delene 'filosofihistorien' uden reference til noget som helst nogen tidligere har kaldet 'filosofi', eller føle sig frie til fuldstændigt at ignorere fortiden. Enhver, der er villig til at opgive forsøget på at finde fælles interesser, der forbinder ham eller hende med alle de øvrige medlemmer af eksempelvis *The American Philosophical Association* eller *The Mind Association* eller *Deutsche Philosophische Gesellschaft* (og man skal være en smule skør for at være uvillig til at opgive det forsøg), er således fri til at opgive forsøget på at skrive en *Filosofihistorie* med de sædvanlige kapiteloverskrifter. Det står ham eller hende frit at skabe en ny kanon, så længe de respekterer andres ret til at skabe alternative kanoner. Vi bør være åbne over for folk der, som Reichenbach, skubber Hegel til side. Vi bør støtte folk, der er fristede til at afskrive Aristoteles som en biolog, der kom ud hvor han ikke kunne bunde, eller afskrive Berkeley som en excentrisk biskop, eller

afskrive Frege som en original logiker med uberettigede epistemologiske ambitioner, eller Moore som en charmerende amatør, der aldrig helt forstod, hvad de professionelle lavede. De skal opfordres til at forsøge det og se hvilken slags historisk fortælling, de kan skabe, når disse personer udelades og andre ukendte drages ind. Det er kun ved hjælp af sådanne eksperimentelle ændringer i kanon, at doxografi kan undgås. Det er præcis sådanne ændringer, som *Geistesgeschichte* muliggør og som doxografien hæmmer.

IV. Intellektuel historie

Indtil nu har jeg identificeret fire genrer og foreslået, at en af dem skal have lov at visne hen. De tre øvrige er uundværlige og er ikke i konkurrence med hinanden. Rationelle rekonstruktioner er nødvendige for at hjælpe os nutidige filosoffer med at tænke vores problemer igennem. Historiske rekonstruktioner er nødvendige for at påminde os om, at disse problemer er historiske produkter i kraft af at de demonstrerer, at problemerne var usynlige for vores forfædre. *Geistesgeschichte* er nødvendig for at retfærdiggøre vores tro på, at vi står i en bedre situation end vore forfædre i kraft af, at vi er blevet opmærksomme på disse problemer. Enhver given filosofihistorisk bog vil naturligvis være en blanding af de tre genrer. Men normalt vil et af motiverne dominere, eftersom der er tre særskilte opgaver, der skal udføres. Det særegne ved hver af disse opgaver er vigtigt og må ikke udviskes. Det er præcis spændingen mellem de rationelle rekonstruktioners livlige 'whiggery' og kontekstualisternes medierende og ironiske empati – mellem behovet for at komme i gang med den foreliggende opgave og behovet for at se alting, inklusiv den foreliggende opgave, som endnu et kontingent forehavende – der skaber behovet for *Geistesgeschichte*, for den selvretfærdiggørelse som denne tredje genre leverer. Enhver sådan retfærdiggørelse foranlediger imidlertid hen ad vejen opkomsten af en ny slags selvtilfredse doxografier, og foragten for disse doxografier vil inspirere nye rationelle rekonstruktioner, som foretages i et nyt filosofisk problemfelt regi, som er opstået i mellemtiden. Disse tre genrer udgør således et fint standardeksempel på en hegeliensk dialektisk triade.

Jeg vil gerne bruge termen 'intellektuel historie' som betegnelse for en langt rigere og mere flydende genre – en genre, der falder uden for denne triade. I min forstand består intellektuel historie af beskrivelser af, hvad de intellektuelle havde gang i på et givent tidspunkt og af deres interaktion med resten af samfundet, beskrivelser der for størstedelens vedkommende sætter parentes om spørgsmålet om, hvilke aktiviteter hvilke intellektuelle udførte. Intellektuel historie kan ignorere bestemte problemer, som der skal tages stilling til, for at man kan skrive en disciplins historie – spørgsmål om, hvilke personer der

skal regnes for videnskabsfolk, hvilke for digtere, hvilke for filosoffer og så videre. Den slags beskrivelser jeg har i tankerne kan optræde i afhandlinger med titler i retning af 'Det intellektuelle miljø i det 15. århundredes Bologna', men kan også dukke op i et skævt kapitel eller afsnit i politiske, sociale, økonomiske historier, i diplomathistorier eller endog i et skævt kapitel eller afsnit i filosofihistorier (inden for alle de fire genrer, der er identificeret oven for). Sådanne afhandlinger, kapitler og afsnit skaber, når de læses og vurderes af en person, der er interesseret i en bestemt spatio-temporal region, et indtryk af, hvordan det var at være intellektuel i denne region – hvilke bøger man læste, hvilke ting man kunne bekymre sig om, hvilke vokabularer, håb, venner, fjender og karrierer, man kunne vælge imellem.

For at besidde en forståelse af hvordan det var at være en ung og intellektuelt nysgerrig person i en sådan region, må man have stort kendskab til megen social, politisk og økonomisk historie samt til meget disciplinshistorie. En bog som E.P. Thompsons *The Making of the English Working Class* (1963) fortæller én meget om de muligheder og det publikum, der var tilgængelige for Paine og Cobbett, såvel som om lønninger, minearbejdere og væveres levevilkår og politikeres taktik. En bog som Norman Fierings *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard* (1981) fortæller én meget om, hvilken slags intellektuel det var muligt at være på Harvard i denne periode. Fierings bog smelter sammen med passager i Harvard præsidenters og Massachusetts guvernørers biografier og skaber et indtryk af, hvordan disse muligheder forandrede sig. Passager i Thompsons bog flyder sammen med passager i biografier om Bentham og om Melbourne og viser, hvordan andre muligheder forandrede sig. Samlet set mødes sådanne bøger og passager i læserens bevidsthed på en sådan måde, at de producerer et indtryk af forskellene mellem de muligheder, der var åbne for en intellektuel til forskellig tid og steder.

Under rubrikken 'intellektuel historie' vil jeg inkludere bøger om de enormt indflydelsesrige folk, der ikke kommer med i de store døde filosofers kanon, men som ofte kaldes filosoffer, enten fordi de havde en lærestol i filosofi eller fordi man ikke ved, hvad man ellers skal kalde dem – folk som Erigena Bruno, Ramus, Mersenne, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson og Austin. Diskussionerne af disse 'mindre' figurer smelter ofte sammen med detaljerede beskrivelser af institutionelle forhold og disciplinære matricer, eftersom en del af det historiske spørgsmål, de rejser, består i at forklare, hvorfor disse ikke-store filosoffer eller quasifilosoffer blev taget så meget mere alvorligt end de autoriserede store filosoffer fra deres samtid. Så er der bøgerne omhandlede tankerne hos og indflydelsen fra personer, der ikke normalvis kaldes 'filosoffer', men som i det mindste er grænsetilfælde af arten. Det er folk, der rent faktisk udførte det arbejde filosofferne populært antages at udføre

– tilskynde sociale reformer, levere nye vokabularer til moralsk frigørelse, lede de videnskabelige og litterære discipliners udvikling ind i nye kanaler. De tæller for eksempel Paracelsus, Montaigne, Grotius, Bayle, Lessing, Paine, Coleridge, Alexander von Humboldt, Emerson, T.H. Huxley, Mathew Arnold, Weber, Freud, Franz Boas, Walter Lippman, D.H. Lawrence and T.S. Kuhn – for ikke at nævne alle de ukendte folk (eksempelvis forfatterne til indflydelsesrige afhandlinger om det filosofiske fundament for *Polizeiwissenschaft*), der dukker op i fodnoterne til Foucaults bøger. Hvis man ønsker at forstå, hvordan det var at være en lærd person i det 16. århundredes Tyskland, eller en politisk tænker i det 18. århundredes Amerika, eller en videnskabsmand i Frankrig i slutningen af det 19. århundrede eller en journalist i England i begyndelsen af det 20. århundrede – hvis man ønsker at vide, hvilke slags emner og fristelser og dilemmaer en ung person, der ville være en del af højkulturen på disse tider og steder, stod overfor – så er det den slags mennesker, man skal vide noget om. Hvis man ved nok om nok af dem, så kan man fortælle en detaljeret og overbevisende historie om Europas samtale – en historie der måske kun nævner Descartes, Hume, Kant og Hegel i forbifarten.

Når først vi går fra *Geistesgeschichten* springe-fra-top-til-top niveau til den intellektuelle histories praktiske, barske realiteter, så er adskillelsen mellem store og ikke-store filosoffer, mellem tydelige tilfælde og grænsetilfælde af 'filosofi' og mellem filosofi, litteratur, politik, religion og samfundsvidenskab af mindre og mindre betydning. Spørgsmålet om, hvorvidt Weber var sociolog eller filosof, Arnold litteraturteoretiker eller filosof, Freud psykolog eller filosof, Lippman filosof eller journalist bliver – i lighed med spørgsmålet om, hvorvidt vi skal medtage Francis Bacon som filosof, hvis vi udelader Robert Fludd – tydeligvis et forhold, vi først kan afgøre efter, at vi har skrevet vores intellektuelle historie og ikke før. Interessante krydsninger, der forbinder disse grænsetilfælde med tydelige eksempler på 'filosofi' enten vil eller vil ikke dukke op og vi skal tilpasse vore taksonomier på baggrund af sådanne krydsninger. Endvidere vil nye paradigmatiskke former for filosofi skabe nye termini for sådanne afkom. Nye udlægninger af intellektuel historie vil interagere med udviklinger i samtiden og løbende tilpasse listen af 'filosoffer', og i sidste ende vil disse tilpasninger skabe nye kanoner over de store døde filosoffer. Lige som historien om alt muligt andet, så bliver filosofihistorien skrevet af vinderne. Vinderne får lov at vælge deres forfædre i den forstand, at de beslutter, hvem i blandt deres alt for forskelligartede forfædre, der skal nævnes, skrives biografier over og anbefales til arvtagerne. Så længe 'filosofi' bruges som æresbetegnelse, vil det betyde noget, hvilke personer der gælder som 'filosoffer'. Så hvis tingene går godt, kan vi forvente en løbende revision af den filosofiske kanon med henblik på at bringe den i overensstemmelse med højkulturens indeværende

behov. Hvis de går skidt, kan vi forvente den stædige forlængelse af en kanon – en kanon der vil se mere ejendommelig og kunstig ud som årtierne går. Ud fra dette billede, jeg her ønsker at fremsætte, bliver intellektuel historie råmaterialet for filosofihistoriografien – eller, for at variere metaforen, den jord som filosofihistorier kan vokse op af. Den hegelianske triade, jeg har skitseret oven for, bliver kun mulig, når først vi – med øje for såvel samtidens behov som for revisionistiske intellektuelle historikers seneste forskning – har formuleret en filosofisk kanon. På den anden side er doxografi, som genren der foregiver at finde kontinuerte lag af filosofisk malm gennemløbende alle de spatio-temporale klumper, den intellektuelle historiker beskriver, relativt uafhængig af de samtidige udviklinger inden for den intellektuelle historie. Dens rødder er i fortiden – i den glemte kombination af transcendent kulturelle behov og foreldet intellektuel historie, der skabte den kanon, som doxografien holder i hævd.

Rollen som inspirator for reformuleringen af (filosofiske og andre) kanoner er imidlertid ikke den eneste for intellektuel historie. En anden er at spille den samme dialektiske rolle i forhold til *Geistesgeschichte*, som historisk rekonstruktion spiller i forhold til rationel rekonstruktion. Jeg har hævdet, at historiske rekonstruktioner minder os om alle de små mærkværdige kontroverser, som de prominente filosoffer gik op i, kontroverser der afledte deres opmærksomhed fra de 'virkelige' og 'varige' problemer, som vi moderne har formået at stille i klarere fokus. Ved at give os denne påmindelse indgyder de en sund skepsis om hvorvidt, vi er så klare endda og hvorvidt, vore problemer er så virkelige endda. Analogt hertil påmindelse Ongs værk om Ramus, Yates' om Lull, Fierings om Mather, Wartofskys om Feuerbach og så videre, os om, at de store døde filosoffer, som vi bruger vores tid på at rekonstruere ofte var mindre indflydelsestrige – mindre centrale for den samtale der førtes af deres egen og mange mellemliggende generationer – end mange mennesker, vi aldrig har skænket en tanke. De får os også til at se personerne i vores nuværende kanon som mindre originale, mindre markante, end de forekom før. De kommer til at ligne eksemplarer, der gentager en uddød arts ord frem for at ligne bjergtoppe. Så intellektuel historie arbejder for at holde *Geistesgeschichte* ærlig, akkurat på samme måde som historiske rekonstruktioner tjener til at holde rationelle rekonstruktioner ærlige.

Ærlighed består her i at gøre os bevidste om den mulighed, at vores egen selvretfærdiggørende samtale foregår med vores egne fantasiføstre frem for med historiske personer – selv med ideelt genuddannede historiske personer. Denne mulighed må anerkendes af de, der sætter sig for at skrive *Geistesgeschichte*, fordi de er nødt til at bekymre sig om, hvorvidt deres egne kapiteloverskrifter kan have været for influerede af de overskrifter, der kommer fra doxografierne.

Særligt når en filosofiprofessor kaster sig ud i et sådant selvretfærdiggørende projekt, gør han det normalvis kun, efter han igennem årtier har undervist i forskellige store døde filosoffer. Dem hvis navne indgår i pensum i de eksaminer hans studerende skal tage – et pensum han højst sandsynligt har arvet og ikke selv sammensat. For ham er det naturligt at skrive *Geistesgeschichte* ved at kæde noter sammen og derved springe mellem de samme gamle toppe og i tavshed forbigå de filosofiske lavlande i eksempelvis det 3. og det 15. århundrede. Denne måde at gribe tingene an på fører til ekstreme tilfælde som Heideggers forsøg på at skrive 'Værens historie' ved at kommentere på tekster, der indgik i ph.d.-eksaminationer i filosofi ved tyske universiteter i begyndelsen af det 20. århundrede. Når betagelsen af det drama Heidegger iscenesætter har lagt sig, så begynder man måske at finde det mistænkeligt, at Væren holdt sig så tæt til dette pensum.

Heideggers arvtagere ændrede pensumet for at få alting til at føre frem til Nietzsche og Heidegger, akkurat som Russell ændrede pensumet for at få det til at føre frem til Frege og Russell. *Geistesgeschichte* kan ændre kanon på en måde doxografien ikke kan. Men sådanne partielle kanonrevisioner henleder i særlig grad opmærksomheden på det faktum, at Nietzsche måske kun er vigtig for folk, der for influerede af kantiansk etik, på samme måde som Frege måske kun forekommer vigtig for folk, der er for influerede af kantiansk epistemologi. Det efterlader os stadig i forvirring i forhold til spørgsmålet om, hvordan Kant blev så vigtig i første omgang. Vi har en tendens til at forklare vores studenter, at deres egen filosofiske tænkning må gå gennem Kant og ikke uden om ham, men det er ikke klart, hvad vi mener med dette, udover at de ikke kan forstå vores egne bøger, hvis ikke de har læst Kants bøger. Når vi lægger afstand til den filosofiske kanon på den måde, der muliggøres gennem læsning af de detaljerede og tykt sammenflettede fortællinger i intellektuel historie, så kan vi spørge om, hvorvidt det overhovedet er vigtigt for studerende at forstå, hvad vi nutidige filosoffer laver. Det er denne form for ærlig tvivl i forhold til én selv, der giver folk motivet og modet til at skrive *radikalt* innovativ *Geistesgeschichte* – den slags der eksemplificeres af Foucaults *The Order of Things* med dens berømte henvisning til 'personen vi kalder Hume'.

Foucaudianere vil måske protestere mod min beskrivelse af denne bog som *Geistesgeschichte*, men det er vigtigt for mit argument at rubricere den sammen med eksempelvis Hegels og Blumenbergs historier. Til trods for Foucaults insisteren på materialitet og kontingens, hans bevidste opposition til den *geistliche* og dialektiske karakter af Hegels historie, så er der masser af ligheder mellem den historie og hans egen. Begge hjælper os med at besvare det spørgsmål, som doxografien bevidst undgår; på hvilke måder er vi bedre og på hvilke måder dårligere stillede end den ene eller den anden gruppe af vore forgængere?

Begge indskrives os en plads i en fortælling, det moderne Europas fortælling – om end det i Foucaults tilfælde er en fortælling, der ikke dirigeres af nogen *Geschichte*. Foucaults historie er, som Hegels, én med en morale; det er sandt, at Foucault og hans læsere har svært ved at formulere denne morale, men vi må huske på, at det samme var tilfældet for Hegel og hans læsere. Foucault binder 'personen vi kalder Hume' sammen med det, lægerne og politiet havde gang i på et givent tidspunkt, akkurat som Hegel bandt de forskellige filosoffer sammen med det, præsterne og tyrannerne gjorde i filosofernes samtid. Hegels subsumering af det materielle under det åndelige forsøger at udføre samme opgave som Foucaults beskrivelse af sandhed i magtstermer. Begge forsøger at overbevise os intellektuelle om noget, som vi har alvorligt brug for at tro på – at en given periodes højkultur ikke blot er skum på toppen, men derimod et udtryk for noget, der går hele vejen ned.

Jeg insisterer på denne pointe, fordi Foucault-eksemplet – lagt sammen med den skepsis, jeg har givet udtryk for i forhold til filosofi som noget naturgivent og i forhold til skumme-fløden modellen af relationen mellem intellektuel historie og filosofihistorie – kunne lede én til at foreslå, at når doxografien opgives, så skal den tage *Geistesgeschichte* med samme vej. Mange beundrere af Foucault er tilbøjelige til at mene, at vi ikke har brug for flere beskrivelser af, hvordan *die Gipfel sehen einander*. Faktisk kunne man være fristet til at gå endnu længere og foreslå, at 'filosofiens historiografi' i sig selv er en betegnelse, der har overlevet sig selv – groft sagt fordi brugen af filosofi som æresbetegnelse har overlevet sig selv. Hvis vi har den form for kompleks og kompakt intellektuel historie, der er på vagt over for kanoner (filosofiske, litterære, videnskabelige eller andre) har vi så ikke nok? Er der overhovedet mere behov for en speciel historie om noget kaldet 'filosofi', end der er behov for at fortsætte en disciplin, der går under dette navn? Hvis vi virkelig mener, at der ikke er nogen Gud, nogen virkelige essenser og heller ingen erstatning for nogen af delene – hvis vi som Foucault er konsekvent materialistiske og nominalistiske – vil vi så ikke ønske at rode tingene op, så der ikke er nogen måde skelne fløden fra mælken, det begrebslige og filosofiske fra det empiriske og historiske?⁷

Som en god materialist og nominalist er jeg naturligvis sympatisk indstillet overfor denne tænkemåde. Men som en amatør i *Geistesgeschichte* vil jeg modsætte mig den. Jeg går helt ind for at komme af med kanoner, der er blevet rent og skært ejendommelige, men jeg tror ikke, at vi kan klare os uden kanoner. Det er fordi, at vi ikke kan klare os uden helte. Vi har brug for bjergtoppe at se op imod. Vi har behov for at fortælle os selv detaljerede historier om de mægtige døde for at gøre vores håb om at overgå dem konkrete. Vi har også behov for idéen om, at der findes noget sådant som 'filosofi' forstået som æresbetegnelse – idéen om, at der findes bestemte spørgsmål, som alle altid burde have stillet,

hvis blot der havde været kløgtighed nok til at stille dem. Vi kan ikke opgive denne idé uden at opgive forestillingen om, at de intellektuelle i de tidligere epokers Europa danner et fællesskab, et fællesskab som det er godt at være medlem af. Hvis vi skal fastholde dette billede af os selv, så er vi nødt til både at have indbildte samtaler med de døde og at have overbevisningen om, at vi har set længere end de. Det betyder, at vi har brug for *Geistesgeschichte*, for selvtærfærdiggørende samtaler. Alternativet til dette er det forsøg, som Foucault gav et udkast til, men som han, håber jeg, har opgivet – forsøget på ikke at have noget ansigt, på at overskride de europæiske intellektuelles fællesskab ved at foretrække en kontekstløs anonymitet. Som karaktererne hos Beckett, der har opgivet selvtærfærdiggørelse, opgivet samtalens udvekslinger og opgivet håbet. Hvis man virkelig ønsker at gøre et sådant forsøg, så er *Geistesgeschichte* naturligvis – og selv den form for materialistisk, nominalistiske, *entzauberte Geistesgeschichte* som jeg tilskriver Foucault – en af de første ting, man skal komme af med. Jeg har skrevet ud fra den antagelse, at vi ikke ønsker at gøre dette forsøg, men i stedet ønsker at gøre vores samtaler med de døde rigere og mere fyldstgørende.

Ud fra denne antagelse så er det vi har brug for, at se filosofihistorien som historien om de mennesker, der har gjort storslåede men hovedsageligt fejlslagne forsøg på at stille de spørgsmål, som vi bør stille. Disse mennesker vil være kandidaterne til en kanon – en liste af forfattere som det vil være godt at læse, inden man forsøger at finde frem til hvilke spørgsmål, der er de filosofiske – i betydningen 'filosofi' brugt som æresbetegnelse. Enhver given kandidat vil naturligvis måske eller måske ikke have haft samme anliggender, som denne eller hin gruppe af nutidige filosoffer. Men man vil ikke være i en position, hvor man ved, om dette er hans fejl eller det er den givne gruppes fejl, førend man har læst alle de andre kandidater og lagt sig fast på ens egen kanon – fortalt ens egen *Geistesgeschichte*. Jo mere intellektuel historie vi kan få af den slags, der ikke bekymrer sig om hvilke spørgsmål, der er filosofiske og hvem der kan gælde som filosof, desto bedre chancer har vi for at have en passende lang liste af kandidater til en kanon. Jo mere varierede kanoner vi indoptager – desto flere konkurrerende *Geistesgeschichten* vi har til rådighed – jo mere sandsynligt er det, at vi rekonstruerer interessante tænkere først rationelt og siden historisk. I takt med at denne konkurrence stiger, så bliver tendensen til at skrive doxografier mindre stærk, og det er kun godt. Der er ikke udsigt til, at konkurrencen vil blive afgjort, men så længe den fortsætter, så mister vi ikke den fællesskabsfølelse, som kun den lidenskabelige samtale muliggør.⁸

Artiklen er oversat af Casper Andersen fra Richard Rorty: "The Historiography of Philosophy: Four Genres.", s. 49-75 i Richard Rorty, J.B. Schneewind, and Quentin Skinner (red.): *Philosophy in History – Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. Artiklen bringes i Slagmark med tilladelse fra Cambridge University Press

Noter

¹ Jeg er således ikke enig i Michael Ayers' forbehold over for sådanne forsøg og heller ikke i hans påstand om, at der er en 'illusion', at idéer i metafysik, logik og epistemologi deler "en uafhængighed af historiens tilfældigheder" med Euklids matematiske idéer (Ayers 1978: 46). Jeg er enig i Jonathan Bennetts påstand, som citeret hos Ayers, om, at "vi kun forstår Kant i det omfang, at vi i klare og nutidige termer kan sige, hvad hans problemer gik ud på, hvilke af problemerne der stadig eksisterer, og hvilket bidrag Kant yder i forhold til deres løsning" (Ayers 1978: 54). Ayers' svar er, at "efter den naturlige tolkning af denne påstand [Bennetts] implicerer den, at der ikke kan være noget sådant som en forståelse af en filosof på hans egne præmisser uafhængigt af og forud for den vanskeligt udførlige bedrift, der består i at relatere hans tanker til det, vi selv ønsker at sige". Jeg vil på Bennetts vegne svare, at der ganske rigtigt er én forstand, hvori vi kan forstå, hvad en filosof sagde på hans egne betingelser, før vi relaterer hans tanker til vore. Men at denne minimale form for forståelse svarer til at være i stand til at udveksle høfligheder på fremmed tungemål, uden at være i stand til at oversætte det man siger til ens modersmål. På samme måde kan man lære at bevise Euklids matematiske teoremer på græsk, før man lærer hvordan man oversætter dem til nutidens matematiske jargon. Oversættelse er nødvendig, hvis 'forståelse' skal betyde mere end blot at indgå i ritualer, som vi i dag ikke ser nogen mening med, og at oversætte en ytring vil sige at passe den ind i *vore* praksisser (se note 3 nedenfor). Vellykkede historiske rekonstruktioner kan kun foretages af folk, der har en idé om, hvad de selv mener om de emner, der er til diskussion – selv hvis de kun er pseudo-emner. Forsøg på historiske rekonstruktioner, der er generøse i den henseende (eksempelvis Wolfsons bog om Spinoza) er ikke så meget rekonstruktioner som samlinger af råmateriale til sådanne rekonstruktioner. I modsætning til Ayers, der siger, at "vi i stedet for at holde Lockes terminologi op over for vore egne teorisers terminologi, burde forsøge at forstå hans formål med at forbinde tænkning og sansning på den måde han gør" (Ayers 1978: 61), vil jeg hævde, at vi ikke kan gøre det sidste, før end vi har gjort en hel del af det første. Hvis man ikke tror, der findes mentale evner som "tænkning" og "sansning" (som mange af os post-wittgensteinianske bevidsthedsfilosoffer ikke gør), så er man nødt til at bruge noget tid på at finde brugbare ækvivalenter til Lockes termer, før man læser videre for at se, hvordan han bruger dem – den samme slags opgave som vi ateister må foretage, når vi læser moralteologiske værker. Generelt mener jeg, at Ayers overdriver forskellen mellem "vore termer" og "hans termer", når han foreslår, at vi kan foretage historiske rekonstruktioner først og vente med rationelle rekonstruktioner til senere. De to genrer kan aldrig være så uafhængige,

fordi man ikke kan vide meget om, hvad de døde mente, før man finder ud af hvor meget sandhed, de besad. Disse to emner bør ses som faser i en stadig bevægelse omkring den hermeneutiske cirkel, en cirkel som man er nødt til at have været omkring ret mange gange, før end man kan påbegynde *såvel* den ene som den anden rekonstruktion.

² Se Hirsch 1976: 2 ff. Hvad angår denne distinktion. Jeg er uenig i Hirsch' Ayers-inspirede påstand om, at vi ikke kan begynde at opdage signifikans med mindre vi først opdager mening – af de samme davidsonske årsager, der, som beskrevet i sidste note, lå til grund for min uenighed med Ayers.

³ Se Donald Davidsons artikler samlet i hans *Inquiries into Interpretation and Truth* for et forsvaret af min i de foregående noter fremsatte påstand om, at vi ikke kan finde ud af, hvad en person mener, før vi finder ud af, hvordan hans sproglige og øvrige praksisser ligner og adskiller sig fra vore og heller ikke uafhængigt af den prisværdige antagelse, at de *fleste* af hans påstande er sande. Ayers antagelse om at historiske rekonstruktioner naturligt går forud for rationelle rekonstruktioner og Hirsch' antagelse om at opdagelsen af mening naturligt går forud for opdagelsen af signifikans, forekommer mig begge at basere sig på en utilstrækkelig holistisk udlægning af interpretation – en udlægning jeg har forsvaret andetsteds (eksempelvis i "Pragmatism, Davidson and Truth" i en essaysamling redigeret af Ernest Lepore).

⁴ Jeg tænker her på Heidegger 1973 og måden hvorpå hans senere værker udfylder disse rammer. Jeg har diskuteret Reichenbachs *The Rise of Scientific Philosophy* (den mest omfattende udlægning af den positivistiske historie om hvordan filosofien gradvist frigjorde sig fra fordomsfuldhed og forvirring) i Rorty 1892: 211ff. Foucaults *The Order of Things* diskuteres som et eksempel på *Geistesgeschichte* i afsnit 4 af dette essay. Mine henvisninger til Blumenberg og MacIntyre er til henholdsvis *The Legitimacy of the Modern Age* og *After Virtue*. Når jeg hævder, at dette er værker, der sigter på selvretfærdiggørelse, mener jeg naturligvis ikke, at de skal retfærdiggøre tingenes nuværende tilstand. Jeg mener derimod, at de skal retfærdiggøre forfatterens indstilling til tingenes nuværende tilstand. Heideggers, Foucaults og MacIntyres pessimistiske historier fordømmer de nuværende praksisser men retfærdiggør de synspunkter, som forfatterne fastholder i forhold til de praksisser, hvorved forfatterens bestemmelse af hvad der tæller som presserende filosofiske spørgsmål retfærdiggøres – den samme funktion som Hegels, Reichenbachs og Blumenbergs optimistiske historier tjener.

⁵ Behovet for en ærværdighedsbrug af 'filosofi' i kanon eller selv-retfærdigheds øjemed forekommer mig at kunne forklare det John Dunn kalder 'den mærkværdige tendens i mange tekster særligt inden for den politiske tænkningens historie til at bestå af hvilke udsagn i hvilke store bøger der minder forfatteren om hvilke udsagn i hvilke andre store bøger' (Dunn 1980: 15). Denne tendens kendetegner hovedparten af *Geistesgeschichte*, og forekommer mig ikke at være mærkværdig. Det er den tendens både historikere og filosoffer giver frit løb for når de tager kåberne af og konverserer om hvad de har fundet brugbart i deres yndling store bøger. Som jeg ser det er den rare ting ved *Geistesgeschichte* – den

ting der gør genren uundværlig – at den opfylder behov som hverken filosofisk historie eller ahistorisk filosofi har udsigt til at opfylde. Se sektion IV nedenfor for en diskussion af påstanden om at vi undertrykker disse behov.)

⁶ Jonathan Rée er meget informativ omkring udviklingen af idéen om, at der findes et fælles ahistorisk sæt af spørgsmål filosoffer besvarer. I sit glimrende essay 'Filosofi og filosofihistorien' diskuterer Rée Renouviérs overbevisning om, at "den såkaldte filosofihistorie faktisk blot var historien om forskellige individers argumentation for forskellige filosofiske positioner; selve positionerne var der altid, evigt tilgængelige og uforanderlige" (Rée 1978: 17). Det er den overordnede antagelse i det, jeg kalder doxografi.

⁷ Et eksempel på denne skeptiske tænkemåde er Jonathan Rées polemik mod den rolle, 'idéen om Filosofiens Historie' spiller for præsentationen af 'filosofi som en selvstændig, evig gren af den intellektuelle produktion' og som havende 'sin egen historie, der går tilbage som en tunnel gennem århundrederne' (Rée 1978: 32). Jeg er fuldstændigt enig med Rée, men mener, at man kan undgå denne myte og stadig forsætte de tre genrer jeg har anbefalet simpelthen ved *scholarly* at bruge 'filosofi' som æresbetegnelse frem for som en deskriptiv betegnelse.

⁸ Tak til David Hollinger for nyttige kommentarer til tidligere versioner af denne artikel og til *The Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences* for at give mig ideelle betingelser til at udarbejde den.

Litteratur

Ayer, A.J. (1936): *Language, Truth and Logic*, London: Gollanz.

Ayers, Michael (1978): "Analytical philosophy in the history of philosophy" i Jonathan Rée, Michael Ayers and Adam Westoby: *Philosophy and its Past*, Brighton: Harvester Press.

Bennett, Jonathan (1971): *Locke Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford: Oxford University Press.

Dunn, John (1980): *Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fiering, Norman (1981): *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Heidegger, Martin (1973): "Sketches for a history of being" i Joan Stambaugh *The End of Philosophy*, New York: Harper & Row.

Hirsch, E.D Jr. (1976): *The Aims of Interpretation*, Chicago: University of Chicago Press.

Rée, Jonathan (1978): "Philosophy and the History of Philosophy" i Jonathan Rée, Michael Ayers and Adam Westoby: *Philosophy and its Past*, Brighton: Harvester Press.

Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ryle, Gilbert (1971): *Collected Papers*, vol. 1. London: Hutchison.

Skinner, Quentin (1969): "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and*

Theory, vol. 8, s. 3-53.

Strawson, P.F. (1966): *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London: Methuen.

Thompson, E.P. (1963): *The Making of the English Working Class*, Baltimore: Penguin Books.