

# Allermest undrer det mig at vi kan glemme<sup>1</sup>

– en undersøgelse af forandringens fænomen og mulighed med udgangspunkt i  
Deleuzes og Heideggers videretænkning af Nietzsche



Henri Michaux, *Sans titre*, 1971.

Specialeafhandling, foråret 2018  
Filosofi & Videnskabsteori, Roskilde Universitet  
80 normalsider (191.990 tegn)

Vejleder: Anne Elisabeth Sejten  
Skrevet af Emil Johannes Nøhr Lundberg  
Studienummer: 46391

---

<sup>1</sup> Citat fra Frost 2001.

## Résumé

Ce mémoire recherche un lien entre Martin Heidegger et Gilles Deleuze à l'égard du problème du changement.

D'un côté, Heidegger décrit comment nous ne pouvons pas comprendre le commencement de l'histoire de l'être, mais que ce commencement néanmoins gouverne nos possibilités de comprendre, et qu'il faut essayer de repenser notre relation à ce commencement si nous voudrions commencer à penser proprement ; alors, pour penser le changement il faut penser l'histoire. De l'autre côté, Deleuze cherche toujours d'autres manières d'écrire la création des choses nouvelles – avec ses pensées du jeu entre la différence et la répétition, du devenir, de l'événement et la différence, des machines collectives, etc.

Comment simultanément extraire du sens de ces deux positions ? Il me semble que les deux positions peuvent être retracées et rapprochées par les manières dont Heidegger et Deleuze lisent Friedrich Nietzsche. Chez Nietzsche on trouve à la fois une attention à la possibilité de penser et faire quelque chose de nouveau et à penser ses relations à l'histoire.

La pensée du dernier Heidegger est profondément inspirée par la généalogie et le diagnostic du nihilisme du platonisme de Nietzsche (qui devient l'oubli de l'être chez Heidegger), et Heidegger l'utilise pour sa propre pensée de l'histoire de l'être. La pensée de Deleuze se focalise au contraire sur l'affirmation de la différence, le pluralisme des forces et l'éternel retour du même, qui ont inspirés ses pensées de la différence et de la création.

Mon hypothèse est que Deleuze et Heidegger développent les pensées de Nietzsche dans deux directions vigoureusement différentes qui ne peuvent pas être pensées simultanément ; néanmoins, je soutiens que si on veut penser radicalement le changement, il faut qu'on continue d'essayer de penser avec et Heidegger et Deleuze. Bref, pour penser et créer quelque chose de nouveau il ne faut pas que de l'expérimentation, « un coup de dés », mais aussi de la répétition qui nous fait réfléchir sur la relation avec l'histoire, et qui éprouve et qualifie le nouveau par répétition. Plutôt que de donner des réponses restreintes j'espère que cette recherche peut nuancer notre compréhension de et nos réflexions sur le phénomène et la possibilité du changement. Les réflexions sur le changement sont importantes pour l'esthétique, la science et nos autres manières de penser et agir dans le monde, et à la fin j'esquisse des exigences et des perspectives que la recherche donne à la pensée politique.

# Indholdsfortegnelse

|                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Ansats</b>                                                                    | <b>1</b>  |
| <b>Historie og overvindelse hos Nietzsche – Ondskabens metode</b>                | <b>4</b>  |
| <i>Historien som vilje til magt</i>                                              | 5         |
| <i>Hvad er den evige genkomst af det samme?</i>                                  | 8         |
| <i>I metafysikkens skygge</i>                                                    | 11        |
| <i>Die Überwindung der Metaphysik? – væren og vorden</i>                         | 13        |
| <b>Heidegger – „ein Sicherinnern an etwas, was noch nie gedacht wurde“</b>       | <b>14</b> |
| <i>Spørgsmålet om væren</i>                                                      | 14        |
| <i>Destruktion og gentagelse</i>                                                 | 16        |
| <i>Skitser af den første begyndelse</i>                                          | 17        |
| <i>Nietzsche – den første begyndelses fuldendelse og erfaringen af nøden</i>     | 20        |
| <i>Spørgsmålet om væren – den første begyndelses tildragelse</i>                 | 23        |
| <i>An-denken – tænkning og det utænkte</i>                                       | 28        |
| <b>Deleuze – „faire naître ce qui n'existe pas encore“</b>                       | <b>32</b> |
| <i>En ontologi af forskelle og gentagelser</i>                                   | 32        |
| <i>Genkomsten og tænkningen</i>                                                  | 35        |
| <i>Struktur og forskelle – mod en mindre politik</i>                             | 39        |
| <i>Kunsten at opfange kræfter</i>                                                | 42        |
| <i>Transcendental empirisme og muligheden for at erfare begivenheden</i>         | 44        |
| <i>Begivenheden og historien</i>                                                 | 47        |
| <b>Gentagelser – en diskussion af forandringens fænomen og mulighed</b>          | <b>50</b> |
| <i>Den evige genkomst</i>                                                        | 50        |
| Heideggers og Deleuzes videretænkning af genkomsten                              | 50        |
| Forskelstænkningen og begivenheden                                               | 52        |
| Værenstænkningen og begivenheden                                                 | 55        |
| Gentagelser: Værens- og forskelstænkning                                         | 56        |
| <i>Gentagelse og forandring: Muligheden for at tænke og realisere forandring</i> | 58        |
| Gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form                | 58        |
| Forandringsspørgsmålets politiske potentialer                                    | 59        |
| Fællesskaber og muligheden for at realisere forandring                           | 63        |
| <b>Konklusion – forandring som gentænkning og forskydning</b>                    | <b>66</b> |
| <b>Litteratur</b>                                                                | <b>68</b> |
| <b>Bilag</b>                                                                     | <b>73</b> |

## Ansats

Og hvordan vil du lede efter det du slet ikke ved hvad er, Sokrates? Og hvilken egenskab ved det du ikke kender, vil du give dig til at lede efter? Og hvis du så rent faktisk skulle støde på det, hvordan kan du så genkende det, når du ikke kender det i forvejen? (Platon, Menon, 80d).

Blandt filosofiens dybeste og mest vidtrækkende problemer hører spørgsmålet om forandring: Hvordan kan vi forstå noget nyt hvis vi kun kan forstå ud fra det vi allerede kender? Hvordan er vi i stand til at tænke noget nyt, at frembringe visioner, som bryder med vores måde at tænke og erkende på? Og videre: Hvordan skulle vi kunne være i stand til at tænke noget nyt når vi fødes ind i historiske strukturer – sprog, institutioner, normer, etc. – hvis ophav og omfang vi aldrig til fulde vil kunne komme til at forstå, hvis vi ikke kan forstå hvor vi kommer fra? Og samtidig kan det vel ikke benægtes at der er sket forandringer gennem historien? Men hvordan så beskrive dem, og hvordan netop beskrive dem som det de er forandringer af i deres mest radikale form?

Spørgsmålet om forandring er æstetikens, politikens, videnskabens og filosofiens spørgsmål, og et skærpet filosofisk sprog for forandringen vil også skærpe og nuancere forståelsen af og muligheden for at skabe forandring inden for de øvrige domæner. Spørgsmålet om forandring er spørgsmålet om hvordan vi kan beskrive forandring, om hvordan vi kan opfatte og tænke noget nyt, men det er også spørgsmålet om hvordan vi kan etablere en solid forandring, om hvordan vi kan skabe en forandring der ikke blot river alt ned – som det på forskellig vis har været forsøgt hos René Descartes, Karl Marx og Marcel Duchamp – men også lader nye planter vokse op, og måske endda i samspil med de gamle. De nævntes radikalitet ligger ikke i at nedbryde det bestående, men i den måde det nyskabende hos dem står i relation til deres tid. Forandring kræver en særlig sensibilitet for hidtil oversete perspektiver; ethvert stort kunstværk, enhver stor tanke markerer en forandring af (erkendelsen af) verden. Det er spørgsmålet om hvordan forskeren søger nye stier, kunstneren nye udtryk, men samtidig er i stand til at relatere disse til de traderede veje – hvordan opfatter og derefter oversætter klimaforskeren sine observationer så vi forstår deres alvor? Og selv når vi har accepteret beregningerne af den kommende katastrofe, hvornår og hvordan begynder vi så at handle præventivt?

Hvis tænkningen skal have en relevans, må den kunne præsentere noget nyt, noget som er anderledes end det man hidtil har kendt. Den må kunne bryde med de herskende repræsentationer og handlemåder. Desto mere radikalt en tænkning gør op med det der er, desto stærkere nyskabende forandringer kan den inspirere til. Men igen, hvordan forstå og tænke noget nyt? Snarere end at søge en "løsning", søger jeg at få problemet og dets mange aspekter frem. Det gælder for

filosofien ikke så meget om at komme med svar, som om at nuancere vores forståelse af og refleksioner over den måde vi tænker og handler på.

Den følgende undersøgelse er en undersøgelse af hvordan vi kan beskrive forandringen. Den er et forsøg på at opstille et sprog for og at skærpe vores refleksioner over forandringens fænomen og mulighed. Jeg søger ikke nødvendigvis den voldsomste forandring, men derimod den stærkeste, den mest radikale forandring. Den mest radikale forandring er den som i størst grad forholder sig til sine egne rammer og som samtidig formår at skabe noget nyt.

Gennem en læsning af Martin Heidegger og Gilles Deleuze vil jeg skrive forandringsspørgsmålet som det præsenterer sig hos dem hver især og mellem dem frem. Dels ønsker jeg at undersøge hvordan deres tænkning kan belyse problemet om forandring, og dels ønsker jeg at lade forandringsspørgsmålet være en måde at åbne deres respektive tænkning. Jeg vil i undersøgelsen vise hvordan Deleuze og Heidegger stiller os over for to særligt væsentlige positioner i spørgsmålet om forandring.

Med Heidegger vil jeg afsøge problemet om hvordan vores forståelse og tænkning er underlagt sin plads i værens historie og hvilke muligheder vi har for at beskrive, og tænke inden for, de rammer som vi er indlejret i.

Med Deleuze vil jeg afsøge hvordan vi ved at forstå verden som forskelle og gentagelser kan beskrive og tænke forandring, hvordan vi kan bryde med de herskende repræsentationer og frembringe noget nyt.

Fælles for Heidegger og Deleuze er deres inspiration fra Friedrich Nietzsche. Men de læser ham vidt forskelligt. Hvor Heidegger undersøger Nietzsches forsøg på at overvinde metafysikken og fremdrager på hvilke måder dette ikke lykkes for Nietzsche, fremhæver Deleuze hvordan Nietzsche gør op med metafysikkens forherligelse af identitet for i stedet at fokusere på forskelle. På den ene side insisterer Heidegger på udfordringen i at tænke ikke bare vores eget ophav, men værens, altså selve vores erkendelsesrammers historie. På den anden side fremstiller Deleuze en metafysik der søger at lade forskellene og forandringerne komme til orde. Begge disse ambitioner er stærkt præget af Nietzsches tanker. Snarere end et studie af Heideggers og Deleuzes Nietzsche-læsninger, vil jeg undersøge hvordan Heideggers og Deleuzes tænkning på hver deres måde er en videretænkning af Nietzsches måde at stille forandringsspørgsmålet. Nietzsches tanker vil derfor tjene som en rammesætning for den videre undersøgelse af forandringsspørgsmålet og som en måde at artikulere forandringsspørgsmålet på som er afgørende for Deleuzes og Heideggers videretænkning af forandringen. Heidegger og Deleuze videretænker forandringen i hver deres retning, og jeg vil argumentere for at det ikke er muligt at tænke deres positioner simultant. Ikke desto mindre hævder jeg samtidigt at forandringsspørgsmålet kun kan nå sit fulde potentiale ved at tænke deres positioner sammen.

Ovenstående betragtninger kan kondenseres til følgende undrings- og undersøgelsesspørgsmål:

Hvordan kan vi tænke en forandring

- som bryder med vores nuværende erkendelsesrammer,
- som ikke desto mindre må tænkes ud fra vores erkendelsesrammer og
- som samtidig forsøger at tage erfaring med fra vores erkendelsesrammer?

Og hvordan kan Nietzsches tanker om at overvinde metafysikken bidrage til at opstille en dialog om forandringens fænomen og mulighed mellem

- på den ene side Heideggers betragtninger om at vi siden den vestlige filosofis fødsel har været underlagt en værensglemsel der forhindrer en overskridelse af metafysikken
- og på den anden side Deleuzes betragtninger om vores muligheder for at tænke forskelle der bryder med den herskende tænkning?

Jeg vil indlede undersøgelsen med at bringe et kort afsnit om Nietzsches diskussion af forholdet mellem vores egen historiske situerethed og muligheden for at overvinde denne. Dette afsnit skal tjene som en rammesætning af, og bidrage med refleksioner til, den videre undersøgelse af forandringsspørgsmålet. Derefter vil jeg hos Heidegger undersøge muligheden for at tænke væren – muligheden for at forstå, og tænke inden for, de erkendelsesstrukturer vi erkender ud fra. Herefter vil jeg hos Deleuze undersøge muligheden for at tænke forskellene i verden, og dermed muligheden for at tænke og skabe forandring. Det leder til en diskussion af hvordan og om disse to positioner kan tænkes sammen, samt en bredere diskussion af forandringens fænomen og mulighed hvorudfra jeg vil opridse nogle af de politiske potentialer som jeg mener nærværende undersøgelse af forandringsspørgsmålet lægger op til.

Jeg ønsker varmt at takke Sofie Green, Tobias Hjertmann Laursen, Rasmus Markussen, Frej Sønder Rasmussen og Anne Elisabeth Sejten for inspirerende samtaler og gavmilde læsninger; uden disse var undersøgelsen langt fra blevet hvad den er.

Spørgsmålet om forandring er spørgsmålet om hvor radikalt vi har mulighed for at tænke. Lad os afsøge muligheden for "die Metaphysik zu überwinden" (MAM, 20).

## Historie og overvindelse hos Nietzsche – Ondskabens metode

For Nietzsche vil det herskende altid have indtaget positionen som det gode, mens det der truer det herskende altid vil blive set som ondt. Forandring gør altid ondt i den forstand at det bryder med vores vaner, vores etablerede systemer og måder at erkende på. I sidste ende er det dog:

Die stärksten und bösesten Geister [die] bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht [haben]: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften – alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein –, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten ... Das Neue ist aber unter allen Umständen das Böse, als Das, was erobern, die alten Grenzsteine und die alten Pietäten umwerfen will; und nur das Alte ist das Gute! Die guten Menschen jeder Zeit sind die, welche die alten Gedanken in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen, die Ackerbauer des Geistes. Aber jedes Land wird endlich ausgenützt, und immer wieder muss die Pflugschar des Bösen kommen. (FW, 4).

Det er de ondeste der muliggør andre perspektiver end "det gode og det gamle", og det er de ondeste der sikrer at den "widernatürliche" etik endnu ikke har fået menneskeheden til at gå til grunde (FW, 1). En undersøgelse af muligheden for at skabe forandring må derfor være en søgen efter hvordan vi kan turde interessere os for, turde "ville" det onde, det nye.

I det følgende vil jeg fremstille Nietzsches diskussion af muligheden for at forstå de historisk overleverede værdiers og erkendelsesformers magt samt muligheden for, med begreberne om genealogi og den evige genkomst af det samme, at overvinde disse. Som rammesættende for den videre undersøgelse af forandringen er dette afsnit første skridt på vejen til at opstille en "ondskabens metode". Men snarere end en fastudstukket vej, kan der i sagens natur højst være tale om nogle refleksioner som kan være behjælpelige på vejen, afsøgningen af forandring kræver at man altid søger nye veje.

Jeg vil primært beskæftige mig med værkerne *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *Also Sprach Zarathustra* (1883-85) og *Zur Genealogie der Moral* (1887), altså alle tekster fra den lidt senere periode i Nietzsches virke, men andre værker, fragmenter og kommentartekster vil også blive inddraget hvor jeg finder det relevant.

## Historien som vilje til magt

Første skridt ned ad ondskabens vej går gennem "*das Graue*, [... die] schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit" (GM, Vorrede, 7). I disse grå moser vil jeg følge genealogiens vej. Det er centralt for genealogiens måde at analysere historien at vi hver især er drevet af vores egen vilje til magt. Viljen til magt står som modsætning til Arthur Schopenhauers tanke om at "viljen til liv" er årsag til menneskets lidelse, og at det derfor gælder om at nægte viljen til liv (Schopenhauer 1965, 343-352 og 378f). Med *vilje til magt* menes ikke bare vilje til "at leve", men vilje til at leve stærkest, vilje til at ville sin egen vilje som den stærkeste – en radikal villen sit eget liv. Ifølge Nietzsche er det vi tænker og det vi værdsætter udtryk for hvad viljen til magt tænker eller værdsætter gennem os:

mit der Nothwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werthe, unsre Ja's und Nein's und Wenn's und Ob's – verwandt und bezüglich allesamt unter einander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne. (GM, Vorrede, 2).

Det vi tænker og værdsætter er bestemt af en kamp gennem historien mellem vores forskellige viljer til magt (GM, 2, 12). Hvad vi tænker og værdsætter er altså ikke udtryk for hvad vi *selv* tænker og værdsætter: "Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln" (GM, Vorrede, 1).

Det er denne manglende forståelse af os selv, som leder Nietzsche til sine genealogiske undersøgelser af vores værdier. Nietzsche beskriver sin genealogiske moralkritik som følger:

wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen* – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist. ... Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Wie? wenn im „Guten“ auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr? (GM, Vorrede, 6).

For at kunne kritisere vores værdier, "das Gute", må vi først diagnosticere dem, og frem for alt de "Bedingungen und Umstände ..., aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben". Trods sine forbehold for vores manglende indsigt i de værdier vi ser og vurderer verden gennem, virker det til at

Nietzsche i *Zur Genealogie der Moral* anser det som muligt for ham selv at udføre en diagnostik af sin samtids værdier. Det er tid til at forfølge et eksempel på Nietzsches måde at arbejde genealogisk:

Nietzsche udlægger hvordan den vestlige tænknings historie (i hvert fald siden antikken) har været domineret af det asketiske ideal – idealet om selvopofrelse for andres skyld. Tilværelsens mangel på mening har ført til det asketiske ideal: For menneskene var problemet ikke selve lidelsen, "sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“" (GM, 3, 28). Menneskets lidelse bliver forklaret med forestillingen om en oprindelig skyld, hvorfor mennesket skal forstå lidelsen "als einen *Strafzustand*" (GM, 3, 20). Mennesket har nu igen en mening: at opnå syndsforladelse ved at elske Gud og sin næste som sig selv. Netop her sætter Nietzsche sin kritik ind, for herved har man glemte *først* at være "*Solche, die sich selber lieben*" (Zara, Vor Sonnen-Aufgang). Med Guds død træder mennesket i Guds sted, og askesens ideal forplanter sig over i videnskaben og æstetikken – videnskaben overtager idéen om en grundlæggende "*Werth an sich der Wahrheit*" (GM, 3, 24), og Immanuel Kants æstetik definerer, som Nietzsche skriver, det skønne som det der "*ohne Interesse gefällt*." Ohne Interesse!" (GM, 3, 6).<sup>2</sup>

Det asketiske ideal er en modvilje mod livet, en "Wille zum Nichts" (GM, 3, 14). Dermed er den stadig en vilje, men en vilje der benægter viljen til magt (GM, 3, 1 og 28). Som vilje til *intet* er den udtryk for en nihilisme, men dette kun for at overskygge en langt mere afgrundsdyb nihilisme: at driften til arternes opretholdelse (argumentet for askesens selvopofrende vilje til *intet*) "im Grunde Trieb, Instinct, Thorheit, Grundlosigkeit ist." (FW, 1). Selve vores drift er grundløs; hvis vi spørger efter en begrundelse, kan vi ikke give en selvberoende grund. Det er denne afgrundsdybe nihilisme som det asketiske ideal forsøger at dække over – som det vil fremgå af det følgende, bundet dette problem i metafysikkens forestilling om sådanne urokkelige kategorier.

For at gå ned ad genealogiens vej kræver det dels antagelsen om at historien har været en kamp mellem viljer til magt, dels antagelsen om at de forskellige viljer rummer hver sit *perspektiv* på verden. Med perspektivismen fremhæver Nietzsche potentialet ved:

sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen:  
so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der  
Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss.

---

<sup>2</sup> Hvor kritikken af Kant kan siges at være forfejlet da der hos Kant er tale om at vi betragter noget som skønt når vi ser det uden empirisk (das Angenehme) eller moralsk (das Gute) "interesse" (KU, § 5), så viser stedet imidlertid også hvordan kunst ikke kun bør forstås som erkendelsesdomme, men snarere som en kamp mellem kræfter – det gælder, som Nietzsche skriver, om "*die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens*" (GT, Versuch einer Selbstkritik, 2).

(GM, 3, 12).

Hvor næstekærligheden – også i dag – ved første øjekast synes moralsk uantastelig, formår Nietzsche at fremvise faren ved den underliggende selvudslættelse og nihilisme. Nietzsches analyse af askesens ideal viser således at en undersøgelse af historien kræver en erkendelse af at der er mange perspektiver på samme fænomen.

Allerede Nietzsches tidlige skrifter peger frem mod tankerne om at tilgå historien perspektivisk, og altid i relation til livet. I *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) kritiserer Nietzsche historismens bestræbelse på at bedrive eksakt videnskab hvorved den glemmer at historievidenskaben i sidste ende skal bedrives med henblik på at tjene livet. Det kræver en vis glemsel (af de strukturer vi er indlejret i) for at handle og leve lykkeligt. Undersøgelsen af vores historie er vigtig, men den er intet uden en "Vergessenkönnen" (NNH, 1).

Nietzsches genealogiske undersøgelser i *Zur Genealogie der Moral* (1887) står som et eksempel på muligheden for at forstå og kritisere de overleverede værdier. Bemærkelsesværdigt er det imidlertid hvor svært det i de foregående værker *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) og *Also Sprach Zarathustra* (1883-85) ifølge Nietzsche er at overvinde det historisk nedarvede:

Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und Diess sei euer bestes Schaffen! (Zara, Auf den Glückseligen Inseln).

Vi kan højst forberede overmenneskets komme. Overmennesket er den der overvinder mennesket, det vil sige overvinder de overleverede værdier og erkendemåder. Zarathustra belærer os at:

Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. ... Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? (Zara, Zarathustra's Vorrede, 3).

Det bedste vi kan gøre er at forberede overmenneskets ankomst, blive dets forfædre. Forberedelsen kræver at vi "mit innerlichem Hange an allen Dingen nach dem suchen, was an ihnen zu überwinden ist" (FW, 283).

Første skridt mod forandring, mod at bane vejen for overmennesket, ligger for Nietzsche i at foretage en genealogisk læsning af historien. En sådan læsning giver os aldrig adgang til det fulde billede, men den giver os mulighed for at genfinde glemte og fortrængte perspektiver, og derved også at se nye muligheder – genealogien er både en metode til at kritisere de overleverede værdier og til at grave andre fortrængte værdier frem (GM, 3, 12 og NF 1886, 7[60]). Vi kan altid

højst bringe nye perspektiver på samme problem, prøve at finde og navngive noget "das noch keinen Namen trägt" (FW, 261).

Genealogien kan være en vej til at vise os de overleverede værdier og erkendeformer, men hermed står spørgsmålet om hvordan vi kan overvinde disse stadig uafklaret. Hvordan "overvinde mennesket?" Hvordan overhovedet komme til at se det overleverede i et nyt perspektiv, når vi er født ind i det overleverede?

### **Hvad er den evige genkomst af det samme?**

I *Ecce Homo* beskriver Nietzsche sin tanke om den evige genkomst af det samme som *Also sprach Zarathustras* "Grundconception", som den "höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann" og som "einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*" (EH, *Also Sprach Zarathustra*, 1 og 6). Heidegger går så langt som til at beskrive genkomst-tanken som Nietzsches "einzigen Gedanken" (WD, 53, jf. N I, 433). Modsæt videnskabens konstante søgen efter nye resultater, er tænkningens styrke at fastholde og gentænke den samme tanke. Nietzsches tænkning kan altså ifølge Heidegger forstås som en fastholdelse og tænkning af genkomst-tanken; det er genkomsten som viser enheden, og dermed radikaliteten, i Nietzsches tænkning. Jeg vender tilbage til Heideggers egen tænkning senere, men Heideggers bemærkning om genkomst-tanken som nøgle for Nietzsches tænkning vil i det følgende tjene som ledetråd. Jeg vil derfor i første omgang spørge hvordan den kan ses som Nietzsches grundtanke – for derved at bevæge mig mod spørgsmålet om overvindelsen af metafysikken.

Nietzsche har uden tvivl selv set genkomst-tanken som en af sine væsentligste, men lige så væsentlig den har været, lige så lidt har Nietzsche skrevet om den. Heraf står langt størstedelen i de Nietzsches efterladte, og til tider af søsteren Elisabeth Förster-Nietzsche "efterredigerede" fragmenter, mens begrebet kun meget sparsomt eksplicit nævnes i de udgivne tekster. Det gør det vanskeligt at bestemme hvordan genkomst-tanken skal forstås. Som Jørgen Hass skriver, er det:

endog vanskeligt at fastslå genkomsttankens logiske status: er den en hypotese, påstand eller allegori, er den et postulat (axiom) i Nietzsches tænkning, en definition ? (Hass 2002, 215).

Med disse indledende forbehold er det nu på tide at se på genkomsten hos Nietzsche. Nietzsche præsenterer første gang genkomst-tanken i næstsidste stykke af *Die fröhliche Wissenschaft*:

Wie, wenn dir eines Tages [... ein Dämon] dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir

wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge [...]" Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmern; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? (FW, 341).

Spørgsmålet om den evige genkomst af det samme er her "das grösste Schwergewicht" – vil du dit liv nok til at ville leve dit liv igen med "jeder Schmerz und jede Lust"? Genkomst-tanker er her præsenteret som et spørgsmål (og ikke som påstand, axiom, etc.), snarere end at være et spørgsmål om hvorvidt man er glad for sit liv og de begivenheder som har mødt en, er det et spørgsmål om hvorvidt man *vil* sit liv, om man med sin vilje bekræfter det som hænder og er hændt en. Som det senere hedder i *Also sprach Zarathustra* om hævngerighed:

Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr „Es war.“ ... Keine That kann vernichtet werden: wie könnte sie durch die Strafe ungethan werden! ... „der Wille ist ein Schaffender.“ Alles „Es war“ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: „aber so wollte ich es!“ (Zara, Von der Erlösung).

Vi kan ikke ændre begivenhedernes gang, vi kan ikke ændre fortiden gennem hævnssyge eller dårlig samvittighed. Vi kan derimod ændre vores måde at møde livet på: Vi kan møde det med en modvilje mod eller med en vilje til dets kræfter og kaos. Med genkomsten er det ikke muligt at håbe på frelse i et andet liv, genkomsten er en evig genkomst af denne verden sådan som den er, og sådan som vi er nødt til at ville den. Genkomsten er en vægt, "den højeste formel for bekræftelse", idet den er en måde at stille os over for vores eget liv, med et krav om at vi skal forholde os til om vi vil bekræfte det eller ej. Hvor Heidegger (SZ, 266), Albert Camus (1942, 15) og andre har gjort døden til målestok for vores liv, gør Nietzsche livet selv til denne målestok.

Hvem ville kunne ville en sådan genkomst fuldt og helt? Hvem ville gentage alle sine suk, svigt og tab? Det vil kun kunne gøres fuldt og helt af et *overmenneske*, det menneske som er i stand til "den Menschen [zu] überwinden" (Zara, Zarathustra's Vorrede, 3). Vi må her erindre at overmennesket endnu ikke er kommet; vi kan ikke selv blive overmennesker, men måske kan vi blive til overmenneskets fædre eller forfædre (jf. Zara, Auf den Glückseligen Inseln).

Læst alene ud fra stykket i *Die fröhliche Wissenschaft*, vedrører genkomst-tankens bekræftelse af livet, men dermed er den også central for Nietzsches bestræbelse på at omvurdere alle værdier. Med Nietzsches kritik af alle værdier, opstår et behov for nye værdier (NF 1887, 11[411]). Om disse nye værdier har Nietzsche ifølge Hass: "meget lidt at sige. ... Han angiver væsentligst kun negative kriterier" (Hass 2002, 205). Men det kan have sine grunde, og jeg vil i det følgende argumentere for at genkomst-tankens kan tjene som vægt for sine værdier, og dermed også som en ledetråd til at tænke nye værdier.

Efter noget tid blandt sine nyvundne disciple, påbyder Zarathustra dem:

geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! ... Vielleicht betrog er euch. ... Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren. (Zara, Von der schenkenden Tugend, 3).

Ifølge Nietzsches kritik af askesens ideal lever man for andre, men ikke for sig selv. Hvis man skal opstille nye ikke-asketiske idealer, må man derfor, hver gang på ny, tage udgangspunkt i sig selv, og derfor vil Zarathustra først vende tilbage når disciplene har mistet ham og fundet sig selv – ud fra sig selv. Nietzsche kan ikke opstille værdier for andre, for som han skriver i en kritik af forestillingen om en "almen lov" i Kants kategoriske imperativ: "Selbstsucht nämlich ist es, *sein* Urtheil als Allgemeinesatz zu empfinden ... weil sie verräth, dass du dich selber noch nicht entdeckt [hast]" (FW, 355, jf. Kant 2000, 39f og 109-113). Nietzsche kan ikke opstille generelle morallove for andre for forestillingen om noget generelt er en illusion, men han kan spørge os: "willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" (FW, 341).

I *Ecce Homo* skriver Nietzsche, om *Jenseits von Gut und Böse* (værket der fulgte efter *Also Sprach Zarathustra*):

Nachdem der ja-sagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, *neinthuende* Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg (EH, Jenseits von Gut und Böse, 1).

Hvis *Zarathustra* havde udgjort den ja-sigende del af Nietzsches arbejde, og *Zarathustra*-værkets grundkonception var genkomst-tankens, synes det at bekræfte ovenstående tanke: at tanken om den evige genkomst af det samme er det nærmeste Nietzsche kommer på at opstille ja-sigende værdier – men snarere end en værdi, er den en afprøvning, en vægt, en ledetråd til og af værdier.

Dette er genkomst-tankens rolle i omvurderingen af alle værdier: Den udgør en ledetråd til at vurdere vores handlinger og de hændelser vi kommer ud for. Frem for at vurdere handlinger og hændelser ud fra et udefrakommende

moralkodeks om hvad vi "burde have gjort" og hvad der "burde være sket", tvinger genkomsten os til at forholde os til hvordan vi selv oplevede det der skete, og til (at forsøge) at ville det (jf. Zara, Von der Erlösung). Således kan genkomsten tjene til et opgør med den kristne slavemoral, med det asketiske ideal, med dualismen god-dårlig – kort sagt til et opgør med nihilismen.

### **I metafysikkens skygge**

Hermed er genkomst-tanken central ikke bare i opgøret med de herskende værdier, men med metafysikken. Spørgsmålet er nu hvordan metafysikken er forbundet med nihilismen? Det er nu tid til – i skitseform – at se på metafysikkens historie.

Når Nietzsche foretager en kritik af askesens ideal, pessimismen, næstekærligheden, nihilismen, kristendommens slavemoral, etc., er det ikke bare en kritik af tendenser i tiden, det er en kritik af en grundlæggende nihilisme i metafysikken. Med Platon etableredes skellet mellem de rene idéer og tingene som aldrig fuldt ud svarer til idéerne – det er dette skel der i metafysikhistoriens ofte forsimplede "platonisme" er blevet udlagt som skellet mellem en dennesidig og en hinsidig verden, hvor det dennesidige defineres ud fra "hinsides" idéer. Det kan og bør diskuteres i hvilken udstrækning dette skel afspejler Platons egne skrifter, og som minimum må det bemærkes at Platons egne beskrivelser af "idéerne" ikke er entydige, således hedder det et sted at idéerne (her: "sandheden") er et "sted over himlen" (Platon, Phaidros, 247c ff), mens det et andet sted hedder at idéerne (her: idéen om "det der i sit væsen er ... skønt") "ikke er noget, der befinder sig i noget andet, for eksempel i et levende væsen på jorden, i himmelen eller noget andet sted. Derimod vil det vise sig i sig selv og med sig selv" (Platon, Symposion, 211b, jf. N I, 207). I forhold til ovenstående udlægning er det væsentlige hos Platon, for undersøgelsen, bestræbelsen på at forstå ting ud fra et begreb, at forstå dem ud fra spørgsmålet om hvad der er deres idé, om hvad de er. Selvom Aristoteles siges snarere at fokusere på det "dennesidige", så blev det med Aristoteles samtidig centralt at forstå det partikulære ud fra det almene. Filosofien, al tænkning overhovedet, søgte fra da af efter almene regler for hvordan "dette noget" kunne defineres som netop "dette noget"; idealet blev at definere "det værende som værende" (Aristoteles, *Met.* IV, 1003a og *Cat.* I, 1a).<sup>3</sup> Tanken om at filosofi er at definere løber hele vejen gennem metafysikkens historie; vi ser stadig i dag kun metafysikkens skyggebilleder.

Når metafysikken opstiller "einen wahren Sein", medfører det ifølge Nietzsche en nihilistisk opfattelse af "die wirklichen Welt". Idealismen får os til at

---

<sup>3</sup> Jeg har her fulgt Heideggers læsninger i "Die Metaphysik als Geschichte des Seins" (se særligt N II, 372ff). Heidegger bemærker tillige hvordan forestillingen om at det at se "det værende som værende" skulle være metafysikkens grundlag kun er "ein Schein, unter dessen Schutz sich die Metaphysik als Geschichte des Seins je anders ereignet." (N II, 374). Som jeg vil udgrunde senere, skjuler denne (værens)forståelse ifølge Heidegger selve væren – den skjuler væren som tildragelse.

flygte fra realiteten. Metafysikken er grundlagt på henvisningen til almene idéer, nogets værd er altid nogets værd i forhold til noget, aldrig kun som dette selv (GD, die "Vernunft" in der Philosophie, 6). Platons idealisme skabte "die *Brücke* ... die zum „Kreuz“ führte" (GD, Was ich den alten verdanken, 2). Kristendommens tro på frelse i efterlivet så vel som videnskabens tro på en urokkelig sandhed hviler begge på platonismens forestilling om noget "ideelt"; det er den idealitet som i sidste ende er en fordømmelse af livet (GD, Moral als Wiedernatur, 5). Metafysikken, platonismen, er altså nihilisme idet den hviler på et fundament som fordømmer "die wirkliche Welt": "Die „scheinbare“ Welt ist die einzige: die „wahre Welt“ ist nur *hinzugelogen*" (GD, die "Vernunft" in der Philosophie, 2).

Efter skitseringen af Nietzsches diagnostik af metafysikkens nihilisme, bliver relationen mellem omvendingen af metafysikken og genkomst-tanken klarere: Den evige genkomst af det samme er den evige genkomst af *denne* verden – efter livet kommer ikke frelsen, men livet. Bagved illusionerne ligger ikke sandheden, men højst nye illusioner. Genkomsten tvinger os til at forholde os til livet selv. Det hører med til livet selv at skabe og at være udgjort af illusioner. Det er livet selv der byder os at sætte nye værdier og sandheder, men også disse må vi forstå som masker; genkomsten kan være en vej til at forstå illusionerne og værdierne på livets præmisser (jf. GD, moral als Wiedernatur, 5 og JGB, 289).

Genkomstens styrke er at den *som spørgsmål* kan være en måde til at udfordre de herskende illusioner, metafysikken. Den er en måde til at få os til at søge de verdensforestillinger der er mest givtige for livet. Nietzsche søger ikke positivt at gendrive metafysikken, men derimod "an Stelle des Unwahrscheinlichen das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern." (GM, Vorrede, 4). For så vidt er genkomsten spekulation, endnu en illusion, men spekulation i livets og det vordendes tjeneste. Jeg har her forsøgt kun at læse genkomsten som spørgsmål. Hass sammenfatter fire områder hvor han mener Nietzsche selv i særlig grad har set genkomst-tanken som radikal: (1) Kosmologisk, som modsætning til kristendommens lineære tidsopfattelse; (2) ontologisk: at der kun er én – og altså ikke nogen hinsides – verden; (3) historiefilosofisk: Som modsætning til oplysningstidens forståelse af historien som kontinuerlige fremskridt samt (4) som heuristisk princip for viljen, til at gøre op med kristendommens trussel om evig fordømmelse (Hass 2002, 208–225). Genkomst-tanken forstået som spørgsmål synes at kunne gøre sig gældende for alle disse fire områder.

Genkomst-tanken er central hos Nietzsche fordi den fordrer den absolutte vilje til ens liv, den absolutte affirmation af livet sådan som det er i dets særegenhed og evigt igangværende vorden. Hermed er den også, radikalt set, et opgør med enhver metafysisk-nihilistisk bestræbelse på at underkaste livet udefrakommende kategorier. Genkomst-tanken udfordrer metafysikkens begreb om en statisk væren med en evig vorden der bliver ved med at lade nye forskelle som ikke passer ind i de forskelligartede kategorier træde frem.

## Die Überwindung der Metaphysik? – væren og vorden

Var det det? Er metafysikken hermed lagt i graven side om side med Gud? Selv inden for Nietzsches egen tænkning er problemet mere kompliceret end som så. Det åbenlyse problem er om ikke også genkomsten selv bliver til en kategori. Nietzsche vil erstatte filosofiens begreb om identitet med vorden, men bliver vorden ikke hermed selv til et identisk begreb? Michel Haar har fremhævet at den evige genkomst på én gang tænker væren og vorden: Selve det at det samme evigt kommer igen, er udtryk for en stabil væren, men det som kommer igen er netop verdens vorden og kaos (Haar 1993, 63). Haar underbygger sin læsning med et af Nietzsches efterladte fragmenter:

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. ... Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*. (NF 1886, 7[54]).

Den evige genkomst er den yderste tilnærmelse af vorden til væren. Den evige genkomst er Nietzsches måde at tale vorden frem. Og dog forbliver der, selv hos Nietzsche, kun tale om en "Annäherung". På den ene side forbliver vorden i en relation til væren, på den anden side kan genkomsten dog lade det blive en relation som frigør vorden fra de begrænsninger metafysikken hidtil har fastholdt vorden i – Nietzsches tanker peger på én og samme tid mod tænkningen af væren og af vorden, mod Heidegger og Deleuze.

Ud fra det her præsenterede kan vi muligvis ikke frigøre vorden fra væren, men vi kan få blik for at selv væren er fragil, en illusion bagom hvilken der blot gemmer sig nye illusioner (JGB, 289). Disse illusioner er i sidste ende uundgåelige, skabt af livet, men spørgsmålet om den evige genkomst spørger til med hvilke illusioner vi selv *vil* se livet, og dermed er den også med til at udfordre de erkendelsesrammer vi er indlejret i, metafysikken.

Genealogien udviser en vej til at artikulere de værdsættelses- og erkendelsesrammer vi lever under, og den evige genkomst står som en måde spørgende at udfordre disse rammer, at kritisere metafysikken. Disse betragtninger lægger op til grundigere undersøgelser af både de strukturer vi forstår verden gennem og af vores muligheder for at bryde med disse strukturer. Jeg vil derfor i det næste afsnit forfølge Heideggers vej gennem værens historie i håb om at dens sprækker vil udvise nye potentialer for forandring. En radikal forandring kræver grundig forberedelse – forud for krigen ligger mange år i smedjen.

## Heidegger

### – „ein Sicherinnern an etwas, was noch nie gedacht wurde“<sup>4</sup>

For at kunne spørge til forandring, må vi nødvendigvis spørge: I forhold til hvad? Vi må afsøge vores historie, afsøge de mønstre vi lever og forstår verden gennem. Og videre: Vi må søge at reflektere over om ikke også disse mønstre betinger selve disse spørgsmål, om ikke de sætter en ramme for hvordan vi overhovedet kan spørge og tænke? Det er mit håb med denne del af undersøgelsen at vi med en øget forståelse af disse dunkle, historiske mønstre kan opnå en øget refleksion over forandrings teoretiske og praktiske potentiale.

For at bringe radikaliteten i Nietzsches tænkning frem, for at undersøge hvor langt Nietzsche når med genkomst-tanken i forholdet mellem historicitet og overvindelse, må vi spørge til de historiske strukturer Nietzsches tænkning er indlejret i. Hvis vi for alvor vil forfine vores forståelse af en forandrings styrker og svagheder, må vi spørge til det mest grundlæggende for vores erkendelse. I bestræbelsen på at spørge til rammen for enhver erkendelse, enhver sætning, vil jeg derfor spørge til det undselige ord væren.

Disse spørgsmål vil jeg undersøge ved først at præsentere Heideggers værensspørgsmål, derefter vil jeg vise hvorfor spørgsmålet om væren kræver en undersøgelse af de historiske erkendelsesrammer det er indlejret i, herefter vil jeg beskrive hvordan disse rammer, metafysikken, har gjort sig gældende siden antikken, videre vil jeg beskrive hvordan metafysikken ifølge Heidegger fuldender sig med Nietzsche, dette vil lede videre til en undersøgelse af hvad der inden for Nietzsches så vel som vores erkendelsesrammer hermed forbliver glemt og endelig vil jeg undersøge mulighederne for at tænke det utænkte, det som unddrager sig, men som er bestemmende for, vores erkendelsesrammer – her vil jeg fremhæve gentænkningen <sup>5</sup> og de ontologiske, politiske og poetiske perspektiver jeg mener den kan åbne for. Det vil jeg primært gøre ud fra værkerne *Nietzsche I* (1936-1939), *Nietzsche II* (1939-1946), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938) samt *Was heißt Denken?* (1951-1952). Disse vil blive sat i dialog med *Sein und Zeit* (1927) så vel som øvrige tekster hvor jeg har fundet det relevant.

### Spørgsmålet om væren

Efter eget udsagn blev Heidegger i 1907 ført i retning af værensspørgsmålet af spørgsmålet: "Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches

---

<sup>4</sup> Fra protokollen til Heideggers seminar om foredraget "Zeit und Sein", protokollen er affattet af Alfredo Guzzoni (ZSD, 37).

<sup>5</sup> Jeg oversætter "andenken" med "at gentænke". Andenken betyder at erindre sig noget eller at begynde at tænke på noget, men i forlængelse af Heideggers brug af ordet, ønsker jeg at betone at der er tale om en tænkning der erindrer sig strukturer som går forud for os og som vi er indlejret i, en gentænkning af disse.

ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?" (ZSD, 93) fra Franz Brentanos afhandling *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*.

Dette spørgsmål bliver for Heidegger på én gang indgangen til spørgsmålet om væren og til fænomenologien. Mens Heidegger assisterer Edmund Husserl i udforskningen af de nye vidder sidstnævntes fænomenologi åbner for, begynder Heidegger at få blik for parallellerne mellem Husserls og Aristoteles' tænkning. Disse iagttagelser kulminerer – i første omgang – i udgivelsen af *Sein und Zeit*. På værkets første sider hedder det:

wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist ›Sein‹?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. (SZ, 5).

Spørgsmålet om væren er et spørgsmål om en fundamental forståelsesramme som vi altid allerede bevæger os inden for, og som vi ikke kan spørge til uden allerede at forudsætte den – således den evige cirkelbevægelse i spørgsmålet: "hvad er væren?" Og dog er det netop ud fra vores hverdagslige forudindtagede værensforståelse at værensspørgsmålet vokser. I første omgang er det nødvendigt at skelne væren fra det værende: Det værende er "*det der er*", mens væren er "*det at det er*" (SZ, 6). Denne distinktion, den såkaldte ontologiske differens, anvendes ofte i Heideggers tidligere skrifter til at skelne væren fra det værende. Jeg vil længere nede belyse hvordan Heidegger senere – i den såkaldte vending fra den tidlige til den sene Heidegger – forandrer sit værensbegreb, men jeg vil i første omgang udfolde det tidlige. Hvor det værende er alt det *hvorom* det kan siges at det er (dette eller hint), så er væren det *at* det er. Det er netop det at noget er, som kan lede til at stille værensspørgsmålet. Således hedder det i *Der Ursprung des Kunstwerkes*: "Was aber ist gewöhnlicher als dieses, daß Seiende ist? Im Werk dagegen ist dieses, daß es als solches *ist*, das Ungewöhnliche." (HW, 53). Kunsten kan lede os mod en forundring over hvad det vil sige at noget er.

Hvis vi skal nå en større forståelse af den værensforståelse vi bevæger os inden for, af hvad det vil sige at noget er, kræver det imidlertid en undersøgelse af den historiske bevægelse som har været bestemmende for vores værensforståelse; det kræver en såkaldt "destruktion" af metafysikken.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Med metafysik betegner jeg i bred forstand de rammer vi tænker inden for, de rammer som er bestemmende for hvordan vi kan tænke om (meta) det der er (fysik). Denne definition er meget bred, og etymologien noget løs, men den muliggør at lave plads til at bestemmelserne af tænkningens rammer gerne skulle kunne træde frem i de særegne måder hvorpå Nietzsche, Heidegger og Deleuze hver især beskriver og kritiserer metafysikken.

## Destruktion og gentagelse

Det at opstillingen af værensspørgsmålet kræver en destruktion af traditionen, begrundes Heidegger som følger:

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden. (SZ, 22).

Nok taler Heidegger om en "Durchsichtigkeit", men dette skal dog snarere forstås som et spekulativt mål for destruktionen, end som en foreliggende mulighed. Dertil er det vigtigt at betone at destruktionen ikke skal forstås som en bortrydning af metafysikkens historie, men snarere som *en gentagelse*, en gentænkning, af den. Destruktionen kan kun lykkes som gentagelse (SZ, 26). Her skal gentagelse forstås som det den er: at gøre eller tænke det samme som andre tidligere har gjort, men i kraft af at man hverken er disse eller i deres situation, vil gentagelsen altid også indebære en forskydning. Gentagelse er forskydning. Som Françoise Dastur skriver i *Heidegger et la pensée à venir*:

Répéter veut dire maintenant re-commencer, c'est-à-dire commencer autrement : c'est ce qu'entend Heidegger lorsqu'il affirme que la fin de la philosophie n'est pas la fin de la pensée, mais son passage à un autre commencement. Or cet autre commencement est l'autre commencement de la *pensée* à venir pour laquelle il s'agit de penser « de façon encore plus grecque ce qui a été pensé de façon grecque » (Dastur 2011, 21).<sup>7</sup>

Det er netop vores mulighed for at gentage den græske tænkning som muliggør destruktionen, og som muliggør at vi kan tænke anderledes end i antikken. Det er i gentagelsen af vores værensforståelses historicitet, at den kan træde frem for os (SZ, 386). I citatet præsenteres vi for begreberne om tænkningens anden begyndelse og den kommende tænkning, og dermed leder destruktionen og gentagelsen mod den sene Heideggers tænkning.

Hvis vores forståelse af væren, hvis tænkningen, er tilhyllet af traditionens skygger, må vi i første omgang forsøge at få øje på disse. Som antydning er der i værensspørgsmålet imidlertid tale om et problem som stikker dybt i vores

---

<sup>7</sup> Dastur citerer US, 127.

erkendelses grundvold. Der er nok sket forandringer gennem historien, tænkt forskellige tanker, men fra Anaximander til Nietzsche har disse alle været tænkt inden for de samme strukturer; metafysikkens rammer har ganske vist tildraget sig i forskellige udformninger, men det er hver gang sket inden for de samme overordnede rammer. Som Heidegger skriver i *Beiträge*, er der: "bis Zu Hegel eine erneute Umformung [des anfänglichen Denkens], aber kein wesentlicher Wandel" (BP, 232). Således kan Heidegger tale om en tænkningens første og anden begyndelse: Tænkningens første begyndelse er den vesterlandske metafysiks begyndelse i antikken som stadig grundlæggende styrer hvordan vi tænker i dag; tænkningens anden begyndelse er endnu ikke indtruffet. Når det for Heidegger giver mening at tale om én første begyndelse for hele den vesterlandske metafysik, så er det fordi alle tænkere i metafysikkens historie har tænkt ud fra samme grund. For Heidegger kan vi forberede en anden begyndelse – men vel at mærke kun forberede den – ved at gentænke den første begyndelse. Jeg vil derfor nu se nærmere på tænkningens første begyndelse.

### **Skitser af den første begyndelse**

Hvis hver tænker kun tænker én tanke, er Heideggers tanke værensglemslen. Spørgsmålet om væren løber igennem alle Heideggers tekster, men snarere end spørgsmålet om væren – der jo også er stillet af Parmenides, Aristoteles, Duns Scotus, Hegel, etc. – er det Heideggers betoning af spørgsmålet som er væsentlig: vores værensforståelse er altid allerede underlagt en glemsel.

Heidegger lader ofte etymologiske betragtninger være veje til at forstå hvordan historiens oversættelser og fortolkninger har forskudt og tilsløret vores begrebers ældre betydninger. Og det er en pointe for Heidegger at hvis vi vil bevæge os mod en forståelse af værensglemslen, af den første begyndelse som stadig er grundlæggende for de rammer vi erkender verden inden for, så må vi i første omgang forsøge at nærme os en forståelse af den måde grækerne tænkte og talte på. Husserl beskrev fænomenologiens begreb om intentionalitet som: "Bewußtsein v o n etwas zu sein" (Husserl 1950, 72), og, som indikeret, kommer Heidegger i sin forskning under Husserl på sporet af hvordan denne tanke kan spores i Aristoteles' brug af ordet *ἀλήθεια* (ZSD, 98f). *Αλήθεια* oversættes normalt med sandhed, men betyder også "uskjulthed" eller "afslørethed", *λήθη* betyder skjult, tilsløret eller glemt. Tænkt således er sandhed at noget viser sig eller afslører sig for os. Sandheden sker først som hændelse; idet noget åbenbarer sig for os som sandt, træder det frem af sin hidtidige skjulthed, og først herefter kan vi diskutere rigtigheden af den erfarede sandhed. Heidegger skriver om Newtons love at disse først måtte afsløres, de måtte først grundlægges som sande, før vi kunne vurdere om de var rigtige eller falske (SZ, 226f). Da *ἀλήθεια* blev oversat til det latinske *adaequatio* (tilpasning) gik forståelsen af sandhedens forudgående hændelseskarakter tabt, og sandhed blev nu reduceret til et spørgsmål om rigtighed eller overensstemmelse, det vil sige til et spørgsmålet om hvorvidt et

givent forhold stemmer overens med den i forvejen givne sandhedsforståelse (SZ, 214-219).

Spørgsmålet om sandhed er nært beslægtet med spørgsmålet om væren. Og ligesom ἀλήθεια markerer sandhedens hændelseskarakter, skyldes vores værensbegreb også en fremkomst:

Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und das Daß-sein. Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik. Diese nimmt die Unterscheidung auf in das Gerüst der Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Beginn der Metaphysik offenbart sich so als ein Ereignis, das in einer Entscheidung über das Sein im Sinne des Hervorkommens der Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein besteht. (N II, "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", 365).

Vores adskillelse af væren og det værende, af *at* noget er og *hvad* noget er, skyldes den måde væren gennem historien har givet sig til kende. Tildragelsen af denne adskillelse indvarsler tænkningens første begyndelse. Hermed møder vi Heideggers tildragelsestanke: Vi erkender og tænker inden for de rammer som er udstukket med tildragelsen af tænkningens første begyndelse, men denne tildragelse er imidlertid selv forblevet skjult for os. Jeg vil i de følgende afsnit udlægge de rammer som vi med tildragelsen af den første begyndelse erkender inden for, for først derefter at udlægge Heideggers forsøg på med tildragelsestanken at beskrive hvad der inden for disse rammer forbliver utænkt. Tildragelsen af skellet mellem *at*- og *hvad*-væren bliver særligt tydelig gennem Platons spørgsmål om "hvad nogets idé er?", og det afgrænses yderligere med Aristoteles' spørgsmål om hvad noget er *som* noget – ved disse spørgsmål møder vi kun det værende ud fra dets overensstemmelse med en forud given idé eller med forud givne kategorier og ikke som tildragelse.

I den første begyndelse finder noget sted når noget træder frem i nærværets "væsne". Hertil er det nødvendigt at fremhæve Heideggers skel mellem noget og dets væsen. Nogets væsen er ikke et spørgsmål om hvad det er (dets *hvad*-væren), men snarere om den måde det udfolder sig på, den måde det "væsner" (VA, 7). Med oversættelserne "at væsne" og "væsne" overtager jeg det tyske verbum "wesen" samt Heideggers tyske substantivering "Wesung" (BP, 288f). For Heidegger er det ofte i tautologierne at vi kommer væsenet nærmest, således hedder det: "Die Sprache spricht" (US, 13), "Welt weltet" (HW, 30) og jeg vil længere nede præsentere teknikens væsen, *das Gestell*, hvorom det gælder at "stellet" (das Gestell) stiller noget – som det lyder på tysk: das Gestell hat etwas vor-, be- und gestellt. Når Heidegger taler om nærværet, "das Anwesen", er det centralt at ordet "wesen" indgår i "Anwesen". Nærværet er således det der lader noget væsne, altså det der lader noget gøre det det er. Inden for den første begyndelses forståelsesrammer fremtræder *at*- og *hvad*-væren for os i

bestandighed og nærvær. Bestandighed er både nogets tidslige og rumlige bestandighed, på samme måde benævner nærværet at noget tidsligt og rumligt træder frem for os som det det er. Fænomenerne kan kun vise sig i nærvær og bestandighed – Kants anskuelsesformer er altså mere oprindeligt et spil af bestandighed og nærvær. Inden for synskredsen af det bestandigt nærværende forbliver væren selv imidlertid skjult (BP, 191-197).

Heidegger indfører her et skel i sin tænkning mellem *hvad-væren* (det værende), *at-væren* og *væren*. Hvor *at-væren* og *væren* for Heidegger tidligere var synonyme og udgjorde en anledning til at undres over hvad det vil sige at noget *er*, accentuerer begrebet om væren nu den del af værensspørgsmålet der vedrører hvordan noget gennem historien bliver til det det er. Denne forståelse af væren betegner Heidegger også med det ældre ord for væren "das Seyn"; das Seyn har den, tyske, fordel at det betegner et forgangent værensbegreb som dog stadig kan høres i det nutidige "das Sein" – distinktionen mellem disse tre værensbegreber vil løbende blive udfoldet i det følgende. I vores synskreds, inden for rammerne af bestandighed og nærvær, skjuler væren selv sig i *at-* og *hvad-væren*. Det bliver fra da af disse kategorier (senere under navnene *existentia* og *essentia*) som bliver styrende for tænkningens rammer (jf. N II, 364f og WD, 113, særligt Heideggers i sit eget eksemplar tilføjede randbemærkning). Hermed gøres spørgsmålet om sandhed til et spørgsmål om at og hvad noget er, det bliver til et spørgsmål om hvorvidt noget er til, og hvad det er som det det er (som præsenteret tidligere med Aristoteles' tanke om at definere noget som noget), mens sandhedens karakter af hændelse og værens tildragelse træder i baggrunden og bliver glemt (N II, 363ff).

Op gennem metafysikkens historie intensiveres denne bevægelse der søger at kategorisere og definere hvad noget er som noget. Grækernes værkbegreb, *ἐνέργεια*, betegnede det som var i værk og "væsnede" i værket (N II, 368), og det indeholdt dermed en åbenhed over for den hændelse kunstværket lod udspille sig foran os. Med skolastikken blev grækernes værkbegreb oversat til *actualitas* (virkelighed). Hermed flyttedes fokus over på kunstværket som noget skabt, og værkbegrebet gjordes til begreb for "*virkeligheden*". Virkeligheden fik karakter af at være et af Gud skabt og forudbestemt værk, af at være *bevirket* (N II, 375). Således blev Gud også garanten for sandheden i virkeligheden/værket, og sandhed blev til noget som skulle kunne garanteres (N II, 385ff). Med Descartes blev subjektet det grundlæggende for erkendelsen af sandheden. Sandheden blev til vished. Hvor sandheden i middelalderen garanteredes af Gud, bliver jeg'ets selv- og mederkendelse, bevidstheden, fra og med Descartes garanten for sandhed (N II, 384-389). Kirkefædrenes læsning af de antikke tænkere spiller således en afgørende rolle for værens historie idet disse læsninger bliver afgørende for den retning som metafysikken bevæger sig videre i. Fra de græske tænkere, over middelalderteologien og til den moderne filosofi, bevæger vi os fra en visen-sig-skjulen-sig, et spil mellem fravær og nærvær, til en forestillingsmetafysik.

Forestillingsmetafysikken er kendetegnet ved tanken om en skabt, en bevirket, virkelighed, hvor muligheden for at opnå bevidsthed om denne

garanteres af et bevidst subjekt (N II, 387ff). Med Gottfried Wilhelm Leibniz' monadelære når forestillingsmetafysikken sin første kulmination, idet det forestillede og den forestillende forenes. Monaden stræber efter at *stille* sit eget billede frem *foran* sig. Hver monade spejler universet, og på samme måde er den forestilling af universet monaden perciperer netop den *forestilling* som udspringer af denne monades forestilling (N II, 409, jf. Leibniz 1900, 715f).

Problemerne ved den historiske bevægelse mod forestillingsmetafysikken viser sig i det Heidegger betegner som teknikkens væsen, das Gestell. Teknikkens væsen er kendetegnet ved en stillen, en bestillen og en bestand. Den måde vi forestiller os naturen, er som en *bestillen* med henblik på at øge vores *bestand* af noget. Som Heidegger skriver i "Die Frage nach der Technik":

Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. ... [Der Strom] ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks. (VA, 16).

Vi ser verden i lyset af den moderne tekniks væsen, vi ser fænomenerne i en forudberegnet sammenhæng. Med begrebet om teknikkens væsen bliver konsekvenserne af den første begyndelse tydeligere. Med Aristoteles begyndte vi at kategorisere verden, i dag er vi endt et sted hvor det vi stiller foran os, udspringer af vores forudberegninger af disse fænomener med henblik på at øge vores bestand – denne bevægelse har været undervejs siden den første begyndelse, men er blevet særligt tydelig med udviklingen af de mere eksakte videnskaber og industrialiseringen (VA, 22f). Mennesket har overtaget værens rolle som erkendelsens grund, og hermed reducerer vi vores forståelse af den måde væren tildrager og udfolder sig.

Teknikkens væsen driver ikke blot sit væsen i vores industri, men er grundlæggende for vores videnskaber – det er derfor Heidegger kan skrive: "Die Wissenschaft denkt nicht" (WD, 9), den forestiller kun. Det er ligeledes derfor Heidegger ønsker et opgør med historievidenskabens (ty. die Historie) forståelse af hvad historie er: Heidegger ønsker i stedet en værenshistorisk tænkning som netop forsøger at forholde sig til sine egne erkendelsesmæssige rammer for de "resultater" den når frem til – hvilken rolle spiller den værenshistoriske situerethed for hvad vi godtager som resultater, for selve vores spørgen efter resultater?

Jeg vil nu undersøge hvordan metafysikken ifølge Heidegger fuldender sig med Nietzsches tænkning, for først herudfra bliver det muligt at afsøge hvad det er Nietzsche, og hvad vi i dag, stadig ikke formår at tænke.

### **Nietzsche – den første begyndelses fuldendelse og erfaringen af nøden**

For Heidegger er Nietzsche på én gang den tænker som fuldender metafysikkens første begyndelse og den første tænker som erfarer den nød metafysikken befinder sig i. Det er kun i erfaringen af nøden så vel som i diskussionen af dens

mulige overvindelse at vi kan bane vejen for en kommende tænkning. Derfor er det grundlæggende for Heideggers Nietzsche-forelæsninger så vel som for *Beiträge* og *Was heißt Denken?* at undersøge den første begyndelses rækkevidde ved at diskutere Nietzsches tænknings forhold til den første begyndelses rammer (N I, 3, jf. BP, 364 og WD, 59). Med Nietzsche-forelæsningerne radikaliseres behovet hos Heidegger derfor for at gentænke værens historie, fra Parmenides til Nietzsche.

"Vending" hos Heidegger, mod i højere grad at tænke væren som tildragelse, kan, som jeg har indikeret, spores tilbage til destruktionstanken i *Sein und Zeit*, og den tager til i løbet af 1930'erne og viser sig tydeligst som vending med udarbejdelsen af *Beiträge* – derfor mener jeg at der med vendingen snarere er tale om en langstrakt bevægelse, end et radikal brud i Heideggers tænkning. Heidegger skriver *Beiträge* (1936-1938) i de samme år som han er i gang med sine Nietzsche-forelæsninger (1936-1946), og det er tydeligt at disse gensidigt præger hinanden, særligt i beskrivelserne af værens historie som tildragelse og Nietzsches forhold til denne. Heideggers Nietzsche-forelæsninger er derfor særligt illustrative til at forstå Heideggers tænkning.

Nietzsches erfaring af den metafysiske nød vi befinder os i, består i den ovenfor præsenterede diagnosticering af metafysikken som en nihilisme der gennemløber vores tænknings historie fra Sokrates frem til Guds død. Erfaringen af at Gud er død – af at Gud *allerede* er død – er erfaringen af at troen på en sand verden er uden nogen virkende kraft (HW, 217). Hvor forestillingsmetafysikken hviler på at subjektet selv kan stille sin sandhed frem foran sig, selv kan beregne sig frem til det foreståendes rigtighed, viser Nietzsche hvordan denne tanke om vished i grunden er en nihilisme, den er en nægtelse af hvert enkelt fænomen som ikke passer ind i denne. Det er på den måde Heidegger mener at Nietzsche er den første til at erfare metafysikkens nød. Først når vi har erfaret nøden, ligger muligheden for at søge væk fra den; Heidegger citerer Friedrich Hölderlin: "Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch." (VA, 29). Hvordan da forholde os til nøden, når den først er erfaret? Jeg vil nu se på Heideggers kritik af Nietzsches forsøg på at overvinde den nød metafysikken har bragt os i.

I et fragment definerer Nietzsche nihilismen som følger: "es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das "Warum?" was bedeutet Nihilism? – *daß die obersten Werthe sich entwerthen.*" (NF 1887, 9[35]). Eftersom nihilismen defineres som det at den sande verden, de højeste værdier har "devalueret" sig, præsenterer Nietzsche, som jeg udlagde ovenfor, den evige genkomst af det samme som en målestok for at opstille nye værdier. Hvor den hidtidige metafysik har nægtet og undertrykt det skrøbelige og mangfoldige som ikke passede ind i dens verdensbillede, er tanken om den evige genkomst et forsøg på at anerkende, at sige ja til verden med alle dens skygger og gøglebilleder.

Men, vi er nu, ifølge Heidegger, kun nået til fuldendelsen af metafysikken. Det skal siges at der dog netop er tale om en fuldendelse, om en tanke der på én gang hæver sig op over og som realiserer den hidtidige tænknings struktur (N I, 430).

Heideggers grundlæggende kritik af Nietzsche går på at han nok forsøger at gøre op med metafysikken, men i sidste ende ikke formår at spørge til væren selv. Hvori er det Nietzsche ikke formår dette?

Heideggers løbende udforskning af grænselandet i Nietzsches tænkning kan ses i at Heidegger i *Beiträge* (1936-1938) kritiserer Nietzsche for at bevare et biologisk livsbegreb (BP, 315f), hvorimod Heidegger i "Der Wille zur Macht als Erkenntnis" fra 1939 fremhæver at Nietzsches livsbegreb når længere end den videnskabelig biologis. Problemet er nu at selve forestillingen om liv hos Nietzsche forbliver en "forestilling" (N I, 554f). Alt i livet bliver til værdi i forhold til om det bidrager til livet, til om viljen til magt kan opnå mere magt. Således ser Heidegger viljen til magt som en videreudvikling af forestillingsmetafysikken; idet det værende nu bliver vurderet ud fra dets værdi for viljen til magt, lægger viljen til magt sig i forlængelse af tanken om et subjekt der forestiller sig en virkelighed (N II, 244f).

Ifølge Heidegger beskriver viljen til magt *hvad* det værende er, mens den evige genkomst af det samme beskriver *hvordan* det værende er. Idet viljen til magt bedømmer det værendes værdi, dømmer den hermed *hvad* det værende er. Den evige genkomst beskriver den måde, *hvordan*, det værende er, og da det værende er til som en genkomst, er der en vorden i det værende. Som vist er den evige genkomst af det samme en måde at tænke vorden og væren tættere på hinanden, og på denne måde er genkomst-tanken med til at udfordre forestillingsmetafysikkens tendens til at fastlåse væren i statiske kategorier. Hermed er tanken om den evige genkomst med til at bringe den moderne filosofi i tættere relation til dens græske oprindelse. Men oprindelsen selv tænkes stadig ikke. Selv mellem vorden og væren forbliver genkomst-tanken inden for kategorierne nærvær og bestandighed, og distinktionen mellem *hvad* og *hvordan* det værende er, forudsætter stadig *at* det værende er (N II, 258f og N I, 329ff). Nietzsche spørger ikke til hvordan kategorierne at- og hvad-væren, bestandighed og nærvær bliver til som begreber:

Das Sein ist nicht als das Sein anerkannt. Dieses »anerkennen« heißt: Sein aus dem Hinblick auf seine Wesensherkunft in aller Fragwürdigkeit walten lassen; es heißt: die Seinsfrage aushalten. Dies besagt jedoch: der Herkunft von Anwesen und Beständigkeit nachsinnen und so das Denken der Möglichkeit offenhalten: »*Sein*« könnte unterwegs zum »als Sein« das eigene Wesen zugunsten einer anfänglicheren Bestimmung preisgeben. ... Für das im Wertdenken auf Geltung blickende Vorstellen bleibt das Sein schon hinsichtlich der *Fragwürdigkeit* des »als Sein« außerhalb des Gesichtskreises. Mit dem Sein als solchem »ist« es nichts. (N II, 304).

Ved at læse Nietzsches tænkning som fuldendelsen af metafysikken, læser Heidegger den som det sted i metafysikkens historie hvor vores tænknings

rammer, som de er udstukket af den første begyndelse, viser sig tydeligst. Samtidig er det i kraft af denne visen-sig at vi klarest kan ane at noget skjuler sig, at væren unddrager sig. Hvis væren unddrager sig, hvordan kan vi så beskrive væren? Med dette spørgsmål er tid til at se nærmere på Heideggers tildragelsestanke.

### **Spørgsmålet om væren – den første begyndelses tildragelse**

Jeg har vist hvorfor Heidegger mener at Nietzsches tænkning stadig er metafysisk og det er blevet tydeligere hvad metafysik er, men der er stadig behov for at præcisere på hvilken måde det er et problem at Nietzsche forbliver i en tænkning af nærvær og bestandighed, i en tænkning der ikke tænker væren.

Problemet vedrører at tænke hvordan vores tænknings rammer er indlejret i og afgrænset af vores historicitet. Jeg har tidligere præsenteret destruktionen, gentagelsen samt, i skitseform, metafysikkens historie. Det er nu på tide at uddybe hvordan væren og historien binder sig sammen. Jeg viste tidligere hvordan sandheden forstået som ἀλήθεια ankommer idet noget afslører sig for os. Men som Søren Gosvig Olesen skriver om denne afsløring: "... nok er sandheden uskulthed – men det er ikke skjult hvad sandheden afslører. Hvad der tilsløres er, *at* den afslører." (Olesen 2006, 74). Idet sandheden viser sig, skjuler det sig *at* sandheden viser sig. På samme måde er det med den første begyndelses tildragelse: Den først begyndelse lader os erkende verden i hvad- og at-væren, men herved skjuler denne tildragelse som konstituerer skellet mellem hvad- og at-væren sig. I tildragelsen af den første begyndelse unddrager denne tildragelse, den historiske bevægelse som er bestemmende for vores nuværende erkendelsesrammer, sig. Det er her berigende at genlæse et tidligere præsenteret citat:

Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und das Daß-sein. Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik. Diese nimmt die Unterscheidung auf in das Gerüst der Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Beginn der Metaphysik offenbart sich so als ein Ereignis, das in einer Entscheidung über das Sein im Sinne des Hervorkommens der Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein besteht. (N II, 365).

Metafysikken begynder med en tildragelse af bestemmelsen af hvad- og at-væren. I tanken ligger en dobbelthed: På den ene side gælder det vedblivende at afsøge metafysikkens historie for derved at opnå en mere reflekteret forståelse af hvordan vores tænkning er indrammet af denne; på den anden side gælder det at fastholde at denne tildragelse selv altid vil undslippe os. Således skriver Jean Beaufret om værenshistoriens problem:

[L'histoire] est le « sans fond » de l'être lui-même tel que, dit Heidegger, « dans les guises insondables de son propre destin et à partir d'une

proximité changeante, il ne cesse pourtant d'aborder la pensée.»  
(Beaufret 1974, 208).<sup>8</sup>

Historien forstået som tildragelse vil altid være værens afgrund, det der ligger til grund for, men som unddrager sig tænkningen. I sin tiltrædelsesforelæsning som professor i Freiburg gjorde Heidegger spørgsmålet "Was ist Metaphysik?" til spørgsmålet om "intet" (WM, 114f). I spørgsmålet om intet ligger også spørgsmålet om væren, om det der unddrager sig i at- og hvad-væren, det er spørgsmålet om det der ikke *er*. Dette bliver centralt for den franske forskelstænkningens undersøgelser af strukturer, grænser og det som følge deraf marginaliserede (Deleuze (DR, 1), Jacques Derrida (1972, 27) og François Lyotard (1983, 199f)). Jeg har tidligere betegnet værensglemslen som Heideggers eneste tanke. For Heidegger er opgaven ikke så meget at tænke det marginaliserede, men mere specifikt at tænke de historiske bestemmelser af vores tænkningens rammer som stadig unddrager sig vores forståelse. Det gælder for værenstænkningen at tænke væren, det vil sige, at tænke det at væren unddrager sig. Det er denne unddragelseskarakter ved væren som Heidegger med tildragelsen søger at sætte på begreb.

Det skrevne ovenfor kan ses som et afsæt hen imod tildragelsestanken. Jeg vil nu beskrive denne tanke ved at sammenholde det hidtil udlagte med den karakteristisk Heidegger giver af tildragelsen i *Beiträge*. Dette værk præsenterer den mest gennemgribende og systematiske undersøgelse af tildragelsestanken. Efter min vurdering er det sandsynligt at det netop er den rigide begrebssystematik i værket som får Heidegger til at vælge ikke at udgive det; værket forbliver slet og ret for indesluttet af de metafysiske rammer det søger at kritisere. Jeg vil nu se nærmere på omfanget af de problemer Heidegger søger at skrive frem.

Med tildragelsen videreudvikler Heidegger sit tidligere begreb om egentlighed (N II, 325f, særligt randbemærkningen). Egentlighed vil sige den eksistensmodus hvor vi vender os mod det vi i vores *særegenhed* er. Vi bliver ganske vist ved med at være i vores uegentlighed, at leve vores liv som *man gør*, hvorfor egentligheden højst udviser en *bevægelse mod* at blive det vi er (jf. SZ, 126-130 og BP, 489). Hvor egentlighed i *Sein und Zeit* blev beskrevet som den enkeltes bevægelse, er der med tildragelsen tale om en historisk bevægelse. I Heideggers tyske begreb "Ereignis", som jeg oversætter med "tildragelse", ligger en forbindelse til "eigentlichkeit" (egentlighed). Heidegger fremhæver dertil hvordan der i "Ereignis" ligger "er-äugen" (en øjnen sig noget) og desuden rummer "Ereignis" også en nær relation til "aneignen" (at tilegne sig noget) (I&D, 45). Disse konnotationer går tabt med ordet tildragelse.

I *Beiträge* skitserer Heidegger tildragelsestanken under seks overskrifter: *reminiscensen* (der Anklang), *oplægget* (das Zuspiel), *springet*, *grundlæggelsen*, *de*

---

<sup>8</sup> Beaufret citerer (noget frit) HW, 212.

*kommende og den sidste gud*. Mens begreberne klinger ubekendt, indkapsler de i store træk det hidtil præsenterede af Heideggers undersøgelse. Med Nietzsche artikuleres nøden ved Guds død, dette er bortgangen *den sidste gud* som vi kan ane *reminiscensen* af. Denne reminiscens kan imidlertid blive *et oplæg* til at spørge til den første begyndelses tildragelse. Det vi betegner som sandheden, er *grundlagt* ud fra værenshistoriens tildragelse, men denne tildragelse kommer ud fra den afgrund som unddrager sig os. Det vil først være *de kommende* som vil vove *et spring* ud i tildragelsens afgrund. Det er dem som vil kunne fornemme at væren er en historisk tildragelse *og* unddragelse. (BP, 107, 169, 227, 380, 395 og 407). For Heidegger leder reminiscensen af nøden os mod at opstille en diskussion med værenshistorien som forhåbentlig vil kunne forberede ankomsten af de kommende. Heideggers håb er at en sådan forberedelse vil kunne bringe de kommende i tættere kontakt med den måde sandheden grundlægger sig på – at den vil lade dem ”springe” væk fra den vej der er udstukket af tænkningens første begyndelse og ud i ”tildragelsens afgrund”.

Begrebet om de kommende kan tjene til at indkredse tildragelsestanken yderligere. Det hedder om de kommende at de befinder sig i den anden begyndelses grundstemning. Den udgøres af: *forskrækkelse* (Erschrecken), *tilbageholdelse* (Verhaltenheit) og *skyhed* (Scheu) (BP, 14 og 396). En forskrækkelse over værensforsladtheden og en skyhed for reminiscensen af tildragelsen (BP, 396). I forhold til diskussionen af forandring vil jeg understrege: Vi må kultivere vores skræk og vores skyhed over for erfaringen af nøden; det er kun via en sensibilitet og en langstrakt kamp for at få de skjulte og undertrykte erfaringer frem at vi kan håbe på forandring.

Tilbageholdelsen betegner en holden sig tilbage fra den larm vi til daglig forsøger at overdøve nøden med (BP, 34). Denne holden sig tilbage er en:

Offenheit für die verschwiegene Nähe der Wesung des Seyns, stimmend auf das fernste Erzittern sich ereignender Winke aus der Ferne des Unentscheidbaren. (BP, 35).

Tilbageholdelsen benævner en holden sig tilbage i tystheden, i det som unddrager sig i værens tildragende bevægelse. Den benævner en holden sig tilbage i det område hvor der endnu ikke er taget en bestemmelse af at- og hvad-væren. Radikalt forstået, er tilbageholdelsen en holden sig tilbage i den unddragende bevægelse som ikke kan benævnes. Det leder Heidegger til at tale om en ”tievidenskab” (eine Siegetik, gr. σιγή). Al vores videnskab, al vores forståelse udfolder sig inden for sprogets rammer – mange af vores videnskaber betegner vi stadig med det græske ord for tale, λόγος, *biologi*, *psykologi*, *ontologi*, etc. Som Hans-Georg Gadamer koncist skriver: ”Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.” (Gadamer 1990, 478). For tievidenskaben gælder det imidlertid om at tænke den tien eller stilhed der går forud for og som skjuler sig i enhver tale (λόγος) (BP, 78ff). Naturligvis er projektet i sin radikalitet umuligt, men det er

netop umuligt inden for de rammer for tænkningen som er os givet af den første begyndelse. Tanken om en tievidenskab udgør således en art immanent kritik der kan øge vores opmærksomhed på tænkningens svaghed.

Den anden begyndelses grundstemning består af en skræk over for nøden, en skyhed for reminiscensen af tildragelsen samt en holden sig tilbage i tildragelsens' skeen. Man kan spørge sig selv hvordan Heidegger kan beskrive den kommende tænkning så præcist, og samtidig skrive at vi højst kan forberede den. Potentialer hos Heidegger ligger i at vise at tænkningen har en vedvarende opgave i at tænke tildragelsen og dermed også tildragelsens unddragelse. Samtidig er det også væsentligt at Heidegger efter starten af 1940'erne stort set går væk fra at tale om tænkningens anden begyndelse, og i *Was heißt Denken?* hedder det sågar om værensspørgsmålet (som det tager sig ud hos Parmenides): "Das Gespräch mit Parmenides kommt nie zu Ende" (WD, 266). Det væsentlige for værenstænkningen er ikke så meget muligheden for en radikal ny begyndelse, men fremfor alt at tænke den måde vores tænknings rammer gennem historien er blevet til – begrebet om tildragelsen leder mod en sådan tænkning.

Ud fra de her præsenterede nedslag skulle det gerne være klart hvordan den diskussion Heidegger opstiller af forholdet mellem Nietzsche og værenshistorien udkrystalliserer sig i tildragelsestanken. Nietzsche er den første til at diagnosticere metafysikkens nød. Nøden får Nietzsche og Heidegger til på hver deres måder at afsøge mulighederne for et opgør med metafysikken gennem deres genealogiske og værenshistoriske undersøgelser af hvordan vores værensforståelse skyldes historiske kampe og bestemmelser som enten er glemt eller fortrængt fra de sejrendes (herunder krigsherrers så vel som filosoffers og oversætteres) historieskrivning. De er enige i at et sådant opgør kun kan forberedes. Hvor Nietzsche ser genkomst-tanken som en mulighed for et opgør med metafysikken, er Heideggers væsentligste kritik af Nietzsche at Nietzsche ikke tænker tildragelsens sig-tildragende-unddragende-karakter som er bestemmende for Nietzsches så vel som Heideggers som vores tænknings rammer. Det skal hertil tilføjes at det er bemærkelsesværdigt hvor lidt Nietzsches betoning af at Zarathustra ikke selv kan omvælte metafysikken, men kun forberede den, fylder i Heideggers Nietzsche-forelæsninger (se hertil N I, 238), særligt i forhold til hvor central denne tanke er for Heideggers egen tænkning (jf. Heidegger 1976, 212). Hvis man vælger at betone forberedelseselementet i Nietzsches tænkning, synes Nietzsche at være langt mere bevidst om udfordringen i at bryde med rammerne for den metafysik, den værensglemsel, han selv befinder sig inden for end Heideggers kritik giver udtryk for.

I "Der Tolle Mensch" (FW, 125) beskrev Nietzsche selv Guds død som "ein Ereignis", men Heidegger kommenterer hverken i Nietzsche-forelæsningerne, i *Beiträge* eller i sin læsning af selvsamme tekststykke ("Nietzsches Wort »Gott ist tot«", HW) direkte Nietzsches brug af ordet "Ereignis". Ikke desto mindre er det tydeligt at Heideggers tildragelsestanke bærer stærkt præg af Nietzsches

diagnosticering af Guds død som tildragelse samt af genealogiens kritiske granskning af de historiske erkendelsesstrukturer vi er indlejret i. Centralt i Nietzsches stykke er også hvordan det tager lang tid før vi erkender det der er sket. En tildragelse er længe undervejs:

Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit,  
Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und  
gehört zu werden. (FW, 125).

I Heideggers kritik af Nietzsche har Nietzsches opmærksomhed på historiens hændelseskarakter, de genealogiske undersøgelser, kritikken af muligheden for en ufejlbarlig sandhed samt det at vi kun kan forberede et opgør med metafysikken alle tendens til at glide i baggrunden. Og jeg vil som Gianni Vattimo spørge om Nietzsches tænkning ikke netop kan være med til at fremhæve det fragile, det "svage", ved Heideggers tænkning (Vattimo 2000, 186-189)? Kan den tidligere præsentation af Nietzsches tanker ikke netop være med til at tydeliggøre hvor svært det er at operere med et altomfattende begreb om væren?

I det foregående har jeg vist hvordan Nietzsches tænkning viser sig i tildragelsestanken, og præciseret den mere specifikke værensforståelse som historiens til- og unddragelser lader os forstå verden gennem. Det er afgørende at forstå at der netop er tale om specifikke strukturer. Når man læser Heidegger, er det fristende at forfalde til at forstå hvad-væren som det der er, og at-væren som det der strukturerer det der er. Det er imidlertid nødvendigt med en mere præcis forståelse af hvad der ligger i denne struktur; hvor det kan være let at udpege logiske modsætninger og regresser, er udfordringen snarere at pege på disses konsekvenser, grænser og konturer. Væren må ikke forstås som et abstrakt og tomt begreb, men derimod som den specifikke tildragelse der har bestemt vores tæknings rammer i hvad- og at-væren, som gennem de ovenfor skitserede bevægelser har fuldbyrdet sig i en forestillingsmetafysik og, som tænkningens højeste udfordring, som en tildragelse der unddrager sig idet den tildrager sig. Mens Heidegger, som det er fremgået af det foregående, har ment at hans måde at spørge til væren vedrører noget af det mest grundlæggende for al erkendelse i tænkningens historie, vil jeg hævde at radikaliteten hos Heidegger i større grad kommer frem ved at se Heideggers undersøgelser som undersøgelser af lige netop de rammer han selv tænker inden for – dem som Heidegger beskriver med den første begyndelses tildragende-unddragende-bevægelse. Heidegger skriver altid i ental: das Sein, das Ereignis, die Geschichte, das Denken, etc., og det er påtrængende at spørge om hans begreber hermed bliver generiske, om deres almenhed undertrykker et mangefold af forskelle, eller om deres styrke netop ligger i deres særegenhed? Det er oplagt at svare at der i entalsformen ligger en fare for at reducere fænomenernes forskelligartede nuancer, men hvis vi vil lære af Heidegger, mener jeg entalsformen kan lægge op til at vi selv må spørge til de særegne rammer som afgrænser vores egen tænkning. I udarbejdelsen af sin

tænkning spørger Heidegger til de græske og de tyske tænkere og poeter; Walter Benjamin spørger til de jødiske og marxistiske traditioner (Benjamin 1991, 702), Giorgio Agamben spørger til romerretten (Agamben 2010, 21f). På hver sin måde tænker de deres egne historiske betingelser for derigennem netop at tænke og kritisere metafysikken. Disse eksempler lærer os at vi må spørge os selv hvilke historiske til- og unddragelser vi selv hver især må afsøge hvis vi vil styrke vores egen tænkning.

Værenshistorien bevæger sig mellem til- og unddragelser, ophavet til vores erkendelsesrammer stikker altid dybere og længere tilbage end hvad vi vil være i stand til at kunne erkende. Hvis de måder hvorpå vi erkender, forbliver i et spil af til- og unddragelser hvor efterlader det så tænkningen? Hvad er tænkningens mulighed for at tænke nyt, endsige blot at tænke sine egne, sig unddragende, rammer? Jeg vil nu vende mig mod den seneste del af Heideggers tænkning.

### **An-denken – tænkning og det utænkte**

Ved åbningen af *Was heißt Denken?* proklamerer Heidegger: "*Das Bedencklichste ist, daß wir noch nicht denken*" (WD, 6). Vi tænker endnu ikke, vi fore-stiller os kun. Det er netop det der er det mest betænkelige. Dog er der i dette forestillingsregime stadig håb for tænkningen:

Wenn wir also dem nachgehen, was der Denker Nietzsche denkt, dann bewegen wir uns in diesem Bezug zum Sein. Wir Denken. Vorsichtiger gesprochen: wir versuchen, auf diesen Bezug zum Sein uns einzulassen. Wir versuchen, das Denken zu lernen. (WD, 91).

Foredragsrækken giver ikke et svar på spørgsmålet om hvad tænkning vil sige. Det ville blot efterlade os med en ny forestilling, tænkningen er kun tænkning såfremt den søger at forblive ved spørgsmålet (WD, 51). Det gælder om at forblive spørgende over for tildragelsens undvigende bevægelse. For tænkningen gælder det om at tænke det utænkte i værenshistorien. Det utænkte er det som ikke er tilgængeligt for metafysikken; der er tale om noget *utænkt* hos fortidens tænkere, en skjult "gave" fra dem, en tanke som er aktivt virkende for, men som ikke er kommet til orde i, metafysikkens historie. Vi kan forsøge at øjne det utænkte ved at gentænke<sup>9</sup> disse tænkeres tanker (WD, 82f). Hvad der tidligere i denne undersøgelse blev indkredset med begreberne om destruktion og gentagelse, søger Heidegger nu at nuancere gennem sine beskrivelser af at gentænke det utænkte – eller sagt mere koncist gennem: "ein Sicherinnern an etwas, was noch nie gedacht wurde" (ZSD, 37).

*Was heißt Denken?* er netop dedikeret til at tænke det utænkte. Således er værket en afsøgning af det utænkte hos Nietzsche og Parmenides; første halvdel er endnu en afsøgning af hvordan Nietzsche på én gang diagnosticerer

---

<sup>9</sup> Ty. andenken. Se den tidligere note om denne oversættelse, side 14.

metafysikkens nød og fuldender selv samme, mens anden halvdel er en grundig genlæsning af en enkelt sætning af Parmenides, – som i Nietzscheforelæsningerne er der altså tale om et forsøg på at opstille en diskussion mellem fuldendelsen og begyndelsen af metafysikken. Starten af Parmenides-stykket lyder i Niels Henningsens danske oversættelse:

Det er nødvendigt at sige og tænke, at det værende er. For at være er muligt, men at være intet er ikke muligt. Dette byder jeg dig at betænke.  
(Parmenides 1994, 52).

Og i en let omskrivning af Heidegger lyder første sætning på oldgræsk og på tysk:

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἐόν.  
»brauchtet es das Vorliegenlassen und so das In-die-Acht-nehmen auch:  
Seiendes seiend.«  
(WD, 227).

Stykket læses traditionelt som en diskussion om bevægelse. Hvor Heraklit hævder at alt er bevægelse, indvender Parmenides at bevægelse ikke kan være mulig, da det ville kræve at noget var eller kunne blive til intet, men så kan vi ikke længere tale om at det værende er (til). Mens det er selvindlysende at der gives forandring, synes diskussionen langt mere givtig hvis den tages som en diskussion af mulighederne for at forfine vores beskrivelser af *hvordan* forandring kan finde sted – denne tilgang er også grundlæggende for nærværende undersøgelse. I sin grund er det den samme diskussion af mulighederne for at forklare forholdet mellem væren og vorden som jeg tidligere har været inde på med genkomsten. Hvad der er særligt interessant her, er imidlertid Heideggers måde at læse stykket. Det der i vores nød er *brug for*, er netop at *tænke* (νοεῖν), og det vil samtidigt sige agtsomt at *frem-lægge* (λέγειν), forholdet mellem væren og det værende. Heidegger skriver om tænkningen af dette forhold: "Das so gefügte Denken durchzieht den Grund der Metaphysik, nämlich die Zwiefalt von Seiendem und Sein." (WD, 228). Som i sin gentænkning af Nietzsche, forsøger Heidegger i sin gentænkning af Parmenides at fremdrage nogle mere grundlæggende strukturer for, og som anes i, det tænkte. Værenshistorien er tildragelsen af værens tofoldighed i at- og hvad-væren, af som'et i "det værende som værende" (se hertil det uafholdte afsluttende foredrag i forelæsningsrækken WD, 258 og 264f). Hvis tænkning er eller skal kunne noget, er det som gentænkning: "Denken ist erst Denken, wenn es das ἐὼν *an*-denkt, Jenes, was dieses Wort eigentlich und d. h. Unausgesprochen nennt." (WD, 247).

Hvilke konsekvenser har det og hvilke potentialer åbner det for hvis tænkningen først er tænkning når den er gentænkning? Jeg vil i det følgende kort diskutere

nogle mulige ontologiske, politiske og poetiske potentialer som viser sig med Heideggers begreb om gentænkning.

Ifølge Richard Rorty kan filosofi enten have et privat livsfilosofisk formål eller et socialt samfundsforbedrende formål. Det private og det sociale er separate områder som ikke direkte kan blandes, men som må tænkes ud fra hver deres styrker (Rorty 1989, xiiif). Af åbenlyse grunde er det normalt at nedtone eller kritisere de politiske aspekter af Heideggers tænkning.<sup>10</sup> Ud fra sit skisma fremlægger Rorty på retfærdig vis de "livsfilosofiske" potentialer hos Heidegger, men derudfra afskriver han samtidig Heideggers tænkning fra øvrige potentialer. Jeg vil her plædere for en anden læsning. Heideggers tænkning kan sige noget om teknikens væsen, man'et og egentligheden, angsten og sågar om "die Freiheit" (BP, 508), men jeg vil dertil mene at dens egentlige styrke ikke kommer frem så længe vi forstår den ud fra Rortys skisma hvor tænkning enten skal være politisk eller privat. I Heideggers tænkning ligger også et potentiale til at opløfte:

die Notwendigkeit des Seyns in die höchste Fragwürdigkeit ... so das Sein in die Wahrheit der einfachsten Innigkeit seiner Er-eignung gebracht wird (BP, 508).

Heideggers tænkning er i sin radikalitet en spørgen til væren, en undersøgelse af de rammer hvorinden for vi erkender, det vil også sige de rammer hvorinden for vi tænker „politisk“ så vel som „privat“. Gentænkningen er vores mulighed for at tænke vores tænknings rammer, at tænke vores tænknings magt (dens formåen eller kunnen – på fransk son pouvoir) og dertilhørende afmagt. Tænkningen af disse strukturer kan udkrystallisere sig i mere "konkrete" potentialer. I *Was heißt Denken?* insinuerer Heidegger to stier hvorad værenstænkningens potentialer kan udfolde sig: en politisk og en poetisk. Jeg vil nu forfølge disse.

I en sjælden politisk kommentar (udtalt inden forelæsningen den 20. juni 1952) opfordrer Heidegger sine tilhører til at tage til udstillingen "Kriegsgefangene reden": "Ich bitte Sie hinzugehen, um diese lautlose Stimme zu hören und nicht mehr aus dem inneren Ohr zu verlieren. Denken ist Andenken." (WD, 161). Udstillingen var baseret på tyske krigsfangers fortællinger, og man kunne have ønsket sig at Heidegger var kommet med lignende opfordringer til at mindes udryddelsen af minoriteter og politiske modstandere. Det gør Heidegger ikke, ikke desto mindre mener jeg at der i muligheden for en sådan gentænkning ligger et politisk potentiale: Gentænkningen er modbevægelsen mod vores glemsel, fortien og fortrængen. Kun i det grundige arbejde med at erindre og gentænke ligger muligheden for at forbedre og forandre. Uden at erindre og tænke vores fortid, vil vi forblive fanget i dens fejltrin og grufuldheder.

---

<sup>10</sup> Jeg har her forsøgt kun at viderebringe nogle af de potentialer der dens skygger til trods findes i Heideggers tænkning.

For at tilnærme os noget glemt, må vi blive ledt på vej. Dette kan være af vidnesbyrd, som krigsfangernes beretninger, men et særligt potentiale for at opfange og bringe noget glemt frem ligger i poesien. Således skriver Heidegger om digtningen:

das Andenken an das zu-Denkende ist der Quellgrund des Dichtens. Das Dichten ist darum das Gewässer, das bisweilen rückwärts fließt der Quelle zu, zum Denken als Andenken. (WD, 13).

Digtningen kan vække en høre af noget som har været glemt, den er vandet som kan løbe op ad strømmen mod kilden.

Lad os lytte til poesien. Forfatteren Lars Frost har skrevet en sætning der på én gang indkapsler og udfolder Heideggers tænkning:

Allermest undrer det mig at vi kan glemme.  
(Frost 2001).

Jeg har i flere år forsøgt at indfange hvad det var ved sætningen der fascinerede mig. Først hæftede jeg mig ved forholdet mellem vores evne til at tænke rationelt og det forhold at vores rationalitet også kan glemme; vores rationalitet kan tænke sin egen afmagt. Jeg fastholder stadig denne fortolkning, men jeg ønsker samtidig at accentuere den tidslige dimension.

Sætningen minder os ikke om noget specifikt vi har glemt, men derimod *at* vi glemmer. Tanken på glemslen kan minde os om at der er ting vi ikke ved, at der er noget som vi ved at vi har vidst – noget vi tidligere har tillagt det værdi at vide – som vi ikke længere ved. Den kan lade os forstå at der er noget som vi ikke kan få med i det vi tænker på eller taler om, væren bliver ved med at unddrage sig. Ordet "undrer" kan implicere at vi undres over en tildragelse som overgår os, og det er når vi undres "allermest" over glemslen, over tildragelsens til- og unddragelse, at vi kan tilnærme os at tænke. At tænke er ikke bare at tænke noget nyt, det er at tænke vores forståelse af verden på baggrund af de specifikke rammer værenshistorien har ladet os forstå verden igennem. Det kan være let nok at skrive at væren er en historisk til- og unddragelse, langt sværere er det at tænke dette forhold ind i alle aspekter af sit liv, at tænke det i forhold til enhver specifik forandring. At tænke er at forsøge at tænke det glemte hvorudfra vores tænkning er bestemt, *samtidig med* at tænke at dette aldrig i sit fulde omfang vil være muligt at tænke.

Citatet minder os om at vi kan glemme, men også om at vi kan undres over glemslen; det er kun når vi undres allermest over (værens)glemslen at vi tænker. Gentænkningen er at tænke glemslen, og dermed lader den os tænke tænkningens egen afmagt.

## Deleuze

### – „faire naître ce qui n'existe pas encore"<sup>11</sup>

Jeg har i det foregående forsøgt at skrive det intime forhold mellem historien og forandringen frem. Med Heidegger kunne jeg besvare spørgsmålet om forandring med følgende formulering: Kun i det grundige arbejde med at gentænke ligger muligheden for at forbedre og forandre. Hermed synes spørgsmålet "forandring i forhold til hvad?" som jeg stillede i starten af afsnittet at være besvaret: Forandring er forandring i forhold til den historie som vi erkender verden ud fra. Spørgsmålet er imidlertid om det hele dermed er sagt, ja, om det overhovedet indfanger det væsentlige ved forandringens fænomen. For hvordan beskrive en forandring der bryder med vores nuværende erkendelsesstrukturer ved kun at fokusere på disse strukturer, hvordan opfange det nye i en forandring? Og hvis forandringen er det der per definition bryder med vores erkendelsesrammer hvordan kan vi så opstille et sprog der kan beskrive en sådan forandring?

Jeg vil i det følgende afsøge en anden vej end Heideggers til at beskrive forandringens fænomen og mulighed. Den vil jeg fremdrage med Deleuzes forskelstænkning. Det vil jeg gøre ved i de første to afsnit at undersøge Deleuzes forskelstænkning som ontologi og dens forhold til Nietzsche og tanken om den evige genkomst. I de næste to afsnit vil jeg undersøge hvilke politiske og æstetiske potentialer der med denne ontologi af forskelle udfolder sig. Disse betragtninger vil endelig lede over til at undersøge muligheden for at beskrive begivenheden og forandringen, hvilket jeg vil behandle i de sidste to afsnit. Denne del af undersøgelsen vil primært basere sig på følgende værker af Deleuze *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Différence et répétition* (1968) og *Logique du sens* (1969) samt følgende værker skrevet sammen med Félix Guattari *Mille plateaux* (1980) og *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), men øvrige tekster af Deleuze og Guattari, kommentarlitteratur så vel som andre tekster vil også blive inddraget hvor jeg har fundet det relevant.

### En ontologi af forskelle og gentagelser

Deleuzes ontologi er udgjort af et spil af forskelle. Hos Deleuze skal forandring ikke længere forstås i forhold til noget fast, men derimod i forhold til dette spil af forskelle og gentagelser, som forskel i sig selv. Hvis Nietzsches eneste tanke var tanken om den evige genkomst af det samme, så er Deleuzes eneste tanke *forskellen i sig selv*. Hvad er da denne forskel "i sig selv", og hvordan kan den tjene til at belyse forandringen af vores erkendelse?

Begrebet om en forskel i sig selv kan måske klarest forstås som en kritik af Hegels forskelsbegreb. Deleuze læste under hegelianeren Jean Hyppolite. Og i sin anmeldelse af Hyppolites værk *Logique et existence* om Hegels logik, præsenterede

---

<sup>11</sup> DR, 192.

han første gang sin tanke om "une ontologie de la pure différence." (ID, 23). Ifølge Deleuze er den absolutte forskel for Hegel defineret som modsætningen. Men heroverfor efterspørger Deleuze en ontologi hvor den største forskel ikke bliver defineret som modsætningen til noget andet, men derimod udgør en ren forskel, en forskel som ikke først og fremmest fastsættes ud fra noget andet, men derimod forstås ud fra sig selv (ID, 23). Denne afsøgning kulminerer med *Différence et répétition*.

Projektet i *Différence et répétition* er at præsentere et nyt begreb om forskel og om gentagelse i kraft af spillet mellem dem, og at vise hvordan dette spil går forud for de fastlåste repræsentationer og identiteter vi til daglig ser verden igennem. Som Deleuze skriver i forordet:

Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un « effet » optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition. (DR, 1).

Projektet er altså mindst tofoldigt. På den ene side gælder det om at fremstille nye begreber for forskellen og gentagelsen, på den anden side gælder det om at kritisere de fasttømrede repræsentationer. Jeg vil nu se nærmere på repræsentationerne og kritikken af dem, for derved bedre at forstå forskelstænkningens projekt.

Repræsentationerne udgøres af fire aspekter: *begrebets identitet, dommens analogi, prædikaternes modsætning og det perciperedes lighed*. På hver deres måder er disse fire begreber måder at mediere forskellen: enten forstås den ud fra et begreb hvis identitet ikke tillader nuancerne ved forskellen, eller ud fra dommens analogi mellem et tilfælde og et andet, eller den reduceres til en modsætning mellem prædikater eller den søges bortreduceret ved at fokusere på ligheder i det perciperede. Men herved forbliver forskellen forstået ud fra ligheden – og ikke omvendt (ligheden ud fra forskellen) – hvorved forskellens forskellighed går tabt (DR, 52).

Repræsentationerne udgør en del af det Deleuze kalder for *tankens billede*. Det betegner de antagelser som vores billede af tænkningen hviler på. Det inkluderer blandt andet at den sunde fornuft (fr. le bon sens) er fordelt ud til alle mennesker. Dette sikrer en fælles sans (fr. le sens commun, lat. sensus communis) som muliggør enighed, at tanken altid vil føre til det bedre og at fejl derfor altid skyldes forhold der er eksterne for tanken. Ligeledes er det for tankens billede kun interessant at definere problemer i det omfang det er muligt at løse dem, for ellers fører italesættelsen af problemer jo ikke til umiddelbare forbedringer. For at sikre at tænkningen fører til forbedringer og holder sig inden for de fælles konventioner (sensus communis), opstiller tankens billede en model til gen- og erkendelse (récognition) hvor kun det der er konformt for modellen – kun det der genkendes af modellen – erkendes (DR, 216f).

Ovenstående elementer af tankens billede har hver deres fordele, men de bidrager også hver især til at undertrykke nytænkning. Ligesom repræsentationerne reducerer forskellen ved at mediere den, skriver Deleuze om modellen for genkendelse:

Ce qui s'établit dans le nouveau n'est précisément pas le nouveau. Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la reconnaissance, ni aujourd'hui, ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable. (DR, 177).

Billedets forudindtagede model for hvad tænkning er, udelukker enhver egentlig nytænkning, enhver tænkning der bryder med modellen. Det nye defineres som forskellen. Forskellen er det som rækker ud over tankens billede. I tankens billedes optik udgør forskellen altid en trussel mod det, men:

justement, la différence comme catastrophe ne témoigne-t-elle pas d'un fond rebelle irréductible qui continue à agir sous l'équilibre apparent de la représentation ... ? (DR, 52).

Hvordan beskrive denne rebel? Det er nu på tide at opstille et begreb om forskellen i sig selv.

Vi kan kun tale om forskellen i sig selv ved at forskyde den. Men hvordan sætte forskellen på begreb hvis den hele tiden forskyder sig? En måde er ved at beskrive forskellen som intensitet. Intensiteten er det der i mødet med det sanselige kan få os til at sanse nye nuancer. Intensiteten er således forskel i sig selv, den er det ved det sanselige som evigt forskyder sig:

Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. Toute intensité est  $E-E'$ , où  $E$  renvoie lui-même à  $e-e'$ , et  $e$  à  $e-e'$ , etc. : chaque intensité est déjà un couplage (où chaque élément du couple renvoie à son tour à des couples d'éléments d'un autre ordre) (DR, 287).

Forskellen i sig selv er forskydning. Forskellen er det der hos Kant udgør tingen i sig selv og ikke tingen som fænomen (KrV, B XXV-XXVIII og DR, 384ff). Men hvor fænomenet hos Kant konstitueres af vores erkendelsesevner, så konstitueres ligheden for Deleuze af forskellen, af et uendeligt spil af forskydninger. Dette spil er et spil af gentagelser. Det er tid til at se nærmere på mod gentagelsesbegrebet.

Deleuze skelner hovedsageligt mellem tre typer af gentagelser: gentagelsen af det samme, gentagelsen af forskellene og den ontologiske gentagelse. Gentagelsen af det samme er repræsentationernes illusion om en identisk gentagelse. Som re-præsentationer er de gentagelser, men gentagelser der foregiver en absolut identitet ved det gentagede. Under disse gentagelser ligger

imidlertid en anden gentagelse, gentagelsen af forskellene. Alle repræsentationer udspringer af gentagelser af forskelle. Som hos Heidegger skjuler gentagelsen af forskellen sig i det øjeblik den finder sted og det vi opfatter, er repræsentationen, gentagelsen af det samme (DR, 366). Som Deleuze spørger, hvordan muliggøre at repræsentationen ikke stiller sig i vejen for at vi opfatter forskydningerne, forskellene (DR, 374)?

For at muliggøre at forskellene skal kunne komme frem, og ikke skjules af den første gentagelse, kræver det en ontologisk gentagelse. Denne tredje gentagelse udlægger Deleuze ved hjælp af Nietzsches begreb om den evige genkomst af det samme. Som vist indtil nu, er Deleuzes ontologi baseret på et spil mellem forskelle og gentagelser. For at nå en dybere forståelse af omfanget af dette spil, er det nødvendigt at inddrage Deleuzes læsning af Nietzsche og den evige genkomst af det samme.

### Genkomsten og tænkningen

Hvor Hegels begreb om det negative bliver anstødet for Deleuze til at søge et begreb om en ren forskelsontologi, bliver Nietzsches filosofi muligheden for at skrive et sprog for en sådan ontologi frem. Således er projektet i *Différence et répétition* (1968) i stor udstrækning udstykket med *Nietzsche et la philosophie* (1962).

Deleuze læser Nietzsche med inspiration fra Baruch de Spinoza. For Spinoza er alle legemer i verden karakteriseret ved at påvirke og blive påvirket<sup>12</sup> af hinanden (Spinoza 1969, 46f). Når et legeme er årsag til sådanne påvirkninger er det aktivt, og i modsat fald er det passivt (ibid., 78). I forlængelse af disse betragtninger læser Deleuze Nietzsches filosofi ud fra et skel mellem aktive og reaktive kræfter, det vil sige som henholdsvis påvirkende, henholdsvis påvirkede (NPh, 61-65). Deleuze definerer begrebet om kraft som "celui d'une force qui se rapporte à une autre force" (NPh, 10). Når kraften forstås som en kraft der står i relation til andre kræfter, er den vilje. Begrebet om vilje skal altså for Deleuze først og fremmest forstås som en relation mellem kræfter. Når der er tale om en vilje til magt, er det fordi viljen ønsker at stå i et aktivt, påvirkende, forhold til andre kræfter, den ønsker at blive adlydt. Kun en vilje kan adlyde viljen. Hvis viljen undertvinges sig selv, vil det føre til en schopenhauersk nægtelse af livet da viljen her vil søge at nægte sin egen befaling. For at Nietzsches filosofi ikke skal ende i en nihilisme, må den ifølge Deleuze derfor være en pluralisme hvor viljerne på kryds og tværs søger at blive adlydt af andre viljer end dem selv (NPh, 10f). Mens kræfterne agerer og reagerer på hinanden, så fortolker og vurderer viljen til magt kræfterne ved enten at bekræfte eller benægte dem. Hvis viljen benægter sine egne kræfter, bliver kræfterne nihilistiske, reaktive. Hvis viljen derimod bekræfter

---

<sup>12</sup> Lat. afficio, fr. affecter. Jeg oversætter Deleuze og Guattaris begreb "affecter" med "at påvirke", mens jeg oversætter begrebet "affect" med "affekt". Som det høres på fransk er kræfternes påvirkninger nært forbundne med begrebet affekt.

sine kræfters bevægelser, og dermed pluraliteten af forskellige villende viljer, kan dens kræfter blive aktive (NPh, 83f, jf. N, 23ff).

Frem for en filosofi der er baseret på nægtelsen af livet som hos Schopenhauer eller fastlåste begreber som hos Hegel, søger Nietzsche en filosofi der bekræfter det mangfoldige, forskellene (NPh, 13). Denne bekræftelse muliggøres af den evige genkomst af det samme. Den er et princip for det nye hvorom det gælder:

Ce principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de *la répétition de la différence* ... Dans l'éternel retour, ce n'est pas le même ou l'un qui reviennent, mais le retour est lui-même l'un qui se dit seulement du divers et de ce qui diffère. (NPh, 72f, min kursivering).

Den evige genkomst af det samme er *gentagelsen af forskellen*. Det er centralt for Deleuzes udlægning af den evige genkomst af det samme at "det samme" er det at det forskellige evigt kommer igen.<sup>13</sup> I Deleuzes læsning af Nietzsche består alt i verden af kræfter der påvirker og bliver påvirket af hinanden, som forskellige viljer fortolker de hinanden, og der gives derfor ikke noget universelt eller stabilt perspektiv, men en mangfoldighed af forskellige, uforenelige perspektiver. Hvis den evige genkomst af det samme er en genkomst af det der er, er den netop en genkomst af det forskellige. For Deleuze er der med genkomst-tanken ikke blot tale om en tanke eller hypotese, men om en ontologi:

il s'agit, par l'éternel retour, de faire entrer dans l'être ce qui ne peut pas y entrer sans changer de nature. Il ne s'agit plus d'une pensée sélective, mais de l'être sélectif ; car l'éternel retour est l'être, et l'être est sélection. (NPh, 110f).

Når genkomsten er en ontologi, skyldes det at det der er, er gentagelser af forskelle. Når jeg tidligere udlagde genkomsten som et spørgsmål, er denne forståelse også ontologisk. Genkomsten er grundlæggende en måde at spørge til forholdet mellem væren og vorden; som ontologisk spørgsmål er den en måde at tvinge os til at gentænke vores ontologi. Hvis vi forstår genkomsten ontologisk,

---

<sup>13</sup> Nietzsche-forskeren Paolo D'Iorio har påpeget at Deleuze ikke har belæg for sin definition af "det samme" da det sted Deleuze citerer, er offer for en noget forvansket udgivelseshistorie. De udgivelsesmæssige forskydninger får det til at lyde som om Nietzsche afviser at *sin* tanke om genkomst skulle være en lukket cirkel der kun lader "det samme" komme igen – Nietzsche afviser imidlertid Johann Gustav Vogts forestilling om fuldendte cykliske bevægelser (D'Iorio 2011, 7-11, jf. DR, 382, NPh, 76 og NF 1881, 11[311 og 313]). Det kan dog, som Deleuze påpeger, diskuteres om Nietzsche, som i høj grad tænker forskellene, har ment at det samme kommer igen (DR, 381f). Jeg vil her blot betone hvordan tilfældet – udgivelseshistorien – kan siges at være med til at bane vejen for udviklingen af Deleuzes ontologi af forskelle. Jeg vender tilbage til tilfældets betydning for tænkningen i det følgende.

som en gentagelse af forskelle, kalder den på en bekræftelse (frem for en benægtelse) af alle verdens forskelle i deres kompromisløshed. Bekræftelsen af genkomsten er det som kan få kræfterne til at blive aktive (og ikke reaktive). I Søren Kierkegaards beskrivelser af gentagelsen er det troen der gør det muligt at bekræfte gentagelsen af det forskellige, og mennesket er her henvist til at tro "i kraft af det Absurde" (Kierkegaard 2014a, 131, jf. Kierkegaard 2014b, 79). Deleuze er inspireret af disse betragtninger, men bemærker også at Kierkegaard hermed ønsker at genfinde jeget i en relation til Gud, mens der med genkomst-tankens hos Nietzsche er tale om at bekræfte en verden hvor Gud er død. Selvom det synes umuligt at tro i kraft af det absurde, så er det ifølge Deleuze sværere vedholdende at insistere på Guds død og jegets opløsning, hvorfor genkomsten-tankens peger henimod en mere radikal tænkning af forskellene, af forskydningerne (DR, 20 og 81f).<sup>14</sup>

Genkomst-tankens betyder for Deleuze at al verdens skrøbelighed og vorden, alle dens forskelle og tilfælde kommer evigt igen. Genkomsten af forskellene er ikke en mangel ved verden, men derimod muligheden for at give verdens marginaliserede og undertrykte forskelle et sprog. Genkomsten af det tilfældige er tænkningens mulighed. Deleuze skriver flere steder: "Penser, c'est émettre un coup de dés" (NPh, 50, ID, 245, jf. QPh, 73). Med inspiration fra Nietzsche beskriver Deleuze genkomsten som et terningespil hvor terningkasteren kan vælge at bekræfte nødvendigheden af tilfældet. Kastets udfald er tilfældigt, men når det er sket, er det blevet nødvendigt (NPh, 43). Det er kun "le mauvais joueur" som kaster flere kast for at øge den statistiske sandsynlighed (NPh, 41f). For terningkasteren gælder det derimod om at kaste igen for ved hvert enkelt kast at genbekræfte dets tilfældige udfald. Nok kaster vedkommende for at vinde, men spillet får kun sin værdi i kraft af kastenes uforudsigelighed, og det er tilfældigheden heri som det gælder om at bekræfte. For Deleuze er gentagelsen af terningkastet genbekræftelsen af tilfældet, genkomsten fordrer bekræftelsen af tilfældets evige genkomst (jf. N, 36).

Ligesom jeg beskrev ovenfor, ser også Deleuze to parallelle bevægelser i Nietzsches bestræbelse på at sætte nye værdier: kritik og skabelse (NPh, 134). Der er på den ene side behov for en genealogisk kritik som udgør en aktiv destruktion af hvad Deleuze allerede her betegner for "l'image de la pensée" (NPh, 160). På den anden side er der behov for en aktiv skabelse. Denne skabelse kan ikke komme ud fra tænkningen selv:

Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même ; jamais non plus elle n'est simplement troublée par des forces qui lui resteraient

---

<sup>14</sup> Deleuzes interesse for vigtigheden af forholdet mellem genkomsten, jegets opløsning og Guds død bliver vagt af Pierre Klossowskis foredrag "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même" (Klossowski 1967, 239, jf. DR, 81f). Klossowski var samtidig i gang med at oversætte Heideggers Nietzsche-forelæsninger til fransk.

extérieures. Penser dépend des forces qui s'emparent de la pensée.  
(NPh, 167).

For Deleuze er det kræfterne (les forces) som tvinger os (qui nous *forcent*) til at tænke (jf. DR, 180ff). Når vi bekræfter det tilfældige, bekræfter vi også muligheden for at noget nyt kan skabes. Således kan Deleuze skrive: "Affirmer, c'est créer" (NPh, 291). Bekræftelsen af det tilfældige åbner for "une distribution nomade" hvor tanker kan fordele sig på tværs af forud etablerede grænser (LS, 74ff). Nietzsches tænkning er for Deleuze en nomadisk tænkning der formår at konfrontere den etablerede struktur med noget som er uden for denne ("Pensée nomade", ID, 358ff).

I det foregående har jeg præsenteret hvordan Deleuze med genkomsten fremsætter sin ontologi af forskelle og gentagelser, af forskydninger. Dette er en ontologi som vil tale kræfterne, forskydningerne og det tilfældige frem. Det er kun ved at bekræfte forskydningerne, kræfterne og mødet med det tilfældige at vi kan åbne os mod nye tanker. Komplexiteten i at opstille en ontologi af forskydninger kan tydeliggøres af to mulige indvendinger over for en sådan ontologi:

Deleuze omtaler tit sine begreber i meget rene, ideelle termer: "la différence en elle-même" (DR, 1f), "l'événement pur" (LS, 209), "le temps à l'état pur" (IT, 27), etc., og man kan godt som læser overveje om det er muligt at møde sådanne rene forekomster. Derrida har kritiseret Michel Foucault for i sit første forord til *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique* at ville, som Derrida insisterende skriver, "écrire une histoire de la folie elle-même. Elle-même. De la folie elle-même." (Derrida 1967, 56). For at betone problemet om at tale om noget i sig selv er Derridas begreb om forskellen, "la différance", en forskel som altid forskyder sig; vi vil kun kunne se sporene af den, men aldrig "forskellen i sig selv" (Derrida 1972, 24f). Jeg vil hævde at Deleuzes begreber om det "rene" eller noget "i sig selv" netop er betegnelser for mødet med forskydningen. "Forskellen i sig selv" er der hvor vores erkendelsesrammer slår sprækker (jf. LS, 194).

Alain Badiou har kritiseret Deleuzes begreb om mangfoldighed (som jeg vender tilbage til nedenfor) ved at spørge hvordan man kan opstille et sprog for forskellene, for mangfoldigheden, hvis intet er stabilt, hvis alt er forskelle (Badiou 2010, 44). Badiou har ret i at fremhæve at Deleuze har et sprogligt problem når der ikke findes nogen identiteter, men som jeg har argumenteret for, er forskellen i sig selv netop forskydning. Forskydningen vil altid stå i forhold til noget, men dette forhold vil aldrig være absolut. Den er altid udgjort af relative, ustabile forbindelser der samtidig rummer nybrud og som altid kan nuanceres og forskyde sig yderligere. For Deleuze kan vi kun tale om identitet og forskel gennem forskydninger, derfor må vi blive ved med at forskyde selve begreberne. Deleuzes værker spænder meget bredt og det kan være svært at identificere ét samlet projekt for alle hans skrifter, jeg vil påstå det skyldes at omdrejningspunktet for hele Deleuzes virke, for alle hans og Guattaris begreber, er forskellen i sig selv,

forskydningen, hvorfor selv Deleuzes egne begreber stadig må forskydes – således optræder betegnelsen "forskel i sig selv" kun sjældent efter *Différence et répétition* (1968). Deleuze skriver om Kierkegaard og Nietzsche at de snarere end at definere bevægelse, lader værkerne sætte deres læsere i bevægelse (DR, 16). Denne tilgang genfindes i Deleuzes begreber – samt, i særlig grad, i værkerne skrevet sammen med Guattari.

Tilfældet viser os noget som ikke umiddelbart passer ind i strukturen. Det er derfor på tide at spørge til relationen mellem strukturen og det som er uden for strukturen, det som ikke lader sig reducere til den. Jeg vil i det følgende undersøge hvordan spillet mellem forskelle og gentagelser udfolder sig mellem strukturen og dens udenfor og hvordan dette samtidig åbner for nogle af forskelstænkningens politiske potentialer.

### **Struktur og forskelle – mod en mindre politik**

I *Différence et répétition* (1968) forsøger Deleuze at sammentænke struktur og begivenhed (DR, 247), og i forlængelse heraf definerer Deleuze i *Logique du sens* (1969) en struktur ud fra tre minimumsbetingelser:

1. En struktur består af mindst to heterogene serier, af mindst to forskellige begrebslige domæner.
2. Hver af disse serier består af led som kun består i kraft af de relationer som de har til hinanden.
3. De to heterogene serier bevæger sig mod et paradoksalt punkt. Dette punkt hører ikke til nogen af serierne, og det udleder singulariteter, forskelle. (LS, 65f).

Denne definition får Guattari til at foreslå en splittelse mellem begreberne maskine og struktur: For Guattari består strukturen ligeledes af mindst to heterogene serier hvis led defineres af deres relationer til hinanden, men det paradoksale punkt udgør noget som er forskelligt fra strukturen, og skal derfor ikke beskrives ud fra den. Guattari opstiller begrebet om maskinen som muligheden for at danne forbindelse med noget som er uden for strukturen og dermed også muligheden for at forandre den (Guattari 1972, 241). Det er maskinens indtrængen i strukturen som muliggør revolutionen: "*Disons de la révolution, de la période révolutionnaire, que c'est le temps où la machine représente la subjectivité sociale pour la structure*" (ibid., 247).

Maskinen er altså muligheden for at danne forbindelse med noget uden for strukturen. Men hvordan overhovedet tænke noget som er uden for strukturen? Her er det igen frugtbart at vende tilbage til Spinoza. Hos Spinoza udspringer alt af substansen (som han også betegner som Gud). Den fordeler sig i forskellige attributter hvoraf vi kun har kendskab til det udstrakte og tankerne. Da alt i verden i sidste ende er en del af samme substans, er der ikke tale om en dualisme, men snarere én mangfoldighed af forskellige modi (Spinoza 1969, 186ff, jf. DR, 58f

og 236f og MP, 31f). Det får Deleuze og Guattari til at tale om at alt i verden er en del af ét immanensplan. Det synes besynderligt at både strukturen og dens "udenfor" er en del af dette plan, men som Deleuze-forskeren François Zourabichvili har bemærket, er det der er uden for strukturen det der er uden for repræsentationens og tankens billedes fastlåste rammer. Det er der hvorudfra nye tanker kan træde frem for os (Zourabichvili 2011, 47ff, jf. QPh, 59). Det tilfældige er det som er uden for den struktur i forhold til hvilken det anses for at være tilfældigt, det er det som ikke kan beskrives ud fra strukturen. Når maskinen søger at forbinde sig med noget ydre, søger den derfor altid at forbinde sig med noget som strukturen ikke har blik for, noget der af strukturen anses for at være tilfældigt.

Med sin læsning formår Guattari at accentuere et centralt politisk potentiale i Deleuzes filosofi. Med de fælles udgivelser *L'Anti-Œdipe* (1972) og *Mille plateaux* (1980), som udgør første og andet bind af *Capitalisme et schizophrénie*, udvides denne læsning til grundlaget for en kritik af særligt strukturalismen, psykoanalysen og kapitalismen. Maskine-begrebet udvides nu til at betegne: noget som producerer noget – i kraft af en relation mellem en struktur (en specifik historisk, social, geografisk, ect. kontekst) og dens ydre. Maskiner kan således være strukturopretholdende så vel som strukturuømvæltende. Hvad der tidligere blev betegnet som forskel, bliver nu betegnet som en strøm af intensitet. I forskellige samfund findes forskellige begærsmaskiner, disse maskiner koder på forskellig vis strømmen af intensitet. Denne kodning producerer begæret hos samfundets subjekter (ACE, 16f, 58 og MP, 189f). Således er begær ikke noget som skyldes et behov – en mangel som psykoanalysen hævder – men er derimod udtryk for en kollektiv begærsproduktion hvorudfra et behov skabes (ACE, 34ff). Ved at kode begæret undertrykkes forskellene, den frie strøm af intensitet blokeres. Strukturen blokerer for sit udenfor (MP, 189f). Hermed fornægtes det væsentligste ved det levende: kræfternes påvirkninger af hinanden som virker under strukturerne og repræsentationerne (jf. DF, 361).

Qua kræfternes forskellige påvirkninger af hinanden, og af vores viljers måder at fortolke disse påvirkninger på, følger det, for mig at se, at alt er politisk hos Deleuze (jf. D, 116f, 165f, PP, 231ff og K, 30f). Det politiske vedrører alle de måder kræfterne påvirker og fortolker hinanden på. Denne tanke ligger i forlængelse af Spinoza og Nietzsche. Når Spinozas store værk *Ethica* primært er en beskrivelse af hvordan verden er, skyldes det at en øget indsigt i verdens sammenhænge vil kunne hjælpe os til i højere grad at leve etisk, hvilket her vil sige at bekræfte den måde vi påvirker og bliver påvirket (Spinoza 1969, 190f, jf. 138). Ifølge Deleuze formår Nietzsche at føre Spinozas tanker længere ved ikke kun at bekræfte værens mangfoldighed ud fra en overordnet substans, men ved at forstå denne mangfoldige væren som en tilfældig vorden, ved at bekræfte den evige genkomst af forskellene (DR, 59ff).

For Deleuze og Guattari er det politiske kampen om at bringe forskellene og de kræfterne til orde over for de strukturer der søger at ekskludere og benægte

disse. Denne ambition betegner de mikropolitik. Til beskrivelsen af en sådan mikropolitik foretager Deleuze og Guattari en distinktion mellem det minoritære og det majoritære. Det majoritære udgøres ikke nødvendigvis af dem der er flest, men af de dominerende, mens de minoritære er dem som bliver domineret, kræfterne der bliver fastlåst og benægtet af strukturen. Disse to ville stå over for hinanden som en urokkelig dualisme hvis ikke der indførtes et tredje element. Som beskrevet er der ved strukturen altid et element der rykker ved den, det minoritære kan forbinde sig med det majoritære i en maskine der påvirker og forskyder magtbalancen mellem det minoritære og det majoritære. Maskinen rummer muligheden for at bringe kræfternes påvirkninger frem så de påvirker det majoritære og som følge af disse påvirkninger forandres (MP, 355f). Det er samme tanke som er klart formuleret i Judith Butlers queerteori hvor drags kan være med til at påvirke den majoritære mand/kvinde idet de præsenterer en måde at udtrykke sin seksualitet på som ikke passer ind i den binære forståelsesramme. Sigende er det også at kønsidentiteten for Butler netop er opretholdt via gentagelser (en iterativ performativitet), hvor draggens handlinger udgør forskydninger af de faste gentagelsesmønstre (Butler 1990, 183-193).

Nok taler Deleuze og Guattari for en mikropolitik, men deres forståelse af forholdet mellem det minoritære og det majoritære, mellem forskellen og repræsentationerne, er ikke entydig. Komplexiteten i dette forhold er vigtig for diskussionen af forandring, og den kan tydeliggøres med deres distinktion mellem det stribede og det glatte rum. Det stribede rum kan beskrives med statsapparatets måder at indlede og organisere sit territorium, strukturerne udgør den måde som vi har afstribet vores samfund på. Det glatte rum er derimod det rum som ikke er afgrænset, afstribet, af strukturer; det glatte kan beskrives med nomadens bevægelser som ikke følger nogen fast vej og ikke har et forud givet endemål (MP, 597). I kraft af at de glatte bevægelser ikke er afgrænset af statens faste strukturer, kan de glatte bevægelser være med til at udvise andre bevægelsesmønstre end stribernes, således kan de glatte bevægelser destabilisere staternes stribede rum på samme måde som draggen kan udfordre de majoritære kønsroller. For Deleuze og Guattari er det dog vigtigt at insistere på de to rums forskelligartede og uforenelige potentialer:

Peut-être faut-il dire que tout progrès se fait par et dans l'espace strié,  
mais tout le devenir est dans l'espace lisse. (MP, 607).

Fremskridt sker kun i de stribede rum, mens vorden kun sker i de glatte. Fra et progressivt synspunkt vil enhver kritik, enhver "glat vorden" (fr. devenir),<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Hvor Deleuze tidligere brugte begrebet vorden (devenir) i en mere traditionel forstand, er der fra og med *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975) tale om et nyt devenir-begreb hvor en alliance mellem to heterogene instanser (noget inden for strukturen og noget uden for den) skaber en forskel. Dette begreb lægger sig således i forlængelse af maskinebegrebet. Men mens maskinen

kunne indoptages i systemet og på kortere eller længere sigt bevirke en forbedring af strukturens striber. Men den glatte vorden stopper med at være vorden så snart den bliver strippet og lineær, så snart den bliver grundlag for fremskridt. Strukturen vil altid undertrykke den minoritære position. Således siger Deleuze i interviewet *L'abécédaire de Deleuze*, optaget under François Mitterands "socialistiske" regeringstid, at en venstreorienteret regering aldrig er mulig da det at være venstreorienteret altid vil sige at få de minoritære perspektiver frem ("Gauche" i Deleuze og Parnet 1995). For en minoritetspolitik gælder det altid om at tale de minoritære perspektiver frem. For mig at se ligger den radikale udfordring i citatet ovenfor i *både* at tænke det minoritære *og* muligheden for fremskridt, det vil sige at tænke dem begge i egenskab af at de ikke er kompatible. Dette peger også på et grundproblem for forandringen: Enhver ny vorden så vel som ethvert fremskridt vil på hver deres måder altid åbne nye muligheder for nogle, mens de for andre vil være en trussel eller en destruktion. Stillet over for denne udfordring vil tænkningen altid fejle, men i forsøget på at tænke både det minoritære og det majoritære perspektiv ligger der i det mindste en mulighed for at begå mindre fejl (end ellers), for at undgå de værste undertrykkelser.

### **Kunsten at opfange kræfter**

Hvis vi ønsker at forstå forandring – hvis forskelstænkningens fornemste opgave er at give et sprog til forskellene, til deres mangfoldighed så vel som til uforeneligheden mellem forskellene – må første skridt være at opfange det anderledes. Jeg vil derfor i det følgende søge mod kunsten og muligheden for at ind- og opfange (fr. capter) kræfter.

I sin undersøgelse af Francis Bacons malerier og muligheden for derudfra at skrive en sansningernes logik frem, *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981), skriver Deleuze følgende om kunstens rolle: "En art, et en peinture comme en musique, il ne s'agit pas de reproduire ou d'inventer des formes, mais de capter des forces." (FB-LS, 57). Deleuze-forskeren Anne Sauvagnargues har fremhævet hvordan "capter des forces" kan tjene som definition af Deleuzes kunstbegreb (Sauvagnargues 2005, 58).

I *Mille plateaux* (1980) viser Deleuze og Guattari hvordan den moderne kunst parallelt med den moderne tænkning har bevæget sig væk fra at fokusere på form og indhold og henimod et opfangelsesmateriale:

la philosophie moderne tend à élaborer un matériau de pensée pour capturer des forces non pensables en elles-mêmes. ... *Les matières d'expression font place à un matériau de capture.* ... Il arrive au peintre

---

ofte betegner samfundsmæssige kodninger, bruges det nye begreb om vorden udelukkende til at betegne subversive bevægelser. "Le devenir" oversættes som regel med "tilblivelse". Det er en fristende, men uheldig oversættelse, da "til" indikerer at forskydningen bliver "til noget" fast og stabilt.

Millet de dire que, ce qui compte en peinture, ce n'est pas ce que porte un paysan, par exemple, objet sacré ou sac de pommes de terre, mais le poids exact de ce qu'il porte. C'est le tournant post-romantique : l'essentiel n'est plus dans les formes et les matières, ni dans les thèmes, mais dans les forces, les densités, les intensités. (MP, 422).

Tænkningen og kunsten er intimt forbundet i bestræbelsen på at frembringe materialer som kan indfange kræfter, forskelle. I *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) ekspliciterer Deleuze og Guattari forholdet mellem filosofi og kunst. Fælles for disse er at de søger ud i kaosset af forskelle: filosofien for at kunne skabe begreber der lader begivenheden komme til orde, kunsten for at skabe blokke af sansninger (QPh, 36f, 154 og 186f). Blokkene af sansninger består af affekter<sup>16</sup> og perceptor. Percepterne er de mindre perspektiver som hele tiden undslipper de større perceptioner, repræsentationer. Affekterne er de mindre påvirkninger som ikke kan reduceres til stereotype følelser eller sindstilstande, men som dog påvirker os (QPh, 155).

Som jeg har vist, påvirker kræfterne altid hinanden. Dette er afgørende for de minoritæres mulighed for, via forskellige maskiner, at påvirke de majoritære strukturer. Spørgsmålet er nu på hvordan vi kan sanse disse påvirkninger. Deleuze uddyber forholdet mellem sansning og kræfter:

La force est en rapport étroit avec la sensation : il faut qu'une force s'exerce sur un corps, c'est-à-dire sur un endroit de l'onde, pour qu'il y ait sensation. Mais si la force est la condition de la sensation, ce n'est pourtant pas elle qui est sentie, puisque la sensation « donne » tout autre chose à partir des forces qui la conditionnent. Comment la sensation pourra-t-elle suffisamment se retourner sur elle-même, se détendre ou se contracter, pour capter dans ce qu'elle nous donne les forces non données, pour faire sentir des forces insensibles et s'élever jusqu'à ses propres conditions ? C'est ainsi que la musique doit rendre sonores des forces insonores, et la peinture, visible, des forces invisibles. (FB-LS, 57).

Det vi med kunsten kan indfange, er de sansninger som kræfterne giver anledning til at sanse. Det er disse sansninger der kan påvirke os til at tænke og sanse noget nyt. Sansningen står således i nær relation med udtrykket. Deleuze og Guattari har foreslået at kunstens oprindelse kan ligge i den måde dyret med udtrykket afgrænser sit territorium. For hermed går dyrets udtryk fra at være rent funktionelt – frygt, seksualitet, aggressivitet, etc. – til nu at være ”konstruktivt” idet det skaber et udtryksmateriale. (QPh, 174, jf. MP, 387). Som jeg læser det, er udtryks- og opfangelsesmaterialet begge måder at beskrive skabelsen af

---

<sup>16</sup> Se den tidligere note om denne oversættelse, side 35.

materialer der kan frembringe kræfter. Udtryksmaterialet er kendetegnet ved at det bevarer sit udtryk (så længe dets materiale består), at det er forskelligt fra de kræfter det udtrykker og at det udtrykker noget ikke-subjektiveret (QPh, 154f og FB-LS, 57). Udtryks- eller opfangelsesmaterialerne muliggør hvad der for Deleuze og Guattari må defineres som kunstens fornemste opgave: at bringe sansninger frem som ellers var skjulte eller undertrykte. Som vist med mikropolitikken, er det muligt at påvirke de majoritære strukturer via udtryk der forskyder de etablerede former, og her har kunsten med sine affekter og perceptor en privilegeret mulighed for at påvirke os med mindre sansninger, og dermed for at udfordre og flytte vores etablerede forståelse af verden. Kunsten viser hvordan vi kan skabe materialer der giver os mulighed for at opfange og sanse kræfter.

På baggrund af de foregående afsnit vil jeg nu præcisere vores måde at møde begivenheden, altså de processer som sker i mødet mellem vores betingelser for erkendelse og det sanselige som trænger sig på.

### **Transcendental empirisme og muligheden for at erfare begivenheden**

Den transcendentale empirisme er central for udarbejdelsen af Deleuzes forskelstænkning idet den er en måde at beskrive tilfældets, forskydningens og begivenhedens måder at påvirke os. Således kan den transcendentale empirisme fremhæve hvilken rolle det foregående har for vores muligheder for at beskrive forandringens fænomen og mulighed. Den er en bestræbelse på både at tale om betingelser for vores erfaringer og samtidig ikke at lade disse betingelser være forudbestemmende for det vi erfarer. Den vil på én gang videretænke David Humes empirisme hvor sansningerne går forud for vanens etablering af vores erkendelsesrammer *og* Kants transcendentale idealisme der "kun" beskæftiger sig med vores *muligheds*betingelser for erkendelse, og ikke vores *virkelige* erkendelse (Hume 1740, 652, KrV B 25 og DR, 3 og 186f).

Deleuzes transcendentale empirisme er et forsøg på at beskrive vores erkendelsesproces i en usikker modernitet. Det gælder ikke længere om at beskrive et muligt, abstrakt erkendelsessystem, men om at beskrive de virkelige, konkrete erfaringer vi gør (jf. LS, 300-307). Den moderne kunst er ofte abstrakt, surrealistisk eller lige frem absurd, men det betyder ikke at den er uden mening. Det betyder derimod at vi må prøve at finde et sprog for den måde som den giver mening (LS, 88-91 og 306f og DR, 78ff). Når vi oplever kunstværket, skal vi ikke først og fremmest forholde os til om det det viser er muligt eller ej, og vi skal heller ikke først og fremmest spørge hvad det betyder, men derimod hvad der sker (MP, 10). I sin læsning af Jorge Luis Borges' *Ficciones* fremhæver Deleuze hvordan værket præsenterer os for flere muligheder der umiddelbart burde udelukke hinanden, men hvis sameksistens vi må forholde os åbne over for (LS, 138f og 83 og DR, 152f, jf. Borges 1998, 108f). Hvis vi må holde os åbne over for sameksistensen af muligheder som burde udelukke hinanden, tvinges vi til at reflektere over noget af det mest grundlæggende ved vores erkendelsesrammer. Den transcendentale empirisme forsøger netop at beskrive erkendelsesprocessen

for de erfaringer hvor vores erkendelsesrammer bliver presset til det yderste, hvor deres sprækker viser sig. Som vist med Deleuze og Guattaris fremhævelse af det komplekse forhold mellem de glatte og de stribede rum, søger forskelstænkningen at bringe problemer frem som ikke kan løses med simple svar, men som derimod giver os anledning til at tænke.

Deleuze ønsker at holde fast i at vores erfaringer er underlagt betingelser. Betingelserne er ikke længere forstået ud fra et transcendentalt subjekt, som hos Kant, men ud fra et transcendentalt felt. Dette felt er udgjort af de specifikke forskellige før-subjektive kræfters påvirkninger af hinanden. Her er relationerne mellem de forskellige kræfter bestemmende for hvad vi udtrykker og hvilke sansninger der gør indtryk på os (LS, 119-132, jf. MP, 387). Vores betingelser for erkendelse, *det transcendentale*, består således af specifikke, singulære møder mellem kræfter. Det sanseliges måde at møde os på, *det empiriske*, kan beskrives via Deleuzes udlægning af antikkens begreber om tid: Chronos og Æon.

Chronos beskriver den lineære tid. Det er den tid som kan måles ud fra tingenes forandringer i forhold til hinanden (LS, 190). Parallelt med Chronos er der behov for et tidsbegreb som i højere grad er åbent over for sansningen, et tidsbegreb der ikke udelukker, men som derimod sameksisterer med det lineære tidsbegreb. For Deleuze udgør Æon begivenhedens tid. Det er den tid som begivenheden udfolder sig i, og som det ikke giver mening at reducere til Chronos' lineære kausalforløb (LS, 192ff). Deleuze nævner som eksempel hvordan mindet i Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* kan udgøre en sådan begivenhed. Her er det sansningen, smagen af en madeleinekage dyppet i linde the, der får minderne fra fortællerens barndomsferier i landsbyen Combray til at dukke op. Der er her tale om et minde som hovedpersonen ikke havde tænkt på i flere år, og det peger på at vores tanker ikke først og fremmest skyldes vores egne frie viljesakter, men derimod bliver fremprovokeret af forskellige sansninger. Ikke bare får fremkomsten af disse minder fortælleren til at henfalde i disse hvorved den kronologiske tid brydes, men der er også tale om en fremkomst af en verden som aldrig har været til. Combray var til på en måde dengang fortælleren som barn oplevede landsbyen, men i de minder som møder fortælleren nu, er de til på en anden måde (DR, 160 og 182ff, jf. Proust 1954, 44-48). Med inspiration fra Henri Bergson taler Deleuze om at vi her får et glimt af en ren fortid, hvilket vil sige af en fortid som rækker ud over både det minde vi møder i nuet så vel som det oplevede nu der var konstituerende for vores minde (DR 110-115, jf. Bergson 1929, 143-147). Forestillingen af Combray bliver fremkaldt af sansningen (af madeleinekagen), men det den fremkalder, viser at der i vores hukommelse ligger noget som rækker ud over det oplevede. Bag de forskellige aktuelle forhold i verden ligger en virtuel idé. For at forstå omfanget af den transcendentale empirisme så vel som Deleuzes begivenhedsbegreb, er det nødvendigt at skitsere Deleuzes distinktion mellem det aktuelle og det virtuelle.

Hvor det aktuelle er det vi ser, føler, tænker, er udgjort af, etc., er det virtuelle den uendelige idé af forskelle som ligger bag og i det aktuelle. Det aktuelle som er

i verden, er altid resultat af at en virtuel idé har aktualiseret sig. Aktualiseringen vil altid være præget af de forskellige specifikke forhold som gør sig gældende: hvordan, hvornår, hvor, hvem, etc. ("La méthode de dramatisation", ID, 131). Aktualiseringen vil aldrig udtømme sin virtuelle idé, og det virtuelle må derfor ikke forveksles med et potentiale der forsvinder idet det bliver realiseret. Det virtuelle er tilstede i det aktuelle og det forbliver samtidig en latent mulighed der kan aktualiseres igen (D, 179-185 og DR, 269-274). Begivenheden er der hvor det virtuelle aktualiserer sig. Således kan Deleuze og Guattari skrive at maj 68 aldrig har fundet sted: Vi har kun set én aktualisering af maj 68, som virtuel idé vil den altid kunne aktualisere sig igen på nye måder. Om begivenheden maj 68 skriver de:

ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. ("Mai 68 n'a pas eu lieu", DF, 215f).

Hvis vi vil tænke og skabe forandring – her ved 50 året for maj 68 – synes det stadig påkrævet at vi både ser det uacceptable i vores samtid og en mulighed for at skabe noget andet.

I mødet med begivenheden, når det virtuelle viser sig i det aktuelle, kan begivenheden bryde med tidens lineære forløb (jf. LS, 68f og DR, 122f). Hvis vi skal tale om noget egentligt nyt, må det vel netop være dette: at bryde med den lineære tid hvorindenfor alle "begivenheder" kan forudberegnes. Når vi laver statistiske beregninger af hvad der vil ske i fremtiden, og disse finder sted, er der ikke indtruffet noget nyt. På samme måde er det nye heller ikke det som blot udgør modsætningen til det bestående, for så er det jo stadig defineret ud fra det nuværende. Det nye er i radikal forstand det som ikke kan forudsiges.

Transcendental empirisme er altså en beskrivelse af vores måder at møde begivenheden på. Den er en beskrivelse af spændingen mellem vores betingelser for erkendelse og vores reelle møder med det sanselige, med begivenheden.<sup>17</sup> Kunstværket har her en særlig mulighed for at lade os møde begivenheden, for at præsentere os for noget som undrer os. Kunstværket kan lade os møde vores tankes egen afmagt og derigennem samtidig vise os at der er andre måder at erkende og tænke på end de måder vores erkendelsesrammer hidtil har ladet os

---

<sup>17</sup> Transcendental empirismen er en kritik af Kants transcendentalfilosofi, men samtidig ligger bestræbelsen på at beskrive de erfaringer hvor vores erkendelsesrammer bliver presset til det yderste meget tæt på Kants beskrivelser af det sublime (KU, B 90f). For Deleuze er der med Kants begreb om det sublime tale om et element som bryder med de dele af tankens billede som Kants øvrige tænkning stadig er underlagt (DR, 187). Hertil har Sauvagnargues fremhævet at Deleuzes beskrivelser af betingelserne for erkendelse (det transcendente felt) samt Deleuzes beskrivelser af kunsten når længere end Kants begreb om det sublime (Sauvagnargues 2009, 90). Og jeg vil, på baggrund af det præsenterede, tilføje at transcendental empirismen udbygger beskrivelserne af erkendelsen af det nye væsentligt i forhold til dem der findes i Kants beskrivelser af det sublime.

erkende og tænke. Lad os lytte til poesiens kunst. Forfatteren Lars Frost har skrevet en sætning der lader os møde en sådan begivenhed:

Allermest undrer det mig at vi kan glemme.  
(Frost 2001).

Hvor sætningen før syntes at indkapsle Heideggers tænkning, er den nu sigende for den erfaring Deleuze vil beskrive med transcendental empirismen: Kunstværket stiller os over for forholdet mellem vores tanke og dens afmagt, over for forholdet mellem vores betingelser for erkendelse og vores møder med noget som ikke lader sig indfange af disse betingelser. Sætningen lader os reflektere over glemslen, og dermed også over at der er noget som rækker ud over eller ligger i gråzonerne af vores viden. Dermed leder sætningen os i retning af det virtuelle idé: I det aktuelle ligger der en idé som rækker ud over det der er, en idé som muliggør at tingene kan være, og forstås, anderledes. I forundringen over glemslen bringes vi tættere på denne erfaring.

Med Deleuzes transcendentale empirisme befinder vi os i midten af diskussionen af forandring og de erkendelsesrammer den står i forhold til. Jeg vil nu fremhæve hvad Deleuzes forskelstænkning sådan som jeg hidtil har præsenteret den kan sige om forholdet mellem begivenheden og dens historiske betingelser.

### **Begivenheden og historien**

Hvordan bedrive en tænkning der både tager højde for en begivenheds historiske betingelser og som samtidig formår at beskrive det nye ved en begivenhed, det ved en begivenhed som ikke står i forhold til sine betingelser?

I et interview svarer Deleuze på et spørgsmål om historiens rolle i *Mille plateaux* at historien er meget vigtig, men at begivenhedernes vorden eller frembrud (les devenirs) er langt vigtigere (PP, 44). Det er karakteristisk for Deleuze og Guattaris begreber og analyser at de altid forsøger at fremdrage de specifikke historiske kontekstuelle forhold – med tydelig inspiration fra Nietzsches genealogiske analyser – men samtidig interesserer de sig oftest mest for begivenhedernes vorden. Retrospektivt kan det være tillokkende at forklare de historiske begivenheder som konsekvenser af hinanden, men herved risikerer man at overse hvordan begivenhederne var uforudsigelige før de indtraf. De historiske betingelser er afgørende hvis vi vil forstå forandringer, men forandring vil aldrig kunne forstås alene ud fra sine historiske betingelser (QPh, 92). Hvis vi vil forstå frembruddet af det filosofiske miljø i antikken, omkring den tyske idealisme eller den britiske empirisme, må vi forstå de konkrete historiske betingelser som muliggjorde disse frembrud, men frembrudene kan ikke reduceres til at være en konsekvens af deres betingelser (QPh, 92-101). Ligesom den virtuelle idé rækker ud over de specifikke faktorer som aktualiseringen er betinget af, rækker begivenheden ud over sine historiske betingelser.

Ved kun at forstå begivenheden ud fra sine historiske betingelser negligerer man begivenheden som begivenhed, man negligerer forskydningen og tilfældet. Begivenheden er forskydning. Derfor står den også altid i relation til de konkrete historiske betingelser den er aktualiseret i, men den bryder også med disse. Begivenheden er således altid i midten og der vil derfor aldrig kunne indtræffe nogle nye begyndelser forstået i radikal forstand (MP, 36f). Hvis begivenheden er muligheden for forandring hvilke muligheder har vi så for at skabe og påvirke en begivenhed? Deleuze beskriver hvordan begivenheden nok er noget som overgår os, men at vi kan forholde os til den som en skuespiller til sin rolle: Rollen, betingelserne, er givet på forhånd, men det er ikke givet hvordan skuespilleren udfylder sin rolle (LS, 176). På samme måde står det os ikke frit for at vælge hvilke maskiner vi kan indgå i, men vi har mulighed for at få styrken frem i disse maskiner. Og via opfangelsen af sansninger har vi mulighed for at få blik for andre maskiner vi kan indgå i. I kraft af tilfældet kan tænkningen få begivenhedens, forandringens styrke frem:

Penser, c'est expérimenter, mais l'expérimentation, c'est toujours ce qui est en train de se faire – le nouveau, le remarquable, l'intéressant, qui remplacent l'apparence de vérité et qui sont plus exigeants qu'elle. Ce qui est en train de se faire, ce n'est pas ce qui finit, mais pas davantage ce qui commence. L'histoire n'est pas expérimentation, elle est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire. Sans l'histoire l'expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l'expérimentation n'est pas historique, elle est philosophique. (QPh, 106).

Tænkning er eksperimentering idet tænkning er at åbne sig for det som kræfternes tilfældige møder prøver at tvinge os til at tænke. Tænkning er at lade tilfældighederne føre os andre steder hen end vores historiske betingelser kan føre os, at skabe maskiner og begivenheder som bryder med deres betingelser, det er muligheden for at skabe forandring. I det konstante forsøg på at tænke repræsentationernes skrøbelighed og deres sprækker, ved at tænke dem som forskelle og gentagelser, kan vi tænke og skabe noget som endnu ikke eksisterer:

Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions d'une pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter. ... [Antonin Artaud] sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui

n'existe pas encore (DR, 192).

Først i mødet med tankens afmagt, først når sansningen river os ud af det etablerede billede af tanken, tvinges vi til at tænke. Det er først i bruddet med tankens billede at vi kan skabe noget som endnu ikke findes. "Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée." (Ibid.). At tænke er at skabe, og forandring skabes kun ved at bryde med de faste repræsentationer og bekræfte verdens forskelle og skrøbelighed. En sådan bekræftelse er tankens mulighed for at tænke nyt, for at skabe forandring.

## **Gentagelser**

### **- en diskussion af forandringens fænomen og mulighed**

Jeg vil i det nedenstående forfølge et besynderligt fænomen: Forandring og gentagelse burde umiddelbart være hinandens modsætninger, men de synes mere intimt forbundne end som så. Spørgsmålet om forandringens fænomen og mulighed er med Nietzsche, Heidegger og Deleuze blevet sat i afgørende relation til gentagelsen. Hos Deleuze som forskydning, hos Heidegger som gentænkning og hos Nietzsche som den evige genkomst af det samme. Først vil jeg diskutere forholdet mellem forandring og gentagelse hos Deleuze og Heidegger ud fra deres videretænkning af Nietzsche og genkomsten. Derudfra vil jeg diskutere muligheden for at tænke og realisere forandring, herunder hvordan forandringen i kraft af gentagelsen kan vinde frem, hvilke politiske potentialer forandringsspørgsmålet åbner for samt fællesskabers rolle for at realisere forandring.

#### **Den evige genkomst**

Jeg vil i det følgende diskutere hvordan Nietzsche med genkomst-tankens formår at artikulere forandringsspørgsmålet og inspirere Heidegger og Deleuze og hvordan de hver især tænker videre med og fra Nietzsche samt hvilken rolle gentagelsen spiller for disse tanker. Dernæst vil jeg udlægge Deleuzes kritik af Heidegger, hvorefter jeg vil fremhæve nogle potentialer ved Heideggers tænkning som Deleuzes tænkning ikke levner plads til. Dette vil lede til en diskussion af hvordan Deleuzes og Heideggers tanker om forandring skal, men ikke kan, tænkes sammen.

#### *Heideggers og Deleuzes videretænkning af genkomsten*

For Nietzsche kræver forandring både en genealogisk diagnostik af de overleverede værdier og en afsøgning af nye måder til at sætte værdier. Det er disse to aspekter som på hver deres måde udfoldes hos Heidegger og Deleuze. Med inddragelsen af Nietzsche har jeg vist hvordan Deleuzes og Heideggers tanker om forandring sameksisterer hos Nietzsche, men også hvordan både Deleuze og Heidegger i hver deres retning går videre fra Nietzsche. Hensigten med denne undersøgelse har ikke været at forene Deleuzes og Heideggers positioner via Nietzsche endsige at bevise hvilken af de to tilgange der er rigtig; begge dele ville være at overse radikaliteten i den måde de hver især tænker videre med og fra Nietzsche. Snarere har jeg med inddragelsen af Nietzsche afsøgt en måde at stille forandringsspørgsmålet – dette har sat rammen for den videre undersøgelse af forandringens fænomen og mulighed. For Nietzsche kulminerer spørgsmålet om forandring med tanken om den evige genkomst. Hvis Nietzsches måde at stille forandringsspørgsmålet på sætter rammen for min undersøgelse, drejer dette

spørgsmål sig om genkomsten, og dermed gentagelsen. Jeg vil derfor i det følgende diskutere genkomstens rolle for Deleuzes og Heideggers tænkning af forandring.

Når Heidegger skriver at genkomsten er Nietzsches eneste tanke, skyldes det at det er den tanke der stærkest formår at udfordre den metafysik Nietzsche ønsker at gøre op med. Genkomsten er en kritik af de overleverede værdier vi er underkastet, baseret på en diagnostik af disse. Men for Heidegger er der hos Nietzsche tale om en kritik der ikke formår at se hvordan den selv er fanget af en værensglemsel. Heidegger radikaliserer forandringsspørgsmålet som det optræder hos Nietzsche ved omhyggeligt at fremvise hvordan også Nietzsches begreber er indlejret i den måde vi siden metafysikkens begyndelse har tænkt på. Dette problem bliver for Heidegger så omsiggribende at vi aldrig kan nå en fuld indsigt i vores egen værensglemsel, vi kan derimod højst forberede en tænkning som vil kunne stille de kommende generationer i et mere egentligt forhold til væren. Mens Heideggers tanker kan synes at rejse næsten uoverstigelige problemer, så ligger deres styrke også heri. Heideggers tanke om værensglemslen kan tjene som påmindelse om at vi altid igen må søge at forstå det vi tænker i forhold til den tradition og situation vi tænker ud fra, at vi altid kan forfine og udfordre det vi tænker ved på ny at sætte det i forhold til de historiske betingelser vi tænker ud fra. Formuleret koncist, så kan egentlig tænkning for Heidegger kun være gentænkning. Gentænkningens potentiale ligger i at den som gentagelse også rummer en forskydning. I kraft af gentænkningen kan vi fremdrage noget hidtil utænkt fra vores tænknings historie. Dermed kan vi ikke bryde med vores historicitet, men dog arbejde os hen imod, forberede, et nærmere forhold til væren.

For Deleuze udgør genkomsten også noget af det mest centrale ved Nietzsches tænkning, men som det er fremgået, udlægger han den anderledes. Hos Nietzsche fremhæver Deleuze kræfterne og møderne mellem kræfterne. Når genkomsten er en genkomst af "det samme", er den netop en genkomst af kræfterne og forskellene. Repræsentationerne og de faste identiteter, de erkendelsesrammer vi forstår verden gennem, eksisterer kun i kraft af en evig gentagelse af forskelle. Det er imidlertid ved at få blik for alle verdens forskydninger at vi kan udfordre den måde vi opfatter og tænker verden. Som for Heidegger er det også for Deleuze centralt at tænke de historiske betingelser for vores erkendelsesmuligheder, men hvis vi vil beskrive en begivenhed, må vi søge et sprog der taler det nye, det forskelligartede ved begivenheden frem. Når gentagelsen er central for Deleuzes tænkning, er det fordi den kan bidrage til at accentuere forskydningernes kraft. Spillet mellem forskelle og gentagelser muliggør at tænke en forskel som evigt forskyder sig, og som derfor ikke låses i et forhold til faste repræsentationer. De forskelle som begivenheden konfronterer os med, peger på noget uden for vores erkendelsesrammer, dermed tvinger begivenheden os til at tænke, og det vil sige til at tænke over noget som ligger uden for det vi hidtil har set os i stand til at tænke. Gentagelserne muliggør altså en

ontologi hvor forskydningerne kan tale begivenhedernes forskelle frem. Herved kan vi udvide vores sprog for nye sansninger og tanker.

### *Forskelstænkningen og begivenheden*

Hvordan kan Heideggers og Deleuzes positioner tænkes sammen? Hvordan kan vi fremhæve et potentiale fra den ene position uden at reducere den anden? For at kvalificere diskussionen af dette vil jeg i dette afsnit undersøge Deleuzes kritik af Heidegger. Her vil jeg særligt lægge vægt på den måde Deleuze udlægger begreberne forskel, gentagelse og begivenhed anderledes end Heidegger.

Som Deleuze vedgår, står den franske forskelstænkning i afgørende gæld til Heideggers tanker om den ontologiske differens (DR, 1), ligeledes er gentagelsen, begivenheden og undersøgelsen af en tænkning der kan udfordre metafysikken centrale tematikker hos begge, men dog er Deleuzes forhold til Heidegger ambivalent (se hertil den på én gang drillende og præcise: "Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry", CC). Denne ambivalens kommer til udtryk i Deleuzes Nietzsche-læsning og dermed også i Deleuzes ontologi. Mens Deleuze er inspireret af Heideggers Nietzsche-læsninger,<sup>18</sup> påpeger Deleuze også hvordan Heidegger har en tendens til at læse Nietzsche "plus proche de sa propre pensée que de celle de Nietzsche" (NPh, 288).<sup>19</sup> Deleuze har et blik for hvordan det for Heidegger gælder om at tænke tofoldigheden (die *Zwiefalt*) af væren, og at forskellen for Heidegger skal tænkes ved vedholdende at tænke "det samme" (DR, 90). Men baseret på Heideggers udlægning af genkomsten spørger Deleuze dog om hvorvidt Heidegger ved at fokusere på "det samme" formår at drage forskellene ved det værende frem fra dets underkastelse af repræsentationerne, og om hvorvidt Heidegger hermed ikke forbigår Nietzsches projekt (NPh, 288 og DR, 91, jf. WD, 109). Man kan diskutere om det er vigtigt at sætte væren eller forskellen som det centrale for sin Nietzsche-læsning så vel som for ontologien hvis både væren og forskellen rummer potentialet for udviklingen af en forskelsontologi – og det er måske også derfor Deleuze nøjes med at stille sin kritik af Heidegger som spørgsmål (DR, 91). Ethvert ontologisk synspunkt kan udfoldes i mange retninger, og jeg vil hævde at det vigtigste for udlægningen af en ontologi er hvordan teksten lægger op til at tænke, det vil sige hvilke retninger teksten peger i, hvilke konsekvenser man kan se ud fra teksten og hvilke læsninger der er retfærdige. Hovedforskellene på Deleuze og Heidegger er ikke ontologiske, de ses derimod i det Deleuze og Heidegger vil med deres ontologier. Denne påstand underbygger jeg med at både Deleuze og Heidegger kan læses som forskelstænkere, men at der er stor forskel på hvordan de lægger op til at blive

---

<sup>18</sup> Primært *Was heißt Denken?* og "Nietzsches Wort »Gott ist tot«" (i HW), men også andre af Heideggers tekster (jf. NPh, 53, 238 og DR, 89ff og 260); Deleuze refererer dog aldrig mig bekendt til Heideggers Nietzsche-forelæsninger.

<sup>19</sup> En lignende indvending kan også rettes mod Deleuze. Se hertil Paolo D'Iorio's kritik af Deleuzes udlægning af genkomsten, viljen til magt og skellet mellem aktive og reaktive kræfter (D'Iorio 2011, 7–12).

udlagt, hvilke grænser og konturer de bringer frem.<sup>20</sup> Når der hos Deleuze og Heidegger er tale om to radikalt forskellige positioner, skyldes det derfor ikke først og fremmest deres ontologier, men derimod den måde de lægger op til at blive tænkt.

Hvor der altså ikke nødvendigvis er stor ontologisk forskel på at tænke væren eller det forskellige, er det frugtbart at udfolde forskellen på Heideggers og Deleuzes ontologier og deres måder at tilgå forandringsspørgsmålet ved at spørge hvad deres tanker giver os anledning til at tænke. Her er Deleuze og Guattaris betragtninger af gentagelsesbegrebet og forholdet til historien hos Heidegger særligt interessante:

chez Heidegger il n'est pas question d'aller plus loin que les Grecs ; il suffit de reprendre leur mouvement dans une répétition recommençante, initiante. C'est que l'Etre en vertu de sa structure ne cesse de se détourner quand il se tourne, et que l'histoire de l'Etre ou de la Terre est celle de son détournement, de sa déterritorialisation dans le développement technico-mondial de la civilisation occidentale initiée par les Grecs et reterritorisée sur le national-socialisme. ... Heidegger trahit le mouvement de la déterritorialisation, parce qu'il le fige une fois pour toutes entre l'être et l'étant (QPh, 91).

Som Deleuze og Guattari fremhæver, er projektet hos Heidegger ikke at komme længere end grækerne, det gælder derimod om at gentage begyndelsen. Det gælder om vedholdende at spørge til forholdet mellem at- og hvad-væren og dette forholds relation til sin græske oprindelse. Men hvilken type gentagelse er der hermed tale om? Hvis der "kun" er tale om en gentænkning af grækernes værensbegreb, mister vi så ikke blikket for det nye? Forbigår vi så ikke muligheden for at foretage en bevægelse, der skaber en ny forståelse af vores verden, det Deleuze og Guattari betegner deterritorialisering? Var der ikke i nationalsocialismen, blandt andet, en lignende længsel efter at vende tilbage til noget mere oprindeligt? Er der ikke i det tilbageskuende en fare for at overse eller ekskludere det som ikke er ligesom traditionen? Ligger der i Heideggers gentagelsesbegreb beslægtede risici?<sup>21</sup> Nok ligger der i gentagelsen hos Heidegger en forskydning, men formår Heidegger hermed på tilfredsstillende vis at tænke

---

<sup>20</sup> Derridas forskelstænkning, som i høj grad arbejder videre med Heideggers tanker, er et eksempel på en måde at tænke Heideggers ontologi videre i en retning som er meget beslægtet med Deleuzes (jf. Derrida 1972, 27, Derrida 1978, 35ff og Derrida 1995). Derimod bliver forskellen på de to tydeligere i den måde Deleuze forbinder sin tænkning med kunst og politik, hvor Deleuze udviser en anden tænkning og andre potentialer end Heidegger.

<sup>21</sup> Som nævnt er det vigtigt at diskutere hvilke læsninger og perspektiver en tænkning rummer og lægger op til og hvilke der har de største potentialer. Det er relevant at diskutere om der i Heideggers tænkning også ligger farer. Jeg mener dog at dens potentialer langt overstiger hans sympatier for nazismen – hvilket det tyvende århundredes tænkning vidner om.

det nye og det marginaliserede? Hvor forskellene på Heideggers og Deleuzes ontologier ikke nødvendigvis behøves at ligge langt fra hinanden, bliver det med gentagelsesbegrebet tydeligere hvordan deres tænkning peger i to forskellige retninger. Deleuzes kritik af at Heideggers udlægning af genkomsten ikke har tilstrækkeligt blik for forskellene, går igen i kritikken af gentagelsesbegrebet: Ifølge Deleuze og Guattari lægger Heideggers gentagelsesbegreb op til et fokus på vores glemsel af værens historiske tildragelse som ikke i tilstrækkelig grad laver plads til fremkomsten af nye forskelle.

Heideggers og Deleuzes forskellige måder at læse Nietzsche præger også deres forskellige begreber om begivenheden. Heidegger betoner hvordan begivenheden er en historisk tildragelse som selv unddrager sig; vores måde at erkende verden skyldes værens tildragelse, men denne tildragelse selv forbliver skjult og utænkt for os – hvor tildragelsen hos Heidegger fortrinsvis er værens tildragelse, synes det i tråd med Heidegger at tænke alle historiens begivenheder som tildragelser der i dag på forskellig vis er bestemmende for vores erkendelsesrammer, vores værensforståelse. For Deleuze betegner begivenheden også at noget indtræffer som forandrer vores erkendelsesrammer, men Deleuze søger snarere at beskrive hvordan begivenheder kan lade os erfare noget som rækker ud over vores erkendelsesrammers, værens, historie. Hvor Heidegger forsøger at gentænke værens historiske tildragelse som unddrager sig, men som er bestemmende, for vores måde at erkende verden, forsøger Deleuze at sætte ord på hvordan nye begivenheder kan opstå. Betydningen af disse forskelle kan tydeliggøres gennem Heideggers og Deleuzes betragtninger af sproget.

For Heidegger lever vi i et sprog, i en værensforståelse, der er os fremmed. Her har poesien en privilegeret mulighed for at lade os tilegne os (*sich aneignen*) sproget; poesien kan lade os bebo vores sprog (VA, 163f og 189ff). I Deleuze og Guattaris udlægning er der hos Kafka ligeledes tale om en fremmedhed over for sit sprog. Kafka skriver som (minoritær) tjekkisk jøde på tysk (det majoritære sprog i det daværende Østrig-Ungarn), og problemet for Kafka er ikke at tilegne sig og bebo det tyske sprog, men derimod, inspireret af elementer fra jiddisch, at forskyde det tyske sprog, at afsøge nye udtryksformer hvorved den minoritære jødiske kultur kan komme til udtryk (K, 32-50, jf. Kafka 1976 og Kafka 1992). Det er muligt hos Kafka at tale om at der i bevægelsen mod noget andet sker en tilegnelse, men så er dette en bevægelse mod at tilegne sig det man bliver; og hvor Heideggers begreb om tildragelse betegner at noget bliver det det er, så har Heidegger ikke det samme blik som Deleuze for minoritære bevægelser muligheder for at skabe nye begivenheder. Deleuzes beskrivelser af det nye ved begivenheden kan fremhæves gennem Maurice Merleau-Pontys refleksioner over begivenheden.

Merleau-Ponty har koncist beskrevet hvordan tænkningens og kunstens begivenheder altid er frie fra, men aldrig uden et motiv som er afgørende præget af, deres sociale, økonomiske og øvrige samtids forhold (Merleau-Ponty 1945, 201). Merleau-Ponty taler om en frihed hos kunsten og tænkningen, og for både

Merleau-Ponty og Deleuze præsenterer begivenheden os for noget ikke-tvunget – modsat noget historisk nødvendigt. Begivenheden er det øjeblik hvor noget som vi ikke har kunnet forudsige trænger sig på, noget som det ikke giver mening at beskrive alene ud fra det vi kender. Diskussionen af muligheden for at forstå og tænke forandring er først og fremmest en diskussion af hvordan vi bedst muligt kan finde et sprog der kan beskrive dette nye, forandringen. Det er derfor det er så vigtigt at vende og dreje forandringens paradoks, for at vi kan nuancere vores beskrivelser af og refleksioner over forskellige typer af forandringer. Når jeg tidligere skrev at Deleuzes eneste tanke er forskellen i sig selv, og at det er derfor han bliver ved med at udvikle nye begreber, undersøge nye kunstneriske, politiske, filosofiske og videnskabelige genrer, er det netop en måde at udvide vores sprog for det nye og forskellige ved begivenhederne. Her mener jeg Deleuze med transcendental empirismen, med begivenhedens og tilfældighedernes måder at præge det vi tænker, med sine beskrivelser af kunstens måde at påvirke os, med sine beskrivelser af minoriteters mulighed for at påvirke de herskende, majoritære strukturer og med sin ontologi af forskelle og gentagelser, når længere end Heidegger i afsøgningen af et sprog for det nye ved forandringen. For forbliver tildragelsestanken ikke ved de (værens)historiske strukturer som går forud for os, og begrænser det ikke derved dens forklaringskraft af det nye ved begivenheden? Jo; men alligevel er svaret ikke helt så simpelt.

#### *Værenstænkningen og begivenheden*

Med ovenstående har jeg vist hvordan Heideggers værenstænkning rummer en risiko for ikke at få potentialerne i en tanke frem, for ikke at have tilstrækkeligt blik, og ikke give et tilstrækkeligt rigt sprog, for det nye ved en forandring. Derimod kan og bør det også diskuteres om det overhovedet giver mening at fokusere på det nye i en tanke eller ved en begivenhed hvis vi ikke også grundigt forholder dette nye til den situation og den historie det indtræder i. Heideggers styrke som fænomenolog er ikke at undersøge vores umiddelbare erfaringer, men derimod at undersøge *hvordan* vi erfarer noget, det vil sige omhyggeligt at udrede hvilke skjulte, historiske strukturer som præger den måde vi erkender på. Denne bestræbelse tydeliggør ikke bare disse strukturer i den begivenhed, den tanke eller det fænomen vi erkender, men den er også med til at tydeliggøre hvori det væsentlige ved det vi erkender ligger. I Heideggers beskrivelser af værens til- og unddragelse ligger et fokus på vores mest grundlæggende erkendelsesstrukturer, og hans tænkning rummer derfor også et potentiale til at lade os skærpe vores blik for de sandheder som begivenheden viser os.

Mens Heideggers udlægnings af Nietzsche til tider kan synes reducerende, bør det samtidig fremhæves at Heidegger i sine udlægnings er med til at stille skarpt på nogle af de mest centrale elementer af Nietzsches tænkning (jf. N I, 215, 223 og 417ff). Heideggers udlægning af kræfterne og viljen kan være med til at vise hvor omfattende den forestillingsmetafysik vi i dag lever under, er. I Nietzsches begreber om kræfter og vilje ligger der stadig elementer af en subjekt-

objekt-tankegang. På samme måde ligger selv Nietzsches genkomst-tanke i forlængelse af metafysikkens første begyndelses rammer for tid og rum, nemlig, som vist ovenfor, som bestandighed og nærvær. Genkomsten falder stadig inden for vores kategoriseringer i at- og hvad-væren, og den formår ikke at artikulere hvordan også disse begreber skyldes en tildragelse. Samtidig er genkomsten ifølge Heidegger den tanke hvormed metafysikken når sin "fuldendelse", altså der hvor metafysikken formuleres stærkest, men derved også kommer tættest på sine egne grænser. Den evige genkomst er der hvor Heideggers og Nietzsches tanker kommer hinanden nærmest, og, som jeg har indikeret med Haar og Vattimo, der hvor Nietzsches tanker kan være med til at vise sprækkerne i Heideggers tænkning idet vi med genkomsten aner hvor uopnåeligt det er at tale om væren.

### *Gentagelser: Værens- og forskelstænkning*

Hvordan kan vi tænke væren og forskellene sammen? Lad mig i første omgang svare ved at sammenligne to måder hvorpå Heidegger og Deleuze med Leibniz læser Nietzsche forskelligt.

Forskellene på potentialerne hos Heidegger og Deleuze kommer særligt tydeligt frem i deres måde at udlægge kræfterne og perspektivismen hos Nietzsche. Heidegger fører Nietzsches begreb om kræfter tilbage til Leibniz og viser hvordan hver krafts vilje, hver monade, ser sit eget billede i det univers den ser. For Heidegger er dette udtryk for forestillingsmetafysikkens tendens til at afgrænse fænomenerne til subjekter og objekter, og, som vist ovenfor, forstærker dette værensglemslen – den måde vores værensforståelse skyldes historiske tildragelser glider i baggrunden bag fastlåste forestillinger der udelukkende tjener til at vi kan øge vores bestand (jf. N II, 346, jf. VA 18f). For Deleuze derimod giver Leibniz' monadelære anledning til at tænke en uendelig mangfoldighed af perspektiver – som det også høres i ordet "mange folder" (som på fransk *multiplicité*). Deleuze argumenterer dog for at Leibniz forbliver inden for repræsentationernes begrænsninger idet Leibniz fastholder et hierarki der begunstiger de beslægtede forskelle som danner "den bedste af alle verdener" hvorved han samtidig ekskluderer de forskelle som ikke passer ind i denne. Det forhindrer Leibniz i radikalt set at tænke forskellene, og dermed i at tænke en egentlig perspektivisme (LS, 301f og DR, 65-81, jf. Leibniz 1900, 707 og 715f). Den perspektivisme som antydes hos Leibniz, bliver ifølge Deleuze realiseret med Nietzsches tanke om den evige genkomst (DR, 80ff). Som vist er genkomsten ifølge Deleuze genkomsten af forskellene, den er en måde at tænke alt i verden som forskydninger, og dermed muliggør den at tænke en radikal perspektivisme. Hvor Leibniz altså hos Heidegger bliver anledning til at læse en værensglemsel ind i Nietzsches perspektivisme, ser Deleuze med Nietzsches begreb om genkomsten et brud med Leibniz hvormed perspektivismen hos Nietzsche bliver mulig. Heideggers og Deleuzes læsninger har hver deres styrker; Heidegger formår bestandigt at fremhæve værensglemslen i vores tænkning, mens Deleuze formår at fremhæve forskydningerne. Jeg vil hævde at disse læsningsformer hver især

formår at få noget frem som ikke er muligt med den anden. Perspektivismen kan i streng forstand ikke tænkes som både værensglemsel *og* forskydning – men gennem en vedholdende tænkning kan vi om ikke andet tilnærme os en forståelse af begge aspekter.

Deleuzes og Heideggers betragtninger af forandringen kan sammenfattes i ordet gentagelse. Men gentagelse skal forstås på forskellige måder: Gentagelsen er på den ene side vores eneste mulighed for at trænge længere ind i de historiske strukturer som er styrende for vores erkendelsesrammer, og på den anden side er den også et afgørende element ved begivenhedens mulighed for at forskyde vores erkendelsesrammer. Hvis vi for alvor ønsker at tænke nyt og at opfatte det nye ved en forandring, må vi arbejde på at beskrive det nye ved denne forandring, vi må søge at lade tilfældighederne, de mangfoldige perspektiver og eksperimenterne komme til orde, men vi må *også* blive ved med at undersøge hvordan denne forandring, på forskellige måder der umiddelbart er skjulte for os, er relateret til strukturer for vores erkendelse som går forud for og som rækker ud over os selv. Jeg mener Heideggers analyser af værensglemslen rummer en stor styrke, men hertil er det væsentligt at påpege at hans egen tænkning kun forholder sig til en del af metafysikken. Heideggers begreb om væren viser kun nogle sider ved væren. Deleuze opstiller et andet sprog for forandringen og en anden metafysikkritik. Vi må undersøge hvor vi vil kritisere metafysikken, hvilket sprog vi vil beskrive den med, hvordan vi vil forandre den og hvad vi, i hvert fald foreløbig, vil bevare og værne om. Forandring skal forholde sig til værens historie – og denne er vel at mærke selv ikke én historie, men altid udgjort af flere perspektiver end vi kan få blik for – men den skal også eksperimentere, også søge forskydningerne. Heideggers og Deleuzes tanker rummer begge centrale bidrag til tænkningen af forandring, som godt nok kan spores som sameksisterende hos Nietzsche, men som af Deleuze og Heidegger videretænkes på hver deres måder så de ikke må og kan reduceres til hinanden. Det er nødvendigt at lytte til radikaliteten i dette udsagn. Med Deleuzes og Heideggers tanker er der tale om to strenge tankegange som ikke kan forenes, men som vi dog må blive ved med at forsøge at tænke parallelt med hinanden når vi tænker over spørgsmålet om forandring. Derfor forbliver spørgsmålet om forandring åbnet. Vi kan altid komme forandringen nærmere via nye gentagelser, via nye gentænkninger og forskydninger – herimellem ligger der en mulighed for at skabe den kraftigste og varigste forandring.

Forholdet mellem gentagelser og forandring har en gennemgribende betydning for den måde vi erkender og handler på. Jeg vil derfor i det følgende fremhæve hvad undersøgelsen af forandringsspørgsmålet betyder for vores muligheder for at tænke og realisere forandring og hvilke politiske potentialer og perspektiver det lægger op til at tænke.

### **Gentagelse og forandring: Muligheden for at tænke og realisere forandring**

Jeg vil i det følgende diskutere muligheden for at tænke og realisere forandring. Først vil jeg præsentere hvordan gentagelsen kan siges at være den bevægelse hvormed forandringen finder sin form. I forlængelse deraf vil jeg diskutere forandringsspørgsmålets politiske potentialer ved at fremhæve hvordan gentagelsen kan udfordre den måde vi har fortolket og gentaget tidligere begivenheder på; jeg vil her dels forholde det undersøgte til fortolkningen af aktuelle politiske begivenheder, dels skitsere fire fordringer som jeg mener den foregående undersøgelse stiller til den politiske tænkning. Dette vil lede op til en skitsering af nogle perspektiver på muligheden for at realisere forandring.

#### *Gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form*

Som vist i det foregående ligger der i gentagelsen en mulighed for at skabe forandring – som gentænkning og som forskydning. Det er dog stadig nødvendigt at nuancere det komplekse forhold mellem forandring og gentagelse. Jeg vil i det følgende vise hvordan gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form. Det vil jeg gøre ud fra tre eksempler, fra Merleau-Ponty og Hegel, for derefter at relatere det til Heidegger og Deleuze.

I sit essay "Le doute de Cézanne" reflekterer Merleau-Ponty over hvorfor Paul Cézanne blev ved med at male de samme motiver igen og igen (Merleau-Ponty 1966, 15). For Merleau-Ponty søgte Cézanne i maleriet et sprog som ikke var lige så fastlåst i forud etablerede definitioner som det talte og skrevne sprog. Cézanne ville skrive "en peintre ce qui n'est pas encore peint" (ibid., 30). Som jeg også med Deleuze har pointeret, kan kunsten fremdrage nye perspektiver på verden. Malerkunsten har en mulighed for at omforme de faste repræsentationer og for at fremvise nye sandheder (ibid., jf. FB-LS, 58ff). Ud fra disse betragtninger virker det som om gentagelsen, det vedholdende at male de samme motiver, har været Cézannes måde at få dette sprog frem i maleriet. Gentagelsen er en måde at forfine udtrykket, den er en måde at gøre forskellene tydeligere og mere præcise, og dermed er den en vej til at lade os se og genkende forskelle vi ellers aldrig havde set. Gentagelsen er en måde at realisere forandringen; gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form.

Dette motiv går igen, om end forskudt, i et andet eksempel hos Merleau-Ponty. Merleau-Ponty beskriver hvordan vi efterligner den tilstand vi ønsker at opnå når vi prøver på at falde i søvn. Ved at lægge os med lukkede øjne og gentage søvnens rolige bevægelser, kan vi få os selv til at sove (Merleau-Ponty 1945, 191). Når en pianist vil lære et nyt stykke, gentager pianisten de samme svære sekvenser igen og igen indtil de "sidder i fingrene". Gentagelserne er afgørende for at vi kan lære nyt, det er ved at vende og dreje noget nyt at vi kan blive fortrolige med det nye og dets mange facetter. Gennem gentagelsen tilegner vi os forandringen, og det er i kraft af gentagelsen at en forandring kan realisere sig. De begivenheder som skaber forandringer, kan ganske vist ske pludseligt, men det kræver at forandringens konsekvenser gentages før vi forstår den – således må vi

ved et dødsfald af en elsket gentage det mange gange for os selv og for andre, ligesom vi gentagende må mærke den elskedes fravær, før vi forstår hvad der er sket.

Samme bevægelse genfindes i Hegels tanke om at fornuften manifesterer sig i virkeligheden. I kraft af at fornuften realiserer sig i virkeligheden, gælder det for filosofien ikke om at bevæge sig ud over sin samtidige virkelighed og derved opstille utopiske samfundsvisioner eller om blot at erkende det tilsyneladende i vores samtid, det gælder derimod om at erkende de fornuftige og varige strukturer som løbende har virkeliggjort sig op gennem historien (Hegel 1989, 25f). I kraft af fornuftens løbende realisering, kan de love vi har i dag, siges at være fornuftige (ibid., 15f). Dette kan eksemplificeres med at de har modstået tidens tand, hvorimod de love eller normer som ikke længere er gældende, ikke har kunnet modstå historiens fornuftige bevægelse. Det vi har gentaget gennem længst tid, er altså det fornuftigste. Med Hegel synes det således muligt at sige at vi kan møde mange forskellige nye tanker, blive udsat for mange forskellige forandringer, men at det er dem som kan holde til at blive gentaget længst som er de stærkeste. Forandringerne har op gennem historien fundet deres form i gentagelsesmønstre.

Tanken om at gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form, kan læses frem hos både Deleuze og Heidegger: Hos Heidegger med tanken om hvordan historiske tildragelser har formet og ændret vores værensforståelse, hvormed tildragelserne kan siges at have etableret nye gentagelsesmønstre; hos Deleuze med tanken om at gentagelserne er forskydningernes mulighed for at træde frem og etablere sig. Heidegger og Deleuze søger imidlertid, i forlængelse af Nietzsche, på hver deres måder også at kritisere disse historisk etablerede gentagelsesmønstre. For har historien ikke også ført til en værensglemsel og til repræsentationernes dominans? Gentagelsen er nok muligheden for at afprøve styrken ved og at realisere en forandring, men gentagelsen rummer også en risiko for at størkne og blive til en forsimplende kliché eller en hæmmende struktur som forhindrer os i at tænke nyt og som undertrykker de minoritære positioner og tanker. Forandringen kan kun realiseres gennem gentagelserne, men den er samtidig også truet af disse. I afsøgningen af forandringens mulighed gælder det om at undersøge hvordan vi kan udfordre de etablerede sandheder – for at se hvordan vi kan bevæge os andre steder hen end disse giver os adgang til, men også for at se hvad vi kan tage med os fra disse. Forandringens realisering er altså betinget af at forandringen eller dens konsekvenser gentages, men samtidig må vi også forholde os kritisk til de gentagelser vi foretager for at få forandringen frem, så vel som til de gentagelser vi er vokset op i og som styrer vores måder at handle og erkende på.

#### *Forandringsspørgsmålets politiske potentialer*

Hvordan kan vi kritisere de strukturer og vaner vi er vokset op med og derfor indlejret i? Jeg vil nu via aktuelle eksempler vise nogle af de politiske potentialer

det foregående åbner for, og derudfra udstikke fire fordringer til den politiske tænkning baseret på den foregående undersøgelse.

Med Deleuze og Heidegger har jeg vist hvordan både det bestående og forandringen muliggøres i kraft af gentagelser – gentagelserne muliggør på én gang gentænkning og forskydning *og* at forandringen kan fryse fast. Dette har omfattende konsekvenser og jeg vil her fremhæve nogle af de begivenhedspolitiske potentialer som disse tanker åbner for. Hvis forandringen kun realiseres i kraft af gentagelserne af forandringen eller dens konsekvenser, så kan begivenheden siges kun at eksistere i kraft af den måde vi gentager den, den måde vi bevidst eller ubevidst fortolker den. Begivenheden er nok det der rykker os ud af vores faste rammer, det hvorved vi bliver tvunget til at forandre vores gentagelsesmønstre, men vores måder at tage imod begivenheden, at fortolke den, er vidt forskellige. Begivenheden er det som presser sig på og tvinger os til at tænke nyt, men i og med den fortolkes forskelligt, at vi løbende kæmper mellem de forskellige fortolkninger og at dens konsekvenser kun træder frem i kraft af den måde de gentages, fortolkes, på, vil jeg foreslå at begivenheden først finder sted i kraft af den måde hvorpå den eller dens konsekvenser gentages – begivenheden finder først sted når den dominerende fortolkning af begivenheden etableres. På baggrund heraf vil jeg vove den påstand at 11. september ikke fandt sted da de to fly fløj ind i World Trade Center. Langt snarere skete det da George W. Bush fortolkede begivenheden ved at erklære krig mod terror. Herefter fulgte forskellige typer af gentagelser som denne fortolkning lagde op til: invasionen af Afghanistan og Irak, deklARATIONEN om undtagelsestilstand i Guantánamo-lejren og den deraf følgende "tilladte" tortur, det arabiske "forår" og herunder fremvæksten af Islamisk Stat og diverse borgerkrige, etc. På samme måde var den dominerende fortolkning af murens fald at "The End of History" var nået og at den kapitalistiske liberalisme var den eneste vej frem. Efter finanskrisen i 2007 er tilliden til denne type "liberalisme" imidlertid blevet svækket og interessen for kapitalismekritik igen øget.

Vi vokser op og vi bliver hele tiden indlejret i gentagelser af visse dominerende fortolkninger af begivenheder. Alle store politiske spørgsmål er spørgsmål om forandring. 11. september og murens fald er spørgsmål om hvilke gentagelser disse begivenheder har ledt og bør lede til. Feminismen er spørgsmålet om hvordan vi tydeliggør og udbedrer de identitetspolitiske skævheder vi lever under. #MeToo-bevægelsen kan ses som et af de nyeste eksempler hvorpå tidligere skjulte eller undertrykte strukturer er blevet "afsløret" – i gængs og i heideggeriansk forståelse af ordet – og hvormed vi forhåbentlig kan etablere nogle mindre diskriminerende gentagelsesmønstre. På samme måde er den igangværende klimakatastrofe i denne undersøgelses tilgang til filosofien ikke så meget et spørgsmål om hvad vi kan eller bør gøre, men om hvordan vi kan erkende denne begivenhed, og om hvordan vi ud fra denne erkendelse kan bryde med vores vante gentagelsesmønstre. I forhold til klimaforandringerne gælder det ud fra det skrevne at vi må blive ved med at

gentage de sandheder vi er kommet frem til, dels for at vise os selv og andre i hvilken udstrækning de bliver ved med at være sande selv hvis de bliver gentaget og udfordret fra nye vinkler, dels for at finde nye måder at formidle og reducere klimatruslen. Den manglende erkendelse af klimakatastrofen kan sammenlignes med Nietzsches beskrivelser af at det tog os lang tid at erkende den nød Guds død førte med sig og at vi selv var årsag til denne:

Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, – *und doch haben sie dieselbe gethan!* (FW, 125).

Vi er for langsomt, og endnu ikke for alvor, kommet frem til omfanget af klimaforandringerne ”– *und doch haben [wir] dieselbe gethan!*“

De præsenterede eksempler er valgt ud fra deres aktualitet og ud fra at de hver især udstikker retninger for nogle af de væsentligste begivenhedspolitiske problemstillinger vi i dag står over for: vores tilgange til international politik, til økonomi, til identitetspolitik og til klimaforandringerne. Spørgsmålet er hvordan vi kan bryde med eller nuancere de dominerede fortolkninger, hvordan vi gentagende kan afprøve og udfordre styrkerne og svaghederne ved de herskende gentagelsesmønstre vi er indlejret i. Ved at betragte ovenstående eksempler som en kamp mellem gentagelser, bliver det muligt at sætte spørgsmålstejn ved det som på et tidspunkt betragtedes som ubetvivlelige fortolkninger. Forandringerne har taget en fast form i bestemte gentagelsesmønstre, men ud fra disse mønstre er det også muligt at gentænke dem eller at fremhæve de forskydninger som ikke passer ind i disse. Paradokset mellem Heideggers og Deleuzes tanker om forandring bliver her til et strategisk spørgsmål: Skal vi gentænke eller skal vi fremhæve forskydningerne? Det er den begivenhedspolitiske tænkningens håb at de to tilgang kan nærme sig og supplere hinanden. Hvor tankerne om begivenhedens forskydninger kan bidrage til at få forandringen, det nye og de undertrykte ved ovenstående begivenheder frem, kan gentænkningen bidrage med at undersøge radikaliteten ved de begivenheder som Deleuzes sprog for forandringen lader os opfange. Med Deleuzes og Heideggers tematiseringer af gentagelsesbegrebets mange nuancer kan de sammen bidrage til at udbygge et skarpt og righoldigt sprog for den måde vi erkender og fortolker verden og dermed også for hvordan vi kan erkende og skabe forandring.

Den politiske tænkning er en disciplin for arbejdet med at lade forandringsspørgsmålets potentialer manifesterer sig, med at lade forandringen finde sin form. I forlængelse af de foregående politiske eksempler vil jeg derfor sammenfatte hvilke refleksioner den foregående undersøgelse af forandringsspørgsmålet hos Deleuze og Heidegger lægger op til for den politiske

tænkning. En politisk tænkning er først tænkning såfremt (1) den gentænker de strukturer hvorinden for den selv tænker, (2) den frembringer nye, forskudte tanker som ikke blot lægger sig i forlængelse af sin tradition, men som rækker ud over sine historiske betingelser, (3) den opererer med et princip om lighed for alle og (4) den bestandigt forsøger at forstå hvordan ethvert lighedsprincip altid vil undertrykke oversete minoritære positioner hvorfor tænkningen altid også må udøve en minoritetspolitisk selvkritik. Mens punkt 3 og 4 fordrer en refleksion over paradokset mellem minoritær vorden og majoritære fremskridt (som behandlet i afsnittet "Struktur og forskelle – mod en mindre politik"), så fordrer punkt 1 og 2 en refleksion over paradokset om både at søge eksperimenterende forandringer som forskyder sig væk fra værens historie, som hos Deleuze, og samtidig at gentænke de dele af værens historie vi selv med denne forandring forbliver indlejret i, som hos Heidegger.<sup>22</sup> Tænkningens håb ligger i at vedblive med at tænke begge paradokser. Såfremt vi vil forsøge at tænke nyt, såfremt vi ønsker at bryde med eller nuancere de herskende gentagelser, må vi reflektere over i hvilken udstrækning vores tanker lever op til disse fordringer. Jeg mener de kan tjene som fordringer til enhver politiske tænkning så vel som til ethvert politisk lovforslag, og jeg har svært ved at se at nogen vil argumentere imod at alle forandringer og love i det mindste skal forholde sig til styrkerne og svaghederne ved deres tradition, at de skal forsøge at skabe forbedringer på nye måder, at de skal gælde lige for alle og at de skal søge at tage hensyn til de minoritære positioner som vil blive særligt ramt af disse forandringer. Disse fordringer kan altså bruges som en kritik af politiske tanker og forslag – både af ens egne og af andres. I forhold til ovenstående eksempler er de fordringer til hvilke kriterier vi skal bruge til at udfordre de etablerede gentagelsesmønstre, derved er de både fordringer til at fremhæve styrkerne og svaghederne ved disse gentagelser og til at undersøge styrkerne og svaghederne ved de forandringer vi søger at sætte i stedet for disse gentagelser. Fordringerne er en måde at opstille et sprog der kan lade begivenhederne og de undertrykte komme til orde, et sprog til at lade nye begivenheder (#MeToo, klimakrisen, finanskrisen, borgerkrigene i den arabiske verden, etc.) udfordre og nuancere de dominerende gentagelsesmønstre og

---

<sup>22</sup> Disse tanker lægger sig i forlængelse af Max Horkheimers begreb om *kritisk tænkning*. For denne gælder det at politisk tænkning skal være drevet af en tænkning der ikke blot forsøger at være videnskabelig selvkritisk, men som også søger at være samfundsmæssig kritisk. Det vil sige som ikke bare tjener de mest privilegerede i samfundet, men som også stiller sig kritisk over for de herskende hierarkier idet den kritiske tænkning forsøger at forbedre samfundet for alle (Horkheimer 1988, 216f). Dertil skal det tilføjes at princippet om lighed for alle fylder mindst i den foregående undersøgelse. Det er et af de mest centrale principper i den politiske tænkningens historie (som hos Jean-Jacques Rousseau (2008, 8ff) og Kant (2000, 79)), og som vist ønsker Deleuze ikke at afskaffe tanken om lighed, men at fremhæve og tænke dens problemer. Se dertil Christoph Menkes analyser af det paradoksale forhold mellem en lige lov og den ulighed eller vold den skaber (Menke 2011, 7, jf. Benjamin 1991b, 182f).

fortolkninger af tidligere begivenheder, og de stiller krav om at dette på forskellig vis må være målet for politisk tænkning.<sup>23</sup>

Med inddragelsen af disse begivenhedspolitiske perspektiver og med opstillingen af fordringerne har jeg vist hvordan vi kan udfordre og etablere gentagelser, hvordan vi kan erkende og tænke forandring. Hermed kalder spørgsmålet om forandring på en undersøgelse af muligheden for at realisere forandring, og jeg vil nu skitsere nogle perspektiverende refleksioner over muligheden for at realisere forandring.

### *Fællesskaber og muligheden for at realisere forandring*

Gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form. For forandringen gælder det om at gentage en eksperimentering til den når sin fulde styrke. Det gælder om at om at gentænke hvordan denne forandring står stærkest og svagest over for det hvortil den udgør en forandring – de præsenterede fordringer er en måde hvorpå forandringsspørgsmålet kan få både potentialerne og problemerne ved de herskende gentagelsesmønstre frem. Det påtrængende spørgsmål er nu hvordan vi kan gå fra erkendelsen af eller tanker om forandring til politisk handling og realisering? Det ligger uden for undersøgelsen at give et svar, men jeg vil kort give nogle perspektiverende eksempler.

I sin udstilling og dertilhørende forelæsningsrække *Soulèvements* har Georges Didi-Huberman undersøgt fænomenet at bevægelser rejser sig eller gør opstand (fr. se soulever) (Didi-Huberman 2016, 20). Denne rejsning kan netop siges at være forandringens realisering. De stærkeste rejsninger er dem hvor en forandring ikke bare finder sin form i en gentagelse, men hvor gentagelsen spreder sig og inspirerer andre til at kæmpe for den samme gentagelse, for realiseringen af den samme forandring. Dette leder til spørgsmålet om hvordan vi konciperer og præsenterer, hvordan vi rejser, en forandring så vi skaber et fællesskab der kan realisere den. Politisk forandring har altid været muliggjort af fællesskaber. Fællesskabet af arbejdere muliggjorde den russiske revolution, fællesskabet af undertrykte borgere muliggjorde den franske, fællesskabet af nybyggere (over for kolonimagten Storbritannien) muliggjorde den amerikanske, fællesskabet af arbejdere og studerende muliggjorde maj 68, etc. Fællesskabet er vigtigt, men som det er fremgået af det foregående kræver det fælles også altid et hensyn til minoriteter – hvor hensynet til folk af anden politisk overbevisning var fraværende ved den russiske revolution, var hensynet til slaverne fraværende ved den amerikanske. Hvis fællesskaberne skal kunne etablere den stærkeste forandring, må de leve op til alle fire fordringer: de må på én gang gentænke og

---

<sup>23</sup> Det synes muligt at fremdrage tilstødende principper for kunsten: Kunsten skal søge forskydende eksperimenter, men samtidig vedholdende gentage disse eksperimenter for herigennem at lade forandringens potentiale træde frem. Hvis kunsten vil frembringe noget egentligt nyt, noget uset eller utænkt, må den samtidig udvise en sensibilitet over for de historiske rammer og genrer den er indlejret i – som i Derridas undersøgelse af værkets rammer, "Parergon" (Derrida 1978, 83ff).

forskyde deres historiske rammer, og de må på én gang kæmpe for lighed og forskellighed, for de undertrykte minoritære positioner. Hvor den foregående del af undersøgelsen har fremhævet gentænkningen og forskydningen, er det nu centralt at spørge hvordan vi kan etablere fællesskaber der har blik for og udviser hensyn til deres minoriteter? Michael Hardt og Antonio Negri har med deres begreb om *multituden*, med inspiration fra Deleuze og Guattari, forsøgt at tænke dette problem. Multituden er et begreb for et fællesskab af forskelligartede singulariteter som ved at forene sig i multituden rejser en bevægelse der kan gøre modstand mod de dominerende politiske og økonomiske strukturer (Hardt og Negri 2004, 99f og 125f).

Spørgsmålet gælder nu arbejdet henimod at etablere fællesskabets, multitudens, kraft. I sin forelæsningsrække viser Didi-Huberman to billeder fra anden verdenskrig af tre jøder som er på vej til at blive likvideret (se Bilag). I Didi-Hubermans udlægning af billederne er der en modstand og stolthed i kvindernes holdning og i mandens knyttede hænder, og ikke frygt eller tvang som man kunne have forventet (Didi-Huberman 2017). De ved at de skal dø, men endog opretholder de deres kamp, og dermed videregiver de, via billedernes vidnesbyrd, en modstand som vi i dag kan beundre og som kan få os til at mindes vigtigheden af at kæmpe imod tendenser der ligner dem de stod over for. Sat i undersøgelsens kontekst, peger dette på at selv den kamp for forandring som i samtiden synes umulig, senere kan vise sig værdifuld – som Cézannes progressive, men i sin samtid lidet anerkendte maleformer, eller Galileo Galileis bandlyste tanker.

Forholdet mellem forberedelse og fællesskab kan uddybes med Deleuze og Guattaris beskrivelse af hvordan Kafkas tekster udgør et kollektivt udtryk for de undertrykte tjekkiske jøder – ikke fordi alle nødvendigvis var enige med Kafka, men fordi hans tekster var et udtryk for eksistensen af en sådan undertrykt minoritet. Kafka skrev nok alene, men hans litterære virke, hans litterære maskine, var med til at bringe minoriteten til orde, hans måde at skrive på var med til at destabilisere de dominerende strukturer og sprog, og dermed pegede hans tekster også i retning mod en kommende revolutionær maskine (K, 29-35). Didi-Huberman siger om de tre jøder at deres gestik er udtryk for håb, men at håb her skal forstås som Kafka sagde: "L'espoir ce n'est jamais pour nous, l'espoir c'est pour d'autres." (Didi-Huberman 2017).<sup>24</sup> Deleuze-forskeren Janae Sholtz har fremhævet hvordan tanken om et kommende folk går igen hos Nietzsche, Heidegger og Deleuze (Sholtz 2015, 67f, jf. Zara, Auf den glückseligen Inseln, BP, 395 og QPh, 206). Sholtz betoner særligt kunstnerens mulighed for at skrive et sådant folk frem (Sholtz 2015, 255). Kunstnerens og tænkerens opgave er ikke at opnå umiddelbar succes eller genkendelse, men at male og skrive oversete perspektiver frem. I forlængelse deraf vil jeg med Nietzsche, Heidegger og Deleuze hævde at forandringens udfordring består i at foretage en på én gang

---

<sup>24</sup> Citatet er en gengivelse af en udtalelse Kafka kom med til Max Brod: "Viel Hoffnung – für Gott – unendlich viel Hoffnung –, nur nicht für uns." (Brod 1966, 71).

eksperimenterende og gentagende forberedelse af kommende forandringer, af et kommende folk.

En videre undersøgelse af forandringen kalder på en udvidet undersøgelse af hvordan kunsten kan opfinde nye kollektive bevægelser. Og den kalder på et studie af hvordan vi kan motiveres til at engagere os i sådanne fællesskaber. Hvor ovenstående både giver anledning til at tænke forandring, at tænke rejsninger og at etablere fællesskaber, ligger der stadig et studie af "medløberen" forude: Hvad skal der til for at man ikke bare støtter op om en bevægelse, men aktivt engagerer sig i den? Er der et kritisk punkt som gør udfaldet for at en bevægelse vinder indpas? Og hvordan kan vi beskrive de mekanismer som bestemmer dette? Spørgsmålet er hvad der kan motivere fællesskaber til at rejse sig – som Deleuze og Guattari med inspiration fra Wilhelm Reich spørger:

l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? (ACE, 38f).

## **Konklusion**

### **– forandring som gentænkning og forskydning**

Min undersøgelse af forandringsspørgsmålet er en bestræbelse på at udvide og nuancere vores refleksioner over og sprog for forandringens fænomen og mulighed. Jeg lagde ud med at stille et undrings- og et undersøgelsesspørgsmål. Hvor undringsspørgsmålet var en måde at formulere forandringsspørgsmålet, udviste undersøgelsesspørgsmålet en vej til at studere undringsspørgsmålet. Jeg vil i det følgende skitsere hvilke refleksioner vandringen langs undersøgelsesspørgsmålets vej har bidraget med til forandringsspørgsmålet.

Ved at åbne undersøgelsen med at fremstille Nietzsches måde at artikulere forandringsspørgsmålet har jeg ladet Nietzsche sætte rammen for undersøgelsens tilgang til forandringsspørgsmålet. Dette har vist en dobbelthed ved forandringen: Vi kan kun tænke og skabe forandring ved på én gang at undersøge de erkendelsesrammer vi er indlejret i, og ved samtidig at sætte nye værdier og skabe nye tanker som bryder med vores hidtidige værdier og erkendelsesrammer – ved på én gang at tænke Heideggers og Deleuzes måde at radikalisere Nietzsches tanker om forandring. Med Heidegger har jeg fremhævet gentænkningens potentiale for undersøgelsen af forandring, mens jeg med Deleuze har fremhævet de nuancerede beskrivelser af begivenheden og forskydningen. Hvis vi vil tænke forandringsspørgsmålet radikalt, er det min tese at Heidegger og Deleuze bidrager med to så væsentlige og stringente måder at tænke forandring at de skal, men ikke kan, tænkes sammen. En tænkning af forandringsspørgsmålet kræver på den ene side en vedvarende undersøgelse af den værensforståelse vi er indlejret i, og på den anden side et sprog der hele tiden søger nye, forskudte veje til at få begivenhedernes nuancer og nybrud frem. Når jeg i mit undersøgelsesspørgsmål spurgte til hvordan Nietzsches tanker kan bidrage til at opstille en dialog mellem Heideggers og Deleuzes betragtninger af forandring, må "dialog" således forstås som en tænkning der bliver ved med at bevæge sig mellem disse to samtalepartnere og som vil være ude af stand til at høre hvad der bliver sagt hvis begge taler på samme tid. Jeg mener at en sådan dialog mellem Deleuzes og Heideggers tanker giver et rigt sprog til at beskrive en forandring der, som formuleret i mit undringsspørgsmål, bryder med vores nuværende erkendelsesrammer, som ikke desto mindre må tænkes ud fra vores erkendelsesrammer og som samtidig forsøger at tage erfaring med sig fra vores erkendelsesrammer. Det er som beskrevet ikke min ambition at komme med færdige svar eller løsninger, men derimod at få forandringsspørgsmålets paradoksale aspekter frem. Det er min antagelse at et rigere og mere præcist sprog for forandringens fænomen også vil styrke kampen for og overvejelserne over en radikal forandring. Radikal forandring er ikke nødvendigvis den voldsomste forandring, men derimod den der mest gennemgribende forholder sig til forandringsspørgsmålet – den forandring som både forskyder og gentænker.

Som jeg har vist, står forandringens mulighed i et afgørende forhold til gentagelsen. Gentagelsen er den bevægelse hvormed forandringen finder sin form. Men i disse gentagelser ligger en risiko for at forandringen stivner idet de gentagelsesmønstre vi vokser op i og etablerer, altid vil blokere for nye forandringer. Her rummer gentagelsen dog også en mulighed for at gentænke de gentagelsesmønstre vi er indlejret i og for at forskyde dem, for derved at udfordre dem, men også for at nuancere og få styrkerne frem i dem. I forlængelse heraf har jeg vist hvordan refleksionerne over forandringer og gentagelser fordrer en politisk tænkning der på én gang kæmper for forskellighed (for de minoritære positioner) *og* for lighed, og der på én gang gentænker *og* forskyder. Disse refleksioner kalder samtidig på en udvidet undersøgelse af fællesskabets mulighed for at realisere forandring.

Jeg mener at de fremlagte refleksioner kan kultivere kampen for forandring; dels mener jeg at disse refleksioner kan bidrage til en væsentlig præcisering af styrker og svagheder ved specifikke forandringsspørgsmål, dels mener jeg de kan skærpe vores blik for at opfange behov for forandringer som ellers var forblevet usete eller utænkte. Forandringsspørgsmålet forbliver et paradoks, og kun ved at tænke det som et sådant, kun ved at gentænke *og* forskyde, har vi mulighed for at skabe radikal forandring. Som et slagord fra maj 68 lød:

Soyez réalistes, demandez l'impossible !

## Litteratur

### Deleuze, Gilles

- ACE *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1.* [1972/1973] 2015. Skrevet sammen med Félix Guattari. Paris: Les Éditions de Minuit.
- CC *Critique et clinique.* [1993] 2013. Paris: Les Éditions de Minuit.
- D *Dialogues.* (Ny udvidet udgave) [1977/1996] 1999. Skrevet sammen med Claire Parnet. Paris: Flammarion.
- DF *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995.* 2003. (D. Lapoujade, éd.). Paris: Les Éditions de Minuit.
- DR *Différence et répétition.* [1968] 2014. Paris: Presses universitaires de France.
- FB-LS *Francis Bacon. Logique de la sensation.* (Ny udgave) [1981] 2002. Paris: Éditions du seuil.
- ID *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1974.* [2002] 2015. (D. Lapoujade, éd.). Paris: Les Éditions de Minuit.
- IT *Cinéma 2. L'image-temps.* [1985] 2012. Paris: Les Éditions de Minuit.
- K *Kafka. Pour une littérature mineure.* [1975] 2016. Skrevet sammen med Félix Guattari. Paris: Les Éditions de Minuit.
- LS *Logique du sens.* [1969] 2009. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MP *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2.* [1980] 2013. Skrevet sammen med Félix Guattari. Paris: Les Éditions de Minuit.
- N *Nietzsche.* [1965] 2006. Paris: Presses universitaires de France.
- NPh *Nietzsche et la philosophie.* [1962] 2016. Paris: Presses universitaires de France.
- PP *Pourparlers (1972-1990).* [1990] 2013. Paris: Les Éditions de Minuit.
- QPh *Qu'est-ce que la philosophie?* 1991. Skrevet sammen med Félix Guattari. Paris: Les Éditions de Minuit.

### Heidegger, Martin

Med undtagelse af *Sein und Zeit* er alle henvisninger til *Heideggers Gesamtausgabe*, udgivet af Verlag Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main).

- BP *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* [1936-1938] 2014.
- HW *Holzwege.* [1935-1946] 1994.
- I&D *Identität und Differenz.* [1955-1957] 2006.
- N I *Nietzsche I.* [1936-1939] 1996.
- N II *Nietzsche II.* [1939-1946] 1997.
- SZ *Sein und Zeit.* [1927] 1993. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- US *Unterwegs zur Sprache.* [1950-1959] 1985.
- VA *Vorträge und Aufsätze.* [1936-1953] 2002.
- WD *Was heißt Denken?* [1951-1952] 2002.
- WM *Wegmarken* [1919-1961] 1996.

ZSD     *Zur Sache des Denkens*. [1962-1964] 2007.

### **Nietzsche, Friedrich**

Alle Nietzsche-henvisninger er til Giorgio Colli og Mazzino Montinaris *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* (1967-). Redigeret af Paolo D'Iorio. Berlin/New York: de Gruyter. [Tilgået d. 15/10/2017 via <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-20>].

Ved henvisning til værker hvor der ikke er en fortløbende nummerering gennem hele værket angives: [Værkets forkortelse, overafsnittets navn, afsnittets nummer].

Ved værker med uafbrudt nummerering angives overafsnittets navn ikke.

Ved henvisninger til *Nachgelassene Fragmente* angives: [NF årstal, grupperingsnummer[nummer]].

- EH     *Ecce Homo* [1888].
- FW     *Die fröhliche Wissenschaft* [1882].
- GD     *Götzen-Dämmerung* [1888].
- GM     *Zur Genealogie der Moral* [1887].
- GT     *Die Geburt der Tragödie* [1872/1886].
- JGB    *Jenseits Gut und Böse* [1886].
- MAM   *Menschliches Allzumenschliches* [1878].
- NF     *Nachgelassene Fragmente*.
- NNH   *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [1874].
- Zara   *Also sprach Zarathustra* [1883-1885].

### **Øvrige henvisninger**

Agamben, Giorgio. 2010. *Hvad er et dispositiv? - og to andre essays*. Århus: Slagmark.

Aristotle. 1933. *Metaphysics*. Loeb Classical Library. [https://www.loebclassics.com/view/aristotle-metaphysics/1933/pb\\_LCL271.147.xml](https://www.loebclassics.com/view/aristotle-metaphysics/1933/pb_LCL271.147.xml).

———. 1938. *Categories*. Loeb Classical Library. [https://www.loebclassics.com/view/aristotle-the\\_categories/1938/pb\\_LCL325.13.xml](https://www.loebclassics.com/view/aristotle-the_categories/1938/pb_LCL325.13.xml).

Badiou, Alain. 2010. *Deleuze. « La clameur de l'être »*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

Beaufret, Jean. 1974. *Dialogue avec Heidegger*. Bd. III. Arguments. Paris: Éditions de Minuit.

Benjamin, Walter. 1991a. "Über den Begriff der Geschichte". I *Gesammelte Werke*. I/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1991b. "Zur Kritik der Gewalt". I *Gesammelte Werke*. II/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bergson, Henri. 1929. *Matière et Mémoire*. Paris: Félix Alcan.

Borges, Jorge Luis. 1998. *Fiktionser*. København: Gyldendal.

Brod, Max. 1966. *Über Franz Kafka*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

- Butler, Judith. 2007. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Camus, Albert. 1942. *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard.
- Dastur, Françoise. 2011. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Deleuze, Gilles, og Claire Parnet. 1995. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Editions Montparnasse.
- Derrida, Jacques. 1967. "Cogito et l'histoire de la folie". I *L'écriture et la différence*. Tel quel. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1972. "La différance". I *Marges de la philosophie*. Critique. Paris: les Éditions de Minuit.
- . 1978. *La vérité en peinture*. Champs 57. Paris: Flammarion.
- . 1995. "Il me faudra errer tout seul". *Libération*.fr. 7. november 1995. [http://next.liberation.fr/culture/1995/11/07/il-me-faudra-errer-tout-seul\\_149753](http://next.liberation.fr/culture/1995/11/07/il-me-faudra-errer-tout-seul_149753).
- Didi-Huberman, Georges. 2016. *Soulèvements*. Paris: Éditions Gallimard / Jeu de Paume.
- . 2017. "'Ce qui nous soulève' : le séminaire de Georges Didi-Huberman". *le magazine*. 20. marts 2017. <http://lemagazine.jeudepaume.org/2017/11/soulevements/>.
- D'Iorio, Paolo. 2011. "The Eternal Return: Genesis and Interpretation". *The Agonist* III (I): 7–47.
- Frost, Lars. 2001. *Allermest undrer det mig at vi kan glemme*. København: Lindhardt & Ringhof.
- Gadamer, Hans Georg. 1990. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Guattari, Félix. 1972. "Machine et structure". I *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*. Textes à l'appui. Paris: F. Maspero.
- Hardt, Michael, og Antonio Negri. 2004. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hass, Jørgen. 2002. *Illusionens filosofi. Studier i Nietzsche firser-manuskripter*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1989. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1976. "Nur noch ein Gott kann uns retten". *Der Spiegel* 30 (23): 193–219.
- Horkheimer, Max. 1988. "Traditionelle und kritische Theorie". I *Gesammelte Schriften. Schriften 1936-1941*. Bd. 4. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Hume, David. 1740. *An abstract of a book lately published; entitled, A treatise of human nature*. London: C. Borbet.
- Husserl, Edmund. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Haar, Michel. 1993. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Kafka, Franz. 1976. "Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse". I *Erzählungen*. Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

- . 1992. “Der große Schwimmer”. I *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Schriften, Tagebücher, Briefe Kritische Ausgabe 1992. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2000. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ditzingen: Philipp Reclam jun.
- . 2006. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kierkegaard, Søren. 2014a. “Frygt og bæven”. I *Gjentagelsen & Frygt og bæven*. Søren Kierkegaards Skrifter, 4.1. København: Gyldendal.
- . 2014b. “Gjentagelsen”. I *Gjentagelsen & Frygt og bæven*. Søren Kierkegaards Skrifter, 4.1. København: Gyldendal.
- Klossowski, Pierre. 1967. “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du même”. I *Nietzsche: [VIIe] colloque de Royaumont*, redigeret af Gilles Deleuze. Cahiers de Royaumont. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1900. “La monadologie”. I *Œuvres philosophiques de Leibniz*, redigeret af Paul Janet. Paris: Félix Alcan.
- Lyotard, Jean-François. 1983. *Le différend*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Menke, Christoph. 2011. *Recht und Gewalt*. Köln: August Verlag.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: La Librairie Gallimard, NRF.
- . 1966. “Le doute de Cézanne”. I *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel.
- Olesen, Søren Gosvig. 2006. *Dialog med dekonstruktionen*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Parmenides. 1994. “Parmenides”. I *De første græske filosoffer. Førsokratiske fragmenter*, af Niels Henningsen. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Platon. 2010a. “Phaidros”. I *Platons samlede værker i ny oversættelse*. II. København: Gyldendalske boghandel.
- . 2010b. “Symposion”. I *Platons samlede værker i ny oversættelse*. II. København: Gyldendalske boghandel.
- . 2011. “Menon”. I *Platons samlede værker i ny oversættelse*. III. København: Gyldendalske boghandel.
- Proust, Marcel. 1954. *A la recherche du temps perdu*. Bibliothèque de la Pléiade. Bd. I. Paris: Gallimard.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2008. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Amsterdam: MetaLibri.
- Sauvagnargues, Anne. 2005. *Deleuze et l’art*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2009. *Deleuze. L’empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schopenhauer, Arthur. 1965. *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische*

*Schriften*. Bd. II. Sämtliche Werke, V. Frankfurt am Main.

Sholtz, Janae. 2015. *The invention of a people, Heidegger and Deleuze on art and the political*. Plateaus. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Spinoza, Baruch de. 1969. *Etik*. København: Munksgaard.

Stroop, Jürgen. 1943. "Das Stroop Rapport". National Archives at College Park.

Vattimo, Gianni. 2000. "Nietzsche, Heidegger's Interpreter". I *Dialogue with Nietzsche*. New York: Columbia University Press.

Zourabichvili, François. 2011. "Deleuze. Une Philosophie de l'événement (avec une introduction inédite)". I *La philosophie de Deleuze*. Paris: Presses Universitaires de France.

## Bilag



Begge billeder er fra "Das Stroop Rapport" (Stroop 1943). Rapporten var tiltænkt Heinrich Himmler som et minde om nazisternes undertrykkelse af ghettooprøret i Warszawa i 1943. Rapporten bar oprindeligt titlen "*Es gibt keinen jüdischen Wohnbezirk in Warschau mehr!*"