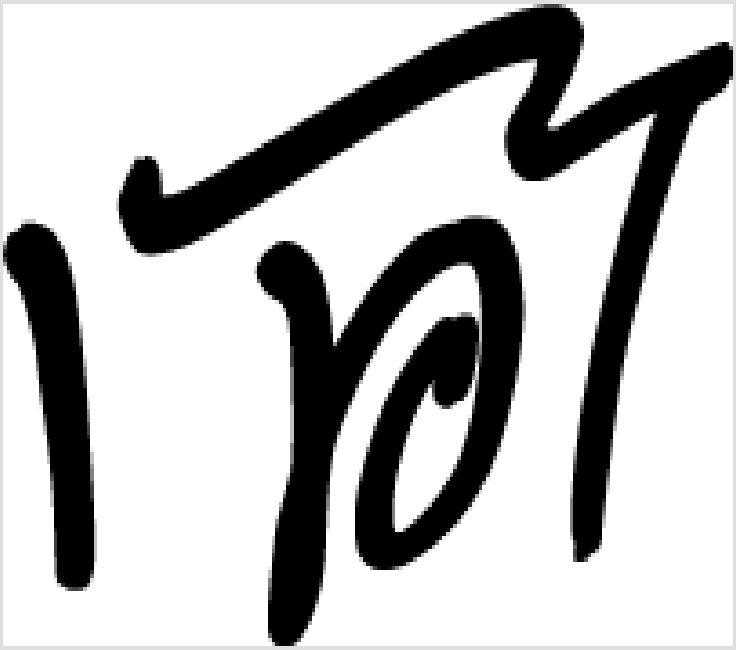
Oleg Koefoed

F i k t i o n s b e g i v e n h e d e r

– en poïetisk filosofi



Afhandling

TILEGNET SUSANNE
- du ved, hvorfor..

Vi kan opfinde alt, undtagen
tavsheden.
Den opfinder os."

Edmond Jabès: Le parcours.
Gallimard (1985); p.13.

"Den rejsendes fortid forandrer
sig afhængig af den rute han
har tilbagelagt, ikke blot den
nærmeste fortid, som hver dag
der går forøger med en dag,
men også den fjerneste fortid"

Italo Calvino: De usynlige byer.
Tiderne Skifter (1997); p.28.

indhold

indføring	1
ankomst	56
forsvinden	82
skriven	115
rejse	143
udsættelse	179
ekko	207
labyrinten	233
ørken	258
begyndelse	289
en poietisk filosofi	317
bibliografi	341
Resumé	351

Indhold, detaljeret

Sandheds svigten **i**
Bevægelse mod øjeblikket i

Indhold **I**
Indhold, detaljeret II

Ankomst **1**
Proteus' tavshed 2
De første skridt – ud af Odysséen 3
Fiktioner og filosofier 9
Værkets spor: kapitler, personer, figurer, begreber 11

Rejse **16**
Rejse mellem verden og tanke 17
Mellem bevægelser 21
Af-rejse, *dérive* 24
Fortællingens rejse 26
Det tredje sublime 32
Den anden rejse 33
Byer med kroppe af s(p)ind 34
Kublai og Marco 36
Sporene, tegnene og grænserne 38
Grænsernes navne 40
Sondens sprog 43
Byen uden navn 47

Forsvinden **48**
Forsvindingens sug 49
Status uden subjekt 50
Den spejlende ophævelse 53
Bliven til i forsvinden 57
Forsvindingens uendelige folden 59
Samtalens fiktion 62
Foucaults strand 66
Det splintrede subjekts stemme – Sollers' *Studio* 71
Tidens problem 74

Skriven **77**
Homme qui écrit, I 78
Mellem Realia og Potentia – skrivens kinematiske begivenhed 82
Realia 86
Potentia 89
Skriften og rejsen – jagten på fraværet 93
'Ind i skriften' 95
'Ud i skriften' 98
Gennem sløret? Cixous-Blanchot t/r 99
Myopien, den anden nat 102

Forskel, udsættelse **104**
Ventende på forskels glemsel 105
Forskels udsættelse 107
Fiktionens udsættelser – den indre folds dynamik 111
Perceptionens u-/mulighed – Beckett 116
Umuligheden – udsættelsens ydre side 118
Deling, forskel (labyrint) 120
Den vægelsindede skelnen 121
Det sorte og det hvide intet – tilbage til Deleuze 125
Det monadiske og sonden 130

Gentagelse (ekko) **133**
Ekkoer og gentagelsers bevægelser 134
Længsel, længsel – en spejling der ikke mere vil ligne 137
Les mots dans les choses – les choses dans les mots 144
Skriften og vejen: læsningen 146
Den gudløse skrift 148
Forskel og bevægelse: betydningens tilblivelse 151
Forsvindingens gentagelser: *Kerouac revisited* 153

Labyrint / Grænse **159**
Støvets rytmer – labyrint og labyrintisk 160
Blinde punkter – ind til grænsen 163
Grænse - mellem rytme og ting 166
Målløse forskydninger – metaforiske odysséer 167
Grænseovergang 172
Linier og tåger – grænsens forsvinden? 173
Folder i sneen – labyrint 176
Erkendelsens labyrint 178
Rejse, ekko, labyrint – tilbage til Derrida 179
Ind i sneens ørken – fortælling og grænse 181

Ørken **183**
Af sand 184
Ørkenen og døden – Blanchot 190
Læseren og sandet 196
Lethed og tyngde 197
Bliven ørken – Bowles' *The Sheltering Sky* 202
Mellem to ørkener – Calvino og litteraturens rejser 206
Ind i fortællingens ørken - *Nohow On* 207

Begivenhed (skygge) **210**
Identitetens differens – Heidegger 1957 211
Det, der er 217
Skygge uden menneske 219
Potentialisering ved grænsen –fra skriftsnit til mulighedssnit? 222
Begivenhed for et møde – inderst i labyrinten? 226
Kulturbegivenhed? Kinematik i den virkelige virtualitet 227
Fiktionen som foldernes skygger 229

En poietisk filosofi **236**
Eventologi, kinematik og poietik 237
Poiesis og filosofien 238
Poietisk afdrift (dérive) 240
Poietik for en filosofi 246
Fantastik og filosofi 249
Stofligheders modstande 253
Poiesis, apori og kildens dobbelte udspring 257

Bibliografi **260**

Summary **270**

Résumé **279**

indføring

"Det er tankens allerhøjeste ønske at æde sig selv. Møjsommeligt sluger den først sin hale, så sin underkrop, så sin bug, så sin ryg, endelig, sin nakke. Men er den så vedholdende, at den når sin hjerneskal, kan den dø under forsøget. Da er det sket, at dens øjne er set stirrende på én gang glubsk og mættet ud af dens mund"[1]

Tanken

Tanken er en slange i indledningen til Ole Fogh Kirkebys Secunda Philosophia. Den er glubsk, lytter ikke til advarsler – og som virkelighedens slanger, der er blandt de bedste jægere på kloden i kraft af deres evne til at gabe op, deler den også deres svaghed, at sluge det, den ikke kan rumme. Som slangen, der dør af at æde et bytte større end den kan fordøje, er tanken truet på livet, når den forsøger at sluge det, der er større en dens egen evne, nemlig at sluge sig selv. Som slangen er tanken i bevægelse, og her er Kirkebys tanke til forskel fra Deleuze og Guattaris uendeligt hurtige tanke[2] langsom, den bevæger sig i menneskelig takt, i langsom gengivelse, slow motion. Tanken er en langsom, men stædig vandrer hos Kirkeby, men den hos Deleuze og Guattari er hurtigere, dér er der ikke tale om kroppens tanke, der er tankens mulighed for at bevæge sig, for at blive mangfoldig ved ikke at holde sig til det, der har aktualiseret sig. Kirkebys tankes langsomhed og den virtuelle tankes uendelige hastighed – hvordan kan de være beskrivelser af det samme? Kan de det? Kan det lade sig gøre at beskrive en filosofi om tankens rytmiske bevægelser, der både rummer langsomheden, suspensionen eller udsættelsen, men også samtidig tilblivelsens hastighed, virtualiteten der føder begivenheden hurtigere end lynet? Som *"en tanke, der lader sig drive med strømmen, ind i mørket"*[3], vil det blive forsøgt her.

Egentlig var den intention, der startede Fiktionsbegivenheder, ambitionen om at forstå, hvordan en erkendelse kan blive til – om det virkelig skulle være noget der sker gennem skridt langs en stiplet linie eller et afmærket fortov, om erkendelsen virkelig kunne hævdes kun at komme i ordnede pakker, hvor tanken ikke kan tænke uden at gøre det indenfor

---

[1] Ole Fogh Kirkeby: Secunda Philosophia, s. 14.

[2] Deleuze og Guattari: Hvad er filosofi? s. 59. "Det siger heller ikke noget om hjernen og dens fungeren, eftersom tanken her ikke er sat i forhold til den langsomme hjerne som en tingtilstand der er videnskabeligt bestemmelig og i hvilken tanken, uanset anvendelse og indstilling i øvrigt, blot er virksom"

[3] Kirkeby: Secunda Philosophia, s. 19.

kategorier[4]? En interesse for at finde ud af, om der mon kunne være noget andet end en strukturel forklaring på erkendelsens mulighed og tankens kapacitet.

Men for at komme dertil, var det nødvendigt både at vælge et landskab at bevæge sig i, samt en beholder at rejse med. Snart skulle det vise sig, at det at adskille beholderen, sproget, fra den, der bevæger sig med det tanken, var en meningsløs bedrift. Tanken uden sprog er en spændende genstand for forståelse – men hvordan skal denne forståelse udtrykke sig? Filosofien må binde sig til en ekspressivitet, eller rettere, i dette tilfælde er der tale om en undersøgelse af selve det, der kan betegnes som ekspressiviteten. Dermed er det omsonst at søge at løsrive sproget fra tanken, at kalde den ene l eller den anden for beholder og det beholdte. Inklinationen mod tanken må indhentes, må forfølges, ikke ved siden af sproget, men gennem det, ikke ved siden af bevægelsen, men gennem den, ikke som svar på spørgsmålet, men som selve spørgsmålet.

Hvordan bliver tanken til? Hvad sker der, når erkendelsen bliver muliggjort af tankens fødsel ud af det, der kommer forud for den? Det er spørgsmålet, som i dag kunne henvises til den hastigt udviklende neurovidenskab med henvisning til, at der vil vise sig processer, som vil kunne styres og begrænses, lokaliseres og forklare, hvad tanken er. Men her kommer filosofiens berettigelse ind. For hvis filosofien skal have en mening, må spørgsmålet om tanken være blandt dem, der har den absolut største betydning. I enhver undersøgelse af, hvad det vil sige at være menneske, vil spørgsmålet om tanken spille en rolle.

I et neurofysiologisk perspektiv vil det (ikke de næste år, i det mindste) ikke kunne lade sig gøre at udtale sig om, hvad der sker, når tanken tænker. Man vil kunne vise, hvad der foregår, når hjernen tænker – men tanke og hjerne er ikke ét, ligesom tiden og uret ikke er ét. Spørgsmålet om hvor tanken så foregår, kan ikke besvares enkelt – men kort sagt kan det siges, at den tanke, der vil interessere denne undersøgelse, er den der befinder sig imellem, i midten, ikke startende fra en ende eller en begyndelse, men én der må tage til takke med at konstatere, at det hele er begyndt for længe siden og at det derfor må ske gennem en form for fald, eller en laden sig drive med strømmen, som Kirkeby betegner det. En sådan bevægelse, fra tanken mod tanken, med tanken og ikke mindst med ordet og den ejendommelige stoflighed, der befinder sig et sted mellem ordet og tanken, kan hurtigt blive en halsbrækkende affære for en filosofisk eftersøgning.

---

[4] Netop derfor er dette ikke et opgør med Kant, hvilket jo ville føre til en diskussion af kategorierne og af subjektiviteten. Forudsætningen her er en slags omvendt bevægelse i forhold til Descartes´, der bygger op fra nul, mens Kant allerede har skelettet parat idet han beskriver. Hvilket i øvrigt også har været hævdet om Deleuze, men spørgsmålet er, i hvor høj grad det er tilfældet – er Deleuze konstruktivist, som han selv hævder? Men altså: Kant er ikke skydeskiven, det er bare en anden måde at arbejde på, der søger tilblivelsen; den har Kant overstået før han sætter pennen til papiret.

Med en vis forsigtighed vil vi derfor starte med at gå lidt længere ind i opgavens problematik, det filosofiske spørgsmål, som danner afsættet for det "plan", som *Fiktionsbegivenheder* forsøger at optegne. Det vil dog, i stil med resten af værket, foregå gennem bevægelser, der ikke er snævert retlinede. Snare er det som en klargørelse af det udstyr, der skal tjene til at tage de første skridt og forstå, ikke bevægelsen selv, men så i det mindste årsagen til at det skulle være interessant at foretage sig noget, der næsten er dømt til at mislykkes fra starten.

Vi skal derfor tage nogle temaer op, vende årsagerne til at bevæge os fra den trygge lænestol og lidt nærmere på kaos; se på et par figurer, der danner afsæt for en udredning af de spørgsmål, der ligger til grund, såvel for undersøgelsen, som for den måde, dette værk er blevet til, former sig, byder sig, til den *læsen*, der indtager det.

Spørgsmålets primat

"*Så snart man har et entydigt, klart problem, er det ikke længere én selv, der tænker, men fatamorganaet, den lille klare, rene sø i ørkenhelvedet, der præsenterer sig som tankens spejl. Det gælder her om at ødelægge problemet, så snart det er stillet, fordi det gemmer på et spørgsmål, der netop skjules i takt med problemstillingens diskursive klarhed*."[5]

Blandt de punkter, som Deleuze og Blanchot (og Kirkeby) er enige om, står den betydning, som spørgsmålet har for filosofien. Heri er der intet udsædvanligt – at spørgsmålet skulle være filosofiens grundsten. Fælles for dem er imidlertid også en vis skepsis over for dette punkt. "*Filosofiens spørgsmål er altså det enestående punkt, hvori begreb og skabelse forbindes med hinanden*", skriver Deleuze og Guattari[6]. Men filosoffen kan ikke bare spørge af sted som Spørgejørgen, han må vente og nærme sig "*det ubestemte med den største frygt og respekt, han tøver lang tid med at kaste sig ud*"[7], før spørgsmålet skærer igennem og tanken begynder at bane sig vej ud af kaos og ind i immanensplanet. Hos Blanchot er der en skepsis over for det spørgsmål, der blot bliver på overfladen, som hopper frem og tilbage, vender tilbage til sig selv, ikke går i dybden, tanken ledes let til at stille spørgsmål, for "*spørgsmålet er tankens begær*"[8]. Og ethvert spørgsmål synes at gøre en forskel, som når Blanchot sidestiller udsagnet "Himlen er blå", men spørgsmålet "Er himlen blå?" fulgt af et "ja". I selve spørgsmålet, siger Blanchot, er der en åbning af himlen, vi ser ikke bare dens blå, men dens mulighed for at være det. Himlens farve bliver til mulighed gennem spørgsmålet – det absolutte og totalitære i den blotte påstand flænges og åbnes, som

---

[5] Kirkeby: *Om Betydning*, s.7.

[6] Deleuze & Guattari: *Hvad er Filosofi?* s. 30.

[7] Ibid. s. 105.

[8] Blanchot: *L´entretien infini*, s.14. Hertil kan man jo så med Ole Fogh Kirkeby spørge om ikke det er filosoffens begær, han som "altid forestiller sig tanken nøgen" Om betydning, s. 6. Se om tanken nedenfor.

maleren, der flænger sit eget lærred for at vise os farverne. I begge tilfælde er selve spørgsmålet væsentligt, men med en tøven, en respekt, en udsættelse inden bevægelsens uendelige hastighed kan sætte igennem. Og hos begge er der en uendelighed umiddelbart efter – hos Deleuze og Guattari er det begrebets uendelige hastighed, mens det hos Blanchot er spørgsmålets egen uendelighed, idet spørgsmålet forlader endeligheden i udsagnet til fordel for spørgsmålets uendelighed.

Når vi derfor skal optegne de spørgsmål, der ligger i et arbejde som dette, er det med erkendelse af, at spørgsmålet skal nærmes varsomt. Den mulighed, de vender mod os, skal vendes og drejes, for er spørgsmålet først åbnet, er der en mulighed for at det aldrig vil kunne lukkes i igen. Men vi kan ikke undvære dem – for hvis kaos er uendelighed og totalitet, må spørgsmålet være dets fjende, totalitetens farligste rival. Dog, noget drager spørgsmålet med ud af kaos: hastigheden, der nu blot ikke er i alle retninger og derfor i lige så høj grad uendeligt lille, som den er uendeligt stor, men rettet mod det ubestemte, mod den åbning, som spørgsmålet stiller. Er himlen blå? Spørgsmålet rummer jo i sig alle de andre muligheder, men indtil andre spørgsmål eller begrænsninger har taget mod invitationen og slået følge. Himlen kunne da være rød eller lilla, men den kunne jo også være uendelig, min, truende eller varm. Spørgsmålet er som en eksplosion på solens overflade: det sender energi ud i verdensrummet, hvorefter det vender tilbage til det kaos, det kom fra. Kun energien, eller i dette tilfælde, rettetheden, er tilbage – og også den kan i princippet gå fra 1 til uendelig med en hastighed så hurtig som tanken. Næsten helt til kaos igen, kun næsten. Det er den simple forskel på verden før og efter det første spørgsmål. Efter spørgsmålet er stillet, vil der altid være en rest, der ikke kan omsluttes af den kaotiske totalitet: det sted, som spørgsmålet pegede på, vil altid være fordoblet, mangfoldiggjort, berørt af virtualiteten.

"*Et begreb er blottet for mening så længe det ikke er brugt i forbindelse med andre begreber, og ikke er forbundet med et problem, som det løser eller bidrager til at løse*"[9]

Som adspurgt af Deleuze og Guattaris undersøgelse af filosofiens væsen, er *Fiktionsbegivenheder* et forsøg på at lukke en bevægelse op, som de skitserer på vejen til begreberne. Ikke blot skal begreberne forbindes, men de skal skabes – og for at skabe dem, er filosofien nødt til at optegne et immanensplan og opfinde begrebslige personer. Det er selve pointen i *Hvad er filosofi?*. Men hvad de begrebslige personer angår, er de en ejendommelig løsning, forståelig men utilstrækkelig, på et af filosofiens store spørgsmål. Immanensplanet og begreberne hænger smukt sammen, planet er som en krumning skåret op af og strakt hen over kaos, begreberne er stammer, der befolker planet, planet føjer dem sammen, som vi skal se nedenfor. Men selve de begrebslige figurer er i bedste fald en respekt for filosofiens historie, for de skuespil, som filosofien i tidens løb har skrevet og opført. Vi kan læse om dem i de fleste store filosofiske værker, filosofferne fatter en lidenskab for dem, der gør dem nærmest umulige at komme af med igen. men er disse

[9] Hvad er filosofi?, s. 106.

personer nødvendige, hvorfor er filosofferne vendt tilbage til dem igen og igen – hvorfor er Idioten (Cusanus, Descartes), Dionysos, Antikrist, nødvendige for at forstå forholdet mellem kaos, tanke og begreb? Deleuze og Guattari konstaterer, at "*den begrebslige person er en filosofis tilblivelse eller subjekt*", men hvordan kan det være, at de samme, som insisterer på, at *Mille Plateaux* er forfattet af et utal af skribenter, insisterer på en bliven-dyr som et væsentligt begreb for forståelsen af det menneskelige, at de samme gør sig til talsmænd for at Cusanus kunne have underskrevet sig "Idioten", Nietzsche have skrevet "Zarathustra" eller "Antikrist" – er det da en tilbagevenden til subjektet? Eller er der noget andet på spil, kunne man tænke sig, at de handlinger, der udføres af en begrebslig person adlyder en anden logik end den person, der står bag andre betingelser, andre muligheder? Hos Deleuze og Guattari lyder det:

"*De begrebslige personer fremkalder derimod bevægelser, der beskriver forfatterens immanensplan, og griber ind i selve skabelsen af hans begreber. (...) jeg er ikke længere mig, men en evne tanken har til at se sig selv udvikle sig tværs igennem et plan der gennemtrænger mig forskellige steder.*"[10]

Så vi kan roligt afskrive en subjektivistisk fokusering på "mennesket bag" filosofien, det er ikke det, der er på spil. Snarere er der tale om, at de begrebslige personer er et billede på tanken, der tænker og fremsætter den som et billede. Et billede, vi kan forstå? Javist, deri er der jo intet odiøst, det er jo en menneskelig tanke og derfor ikke underligt at den spejler sig igennem former, der fremtræder antropomorfiske.

Men lad os da stille spørgsmålet på en lidt anderledes måde, som skal være et af de væsentlige spørgsmål, der vil blive forfulgt i dette værk:

Når nu det suveræne subjekt ellers synes at være stort set opgivet i den nutidige filosofi, men det er klart, at filosofien må skabe for at blive til – hvem er det da, som skaber, eller rettere, hvordan kan denne skaben komme i gang, uden nogen til at begynde den?

Det var jo til at forstå, hvis vi havde et suverænt subjekt, selv herre over sin egen undersøgelse og skabelse, selv i stand til at tvivle på selv Guds skaberkraft. Men et så svækket subjekt som det, der gik ind i det 20. århundrede (og ud af det igen), kan vel ikke være ansvarligt for at skære igennem kaos og skabe tankens kraft, hvoraf alle begreber kommer? Et så svækket subjekt kan vel ikke bevæge sig ind i kaos med sin undren – vil det ikke langt foretrække at være som Baudrillards masse, der sidder foran kassen og ser fremmede dø? Hvem eller hvad er det, der får tanken til enten at bryde ind i kaos eller ud af det – alt efter hvor den hørte til fra starten. Det er problemet. Det 20. århundredes immanensplaner har tilintetgjort den suveræne autonomi og efterladt et stort spørgsmål, som filosofien er tvunget til at besvare. Ikke nødvendigvis alene, da kunsten må være dens følgesvend og måske endda gå forrest, hvis den ikke blot bukker under for underholdningsindustrien. Det næste spørgsmål, som følger af det første (nu er vi allerede

[10] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s.89.

godt i gang med at destruere problemet, som Kirkeby rådede os til!) - det lyder sådan her: hvordan kan mennesket eller den tanke, der bebor det, nærme sig "det, der sker"[11] eller "det, der skaber", når den handlende kraft er trukket ud af det og det autonome subjekt er væk? Hvad sker der? At det kan ske, er jo ikke så meget spørgsmålet – for uanset at subjektet er demonteret, dekonstrueret, mangfoldiggjort, finder der alligevel såvel kunst og filosofi sted. Tanken tænker og tanken handler, selv om man med en vis ret kunne hævde, at kun en lille del af verden udfører den. Men det er der vel ikke noget nyt i. Men hvordan kan tanken forholde sig i en sådan grad til det, der sker, at der kommer begreber ud af det? Blanchot udtrykker sværheden gennem den konsekvente brug af tredje person, der henviser til en neutralitet, men også til det at nærme sig haecceiteten ved at sige han i stedet for og dermed slippe sin evne til at sige "jeg" (je)[12]

For at komme nærmere, skal vi se hvordan selve mødet mellem det menneskelige træk ind mod kaos og kaos selv, kan finde sted. Det er et spørgsmål, der har været styrende for den måde, hvorpå såvel konstruktionen af tanken, men også den skriftlige stil, hvormed planet er optegnet, har fundet sted. Da vi dårligt kan komme til at nærme os det fra kaos' side – her har Ulysses' komposition eller den tidlige punk fra 1976 og fremefter måske en større chance for at udtrykke en sådan ren kontinuitet, totalitet og uendelighed, som skulle udtrykke det møde – må vi forsøge at nærme os det gennem en zigzaggende bevægelse som passagerer hos tanken. Med Blanchots "fire muligheder for filosofien" (undervisning, eksperiment, politisk handling eller skriven) må man indskrive det, der er forsøgt her, som en kombination af eksperimentet og skriven. Eller, Deleuze og Guattaris skel mellem filosofien og kunsten in mente, at betegne det som en kombination af koncept og percept for at skabe en affekt, der kan bringe os til at forstå vejen ind i kaos.

---

[11] Omskrivningen af "det, der er" til "det, der sker", sker med rod i Deleuzes brug af Duns Scotus' begreb Haeccitas. Haeccitas, som hos Duns Scotus betegner tingenes tinghed eller dette-hed, dér-hed, beskrives i Mille Plateaux med følgende ord, der forklarer dets betydning for D&D og for Fiktionsbegivenheder: "*The streets enter into composition with the horse, just as the dying rat enters into composition with the air, and the beast and the full moon enter into composition with each other.*" Og "*A haecceity has neither beginning nor end, origin or destination, it is always in the middle. It is not made of points, only of lines.*" Mille Plateaux, eng. udgave, s. 262 og 263. Dette-heden, haeccitas, hexiteten, er det, der sker, det, der bliver til og viser sig for os.

[12] Blanchot: L'entretien infini, s. 556-57. I øvrigt et af de punkter, hvor Blanchot og Deleuze mødes, og et særdeles væsentligt af slagsen, idet store dele af Blanchots værk kredser om denne neutrale tredje, der bebor den ene men alligevel ikke udtrykker hans væsen til fulde. Og som giver muligheden for at bevæge sig hen mod noget, hvis umulighed er åbenlys: at forstå vores egen Væren, at forstå vores haecceitet indefra, som tænkende subjekter. Kun ved at afklæde os den subjektive klædedragt kan vi gøre os forhåbninger om at få et glimt eller mærke haecceitetens summen: "*For you will yield nothing to haecceities unless you realise that that is what you are, and that you are nothing but that.*" *A Thousand Plateaus*, s. 262.

Man kan sige, at vi vil forsøge at bevæge os ind igennem begivenheden fra dens yderside, da vi ikke kan komme til den fra dens inderside. Ikke sådan at forstå, at vi kan gå ind i en begivenhed udefra, i det øjeblik vi kaster blikket på den, er vi selv en del af dens bevægelser. Det er blandt andet derfor der på et senere tidspunkt vil blive talt om dette værk som en "fiktion". Det skal opfattes ganske bogstaveligt i den aristoteliske betydning, at det handler om noget, der *kunne* være. Vi kan ikke på noget tidspunkt hævde at gengive en begivenhed i dens fulde udstrækning – det ville være ensbetydende med at søge efter en historisk sandhed. Det er ikke vort ærinde her. I stedet er der tale om et forsøg på at opbygge en begivenhed ved at følge en tråd indad mod en labyrint, der ikke er unikursal eller multikursal, men er rhizomatisk[13], knopskydende, bevægelig. Hvorfor? Fordi det, der ligger til grund for denne skabelse af begivenheden er ønsket om at komme nærmere en forståelse af det singulære, som ligger i tankens møde med den kraft, der får dens egne spind til at blive til. Nu kan det dels ikke lade sig gøre at skrive *Bogen af Sand*, hvis sider er uendelige og hvis adfærd er utvetydigt rhizomatisk – og desuden ville det nok være lige lovlig meget forlangt af læserne at de skulle sætte sig ind i en sådan konstruktion. Det er dog ikke desto mindre en pointe i dette værk, at tankens bevægelser og begivenheder formentlig er af en sådan karakter, at der ikke kan lade sig gøre at indfange dem i et enkelt, systematisk opbygget stillads.

Der er altså ikke tale om en efter stræben af kaos som sådan, men et forsøg på at undersøge, hvordan vi kan beskrive den *dynamis*, det spil mellem kræfter (*kinematik*[14]), der finder sted i mødet mellem kaos og tanke. Formålet med at foretage dette eksperiment, der altså balancerer på grænsen mellem før-filosofisk aktivisme, filosofi og kunstnerisk eksperiment, kan synes omstændeligt at forstå. Men der ligger en konkret ambition bag, som har betydning for forståelsen af tre filosofiske værker, der har været fortolket meget forskelligt, men alle har haft en vis betydning for de seneste 60 års filosofiske diskussioner. Når Blanchot, Derrida og Deleuze (alene eller med Guattari) læses, er det sjældent ud fra den fælles problemstilling at ville forstå, hvordan kaos kan føde tanken, eller hvordan

---

[13] Den unikursale labyrint har ét spor, der fører ind mod en midte. Den multikursale har mange spor, som kræver et valg af den, der søger ind i den eller ud af den. Den rhizomatiske labyrint har ikke nogen midte, men et potentielt uendeligt antal veje, der bliver flere: den er en levende labyrint, der hele tiden vokser mens man bevæger sig i den. Dens midte er den bevægelse, som dens gæst udfører i den, som i et Borgesk tableau. Ideen til den rhizomatiske labyrint er hentet hos Espen J. Aarseth, der dog ikke selv forfølger tanken yderligere, men blot konstaterer med henvisning til Deleuze og Guattari, at rhizomet er en labyrint. *Cybertext*, s. 5-6.

[14] Kinematikken bliver, som de øvrige begreber, kort introduceret nedenfor – i øvrigt henvises der til læsning af værket, der gerne i sit eksempel skulle give et billede, af hvad de forskellige begreber indeholder. Det er denne måde at arbejde på, der også efter forfatterens mening er tvivlsom ud fra et videnskabeligt perspektiv – og som derfor må betragtes som et supplement til videnskaben, en måde at lade eksperimentet tale sit sprog, at lade forsøgsopstillingen optræde i teksten ud fra den overbevisning, at dens væsen forsvinder ved at blive underkastet en stivnet, referentiel form.

forståelsen af mødet mellem kaos og tanken kan gavne filosofien. Det skyldes jo i høj grad, at de tre filosoffer er blevet læst i hver sin retning, om end en fælles læsning kan dreje sig om deres arv efter Hegel[15]. Det er for så vidt hverken arven efter Hegel, eller efter Heidegger, der er det væsentlige her, men det at alle tre på hver sin måde har forsøgt at drage bevægelsen, begivenheden og tilblivelsen ind som aspekter i forsøget på at stille spørgsmålet om hvad der kommer i stedet for dialektikken, efter ideen om subjektets autonomi.

For at vende tilbage til de begrebslige personer, som vi efterlod lidt tidligere, antyder deres rige liv, at der måske er noget på spil, som minder en del om romanfigurernes, de litterære personers skæbne. Men dermed bevæger vi os ind på en glat bane, hvor der vil stå mange i kø for at spænde ben: kan vi med den tidlige Derrida fastholde en lige linje mellem romanens person og den begrebslige person? Er der andre forskelle end den, at romanfiguren fremfører en historie, en forandring, der har et subjekt, mens den begrebslige person er på jagt efter noget andet, er helt og aldeles i filosofiens og tankens vold og dermed noget sværere at holde under kontrol, end den stakkels romanfigur? Det er for så vidt ikke ambitionen her at insistere på ligheden eller forskellen mellem filosofi og roman. Men det er på sin plads at præcisere, at der er en forskel på den måde, hvorpå den begrebslige person og for eksempel dialogens eller romanens personer optræder. Den begrebslige person er nemlig slet ikke nogen person i den betydning, som i begrebet om romanens "personer". Hos Deleuze og Guattari finder vi en beskrivelse af dem, som nogle der optræder på et immanensplan, der er et billede af Tanke-væsen (*noumenon*). Her i modsætning til kunstens æstetiske figurer, der optræder på et kompositionsplan som billede af Universet (*fænomen*)[16]. Det forvirrende ligger i at bruge et begreb, der leder tanken hen mod at tænke på karakterer, på mimetiske gengivelser af individer. Men den begrebslige person i *Hvad er filosofi?* er ikke et individ, men en bærer af bevægelse. De kunne for så vidt lige så vel have andre former, alt andet end menneskelige, så længe de bærer bevægelsen og fungerer som "beholdere" for den.

Der vil optræde personer her, som har deres lighed med begrebslige personer, men der vil også optræde en hel del romanfigurer. Her er det nok ganske tydeligt, at de i det mindste har ét til fælles: uanset hvordan dette værk måtte behandle dem, vende dem, skære et enkelt aspekt ud af dem og dreje det rundt, sætte det ind i en ny sammenhæng og respektløst overse andre af deres talenter eller egenskaber, vil de bevare en autonomi, der slipper ud af værket. Heri ligger deres forhold til værket her: de er besøgende, gæster i et nyt plan, der vokser frem i flimrende, næsten kaotidisk dans – og kan ikke tages til indtægt for de holdninger og de erfaringer, som er kommet frem gennem en rettet læsen. Der er tale om vold i begge retninger, som Blanchot fortæller os om forholdet mellem mesteren og

---

[15] Mere om de 3 i forhold til hinanden nedenfor.

[16] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 90.

eleven, eller mellem skribenten og læseren[17]. I læsningen, eller "læsen", som det vil blive beregnet her for at understrege dets *ergodiske*[18] snarere end fortolkende aspekt, en forståelse af læsningen, som understreger en relation der ikke har ret meget med sande eller falske fortolkninger at gøre[19].

Lad os derfor gøre klart, at der ikke er nogen ambition om en egentlig fortolkning igennem de billeder på læsen, som finder sted på de kommende sider. Det kan virke forvirrende, at der optræder noget, der til forveksling ligner litteraturteoretiske fortolkninger. Men det skyldes jo at vi er vant til at den særlige form for intertekstualitet, der citerer eksplicit, der lader en anden tekst træde frem som direkte diskurs, rummer en årsag, der som oftest er fortolkende. Bag den skal så ligge en hensigt om at vise en betydning af den læste tekst, der inden for sin egen metode er mere korrekt end andre læsninger. Det vil sige, indtil dekonstruktionen, som hævder at der ikke findes en sådan privilegeret læsning, men kun læsninger. Dog, der er flere skoler inden for dekonstruktionen, og i et eller andet omfang har de ofte gjort sig til talsmænd og –kvinder for en læsning, der "gør noget" ved de tekster, som den griber ind i. Her er der under alle omstændigheder ikke tale om en fortolkning af fiktionen eller kunsten for at finde frem til dens interne sandhed. Der er tale om det, som Aarseth betegner som en "ergodisk" læsning, selv om han ikke selv ser det som noget, der angår den "almindelige, lineære tekst". Men da Aarseth selv må opgive at give en fyldestgørende forklaring på forskellen mellem de forskellige slags tekster og ende med at forklare, at den ene slags er "spil" og den anden er "fortællinger", ender det hele alligevel i en blød landing, en genremæssig konvention, der siger at et spil er noget andet end en fortælling[20].

Men af hensyn til Aarseths begreb om det ergodiske, vil vi læne os ind over hos Bergson og hente begrebet om det kinematiske, som ikke direkte henviser Bergsons kinematografiske,

---

[17] Blanchot: *L'entretien infini*, s. 4-5.

[18] Der tænkes her på Aarseths betegnelse for den interaktive læsning, der finder sted under computerspillet (altså ergodisk som i ergon, arbejde), ikke på den matematiske betegnelse for lighed mellem individer i en population (den ergodiske population). Se Espen J. Aarseth: *Cybertext*: Johns Hopkins U.P. (2001): "*During the cyber textual process, the user will have effectuated a semiotic sequence, and this selective movement is a work of physical construction that the various concepts of "reading" do not account for. This phenomenon I call ergodic, using a term appropriated from physics that derives from the Greek words ergon and hodos, meaning "work" and "path"*. s.1.

[19] Men pointen er ikke, at det ikke kan lade sig gøre at finde ud af, om en fortælling henviser til noget, der har fundet sted i virkeligheden, eller at der ikke gælder intranarrative logikker, der gør nogle læsninger mindre meningsfulde end andre. I den ergodiske (eller kinematiske) forståelse er pointen blot den, at det er den bevægelse, der finder sted mellem skrift og læsning, der frembringer betydninger. Om de er i overensstemmelse med sandhed eller ej, er ikke interessant for os her – der er tale om elementer i en fiktion, altså en skabelse, hvilket bliver forklaret yderligere i hovedteksten.

[20] Hvilket jo også er helt acceptabelt – blot kunne der lige så vel være en anden vej, der kunne ligge ganske nær, nemlig at undersøge lighederne mellem spillet og den ergodiske læsnings møde.

men dog spiller på nærheden. Begrebet om den "kinematiske læsen-skriven" betegner en form for møde med det fortællende, med det skrivende, gennem tekstens korpus. Men den hævder ikke at finde sted i teksten, den er dermed ikke en fortolkning, lige så lidt som vi ville hævde at befinde os "i" et ur, når vi ser den henvisning til tiden, som vi accepterer at læse ud af det. Nu er ure jo ikke så komplicerede i deres henvisningsform, tekster er gerne mere komplekse – lige som der finder en langt større mangfoldighed og bevægelser sted, der fører frem til det moment, hvor læsen møder dem. Men pointen er, at vi ikke ville hævde, at tiden sker i uret, eller at vores aflæsning af en "kronos-referentialitet" sker inde i uret. Det er oplagt, at det finder sted et sted mellem den forestilling om tiden, som lå bag dets konstruktion, den gentagelsesform, som uafladeligt finder sted i uret selv (hvis vi husker at give det energi..) og den "aflæsning", som vi møder uret med for at forstå dets koder. Analogien skal ikke trækkes længere – blot er det formentlig vigtigt at præcisere, at der ikke finder en afkodning sted af, hvad fx *On the Road* betyder for Kerouac, eller nøjagtigt hvor i USA dens figurer hævdes at bevæge sig. Meningen med at gennemføre den form for læsning er i høj grad inspireret af Bergsons ønske om at forstå udvikling som en kreativ proces, hvor begrebet om det virtuelle, ikke mindst den virtuelle mangfoldighed, spiller en yderst væsentlig rolle[21].

"*If the real merely resembles the possible, then we are providing ourselves with a real that is ready-made (preformed) and that comes into existence by a series of successive limitations. In the case of the virtual, however, the situation is quite different, for here the process of differentiation does not proceed in terms of resemblance or limitation but rather in terms of divergent lines that require a process of invention*[22].

Grunden til at udføre en sådan proces som der gøres med "skriven-læsen" er altså at forsøge at finde mulighed for i højere grad at genkalde vejen mod den virtuelle mangfoldighed, som

---

[21] I fortolkningen af såvel Bergson som Deleuze og Guattari følger vi her stort set Ansell Pearsons læsning af Deleuze som inspireret af Bergson – også selv om dette kan give voldsomme problemer, når filosofien siden gerne vil se sig selv som praktisk aktiv. Det virtuelle er et begreb, der betinger åbningen, men holder sig uden for det potentielles og det aktuelles former. Dermed er dets krav til en eventuel politisk aktivisme en kontinuerlig genopfindelse af dens styrke. Dette til forskel fra såvel Hardt og Negris læsning af Deleuze og Guattari som ophavsmænd til en praktisk kommunisme i "mangfoldighedens" navn (hvor virtualiteten netop er erstattet af aktualitet, eller "mængde"), som fra Ian Buchanans insisteren på at læse Deleuze dialektisk, for at gøre hans filosofi brugbar i en større sammenhæng (eller sagt på en anden måde: til at gøre modsætningerne tydeligere og tillade, at begreberne anvendes uden for deres egne singulariteter, til at rubricere verden med, i stedet for at gribes af deres kraft og skabe videre, fortsætte det enorme krav til opfindsomhed, som Deleuzes og Deleuze og Guattaris filosofi møder sin læser med). Se Keith Ansell Pearson: Germinal Life (1999) og Philosophy and the Adventure of the Virtual (2002), Ian Buchanan: *Deleuzism* (2000), Michael Hardt og Antonio Negri: Empire (2001). Dette er for så vidt ikke en kritik af de nævnte værker, men en kommentar til den anvendelse, der ville kunne finde sted i forlængelse af de tanker, som spiller sig ud i Fiktionsbegivenheder.

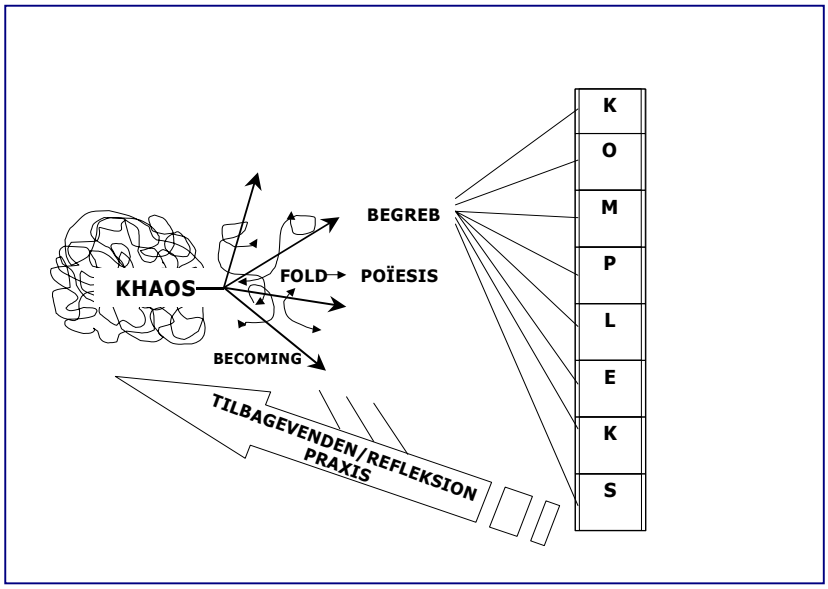
[22] Ansell Pearson: *Philosophy and the Adventure of the virtual*. s. 72.

altså ikke ligger "i teksten" som en slags kilde, som andre ikke har opdaget, eller "bag teksten", som en dybere sandhed, men mellem, som en mulighed, der først opstår i mødet, fordi mødet aktualiserer det virtuelle og forsvinder ind i det gennem én og samme bevægelse. Denne bevægelse og dens karakter er det, som er hele baggrunden for at forsøge det eksperiment, som *Fiktionsbegivenheder* er.

Som det måske fremgår allerede, vil man ikke komme til at sidde tilbage med et landkort efter endt møde med *Fiktionsbegivenheder.* Resultatet vil formentlig ikke kunne gentages i en anden sammenhæng, men er i sig selv en undersøgelse, der i al sin singularitet gør krav på at blive hørt, fordi den udfordrer uforeneligheden af skabelsen og umuligheden, af udsættelsen og folden, af begivenheden og ørkenen. Og kommer ud med den påstand, at den ikke undervejs har fundet nogen modsætninger, kun gentagelser og forskelle, kun rytme og bevægelse, individuationer og forsvindinger, men ingen uforenelige konflikter. Og dermed heller ingen teser og antiteser, der forsvinder efterhånden som fiktionsbegivenhedens haecceitet vokser frem og viser dem som foldens folder, som stoffet der folder sig ind i sig selv og bliver tid, bliver bevægelse og begivenhed. Som tanken, der folder sig ind i sig selv og bliver intensitet og individuation, men uden nogen sinde at forlade det kaos, der altid vil være der på dets inderside.

Men lad os træde lidt langsommere frem og se på noget af det rejsegods, som er nødvendigt for at forstå betingelserne for *Fiktionsbegivenheder.* Selv om dette vel i sig selv er lidt selvmodsigende, da den i sin singularitet skulle kunne tiltrække og frastøde eller skabe snubletråde, der vækker en irritation eller en kaotisk serie af begivenheder. Dog, der er tale om et ønske om at få skabt en fortsættelse, hvor læserne ikke allerede står af og bevæger sig hen for at drikke ved et andet vandhul. Uden et væddemål som årsag til at bevæge os, må vi derfor gennemgå de begreber, der ret beset kun kan blive til gennem deres opståen.

Fra kaos til begreb



Figur 1.

*Kaos er den tomhed eller forvirring, der hersker inden skabelsen – ifølge Hesiod kommer kaos før alt andet. Kaos må i så fald dels rumme verden i sig, på en eller anden måde, dels rumme en form for rettethed, som virtualitet: "*Le chaos n'est pas sans composantes directionnelles, qui sont ses propres extases"[23]

Bevægelsen fra kaos til enkelhed og fra enkelhed til kompleksitet udgør en væsentlig del af filosofiens genstandsfelt. Man kunne også påstå, at den udgør grundlaget for en basal menneskelig stillingtagen til verden. Men det ville være for upræcist, da det, der synes at møde det almindeligt perciperende menneske er en vis orden, kompleks, men ikke kaos som sådan? Mødet med kaos er mødet med en realitet, som er umulig at gribe og fastholde for den menneskelige tanke, da kaos består af uendelighed i alle dimensioner: hastighed, mangfoldighed, bevægelighed, udstrækning, tæthed: kaos er den uforståelige aktualitet, som fremstår for det væsen, der åbner øjnene for første gang og tænker: "Hvad foregår der?" Kaos består af totalitet og uendelighed (se *figur 2*).

Uanset at civilisationens historie har medført en meget stor mængde forordninger, der begrænser og reducerer kaos, indgår kaos ikke desto mindre som et moment, der aldrig kan udryddes fra den menneskelige tilværelse. Erkendelsens begivenhed består af bevægelser i forskellige retninger mellem erkendelsen af kaos og reduktionerne af det. Denne reduktion kan man kalde mange navne, alt efter hvilken form den antager: tegn, ting, spor, ord, for at nævne nogle af de "simple". Eksempler, der samtidig kan medvirke til at antyde, at der er tale om et af de mest besværlige fænomener i den menneskelige tilværelse: fra kaos til enkelhed er der nærmest uendeligt langt. En afstand så stor som reduktionen af uendelighed

---

[23] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, s. 384, "De la ritournelle".

og totalitet. Det er ikke desto mindre den bevægelse, vi skal undersøge på de kommende sider. Fra kaos til enkelhed – og fra enkelhed til kompleksitet. Fra kompleksitet tilbage gennem praksis – med den omformning af praksis, som følger heraf. Hvordan man forholder sig filosofisk til kaos, hvilken rolle tiltænkes over for tanken, hvordan tanken forholder sig til kaos – og hvad der kommer ud af mødet mellem kaos og tanke, er alle spørgsmål, som filosofien må forholde sig til. Det er gjort på mange måder – et par af dem har haft afgørende betydning for dette værk. Denne betydning vil vi gennemgå, igennem den måde, hvorpå de forholder sig til kaos, til tanken og til filosofien.

Bevægelsen fra kaos til begrebskompleks er en "idealtypisk" figur, det er en fortælling, der skaber mening, men det er ikke en udtømmende forklaring på menneskets møde med verden. Den må derfor forklares her i sin singularitet, uanset at en videnskabelig betragtning kunne ønske at få fremstillet denne singularitets udbredelsesmuligheder, dens generaliseringspotentiale. Hvad det angår, er vi her ude i filosofisk ærinde, der kan synes at ligge nærmere kunsten end videnskaben. Dertil kan vi foreløbig sige to ting: for det første vil det ikke være første gang, filosofien tager bestik af kunsten for at få adgang til spørgsmål, som ikke synes at byde sig til en logisk funderet tilgang. For det andet er den såkaldt ”ideografiske" tilgang, der ikke søger efter naturlove, men snarere arbejder på at genskabe en empirisk funderet fortælling om et forløb i dets singularitet, for længst anerkendt som en del af det videnskabelige paradigme, der præger tiden efter 1900 i Europa[24]. At bygge på det ideografiske, eller sagt på en anden måde, at fremføre en bevægelse i dens singularitet, er imidlertid ikke tilstrækkelig begrundelse for en undersøgelse, der skal kunne bringe den filosofiske tanke videre. Hvilken status denne singularitet så kan tildeles, er et spørgsmål, vi skal vende tilbage til.

Kaos og tilblivelse

Men hvorfor nu kaos? Hvorfor skal et værk om "fiktionsbegivenheder" indledes med en metafysisk, eller i hvert fald meta-fysisk, diskussion af menneskets møde med kaos? Fordi dette møde er fundamentet for filosofien.

Kaos, fortæller Deleuze og Guattari, er det sted, hvorfra rytme og miljøer fødes. Handling forgår i et miljø, rytme imellem to miljøer – rytme er altså en form for bevægelse gennem kaos, ud af kaos. Kaos er som en mulighed for rettethed – ladet med så meget mere, men uden at dette bliver til, før den proces, som kaldes "devenir", "becoming", i Deleuze og Guattaris filosofi, sætter ind. Før poïesis med en skabelse bringer retning ind, medbringer

[24] Som fremsat af Windelband i 1884, en ældre pointe, men aldrig overbevisende modbevist som et legitimt grundlag for såkaldt *Ereigniswissenchaft.* Interessant i denne sammenhæng er det, at begrebet *Ereignis* dukker op igen som Heideggers begreb om begivenheden – derom senere. Windelbands kategorisering af videnskaberne stammer fra *Präludien*. Citeret i *Vor tids Filosofi*, Politikens Forlag (1982), bd.1. s.24.

immanensplanet, og efter det, begrebet og dets arvtager, komplekset. *Devenir* er en tankefigur, der bygger på en Bergsoniansk forestilling om *durée*; der er tale om at forsøge at forstå, hvordan det næste kan komme af det forrige – hvordan der kan indforstås en kontinuitet, selv om der åbenlyst er en forskel, der optræder på et tidspunkt. Hvor kommer forskellen fra, det er det spørgsmål, som *devenir* stiller os – og som Bergson stiller os med sit begreb om den kreative evolution. Et sted i midten, mellem det vi kan registrere som det ene, og det vi kan registrere som det andet, er der sket noget, er der fundet noget sted, har vi der været betingelserne for at noget er blevet til forskel. Men det er kun i de tilfælde, hvor vi med en vis sikkerhed kan pege på, at der har været et "noget" før og et "andet" efter, der har forbindelse med det første. Her kan vi forsøge at forstå kaos som det mellemrum, der befinder sig mellem to begreber, eller to fænomener, der ikke er adskilt fra hinanden, men alligevel er distinkte. Men her vil man kunne indvende, at det ikke er kaos, der er der, eftersom dette mellemrum ikke kan være totalt, det kan siges at være uendeligt, men kan ikke være totalt. Det er jo netop afgrænset til den ene side af det ene, og til den anden side af det andet. Hvordan skulle det da kunne være totalt? Denne tanke leder os godt på vej. For som Deleuze viser i *Différence et répétition*, er der en anden måde at forstå forskel på, end ved at iagttage to allerede givne fænomener, om hvilke kan sige at de er forskellige. Der er tale om en relativ forskel, skriver Deleuze, men ikke om en absolut forskel, ikke forskellen i sig selv[25] Forskellen er en determination, en proces, der kan anskues i tre momenter: som det samme, som en uendelighed, der overskrider og som repræsentation i nuet. men der er noget på spil i denne proces, der sker noget undervejs: At etablere forskellen er at determinere det indeterminerede, at gå fra kaos til identitet, men i Deleuzes billede af forskellens tilblivelse mistes det indeterminerede ikke undervejs:

"*Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. (...) Inversement, les formes se décomposent quand elle se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate á l'indéterminé, comme éclair égal á la nuit, acide égal a la base, distinction adéquate á l'obscurité tour entière: le monstre.*"[26]

At tænke det værende som identitet uden forskel, det viser Heidegger os med tydelighed og med reference bagud mod Parmenides[27], er problematisk, levner os kun begrebet om en tidløs form, der ikke kan være blevet formet, altså en umulig modsigelse. Men det er heller ikke nok at sætte forskellen "med": hermed har vi kun opnået at sætte to ens fænomener ved siden af hinanden, men hvori består forskellen? Kun ved en egentlig, kvalitativ eller kvantitativt defineret forskel kan vi hævde, at der er blevet noget til, der ikke var der før. Det er altså heller ikke identiteten med noget andet, der er det samme som det andet. Det

---

[25] Deleuze: *Différence et répétition*, s. 43ff.

[26] Ibid: s. 352.

[27] Heidegger: *Identität und Differenz*, se infra.

ville være som at se forskellen som kaos, der fødes ud af kaos. Deri ligger ingen forskel. Vi må derfor en gang længere, og have fat i den forskel, der ikke er i de to værender, men er det, der er forskelligt imellem dem. Hvis de ikke bare skal forstås som to positiviteter, der altså er ens af væsen, men som egentligt forskellige, må vi have fat i det, der adskiller dem og forener dem på samme tid. Vi kunne betegne dette som en potentialitet, som mulighed eller umulighed: det ville betyde, at det første værende kunne udgøre muligheden for det andet, være dets betingelse. Men hvordan kan vi så sige, at der er forskel? hvis potentialiteten bebor det første værende, er der adskillelse mellem de to. Og dermed en dualisme. I det tilfælde kan vi næppe tale om en evolution, vi må hengive os til en dialektisk opfattelse, hvis der skal kunne ske noget mellem parterne. Det er en af de pointer, som Bergson gør klar i *Evolution créatrice*[28]: skal der være forbindelse, kontinuitet, må vi forstå den anderledes end gennem dialektikken. Det er Deleuze, der for alvor markerer skellet mellem det virtuelle og det potentielle, men han gør det med udgangspunkt i Bergson[29] og forestillingen om evolution som differentieret determination, eller individuation[30]. Bergsons forbindelse mellem tingene i deres tidslige udstrækning er gennem en bevægelse eller en sammensætning af bevægelser, der fortsætter virtualiteten i centrum, snarere end potentialitet – og aktualisering, snarere end bevægelsen ud til det reale fra en transcendental potentialitet. På en eller anden måde må diskontinuiteten, forskellen, være "født" af det samme, måske endda være gjort af det samme, for at kunne opfattes. Men dette hele, denne enhed, kan ikke være aktualiseret, den må være virtuel. Eller sagt på en anden måde, virtualiteten er betinget af kontinuiteten mellem aktualiteter[31]. Det er væsentligt her at notere, at der ikke her er tale om platonisk eller aristotelisk forestilling om de uforanderlige ideer – om si så placerer dem uden for eller inden i tingene. Som Bergson gør klart, er en sådan forestilling ensbetydende med, at evolution må være ensbetydende med en degradering af de perfekte ideer, der havde været bedst tjent med at forblive i deres ideelle tilstand[32]. I tingenes distinkthed fra hinanden ligger en forbindelse, der er i kraft af virtualiteten – det vil sige, at virtualiteten heller ikke kan opfattes som noget, der ville have været der, alene, hvis det ikke var for tingenes (og dermed også de levende organismers og menneskenes) opkomst. Virtualitet og aktualisering er ikke adskillelige. Selve den determinerende aktivitet sætter Deleuze så, med inspiration fra Nietzsche, til at foregå

---

[28] Bergson: *Creative Evolution*, fx s 258.

[29] Og i Spinozas "ekspressivitet", men det er en anden historie.

[30] Med henvisning til Simondon, hvis hele værk kredser om individuationsbegrebet, der trækker tråde til Leibniz – og naturligvis, en gang længere tilbage, i en diskussion med Aristoteles.

[31] Eller diskrete determineringer, som Bergson kalder dem inden Deleuze omskriver dem til aktuelle mangfoldigheder, se Deleuze: *Le Bergsonisme* og Ansell Pearson: *Philosophy and the Adventure of the Virtual*.

[32] Se *Creative Evolution* for denne diskussion af form og stof hos Platon og Aristoteles. Det er ikke den, der er i fokus her, men derimod præciseringen af Bergsons virtualitetsbegreb.

igennem en differentierende gentagelse. Det er dette begreb, som vi møder her som "rytme"[33].

I begrebet om *Ritornellen*[34], med dens rytmer og Miljøer, ses tydeligt gentagelsens betydning for Deleuzes filosofi. Gentagelsen og dens mellemrum, udsættelsen, der er som modbilledet: kaos' negativ, som Deleuze aldrig fokuserede tilstrækkeligt på. Men udsættelsen er vejen ind mod kaos igen, åbningen af foldens inderside. Den udsættelse, der markerer en form for tøven, som et sug der trækker indad igen, et sug, der er så velkendt gennem mellemrummet mellem to takter, gennem rytmens uregelmæssighed, pausen mellem to ord i en sætning. Den vil vi forsøge at bære med os igennem bevægelsen fra kaos til begreb, fra intet til erkendelse.

Igennem begrebet om folden og igennem forklaringen af begrebernes singularitet, peger Deleuzes filosofi på noget, der har betydning for begrebet om udsættelsen. Hvor udsættelsen normalt tænkes som et temporalt begreb, der handler om forsinkelse, er det med begrebet om folden klart, at udsættelsen også kan forstås som den grænse, der befinder sig mellem to fænomener, der ikke er adskilt fra hinanden af tid, men kun af et rum, der ikke har nogen udstrækning i sig selv[35].

Udsættelsen kan altså også opfattes som den grænse, der forener begreberne med hinanden – hvor de hos Deleuze og Guattari ikke egentlig forenes, andet end ved deres indlejring i immanensplanet og deres sammenstilling i konsistensplanet[36].

"*Begreber er absolutte, deforme og fragmentariske overflader eller volumener, hvorimod planet er det formløse, ubegrænsede absolut, hverken overfalde eller volumen, men altid fraktalt*"[37].

Den næste bevægelse i *figur 1* udføres som ansamlingen af begreber, en kombination af dem i noget, man kan kalde et begrebskompleks. Her er Deleuze og Guattaris pointe den, at begrebskomplekset allerede er forberedt gennem immanensplanet. Der er en filosofi på spil igennem immanensplanet, som allerede fra starten sætter tempoet og tonen for de

---

[33] I *Différence et répétition* er denne gentagelse det begreb, som skrives frem. I Mille plateaux og *Qu'est-ce que la philosophie*?, bliver det taget op igen i form af begrebet om ritornellen.

[34] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, s. 381-433.

[35] I den japanske arkitektur optræder begrebet Ma, som betegner overgangen mellem det aktuelle og det virtuelle i en integrering af tid og rum, der ikke er adskilt fra hinanden, grænsen uden udstrækning, der bøjer den ene eksistens ind imod den anden – skaber en flade, der til forveksling ligner Deleuzes tegning af folden. Og et begreb om "intet", som det lyset af virtualiteten. Se *Le pli*, s. 22. For Ma, se Yukio Futagawa and Teiji Itoh: *The Roots of Japanese Architecture*, Harper and Row Publishers (1965).

[36] Se Deleuze og Guattari: *Mille plateaux*, s. 58ff. om konsistensplanet.

[37] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 58.

begreber, der siden vil blive centrale og afgørende i komplekset (Descartes' Cogito, Kants kritik, Leibniz' monade osv.). Men det er på en måde, der bringer Bergsons virtualitet i spil igen: der er ikke tale om en prækonfiguration af hele komplekset fra starten, men snarere om en opbygning, der begynder med en yderst porøs hinde over det kaotiske, for at fortsætte med begreberne, der "bindes sammen" af den selv samme hinde, virtuel og intuitiv. Men på et tidspunkt, vil vi hævde her, går denne filosofiske dannelse over fra at være sammenhæng mellem immanensplan og begreb, til at handle om at bygge et mere permanent, sikkert stillads til at skabe sammenhæng mellem begreberne. Det er dette vi har betegnet som "komplekset" i højre side af figuren. Det er ikke tilfældigt, at komplekset ligner et stillads (så godt som det nu kan) – der ligger i dette en henvisning til Heideggers begreb om *Das Gestell*. Hos Heidegger indeholder begrebet to komponenter: en høj grad af orden - af en bestemt slags, nemlig en standset kompleksitet. Og en lav grad af dynamisk forbindelse mellem begreberne, der i kraft af stilstanden i stilladset må affinde sig med at være logisk forbundne med hinanden som struktur, men dermed miste deres bevægelighed og dynamik[38] stilladset er som en standsning eller individuation af den bevægelighed hvormed begreberne bliver til i deres eruption på immanensplanet. Det er ikke en nødvendighed, men har ifølge Heidegger, været en indbygget del af den moderne teknologiske udvikling. Og med det, af den moderne filosofis udvikling. Det har været alment antaget og accepteret i den moderne samfunds- og humanvidenskab, at man ikke kan vende tilbage og reflektere over det menneskelige (slet ikke i en metafysisk sammenhæng), uden at have sin vilde tanke indkapslet og indbygget i den rustning, som begrebskomplekset tilbyder. Vi skal ikke her gå i frontal krig med dette apparatur – en sådan "nomade←→stat" krig kræver mange ofre på begge sider, og er heller ikke nødvendigvis så frugtbar, som den romantiske forestilling om dens revolutionære potentiale kunne antyde[38]. I stedet skal vi forsøge at bevæge os videre i den del af figuren, der holder sig fra den højre stillads-kompleks-konstruktion, efter dog at have skænket *refleksionen* en bemærkning.

---

[38] Selve denne skelnen mellem struktur og bevægelse er noget af det, der muligvis kan imødekommes gennem begrebet om rytme, der udgør en slags tidsliggjort struktur, hvor indsættelsen af temporaliteten som selvstændig faktor bringer liv til det strukturelle korpus. Herigennem konstrueres Mille Plateaux, tematisk/begribeligt så vel som gennem de mange pludselige indgreb fra figurer, som Challenger, Napoleon, The Lobster (God)osv. som findes som Burroughske personificeringer af det absurde eller surrealistiske midt i et filosofisk værk. Helt anderledes ser det jo ud hos Heidegger, der blot vil fortælle om et stillads. Lad os ikke fundere over, om det er en skygge af Heidegger, der optræder under pseudonymet "Challenger" på de sider af Mille plateaux, der beskriver den abstrakte maskine og den konkrete, maskinelle assemblage.

[39] Det er i øvrigt interessant, at et værk som Hardt og Negris *Empire*, der på så mange måder kapper bevægeligheden og uregerligheden ud af Deleuze og Guattaris tanker, for at inkorporere dem i et stillads eller kompleks – som det allerede etablerede, kommunistiske – har fået en berusende modtagelse af et publikum, der åbenbart må have længtes efter at kunne bære rustning igen.

Tilbagevenden – refleksion og praksis

Refleksion er nærmest som en fold, der vender tilbage til sig selv gennem en menneskelig aktivitet. Gennem blikket vender tanken tilbage til verden og kalder sig selv epistemologi, eller ontologi, alt efter om det fokuserer på begrebsdannelsen eller på kaos og tilblivelser. Tankens tilbagevenden rummer samtidig også algoritmen – og med den al det, vi betegner som "naturvidenskab". Algoritmen er formlen for bevægelserne – den indeholder forståelsen, udtrykket for rytmen, uanset at denne kan være så kompliceret, at algoritmen næsten ville være ulæselig. Men om algoritmen kan lade sig gøre som forklaring for processerne fra kaos gennem tanken, gennem immanensplanet, mod begreb og kompleks, er en anden sag. Algoritmen udtrykker muligheden for en gentagelse – hvis den da ikke skal være så kompleks, at den skal kunne rumme uforudsigeligheden. Det opgør, som foregår i den generation af franske filosoffer, der er blevet betegnet som "poststrukturalister", handler i høj grad om at unddrage tilblivelsen fra dens strukturelle gitter, uden at havne i subjektivitetens romantisme[40].

Den menneskelige *praksis* foregår i en direkte konfrontation med et virtuelt kaos. Handler vi ikke over for konfrontationen, vil vi efterhånden glide ned i en tilstand af bliven-kaos, gennem sindssyge, sult, tørst eller ensomhed. Vore handlinger er indgreb i kaos. Indgreb der altid er refleksive, altid kommer efter en tilblivelse og dens spejl. Handlingerne reflekterer dels over mødet med kaos, dels over handlingerne og deres konsekvenser, dels over refleksionen selv.

Her opstår begrebsdannelsen som et moment, som vi skal beskæftige os mere med om lidt. Begrebet skaber et felt af orden, en territorialisering af et rum, der unddrages kaos og gøres beboeligt. Men det er væsentligt at være opmærksom på, at kaos ikke forsvinder som betingelse, fordi vi har skabt et begreb. Det er i høj grad det, som afhandlingen forsøger at bearbejde: at formulere en forståelse af bevægelsen fra kaos til territorialiserede begrebsrum eller fiktioner, som ikke ignorerer den bevægelse der fører frem til dem. Og som dermed heller ikke ignorerer, at det vi kaldte kaos, altid vil hænge som en flimren ved ethvert begreb, ethvert begrebskompleks, uanset hvor længe det opholder sig i den tryghed som begrebsliggørelsens territorialisering fører med sig.

Den første figur udtrykker begrundelsen for selve arbejdet med det problem, som afhandlingen her udtrykker. Der er tale om et problem, der angår filosofien som social aktivitet: den kan eksperimentere – og når vi eksperimenterer gennem den, bør vi overveje, hvorfor og hvad vi ønsker at opnå med det. Heri adskiller filosofien sig ikke essentielt fra

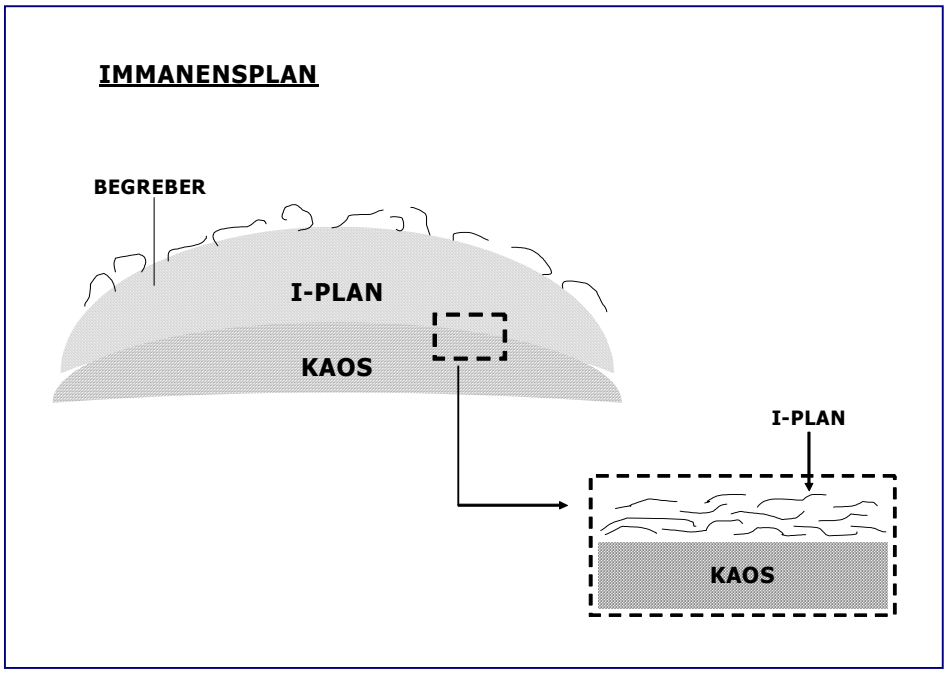
---

[40] Det vil ikke være et tema for afhandlingen, om filosoffer som Lyotard, Derrida, Deleuze, Baudrillard, Blanchot og Lévinas kan ses som én gruppe, eller om de kun bindes sammen af det, de søger efter. Her vil en søgen efter forholdet mellem udsættelse og tilblivelse få visse ligheder og andre forskelle til at træde frem, men det vil dog ikke være disse ligheder og forskelle, der er motor for afhandlingens retning og mål.

f.eks. kunsten eller videnskaben, der også rummer eksperimentet som en vigtig aktivitet. Det eksperiment, der skal finde sted i dette arbejde, handler om måder at beskæftige sig med ordningen af kaos gennem praksis.

Figuren skal dermed ikke ses som billede på en evolution, der bevæger sig i én retning, med tankens kraft. En sådan tænkning ville forudsætte en forskelstænkning, der har sat forskellen som definition og gør hvert skridt til en bevægelse ud af det forrige. det ville betyde, at deterritorialiseringen foregik mod venstre, eller mod højre, og at hvert nyt niveau indebar en irreversibel territorialisering. Men den filosofi, der spinder ud af disse sider, vil i stedet sætte begrebet som en *involution*, der stadig bærer kaos i sig, lige som komplekset bærer begrebet i sig. Dermed bliver den deterritorialiserende og den reterritorialiserende bevægelse placeret i samme dimension, som elementer ved den samme bevægelse, frem for at lægge op til den dialektik, der kunne opstå ud af forskelstænkningen. Åbenheden bliver altså mindre, hvert skridt reducerer bevægeligheden: fra kaos, til immanensplan, til begreb, til begrebskompleks. For hvert skridt reduceres den fleksibilitet, som verden kan mødes med – og forklaringssandsynligheden bliver mindre over for nye hændelser. Til gengæld kan den ultimative, standsede struktur, det fuldkomne begrebskompleks, hypotetisk set rumme hele verden gennem sin optik.

Immanensplanet



Figur 2

"*Den filosofi der skaber dem fremstiller altid et kraftfuldt, ikke fragmenteret Hele, selv hvis det forbliver åbent: et ubegrænset Ene-Hele, et Omnitudo der omfatter alle begreber på ét og samme plan. Det er en plade, et plateau, en skive. Det er et konsistensplan eller, mere præcist, begrebernes Immanensplan, planomen*"[41]

Deleuze og Guattaris forestilling om "immanensplanet" (*le plan d'immanence*) rører ved mødet mellem kaos og filosofi. Hvor kaos udgør den verden, der endnu ikke er blevet ordnet af det filosofiske blik, er immanensplanet som "et indsnit i kaos"; et indsnit, der selv hverken er kaos eller filosofi.

Immanensplanet er et begreb, der spiller en væsentlig rolle for *Fiktionsbegivenheder:* det betegner selve den filosofi, der danner forbindelsen mellem begreberne. Men målsætningen for dette værk har været at gå ind i den tilblivelse, som ligger forud for immanensplanet – som endda selv er før-filosofisk[42].

Tanken om immanensplanet optræder hele vejen igennem Deleuzes forfatterskab som en tendens, siden som et proto-fænomen, der dukker op men navns nævnelse i den senere del

[41] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*, s.57.

[42] Ikke forstået som kommende før eller gående forud, men som noget der "eksisterer uden for filosofien, selv om den forudsætter det. " Fiktionsbegivenheden beskæftiger sig altså med noget, der befinder sig i den filosofiske skabelses mulighedsbetingelse – eller i den virtualitet, der udgør filosofiens immanente "ret": det, der er filosofisk, skal skabes – og immanensplanet optegner det.

af forfatterskabet. Gennemgangen her bygger først og fremmest på *Deleuze og Guattaris Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), hvor immanensplanet behandles mest ekstensivt. Immanensplanet og tanke-væren konstruktionen, der ligger i det, er dog noget, der optager megen plads i Deleuzes værk, i kraft af den placering mellem kaos, tilblivelse, mystik og filosofi, som det indtager. Det er en vigtig, men også farlig dynamik for filosofien at bevæge sig ind i, hvilket Deleuze udtrykker[43]. Da immanensplanet er af central betydning for *Fiktionsbegivenheders* opgave og konstruktion, skal vi se lidt nærmere på, hvad det indeholder.

Uden immanensplanet ville der ikke være filosofi. Filosofien har, ifølge Deleuze og Guattari, to aspekter: at skabe begreber og at optegne planet. Hvor begreberne er som "*mangfoldige bølger*", er planet som "*den ene bølge, der ruller dem sammen og folder dem ud*"[44].

Immanensplanet forholder sig til begrebet ligesom den abstrakte maskine forholder sig til de *assemblages*, der udgør maskinens konfigurationer. Man kunne hermed fristes til at konkludere, at det ganske enkelt er et forhold mellem del og helhed: begrebet er delen, immanensplanet er helheden. Men så enkelt er det ikke, for begreberne er ikke determineret af planet – og de er fragmenterede, ikke dele af en helhed. Hvert begreb er en begivenhed, det er singulært i sin egen totalitet.

I stedet skal vi se begrebet som en begivenhed, der er i bevægelse, det former samtidig planet, der ikke rummer andet end begreberne der befolker det. Som en "ørken som begreberne befolker uden at dele den". Immanensplanet er ikke fundament, derfor sandet. Immanensplanet er som et reservoir eller en baggrund for de begrebslige begivenheder, en absolut horisont – til den ene side, og det er som om immanensplanet dækker over noget alligevel. Forklaringen skal søges i immanensplanets forhold til kaos. Det får sine bestemmelser fra kaos. Planet opstår ud af kaos og kunne måske betegnes som kaos' yderside, ikke udenfor, men heller ikke på indersiden, da der ikke er plads til noget på indersidens uendelige totalitet.

Immanensplanet er tankens aktivitet – det fungerer intuitivt, det er som intuition og beskrives som "før-filosofisk". Det skal dog ikke forstås som det, der kommer før filosofien, men som filosofiens indre betingelser. Begrebet, skriver de, er filosofiens begyndelse, men immanensplanet er dens indstiftelse[45]. Immanensplanet kan lyde meget tungt og langsomt,

---

[43] For en dyb og omfattende gennemgang af disse muligheder og problemer, se Keith Ansell Pearsons bøger, *Germinal Life* (1999) og *Philosophy and the adventure of the Virtual* (2002). Den væsentlige risiko, at forsvinde ind i en autopoiesis-filosofi, der ikke kan andet end at meditere over sig selv, gælder også dette værk – og vil blive behandlet længere fremme.

[44] Ibid.: s. 57.

[45] Egentlig *Instauration*, et sjovt begreb at trække på, da det henviser tilbage til Étienne Souriaus forsøg på at afgrænse og definere det filosofiske som mere end blot tanke; med kendskab til den franske historie kan man forvisse sig om, at det, som *Instaureres*, er en Institution med stort I, ikke blot en tankens finurlige leg med begreber.

når det beskrives som filosofiens "jord" og "fundament", men samtidig er det også en vinge, en finne – ikke mindst, filosofiens deterritorialisering. men netop fordi planet er før-filosofisk, fordi det stadig er ude på dybt vand, indebærer det en famlen og eksperimenteren med metoder, der på kanten: Fuldskab, psykedeliske stoffer, skizo-analyse, overskridelse, "*Selv Descartes har sin Drøm*"[46].

Immanensplanet fungerer gennem en "*indfoldning af uendelige bevægelser af tanken der uophørligt gennemløber et immanensplan*"[47].

Og kan filosofien ikke undvære begreberne, kan den heller ikke undvære planet. Men hvordan kommer vi fra planet til begrebet? Hvad er den instans, der agerer der? Afstanden mellem intuition og begreberne, mellem immanensplanet og det filosofiske løses ved et kunstgreb, der faktisk (formens forskel til trods) minder om det, der finder sted i *Fiktionsbegivenheder* (bare mindre virtuost hér, fordi *Fiktionsbegivenheder* gennemføres af en stammende begrebslig person): Deleuze og Guattari introducerer den *begrebslige* person, som kan agere og transportere den intuitive fornemmelse af virtualitetens yderside af kaos, det totale og uendelige over på det begrænsede uendelige, som begrebet er. For så vidt ligner det en kortslutning – har der ikke alligevel sneget sig en subjektiv agent ind, der kan handle menneskeligt og derfor skabe det begrebslige gennem problemets optik? Og er den begrebslige person ikke en metafor, når nu det ikke skal forveksles med den historiske person? Ser man nærmere på såvel Deleuze og Guattaris gennemgang af de forskellige begrebslige personer, som en lang række af de værker, der opererer gennem disse personer[48], er der en overvægt af tvivlere, søgere, frustrerede, forvirrede, galninge, filosoffer der tror, de kommer i land, men straks genfinder sig ude på dybt vand, osv. Mange af de begrebslige personer synes at være præget af denne halvgale tilstand, hvor de svinger indenfor intuitionens bølger af indsigt og rablende vanvid – som så kan standses i tide, hvis altså ikke forfatteren, filosoffen i mellemtiden mister forstanden.

"*Filosofiens problem er at opnå en konsistens uden at miste det uendelige hvori tanken dykker ned (i den henseende har kaos en mental såvel som en fysisk eksistens).*"[49]

Citatet er interessant, fordi det peger på risikoen ved at forestille sig, at man kan undlade at blive transporteret af sine metaforer. Når Deleuze og Guattari søger at undgå at tale metaforisk, slipper de jo ikke for det alligevel: billederne er tågerne, ursumpen, det

---

[46] Ibid.: s.64.

[47] Ibid.: s.63.

[48] Denne gennemgang ville kunne blive til yderst underholdende bog, men den må vente. Som eksempel kan nævnes Johannes Climaticus, Zarathustra, Descartes' "Ego", Freudianske personer på stribe, Sokrates.. for ikke at tale om den væsentlige diskussion om forholdet mellem begrebslige personer, metaforer, begreber og æstetiske figurer, som ville kræve at Deleuze og Guattari tog Derridas iagttagelser en anelse mere alvorligt. Her kun en antydning af dette spor – lad den læselystne tage det op og fornøjes.

[49] Deleuze og Guattari: Hvad er filosofi?, s. 65.

oceaniske, omkring kaos og immanensplanet, der bliver som en hinde over et hav, en bølge, der samler de små bølger, får en konkret betydning her, gennem metaforen der pludselig har taget magten: nu kan filosofien altså "dykke ned" i kaos. Men kaos er uendelig totalitet - hvis filosofien "dykkede ned" i den, ville den med garanti ikke komme op igen. Hvad er pointen med at gøre opmærksom på det? Det er at vise tilbage på sporet: Immanensplanet kan danne en imaginær hinde uden på forestillingen om kaos – det er altså ret beset ikke den fysiske betydning af kaos, som immanensplanet leger med. Det kan sagtens give sved på panden, rystende hænder og mavesår at bedrive filosofi – og i blidere udstrækning, at læse en bog (man skal nok være meget sensitivt anlagt for at få mavesår af at læse en roman...). Men det er i kraft af den helhed, som tanken befinder sig i, når mennesket tænker, er det ikke med en isoleret entitet, men med noget, der ganske vist er virtualitet, men det er også aktualisering. Og de svedige hænder skyldes aktualiseringens frygt for afgrunden, snarere end virtualiteten eller tanken selv. Og kaos – det har vi ingen direkte erfaring af, heller ikke gennem tanken. Erfaringen, også tankens, starter der hvor vi indlejrer kaos i den "hinde", som man kan kalde filosofi, videnskab, kunst, bjergbestigning – og som ikke består i andet end en manøvre, der gør det muligt at tænke overhovedet. En del af det, de kommende kapitler søger at illustrere, er dramaet om, hvorvidt det er tanken, der tænker, om det er afgrunden, der lokker det stakkels menneske, eller om det er virtualitetens teater, der leger med sig selv. For nu at nævne tre muligheder.

Immanensplanet, det er grunden, der undgår afguderne, kunne man sige, med Nietzsche in mente – den er en del af en treenighed, der er filosofiens opgave: at optegne immanensplanet, at opfinde de begrebslige personer og at skabe begreberne. Immanens, Insistens og Konsistens. Deri og intet andet, består filosofiens opgave. Og så i at optegne mange bevægelser i immanensplanet, ikke én – den ene, der totaliseredes, ville lynhurtigt falde tilbage og blive ét med kaos.

Der ligger dog en tendens til subjektivering af filosofien her, på bekostning af det enkelte, suveræne individ, som er efterladt i baggrunden. Men er filosofiens plan og aktiviteter her alligevel ikke skrevet frem som noget, der lyder subjektivistisk? Forsøget med Fiktionsbegivenheder skulle da være at søge at komme en tak længere ud i udfordringen af det subjektive: ved at lade det gå til grunde for vore øjne, kunne vi måske bringe de bevægelser i fokus, som optræder undervejs. Det er trods den indvending, der er beskrevet, i overensstemmelse med den ide, som Deleuze og Guattari lancerer: "*bevægelse har grebet alt (...) at vende sig mod bevægelse er at forsvinde*".[50]

De to sider af kaos

I Borges' fortælling om "skiven" optræder et fænomen, der kan kaste lys på denne beskrivelse af immanensplanet, besvare det spørgsmål, der står tilbage, som er relationen

[50] Ibid.: s. 60.

mellem planet og kaos. "Odins skive", som fortællingen omtaler, har kun én side. Dermed er den naturligvis ikke synlig for det menneskelige øje, til fortrydelse for den, der søger at stjæle den. Dette er det ene billede af kaos, som gør det lettere at forstå: kaos i sig selv kan kun have en side, da det ellers ville have to og dermed ville dets totalitet være brudt. Så snart det har to sider, kan det begribes - så længe det kun har én, er det ensbetydende med den begrebslige figur, som Blanchot introducerer: l'indésaisissable, det, hvoraf man ikke kan af-gribe sig, selv om man ikke kan gribe det.

Om immanensplanet skriver Deleuze og Guattari netop, at det bygger mange lag, at det konstruerer variable krumninger – det bevæger sig altså på en måde længere væk fra kaos, for at slippe for at blive grebet igen. Immanensplanet er begyndelsen på den stratificering, som *Mille plateaux* omtaler. Og det princip, som optræder begge steder, er den abstrakte maskine, der netop producerer principper for stratificeringer, flersidede lag. Immanensplanet har altså mange lag, strata, som alle vender ud mod os selv, men som på indersiden, inde i sig, har det kaos, som kun har én side. Det kan jo ikke være rigtigt at hævde, at planet skulle vende ind mod kaos med den ene side og ud mod os med den anden. Da kaos dels er totalt og dels kun har én side, kan det jo ikke vende den mod noget, ikke mere end den kan vende væk fra. Men at konstruere immanensplanet er netop denne illusion, der bliver til virkelighed: at give Odins skive en side mere, så kaos ikke længere er totalt og uendeligt, men er noget, der er afgrænset af noget, der har flere sider, der altså ikke er uendeligt og totalt på samme tid. Eksemplet kan i øvrigt vendes om, før vi falder helt i den ene grøft: den næste fortælling efter "skiven" er Bogen af Sand, hvor bogen har uendeligt mange sider. Det giver lige så meget mening at sige, at kaos har uendeligt mange sider, som at det kun har én, resultatet er det samme. Hvis Kaos har uendeligt mange sider, kan tanken ikke lave en yderside på det, for der vil altid være en side mere, der slipper ud - og kaos, der slippes fri, totaliserer sig i det uendelige. Immanensplanet er altså samtidig det, der reducerer de uendeligt mange sider i kaos og begrænser deres antal, så det kan få en yderside. Hvis kaos er den totale uendelighed, kan den altså sådan set eksistere som formidlet til os af en instans, der må befinde sig imellem på en eller anden måde. En instans, der så ville muliggøre selve dette "snit igennem kaos", som immanensplanet er. Denne instans er stoflighedens forsinkende effekt, det som gør, at alt ikke sker samtidig, forholdet mellem det aktualiserede og det virtuelle. Denne instans er den mest gavmilde af alle, fordi den er betingelsen for at tanken overhovedet kan begynde: udsættelsen. Eller temporalitetens indsættelse, som Bergson så præcist indser: hvis der kun findes rum, og hvis tiden er en faktor af rummet, vil alt ske på samme tid og intet vil kunne blive til. Forudsætningen for tilblivelsen er altså udsættelse, eller temporalitet:

"*Fra Epikur til Spinoza (den forbløffende 5. bog...), og fra Spinoza til Michaux er tankens problem den uendeligt høje hastighed, men denne hastighed har brug for omgivelser, der bevæger sig uendeligt i sig selv*"[51]

Som en udvej, der indsætter en umådeligt lille, ikke-udstrakt hinde igennem den uendelige totalitet, er immanensplanet barn af udsættelsen, det er et barn af den første forsinkelse ud af en meget lang række af forsinkelser, tanken. Men deri er tanken for så vidt ikke unik - den har bare lettere ved at bevæge sig hurtigt, så længe vi taler om tanken på et virtuelt plan. Anderledes står det til, så snart tanken skal tænke selv, eller fortælle selv, eller fortælle, eller kommunikere. Men udsættelsen er altså betingelsen for overhovedet at kunne begynde at tænke og udsættelsen er det at begynde at tænke. For det er der et navn, tanken som handling er nemlig ikke længere bare tanke, den er ikke længere bare *nous*, men det første skridt til*Technê*[52]

"*The main idea is that when we think about originary technicity, we can expect to find a complicated interlacing of anticipation and delay.*"[53]

En kompliceret sammenvævning af foregriben og udsættelse er altså resultatet af tekniciteten, skriver MacKenzie, med afsæt i Simondons teorier. Det lyder jo umiddelbart som noget, der kan have sin relevans for Fiktionsbegivenheder, hvor udsættelsen søges indsat og forstået ind i en kontekst og et møde mellem læsen og skriven.

Begrebskinematik

Men lad os gøre en udsættelse mere undervejs: vi må i undersøgelsen af Deleuze og Guattaris immanensplan som mødet mellem tanke og kaos, række en gang videre og se på forholdet mellem begreberne og planet – da det jo, sammen med den begrebslige person, er det, der udgøre den filosofiske skabelse ifølge *Qu'est-ce que la philosophie*? Forholdet mellem begreberne og planet har vi været inde på, er som stammer der befolker en ørken:

"*a desert populated by molecular multiplicities (that is multiplicities which do not receive their organization from the order of a transcendent One).*"[54]

Her er vi ude af *Qu'est-ce que la philosophie?* og ovre i *Mille Plateaux,* hvor der skrives om det molekylære og det molære og om forholdet mellem de molekylære mangfoldigheder (som fx begreberne) og den ørken, som de befolker (udtrykker kender vi fra *Qu'est-ce que la philosophie?*). Vi genkender immanensplanet og husker, at relationen ikke er en overgribende determinerende relation: begreberne har deres "frihed" i den forstand, at de er

---

[51] Ibid.: s.57.

[52] Som jo allerede hos Aristoteles defineres, som det at skabe noget, at gribe ind i det, der er foran os, for at ændre det. *Etikken*.

[53] Mackenzie: *Transductions*, s. 10.

[54] Keith Ansell Pearson: *Germinal Life*, s. 168.

uafhængige, fragmentariske. Men de er forbundne af det immanensplan, som filosofien beror på.

Der er en fare for, at man nu i definitionen på begreberne, sender dem videre ud af en tangent, initieret af planet, pegende mod stadig større konsistens og langsomhed, en konkretisering af det, som planet har sat i værk som mulighed. Men lad os se, hvordan begreberne defineres. Begrebet skærer igennem. Det er udtryk for en bevægelse, der afløser den totale indetermination i kaos. Hvor kaos er indetermineret tid og rum qua sin uendelige totalitet, er begrebet begrænsende, det sætter en grænse. Begrebet er gjort muligt af immanensplanets begrænsning af totaliteten og foretager så det næste skridt, et transversalt skridt "ud af" immanensplanet, der griber den uendelige bevægelse, der draget med ud af kaos og retter den i en bevægelse, der overflyver dets egne komponenter. Begrebet er nemlig aldrig simpelt, det består af et antal komponenter, der heller ikke selv ville hænge sammen på netop den måde, hvis det ikke var for begrebets overflyvning af dem (eller gennemstrømning, kunne man fristes til at skrive, med henblik på de oceaniske metaforer)[55]. Begreberne har ikke udstrækning, dvs. de er ren intensitet, ordinater uden koordinatet, hvilket tillader en stærk udveksling, på et ikke-diskursivt plan (begreberne interagerer altså med hinanden, ikke i kraft af en udsagnlogik, men i kraft af en dynamik). begreber er derfor "vibrationscentre" i sig selv og i forhold til alle andre. Det er jo unægtelig en legestue, der endnu ikke er blevet indkapslet i Heideggers Gestell? Eller også er det denne summen, der gør det muligt overhovedet at skabe noget ud fra dem og dermed muligt at komme fra kaos til *Technè*.

Deleuze og Guattari ser dermed filosofien som i en "*tilstand af permanent digression eller disgressivitet*"[56], hvor der hele tiden bliver mere til, hele tiden udvikles nye begreber. Begrebet søger mod sig selv, mod sin egen bekræftelse, gennem afgrænsningerne og de logiske øvelser, det er nærmest autopoïetisk. Og er derfor nødt til at blive holdt åbent i den ene ende, hvor det har sin rod i immanensplanet.

Hvordan skabes begreber? Den topografi, som Deleuze og Guattari skriver frem, er et brud med den topografi, som almindelig kosmogoni orienterer sig efter fra mytologierne, som overvejende er en vertikal topografi. det har betydning for den måde, dynamikken forstås – i den vertikale topografi bliver dynamikken hierarkisk, idet der er en afstand mellem de forskellige niveauer i topografien (jf. Dante!). Det tager lang tid at bevæge sig ned til underverden, det tager lang tid at bevæge sig op mod det uendelige. Men i Deleuze og Guattaris filosofi er topografien overvejende horisontal: der er hav, ørkener, der er ganske vist stammer, men disse stammer rager ikke særligt højt over ørkenen, de er i dens sand. Og der er huller i ørkenen, hvor det kaotiske stiger op som tåger.

---

[55] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 42.

[56] Ibid.: s. 44.

Når det ses som interessant, er det fordi der er en pointe i det i forhold til vores problematik i *Fiktionsbegivenheder.* Hvis vi kunne gå fra at betragte mødet mellem tanken og verden som en vertikal logik, til at beskrives i en integral logik, hvor det, der mødes, i en eller anden forstand allerede er til stede i os selv, ikke som et dybere lag, men som en indlejret virtualitet-aktualisering, der allerede er ordnet af en digressiv bevægelse og altså stort set byder sig lige for? Det gør det også lettere at forstå, hvorfor det er så svært at lade være med at tænke "videre", når vi læser, der er ikke kontrol over de bevægelser, som tanken foretager – de gør hvad de gør, fordi det er den måde, tanken altid har overlevet. Den horisontale og integrale logik ville minde om immanensplanets lag, der ikke lægger sig én gang for alle, men er i bevægelse, som tynde flager, der glider ind og ud mellem hinanden og altså udgør plateauer, som begreberne kan bevæge sig på (se *figur 2*, lille forstørrelse).

Den Horisontale, eller laterale topografi, kombineret med bevægeligheden, danner et sprog omkring begrebsdannelsen, der ikke handler om at pløje op eller skære igennem, men om at kærtegne, smyge sig op ad, uden at deflorere og voldtage, men i en bevægelse, der er en givende gestus, snarere end en kamp om retten til at være sand. Her er der en klar tendens hos Deleuze og Guattari til at ryge over i den voldelige metaforik: der skæres igennem, der kæmpes på liv og død og man kan falde ned i kaos og blive opslugt. Dog, til grund for det hele ligger en virtualitet, hvis væsen det er at spredes og mangfoldiggøres, ikke for at dominere kloden og sikre sig et herredømme, da dens spredning er en aktualisering gennem det mangfoldige, hvor enhver gentagelse medfører en kvalitativ forskel.

Spørgsmålet er, om der i begrebskinematikken hos Guattari og Deleuze kommer til at hvile et uforholdsmæssigt stort fokus på kræfter som kamp, alligevel? Om den produktionslogik, der præger store dele af deres fælles værk, fokuserer så meget på kamp og konflikt, at det kommer til at gennemstrømme selve logikken helt ind i begrebsdynamikken. Er den vilje til vækst, der arves fra Nietzsche, med til at skabe en opfattelse af begreberne om erobrende stammer, der "naturligt" søger at vokse ind i hinanden? "*Begreber går derfor mod det uendelige*"[57] – er det en bevægelse mod totalisering, der præger begreberne, søger de at genskabe den uendelige totalitet – eller er de snarere udtryk for et forsøg på at skabe en uendelig mur mod den uendelige totalitets indvækst? Det sidste synes mere i tråd med den logik, der i øvrigt gør sig gældende – og det er vel også svært at argumentere for, at filosofien skulle kunne gøre andet, hvis alternativet er at "falde tilbage ned i kaos". Begrebernes komponenter arbejder på at gøre sig selv uadskillelige fra hinanden, at skabe en endo-konsistens, der mere end antyder den biologiske inspiration, som fx Ansell Pearson har diskuteret[58]. Begreberne anskues dermed som en art levende organisme, der skaber sig selv som et sammenhængende hele, et hele der er i kraft af sin interaktion og sine assemblager, ikke i kraft af den enkelte enhed, der jo hele tiden skiftes ud. men spørgsmålet er, om ikke begreber snarere er teknologier, der søger at skabe en forandring i verden ved

---

[57] Ibid: s..39.

[58] Ansell Pearson: *Germinal Life*.

at skabe en indre sammenhæng? Deleuze og Guattari insisterer i *Qu'est-ce que la philosophie?* på, at begreberne kun interesserer sig for at være inden for deres komposition, de er isolerede og fragmentariske – men det forhindrer jo stadig ikke, at de gøres til del af en maskinisk assemblage, der laver om på verden? Denne sidste pointe vender vi tilbage til under diskussionen af poïesis eller technès udsættelse. Det kan virke som om Deleuze og Guattari søger at befri begrebet for selve grebet om, der dog ligger i dets etymologi. Det kommer bl.a. til udtryk igennem præsentationen af immanensplanet, hvor umuligheden lurer som en medvirkende faktor til at skabe begrebernes mulighedsbetingelse. begreberne i *Qu'est-ce que la philosophie?* griber ikke "om" noget, de kan højst gribe "i" noget, glide ind i hinanden (uden at tale sammen). De er altså en form for "bløde" begreber, der nok kan have mange komponenter, men som samtidig er omskiftelige, variable, skifter komponenter ud – og på tværs af værket forsvinder og kommer frem igen, under nye navne, gentagelser der er lidt forskellige. Begreberne er aktualiseringer – og deres virtualitet, som folder sig ud, er kaos i en særligt indkapslet form. Set på denne måde er det heller ikke noget under, at begreberne kan have meget stor effekt. Begreberne rummer noget i sig, som præger deres relationer: resonans, ikke logik – begreberne er "ikke logisk ordnede"[39], det er der "ingen grund til".

Dermed er vi godt på vej mod en begrebslig kinematik – Deleuze & Guattari beskæftiger sig meget mere med begrebernes bevægelser og vibrationer, end med deres evne til at hænge sammen i statisk-logiske konstruktioner. At de til gengæld ikke får fat i selve den del af filosofien, der fungerer i kraft af forsinkelsen, af udsættelsen, fordi de kommer til at fokusere på nogle topografiske aspekter, har tendens til at spatialisere en eventuel tidslighed i filosofiens konstruktion. Det er denne blinde vinkel, der skal forsøges introduceret med brugen af udsættelsen, der kommer i kraft gennem det, der møder verden eller kaos. Her kommer poïesis ind, som en del af technè, en særligt skabende del, fordi technè i sin natur griber ind i, bevæger sig mod digressionens retning, mens poïesis er nødt til at bevæge sig "med retningen" for at kunne skabe. Men begge er forbundne med udsættelsen, der som sådan er en menneskelig betingelse, der knytter sig til den stoflighed, der er vores møde med verden[60].

---

[59] Ibid. s. 44.

[60] Dette er selvfølgelig aspekter, der er i forlængelse af det aristoteliske projekt, eller de dele af det, der beskæftiger sig med det etiske, det skabende og bevægelserne. Når Aristoteles ikke fylder mere her, eller i resten af afhandlingen, skyldes det ikke så meget en kritisk gennemlæsning af hans værk, men snarere en intuitiv utilfredshed, der knytter sig til fraværet af kinematik, af begivenheder der bevæger sig og udvikler sig skabende, i de aristoteliske værker. Det skal ikke forstås som en afstandtagen til Aristoteles' bidrag til filosofiens historie – der er ingen tvivl om, at den aristoteliske filosofi har været vigtig for muligheden for at udvikle en strukturalistisk tilgang til den menneskelige erfaring, praksis og tanke – en strukturalisme, der for sin del er forudsætning og virkeliggørelse af en af bevægelserne ud af det korpus, som subjektet var blevet i den gryende modernitet. At læsningen af Bergson understøtter

Fiktion, poïesis, skriven-læsen, møde

"*an endless labyrinthine plateau of textual bliss*"[61]

"*Jeg trykkede venstre hånd oven på titelbladet og slog op med tommelfingeren næsten klæbet til pegefingeren. Ingenting hjalp: hele tiden skød der sig sider ind mellem titelbladet og hånden. Det var, som om de vældede frem af bogen – Find nu slutningen. Også dette mislykkedes for mig; med en stemme, der ikke var min, fik jeg knap nok fremstammet: - Det kan ikke være muligt.*"[62]

Borges' univers er fyldt med snarer, gåder og forvirrende begivenheder. Snart vender tiden den ene vej, snart den anden, snart er personerne historiske, snart er de opfundne. I novellen "Bogen af Sand" dukker en bog op, som er den perfekte, rhizomatiske labyrint. Ikke nok med at dens sider er uendelige, men for at kunne være det, må de hele tiden skiftes til at være på det sted, hvor man slår op for at læse. I streng forstand er en sådan, ideel bog, ulæselig – skønt den måtte rumme alverdens historier, ville man aldrig kunne finde rundt i den længe nok til at læse nogen af dem. At påstå at al læsen er et eksempel på det, der foregår her, og at al læsen blot er udtryk for det labyrintiske aspekt ved al meningsdannelse – det ville nok være for meget. Ikke desto mindre er det snarere i den retning, vi skal bevæge os, end i en retning, der ville gøre alle tekster labyrintiske i sig selv, eller at hævde at nogle tekster var det og andre ikke. Borges' tekster virker mere labyrintiske i kraft af hans Bergsonianske inspiration og det forhold, at de gang på gang sender enigmer af sted, som ikke beder om at få lov til at vende tilbage til os, men blot om at drage os med et sted, hvor der ikke bare er to mulige stier i en have, men en have, hvor alle stier hele tiden bifurkerer, så der (måske) er et uendeligt antal stier i haven, som i givet fald selv måtte være uendelig[63].

Men dette billede kan jo bruges på alle former for tekst – eller rettere, det kan bruges på alle begivenheder, hvor der skrives og læses, hvor læsen indgår i et møde med skriven gennem den labyrintiske port, som er det skrevne værk. Aarseths arbejde tyder på, at der er mulighed for at vi har at gøre med en helt anden proces, end man plejer at beskæftige sig med i den litterære fortolkning. Men det vil blot underbygge påstanden om, at der her ikke er tale om litterær fortolkning, men om filosofisk arbejde i mødet med skriven gennem værkets portal. At en skreven tekst ikke skulle kunne rumme en tilsvarende mangfoldighed hænger sammen med en modvilje mod at acceptere, at der skulle være andre måder at læse

---

denne intuitive opfattelse, har for så vidt ikke så meget med sagen at gøre, men snarere at det synes at være et alt for stort projekt i denne omgang at søge efter muligheden for at læse den aristoteliske filosofi dynamisk, begivenhedsorienteret, poïetisk. I denne omgang.

[61] Aarseth: *Cybertext*, s.9.

[62] Borges: "Bogen af Sand", in *Bogen af Sand*, s. 128.

[63] Borges: "The garden of Forking Paths", in: *Labyrinths*, s. 19-29.

på, end den lineære, hvor læsning er ensbetydende med bestemte måder at fortolke. Om man siden kan tillade sig at placere alle disse under en eller anden form for realisme, eller om der kan tillades en læsen, der arbejder på filosofiens præmisser, skal ikke være genstand for modstand eller kamp her. Dette værk er ikke ude i et litteraturteoretisk ærinde, da dets mål ikke er litteraturen, men derimod erkendelsen af virtualiteten.

At læse "litterære " værker "litterært" – og i det hele taget at interessere os for, om et værk er litterært eller filosofisk, hører ikke til ambitionerne for dette arbejde. der er udelukkende tale om et filosofisk eksperiment, hvor mødet mellem læsen og skriven er valgt ud fra dets oplagte og i udgangspunktet forholdsvis simple struktur: én læser, én tekst, én forfatter. At det så viser sig, at mødet ikke bare er så mangfoldigt, som Barthes allerede plæderede for i *Le degré zéro de l'écriture*, men at hvert enkelt skridt i labyrinten rummer en rejse ned i kaos og op igen, taler blot for at det ville have været risikabelt at vælge et andet område, når begreberne endnu var så sarte og ufærdige og planet endnu kun så ufuldendt. Der er klare ambitioner om at tage det plan, som her betegnes som det kinematiske perspektiv, eller begivenhedsbevægelsesforståelsen, som det elegant kunne betegnes, til anvendelse på andre områder, men om de vil vise sig at være egnede til undersøgelse på denne måde, er der ikke mulighed for at udtale sig om på nuværende tidspunkt. Det vil endvidere formentligt være utilstrækkeligt at gøre brug af den skrevne tekst som det eneste medie, hvis en sådan social analyse af de kinematiske begivenheder skal udstilles til almen gennemgang. Valget af mødet mellem læsen og skriven hænger nemlig også sammen med, at det oplagte medie til at udstille dette møde, er at genskabe det samme møde én gang til. At man så støder på nogle problemer i forhold til den akademiske afhandling, der i sin form nærmest har gjort det til en dyd at gemme det labyrintiske og kinematiske bort, til fordel for en retliniet, enstrenget form og ganske særlig, analytisk funderet argumentationstradition, er et andet problem. Men det bliver hverken større eller mindre af at vælge et andet genstandsfelt. Det skal derfor her blot understreges, at der ikke er tale om et frontalt opgør med den akademiske tradition – et sådant opgør ville være i klar modstrid med den involutionsfilosofi, der er forsøgt talt for i værket. At angribe traditionen rummer så stor en risiko for at falde i dialektikkens illusion, at man bør tænke sig om en ekstra gang, før man begiver sig den vej.

I stedet forsøger *Fiktionsbegivenheder* gennem sin form at fremsætte en singulær undersøgelse, der opbygger tilblivelsen af et immanensplan, hvis konturer endnu kun er svage. En form, hvis hensigt er at argumentere gennem selve værkets konstruktion, eller i det mindste ved hjælp af det, til en vis grad. Det er for så vidt ikke gjort konsekvent på formens præmisser, da udtrykket sandsynligvis ville være ulæseligt. Men dog i en form, der gerne skulle gengive hos læseren muligheden for at erfare mangfoldigheden og virtualiteten mellem ordene. Denne form kan inspirere eller afskrække, den kan vække patos, sådan som kunsten og litteraturen har gjort det og gør det, den læner sig ind mod det affektuelle sprog, som ellers ifølge Deleuze og Guattari hører kunsten til, og kun kunsten. Men dens ambition er, i sidste instans, ikke kunstnerisk eller litterær – den er filosofisk. Det indebærer her, at der er tale om en filosofisk undersøgelse af det *fiktive* moment, som er en art af

erkendelsens mangfoldige former. Fiktion betegner det, som poïesis også betegner, nemlig det skabende, det som former og bliver formet, det som bliver *fingeret*. Igen er ligheden med det, som Aarseth skriver om cyberteksten, interessant. Aarseth:

"*When you read from a Cybertext, you are constantly reminded of inaccessible strategies and paths not taken, voices not heard. Each decision will make some parts of the text more, and others less, accessible, and you may never know the exact results of your choices; that is, exactly what you missed. This is very different from the ambiguities of a linear text. And inaccessibility, it must be noted, does not imply ambiguity but, rather an absence of possibility--an aporia.*"[64]

Selv om Aarseth argumenterer for at cyberteksten er anderledes, fordi "læseren" her handler ind i "teksten", skaber med og dermed aflukker sig fra at skabe andet, betyder det ikke, at vi skal afholde os fra at betragte skriven-læsen som et møde, der har visse ligheder med Aarseths "ergodiske" litteratur. Blot er den lukkethed, der ligger i computerspillets programmerede sekvenser forvirrende – men det er for så vidt kun, fordi den spillende spiller videre. Standser spillet, eller den "ergodiske læsning", står det jo spilleren frit for at bevæge sig bed af alle mulige (og umulige) veje, som deltagelsen har sat i gang hos ham. Er det anderledes end læsningen af en hvilken som helst anden tekst? Den åbne fortolkning, som vi finder udtrykt i sin yderste form hos fx Iser, lægger også vægten på læsernes fortolkning. Men i vores tilfælde er der tale om en overvejelse omkring hele den begivenhed, der finder sted – og hvor den største forskel er æstetisk, knyttet til stemmen, tonaliteten, graden hvormed der synes talt med en menneskelig stemme (eller flere). Uden at gå længere ned ad computerspillets veje, kan vi blot konstatere, at netop manglen på fortæller synes at gøre en forskel. Men ikke så meget manglen på forfatter; det er den funktion, der operer igennem mødet og præsenterer sig for den læsende som vejviser, forfører, guide, synder eller helt, den stemme der uanset det tal, som personen måtte bære, altid vil være i første person, når vi ser på den fra begivenhedens perspektiv.

Den "fiktion" der er i fokus i *Fiktionsbegivenheder,* er en skabelse der hele tiden krydser tilbage henover sit spor, den jager op og ned ad mulighedens kløft, ned i kaos/virtualitet, op i potentialiteten og så videre – sandsynligvis temmelig meget mere, end den almindelige læser af *On the road* ville gøre. og lise som Aarseth formentlig ville påkalde sig retten til at beholde sine cyberspil for sig selv...

"*This is not a difference between games and literature but rather between games and narratives. To claim that there is no difference between games and narratives is to ignore essential qualities of both categories*."[65]

---

[64] Aarseth: *Cybertext*, s. 3.

[65] Aarseth: *Cybertext*, s. 4-5,

... ville en litteraturteoretiker kunne fastholde den samme forskel og kræve skellet mellem spillet og fortællingen opretholdt til den anden side. Fortællinger er ikke spil, kunne man hævde, de læses narrativt, det kan være "open-ended", men det er ikke rejser ind i kaos[66].

Det pudsige ved Aarseths i øvrigt meget "tidskorrekte" bog, der beskæftiger sig med et fænomen, der indtil da havde været forholdsvis lukket land for litteraturteorien er, at den "ufrivilligt" forsyner os med adskillige interessante betragtninger om mødet mellem læsning og skrift. Som det følgende, hvor Aarseth endnu engang søger at drage det særlige frem ved det ergodiske værk:

"*The successful ergodic work of art maintains tension and excitement while providing a path for discovery, a coming into focus of a didactic of the design and hidden principles at work in the work.*"[67]

Denne spænding, fungerer den ikke i kraft af en suspension, der opstår et sted i tekstens rytme, der kan ses som en fortsættelse af den rytme, hvormed skriften foregår, og som i kraft af skriftens stoflige forankring i bogen kan bringes videre og bringes til at interagere med den rytme, som læsningen kaster ind? Og kan vi virkelig sige, at spillet skulle være så meget mere interaktivt end fortællingen, særligt med den genre, nemlig forskellige versioner af mysteriehistorier, som der er tale om i Aarseths gennemgang? Eller har Aarseth bare lagt sig i forlængelse af en dekonstruktiv tradition og en Borgesk tilgang til litteraturen, men insisterende på, at det materielle aspekt i læsernes arbejde gør en forskel? Den frihed, som Aarseth tillægger cybertekst-læseren er jo et interessant fænomen – og det kunne sikkert være udbytterigt at forsøge at undersøge, hvorfor der er så få læsere af romaner og fortællinger, der starter bagfra, læser på skrå, springer i teksten, udelader afsnit, eller kun læser halvdelen for siden at komponere resten selv. Uden at komme ind på, at computerspilleren vel ikke er friere i det tilfælde, hvor han sidder med selve spillet, så er det egentlig heller ikke det, der er i fokus. I stedet skal vi bruge disse refleksioner over det "ergodiske" ved cyberteksten til at bevæge os et skridt videre end Aarseth, videre mod det forhold, at mødet mellem skriven og læsen ikke bare kan være referentiel, men ligeledes være reelt kreativ, som Bergsons evolution, som begivenheden der træder ud af det virtuelle og kaos og skaber forskel, uden at miste det kaotiske eller virtuelle undervejs, fordi det hele tiden er til stede som en potentialitet.

Det er derfor væsentligt at understrege, at det spørgsmål, som *Fiktionsbegivenheder* prøver at hjælpe med at svare på, ikke er om fiktive tekster kan fortolkes forskelligt. Men hvad der sker, når skriven-læsen som møde gengives som en åben bevægelse på ydersiden af det kaotiske, der på sin vej frem kaster en næsten-uendelighed af rettede tankebegivenheder af sig. Det er disse bevægelsers kinematik, der betegnes som "fiktion" her, eller som poïesis. Om forskellen på de to begreber skal der siges nogle få ord.

---

[66] Se fx Umberto Eco; *The limits of Interpretation*, Indiana (1994), s. 1-7.

[67] Aarseth: *Cybertext*, s.179

Fiktion indtræder i sproget gennem den latinske betegnelse *fictio*, som henviser til det, som er skabt, som foregiver, som hører til fantasiens skabelse. Udtrykket "*shaped by imagination*", altså skabt af imaginationen, eller en særlig udgave af tankens egenskaber, viser tydeligt forskellen på fiktion og poïesis. Hvor fiktionen synes at holde sig til imaginationen, udtrykker poïesis det, som skabes i materielt stof, som når smeden former en økse. Går man tilbage ad fiktionens etymologiske baner, ender man ikke uventet ved udtrykket *at fingere*, som også inkluderer såvel det at forme stoffet som at *forme* tanken. At udtrykket antager en moralsk karakter er ikke uventet, men selve studiet af denne historie ville kræve en udredning, der ikke er i fokus her, da selve skellet mellem det moralsk angribelige i at foregive noget og det moralsk prisværdige at skabe det nye, at udvikle ideer ved hjælp af fantasiens kraft, må siges at være en historie, der ville kræve mindst en afhandling at gennemgå. Målet med at påkalde fiktionen som begreb her består i at fokusere på mødet mellem det virtuelle og det aktuelle, som fiktionen udstiller[68].

I den juridiske terminologi møder vi igen fiktionen. "*Designer des données purement virtuelles*" som i eksemplet med adoptionen, som er en "*fiction de la paternité*", viser hvilken vej fiktionsbegrebet udstikker for tankens handlinger At fiktion altså er en aktivitet, en begivenhed, der kan have særdeles nyttige former med aldeles virkelige virkninger, kan hjælpe os med at flytte fokus væk fra genrebetegnelsen "fiktion" med dens fokus på skellet mellem det sande og det falske.

I deres *Dictionnaire encyclopédique des sciences de langage* definerer Oswald Ducrot og Tzvetan Todorov *fiktion* som "*un discours représentatif (mimétique) qui évoque un univers d'expérience*".[69] Her skelner Todorov og Ducrot altså mellem det, som referer til sit eget erfaringsunivers, et univers der må formodes at blive til i mødet mellem fiktionen set som tekst og fiktionen set som fænomenologisk begivenhed. Den undersøgelse, der finder sted i forbindelse med skriven-læsen som begivenhed i *Fiktionsbegivenheder*, spænder sig ud imellem en sådan fænomenologisk forståelse af begivenheden, Blanchots beskrivelse af fortællingens rum, der kun kan blive til mens det skriver sig selv, og Deleuzes begreb om virtualiteten. Med den sidste drejning tilføjes et aspekt, der går hinsides forfatterens og læserens intentionaliteter - og i øvrigt ikke handler om fiktionens referentialitet udad mod en given virkelighed, men indad mod en virtualitet, der bliver til i det, som Deleuze har kaldt "folden" som begivenhed. I foldens begivenhed er det hverken læseren eller skriveren, der bestemmer udfaldet, men en mangfoldighed af forhold, der alt afhængigt af den singularitet der optræder i begivenheden, i princippet kan føre til en mangfoldighed af skabelser. Dette skal ikke forveksles med en "*anything goes*", hvor alt kan ske uden begrænsninger – uanset virtualitetens åbenhed er der i skriven-læsen tale om en særskilt begivenhed, der sætter en serie rytmiske forløb og potentialiteter i spil. Som et eksempel på det, vil vi se illustreret

---

[68] *Dictionnaire de terminologie littéraire*, web-baseret, på følgende url. Artiklen er skrevet af Jacques Durgast, Université de Rennes. http://www.ditl.info/art/definition.php?term=1817

[69] op cit.

med "virtualitetens dobbeltfold", rummer denne begivenhed såvel mulighed som umulighed, idet vi bevæger os ud af den ensidige fokusering på det imaginative og nærmere hen mod hvad der af Kirkeby er betegnet som *kropstanken.*

Ved siden af dette har der flere gange optrådt begrebet poïesis, som har sine rødder langt tilbage, hos Platon og hos grækerne, men også hos Heidegger, der ligefrem tager det frem som en slags forsvar mod den moderne rationalitets fængsel. I den første udgave, i Platons *Symposion*, møder vi poïesis som den skabelse, der hænger sammen med menneskets stræben efter udødelighed. Men det gælder også mere generelt, idet poïesis omfatter alt det, der går fra ikke at være til stede til at komme til stede. Poïesis er skabelse og omfatter således alle processer, hvorved noget bliver til, som ikke var der før[70]. Men hvad det så vil sige, at noget er til eller ikke er til, er til gengæld mindre åbenlyst. For der er stor forskel på at hævde, at noget er til, når det har materiel eksistens – og at hævde, at noget ikke kan være til, med mindre det har en åndelig eller idémæssig eksistens (og dermed kan have skønhed, som hos Platon). Hos Aristoteles finder vi jo også poiesis – som også her omfatter mere end bare poesien, men dog begrænses til kunstarterne. Men hvorfor nu denne begrænsning, som udelukker naturens skabelsesakt, som ikke anerkender det, som Heidegger skriver om *Physis*:

"*Physis, also, the arising of something from out of itself, is a bringing-forth, poïesis. Physis is indeed poïesis, in the highest sense.*"[71]

Nu er det jo ikke fordi vi skal til at bedrive naturfilosofi på disse sider – pointen med dette eksempel er at begrebet poïesis skal forstås i en vid forstand, som det der skaber noget, det, der får noget til at blive til, hvor der ikke var noget før. Det er altså en variant af *praxis*, som også vil omfatte de aktiviteter, der ikke er rettede, der ikke har nogen retning som sådan. Når vi skal beskæftige os med det poïetiske, som i interessen for en poïetisk filosofi, er det altså i den betydning, at vi beskæftiger os med det skabende ud fra et filosofisk perspektiv, men i endnu højere grad, at vi skal se på filosofiens betingelser ud fra et poïetisk perspektiv. Dette perspektiv handler om rettethed og om skabelse, altså om det, der hos Deleuze og Guattari kaldes "tilblivelse" (*devenir, becoming, se ovenfor*). Her har det betydning, om vi ser på denne tilblivelse eller denne poïesis som en bevægelse eller begivenhed, der kun fører én vej, der ikke rummer flere muligheder, idet vi fejlagtigt forveksler processen med dens resultat. Ganske vist har poïesis at gøre med rettede processer, hvorved noget bliver til, og ganske vist kan vi komme med eksempler, der får os til at tænke, at resultatet dermed er givet på forhånd og derfor forveksler poïesis med en teleologisk proces. Men inden vi gør det, er det værd at tænke på en hvilken som helst skabende begivenhed og igen overbevise os selv om, at endemålet var givet på forhånd.

---

[70] Platon: *Symposion*, 205b.

[71] Heidegger: *The Question Regarding Technology,* s. 317

Heidegger beskriver, i overensstemmelse med begrebet om det afdækkede, *Aletheia,* poiesis som

"*The presencing of that which at any given time comes to appearance in bringing-forth. Bringing forth brings out of concealment into unconcealment*"[72]

Herfra bevæger Heidegger sig ind igen i diskussionen af teknologien, hvor vi vil forlade ham – Heideggers program er her at fokusere dels på *Aletheia*, det at bringe det skjulte frem mod sin utildækkethed, at gøre det sandt, dels at gøre *technè* til underlagt dette mål. Det er ikke den diskussion, vi skal beskæftige os med her, men henvise til andre, der har fulgt den streng[73].

Det vi skal bevare af Heideggers tanker om poïesis er den del, der ser poïesis som beskæftiget med skabelse gennem en omhu eller opmærksomhed, der søger at bevæge sig "med naturens retning", snarere end at trække det ud af den, som vi ønsker. Med en analogisk slutning til filosofien om tilblivelse ud af kaos i fiktionsmødet, kan vi altså sige at en poïetisk forståelse går ud på at studere kræfter og få dem vendt til menneskets fordel. Poiesis går ud på at finde den rytme, der indgår i bevægelsen på ydersiden af kaos/virtualitet og dermed blive klogere på, hvordan skabelsen foregår. En poïetisk filosofi er således ikke i modstrid med andre former for filosofi – den er en *philosophie mineure*[74]*,* eller en *secunda philosophia*, hvis formål er at foretage nogle bevægelser lang denne yderside, at acceptere at være "på kanten af det vi ved", forvilde sig i retning af et tiltagende mørke, hvor de fleste stemmer bliver skingre eller rådvilde. Når vi har at gøre med poïesis her, er det altså ikke specielt at forstå som en æstetisk filosofi eller en filosofi om litteraturen. At kalde denne filosofi æstetisk kunne måske nok forsvares, men det ville forudsætte en omskrivning af æstesis-begrebet, en udtømning af dets subjektivistiske glød, for at skabe peger i retning af kunsten, af litteraturen, af poesien, kan vi få en lille belysning af gennem en iagttagelse fra den ene gamle mand i Blanchots *L'entretien infini*:

"*Han huskede deres samtale: han stillede ham spørgsmål med en træt holdning; han virkede opmærksom, diskret, indifferent, han forstod det hele fra starten, det var synligt, men på*

---

[72] Ibid.

[73] Som Adrian MacKenzie, der i *Transductions* (2002) diskuterer med mange konkrete eksempler, hvordan teknologien ikke mindst i nyeste tid ses som muligheden for at skabe sandhed og mening. Og hvordan en kombination af et Derridask udsættelsesbegreb, Actor-Network-Theory og Simondons individuationsbegreb (en af Deleuzes store inspirationer) kan kvalificere vores forståelse af tid, hastighed og krop i den menneske-teknologiske assemblage.

[74] Med en omskrivning af Deleuze og Guattaris begreb fra Kafka – pour une littérature mineure: en mindretalslitteratur, der bevæger sig i yderkanten og udnytter sin marginalisering til at undersøge litteraturens yderområder, snarere end at være midt inde i ens kerne, hvis der ellers er en sådan.

hans ansigt var der et udtryk af fravær af nysgerrighed som fordrejede ordene, et udtryksløst udtryk."[76].

Som var det Deleuzes Spinoza, der var på færde som iagttager, ser vi her hvordan trætheden i den gamle mand kommer til udtryk som en manglende ekspressivitet. Som var den skabende kraft holdt op med at spille i ham og på ham, forsvinder hans udtryk og tager den særlige patos med sig, som hører til tankens leg.

At tage fat i de gamle begreber, at slide dem lidt mere, eller flytte deres betydning en smule og dermed gøre verden lidt ny for dem igen, at give dem en mulighed for at blive til som begivenheder én gang til, det må være en agtværdig ambition på to gamle begrebers vegne. Ikke mindst fordi der vil være rigeligt med nysgerrighed og patos til de to trætte ansigter, der til trods for deres genstandes felters livlige opfindsomhed, synes at have kørt linen ud og have været ude i den nysgerrighed, der var dem tildelt.

Stilen og bevægelserne i Fiktionsbegivenheder

"*Når der søges en sandhed, og det gør der tit i kunsten, går den søgende direkte ind i paradokset, ser sig selv, realiteten, følelsen (lykken, smerten osv.) splittet op i to, flere, uendeligt mange tilstande, et samspil af paradokser, der venter på svaret, forløsningen, afklaringen.*"[77]

Når vi nu skal bevæge os ud i dette møde, mellem kaos og den tanke, der endnu ikke er blevet til selvstændig "kaotid"[78], den tanke, der ikke er filosofi, kunst, videnskab, endnu, ja end ikke ved hvordan den skal blive det, men blot møder ordenes mulighed og umulighed, der på række efter række synes at byde det at gøre ét og forbyde det at gøre andet[79], kan vi ikke holde os til den kølige iagttagelses tredje person. Kan vi køligt og nøgternt se på en bevægelse, der bag den rolige facade af en læsen rummer en rystende beretning om at være alene og ikke ane, hvor man skal vende sig hen? Lad os tillade et længere citat, en nærmest Nietzscheansk bravade, der giver et fingerpeg mod den spænding, der ligger i situationen:

---

[76] Blanchot: *L'entretien infini*, s. xii. Om det udtryksløse (une expression inexpressive) har en sammenhæng med Spinozas filosofi, skal være usagt. Men den sammenhæng kan hermed være etableret, uanset intensionen.

[77] Lene Henningsen: "Computerånd – en kommentar". *Kesera 3* (2002), s. 22.

[78] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 261.

[79] Herom har store dele af Michel Foucaults forfatterskab skrevet så prægnant og tydeligt, at der vist ikke er nogen grund til at gå ind og bevise, at litteraturen også er en disciplin, der byder sin læser at læse, i den retning, fra venstre mod højre og oppe fra og ned, sådan som du læser, er i gang med netop nu, og når fodnoten er læst, skal du tilbage til teksten og fortsætte. Lige ud, ingen slinger, og ikke noget med at rive bladene ud, strege teksten over eller springe til konklusionen. det er netop denne institution, vi ikke vil interessere os for her, så læseren kan jo springe, så længe alt hvad der skal læses er læst i sidste instans.

"*Således årelades hexis tilsyneladende i refleksivitetens billede: det andet menneske er min drøm, og fordi alle selv i drømmen bærer masker, eller har et kødeligt ansigt udenpå en maske, er den et mareridt. Men hexis gør oprør mod denne dom på vegne af noësos nöeseös, for et sted er den blod af samme blod som denne verden, der synes at trække sig uendeligt ud i rummet og tiden. Forbundet med lagene af sort nærstørknet blod i grødagtig bevægelse på verdens bund, med kvartsen i Hades, med det blod, der derfra løber videre til menneskene. Et sted er den allerede til stede før begrebet, før distinktionen mellem subjekt og objekt – hvis ære jo er årsagen til al denne smerte.*[80]

Nu er der nok én og anden, der vil begynde at gribes af latter kramper eller sågar kvalme allerede halvvejs i dette storladne, patosfyldt afsnit. Men som i tilfældet Nietzsche og som det også ofte er tilfældet, når Deleuze og Guattari skriver sammen, eller i Blanchots iskolde "anti-patos" (det er jo ikke al patos der er varm, ophedet, den kan sagtens komme til udtryk gennem kulden, der også er patetisk), er der et filosofisk ærinde med at benytte den slags udtryk. Når vi skal beskrive fortvivlelsen over at synke i et endeløst dyb, at vågne op en morgen og erkende, at man som "hexis" er blevet ensom til marven – eller når vi skal beskrive den sitren, der fylder mennesket der søger, på vej ind mod det syvende tabernakel, hvordan kommer vi da bedst den sitren, den smerte, det tab til undsætning og fører det videre, frem mod en mulig opdagelse af noget, der måske ikke var der før? Der er ingen grund til at insistere på, at filosofien som skrift skal flamme og gløde, eller isne og syde, til enhver tid og over det hele. Men det kan være værd at fremmane en bemærkning fra en lille bog om filosofiens situation[81], hvor forfatteren blandt andet kritiserer historieskrivningen for at holde fast i et realismebillede, der for længst er blevet udmanøvreret af såvel litteraturen som af alle andre "repræsentative" kunstarter og kommunikationsformer, hvor realismen trives fint side om side med det fantastiske, det ironiske, simulakrer og palimpsester. Men altså uden at kunne hævde en ret til at være "over" de øvrige former, den kan kun bevare sin ret til lukke døren, så længe der ikke tales på den rigtige måde. Og Hauges bemærkning gælder også filosofien:

"*Filosofien bliver et spejl af naturen på det tidspunkt, da poesien ophører med at være det.*"[82]

Nu er det måske nok en lidt for ensidig generalisering, der finder sted, hvis man skal læse Hauges påstand universelt – og her ligger der jo altid en svaghed, i det øjeblik man som kommentator begynder at antage et anti-realistisk perspektiv og hævde, at repræsentationen er ugyldig. Hauge beskriver det selv i en passage, der måske samtidig kan være med til at illustrere risikoen for at skabe mere forvirring end klarhed hos læseren, når man begynder at lade metaforerne råde i de filosofiske argumenter:

---

[80] Kirkeby: *Secunda philosophia*, s. 193

[81] Hans Hauge: *Den litterære vending – dekonstruktiv videnskabsteori* (1995).

[82] Ibid: s. 20.

"*Det er med Løgstrup som med Derrida. De jager rundt på cykelbanen, men de taber, hvis de vinder. De kæmper for at komme ind på andenpladsen, eller de kæmper hele tiden for ikke at tabe og aldrig for at vinde. Derrida er ikke Indurain.*"[83]

Ud over den tidstypiske henvisning til en cykelrytter, der kan fremkalde et lille smil – hvem vil blive husket, hvis man læser den tekst om 20 år, Derrida eller Miguel Indurain? – er der jo en mening med metaforen, som måske nok bliver lidt mere knudret, end hvis Hauge blot havde skrevet: "*Løgstrup og Derrida er begge reaktive filosoffer. Deres filosofi er kommenterende og reagerende*". Havde det da gjort en forskel på den forståelse, der var opstået? Nu kombinerer Hauge rent faktisk de to måder at skrive på, så han ikke kan blive anklaget for kun at gå digterfilosoffernes ærinde. Og i øvrigt er der nok lidt metaforer og lidt ironi, humor sågar, men ikke ret meget lidenskab eller patos i Hauges bog, som vi hermed overlader til historieskrivningen. Det, der står tilbage, er måske i Hauges tilfælde ikke så meget formen, som det er budskabet om, at man fra filosofiens og historieskrivningens side ikke har accepteret, at der er foregået nogle store omvæltninger igennem tiden, med hensyn til hvordan tekster og repræsentation tænkes og modtages. Nu kan man jo overveje, om ikke det modernistiske eksperiment er et af de største og mest gennemførte eksempler på en revolution, der ikke har revolutioneret så forfærdeligt meget – men det skal ikke være i centrum her, om det "almindelige menneske" tænker modernistisk eller realistisk, hvis man nu kan lade det være distinktionen. Det nævnes kun her, fordi den undersøgelse, der vil foregå her, måske kan være med til at belyse, hvorfor den modernistiske vending aldrig har ført os over på "den anden side", hen mod en eventuel berigelse af det realistiske perspektiv, men tilsyneladende mest har skabt en form for nøgtern relativisme, der accepterer at der må være en vis usikkerhed forbundet med at erkende og skabe resultater. Uanset, om der er tale om filosofi, atomfysik, eller produktion af almindelige goder. Når vi inden længe skal overlade scenen til mere patetiske stemmer, er det værd at bemærke, at der for det meste er tale om stemmer, der gennemløber akademisk skolede, dannede personligheder, der kunne forventes at have en stor margen for kaos og virtualitet, når de ligefrem har modtaget mange års træning i at sondre mellem digtning og erkendelse? Dog, måske er der lidt om Hauges påstand om institutionernes frygt? Til tider kan det jo nok synes som om de lærde forskanser sig og forbeholder sig retten til at tage litteraturen op med pincet, at dissekere den med et køligt blik og studere dens interne og intertekstuelle begivenheder, hvad enten de kalder sig litterære, videnskabelige eller filosofiske. Og så lægge dem fra sig igen, vaske hænderne og konstatere, at det jo var deres holdninger, som den lærde blot har iagttaget, den af den grund at skulle gøre til proselyt eller forsvarer for "andres meninger"[84]. Men hvad

---

[83] Ibid.: s. 20.

[84] En interessant udveksling fandt sted for den genre for nogle år siden, hvor en doktorafhandling blev godkendt, men siden angrebet af en anmelder, hvilket resulterede dels i, at der fandt en mere og mere personlig, harsk og bidsk udveksling sted mellem de to, der måtte bringes til et formelt forlig på institutionelt niveau, dels i at den nyudnævnte doktor ved sine egne foredrag nægtede at diskutere sine

da sættes ind for en filosofi, der ikke insisterer på at forblive i en genre, der nok har sin rimelighed, men vel dårligt kan forsvare at gøres totalitær, da den da i sagens natur vil søge at hindre enhver udvikling inden for den filosofiske skrivning – hvilket netop for filosofien vist må siges at være en pudsighed, når man ser tilbage over den rigt blomstrende mangfoldighed af varierede udtryk som filosofien har kendt, til trods for Hauges lidt hurtige afvisning. Med hvilke krav kan man møde ambitionen som denne afhandling ønsker at benytte sig af, nemlig at søge at gøre formen til mere end blot en tom beholder, at lade den – i det mindste tilstrækkeligt til at gennemføre en pointe – være medvirkende til at illustrere de budskaber, som afhandlingen ønsker at fremføre?

At insistere på en referentialitet som det eneste krav, ville formentlig være ensbetydende med at reducere filosofi til historieskrivning. Et krav om konsistens i begrebsdannelsen ligger jo lige for – og gennemsyrer da også et værk som *Hvad er Filosofi*?, som ganske vist gør begreberne fragmenterede og isolerede, men til gengæld holdt sammen af immanensplanet, der beskytter de sarte blomster fra at blive opslugt igen af den larmende, uendelige totalitet, som de fødtes af. Men det er jo til gengæld også på sin plads at indføre, at der her er tale om en undersøgelse, der gerne vil nå frem til at vise den vibreren, der finder sted under begrebernes tilblivelse, under selve immanensplanets konfrontation med det kaos, som det lægger sig på og bliver hinde for. Det er netop en pointe i *Fiktionsbegivenheder*, at der ikke kan finde skabelse sted, med mindre der åbnes for den vibreren, den truende summen fra meningens "ursuppe". Og det er yderligere en pointe, at der kun kan findes en vej væk fra den selv samme frygt for at blive opslugt af kaos, når vi forstår at kaos og virtualitet er ét og samme sted, at selve opdelingen af dem og den manglende erkendelse af deres fælles identitet er udtryk for en rest af moralsk dualisme, som Nietzsche ellers gjorde sit til at bekæmpe[85]. Hvordan kan denne vibreren, denne sitren undervejs til opdagelsen af, at rytmen ikke skyldes en dialektisk gungren mod hinanden af store, tunge kræfter der strides om retten til jorden, men af hjerternes banken når de nærmer sig det punkt, hvor den menneskelige tanke ikke kan nå længere – eller i det mindste ikke som vi kender tanken i dag – og derfor frygter hvert næste øjeblik som var det det sidste? Det har været en ambition med de tekster, der følger her, at give mere end blot en efterskrift til en sådan begivenhed – det er den, der nu skriver sig på disse sider og ret beset måske burde læses *efter* de øvrige – at søge om tilladelse til at slippe et eksperiment inden for murene af det filosofiske hus, som vil komme til at springe, løbe for hurtigt og for langsomt, forvirre, irritere og larme for meget. Der er ikke tale om en bevægelse med de listesko, som skribenten på biblioteket må benytte sig af, af hensyn til tankens krav om isolation. Snarere

---

ideers rigtighed, for de var jo bare udtryk for en fortolkning, det stod enhver frit for at fortolke anderledes. Dermed kunne man jo mene, at selve værdien af afhandlingen blev aldeles udvisket, når ingen længere ville være dens vidne, men frygten for ydmygelsen var altså større end vilje til at vidne.

[85] Fx Nietzsche: *Jenseitz von Gut und Böse*, læst her i fransk oversættelse *Par delà bien et mal* - selv om dette kan virke noget påfaldende, men udelukkende må ses som udtryk for manglende evner over for Nietzsches tyske.

er der tale om en famlende, forvirret møffen frem og tilbage, snart snublende, snart løbende frem til afgrunden med et jubelskrig. Dette er vilkårene, som i fald den filosofiske institution vælger at acceptere en sådan forvirret dans af hensyn til vidnesbyrdet, nok må modtages med en læsning, der stiller lidt anderledes krav, end der ellers ville være tale om. Der er besøg af en nykomling – og det er ikke en pæn dreng, der sidder stille på sidste række og skriver sine opgaver til tiden. Snarere er der tale om en efterkommer af Nietzsches æt – hvilket til gengæld kunne hævdes, at 103 år efter hans død, at være en størrelse, man havde en plads til, i betragtning af den ganske store indflydelse, som den uregerlige "filolog" har haft på filosofien i de mellemliggende.

Men alligevel – der må jo stilles krav? Kan man tillade sig at fremføre et krav selv, når man forsøger at udvide grænserne for det tilladelige i forvejen, eller er en sådan uforskammethed for meget? Dog, et forslag kunne melde sig: hvis vi skal betegne den form, som *Fiktionsbegivenheder* har valgt, er det hverken den traditionelle filosofiske argumentation, der fremskrider gennem syllogismer, eller fablen, der fortæller om et land uden for verden, som aldrig har eksisteret, andet end lige netop i fablens eget univers. Der er tale om en fortælling, der sin fragmentariske stil til trods (den vender vi tilbage til), står til trods (den vender vi tilbage til), står som en form for vidnesbyrd uden prokuration. Vi kan derfor for at forstå dens betingelser, søge derhen, hvor vidnesbyrdet er gjort til genstand for refleksion. Derrida gør netop dette til genre i sin bog til Blanchot, *Demeure*[86]*.* Hvad er da kendetegnene for et vidnesbyrd, hvis vi skal acceptere det som genre for *Fiktionsbegivenheder?* Og er der forskel på et filosofisk vidnesbyrd og et litterært, et juridisk?

Augustin har med sine bekendelser udtrykt i et yderste perspektiv, hvad vidnesbyrdet handler om, siger Derrida. Det handler om at "*faire la vérité*", at gøre det sande, idet den bekendende forlader sine illusioner og vender sig mod sin Gud med åbent ansigt og bekender[87]. Vidnesbyrdet har jo andre rødder end selv-bekendelsen, det kan for eksempel handle om andres handlinger, eller være forsøg på at beskrive et hændelsesforløb, det være sig mere eller mindre komplekst. Men også da er vidnet bundet til at "gøre det sande", at forsikre, at han i det mindste vil fortælle sandheden. men når vidnet er nødt til at bedyre dette, er det fordi man vidner i de situationer, hvor der netop ikke er bevis for, hvad der har fundet sted.

---

[86] Derrida: *Demeure, Maurice Blanchot* (1998). Oprindeligt udgivet i forbindelse med et seminar, med titlen *Passion de la littérature*, hvor Derridas tekst åbner værket. Deraf fordoblingen af titler – i den store bog bærer teksten kun titlen *Fiction et témoignage*, mens den lille, senere udgivelse, fik Derridas valg til en titel, som var *Demeure*, henvisende til det "boende", til at forblive, at være forankret, at bo – eller rettere, til fraværet af det, for "*litteraturen er ikke, den holder sig ikke boende inden for identiteten af en natur, eller endda af en historik, der er identisk med den selv".* (Elle ne se maintient pas à demeure...)

[87] Derrida: *Demeure*, s. 28.

"*hvis vidnesbyrdet er lidenskab (passion), er det også fordi det lider under at altid og ubestemmeligt at være forbundet med fiktionen, med meneden og med løgnen og aldrig at kunne eller skulle, med mindre det ophører med at være vidnesbyrd, bliver til bevis.*"[88]

Hvis vi sammenligner det med det, som finder sted i *Fiktionsbegivenheder*, så er der en klar lighed. Da der ikke er nogen, der kan se virtualiteten eller potentialiteten, vil en beretning om skabelse altid højst kunne blive til et vidnesbyrd. Der resterer dernæst stadig at fastholde vidnets troværdighed – og her bliver det jo besværligt. For når nu vidnet har svoret at forsøge at gengive begivenhederne "som de fandt sted", ikke som en fabel, men som et vidnesbyrd, og begivenhederne finder sted som en bliven kastet hid og did, som en labyrintisk rejse igennem vekslende omgivelser, hvor snart den ene, snart den anden sandhed synes at præsentere sig som mulighed, hvordan skal vi da undersøge vidnets troværdighed? Den form, som det påkalder sig, ligner jo til forveksling det, som man i enhver retssal (og her antager det filosofiske argument jo, lige som det juridiske vidnesbyrd, bekendelsens og det kirkelige forhør, som Foucault har påpeget i *L'ordre du discours*) vil bruge til at understrege, at vidnet taler usandt, eller ikke har været til stede. Her kommer så den næste pointe fra Derrida, at der også er tale om passion, fordi vi kan være i tvivl om identiteten:

"*Lidenskaben (passionen) konnoterer et engagement, som påtages i lidelsen eller i følelsen, erfaringen uden herredømme og dermed uden aktiv subjektivitet, lige som denne lidenskab, som ikke er aktiv, ej heller simpelt hen passiv, hele historien om stemmen i midten – og måske fortællingens neutre – har således åbnet sig i lidenskaben.*"[89]

Det vil sige, at det subjekt, som hævder at være vidne, ikke engang kan anskues som sammenhængende, hvilket kun efterlader tilliden til vidnesbyrdet, ikke til vidnet (det var ikke gået i en retssal, men i filosofien er der jo netop en vis ret til at tage ordet på ordet, frem for at gå efter manden – til en vis grad – ellers var en del filosoffer også endt på bålet i nyere tid). Og så er vi sådan set tilbage ved udgangspunktet, at uanset alle krumspringene, er vi nødt til at forholde os til den troværdighed, hvormed vi kan møde vidnesbyrdet. Hvad er det da, juryen skal dømme? Som i et juridisk vidnesbyrd er der heller ikke her tale om, at der skal være fuld enighed med vidnet om, hvordan det oplever verden. Blot er det væsentligt at kunne danne sig et overblik over, i det mindste, karakteren af den fortælling, som vidnet fortæller: er det en fabel, eller er det ment alvorligt? Med selve vidnets ed er vi over den tvivl: eden lyder nemlig omtrent som Odysseus råb til mandskabet, der skal binde ham: "*selv om jeg ind imellem måtte mene det modsatte undervejs, skal I blive ved med at lytte til mig, som om jeg fortalte sandheden!*" Vi skal altså forstå vidnesbyrdet som et forsøg på at fortælle oprigtigt om begivenheder, der har fundet sted på ydersiden af kaos. Der har undervejs været talrige tåger, der har været mange identitetsskift, der er stillet kraftige

---

[88] Ibid.

[89] Derrida: *Demeure*, s. 27.

spørgsmålstegn ved vidnets autoritet, ja faktisk er det en del af vidnesbyrdet at denne autoritet og autoktoni ud med et delt ansvar: "*der var en anden, eller noget andet, eller rettere, ikke-noget, som alligevel er noget, eller kan være det, ved at være der igennem det, at noget kan blive til noget.*.." Det er intet under, at andre har valgt en mere ligefremt diskursiverende form, hvor argumenterne bygges op på forholdsvis traditionel vis, når de har skullet fortælle historie[90]. Andre steder igen, som i *Mille plateaux*, er springene flere, mere kaotiske end i Fiktionsbegivenheder, men det skyldes også, at de kan tillade sig det. Mille Plateaux tager udgangspunkt i mangfoldigheden, i den polytonale og polycentriske logik, en mangfoldig haecceitet, en flok, ikke den enkelte ulv, men flokken, rhizomet, plateauerne. I *Fiktionsbegivenheder* (uden at der i øvrigt skal være nogen anden påstand om lighed med et af de mest vidtfavnende, kreative værker i det 20. århundredes filosofi...) er det hensigten at illustrere, hvordan subjektiviteten krampagtigt søger at holde fast i en eller anden form for centralperspektiv, selv om alt rundt om det er gået i selvsving og bevægelse for længe siden.

Hvorom alting er, selv med alle disse forbehold, vil det være påkrævet, at juryen kan orientere sig i desorienteringen, kan forstå fortællingerne om det uforståelige og kan følge med ind (for så vidt det nu lader sig gøre) og røre ved ydersiden af kaos for at opdage virtualiteten. men som med ethvert andet vidnesbyrd står det jo juryen frit for at undlade det – så længe man forsikrer sig, at man ikke stemmer af modtand mod det fragmentariske, usikre fremtidsprojekt, som *Fiktionsbegivenheder* stammer frem.

Det afgørende for juryen kan ikke være, om fremtidsprojektet er muligt eller ej (det er ikke Lykke-Per...) men om det overhovedet trænger igennem. Hvis der ikke træder en antydning frem af noget, som skulle komme ud på den anden side af virtualiteten og mødet med kaos; en åbning over for en skabelse, som fordrer mere og andet af filosofien end den transcendente rationalitet, som den i adskillige århundrede nu har dækket sig ind under, med eller uden fuld autoritet til det efterhånden lidt flossede subjektbegreb; en filosofi, der ser det poïetiske og fiktionen som muligheden for at åbne vejen for filosofien som aktør, ikke kun som reflekterende, uden af den grund at have fundet løsningerne, for deri ligger måske den værste faldgruppe, som vi skal vende tilbage til under behandlingen af nogle af de filosofiske personer, der optræder undervejs.

Det er i den anledning, at den stammende figur, der i sin rus vil bringe os frem og rundt til den ene "krumning" efter den anden for at vise fiktionsbegivenheden frem, har fået

---

[90] Vi er naturligvis inde på den ret traditionelle form, som Gilles Deleuze benyttede sig af hele vejen igennem sit forfatterskab – på nær i *Mille plateaux*, hvor der finder særegne begivenheder sted, hvor tid, rum, kausalitet og personer, historie og fremtid, hvirvler imellem hinanden, ind imellem afløst af regulære argumenter. *Mille plateaux* var samtidig Deleuzes foretrukne bog, fordi det dér var lykkes at frembringe en stil, en kompleksitet og polytonalitet, som var i stand til at udtrykke haecceiteten på dens egne præmisser. *"Pour nous, le concept doit dire L'événement, et non plus l'essence. D'où la possibilité d'introduire des procédés romanesques très simple en philosophie." Pourparlers. s. 40.*

følgeskab af denne roligere stemme, der indfører i det lidt skizofrene univers, der skal folde sig ud inden for det senere rum. Ikke at der er nogen synderligt sikker grænse, for det er også en af pointerne, at begivenheden på den ene side faktisk står i forbindelse med forbindelsen på den anden side, for der er tale om en membran, ikke en mur. Vi har hele tiden opereret med udtrykket "ydersiden" for at betegne planets relation til kaos hos Deleuze og Guattari – det er ikke tilfældigt, der er ikke tale om et inden for og et uden for, men om forskellige former for udsættelse.

Fiktionsbegivenheden

Vi kan altså konstatere, at *Fiktionsbegivenheder* er et vidnesbyrd, ikke en fabel. At filosofien ikke hævdes at være en underafdeling af den skønlitterære reol, der er nærmere tale om at rummene har ændret sig, Fiktionsbegivenheden har for så vidt ikke noget at gøre med den genre som en tekst hører til, men med et møde mellem det skrivende og det læsende og hele den mangfoldighed af dimensioner, som åbner sig op i kraft af det møde, så snart det sætter en gentagelse og dermed begynder at sætte en forskel. Altså ja til at Fiktionsbegivenheden er noget, der finder sted. Om den finder sted i virkeligheden kan man jo så diskutere – og det bliver der, diskuteret, tvivlet, ledt.. Og svaret er at spørgsmålet er forkert stillet, det bør lyde: hvordan ser den virkelighed ud, som fiktionsbegivenhederne finder sted i? Er den intertekstuel, er den en isoleret boks, der ikke har noget med verden at gøre? Er den et autopoïetisk system uden åbning? Nej, fiktionsbegivenheden udtrykker ikke tekstualitetens lukkethed – tværtimod udtrykker den en næsten uendelig åbenhed, men i kraft af den åbenhed inviterer den også til en stor sårbarhed over for det determinerende. Når det åbne, endnu ikke lukkede, mødes af en determinering, kan den ikke trække en forsvarsmekanisme frem, der afbøder faldet – der konstrueres en assemblage, der går igennem dem begge og etablerer en ny kontinuitet. Lukningen, determineringen, er det letteste i verden - det er åbningen, virtualiteten, der er den kraft, der kalder på begæret, ikke omvendt. Begæret søger det åbne, det indeterminerende, det søger virtualiteten. Vi kan ikke sige med sikkerhed, hvad der er årsag til dette tankens begær, men Bergson giver os en mulig forklaring:

"*Just as we pass trough the immobile to go to the moving, so we make use of the void in order to think the full.*"[91]

[91] Bergson: *Creative Evolution*, s. 274

Tænker vi tilbage på ideen om kaos som den uendelige totalitet, som er den eneste grobund, som immanensplanet kan bygge på, er det klart, at det ikke kan operere ved blot at fortsætte den uendelighed i sin totalitet. Den holistiske tanke er ganske rigtig totalitær, som det engang blev bemærket[92], for den vil kun fortælle os, at alting hænger sammen og er ét. Men den genialitet, som Bergson står for, består i at fortsætte udsættelsen gennem intet for at komme til en ny form for uendelighed. Kun ved at indføre en yderside om totaliteten kan vi skabe et virtuelt "andet", et overskydende område, der selv om det jo rent logisk set må være mindre end den uendelige totalitet og dermed være en del af den og kontinuert med den, kan tanken skabe ideen om noget, der træder ud af kaos og skaber en ny dimension, hvor der tidligere kun var én. Umiddelbart betragtet er det helt korrekt at angive det, der nu er blevet til, som en fiktion - det er en skabelse, der oven i købet kun eksisterer i kraft af en virtuel afgrænsning, et intet, idet vi ikke kan pege på et sted, eller en entitet, eller en materialitet, der kunne forsikre os om at totaliteten er blevet brudt og dens uendelighed er blevet frarøvet sin forankring for nu at tilhøre den tilblivelse, som er undervejs, ja som allerede er i det øjeblik den er undervejs. men det er frygten for den samme størrelse, som skal redde os fra kaos, der holder os tilbage fra at benytte den, fordi vi forveksler intet med alt, fordi vi forbinder intet med en trussel, der dog er selve forudsætningen for at skabe en "adskillelse" fra kaos. Og her vender Deleuzes gentagelsesbegreb tilbage: ved at gentage kaos skaber vi et nyt kaos – men i det øjeblik det nye kaos finder sted, er betingelsen for kaos jo ikke længere til stede som uendelighed og totalitet, da der er sat en grænse mellem "dem". Da det ikke giver mening at tale om to uendelige totaliteter, er dette præmieeksemplet på den ligning, som Deleuze skriver: gentagelse=forskel[93]. Og løftestangen, tankens list, er det, der ikke selv er forskel, nemlig grænsen, hvis væsen er ikke at være noget, da der ellers måtte være en forskel mere, nemlig mellem grænsen og det, der er på begge sider af den. For at komme dertil, må vi imidlertid foretage to halsbrækkende øvelser: dels skal tanken bevæge sig ind og berøre og lade sig berøre af kaos, dels skal den uddrage det, der er kaos selv og gentage det – hvilket logisk set ikke kan lade sig gøre. Deleuze kalder dette for "gentagelsens mirakel", at den ret beset gør det, der ikke kan lade sig gøre, idet den skaber noget, der kun er i sin fuldkomne singularitet, én gang til.

Når dette nu har så meget med fiktionsbegivenheden at gøre, hænger det sammen med selve sprogets væsen, hvad enten det er talt eller skrevet – forskellen på de to vil vi ikke komme ind på her. I mødet med fortællingen optræder gentagelsen og forskellen som en meget kompleks serie af gentagelser og forskelle, der endda finder sted igennem rytmiske skift og spring, der kan være overordentligt komplicerede. For at gøre det endnu værre, rummer mødet et stort antal henvisninger til erfaringen, opfordringer til fantasien, udfordringer til intellektet, som synes at optage hele opmærksomheden – og det gør den i en

---

[92] Ib Ravn: *Naturkampen* (1984).

[93] Deleuze: *Différence et répétition*, s. 96ff.

sådan grad, at den læsende ikke synes at foretage sig andet end at følge med, fortolke lidt, forstå hvad der kan forstås, overlade resten til de tåger, der kan accepteres. Men under denne tilsyneladende rolige overflade finder en myriade af lynhurtige begivenheder sted, som tilsammen danner fiktionsbegivenheden. Som i en rhizomatisk labyrint sendes tanken hele tiden rundt i det kompleks af potentialiteter, der nyder mødet med tanken – for det er jo det, der finder sted, på tværs af tekst, fortællere, forfattere, læsere: tanken møder sig selv som en anden. Som trold af en æske dukker billedet op af Lévinas og hans "anden", hvis ansigt møder subjektet som en uendelighed. Men det er ikke den anden, der optræder i fiktionsbegivenheden – det er tanken som Anden. Og da tanken ikke kan se andet end sin egen totalitet og uendelighed, sætter der sig en kæde af simultane og dog forskydende bevægelser i gang, der har en højst forbløffende effekt: i mødet med den uendelige totalitet, som læsen undgår, finder der det lille mirakel sted, at tanken underkaster sig en fiktion, hvis mål er at danne et plan henover kaos, at indhylle det i et intet, der kan afgrænse det, for at erobre dets totalitet og gøre det til sin egen. Og virkningen er den stik modsatte: ved at overgive sig til bevægelsen ind til det intet, som grænsen udgør, ved at indsætte grænsen som forskel og dermed begynde at danne mening ud af det virvar, der før var kaos, bliver tanken åben over for det, at der ikke er nogen afstand, noget mellemrum, den erobres på nøjagtig samme måde som den troede at den erobrede. Den bliver selv en del af det kontinuum, den *varen*, som allerede havde fundet sted længe inden tanken gav sig i kast med den[94]. Fiktionen bliver til ved at tanken lader sig folde ind i virtualiteten og dermed give plads til den mangfoldighed af potentialiteter, som fortællingen "rummer" som virtualitet. Det kan jo lyde forholdsvis simpelt, men det skal blot huskes, at dette er en begivenhed, der består af en konstant summen af begivenheder, det sker ikke på én gang, men hele tiden, som en rytme, der opstår ud af tilvejebringelsen af miljøer, af deterritorialiserende og reterritorialiserende bevægelser. Det er disse bevægelser der er forstørret op til sanselig størrelse i en form for vidnesbyrd, der udgør kapitlerne i *Fiktionsbegivenheder.* Kapitlerne udgør hver sin delbevægelse, en operation, der er lige så kunstig som enhver analyse – og netop derfor er analytisk: den søger at skille det skete ad i fragmenter, for ikke at skulle gengive det næsten-kaos, som ville være umuligt at repræsentere: en uendelig række af begivenheder, der befinder sig i et kvasi-totalitet, som kun adskiller sig fra kaos ved at

---

[94] Meningen med det afsnit i *Creative Evolution*, som citeres, er at påvise, at forestillingen om Intet ikke kan tænkes. I hvert fald ikke, så længe vi tænker på det som et noget – eller som fraværet af noget, derefter noget andet, indtil der ikke er flere ting tilbage, som så skulle være intet. Men henvisning til Kant konstaterer Bergson, at negationen er en variant af affirmationen. dette er jo helt korrekt, men det næste skridt er jo derfor at tage det næste skridt, som er at finde det, der er negationen af affirmation-negation-relationen, da denne i sig selv er affirmativ. Vi ender ved grænsen som det eneste, der ikke har nogen entitet i sig selv, som vitterlig intet er, men som alligevel må være. Og dog har vi her et billede, som egentlig ikke er Intet som totalitet, men virtualiteten som ydersiden af totalitetens uendelighed, trukket uden på kaos som dens inderside.

foregå i en slags kontinuum, kaldet "fortællingens tid" af Blanchot[95], som imidlertid har det til forskel fra kaos, at den er virtuel: hvor "det rene kaos" er total og uendelig i alle dimensioner, består billedet af virtualiteten af en udsættelse af kaos, der bringes til at svinge i en slags stilstand, der "er" overalt, men rummer kimen til tilblivelsen som reduktion af dimensionerne i kaos.

Dialektik og fiktionsbegivenhed

Der kan her gøres en indskudt bemærkning om forholdet mellem disse tilsyneladende pulserende bevægelser og den dialektiske logik. Der ligger en indbygget risiko forbundet med at lade begæret efter en form for frigørelse være i den grad styrende som motiv, undervejs i afhandlingen. Når der nu ikke er valgt den kritiske distance, som ville gøre at man kunne holde den kæmpende, flaksende tanke i armlængde og iagttage den udefra, er vi da ikke direkte på vej ned ad den glidebane, hvor undersøgelsen bliver identisk med sin begrebslige hovedperson og bliver længsel? Hvis den gøre det, er det jo ingen nytte at søge at sprælle sig fri af en dialektik, da den vil være dybt indlejret i selve frigørelsesmotivationen. Derfor må det lægges som en begrebslig tråd, der skal overflyve og gennemstrømme komponenterne, at der er tale om en anden bevægelse, der foregår lige under næsen på den subjektive søgen, en bevægelse, der udgøres af virtualitetens aktualisering. Det indebærer, at der er to spor, der fungere samtidig i den komposition, som er på spil: et, hvor subjektet i sin forsvinden søger at fastholde et moment, hvor det kan blive frisat fra den strukturelle indespærring i kaos og vinde sin frihed til at agere som det vi/kan. Og et, hvor den virtualitet, der ikke befinder sig uden for rækkevidde af haecceiteten, men i den, der er en del af dens mulighedsbetingelse, agerer som fold og aktualiserer sig i haecceitetens indfoldning i aktualiseringens bevægelse. Det er vigtigt at understrege, at den sidste bevægelse er monistisk, ikke dualistisk, selv om den operation, som det opleves set fra et subjektivt erfaringsbaseret perspektiv er at installere en slags parentes om det monistiske verdensbillede.

"*Man kunne sige at immanensplanet på én gang er det der skal tænkes, og det som ikke kan tænkes. Det ville da være det ikke-tænkte i tanken.*"[96]

Hvorefter Deleuze og Guattari henviser til Blanchot og den følgende passage fra *L'entretien infini*, der her citeres lidt mere fyldigt:

"*I erfaringen af umuligheden er det, der finder sted, ikke den ubevægelige opsamling af det Ene, men den uendelige omvending af dispersionen, en ikke-dialektisk bevægelse, hvor*

[95] Blanchot: *L'espace littéraire*.

[96] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 83.

modstillingen ikke er lig med opposition, eller til foreningen, og hvor den anden aldrig vender tilbage til det samme: vil vi kalde det tilblivelse, tilblivelsens hemmelighed?"[97]

Der ville jo være tale om en dialektik, hvis vi havde at gøre med modsatte størrelser, der indgik i en antagonistisk relation og undergik en eller anden form for ophævelse mod en syntese, der ophævede forskellene. Men i den bevægelse, vi har skitseret, er der ikke tale om modsatte størrelser. Der er ikke nogen grundlæggende dualisme, hvorfor vi da i stedet skulle til at tale om en monistisk dialektik. Dette kunne i princippet godt lade sig gøre – dialektikken er for så vidt en dynamik, der beskriver noget relationelt, mere end det beskriver de forskellige enheder, der interagerer. deri ligger dens enorme evne til at beskrive forskellige fænomener, som vi blandt andet finder i såvel Marx' som Hegels værker.

Men der er stadig brug for en antinomi, for at kunne tale om en dialektik[98]. Og er der reelt tale om antinomier? Her viser det sig så, at skellet alligevel ligger i antallet af dimensioner i den tilgrundliggende ontologi. I det øjeblik vi følger Bergson ind i en monisme, som også Leibniz appellerer til, forsvinder meningen med at tale om dialektik, da alle elementerne vil være til stede i en eller anden form i alle enheder. Som aktualitet, som potentialitet, eller som virtualitet. Virtualiteten indgår ikke i dialektiske relationer, den aktualiserer sig igennem differentieringer, men der finder ikke nogen konfliktuel relation sted. Og potentialiseringen kan realisere sig, det er netop det, der er dens væsen – den har altså ingen realitet og kan derfor heller ikke indgå i en dialektik. Dialektikken skulle så udspille sig mellem reelle enheder – men realiteten er en dimension, ikke en form. Eller mellem aktualiteter, men deres relation til hinanden går netop via virtualiteten – de kan ikke indgå i konflikt af dialektisk karakter, kun udelukke hinanden, slå hinanden ihjel osv. Der er ingen ophævelse, ingen *Aufhebung*. Bevægelserne foregår gennem suspensioner, udsættelser og foldninger, altså intensiteter og ekstensioner. Risikoen ved et sådant immanensplan er ikke at det ikke rummer konsistens, men at det risikerer at overfokusere på en form for virtuel autopoïesis. I dette tilfælde forsøges det at undgå den fælde ved at fokusere på det, der trigger begivenheden hver gang, er mødet – og altså dermed åbningen af virtualitetens aktualisering gennem den "æstetiske oplevelse", der altid i sig bærer virtualitetens aktualisering.

---

[97] Der er her bevidst citeret fra et sted umiddelbart før den passage, som Deleuze og Guattari citerer, det lyder som følger og beskriver "*nærværet*" som; "*intimiteten som Udenfor, det ydre der er blevet til indtrængen som kvæler, og omvendingen af den ene og den anden*" - og Blanchot fortsætter: "*det, som vi har kaldt "le vertige de l'espacement*", alt fra L'entretien infini. s 65-66. (f.o.)

[98] At erstatte det dialektiske med flere størrelser, som fx Henri Lefebvre gør det, er derfor blot en udvidelse af dialektikkens genstandsfelt, ikke af dens princip. Lefebvre kalder da derfor også sin logik for en trialektik, i overensstemmelse med ophavet.

"L`évolution se fait du virtuel aux actuels. L'évolution est actualisation, l'actualisation est création".[99]

Tilbage er kun at placere forskellen på kaos og virtualitet, som Deleuze antyder i samme åndedrag: når virtualiteten aktualiserer sig, sker det gennem det forhold, at tiden ikke er en dimension af rummet, men er sin egen, at tiden kommer til udtryk gennem en "tøven i tingene"[100] som Bergson udtrykker det – en tøven eller langsommeliggørelse, et udtryk, der ligger så snublende nær begrebet om udsættelsen, at det gav anledning til at foretage det eksperiment, som *Fiktionsbegivenheder* udgør: at lade denne udsættelse, denne tøven komme til udtryk i et møde mellem den kreative, skabende kraft. Eksperimentets genstand kan da egentlig sammenfattes i det udtryk, som Deleuze og Guattari bruger om hjernen: at den hører til i det langsomme væsen, som vi er som mennesker. Det vil sige, kan man i hvert fald slutte forsigtigt, at det er vores langsommere rytme som aktualiserede væsener, der gør os i stand til at optage den uendelige hastighed, der ligger i kaos, ved hjælp af virtualiteten, som vi bevarer i os som vores udviklings realitet igennem tiden. men dette trygge budskab rummer ikke den dynamik og friktion, som bevidstheden bliver offer for gennem sin langsomhed – der er, som i beskrivelsen af immanensplanet, en voldelig aktivitet til stede, som billedet af en alt for langsom beholder, der søger at rumme en alt for hurtig bevægelse. Kun tanken kan være med i den leg, selv om den ikke anskues som adskilt fra den "krop", der udgør dens tunge ende. Uden kropsligheden ville tanken slet ikke opleve dette – da den i så fald ville være ren virtualitet og ikke ville registrere noget som helst, kun folde sig ud.

For at vende tilbage til den begrebskinematik, som blev diskuteret tidligere, så er *Fiktionsbegivenheder* en form, der bevæger sig i en temporal forskydning, fra de færdige begrebers ageren i verden, til en slags proto-begrebslig dynamik, et forsøg på at blive til begreber, hvor komponenterne endnu bevæger sig rundt mellem hinanden og skifter plads, til tider endda skifter mening, for at vise en tilblivelse på dens egne betingelser, i stedet for at rekonstruere den med den færdige filosofis (historiske) optik. Et forsøg på at afsøge og udforske den flimrende bevægelse mod determineringen, der udgør mødet med det kaotiske, ja selve betingelsen for at gå fra det kaotiske til *kaotiderne*[101], videnskab, kunst, filosofi.

Det er en flimren, hvor størrelser der er ustabile blinkende lygter, der endnu ikke har fået energi til at lyse konstant, bevæger sig rundt i tåger, der er næsten dunkle til tider – og på andre tider lyser klart i glimt. Tilblivelser, der kunne blive egentlig begreber, men ikke nødvendigvis bliver det. Det giver et billede der ikke er så roligt og systematisk at læse som til eksempel Spinoza eller Aristoteles – uden at der deri skal ses en kamp mod den form for filosofisk fremstilling. den vælger blot at vise et færdigt billede, frem for at vise *det*, *der*

---

[99] Deleuze: *Le Bergsonisme*, s. 101.

[100] Bergson citeret i Deleuze : *Le Bergsonisme*, s. 109 med henvisning til *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 1932.

[101] Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 261.

sker. *Fiktionsbegivenheder* søger at operere på haecceitetens egne præmisser. Meningen med at gennemføre dette eksperiment har, det skal være indrømmet, et formål, som er sammensat af ønsket om et statement, altså en kunstnerisk eller endda politisk ytring – og et formål, som hviler i troen på, at der kommer et andet og også brugbart resultat ud af at fremstille den filosofiske proces i sin tilblivelse, frem for altid kun at vise den som slutresultat.

Den poïetiske vending

"*Technology involves an event or inherently unstable genesis occurring at the limits of human – non-human collectives.*"[102]

Med begrebet om poïesis vender vi filosofiens blik hen mod det teknologiske. Det, som handler om, hvordan mennesket møder verden. En poïetisk filosofi er altså ikke en litteraturteori, eller en særligt poetisk udgave af filosofien. Det er en filosofi, eller rettere, det er en mulighed for at være filosofisk, på en måde, der nærmer sig verden ved at nærme sig mødet med verden.

Vi har flere gange på de sidste sider været omkring begrebet "udsættelse". Som en oversættelse af Derridas begreb "différance", er det et begreb, der har sine rødder i en fænomenologisk-dekonstruktiv tilgang til filosofien. det kan derfor være en udfordring at få placeret et sådant begreb i forhold til en indføring, der overvejende har bygget på Deleuze og Guattaris eller på Deleuzes filosofiske "ekspressivitet", hvor det performative, skabende er i højsædet – og hvor enhver tilbagevenden, bevægelse den "modsatte vej" truer med at forfalde til den dialektik, som de to meget gerne vil undgå. Vi har allerede beskæftiget os kort med dialektikken, lad den hvile nu, i stedet skal vi kort diskutere denne modsætning mellem de to "retninger".

På sin vis er terrænet allerede gødet for den påstand, der følger – for det er ikke så svært endda, selv uden en Derridask ragekniv, bare gennem opmærksom læsning af såvel værkerne af Deleuze og Guattari og de steder, hvor de henviser til Blanchot og Derrida, at finde frem til årsagerne til at der henvises. Nu sker det væsentligt oftere at der henvises til Blanchot som af Deleuze ikke sættes så meget i bås (det synes vist at være noget af det sværeste at gøre med Blanchot i det hele taget...) end der henvises til Derrida og til dekonstruktionen. Deleuze og Guattari henviser meget ofte til Blanchot og der optræder talrige henvisninger og fodnoter, små citater og indskudte bemærkninger, der illustrerer relationen til de to, slet ikke fremmede, velkendte filosoffer og deres værker. de eksempler, vi har set på nu, hvor der henvises, er det direkte ind i hjertet af den blanchotske filosofi, med dens sammensætning af rødder i Hegel og Heraklit, men også i Heidegger og Bergson. Og forbindelsen mellem Derrida og Blanchot er så tydelig, at Derrida har tilegnet ikke mindre

---

[102] MacKenzie : *Transductions*, s. 89.

end to bøger til Blanchot. Men hvad er det, som Blanchot kan tilbyde? Det er flere aspekter: dels er det mødet med den umulighed, hvor Blanchot viser, at det kaos, han opererer med, den uendelige totalitet, som man finder i hans værker, er en der altid er til stede, fordi den er en indlejret del af selve det at være menneske. Ikke som en altskabende oprindelse til det hele, som et Platonisk bagtæppe, men som et aspekt ved det at tænke, tale, skrive, læse..

Dermed er der heller ikke særligt langt til forbindelsen til Derrida og grunden til, at vi kommer omkring teknologien for at komme frem til filosofien. Med Ole Fogh Kirkebys udtryk kunne man sige, at Derridas filosofi er en slags prima philosophia om en secunda philosophia, den er en ustandselig tilbagevenden til filosofien selv, som udtryk og som tanke – men også til en række af en andre møder med verden, som optræder i teknologien, døden, litteraturen, politikken osv. Med denne "omvejsfilosofi" sker der ikke overraskende forsinkelse eller udsættelse af det umiddelbare møde med verden, som altid har pirret den filosofiske nysgerrighed. Men ikke mere, end at den kommer til at handle om dette møde alligevel, bare ikke så direkte, som i den nøgne ontologi. Dog, idet denne filosofiske opmærksomhed retter sig mod mødet med verden gennem artefaktet, gennem teknologierne i bredeste forstand, kommer den jo også til at handle om mødet med verden. For man kan i den sammenhæng vove den påstand, at filosofien ikke kan andet end at være netop dér. Den er ikke en naturkraft, den kan være skabende, men den skaber ikke det direkte udtryk for verdens tilblivelse. Lige som kunsten og videnskaben er den i første omgang en Techné, der må ty til hjælpemidler for at forstå – og til hjælpemidler for at udtrykke sig. Det er dog ikke alene et repræsentativitetsproblem – og det er slet ikke med den ambition at diskutere, om filosofiens kan være repræsentativ eller ikke. Det, at det altid vil kunne lade sig gøre at gribe in i en overvejelse om mødet med verden, viser bare, at filosofien for det første slet ikke kan lade være med at repræsentere – og for det andet ikke kan gøre til fuldkommenhed, hvad Foucault fik sat tyk streg under med *Les mots et les choses.*

Der er altså altid en udsættelse på spil i det filosofiske – og der er altid en udsættelse på spil i poïesis, fordi mennesket i sit møde med verden ikke kan undgå, i det øjeblik hvor det gør andet end bare at gå i øjeblikkelig opløsning (og selv da), lever igennem udsættelsen. Dette er til gengæld ikke en pointe, der henviser til, at filosofien kun skulle være negativ eller dekonstruerende, hvad et citat fra Derridas hånd burde kunne vise med en tydelighed, der har undret flere modstandere af dekonstruktionen (hvordan kan man mene noget om noget, når man er dekonstruktivist??):

"*Le Collège* [Collège International de Philosophie] *doit lui* [filosofien] *permettre de s'affirmer dans toute sa force: d'affirmer la philosophie et la pensée de la philosophie*".[103]

Det er ikke et udtryk for en skeptisk, verdensfjern og narcissistisk filosofi, der udtaler sig her. Der har jo været gode eksempler på, at arven fra Derrida har udmøntet sig i "læsning

---

[103] Derrida: « Coups d'envoi », in *Collège International de Philosophie: Le rapport bleu*. s. 101.

for læsningens skyld", der insisterer i en sådan grad på ikke at beslutte sig for en betydning, at den blot kredser om sin egen virtuositet.

Der er forskelle og ligheder mellem de planer, som skikkelserne ”Blanchot”, ”Deleuze” og ”Derrida” optegner – der er ind imellem sammenfald af begreber, men på forskellige planer. Der skal ikke her argumenteres for, at der ingen forskel er. Men blot, at der er en gevinst at hente i ikke at fokusere for meget på den forskel, men snarere se, hvordan de kan bidrage til hinanden.

Deleuze & Guattari gør ikke selv så meget ud af udsættelsen, selv om den alligevel er til stede på mange måder i deres værk, som diskontinuiteten mellem plateauerne i *Mille plateaux*; som tågerne der kommer op af hullerne i planet; som haecceitetens blanding af tilnærmelse, overlapning og respekt, der optræder i bliven-dyr, bliven-anden; i deterritorialiseringen der udsætter den reterritorialiserende bevægelse, osv. Blot er deres projekt tilsyneladende det modsatte af Derridas, der søger at fremhæve udsættelsen som selve den bevægende begivenhed, der kun dekonstruerer og udsætter, og som ikke på noget tidspunkt hævder at beskæftige sig direkte med det ontologiske, men snarere straks begynder at demontere den ontologiske påstand, der ligger i at holde disse to aspekter ved det menneskelige fra hinanden.

Citatet på s. 49 stammer fra en bog, *Transductions*, der beskæftiger sig med forholdet mellem mennesker og deres teknologi, særligt kommunikationsteknologien, men også bomber, stenøkser, kunst og andre teknologier. Og den gør det ud fra en kombination af kilder, der er illustrative i denne sammenhæng: Simondons individuationsbegreb (selv Bergson inspireret og kilde til adskillige henvisninger i Deleuzes bog om Leibniz og folden); Latours aktør-netværk-teori (der åbenlyst vedkender sig sin inspiration fra assemblage begrebet og de ”blandede” aktører); en dekonstruktiv tilgang (med både Derrida og différance og Heideggers teknologidiskussion) og en smule henvisning til Deleuze (her mener forfatteren dog, at Simondon er noget klarere i mælet og direkte i sin tilgang til individuationen). Og resultatet er ikke et kalejdoskopisk moratorium, men en ganske sammenhængende beretning.

Årsagen skal ikke mindst søges i den betydning, som Bergson har på tværs af det hele – med den intense fokusering på at tiden var glemt af såvel filosofi som videnskab. Ikke for at gøre Bergson til fadder for dem alle, det kan lige så vel hævdes at være Spinoza, eller Nietzsche, eller andre endnu – denne måde at operere på er filosofihistorisk og er blevet udført på grundig vis af fx Randall Collins(104)[40]. Men selve det spørgsmål, som Bergson stiller, om tidens eller rettere temporalitetens (durée) rolle for udviklingen, og de begreber som han siden udvikler for at nå frem til at besvare det, er også en vinkel der har givet anledning til *Fiktionsbegivenheders* måde at fungere på. Ved at tage udgangspunkt i et

---

[104] Randall Collins: *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change*. (1998).

møde, hvor der allerede finder flere møder sted, var det nærmest selvfølgeligt at tage udsættelsen med i forståelsen. Hvad der var mindre oplagt, var at tage det kinematiske aspekt med. Det kinematiske er en konstruktion, et begreb der bygger på komponenter taget hos dels Bergson (temporaliteten), dels hos Nietzsche (kræfterne), dels hos Deleuze (begivenheden), der alle bringes sammen for at give et billede af den labyrintiske proces, der udgør kropstankens mødes med skriven gennem læsen.

Der har desuden været en klar ambition om at gøre alle begreberne dynamiske, der il sige at gå fra at fokusere på teksten som materialitet, blot konstatere at det er tekstens materialitet, der er teknologisk og altså giver sig til kende i udsættelsen af talens hastighed. Men at den samtidig hermed kommer til at virke som en kanal, en beholder for bevægelser, der fastholdes i en virtuel tilstand indtil mødet med den læsen, der aktiverer en potentielt uendelig serie af aktualiseringer af betydning. Og dette sker pludselig med tankens hastighed (til dels betinget af læsens langsomhed, men kun i første instans, hvad enhver der har oplevet at tænke videre uden teksten, kan tale med om), ikke med den langsomhed, der står på papiret, men med den virtualitet, der mødes med tankens hastighed i den kombination af foregriben, erindring og andre laterale bevægelser, der fremprovokeres af mødet.

Dette er i overensstemmelse med en filosofi, der ikke søger at påvise strukturer eller analysere færdige mønsterdannelser eller komplekser. Det er en filosofi, der ønsker at bringe muligheden for at forstå det poïetiske på betingelser, der ligner dem, som det poïetiske selv oplever. Og dermed en filosofi, der giver sig selv bedre betingelser for at være skabende, under forhold der måske nok vil indebære en risiko (105)[41], men til gengæld må bære betingelsen for i højere grad at drage filosofien ud f sin iagttagende og fortolkende rolle. Ikke fordi den kan lægges væk – den er jo selv en del ag den betingelse, som skabelsen rummer og som filosofien netop kan gøre forståelig for sig selv. Men det er ikke desto mindre en påstand, på falderebet, at der vil være en reaktion at spore, som minder lidt om den, der udspiller sig på de næste sider – et møde med fiktionens begivenhed, ed den aktualisering af den poïetiske virtualitet, som en sådan filosofi ville kunne præsentere. Det er i sig selv anledning til at lade så forskellig tænkere som dem, der her er bragt sammen, agere til et "fælles" formål, der til gengæld ikke altid kan identificeres som "deres".

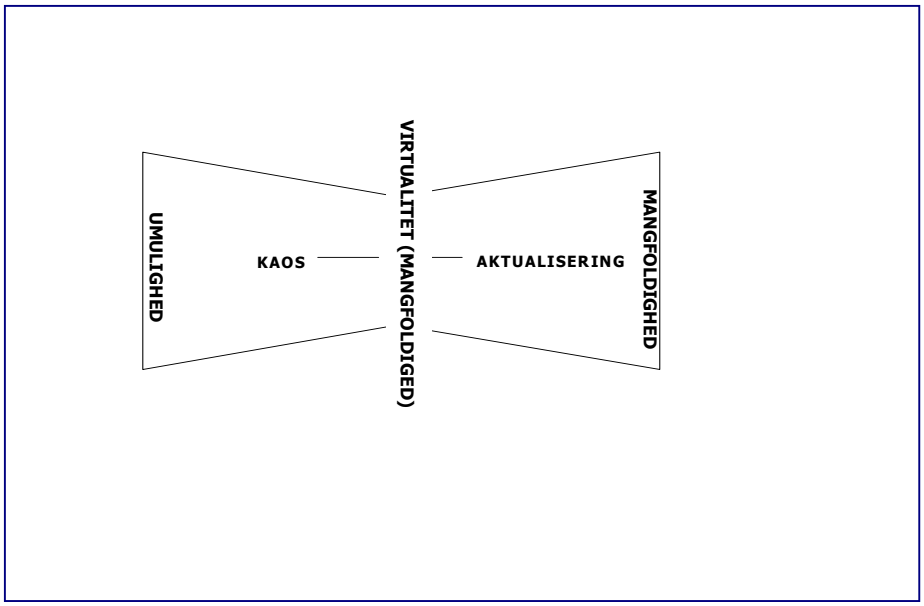
Det er derfor væsentligt at understrege, at den begivenhed der kalder sig *Fiktionsbegivenheder*, ikke er et forsøg på at fremhæve en særligt vidunderlig kvalitet ved det kaotiske. Kaos, som beskrevet ovenfor, er den uendelige totalitet og helt og aldeles ubeboeligt, selv for den mest levedygtige fakultative bakterie. Det, der har været den intuitive fornemmelse – og som her introduceres med en mere klassisk, begrebsdiskuterende gennemgang – har været, at den spænding og intensitet, som vi kan opleve et sted i

---

[105] "Le haut risque", men også "un des enjeux les plus originaux pour le Collège » - *Le rapport bleu*, s. 33.

mellemrummene i møde med "litteraturen" (hvor vi så her vil hævde den ikke-menneskelige aktør, som skriften på papiret er, for nu at overlade Latour ordet et øjeblik), hænger sammen med noget andet end bare truslen fra kaos, truslen om at blive tilintetgjort og opslugt, rent tankemæssigt i al fald, af snoningerne i fiktionsbegivenhedens labyrint.

Det er for at få mulighed for at vise den vibrerende skabelse, der ligger mellem det virtuelle og det aktualiserede, i mødet, om så bare i en masse meget korte momenter, med virtualitetens mangfoldighed, fordi det er den vi møder, hver gang vi skaber betydning af noget, der ikke havde det øjeblikket før. Denne begivenhed vil vi ikke hævde er begrænset til mødet med litteraturen – noget af det, som kommer frem igennem en poïetisk filosofi, er at det synes at ligge i selve den måde hvorpå tanken tillades eller tillader sig (det er faktisk ikke afgørende, om det er det ene eller det andet, eftersom de ikke kan skilles ad) at forme den hinde uden på kaos, som skaber betydningens tilblivelseshorisont. Og at forankre denne undersøgelse i en undersøgelse, der ikke kun tænker med filosofien, men også konkret kaster sig ud i en række møder med det litterære, giver mulighed for at fornemme den udsættelse, som ligger i skabelsen. Ikke som en modsatrettet bevægelse, der agerer "imod" tilblivelsen, men som selve tiden i stoffet, som er betingelsen for at agere gennem tanken, gennem sproget ikke mindst(106).



Figur 5: virtualitetens dobbeltfold

Dermed er vi endt ved virtualitetens dobbelte fold: den strækker sig den ene vej, ind i stoffet som aktualisering, som tilblivelse, som haecceitet. Men til den anden side er den i forbindelse med kaos, eller rettere, med den umulighed, som hviler i kaos og forbyder os adgang dertil:

[106] Som Kirkeby gør opmærksom på, så er det jo faktisk ret svært at forestille sig en filosofisk tanke, der ikke er bundet op til sproget. Den "*udgår altid fra ordet, aldrig fra tanken*". Secunda Philosophia, s. 20.

den uendelige totalitet tillader kun sig selv og bliver således det modbillede, der samtidig er uadskilleligt fra virtualiteten. Hvor umuligheden aldrig kan tillade noget at trænge ind i den, kan virtualiteten aldrig overskride sig selv og blive uendelig i sin udstrækning, den må hele tiden opfinde sig selv på ny. Som mystiske slægtninge skyes de ofte af den praktiske tanke – men er dog ikke længere væk, end at de indgår i selv den simpleste samtale, også den mellem to trætte, gamle mænd. Og der er jo unægtelig forskel på de trætte gamle mænd i *L'entretien infini* og dem, der ser tilbage med sindsro på deres værk i *Hvad er filosofi?*:

"*Der tilfælde hvor alderdommen giver, ikke en evig ungdom, men tværtimod en suveræn frihed, en ren nødvendighed hvor man hengiver sig til et øjebliks nåde mellem liv og død.*" (107)[43]

Her er virtualiteten og truslen ikke så overhængende som erkendelsen af, at det er i netop dette limbo, at skabelsen sker. Mellem, altid mellem.

107 Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 19.

ankomst

"Ikke begivenheden som mødet der er blevet nærværende, men åbningen af den uendelige bevægelse som er mødet i sig selv, det som altid er på afstand af stedet og tiden hvor det bekræftes, for mødet er selve denne afstand, denne imaginære distance hvor fraværet realiseres og for enden af hvilken begivenheden først begynder at finde sted; det punkt hvor mødets egen sandhed udfyldes; hvor, i hvert fald, den tale ville fødes, som udsiger det."[1]

Begivenhed, événement, det kommende

I mødet begynder vejen mod begivenheden. Det er en imaginær distance, for enden af hvilken, begivenheden begynder at finde sted, står der hos Blanchot. Hvilken tid er vi havnet i? Hvad er det møde, hvilken begivenhed er det, han skriver om? Hvor finder den imaginære distance sted, er det et menneske, en tanke, to mennesker, der fantaserer – der skal jo mindst to elementer til et møde? Ordene synes at bevæge sig ind mod begivenheden, først igennem et subjekt, siden gennem ophævelsen[2] af det, så et subjekt igen, eller i det mindste noget der "imaginerer", forestiller sig. Forestiller sig selv, sammen med nogen. I møde med nogen. Eller forestiller sig i det mindste noget, hvori det selv indgår; dette møde, der strækker det ud og bringer det i relation med noget andet, med noget tredje, ultimativt i en rejse, der bliver fanget af noget indre, noget der ligger og ulmer på bunden af det hele, en tavshed ville Heidegger muligvis betegne det, en umulighed med Blanchots – eller Becketts – ord[3].

---

[1] Blanchot, Maurice: "Le chant des sirènes", in: *Le livre à venir*, Paris (1959), p. 18. *"Non pas l'événement de la rencontre devenue présent, mais l'ouverture de ce mouvement infini qu'est la rencontre elle-même, laquelle est toujours à l'écart du lieu et du moment où elle s'affirme, car elle est cet écart même, cette distance imaginaire où l'absence se réalise et au terme de laquelle l'evénement commence seulement à avoir lieu, point où s'accomplit la vérité propre de la rencontre, d'où, en tout cas, voudrait prendre naissance la parole qui la prononce."*

[2] Det er et helt afgørende spørgsmål her, om vi taler om et subjekts ophævelse af sig selv for at finde sig selv – dialektikkens ophævelse og ophøjelse af subjektet eller fornuften som i Hegels dialektiske logik, eller om det er begivenheden, der skaber sig selv gennem en tilblivelse hvori den oplevende bevidsthed for så vidt opererer, men ingenlunde er styrende eller central for begivenhedens særlige vilkårlighed. Det er den sidste forklaring, der dominerer Deleuzes filosofi fuldstændig, mens den første stadig synes at spøge som en væsentlig skygge hos Blanchot og er et uomgængeligt vilkår hos Derrida, hvor meget han end strides med "enhedsfilosofiske" tendenser hos først og fremmest Hegel.

[3] Både Blanchot og Beckett har vist eller fået påvist, at deres filosofier eller ontiske rum indeholder mellemmenneskelige ambitioner, før-individuelle, men netop derfor overskridende individets begrænsninger. Se Blanchot: *L'amitié*, Paris (1971) og *La communauté inavouable*, Paris (1983). For Beckett, se Mikkel Bruun Zangenberg: *Becketts Ontiske Rum* (Kbh. 2002). Fælles for de to er dog en rejse ind i individets muligheder for at genfinde sig selv i sidste instans, det være sig gennem erkendelsen af umuligheden, eller gennem tilslutningen til det fælles projekt, som dog altid er et fællesskab af qvasi-individuelle viljer.

Blanchots værk bringer gang på gang denne tredje person ind, et "on" eller "il", der efterhånden bliver til *le neutre*, dette mellempunkt, der suger mennesket til sig. Skønt ikke decideret iscenesat som endeligt i mange sammenhænge, det kan optræde som det, om hvilket to mennesker mødes, i venten, i apati, i porøst håb om noget uventet – men til sidst vender også det begreb tilbage til sin oprindelse: *le neutre* svæver om døden, men også om virtualiteten. I flere af fortællingerne kommer Blanchot lige så tæt på at ophæve det individuelle helt og aldeles og finde ind til en skabende kerne, fiktionens begivenhed, måske – men strander, i al skønhed, alligevel på tærsklen, så kun en venlig hjælper kan lede projektet videre[4]. Måske kan fiktionens begivenhed slet ikke skrives. Men den største hindring for at Blanchot kan blive mødets eller begivenhedens filosof er, at han aldrig kommer helt ud over dualiteten, fordi han aldrig kommer helt ud over subjektivitetens grænse. Først gennem implosionen af subjektivitetens begrænsede grænse kan vi bevæge os videre til en forståelse af begivenheden. Mødet er ikke begivenhedens begyndelse, det er allerede en begivenhedens aktualisering, de er begivenheden, der bevæger sig fra sit virtuelle leje, hvor den lever som en lokust, ventende, blivende, indtil den i sin absolut sidste levetid skifter karakter, bliver aktuel, forlader det virtuelle, der siden kun er tilbage som en tone i dens nye væren[5]. Fra at tilhøre virtualiteten, går begivenheden ind i mødet med verden, den bliver møde og dermed tilhører virtualiteten begivenheden – men inden mødet begynder at blive møde, begynder det at ophøre med at være individualiteter der mødes, selve tingen og mennesket der mødes, eller verden og tanke der mødes. Begivenheden gennemskærer alle disse duale grænser, bringer fladerne ind mod hinanden og bringer dem til én, til begivenhedens flade, hvor hierarkierne ophæves, kroppene endnu kun er intensiteter, tanke ikke er et kar, men en strand, på hvilken begivenheden kan indskrive sig med vindens hast. Javel, men denne begivenhed, kunne vi ikke søge at nærme os den lidt langsommere, kunne vi ikke drille den og snige os ind på den uden at blive bemærket, som om vi var på jagt efter subjektivitetens forhistorie, men faktisk søgte efter det begivenheder, der løb igennem "subjektiviteten", inden den blev til sand? Hvordan ville vi da

---

[4] En artikel af Jacob Lund Pedersen i Slagmark, 32, 2001: "Erfaring og udsigelse. Beckett, Blanchot og den problematiske subjektivitet", s. 89-109, tematiserer denne flugtvise tilbagevenden til det sprogløse subjekt, viser hvordan det er sproget, der ender med at være bærende, mens subjektet må gå til grunde. Også Simon Critchleys *Very Little, Almost Nothing*…, Verso (1997), kredser om det, primært det romantiske projekt, nihilismen og det lille "il y a", der dominerer den sene Heidegger, Lévinas og Blanchot – men også Becketts sene, korte "romaner".

[5] Se Deleuze: *Le Bergsonisme*, hvor Deleuze opruller Bergsons filosofi om det virtuelle som det aktuelles modsætning – en modsætning til muligheden som modsætning til realiteten. Særligt afsnittet om "l'élan vital", s. 92-119.

kunne tænke begivenheden? Det er jo det vi får at vide er umuligt, det er jo dér, tanken kommer fra[6].

Morfose og fiktion

Hvis begivenheden er virtualitet, indtil den aktualiserer sig i sin formation, må man med virtualiteten som pejlemærke kunne rejse tilbage igennem denne formation – foretage den omvendte bevægelse, lade sig fange af farten, fange et glimt af differentieringerne, som suser i alle retninger, lade sig opsluge af det, der møder os i virtualiteten selv. Hvilken fiktion ville det være? Kun en stor åbenhed over for fiktionen som aktualiseringens humoristiske spejling kunne gøre det. At rejse ind i virtualiteten ville være et paradoks, en umulighed, der søgte at følge det, Deleuze skriver om virtualiteten: den er reel[7]. Hvis virtualiteten har en realitet, må rejsen gå derhen.

Hvordan ser begivenheden ud gennem en samtidig dekonstruktiv rejse ind gennem individualitetens møde med mødet, dets ophævelse eller rettere opløsning ind mod tavsheden – og en *fiktiv*[8] bevægelse, som også er en tredje, en fjerde – de støder langs med hinanden og let på tværs; rhizomatiske i deres forskudte forbindelser, ikke rettet ind mod hinanden, det er trods historiens fortilfælde ikke en dialektik[9]. Bevægelserne kommer mange steder fra, de er på vej mange steder hen, de indgår som elementer i en singulær tilblivelse, *morfosen*, der ikke er en forvandling men en formgivende og opløsende bevægelse i ét. Hvor ofte har vi ikke hørt, at fortællinger handlede om *formation* og den samme formation var den, der skabte såvel læser som skribent, figur og fortæller, mens verden og tanken flimrer og svirrer mellem hinandens intensiteter?

De fleste opfattelser af fortællinger og fiktion tager udgangspunkt i det givne, i det, vi først kan kende efter fortællingens slutning. Karakteren, plottet, forløbet, lægges ind i et forløb, som vi efter sigende først kan forstå, når vi er nået til vejs ende – man kan endda påstå, at al fortælling handler om slutninger, ikke om begyndelser. Men hvordan skulle det kunne lade sig gøre? Fortællerne kender ikke fortællingen, den bliver til efterhånden som den skrives, fortælles –

---

[6] Mireille Buydens skrev i Sahara bl.a. om forholdet mellem Gilbert Simondons søgen efter at definere det præ-individuelle uden at gøre det gennem individuiteter; og Deleuzes forsøg på at fortsætte opgaven gennem ideerne om begivenhed og singularitet. *Sahara – l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris (1990).

[7] Deleuze: *Le Bergsonisme*, s. 99.

[8] Altså skabende, fingerende, poïetisk.

[9] Måske netop i en tid, hvor postmodernismen som idé så småt er blevet afløst efter en kort glanstid, af en allestedsnærværende dialektisk-hegeliansk ambition om ophøjelsen, an-hebung, auf-hebung, individets frelse gennem forvandling, er det nødvendigt at gøre sig særligt umage med at være lige ved siden af denne dialektiske forhåbning, hele tiden opmærksom på den, når håbet gør sit krav. Med den immanente opmærksomhed kan vi søge at komme ind i begivenhedens vilkår, søge at finde frem til en tilbliven, der ikke er forvandling, men nedbryder forvandlingens narcissisme og afslører dens meningsløshed ved at følges med den hånd i hånd gennem fiktionsbegivenhedens særlige æstetik.

og ikke engang det. I den mundtlige overlevering er der en tilhører, der lytter simultant med fortællingens tilblivelse. Men i de mundtlige fortællinger om sådan, er pointen jo netop, at fortælleren kan historien på forhånd, kan det hele udenad og er derfor blot redskab, talerør for fortællingen. Kun tilhøreren er til stede i fortællingen i den mundtlige overlevering. Kun for tilhøreren er der faktisk en fortælling, der finder sted, der bliver til i det moment. Det vil sige at vi skal udstrække begivenheden her for at forstå den: det er ikke læsningens moment, eller lytningens moment, eller skriftens moment, vi skal søge at forstå. Det er ikke læseren, eller lytteren, eller forfatteren eller fortælleren. Det, vi skal forsøge at nærme os, er den begivenhed der gør alle disse til elementer i en bevægelse, hvor en *morfose* finder sted. Derfor vil vi gå ind i fiktionen som begreb, ikke som modsætning til sandheden eller historien, men som ordets etymologi antyder: formningen, at fingere. Fiktionens begivenhed er morfosens begivenhed. Igennem en flertydig, underligt flimrende bevægelsesrække, serier af serier, om man vil[10], opstår hel tiden forbindelser mellem betydninger, der synes at antyde deres egen eller andre betydningers form, efterhånden som de gentages. Gentages er morfosens element – den finder sted for at sikre en gentagelse, der samtidig er den begivenhed, der gør den synlig, bevæger elementerne fra det virtuelle ind i det aktualiserede, gennem det aktuelle og igen ud til det virtuelle. Begivenheden foregår som rytmiske gentagelser, hvorigennem morfosen henter sin tilblivelse – rytmen er for så vidt aldeles afgørende for at gribe lyden af betydningens tilblivelse.

"Handlingen finder sted i et miljø, mens rytmen altid lægger sig mellem to miljøer, eller mellem to mellem-miljøer, som mellem to vande, mellem to timer, mellem hund og ulv, twilight og zweilicht, Haecceitet. At skifte miljø, taget i farten, det er rytmen."[11]

Gære bug af gentagelsen for at bringe rytmen frem – her er midlet til at trænge ind igennem den frygtsomme tvivl, der præger tanken, i tanken om mødet med det, den tænker som tomhed. Som i Robbe-Grillets filmiske roman om gentagelsens rytme, *Dans le labyrinthe* (Paris 1958), bortset fra at vi der vedvarer i en flimren, der hverken giver sin ledsager tvivlen eller dens modsætning, kun denne rytme i sig selv, der dermed bliver spejl for, ramme for

---

[10] Som i Deleuzes *Logique du sens*, komponeret af serier frem for af kapitler, dette erstattes senere af plateauer i *Mille plateaux*, ikke romantikkens fragmenter, der hver især sender os lidt længere væk fra meningen men tættere på det guddommelige, æstetiske aspekt. Men serier af paradokser, der viser frem gennem betydningens begivenhed. « Comme sur une surface pure, certains points de telle figure dans une série renvoient à d'autres points d'une telle autre.» , paradokserne henviser til hinanden, til de andre serier, ikke for a tende i en aufhebung, men fordi de er begivenheder, der folder sig mellem hinanden, som serier, ikke som modstætninger. Hvordan serierne forholder sig til kompositionen i denne filosofiske fiktion, må læseren op i hovedteksten efter.

[11] Deleuze og Guattari: *Mille plateaux*, s. 385. Ordet i den franske tekst er *milieu*, der både er miljø og midte – derfor er rytmen det, der er "imellem midten" eller endda "mellem to midter", altså det forskudte i det centrale: vi kan ikke høre rytmen, vi kan ikke høre anet end midten, gentagelsen miljøet – men det er

morfosen, men aldrig morfosen selv. Kan vi andet? Hos Robbe-Grillet finder vi "rytmen der er hele personen"[12], stigende og faldende, fuldstændigt autonom over for det betydede, ren ekspressivitet. Her lever rhizomatikken i fuld galop, det springer frem og tilbage, billedet spilles igen og igen fra en let forskudt vinkel, personerne fordobler sig henover billederne eller billederne henover personerne, der bliver mere og mere underordnet rytmen, sekvensen, billederne, mindre og mindre person, mere og mere element.

Måske var det muligt at finde morfosens udtryk igennem en serie af begivenheder, der hver især vil noget eget i forhold til dette tvivlende menneske, som blev efterladt på stranden på sidste side af *Les mots et les choses* – ikke at vi skal forsøge at genfinde det menneske, som Foucault ganske passende gjorde til et spor i sandet. Men fordi der er trådt i meget forskellige retninger i mellemtiden og det kunne vise sig produktivt, skabende uden på forhånd givne svar, at sende nogle af disse koryfæer i det 20. århundredes filosofi på krydstogt mellem hinanden. Lade flere rytmer koagere, for nu at blive i Bachelards definition. Måske kunne det lade sig gøre – at følge Blanchot, med Heidegger og Derrida i hånden, i en retning, på deres sædvanlige rejse ind mod ørkenen – og så sende Blanchot en anden vej ud, med sin anden ven, i en Deleuziansk eller Bergsoniansk begivenheds flimrende, vitalistiske tilbliven, i mange andre retninger - dog mest krydsende frem og tilbage igennem den første, i et forsøg på at bringe nyt liv til de melankolske skønånder. Kan det lade sig gøre – eller må vi ofre noget undervejs? Kan den tilsyneladende negativt teologiske dekonstruktion og den skabende, leende gale begivenhed følges ad i det samme univers? Og hvad er Blanchot i alt det? En Heidegger-elev, lige som Derrida og hans Hegel? Eller begivenhedens mester, som Deleuze selv peger på ham som?[13] Måske snarere begge dele og hverken eller, døden er en begivenhed hos Blanchot, men spørgsmålet er nok, om i relation til Heidegger, om begivenheden er en tilblivelse, som hos Deleuze.

Under alle omstændigheder, det er ikke Blanchots inderste væsen, vi er ude efter. Vi skal lade fiktionens eller morfosens begivenheder folde sig mellem ekkoerne af de stemmer, der taler menneskenes forsvinden og sandets og sprogets tavshed. Vi skal lade dens rytme deterritorialisere ud fra kaoset lige ud fra os[14], men vi hører dens klapren med tankens døre, fordi dens stemmer taler om et menneske, der er blevet efterladt først på en strand, siden hvirvlende rundt i et netværk, der ikke lover bedring i forhold til det store panoptikon, det

---

rytmen, der er den "virkeligt aktive instans" (Gaston Bachelard: *La dialectique de la durée*, s. 128, citeret i *Mille plateaux*, s. 385.)

[12] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, s. 391.

[13] Se fx Deleuze: *Logique du sens*, s. 178, hvor Deleuze fremstiller sit billede af Blanchots dødsbegreb: "*alle begivenheder er som døden, dobbelt og upersonlig i sin dobbelthed*". (f.o.)

[14] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, s. 386.

gled ud af[15]. Men vi må ind gennem tanken, der er ingen anden vej for skriften, vi må lade tankens folder føre os ind til det, der ventes af kernen, til tavsheden og ørkenen, for derfra at vende det hele og sende det indad mod skriften og tilbage op igennem kapitlerne op mod den tanke, der læser nu.

Det er ikke mennesket, der bliver til for enden af vejen – det er begivenhedens morfose, der sker igen og igen i midten og derfor såvel "for enden " som "i begyndelsen". Mennesket bliver til hele tiden – modsat subjektet, der mest af alt hele tiden var på vej mod sin egen umulighed, dets betingelse. Umuligheden er det subjektive selv – det kunne til sidst kun se denne umulighed. Den er en betingelse, der hører til subjektets filosofiske fødsel, som den tanke, der driver tanken hos Descartes: at tænke det mulige er forudsætningen for at begynde forfra og søge det, der er, at finde den naturlige tanke.[16] Men det er blandt andet Deleuzes fortjeneste at vise os, hvordan denne tanke selv bygger på et billede, ikke på en nødvendighed, men på en repræsentation. Er umuligheden da bare det – en repræsentation, der gør det subjektive muligt qva sin egen umulighed? Og er Derrida og Heidegger da fanget i den samme subjektivitets begrænsninger? Deleuze appellerer til en "tanke uden billede", med Nietzsche ved sin side – om det så er med de værste destruktioner som konsekvens[17]. En tanke uden billede, et legeme uden udstrækning – skønt Spinoza tages til indtægt for en del af dette fundament i *Différence et répétition*[18], er en af ideerne i vores forsøg, at afprøve et Leibniziansk begreb i stedet: tanken uden billede, legemet uden udstrækning, det er monadens kendetegn, monaden som er den uendelige kompleksitet uden udstrækning, som er bevægelsen og billedløsheden. Det er monaden, vi skal gøre brug af, overgive os til, lade blive vores bærer igennem begivenhedens rytme, dens gentagelse[19]. Men ikke endnu, først må vi et skridt tilbage til begivenheden.

---

[15] Cf. Michel Foucault: *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard (1975); Manuel Castells: *The Rise of the Network Society*, Blackwell (1999).

[16] Descartes parafraseret via Deleuze, *Différence et répétition*, s. 170. Descartes' tekst er *Recherche de la vérité naturelle*, bd. II. Kun filosoffen som idiot kan gøre sig håb om at begynde forfra – tankens umulighed er det ypperste, tanken kan præstere – og dermed også begrundelsen for den subjektive tankes naturlighed.

[17] Deleuze: *Différence et répétition*, s. 173.

[18] Se fx Kim Su Rasmussen: "Hvorledes blive spinozist?", i *Flugtlinier*, s. 67-86.

[19] Formålet her er jo ingenlunde at undervurdere Spinozas indflydelse på Gilles Deleuzes filosofi, men at fremhæve, i en tid, hvor den spinozistiske side af Deleuze synes at være anerkendt, at minde om den inspiration, som Leibniz' begreber har haft, ikke bare for Le pli, men tillige for udviklingen af selve begivenhedsbegrebet længe inden, samt for den musikalitet, Deleuze henter fra barokken. En musikalitet, der ofte underspilles i forhold til de mere oplagt politiske og sprængfarlige begreber om nomader og rhizomer, men som spiller en væsentlig rolle for forståelsen af rytmen, begivenheden, gentagelsen, og forskellen i Deleuzes filosofi. Og en musikalitet, der vil gå igen på disse sider, forhåbentlig, forudsat "legemerne" kan blandes og skabe forskel, gentagelse, rytme.

Morfosens ordløse lyd

Vi ser den ikke begynde, vi ved ikke hvor den kommer fra, vi kan ikke kende dens egentlige ansigt eller navn, for den er selv det, hvori ansigtet og navnet bliver til. Og når vi bedrager os selv ved at give den et navn (død, væren, liv, farve, tone osv.), sætter vi dens fravær ved at give den netop det, den ikke selv havde i sig, men bragte frem for os[20]. Begivenheden forstås i daglig tale som et afgrænset, synligt fænomen, et ansigt der viser sig for os i dagligdagens historiske virkelighed. Et bryllup, en overkørsel, en fest, n død – vi omtaler dem som begivenheder. Dette er hændelser, der er sket noget. Det vigtigste ved begivenheden er ikke, at der er sket noget, men at noget er i færd med at ske, med at forsvinde, med at blive til: *événement*, *à-venir*[21], at komme til, at blive til. Det er begivenheden selv, vi skal ind og forstå, i dens myldrende kompleksitet og singulære enkelhed. Ikke for at forstå, hvad der *er sket*, men for at forstå tilblivelsen i sig selv, det som er i færd med at blive skeende[22]. Når vi i daglig tale hører om begivenheder, er det repræsentationen, der taler. Den forudsætter at der allerede er noget, der har fundet sted, så vi kan vise det frem og sige: se, det er der! Heraf det største besvær med at fremstille noget, der endnu ikke er sket, noget der er ved at ske. Så længe vi forbliver i repræsentationens teater[23], vil vi aldrig nærme os tilblivelsen. Repræsentationen fordrer at noget at blevet til, er blevet til, er individueret.

Og når vi tager Aristoteles' formulering om poesien som det, der kunne ske, vil selv dette simple blik vise, at vi aldrig kommer til at forstå fiktionen ved at anskue den som real eller potentiel. Vi må ind i begivenheden, i virtualiteten, i tilblivelsen og dens processer. I l'*événement de fiction*, her kaldet fiktionens begivenhed. Eller rettere, fiktionsbegivenhed.

---

[20] Frembringelsen – ikke at forveksle med den tanke, der får mejslen til at ramme granitten. Men den bevægelse, hvori hånd, tanke, sten, skulptur, værk, betydning, mening, blikket, mødes og ophæver kategorierne, fordi vi ikke længere er i kants skematikker eller insisterende indre-verden, men er der, hvor det giver mening at jeg kender værkets tone, længe før det bliver til, fordi det er begivenheden, der kender sig selv, mens "jeg" kun får en mulighed for at være med til noget, der giver et glimt af det. Her kommer såvel Heidegger fra *Unterwegs zur Sprache* og fra Bremen-forelæsningerne, som Blanchots gentagne søgen efter at forklare denne "tredje person", dette "neutrum", ind i billedet. Mallarmé, der kender værket om Igitur, skønt han aldrig får skrevet det; Beckett, der vil det umulige og derfor bliver ved.

[21] Le Petit Robert, opslag: *événement*.

[22] Deleuzes bøger arbejder igen og igen med begrebet om begivenheden, igennem studierne af Leibniz og og stoikerne, af Lewis Carroll og Nietzsche, af Kant og Spinoza, men også i samarbejdet med Guattari: det særlige ved begivenheden, som vi kalder den i vores germanske sprogbrug (men en événement er noget der bliver til, mens en be-givenhed er noget, der allerede er, som vi skuer tilbage på og kan repræsentere) er dens forbindelse med den grundæggende vitalisme i Deleuzes og Guattaris filosofi. Det er livet som det bliver til, der er interessant, det er der vi kan forstå det tilblivendes mulighed og virtualitet, frem for at nøjes med repræsentationen, der forudsætter aktualitet og realitet. Jf. *Le pli*, s. 140.

[23] Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Paris (1966).

For måske er det misvisende at bruge den bestemte artikel her – som Derrida bemærker om Timaeus' khora hos Platon[24]: ved at bruge den, hævder han, er vi allerede i gang med at gøre khora (eller begivenheden) til et subjekt eller et objekt, til et noget, der er. Kan man sige, at Derrida ser på khora som en begivenhed? Det er ikke ved siden af at tale om virtualitet, i det mindste. Det er en af de tekster, hvor Derrida forlader dekonstruktionen i klassisk forstand og overgiver sig til en konstruktiv, legende og skabende filosofi – i den lille bog om khora som ikke-sted, ikke-tid, ikke-ting og alligevel det, der lader alting blive til. Han læner sig op ad begivenheden – men forbliver alligevel i en mærkelig, afdrivende idet hans khora aldrig selv kommer i bevægelse, altid selv forbliver uden for. Den må være for ikke at være – og Derrida søger at undgå dens indfangen i væren. *Khora* er *différance*. Og som sådan er den altid udsat, altid et andet sted, en anden tid, skæv og forsinket. Men hvis man nu fikserer blikket ind mod différance, ind mod Derridas *Khôra*, så må bevægelsen ind også være bevægelsen ud; så må rejsen ind i værens tilsyneladende tomhed, samtidig også kunne være rejsen ind i tilblivelsens intensitet, dens fylde. Skiftede man nu væren ud med tilblivelse i historien om Khôra som Derrida skriver den, da var Khôra som værende i altings bliven til, uden dog at være en ting eller en kraft. Man ville ende i favnen på virtualitetens tænker, Bergson[25].

Vi kan ikke undgå at bevæge os ind igennem den type dikotomisk tænkning, som Derrida er lige dele opgør med og repræsentant for; men vi vil ind for at blive til, ikke for at dekonstruere. Dekonstruktionen ligger tæt op ad en strukturalisme, som ikke er i stand til at overskride enhedsfilosofiske aporier[26].

"Begivenheder" er singulariteter, men de er ikke entiteter, afgrænsede systemer eller beholdere for hændelser i tiden. Begivenheder er flimrende spændinger, intensiteter af virtualitet. I begivenhedens hjerte er gentagelsen – og om noget,

---

[24] Derrida: Khora. Galilée (1993), p. 29-30. « L'article défini présuppose l'existence d'une chose, l'étant khora auquel, à travers un nom commun, il serait facile de se référer ». Khora-bogen er næsten Derridas filosofi i metonymisk udgave, essensen af hans forsøg på at udleve Hegels begreber, snarere end at overskride dem. For Derrida er målet er blive i stand til at skrive det unævnelige, at benævne det, som ikke kan have et navn og ikke kan have en artikel – men derved får han også frataget os enhver mulighed for at følge dets spil og kræfter og dimensioner. Den væsentlige forskel mellem Deleuze og Derrida ligger måske dér: hvor Derrida bliver metafysisk, bliver Deleuze fysisk.

[25] Derrida ender jo i den negative teologi med sit forsøg på at redde Khôra fra væren – han ender i dikotomiens fælde, hvor Khôra må være ikke-væren og dermed dog være, i lige så høj grad som den væren, som den ikke kan være. Væren og Khôra forbliver adskilte, khora forbliver en beholder, og dermed en negativ væren, som den positive væren kan blive til af. Men da ender vi uafværgeligt i dialektikken og i dikotomierne. Og khora ender som et negativt sted, jf. s. 51 ff..

[26] Sagt på en anden måde: problemet er ikke at tænke i entiteter også – vi må give os selv mulighed for at arbejde så mange karakterer og begrebslige personer som muligt – men derimod ikke at insistere på, at de skal være selv-identiske og permanente. For at forstå begivenheden, må vi sætte os i stand til at følge deres fluktuationer gennem en forståelsesform, der er bevægelig som den selv. Ellers reducerer vi jo bevægelse til struktur og proces til enhed. Singularitet er ikke automatisk ensbetydende med monisme. Det monistiske princip må netop, hvis det skal kunne fungere, tillade en kompleksitet, en mangfoldighed, for ikke at forfalde til enten dualisme (reduktion af kompleksitet=n til kompleksitet=2) eller holisme (reduktion til kompleksitet=0).

er gentagelsen begivenhedens producent. Men ikke dens agent[27]. Det er nemt at komme til at søge efter det, der virker, som man kan sætte navn på og isolere. Men gentagelsen i begivenheden kan netop ikke trækkes ud af den; begge dels ville forsvinde mellem fingrene og forsvinde. Gilles Deleuzes Bergson-inspirerede[28], afdialektiserende *Différence et répétition* følger forholdet mellem forskellen og gentagelsen gør det tydeligt, at vi gennem en Bergson-inspireret forståelse af gentagelsen kan komme nærmere dens singularitet. Kun ved at forsøge at udvikle Bergsons forestilling om varen (durée) og den tætte, ikke-dualistiske relation mellem form og materie – eller mellem tanke og stof – kan vi begynde at overskride den Kartesianske strukturalisme og den Hegelianske dialektik. Med et spørgsmål som "hvad er gentagelse i sig selv?" markerer *Différence et répétition* et afgørende moment, fulgt op af den svimlende, dansende *Logique du sens*, hvor absurditet og ikke-mening spiller med i kraft af den rolle, som Lewis Carroll spiller i bogen[29]. Gentagelsen viser sig at derefter ikke længere som diskontinuitet og struktur, men som kontinuitet, singularitet og begivenhed – selv om man skal vare sig for at gøre en formel ud af begivenhedens[30] konstitution.

En anden vanskeligheder ved at beskæftige sig med ordet "begivenhed" i en dansk tekst er den umiddelbart misvisende betydning, som ordet kan frembringe. Be-givenhed peger således mest bagud, det er en konstatering om noget, der har fundet sted. Mens événement peger på noget, der endnu ikke er ankommet, noget der er på vej, ved at komme til. Heideggers bevægelse mellem de to betydninger er ganske illustrativ for problemet: i *Sein und Zeit* er skellet mellem "Ereignis" og "Begebenheit" tilsyneladende ikke markant; begge terme bruges til at definere noget, som Heideggers søgen tager afstand fra. Begge termer sættes frem som "begivenheder", altså som repræsenterbare fænomener, der kan finde sted. Døden er således ikke nogen begivenhed[31]. Men

---

[27] Tidligt i *Différence et répétition* sætter Deleuze kravet om at komme ind bag den aristoteliske filosofis manglende evne til at finde ind til det, der får forskellen til at blive til – selve forskellens tilblivelse. Det medfører en forskelsfilosofi, der studerer den indskrevne forskel i det generelle begreb, frem for at forstå forskellen som specifikt begreb. *Différence et répétition*, s. 48. De ter et spørgsmål om denne begivenhedens agent, der er og bliver et af de mest flimrende, besværlige spørgsmål at holde rede på i forståelsen af begivenhed, bevægelse, forskel og gentagelse når vi skal forstå tilblivelse.

[28] Bergson vender vi tilbage til under rytmen – forståelsen af begivenheden som intensitet eller rytme er et af hans væsentligste bidrag til begivenhedens filosofi. Se "Gentagelse", infra.

[29] Deleuze: *Logique du sens*. Editions de minuit, Paris (1969).

[30] Efter formlen forskel+gentagelse=begivenhed; forskelxgentagelse=begivenhed. Sjovt nok er formlen begivenhed-gentagelse=forskel endnu mere meningsløs, næsten i en grad hvor det begynder at blive interessant at forfølge denne gale streng af filosofisk fabula. Men også et eksempel på, hvor hurtigt sådan en statisme løber tør for inspirationskraft, når skemaerne og formlerne sætter grænserne for udforskningens muligheder.

[31] Sein und Zeit – cit. Fra Being and Time, II, s. 253 ff. Det er i forhold til denne forestilling, at Blanchot adskiller sig fra Heidegger ved at have gjort døden til en begivenhed og at markere, at det aldrig er døden, vi forholder os til, men et døende, som er det levende selv. Hos Heidegger synes dødens umulighed som erfaring at spærre vejen for en konstruktiv måde at bruge lade døden indtræde i det levende. Hos Blanchot bliver den til det virtuelle, der skriver sig igennem mig, som begivenhed der opererer i det upersonlige. Cf. *L'espace littéraire*, s. 193. « j'écris pour mourir, pour donner à la mort sa possibilité

i sine senere tekster, *Unterwegs zur Sprache*, fokuserer Heidegger på Ereignis som en kommen til sig selv, en proces hvorigennem Dasein til-egner sig selv gennem sproget[32]. Det er det nærmeste, man i en germansk-sproget sammenhæng kommer e-venire; her er det væsentlige ikke om ordet er oversat på en mere eller mindre korrekt vis. Men snarere, at det synes at blive trukket i en strukturel og statisk retning undervejs, fra "événement" til "begivenhed", over "Begebenheit" og "Ereignis" (der forsvinder undervejs)[33].

"*Meningen er glimtet og pragten i begivenheden. Begivenheden er ikke det der sker (accident), den er det rene udtryk i det der sker, der gør tegn til os og venter os.*"[34]

Begivenheden gør tegn til os – hos Blanchot fortsættes Rilkes og Heideggers forskellige måder at forstå (eller, i Rilkes tilfælde, måske at nægte at forstå, men forstå konsekvensen af ikke at forstå) begivenheden, i skikkelse af døden. Blanchot, Derrida og Heidegger siger, i kor med Rilkes radikalitet i baggrunden, at døden er den begivenhed, der aldrig kan blive begivenhed, den kan aldrig finde sted for mig. Jeg holder aldrig op med at dø – men jeg kan heller blive færdig med at dø. Men med Deleuzes begreb om begivenheden som det virtuelle, der aldrig "finder sted", men blot "gør", ser vi tydeligere, at Blanchot gør døden til en begivenhed i Deleuzes forstand, til en tilblivelse i det virtuelle[35].

Hvorfor netop døden, tomheden, ørkenen, som "genstande" eller pejlemærker for en bevægelse, der skulle gøre os bedre til at forstå, hvem vi er? Hvorfor ikke livet styrken, kraften? Den leves naturligvis også, hos Nietzsche, hos Rimbaud i det små – men er vitalisten dømt til at blive fanget i et kast bort fra det levende menneske og hen mod en blindhed over for modstanderne og tomgangen, mens eksistentialister som Heidegger, Rilke, Derrida og Blanchot er dømt til at blive hængende i den romantiske udpegning af det ukendte, der er uden for vores rækkevidde men alligevel hævdes at være essensen af vores væren, udspringet af vores oprindelse (tavshed, tomhed, stilhed, andethed)?

Spørgsmålet er, om man kan foretage en rejse ind i spændfeltet mellem den uendelige hastighed og den uovervindelige inerti, mellem mulighed, virtualitet

---

essentielle, par où elle est essentiellement mort, source d'invisibilité, mais, en même temps, je ne puis écrire que si la mort ecrit en moi, fait de moi le point vide où l'impersonnel s'affirme.»

[32] "On the Way to Language", in *Basic Writings*, s. 414 ff. Her oversættes Er-eignis med Propriation på grund af eignen=eje; men samtidig bemærker oversætteren forbindelsen mellem er-eignen og er-äugnen, og dermed forbindelsen mellem Er-eignis og at vise sig for nogen, at blive synlig for verden. Er-eignis rummer, lige som événement, en forbindelse til miraklet, til det guddommelige, der viser sig for os.

[33] Naturligvis er det en lidt søgt måde at gengive udviklingen af termen – det må vær op til filosofihistoriske arkæologer at undersøge, om det vitterligt har bevæget sig den vej og hvordan.

[34] Deleuze: *Logique du sens*, s. 175.

[35] Ibid. s. 178 ff.

og umulighed, uden at ende i romantisk længsel eller dialektisk emancipation. Kan en sådan rejse gøre os klogere på événement, forstået som tilblivelse i en flimren mellem levet og levende, mellem det der foregår i os og det vi foregår i – kort sagt, gøre os klogere på det, der *gør* os, uden at ende i Beholderen, Væsenet eller Kraften? Kan et eksperiment med konstruktionen af en filosofisk rejse, et eksperiment, der vil søge at nærme sig en skriven, der selv flimrer og inviterer læsningen til at bevæge sig med og måske genskabe det, der skrives om, kan et sådant eksperiment gøre sig forhåbninger om at producere andet end den forudsigelige erkendelse af at det ikke kan lade sig gøre i det sprog, vi kender?

For det første burde en sådan defaitisme blive modsagt af, at der ikke er "et sprog vi kender". Dertil har sproget leget for meget med os gennem forfatterskaber som Rilkes eller Becketts. For det andet er der spørgsmålet om formen som mulighed for at arbejde anderledes med sproget – her bliver spørgsmålet, om det kan lade sig gøre at skrive hurtigt nok[36]? Robbe-Grillets vekslen mellem glimt af forskellige scenerier driller og leger ved at love en handling, der aldrig kommer[37] – og er måske et eksempel på, at jo mere stoflighed der bindes an på i værket, des mere håbløst bliver det at få farten i vejret, at lade intensiteten trænge igennem. Så lad os starte i den helt modsatte ende, med en gammel gud, der ligger stille mellem sæler på en strandbred, mere ubevægelig end stranden slev og dog hurtigere end det hurtigste begrebs overflyvning[38].

---

[36] Et interessant, men noget forstemmende eksempel er Jan Kjærstads store trilogi om Jonas Wærgeland, *Forføreren/Erobreren/Opdageren*, hvori formen skulle konstruere et alternativ til den realistiske måde at skrive en dannelsesroman. Men ender med at blive for langsom, læsningen overhaler den, springer selv uden problemer frem og tilbage gennem kapitlerne og versionerne for at afsløre romanen som en simpel gåderoman med et budskab i retning af "livet er mere end vi går og tror", men at bliver virkelig farlig eller lovende – kan det samme en dag siges om dette eksperiment?

[37] *Dans le labyrinthe*, se *infra*.

[38] Om den uendelige hastighed som begrebets form skriver Deleuze & Guattari: "*Begrebet defineres ved uadskilleligheden af et uendeligt antal heterogene komponenter gennemløbet fra et absolut overflyvningspunkt, med uendelig høj hastighed*" og "*I den forstand er begrebet rigtignok tankens handling, tanken der arbejder med uendelig høj (og alligevel større eller mindre) hastighed.*". Hvad er filosofi?, s. 41-42. Igen er det Leibniz, der spøger, der er mere monader end substans.

Proteus' talende forvandlinger

> ”*Holder ham fast, skønt han strider imod og stræber at undfly;*
> *thi for at fly vil han skabe sig om til alt, hvad på jorden*
> *kryber og går, eller også til vand eller blussende flamme.*
> *Holder ham da urokkeligt fast og klemmer ham dygtigt!*
> *Men når han selv oplader sin mund og begynder at spørge,*
> *Sådan af skabning igen, som da først I såe ham sig lejre,*
> *Hold da inde med vold og slip straks den bedagede havgud,*
> *Spørg ham da straks, min helt, hvad gud der er dig så fjendtlig,*
> *Og om din fart til dit hjem ad det fiskbesvømmede havdyb.”*[39].

Odysseus er strandet. Helten, mandskabet, hele riget trues af undergang, fordi de udsendte skibe er kommet på afdrift – de er drevet af (*dérivé*)[40], frem for at følge den lige, den rette vej. Ud til erobringen – hjem igen. Ingen slinger i valsen. Men så var der jo ingen fortælling. Hvis myten om Odysseus ikke var så fuld af forhindringer undervejs, ville den jo ikke være ret meget beretning, helt uden odyssé. For hver forhindring må en ny list – hemmelighedens, skjulets, bedragets, gådens, snigmordets, forræderiets – tages i brug. Og derved folder ikke bare verden sig ud, som den er "i sin sandeste form", mere sand naturligvis end de små bagateller, vi slås med til daglig - i kraft af den sublime karakter, som den yderste udfordring besidder - men tillige, i hvor høj grad menneskene hver dag længes efter Odysseus' list.

Også sproget folder sig - ud, ind, i alle retninger - i dets mangfoldighed, i dets nærvær i verden, i den yderste smerte i dets fravær, i legen med – og bliven leget med – dets bedrageriske og svigefulde væsen, i dets hemmelighedsfulde antydninger, i dets løfter om, at de trods alt hører til i verden, det må de, når de kan tale den, skrive den, høre om den på så fuldendt vis. Eller er det fuldendte sprog udtryk for det fuldendte brud med verden, den afgrund, der aldrig kan krydses igen, da det er ordets egen fødsel, der har gravet den og de intet andet har i deres magt til at krydse den, end ordet – og selv det har de ikke, da det langt snarere er ordet, der gør mennesket, end omvendt? Hvis de nu kendte svaret på den gåde, der som indkredsningen af den tavshed, der følger Proteus' fortsatte metamorfoser, har lagt sig mellem ordene: ”sådan af skabning igen, som da I først såe ham sig lejre” – hvilken er da Proteus' oprindelige form, de får den jo aldrig fortalt, og hvordan kan de ”holde ham fast”, så de kan vide,

---

[39] Eidotheas råd til Odysseus da hun beskriver Proteus for ham. Fra Homer: Odyssen, 4. udg. 2. opl. (1996), på dansk v. Christian Wilster. Sanf IV, vers 416-424.

[40] Et genkommende begreb hos en af rejsens filosoffer, Jacques Derrida, om hvis filosofi Catherine Malabou, i sin bog om Derrida og rejsen, skriver ordene*: "Reste à interroger l'articulation entre lieu et non-lieu qui organise tout voyage*…" - vi skal søge at forstå den artikulation mellem sted og ikke-sted, som er organiserer enhver rejse. Rejsen er mellem steder og ikke-sted, den er "i afdrift". Der begynder vores søgen - i netop det mellemrum, som JD efterlyser. *La contre-allée*, Paris (1999); p.102.

"hvad gud der er dig så fjendtlig"? Hvordan kan de snige sig bag om alle disse metaforer – der jo, hvis alt skal gå godt i den rette verden, den de så modstræbende vil efterlade bag sig med alle de forhåbninger, de havde lagt i den, må være udtryk for et skridt for meget på et tidligt tidspunkt. Et skridt der har skabt en forskydning, en afledning, fra den oprindelige mening med tingene – ja, bare fra den oprindelige mening med ordene. Kunne de da blot nå dertil, så lad gå da, om Proteus' svar for altid må være tavst – kan de da ikke i det mindste få at vide, hvordan ordlyden ville være af det sande billede af Proteus og hans svar til menneskene? Ikke bare til Odysseus, som dog fik lov at vende hjem – men til alle dem, der fulgte efter – skal vi da blot have lov at vandre videre, at sejle på forskydningens og afledningens hav for altid – at fare forvildede rundt i Kong Minos' labyrint til alle tider, uden Ariane, uden *ledetråde*[41], uden andet end spor, spor, spor, der fører i alle mulige retninger uden på noget tidspunkt at kunne vendes om til deres bagside så de kan se, om der er fusket med indicierne?

Så må de jo vende sig fra håbets lygte til melankoliens tusmørke. Selv hvis det viste sig at være den logiske straf for Odysseus' forræderi mod guderne, der måske helst så ham ofret - selv da må de alligevel følge forsvindingen. Der er ingen anden vej end ind til forsvindingen, for at søge at forstå den tilblivelse, der er dens væsen – det deres tragedie, at de tager forsvindingen for at være en tilintetgørelse. Der er ingen Ariadne, ingen Proteus, ikke engang en Pallas Athene med den sidste udvej: af med hovederne, død over fjenden, et lille guddommeligt trick, så verden kan forblive den samme.

Ingen anden vej end ind i labyrinten, ind mod ørkenens blinde plet, uden tråd, uden våben, uden mål. Og hvem ved – er det måske derhenne, under det yderste mørke, at kimen til livets stemme lyder – inde hvor alt er så lysløst og lydløst, at selv den mindste berøring af tomrummets flimren giver en rysten i dem, der gør dem i stand til at handle eller lade være? I så fald er Proteus' tale måske netop så mangfoldig, som man må forvente af et sprog, der fødes af dets egen umulighed? Måske er det netop opfattelsen af dette yderste mørke, af en grænse, hvor tomheden lurer på den anden side, der er illusionen[42]?

Skulle vi snarere søge at mærke, hvordan overfladen, det umiddelbare, det myldrende og kriblende, lever i hvert moment, hvor intensiteter folder sig i

---

[41] Ariane befrier Theseus fra labyrinten ved hjælp af den berømte tråd - og ved hjælp af lyset fra hendes krone, der oplyser labyrintens dunkle gange. Dermed kan hele historien læses som *"den åndelige kamp mod fortrængningen*", selvfølgelig blot et af mange eksempler på den mytologiske betydning af labyrinten som sandhedens beskytter. Chevalier et Gheerbrandts: *Dictionnaire des symboles*; p. 635 leverer den jungianske fortolkning af myten.

[42] Deleuze viser dilemmaet med overhovedet at søge at fortælle dette I en bemærkning om Zen og sproget: "*overfladen hvor tomheden skabes og med den al be-givenhed, grænsen som sværdets skarpe snit eller buens spændte tråd. Således male uden at male, ikke-tænken, skud, der bliver ikke-skud, tale uden at tale; slet ikke det uforståelige i højde eller dybde, men denne grænse, denne overflade hvor sproget bliver muligt og, idet det bliver det, nu kun*

hinanden og begivenheder bliver til[43]? En af disse tilblivelser[44], kunne vi kalde en fiktion. Måske skal vi bare se Proteus selv som en kærkommen begrebslig person, sammensat af gentagelser og forskelle[45], der af menneskene opfattes som forvandlinger, fordi de bryder den rumlige identitets principper. Proteus som begrebet, der "udsiger begivenheden, ikke væsnet eller tingen"[46]. Proteus som billede på den begrebslige person, som ellers først bliver til i filosofien, lige nu.

De første skridt – ud af Odysséen

Med Eidotheas råd i erindring kan Odysseus' mandskab, i bedste overensstemmelse med den polyteistiske orden, forklæde sig og indfange den 'intetanende' havgud, der giver dem de ønskede svar og lader dem begynde deres fortsatte færd hjemad. Men uden Homer, uden et ord fra Proteus, kun metamorfoserne uden standsning, er forbindelsen forsvundet til det magiskes selvsikkerhed. Og med den også troen på, at der kunne findes en enhedsløsning på de menneskelige vildfarelser. Tilbage bliver kun tavsheden, og længslen efter en anden stemme, end den, der vender tilbage som ekkoet af en mumlen til det sekulariserede, 'frie' menneskes søgen, i kunst, i videnskab, i filosofi[47]. I den afgrund, der følger det menneskeliges opgør med sin egen guddommelige kreation, hvorved mennesket i stedet for at være skabt, må finde sig selv som skaber, af såvel Gud som menneske, uden at kunne forudse konsekvenserne, i denne afgrund, bryder et ekko frem. I århundreder lyder kun et ekko af den mytologiske sikkerhed og siden af den monoteistiske erstatning, hvor kun Gud råder, enheder og begivenheder holdes i skyggen. Og så, lidt efter lidt, bryder en mærkelig sammensætning af stemninger frem, der som blandt andre Foucault har vist os, rummer såvel repræsentationens frigørelse, som en affortryllende effektivitetsfilosofi, der subjektiverer, re-subjektiverer og skaber forestillinger om dybder og flader, hierarkier af betydning og vigtighed, systemer af mening. En overflade, hvor den mytologiske strukturalitet er afløst af en mangfoldighed af ekkoer af tilblivelse og forsvinden, en overflade der ser

---

inspirerer til en umiddelbar tavs kommunikation, eftersom det kun kan siges ved at genoplive alle betydningerne og de fordømte medierende betegnelser" *Logique du sens*, s. 162, f.o.

[43] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 41.

[44] Événement, kunne der stå – eller be-givenhed, skønt ordet tilblivelser er brugt for at præcisere det aldrig fuldendte, altid begyndte: fiktionen som be-givenhed, der altid er i færd med at blive til, der ikke henviser til en levet virkelighed eller en gjort erfaring, men blot bliver, skaber, former. Fiktionen som morfose.

[45] "*En mangfoldighed, en absolute overflade eller volumen, der henviser til sig selv, sammensat af et vist antal intensive og uadskillelige variationer ordnet efter nærhed, og gennemløbet fra et overflyvende punkt. Begrebet udgør en fremtidig begivenheds kontur, konstellation.*" *Hvad er filosofi?*, s. 54.

[46] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 41.

[47] Se f.eks. Critchley, Simon: *Very Little, Almost Nothing…* (1999), indledning.

sig selv som dybde: ekkoer, hvor meningen kastes frem og tilbage mellem lodrette vægge af sprog[48]. Det oprindelige råb er glemt, og stående over for et tiltagende komedieteater af simulakrer uden ende, er en mulighed for at gå tilbage igennem glemselen, at spørge ind i ekkoet, forsvindingen, gentagelsen og den tilsyneladende umulighed og forlade længselen efter den guddommelige verden[49]. Kan forstemthedens poesi udskiftes, uden at ende i en futurismes begejstring over maskinernes og organismernes kraft og hensynsløshed[50]? Desværre er det vel også den sværeste vej. Men alternativet er at blive stående på afgrundens kant og bede ekkoet levere os sandheden tilbage, samt alt det anet, det tog fra os, så kort efter at have fået Bacon's *Novum Organum* - omtrent samtidig med at den moderne litteratur med Don Quixote begyndte at blive til - og først for alvor begyndte at smuldre godt 200 år senere[51].

Man kunne forsøge at betegne det landskab, vi går i, som post-subjektivt[52], det forsøger at forstå tilblivelsen af en form for forståelse eller erkendelse gennem processer, hvis lokalisering ikke kan fikseres til subjekter eller individer; hvor arenaen er begivenhedens, ikke subjektets, selv om mennesket er et af de legemer, som begivenheden gennemløber i den tilblivelse, der er mere end subjektiv. Dette frem for at søge ud fra allerede givne forestillinger om identitet, hvad enten disse er scientistiske, positivistiske eller i bredere forstand dialektiske, med syntesens reduktion af mangfoldige tilblivelser til et 'samme', som konsekvens. Udgangspunktet er, at vi befinder os i en fase eller et rum, hvor den hidtidige, skrøbelige tro på det subjektfilosofiske centralperspektiv, er blevet gjort utilstrækkelig oven på en serie af forskydninger, som forestillingen om en centrering af væren og sandhed vel at mærke selv har været medvirkende til at sætte i værk[53].

---

[48] Jvf. Barthes, Roland: *Le degré zéro de l'écriture*, Paris (1953) ; p. 13-15, om skriftens stil som sprogets vertikale ustrækning, i modsætning til den horisontalitet, der ligger i talen. Stilens – og dermed skriftens – vertikale element opstår ud af en erfaring mellem sprogets stoflighed og menneskets kødelighed. Dermed nærmer vi os et Merleau-Ponty'sk begreb om *la chaire* , men af det følgende vil det vær klart, at vi ikke skal igennem en længere gennemgang af netop den filosofi. Det ville i sig selv bestemt være en omvej værd, som imidlertid indtil videre må stilles i bero.

[49] Es Gibt, det er, Haecceitetens rige, det kan siges på mange måder – men spørgsmålet om hvilken form for blik, der kan erstatte det guddommelige, er vel endnu ubesvaret – og skal da heller ikke forsøges besvaret her, snarere vil vi forsøge en forståelse af en ikke-mytologisk og ikke-religiøs løsning på spørgsmålet om begivenheden, der er mere end individuationer og subjektiviteter.

[50] Ja, det er hentydning: den facisme og storhedsbegejstring, der lurer og blev dyrket hos Nietzsche – og som var så meget farligere end Heideggers neturlængsel – kan også anes i den vitalistiske tone hos en Maffesoli eller Deleuze og Guattari. Sagen er, at ingen af dem gør sig til herrefolkets prædikanter, men til nomadernes, på godt og ondt.

[51] Francis Bacon : Novum Organum: Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man (1620). On-line edition fra http://books.mirror.org/gb.bacon-francis.html

[52] Med risiko for straks at blive stemplet som fordummet post-ist. - et udtryk som post-subjektiv er naturligvis problematisk idet det sætter en æra med subjektet forud for en (kommende, begyndt?) æra uden det, og måske efterhånden fri af dets skygge. Et sådant postulat kan jo ikke bevises, kun forudsættes som flugtline, snarere end som kendt horisont.

[53] Vel i og for sig en banal historisk pointe, at enhver insisteren på det samme har affødt endnu stærkere modreaktioner - ikke blot binariteter, men tillige mere komplekse regimer, der siden giver plads til dikotomiernes hærgen. Heraf mangfoldigheden på trods af hensigten, af anticipationens sikkerhed.

En forestilling, der går ud på, at vi med løsrivelsen fra det prædestinerede, guddommeligt eller kosmisk styrede livsbillede, skulle blive i stand til at opdage eller afsløre et menneskeligt væsen, hvis grænser kunne defineres fast, hvis erfaringsmuligheder kunne indkredses og hvis gradvise etablering af en ny naturens orden skulle gøre det i stand til at opnå det frie valg over tilværelsen[54]. Nu kan man jo indvende, at ingen helt har troet på den myte nogensinde – det er meget muligt. Og deri adskiller den sig fra tidligere, mere bundne, mere konkrete mytologier, hvis forankring til bestemte tekstligt og rituelt definerede sociale rum gav dem karakter af at fungere som beboelige områder af værensformer. Hvorimod det, vi forsigtigt kan kalde den 'moderne' forestilling, har vist sig at være så usikker og så løs – og så grundlæggende eksplosiv og oprørsk, at den blev, om ikke decideret ubeboelig, så i hvert fald svær at finde hjem i og til for det menneskelige.

Når vi derfor her vil møde betegnelsen post-subjektiv, er det med en vis distanceret attitude. Udtrykket skal læses: ønsket om at undersøge de endnu løsere, endnu mere flossede og ubeboelige vilkår, der sætter sig igennem i en metakultur, hvor subjektet som radikal løsningsmulighed glider længere og længere uden for rækkevidde, erstattet af systemer, kybernetikker, bevægelser, markeder, netværk, rhizomer, maskiner etc. Det kunne være en fordel, ikke at begræde den situation. Men for at kunne skabe i den, må vi begive os ind i undersøgelser, hvor det subjektive er ofret; hvor ingen andre intensiteter gennemtrænger subjektets flimrende skjold. Ind igennem, ikke for at finde horisonten, men for at skabe flugtlinier over jorden og gennem tanken.

At lovprise det kommende er lidt for hurtigt købt. Vi har endnu ikke haft mulighed for at tage ordentligt bestik af det tendenser, der vokser frem med det subjektive perspektivs forfald[55]; det er ret beset stadig under forhandling mellem parter i kunsten, filosofien og videnskaben, om end forhandlingen mest er foregået på kampens eller konfliktens præmisser. Det meste, der kan siges indtil videre er at der endnu ikke er trådt en erstatning frem i stedet for det subjektivistiske, efter at strukturalismen har sat det direkte modbillede op og dermed lagt grunden for en følelsesladet men lettere stagnerende serie af disputter mellem humanister og strukturalister. Det, der en gang sattes i scene som en post-strukturalisme, er i nogen grad blevet opslugt af humanismen. På sin vis er det resterne af det 'projekt', der aldrig var et[56], der skal eftersøges

---

[54] Her læner Heideggers skygge sig for første – men ikke sidste – gang ind over vores søgen; se f.eks. *Identität und Differenz*; Günther Neske Verlag (1957).

[55] Det er selvfølgelig ikke alle, der uden videre vil acceptere det synspunkt – dog, det er præmissen og ikke det, der egentlig står til diskussion. Formålet er en undersøgelse på andre præmisser end såvel subjektivitet som dialektik – derfor er et fokus på subjektet erstattet af undersøgelser af bevægelser, forskydninger og tiltrækninger.

[56] Forsøgene på at gøre poststrukturalismen til en retning lider ofte først og fremmest under den manglende mulighed for at sætte en positiverende mytologi op for 'retningen', der dermed i overensstemmelse med sit navn kommer til at fremstå som en dissiperet ikke-samling af begavede

som hovedparten af de filosofiske tekster, der dukker op her, men i en søgen efter noget, der vil rammes af kraften fra en filosofi, om ikke en utopi[57]. Fordoblingen er en betingelse, ikke en trussel. Denne filosofi vil ikke finde sig selv, men en serie begrebslige undersøgelser, den vil selv som en bevægelse eksplodere i processen og dermed kunne blive til, igen og igen. Spørgsmålet er naturligvis, om man kan skrive en sådan filosofi, uden at den bliver en skriven "om"; om man nogensinde kan skrive tilblivelsens mange strømme og singulariteter, uden at falde i en sprogbrug, der er såvel repræsenterende som dialektisk? Og er det sproget, der skaber den frigørelse, eller kan det slet ikke gøre sig forhåbninger om at blive singulariteter i mangfoldighed, uden at blive offer for empirismens modstand og repræsentationens gitre? Postulatet her er jo netop, at det er den stoflighed, hvorigennem sproget bliver til i tanken, der er begivenhedens mærke. Det må derfor til enhver tid være sværere, hvis man skal følge idé, at skrive begivenhedens mangfoldighed frem, end at *gøre* den. Den må "inkarneres i en tingstilstand"[58], der er frigjort af den, den har været i før. Men hvis nu den tingstilstand, den stoflighed, er det menneske, der ser sig som subjekt og som individ, hvordan kommer man da videre? Måske kunne mødet rives fri af den strukturelle forestilling om læser-tekst-forfatter, som er dens hindring. Læsningen er ikke blot en individuel tildragelse, den er også et møde mellem en skriven og en læsen. Den læsning, der er skrevet frem gennem de følgende sider, et møde mellem to agenter i tredje persons neutrum[59], et møde, hvor det er mødet selv, der overtager og efterhånden skaber individernes begrænsninger.

Det kan være svært at tænke sig, tale sig, skrive sig, uden om den centripetale kraft af "retninger" eller "skoler", der som fx strukturalismen eller konstruktionismen (eller dekonstruktionen visse steder[60]), søger at suge frugtbare spørgsmål til sig i en kamp om retten til mening. Her er en af opgaverne at tage det skridt ind mod mødet, der kunne gøre os klogere på fiktionen som begivenhed og holde os ude af den genrefokuserede eller den

---

dissidenter. Se f.eks. Denzin, Norman K.: *Images of Postmodern Society*, Sage (1991), Madan Sarup: *An Introductory Guide to Post-Structrualism*, Prentice Hall (1993), Gillian Rose: *Dialectic of Nihilism*, Sage (1984) - eksempler på hvor svært det er at undgå at lade sig fange af klassifikationens dikotomiserende lister over genrer. Ihab Hassans bøger om postmodernisme i teori og filosofi fra 1970'erne og 1980'erne er eksempler på noget lignende: for at forklare i hvor høj grad man er kommet ud af den centraliserende, periodiserende logiks tidsalder, laver man en liste (med forbehold!), der skal vise alle de nye træk ved det nye paradigme. Binariteten søges overvundet gennem dikotomier. Se Hassan, Ihab: *The Postmodern Turn.* Ohio State UP (1987) - og postismernes to kritiske følgesvende, Stephen Best og Douglas Kellner leverer deres bud, der synes at være for optaget af at skabe overblik, i deres seneste *The Postmodern Turn* (jo, titlen er den samme!), Guilford (1997).

[57] Og dermed er selvfølgelig taget det første skridt i retning af en art filosofisk program eller poetik - der dog her i denne sammenhæng vil forblive på skitsestadiet, idet videre bevægelse ville kræve en langt større spændvidde i undersøgelsen end det, der er muligt her. Derfor blot "skitser til…".

[58] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 54.

[59] Se samtalerne I denne form i introduktionen til Blanchots *L'entretien infini*, Paris (1969).

[60] Se f.eks. Macksey, Richard (ed): *The Structuralist Controversy*. Johns Hopkins UP (1971), opsamlingen på den konference på Johns Hopkins i 1966, hvor bl.a. Derrida første gang præsenterede din dekonstruktive læsning af strukturalismen for et amerikansk publikum.

filosofihistoriske vinkel. Uden at ville polemisere mod den, er det ikke genrer eller filosofihistoriske pointer, der er formålet her.

Heideggers eksistentielle ontologi; Deleuzes filosofihistoriske og erkendelsesteoretiske labyrinter; Derridas forskydningsfilosofi og genopdagelser af det mellemmenneskelige perspektiv hinsides universalismer; Blanchots skriftfilosofi og transgressionsundersøgelser; Foucaults møjsommelige, kontraproduktive rekonstruktion af historiens strukturalitet – hver især eksempler på filosofier, der med en deleuziansk omskrivning af Nietzsches ord er

"altid og kun utidig, det vil sige ['imod tiden og dermed på tiden og forhåbentlig til fordel for en kommende tid'] "[61].

Selv om de alle er inficerede og invaderede af den tid, de inficerer og invaderer, ligger der også i dem en utidighed, en væren "imod eller på tiden". Eller måske er de ikke så meget imod tiden, som de er "ved siden af", dvs. imod eller ved siden af 'stedet'. De er til stede i deres egne begrebsskabninger - men skriver sig mere eller mindre autonomt ind i skabelsen af en anden brug af sproget end det de skriver om. Dermed adskiller de sig måske mindre fra andre "store filosoffer", end man lige kunne tro. Er det ikke noget af det, der netop kendetegner "store" filosofier, at e skaber et immanensplan, der ikke var til stede før? At de netop derfor er u-tidige[62]. De skaber alle kronotoper, som vel egentlig enhver betydningsfuld filosofi har gjort. Begreberne bliver hurtigt til kronotoper, til "individuationer" i filosofiske fiktioner[63]. Som forestillingen om idéerne har gjort det og som forestillingen om dekonstruktion; ingen af delene kan siges at være egentlig løsrevet fra den verden, de bliver til i. Men begge forstærker de et begreb, sætter det på spidsen, lader det svæve, til det begynder at udveksles med en styrke, der lidt efter lidt skaber en kronotop af det[64].

---

[61] Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*; Presses Universitaire de France (1968) ; p. 3. Nietzsche-citatet er fra forordet til *Historiens Nytte*. Den korrekte gengivelse er i [ ], idet Deleuze i sin version har udeladt et "på tiden". Hentet fra Gyldendals danske version fra 1994.

[62] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*, s. 67 ff.

[63] Bakhtin nævner selv en del steder og begivenheder i og omkring Goethes forfatterskab (Speech Genres and Late Essays, s. 46 ff.) – vi kan tilføje Heideggers hytte, Derridas rejser, Foucaults seksualitet osv. – en idé, Deleuze også leger med i form af begrebslige personer, der bliver til hvad man kunne kalde en form for kronotoper, de bevæger sig som medierende mellem begrebet og immanensplanet eller den rene tanke, der krydser alle grænser i svimlende fart. *Hvad er filosofi?*, s. 86 ff. Her er også en af forskellene på den radikalitet, der præger Deleuze og Guattari, sammenlignet med en intertekstuel tankeverden som hos Bakhtin: i immanensplanet kan "alt" ske, selv om det ikke sker. Immanensplanet er ren virtualitet – en social begrebsverden som intertekstualiteten søger mere efter det historiske, end efter det skabende.

[64] Som Derrida selv er opmærksom på (samtale med Frederik Stjernfeldt, WA maj 2001), er der blevet udført dekonstruktion siden Platon - men det er først med den lanceringskraft det får fra 1960'erne og fremefter, at det kan siges at være blevet et begreb i sig selv. Deraf brugen her af ordet kronotop

Der går tråde, linier, på kryds og tværs af de filosoffer og filosofier, der er nævnt her. Der er linien fra Hegel over Heidegger til Derrida, der skridt for skridt gennemfører en dekonstruktion af singulariteternes universalitet og dermed lidt efter lidt får præsenteret os for individuationens betingelser, uden dog at have efterladt os med et individ, der selvstændigt og frit kan siges at kunne leve op til den dekonstruktive frihedsmulighed, som først Heidegger og siden Derrida bliver identificeret med[65]. Der er linien fra Nietzsche over Foucault til Deleuze, der genskriver strukturaliteterne, strukturationerne, undersøger og (mest for Deleuzes vedkommende) afprøver flugtlinier og tilblivelser imellem magtinstantiveringernes monolitter. Der kan trækkes linier fra Hegel over Heidegger til Blanchot[66], igen videre til Derrida[67], til Deleuze; forbindelser mellem Foucault og Blanchot[68]. Men også mange linier uden for den kreds - til naturvidenskaben, til biologien, til psykologien osv.

Århundredet har set flere moderne, "minøre"[69] litteraturer, der har været så meget mere gennemtrængende og mangfoldige i deres 'utidigheder' – om end der også her skal søges længe efter de satsninger, der virkelig kaster tiden over bord og vover en skrift, der lader den klassiske narrativitet og dens tilhørende subjektivisme blive ved bredden[70], mens den skyder ud, hvor der er langt til næste bred, for nu at omskrive Leibniz. Det, dette værk søger at lægge sig i forlængelse af, er en sådan ambition om at bevæge sig forbi det hverdagslige, forbi den forsigtige holden på sandhed*en* og viden inden for rammerne af det kendte. Derhen, hvor tavshed og tomhed lurer. Hvor vi bevæger os på kanten af vores viden, hele tiden på kanten, uden at vide, om det næste skridt fører til den ene eller den anden side af grænsen – til ligegyldigheden eller til fortabelsen, til viden eller til endnu dybere tavshed. Science-fiction, kalder Deleuze det, ikke uden humor:

(Bakhtin), idet det er den særlige sammensætning af det stedlige og det tidslige, der i en gennemskæring af en brudflade gør begrebet til mere end blot et ord - det svære ved kronotoper er selvfølgelig, at de også er ord, altså at de kan skifte betydning, selv om det leksikalsk kenvisende ord tilsyneladende forbliver det samme. Som med fortællingen er der tale om en samtidighed af dynamik og langsommelighed„ modstand, inerti. (Infra)

[65] For Heideggers vedkommende, se f.eks. Critchley, Simon: *Very Little, Almost Nothing…* (1999); se f.eks. Rorty, Richard: *Contingency, Irony, Solidarity* (1982) for Derridas.

[66] Som f.eks. Blanchots *L'entretien infini* (1969) viser med al tydelighed, gennemstrømmet af såvel Hegels som Heideggers spor.

[67] Hegels filosofi er nærværende hos Derrida (i modsætning til Deleuzes opgør med dialektikken, bygger Derrida direkte på Hegel), mest eksplicit i værker som *Glas* (1974). Den anden vigtigste kilde er vel Heidegger, se f.eks. den lille *Apories*, der bygger på Heideggers døds- og tidsbegreber bl.a., han skriver også flere bøger til Blanchot; så som *Parages (*1986*)* og *Demeure. Fiction et témoignage (*1997*)*.

[68] Mest direkte i *Foucault-Blanchot*. Zone Books (1990).

[69] Udtrykket er en henvisning til Deleuze og Guattaris *Kafka – pour une littérature mineure*, Paris (1975). Den fuldkomne udlægning skal læseren spares for, men i kort form er den 'minøre' litteratur en skrift, der iscenesætter afstanden mellem forfatter, sprog og verden som et nødvendigt element i dens egen tilblivelse. Derved hugges den realistiske fortælling i stykker og resultatet er en umulig samtidighed af subjektets udlægning af dets egen forsvinden eller afvæbning.

[70] Se f.eks. Jacob Lund Pedersen: "Erfaring og udsigelse - Beckett, Blanchot og den problematiske subjektivitet", i *Slagmark* (2001) nr. 32, p. 89-109, med særligt henblik på Beckett og Blanchots litteratursyn.

"Hvad skal man gøre for at skrive om andet end det, som man ikke ved, eller kun dårligt ved? Det er nødvendigvis dér, man forestiller sig at have noget at sige. Man skriver kun på spidsen af sin viden, på denne yderste spids som adskiller vores viden fra vores uvidenhed, og som får den ene til at gå over i den anden."[71]

Som med enhver udviklingsbetingelse sætter subjektivismens visnen sit krav igennem: vi må forsøge at foregribe det, der bliver til, alt imens vi stadig forsøger at forstå det, der forsvinder. Eller enklere: *Dér* må blive til, mens *Jeg* stadig er i færd med at forsvinde[72]. Ekkoets betingelser gør ikke forholdene enkle – men gør det værd at lade sig udfordre. En kunne derfor være at bevæge sig med ind igennem ekkoets vægge, ind i folderne af det, der engang var en subjektfilosofisk verden: ind igennem det dialektiske vilkår, ind igennem magtens og mulighedens vilkår – og ud igen, videre – ind i foldens verden.

Det er selvfølgelig en ret diffus beskrivelse af vilkårene for den søgen, vi skal bevæge os i. Men når vi ikke ved, hvordan landet ser ud, som vores rejse vil bringe os til, er det svært på forhånd at definere et afgrænset rum at iagttage udefra. Derfor bærer undersøgelserne måske mere præg af at være "upersonlige", lidt usammenhængende vandringer igennem bevægelser og strukturer. Læsningen vil kunne bevæge sig ind en række tematiske rum, som i sagens natur ikke er mere afgrænsede end at de vælter og lapper og skyder sig ind over hinanden hele tiden. Det er forhåbentlig noget af den dynamik, der på én gang kan bære disse undersøgelsens læsere igennem de labyrintiske vandringer – samtidig med, at det spændingsfelt, der opstår imellem de kunstige grænser, der opretholder sig på trods af det konstante pres fra alle sider af grænserne (ikke mindst når man sætter 'grænse' som tema), kan give et fingerpeg om den form for spænding, som ligger som et væsentligt aspekt ved de vilkår, vores søgen må møde.

---

[71] Deleuze, Gilles : *Différence et répétition*, Presses Universitaire de France (1968), p. 4.

[72] Se khora-gennemgangen, afsnittet "Ørken". Se også Kirkeby, Ole Fogh: *Secundia philosophia*. Samfundslitteratur (1999); p. 243 ff., 'mesologen', efter en indgang.

Fiktion og filosofi

Forud for en videre læsning anbefales det at lægge forestillingerne om, hvad der definerer grænserne for det, man ville kalde 'fiktive' og 'sandfærdige' eller 'non-fiktive' genstande, fra sig. På mange måder er fiktiv – sandhedssøgende et forhold, der ligger som en form for ledetråd igennem undersøgelserne. Men opdelingen handler ikke om forskellen på filosofi og litteratur. Og heller ikke om betragtninger af, hvor meget værdi man kan tillade sig at tillægge fiktive tekster, før man f.eks. forfalder til myten[73] Argumentationen vil ikke blive foldet frem endnu – kun henvisningen til, at skellet mellem det 'fiktive' og det 'verifikative' er taget alvorligt, som et udgangspunkt, der gerne må overtrædes, forskydes og deterritorialiseres[74]. Det er derfor, vi må indse, at undersøgelsen her ikke er af institutionel art – eller gør krav på en generalisering, der skulle omfatte resten af disciplinens territorium, hvad enten denne kalder sig Filosofi, litteraturteori eller noget tredje. Derved udsættes de kriterier, der med ret kan opretholde skellene mellem fiktion og verifikation som aspekter ved omfattende aktiviteter. Vi må holde dem hen, udsætte dem, så de siden kan blive genindsat som skel, der kan minde om dem (se *Skriven*) – men på helt andre steder end hvor de kom fra – og sat af andre end den flaksende, opmærksomme, men rodløse bevægelse, der er på spil her. Vi kan derfor heller ikke definere det værk, der folder sig her, som hverken en verifikativ eller en fiktiv stemme. Der er både det ene og det andet – men igen efter kriterier, der vil blive lagt frem, først og fremmest båret af begivenheden selv. Men de tekster, som vi vil bevæge os ind i, har været betragtet som hørende til enten den ene kategori eller den anden. Og de 'væsener', som vi vil indlade os med, er ofte af ganske flygtig karakter. Metamorfosen, rejsen, ekkoet, tvivlen, skriften, tavsheden – deres egenskaber er ikke umiddelbart målelige. Men det er i det landskab, vi vil bevæge os: et landskab af tilblivelser[75], hvilket altid vil være et spørgsmål om at forsøge at indfange en fiksering af de flygtige kombinationer af virtualitet,

---

[73] Sådan som det sker hos en Frank Kermode, der midt i sin ellers interessante gennemgang af slutningens betydning for fortællinger, ofte må sørge for at bedyre vigtigheden af netop denne grænse, hvilket gang på gang amputerer mulighederne for at komme ud over interessante "almindeligeder" i Kermodes værk. *The Sense of an Ending*, Oxford UP (1966).

[74] Se Deleuze, Gilles og Felix Guattari: *Rhizome*, introduktion til *Mille plateaux*, Paris (1981), om de- og re-terrritorialisering i forholdet mellem signifikatoriske regimer; et greb, der ofte vil blive taget i anvendelse på disse sider.

[75] Er tilblivelser en form for fænomener? Kan man da tale om en tilblivelsens fænomenologi? Lad os blot allerede her slå fast: den afstandtagen fra "det unævnelige", som nogle af nutidens 'videnskabelige' fænomenologer gør en dyd ud af, for at rydde op i fænomenologiens tilhængere, synes mig at være et fattigt skel at sætte – kan en fænomenologi på forånd gøre sig til herre over fænomenernes udstrækninger? Er fænomenologien da ikke allerede på vej langt over i en anden retning, den oprindelig var et opgør med – den logiske positivisme, der ikke vil vove at sige en eneste sætning, før der er garanti for, at sætningen giver mening? Skal fænomenologien på forhånd definere sit fænomens grænser, førend fænomenet overhovedet ar taget i anskuelse? Argumenterne synes til tider præget af ønsket om at slippe

aktualisering, forsvinden og potentialitet, som optræder i betydningens tilblivelse. Skulle studiet af disse tilblivelser kombineres med mere egentligt filosofiske kriterier for f.eks. sandhed – eller med sprogvidenskabelige kriterier for betydning, da standser filosofien muligvis allerede her. Vi vil komme til at bevæge os længere ind i det kaotiskes yderside, medbringende en taske fuld af kortlægninger, fra "diskursen" over "tegnet" til "rhizomet og "bevægelsen" – kortlægninger, vi dårligt når at hale frem, før de bliver deformeret i en sådan grad, at vi må pønse på at give dem helt nye navne. Vi må dog holde neologismerne nede på et begrænset antal. Og i stedet lade deformationerne danne de nye betydninger, hvis indhold på den måde bliver mere frugtbart end at insistere på omdåben af alt, hvad der ser nyt ud. De steder, hvor nye sproglige konstruktioner vil formes, er det blot udtryk for at prøve at lade tankens sproglige formationer møde formationerne i begivenhedens tilbliven. I de tilfælde vil det ind imellem blive nødvendigt (eller blot fristende) at døbe virtuelle figurer, så deres navne kunne antyde visse forbindelser eller modsætninger, der dermed kan sende sig i spil på ny. Dermed er deres forventede levetid heller ikke længere end den, som en virtuel figur kan forvente: til det ikke længere mødes, til det ikke længere skaber og skabes i bevægelsernes folder.

Mødet er et ikke uvæsentligt begreb i antrittet til denne rejse. Det vil ikke som sådan blive taget frem som en aktualiseret begivenhed mellem to mennesker, som en Lévinas kunne frembringe det. Begrebet om mødet er tættere på det møde, som finder sted mellem kræfter, mellem virtualiteten der folder sig ud mod sig selv og dermed lader aktualiteterne folde sig ind i hinanden. Snarere end mødet mellem Blanchots limniske eksistenser, fx i *L'attente, l'oubli* – det, der sker her er ikke mødet, men venten på mødet, der aldrig finder sted; snarere end mødet i Derridas sene tekster, hvor det etiske træder mere og mere frem, er det inspireret af det møde, der finder sted i Spiniozas etik, et møde, der river etikkens fundament af moral væk fra det og gør det til en spænding af legemers potentialitet mod hinanden. Her er Giorgio Agambens udbygning af begrebet om det potentielle, som for så vidt indeholder såvel det mulige som det umulige og det aktualiserede, trukket ud af en intens læsning af blandt andet Aristoteles' *De Anima* og Heideggers *Sein und Zeit* og noterne fra Marburg[76].

Hvis vi ikke skal forstå mødet ud fra en betragtning af to individer, subjekt-objekt eller subjekt-subjekt, hver for sig og adskilt af den uendelighed, som Lévinas beskriver[77], hvis vi skal kunne forstå mødet i dets egen singularitet sopm proces og tilblivelse, må vi gå ind og følge mødet *som* begivenhed, som en

---

af med den "subjektive", eller "normative" fænomenologi – men mister man da ikke også begivenhedens dynamik? Se fx Kritik 125/126, Gyldendal (1997).

[76] Agamben, Giorgio: *Potentialities*, særligt s. 177-271.

[77] Emmanuel Lévinas: *Totalitet og uendelighed* (1994).

begivenhed i tid, hvor tiden, bevægelsen og relationen er nødvendige for at bevæge os et andet sted hen end moralen og strukturalismen. Inspireret selvfølgelig også af Heideggers indsættelse af fakticiteten og af Dasein, som måden at forklare det ikke længere suveræne subjekt[78], men det er især i forståelsen af de modi, som skaber og skabes i begivenheden, at vores forståelse af mødet skal opstå. Og med den, en forståelse af fiktionen, som kan lægge genrediskussionerne bag sig og udfylde det tomrum, som Aristoteles efterlod da han satte skellet mellem poesien og historien i sin poetik.

Værkets spor: kapitler, personer, figurer, begreber

Der ligger ikke en lineært narrativ ambition bag den måde, værket hænger sammen, fra den ene side mod den anden (eller omvendt). Det ligger i forlængelse af, at dens måde at beskæftige sig med tekst og med skrift er labyrintisk snarere end lineær (eller cirkulær, som vel er en anden side af det samme). På mange måder kan værket ses som endnu et forsvar for en skriftens singularitet[79] - blot er det ikke i så høj grad talen, der udfordres, men forestillingen om tankens ret over såvel skriven som talen – om tankens ret som system over handlingen, herunder også tankens handling. Når det kan ses som et forsvar for skriften, er det i kraft af en undersøgelse af mikrologiske bevægelser i skrivens former for tilblivelse – en tilblivelse, der ikke kan hidrøre fra et centraliseret punkt for udsendelse af tankebaseret kontrol, hvad enten vi kalder det subjekt, bevidsthed eller psyke. Den skrift, der fører "sin" læsen igennem her, har ikke mere kontrol over forholdene, end at ethvert forsøg på retningsbestemmelse (kapitelangivelser, sidetal osv) til enhver tid kan overskrides. Skriven er en invitation, ikke en hegemoni, der kan bestemme over læsen. Den må vente tavst i de virtuelle krukker af blæk. Indtil læsen dukker op og aktualiserer den. En læsen, der imidlertid i lige så høj grad som tanken må lade sig føre ind i mødets fold, hvis den vil gøre sig forhåbninger om at forstå andet end bogstavernes glitter. Det er læsens – og skrivens – opgør med teksten, at slippe fri igen i mødet, hvor strukturerne må vige for begivenheden. Den opstilling af tekster, der vil følge, kan derfor ikke på forhånd definere "sin" læsens mål eller begyndelse – der findes givetvis flere tænkelige kombinationer,

[78] Agamben: *Potentialities*, s. 188.
[79] Hvor den sidste indtræder med Derridas forsvar for skriften over for talen igennem den første del af hans forfatterskab, frem til begyndelsen af 1980'erne.

der vil producere interessante, eller absurde oplevelser. Derfor: ingen tvungen retning for læsen, kun titlerne, en for hver glidning i rejsens bevægelser[80]:

I den aktualitetsform, som papiret byder[81], er det ikke muligt at opretholde den bevægelsesform, der fortælles frem. At der ikke skal det helt skarpe blik til at se en form for progression i den opstilling, de fysisk følger i her, vil skriften ikke kunne råde over[82]. Det er mere et udtryk for bogens lidt påtvingende historiske stoflighed, bogen som kronotop, der byder en inerti imod læsens bevægelser ind i mødet, der løber på egne præmisser, frem for på klassifikationens strukturer.

Der kunne være mange bud på parallelle læsninger ind og ud af et rum, der på den måde bliver til en slags nøgle for de øvrige bevægelser i labyrinten. Den orden, de ikke desto mindre har fundet deres plads i her, er bestemt af en rute, der har været krævet for at bringe os hertil. Men den behøver læsen, der netop altid har muligheden for at blive klogere end den tekst, den møder, ikke at følge. Forfra, bagfra. Grænsen er imellem. Og det at vælge et udtryk, der kan placere sig inden for grænserne af det filosofiske rum, er såvel pragmatisk som strategisk - vel vidende, at vi kun på den måde kan få lov til at tale om tilblivelser, ikke gøre dem, eller vise dem, gennem formatet selv, eller gennem det sproglige udtryk. Der ligger en risiko for at blive til selvhøjtideligt simulakrum – en råben, der også i dag plager ører, der med Platon vil sige, at en kopi er bedre end en kopi af en kopi.[83]

Det er mere end antydet, at vi vil forsøge at bevæge os ind i en bevægelse mod hvad det egentlig kan indeholde at betragte væren ud fra en 'kinematisk eventologi', snarere end et centreret subjektperspektiv. Kinematisk som udtrykkende kræfter i bevægelser, snarere end autonome, suveræne subjekter – og eventologien som et lidt ironisk bidrag til videnskaben, en lære om begivenheder, der nok ret beset vil have svært ved at blive netop det, en videnskab.

---

[80] I afhandlingsmanuskriptet er indsat sidetal, således at bedømmerne kan enes om, hvilke sider der henvises til – det er en overgivelse, et kompromis – blot for at vise, at fanatisme og engagement ikke behøver være nødvendige ledsagere.

[81] Det er endnu ikke acceptabelt kun at udgive en tekst som denne i hypertekst-version. En sådan findes dog, på en internet-site med følgende henvisning: www.mezom.dk (installeres medio 2004) - den form, der ligger dér, følger i højere grad den hensigt, der ligger bag nærværende tekst. Derudover ligger løsningerne i læsens skriven, hvilket gør en hvilken som helst retning "gyldig".

[82] Det har været inde i overvejelserne at følge eksemplet fra den konkrete digtning à la Per Højholt og producere et antal udgaver med kapitlerne gengivet i forskellig rækkefølge – men da der ikke naturligt er elleve udgaver af denne teskt, ville finessen falde til jorden og være afløst af rent krukkeri. Det er ikke hensigten her, men derimod at søge at illustrere modstanden mod den lineært narrative læsning i en filosofisk/kritisk sammenhæng. Det være hermed skrevet, hvilket jo ikke er det samme som at det bliver læst.

[83] Hos Aristoteles lyder skellet*: "The distinction is this: the one says what has happened, the other the kind of thing that would happen". Poetics*, Penguin (1996), p.16. Poesien får her en status, som her må ligge tættere op ad hvad der kunne være filosofiens formål: hvis filosofien bliver historiefortæller, hvem skal da udvikle begreberne, når videnskaben producerer funktiver og kunsten producerer affekter? Cf. Deleuze & Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* (1990). Herom mere i epilogen "En poïetisk filosofi", *infra.*

De følgende tekster skal ikke ses som mure til at opbygge nye fæstninger – men heller ikke som rambukke til at styrte de gamle. Skriften vil læses som variable krumninger[84], der fører ind mod undersøgelsen af, hvordan væren kan anskues oven på en del forviklinger af det store imploderende sug, vi kalder det moderne. De er *Stalkers*, søgende, der ikke er klogere end den dræsine, der fører dem ind mod et punkt, der lige så vel kan være forsvindingen som forløsningen. I Tarkovskijs *Stalker* forsvinder 'vandreren'[85] – men kun læst lineært. I et multikursalt, labyrintisk perspektiv vender han hele tiden tilbage for at søge efter den proteiske kerne, der kan give svarene. Vel vidende, at svarene vil være lige så foranderlige som guden selv. Men myten om den skabende kraft, den indsigt, der må ligge hinsides den proteiske tavshed, lever videre. Læst lineært giver stalkeren en visdom fra sig til sine medrejsende – men man kan undre sig over, hvorfor han ikke selv modtager denne visdom og derfor kan ophøre med at rejse ind i zonen efter håb om en sandhed, der afsløres som tro? Et svar kan findes i det vi dels ser filmen gennem gentagelsens perspektiv: stalkeren gennemfører den samme rejse igen og igen, det vil sige han lige så meget rejser, som han ikke rejser, for i hver begyndelse er han ikke rejst endnu, men dels må han dog have rejst, for at kende vejen. Og dels er han, idet vi lader successionen afløses af gentagelsen, allerede rejst "for enden" af filmen. Stalkerens rejse er ikke så meget en handling, som det er et udtryk for det, som Aristoteles beskriver som potentialiteten: han kan rejse, men han kan også ikke-rejse, han besidder muligheden for ikke at rejse.

"*Every human power is an adynamia, impotentiality; every human power is in relation to its own privation (…) To be free is, in the sense we have seen, to be capable of one's own impotentiality, to be in relation to one's own privation.*"[86]

Eller, anskuet ud fra et mere begivenhedsrettet, rhizomatisk perspektiv: der er lige så mange veje ind i filmen, som der er veje ud af den igen – og det er begivenheden, der rummer potentialiteten såvel som virtualiteten: den rummer ikke bare muligheden, men også aktualiseringen. Kun ved at forsøge at udføre begivenhedens bevægelser, kan dette vise sig. Her træder kinematikken ind – opgaven er gennemføre en begivenhedskonstruktion, hvor bevægelserne er i centrum, frem for individet og strukturen.

Det er en påstand undervejs, at betydningen bliver til i en fortsat kinematik af bevægelser ind og ud af skriven og læsen – og det er i den sammenhæng, at de intervenerende pronominer skal forstås. Lige så lidt som vi kan tage det 'ego', der boltrer sig i Descartes' meditationer som et udtryk for forfatterens personlige intentioner, lige så lidt skal det 'vi', der vil følge her, forstås som en beskrivelse af det specifikke møde mellem forfatteren og læseren. Det, læseren

---

[84] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*
[85] Andreij Tarkovskij: *Stalker / Vandringsmanden* (1979).

nu vil bevæge sig ind i, er en *fiktionsbegivenhed*, lige som Descartes' meditationer er det. Det er ikke et personligt underskrevet, didaktisk værk, hvis intention det er at bringe en viden fra en person, forfatteren, til en anden, læseren. De pronominer, der figurerer i teksten, er begrebslige figurer, der tilhører den rejse, der folder sig, på linie med 'Marco' og andre personer undervejs[87]. Den betydning, der bliver til, er ikke på forhånd kendt; den opstår i møde mellem møder – mellem skriven og læsen, som ikke kan begrænses til den ene eller den anden fysiske eller psykiske fremtoning. Vi kan nævne den litteraturkritiske skole, "l'École de Genève", som forsøgte at skabe en kritisk skriven, der ikke bare, som den bl.a. huskes for, søgte at etablere den kritiske skrift som et værk på linie med det litterære (om ikke nødvendigvis på virtuos omgangshøjde), men tillige havde som ambition at bevæge sig ind i en intimitet med forfatteren, der var så nær, at man genkaldte sig hans/hendes følelser, stil, stemninger, motivationer osv. Ikke for at blive biografisk, men for at lade sin tekst blive med-skabt af den samme rigdom, som havde skabt den oprindelige tekst. Der skabes et møde mellem det skriven og læsen, som ikke som sådan genskaber forfatterens motivationer eller intentioner, sådan som det hævdes af flere af skolens repræsentanter, Starobinsky, Poulet og Miller, f.eks. Men snarere etablerer en ny fiktion, en skaben, der rækker langt videre end det individuelle udtryk eller det personlige "geni". Mødet skal snarere ses som en inficering af læsningen som skriven, ikke en psykologisk fortolkning, der trænger ind i den oprindelige forfatters motiver eller psyke – hvor Georges Poulet synes at være fortaler for den første opfattelse, finder vi den anden udtrykt hos den Bergson-inspirerede Jean Starobinsky, i hans essay *La relation critique*[88]:

"den forklarede genstand er ikke kun en illustration eller et eksempel på en forud eksisterende metode; det bliver en integreret del af en videns diskurs, det giver de metodologiske principper muligheden for at forvandle sig i retning af en praktik, indtil den fortolkede genstand udgør et nyt element i den fortolkende diskurs"

Her nærmer vi os i højere grad det, der foregår på disse sider: en rejse skaber en skriven, der skaber en række lakuner, hvorigennem flyder en tekst, som bliver mødested for en læsen; med den skriven, der for længst har forladt den skrivendes pen. Her hævdes intet nærvær af historiske personer, hverken den, der står på titelbladet, eller nogen anden, der måtte optræde undervejs i teksten

---

[86] Agamben: *Potentialities*, s. 182-183.
[87] Forklaringer følger på disse udtryk – indtil videre bør henvisningen dog ligge til den «filosofiske person», da det udtryk knyttes specifikt til Gilles Deleuze og Felix Guattari, der anvender det i deres *Qu'est-ce que la philosophie?*.
[88] Starobinsky, Jean: *l'Oeuil vivant II*. Paris (1970); p. 162.

eller i litteraturlisten. Kun en skygge under menneske er nu – betydningens skygge, for så vidt som begivenheden rummer muligheden for skotos, måske, som Agamben mener, som den væsentligste menneskelige evne[89].

Fiktionsbegivenhedens kendetegn er ikke kun, som man har hæftet sig ved, at kunne blive til, at kunne ske. Men nok så vigtigt – og deri er en af meritterne i Agambens læsning af Aristoteles; at fortsætte ind i betydningen af "at kunne" og finde en rigdom, efterladt i sandet: at kunne indeholde muligheden for ikke at blive til, mulighed for skygge såvel som for lys. Og inde i dette, virtualiteten, der så let forveksles med den yderste umulighed. Hvorfor skulle gerne blive klarere undervejs, når den yderste umulighed og den inderste mulighed møder hinanden. Her ligger kimen til en forståelse af mødet som kræfter og modus, frem for som valg og præsuppositioner.

[89] Agamben: Potentialities, s. 181, ref. Til Aristoteles: *De Anima*.

forsvinden

"Han bliver stående, med ryggen til og siger med lav, men tydelig stemme: 'hvordan gør vi for at forsvinde? – med lav, men tydelig stemme, som om natten, idet den lægger sig omkring dem – det er højlys dag, han kunne opdage det – som om natten, med sin mumlen, tvinger ham til at svare: 'Tja, vi skulle bare…' – 'nej, vi skulle ikke bare…' "1

"I've been trying to fit everything in, trying to get to the end before it was too late… but now I see how badly I have deceived myself. Words do not allow such things. The closer you come to the end, the more there is to say. The end is only imaginary, a destination you invent to keep yourself going, but a point comes when you realize you will never get there. You might have to stop, but that is only because you have run out of time. You stop, but that does not mean you have come to the end."2

Forsvindingens sug

Mennesket er et synaptisk væsen. Snarere end opbygget af værender, af enheder, der står relation til hinanden, er vi skabt af relationer, der står i relation til hinanden gennem identitet, der står i relation til hinanden gennem rummet – som er afstanden mellem synapser i form af den kraft, der skal til for at overkomme afstanden – og tiden – den afstand, der optræder mellem de neurale impulser, der skal til for at overvinde modstanden – afhængig naturligvis af neuronets sensibilitet. Det gælder om at holde rytmen, men også om at variere den. Anderledes er det med det kardiovaskulære system – hjertet skal ikke ud af takt, det søger hele tiden mod at vende tilbage til den stabile rytme, uden pauser og uden synkoper. Og talrige er naturligvis de citater, man kunne give med henvisning til synkopens moment: lige før det næste slag ikke kommer, det uudgrundelige sug, når takten ikke holdes[3].

---

[1] Blanchot, Maurice: *L'entretien infini*. Gallimard, Paris (1969); p. xi-xii."*Il reste là, le dos tourné, et prononce à voix basse, mais distincte: 'comment ferons-nous pour disparaître?' – A voix basse, mais distincte, comme si la nuit, avec sa rumeur, s'établissant autour d'eux – il fait grand jour, il pourrait s'en rendre compte - , l'obligeait à répondre: 'Eh bien, il nous suffirait…' – 'non, il ne suffirait pas…'*

[2] Auster, Paul: *In the Country of Last things*. Penguin Books (1987); p. 183.

[3] Synkopen er på én gang betegnelse for den arytmiske dysfunktion, der kan ramme hjertet – et *"kraftigt nedsat eller fraværende hjerteslag, med svimmelhed til følge"* – og for den musikalske rytmiske

Naturligvis er vi ikke på vej ud i en biologisk eksistentialisme her – men lidt mere end en metafor er der dog tale om. Betingelsen for de neurale oplevelser består dels af en kraft, eller et rumligt aspekt, og en hastighed, eller et tidsligt aspekt. Tilsammen danner de, hvad man uden blusel kan sige er rytmens grundstamme. Her skal vi ikke beskæftige os med rytmen i sig selv, men med synkopens inderside. Det øjeblik, der for neuronernes synaptiske transmissioner er helt selvfølgeligt, er frygtindgydende, når det indtræder i det cardiovaskulære system. Men hvad er da synkopens inderside?

Synkopen er, kan vi læse, "forbundet med forsinkelse og anticipation"[4]. Men hvad har anticipation eller forsinkelse med forsvinden at gøre? Når vi har talt om Guds død, om Subjektets død, har det da vel næppe noget med synkoper at gøre? Kan vi anticipere Gud eller subjektiviteten – og dermed skuffes over dens udebliven? Kan vi lide over subjektets forsinkede ankomst – var det dog ikke dets forsvinden, altså den totale udeblivelse, vi skulle bekymre os om? Men hvis vi vender tilbage til, hvad subjektets død i givet fald skulle betyde, er det klart, at der er tale om to forskellige fænomener – 'Guds død' og 'subjektets død' kan ikke anskues gennem samme perspektiv. Her skal vi lade Gud hvile og kun beskæftige os med den menneskelige afdeling – subjektets forsvinden – eller forsinkelse.

Status uden subjekt

"Hvis subjektfilosofien indebærer en ontologisk anmasselse ved at være en strategi, der står i ledtog med de forventninger, der knytter sig til den befriede menneskeheds endelige magtovertagelse, så er subjektfilosofien i sin konkrete udfoldelse samtidig et medium for en nok så hård afstraffelse af de selv samme forventninger."[5]

Subjektfilosofien gøres til mere eller mindre ansvarlig i disse linier. Ansvarlig for at være bærer af en afstraffelse – hvilke forventninger har dog været så syndefulde, at de krævede en så radikal afstraffelse – og hvad var straffen egentlig[6]? Formuleringen stammer fra en opsamling af tekster oven på en

betegnelse for forlængelse og accentuering af en del af en takt, som i den uregelmæssige synkope giver en oplevelse af udsættelse, af forskydning af rytmens jævnhed. *Le Grand Larousse*, vol. 10, Paris (1960); p. 109.

[4] Ibid. *"associée au retard et à l'anticipation"*.

[5] Dehs, Jørgen: "Subjektet og begyndelsen", in: Hauge, Hans (red.): *Subjektets status*. Aarhus Universitetsforlag (1990); p. 11.

[6] For slet ikke at spørge om, hvem det er, der straffer - de teologiske eller mytiske referencer er åbenbart ikke helt afskaffede.

konference, hvis måde at tage et tema op, kan minde om den, der fandt sted på Johns Hopkins i 1966, da "The Structuralist Controversy" blev stykket sammen: en halv snes Marcus Antonius'er til at begrave Cæsar, frem for at hylde ham[7].

At tage den opgave op er til at starte med udtryk for, at subjektet stadig kunne begrædes, men i øvrigt først og fremmest kunne tjene som afsæt for et angreb mod emancipationsfilosofierne. Et forsøg på at finde frem til, hvad der kan træde i subjektets sted, rummede måske for mange aporier til at kunne føre fremad på nogen måde. Det ville komme til at gentage sin egen umulighed, eller som reversion af 'subjektfilosofien' at føre ned ad de samme spor, som den selv, ende med de samme vanskeligheder: enhver erstatning for subjektet efter subjektet bliver installering af et nyt subjekt. *Subjektets status* var ifølge dens redaktør blevet til som udløber af en foredragsrække, hvis tema var 'tesen' om 'subjektets død'[8]. Resultatet var formentlig rimeligt dækkende for den vifte af muligheder, deltagerne kunne se for sig, den gang i Århus sidst i 1980'erne. En vifte, der blandt andet forsøger at indfange, hvad 'subjektet' egentlig betyder: forfatteren, Jørgen Dehs, konstaterer: 'subjekt' kan betyde fornuft, individ, metafysisk statholder, selvbevidsthed, transcendentalt tankeprincip, vilje til magt osv.[9]. Men hvor fører alle de forsøg på at få klarhed hen? For det århusianske værks vedkommende i en encyklopædisk trang til at vise alle de vinkler, der har været lagt ned igennem feltet 'subjekt'. Fra Aristoteles til Derrida over Fichte og Kierkegaard vinker filosofiens historie ud til læseren. Og så? Den historie er skrevet, altså kan vi her vende opmærksomheden andetsteds. Vel vidende, at vi endnu ikke har fået sat andet navn end det navn, der blev fjernet. Vi har altså et navnløst sted, eller måske ikke en gang det. En væren uden navn, en bliven til, der endnu ikke lader sig mærke. En mulighed for lyd, der endnu hverken er betydning endsige ord, på nær de få, der indtil videre næppe har gjort andet end at forplumre billedet.

Derfor kunne det måske være bedre at tænke mulighederne igennem, at søge efter deres udtryk og deres aktualiseringer i skriftens og tankens aflejringer, i filosofien, i litteraturen, i poesien. At starte med at kaste en serie muligheder frem: Enheden (Væren, navnet, strukturen, systemet), Flerheden (forskellen, mangfoldigheden, værender), Bevægeligheden (rejsen, skriften, overlevelsen, gentagelsen, muligheden), Ubevægeligheden (grænsen, hjemmet, umuligheden). At lade dem være lige så mange forsøg på at søge ud i det, der kunne være, hvor det begyndte efter subjektets påståede 'forsvinden'. Altså

---

[7] Se beskrivelsen af konferencen i 1966 i *The Structuralist Controversy*, Johns Hopkins University Press (1971), introduktion.

[8] Hauge, Hans: "Forord", in: *Subjektets status*; p. 7. Foredragsrækken fandt sted på Center for Kulturforskning på Århus Universitet i 1988 – desuden indgår et bidrag af Manfred Frank, der besøgte centeret i 1989.

ikke en rekonstruktion af en forsvinden, der logisk set ikke kan forsvares: hvis det ikke er forsvundet, er spørgsmålet meningsløst. Hvis det er forsvundet, er det verdensbillede, igennem hvilket vi skulle kunne forstå det, forsvundet med.

At forestille sig svaret på det spørgsmål indebærer, at subjektperspektivet bevares. Forsvinder det, forsvinder billedet af en hel verden med. Hvis det er muligt at gennemføre en iagttagelse, der indfanger subjektet i dets forsvinden, tyder det til gengæld på, at det netop ikke er det - og ellers finder vi os ude af stand til at se det igen, eftersom muligheden for at se det er væk for altid. Ingen af løsningerne synes at give noget synderligt at gå videre med. "Er subjektet dødt?" Lad det spørgsmål blive erstattet af et forsøg på at gennemrejse de perspektiver, der kunne udgøre en forståelse af det menneskelige, også hvis det subjektive vitterligt skulle være forsvundet. At sætte spørgsmålstegn ved alle tre ord (cf Derrida): Er subjektet dødt?

Man kunne vove en opdeling i forskellige muligheder for at identificere det forkætrede begreb: den første er den *immobillistiske* eller *cykliske* mulighed: subjektet er det ubevægelige, som ligger under alt menneskeligt og alt naturligt – det, som er til, uafhængigt af enhver vilje og handlen fra individets side. En gang a, altid a[10]. Subjektet er prædikatets bærer. Forandringen er ikke en mulighed – den er i så fald blot udtryk for svaghed i troen, eller for en øget kompleksitet. Det er klart, at enhver forestilling om 'altings tilbagekomst' må høre hjemme i samme forståelse. Dermed risikerer vi vel at gøre Nietzsche til 'immobilist' (advokat for forestillingen om at intet nogensinde bevæger sig) – eller 'cyklicist' (advokat for at alt vender tilbage), hvilket om end det ikke danner hele billedet af Nietzsche, hvis et sådant kan tegnes, da der foretages en slutning som er, at gentagelsen er identisk. Men hvis gentagelsen skaber forskellen, er det noget helt andet. Så er subjektet under konstant forandring, det kan slet ikke lade være. Til gengæld er det jo ikke særlig suverænt. Der er for mange forskelligheder i Nietzsches skrifter til at man uden videre kan sætte én streg under definitionen på deres ståsted. Men fra fundament til myte er ikke langt – og rekursen til myten om den evige tilbagevenden er, hvad subjektet angår, en immobillisme. Det er givet, at mange træk ved Nietzsches produktion peger andre steder hen – en egenskab, der kendetegner dens bevægelser igennem usamtidige standpunkter og forhåbninger fra førsokratisk til postmodernistisk tænkning[11].

---

[9] Dehs, Jørgen: "Subjektet og begyndelsen", in: *Subjektets status*; p. 10.
[10] Den snedige læser vil have genkendt et opslag i *Politikens Filosofi Leksikon*, red. Poul Lübcke (1983), p. 415. Til dette formål en praktisk løsning – om end vi forlader dens simple opdeling straks herefter.
[11] Se herom bl.a. i *Historiens nytte*, *Moralens genealogi*, *Hinsides godt og ondt* – og fra forfatterens side, i Oleg Koefoed: *Fornuftens helte* – Speciale, RUC (1996). Om Nietzsche og dette tema, se f.eks. Vattimo, Gianni: *La fin de la modernité*. Paris (1989), eller Safranski, Rüdiger: *Nietzsche* Gyldendal (2001).

Den anden mulighed er den *strukturalistiske*[12]: Fra at betragte subjektet som den ubevægelige substans, hvorigennem al forandring strømmer, føres subjektet her til den yderste modsætning: det, vi kan kalde subjekt, er blot en plads i et gitter, locus for en funktion i en struktur. Kun relationer og forskelle er virkelig til – de punkter, som indgår i dem er illusioner om en essens, der kun er strukturens billede. Man kan hævde, at subjektbegrebet forsvinder med det strukturalistiske perspektiv. Men spørgsmålet er, om ikke identiteten forbliver den samme: a er stadig a. Det er blot strukturen, der er gjort til subjekt, til centrum, som Derrida pointerer det[13] over for bl.a. Lévi-Strauss[14]. Med det strukturelle centrums synkronicitet fastholdes det ubevægelige som det perspektiv, der styrer forandringens flygtighed[15]. Subjektet er sammensat af strukturelle betingninger af varierende afskygninger – deraf den "subjektive" opfattelse – der fra deres uforanderlighed dikterer alt fra oplevelsen af tidens gang til oplevelsen af tingenes væsen og årsagernes sammenhænge.

En tredje mulighed er den *kinematiske*[16]: at flytte perspektivet over mod bevægelsen som den, der fylder begivenheden i sin forandring. Dermed bliver det, vi hidtil har opfattet som det subjektive punkt, ikke længere et punkt, men snarere en linie, en tråd, der kan vikles ind i andre tråde og blande farver, toner, stemninger, uden at miste sin væren. Hvorfor ikke? Fordi den er en tilblivelse – den er en linies linie, den bevægelse, der går igennem linien og skaber den, men i sig selv intet fikspunkt har. Identiteten er da ikke længere ensbetydende med en ubevægelig ensartethed, men i stedet udtryk for et samspil af forbliven, forandring og tilblivelse; det subjektive er ikke et tværsnit, men derimod den form, der opstår af alle de forandringer, der fletter sig ind og ud af hinanden. Identiteten er ikke længere "a er a", men a som var α, som vil blive anden, tredje, som er virtuel og aktuel og fiktiv og sand – men

---

12 Som andetsteds i disse tekster, må det præciseres, at strukturalisme her skal ses som en art idealtype – der er i den her forstand ikke ret mange strukturalister af ånd – der virkelig tror på de i al evighed uforanderlige strukturer – men dog en del af gerning; for disse er strukturen væsentlig mere stabil end de bevægelser, der går imellem den - og mere betydningsfuld. Det er ikke interessant at studere det vand, der løber gennem klippehulen og danner drypstenene gennem sine bevægelser - i kraft af deres langsomhed forekommer monolitterne os at være mere værd end de strømme, af hvilke drypstenene er skabt. Det er vigtigere at indfange "les conditions permanente", end de evolutioner, der fører frem mod dem (udsagn, der forudsætter en stærk tro på permanensens stabilitet!) – udtryk hentet fra Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*, Payot (1964); p. 24.

13 Derrida, Jacques: "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", in: *L'écriture et la différence*, Seuil (1967), p. 409-428 – med adresse til Lévi-Strauss, som måske også er en af de få deciderede strukturalister, der gik efter at ophæve bevægelsen og forandringen igennem sin optik, opløse det foranderlige, grave de aflejrede monoliter frem af dagligdagens og myternes grotter.

14 Se f.eks. *Anthropologie structurale*, Paris (1949).

15 At det ikke er ret mange af de såkaldte strukturalister, der falder helt inden for den kategori, vi fik ridset op her, skyldes blot, at opdelingen er idealtypisk – den foregiver ikke at skrive historie, men derimod at opbygge begrebsligheder.

16 Udtrykket referer til Bergson, der dog mest taler om det kinematografiske, billeddannelsen, som den proces hvorved erkendelsen forstår bevægelsen som enkelttilstande efter hinanden. Her flytter vi fokus over på det *kinematologiske,* sprogets eller ordets eller meningens bevægelser - og altså bevægelsen selv, ikke tilstandene imellem dem, er vores mål.. Cf. bl.a. *Den skabende udvikling*, Kbh. (1915), p. 262ff.

altid er i kraft af den bevægelse, der er dens væsen som liv. En bevægelse, der ikke er som udfoldet, men folder sig ud og foldes ind, bliver til hele tiden.

Det er en forståelse, der traditionelt har bundet sig til en vitalistisk og/eller materialistisk grundtone. Men livet og det stoflige bebos af bevægelsen, heri ligger netop det kinematiske: at fokusere på bevægelsen, uafhængigt, i sidste instans, af hvad der bevæges og hvilke kræfter der bevæger – det er ikke bevægelsen, der som sådan er stoflig eller levende, det er stoffet, der er i bevægelse[17].

For opfattelsen af, hvad der finder sted i mødet mellem ordet, handlingen og tingen, er det afgørende, hvilken af de tre muligheder, fortolkningen søger imod. De to første har været fyldigt repræsenteret igennem tiderne. Om den tredje kan bære, er en af de operationer, vi skal forsøge at gennemføre.

Den spejlende ophævelse

Hvis det er sandt, at vi kan overleve at lade Gud, Sandheden og Traditionen forsvinde, kan det ikke udelukkes, at vi kan klare os uden Mennesket. I en af sine "postmoderne fabler" lader Lyotard hele menneskehedens fysiske væren forsvinde. I stedet udvikles – og heri påstås hele menneskehedens *telos* at ligge – en immateriel bevidsthed, befriet fra enhver energikrævende materialitet, der kan sætte af fra den ødelagte, forurenede og golde Jord[18]. En inspiration fra Merleau-Ponty og Paul Virilio, i kølvandet af "kødets" (*la chair*) og kropsnærværets oprør mod den stigende informationshastighed og opløsningen af nærværet[19], måske. En skeptisk illustration af risikoen ved at miste forbindelsen til kroppen, måske[20]. Eller blot en satire over den selvretfærdighed, der let kan gribe en 'korrektheds' diskurs, selv den, der søger at holde fast i kroppens nærvær. Lyotards fabel rummer ingen svar, den fortæller blot sin mærkelige teleologi som en form for bioevolutionistisk sprogfilosofi, der træder ironisk ved siden af hans øvrige produktion. Tilbage bliver den frygt, der let følger i kølvandet på billedet af cyber-mennesket, der illustrerer Virilios frygt og Lyotards fabel fra en tredje side[21]. Det er jo ikke

---

17 Aristoteles siger, at kun stoffet har bevægelse – men det skal forstås i en metafysik, der fokuserer på det reale, det potentielle og det reelles negation – og ikke rummer virtualiteten som begivenhed. Se *Metaphysics*, a. 254 ff.

18 "Une fable postmoderne" – in: *Moralités postmodernes*, Paris (1993).

19 Cf. Virilio, Paul: *Cyberspace – det værstes politik*. Kbh (1998); org. Paris (1995).

20 Se en sådan i en af de grundigere, men yderst tekonologiskeptiske tekster i de senere års strøm af bøger om forholdet mellem teknologierne og menneskets identitet: N. Katherine Hayes: *How We Became Posthuman - Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. University of Chicago Press (1999).

21 Se for eksempel Kurzweil, Ray (1998): *The Age of Spiritual Machines*, for et radikalt, men ganske veldokumenteret eksempel på den slags visioner, som den nye teknologi har ført med sig.

nyt, at teknologiens udvikling fører forestillinger med sig om radikale samfundsændringer (elektriciteten, dampmaskinen, toget, bilen, flyet, filmen osv.). Det nye ligger i, at der nu sættes en emanciperende bevidsthed i spil, som ikke er menneskelig – og at det gøres i ramme alvor, ikke som spejlinger af menneskeheden eller som science-fiction (Abernes Planet etc). Er det da sådan, som Kirkeby skriver om Heideggers teknologikritiske værensfilosofi, at tænkningen kommer til at veksle mellem at lukke verden (sin væren-i-verden) ude – og at tænke sin væren-i-verden med, men dermed få verden ind i tanken som invaderende faktor? Hvorved et brud konstitueres mellem den selvcentrerede tanke og den uendelige kontekstualitet:

"Det sted, hvor dette brud erfares, og erfares i sin uoprettelighed, er kroppen, men i egenskab af mere end et 'In-der-Welt-sein', for i kroppen samles rummet og tiden som det førontologiske vilkår for ikke blot timelighed, men for den fakticitet, det 'to on hei on', der er immunt over for begrebet. (…) Dasein er dobbelt ulykkelig, for den før-bekendthed med verden, den præ-cogitale sikkerhed på eksistensens håndgribelighed, som Heidegger fastholder gennem sine eksistentialer, den betales med fremmedheden over for både begivenheden og ens egen krop i egenskab af erindring og kunnen"[22]

Her er klare mindelser om Becketts før-fænomenologiske indskrivninger i f.eks. 'Ping' eller 'Lessness'[23] – og problemet er næppe blevet mindre siden, selv Becketts eget spor fører i mindre entydigt ulykkelige beskrivelser af en lignende magtesløshed med de tre tekster i 'den anden trilogi', 'Company', 'Ill Seen, Ill Said' og 'Nohow On'[24]. Til gengæld er omverden siden Heidegger nærmest druknet i kropsbilleder – først og fremmest fokuseringer, der insisterende fastholder billedet af den individuelle krop, det personlige tempel, i former, der til forveksling ligner hinanden – kun navnet på ansigtet skifter[25]. Et ansigt, der lige så ofte er helt væk efterhånden – kun huden, linien, kurven, fastholdes og kalder. Forbindelsen mellem navnet, kroppen og billedet bliver stadig mere arbitrært, vel kun i stand til at vedstå, så længe det subjektivt-individuelle paradigme ikke for alvor udspørges. Et eksempel på den trods alt beskedne gennemslagskraft, som Foucaults, Blanchots, eller Deleuze og Guattaris værker har haft på den bredere befolknings tanker og forestillinger. Navnet på forfatteren på omslaget, ansigtet på skærmen eller kroppen på billedet modtages med en vis skepsis, men en skepsis, der hurtigt

---

[22] Kirkeby, Ole Fogh: *Secunda Philosophia*. Kbh (1999); p. 23.
[23] Se Beckett, S.: *The Complete Short Prose 1929-1989* (1997); p. 193-96; p. 197-201.
[24] Se Beckett, S.: Samuel: *Nohow On – Company; Ill Seen Ill Said*; Worstward Ho (1996).
[25] Og i f.eks. reklamen er det meget sjældent, at modellerne bærer deres navn med sig – det er produktet, der er genstand for myten, ikke modellen. Det er producenten, der er den guddommelige eller magiske giver, ikke modellen – om end de naturligvis kan trækkes med ind i budskabet.

suspenderes af den langt behageligere følelse af at blive opslugt af billederne, navnene, myternes hedonistiske eller bedøvende styrke. "Refleksioner" er der nok af – men kun som spejlinger af den frit svævende krop og den lige så frit svævende bevidsthed[26]. Vi lever videre i et "jeg lever", holdt oppe af små glimt af æstetiserede lakuner af liv, hvad enten vi søger at skabe dem i vores egne hjem eller nøjes med at halse efter dem i de utallige mediebårne fantasmagoriske universer[27]. Nogen lever, som ville kunne sige "jeg lever", hvis vi mødte dem en gang - deraf den uendelige betydning af at have set en sådan, have rørt en sådan, have hørt dem ytre noget, der kunne betyde "jeg lever", jeg er frihed, jeg er mulighed. En jagt på en hedonistisk-eksistentialistisk myte, hvis daglige ufuldkommenhed er dens mening med livet. En dag kan vi blive som den, der lever. En dag vil vi modtage livet. Men samtidig lever vi videre i en længende skygge af det menneskelige, hvor subjektets enhed er opdelt, men ikke mangfoldigt, splittet mellem en utilstrækkelig nutid og et billede af en glorværdig fremtid.

Men hvis mennesket er væk, kan der ikke længere siges eller skrives hverken 'jeg' eller 'vi'. Tilbage bliver kun 'den tredje' (person). Den tredje, som bliver den torn, livet kan hage sig fast på, når den første og den anden er forsvundet ind i den gensidige spejling, den oscillation, der truer med at ophæve såvel selvbevidstheden som spænding mellem mulighed og umulighed, som erkendelsen af alteriteten som mulighed i sig selv og uendelig umulighed for selvbevidstheden. Efter subjektiviteten, efter andetheden, som tilsyneladende ikke kan tænkes andet end som en mimetisk ironi over det subjekt, der så ofte er blevet sat op som dets modpol[28]. Men hvis vi siger om subjektet at det er væk, hvad er det så vi siger? Det kan ikke være en nuværende egenskab ved subjektet, at det er "væk", eller "dødt". I så fald er det ikke længere subjektet, for det er derom som Heidegger så klart siger om *Dasein*: det kan ikke dø[29]. Det er selvfølgelig til dels et problem, der handler om dagligsprogets upræcise markeringer: Når vi siger "Subjektet er dødt", mener vi vel "Det subjekt, som var en gang, er ikke længere." Men hvis det ikke længere "er", må der være trådt noget i dets sted. Et subjekt er ikke en hvilken som helst dagligdags genstand – et klædeskab, en lygte – som blot kan erstattes af tomhed, der hvor dets sted tidligere var. Subjektets sted var

---

[26] Historien om andethedens uddøen i den vestlige selvanskuelse har Jean Baudrillard fortalt til hudløshed – den vil vi lade hvile her. Se f.eks. *L'autre par lui-même*, Paris (1988) eller *La transparence du mal*, Paris (1990).

[27] Se Giorgio Agambens fremragende karakteristik af denne bekvemmelige hedonistiske overgivelse som længsel efter den tabte Gud i *The Coming Community*, Minnesota (1993); p. 62-64, om småborgerskabets rige.

[28] Der er nok momenter i filosofien, der søger at undgå dette – Lévinas til dels, Blanchot, Deleuze og Guattaris eksplosioner af det subjektive i rhizomer, nomader og maskiner – og pege diskret frem mod et ønske om at konstituere noget derfra, der også peger ud på forholdet mellem væren, tanke og verden igen. Herhjemme har bl.a. den "radikale fænomenologi" forsøgt at nærme sig denne mulighed. Se f.eks. Fuglsang og Ljungstrøm: *Det nøgne liv*, Samfundslitteratur (1999).

[29] Heidegger: *Sein und Zeit* (1927).

ikke en ydre markering i rummet, men netop det sted, ud fra hvilket rummet, tiden og alle de andre uundværligheder lod sig definere, iagttage, sanse. Noget, nogen – men hvor var subjektets sted? Var det noget sted – eller er det bare endnu en omskrivning? Det bør vel snarere betegnes som et ikke-sted – derfra, hvor alle steder udnævnes. I så fald skulle subjektet vel nærmest være forsvundet ind i sit *Khora*[30] igen, være gledet helt ned i tavsheden, hvor det kom fra. Subjektet kan ikke dø (*sterben*), men det kan ende sin væren (*enden*)[31]. Begrebet om denne enden er begrebet om en intethed, der er den, som bl.a. Kirkeby beskriver som det forskelsløse, det sted, der som ikke-sted bliver til, når grænsen mellem sprog og verden, mellem subjekt og ikke-subjekt, forsvinder, ophæves.

"at der ingen forskel er på inde og ude. Denne ingen forskel, er intet."[32]

Derfor: subjektets afslutning begynder, når subjektet ender. Den kan kun skues udefra, eller opdages, når en er tilendebragt. Og da vil der ikke være nogen forskel at spore - der kunne lige så vel intet være hændt, eller næsten. For idet subjektet forsvinder ind i dette ikke-sted, er grunden lagt for vores væren:

"Ikke-stedet er ikke et hul i virkeligheden, ikke en rude mod uendeligheden, men ved-sted. Ikke inde i os. Ikke udenfor os. Ikke bag os, ikke foran os. Ikke under os. Ikke over os. Men hos os. Vi er dette steds sted. Og som den, der er til på dette steds sted, er vi til-sted."[33]

Deri ligger den enkle sammenhæng, der kun står som paradoksal for den, der måtte insistere på en positivitetens totalitet uden intethed og uden uendelighed. Hvilket ville være ensbetydende med at afvise kaos, at afvise intet, at afvise virtualiteten.

---

[30] Platon: *Timée* (1999): afsn. 48 ff. (s. 146 ff. i den franske udgave) Se også *infra*.
[31] cf. *Sein und Zeit* og Derridas *Apories* (1996) om Heideggers dødsbegreber.
[32] Kirkeby, Ole Fogh: *Om betydning* (1998): p. 82.
[33] Kirkeby: *Om betydning* : p. 82.

Bliven til i forsvinden

"Du er den eneste, der aldrig kan se dig selv uden som billede, du ser aldrig dine øjne, undtagen som sløvede af det blik, de kaster i spejlet eller objektiveret (…): selv og især hvad angår din krop, er du fordømt til det imaginære."[34]

Subjektets sted forbliver 'imaginært' for dets eget blik, skriver Barthes. Men er det da muligt at kaste et blik på det, hvis vi forudsætter, at vi kan indtage en anden iagttagelsesposition? Derom kredser mange af de problemer, der knytter sig til subjektet – med afsæt rundt om i landskabet af spørgsmål: fortolkning, iagttagelse, sandhed, væren, identitet, betydning osv. Med dem må vi bevæge os, indtil spiralbevægelsen ud fra subjektets sted bliver stærk nok til at lade andre muligheder træde frem, andre iagttagelser, andre måder at forstå. Men hvorfor da en sådan aversion mod subjektet? Kunne man ikke bare forsøge at forsvare det, subjektet burde vel være en passende bastion at forsvare sig fra? Bundet som vi er til det imaginære, burde vi kæmpe for at bevare det – i fald der ikke trådte et andet i stedet, men kun forsvindingen selv? Men ambitionerne for denne søgen er en anden. Der, hvor subjektets herredømme smuldrer, må vi tage sporet op. Ikke sporet mod dets historie – den historie må vente – men mod de muligheder, der kunne opstå, hvis vi overgav os til et fald frem mod det sted, hvor sporet forsvandt. Hvor paradoksalt det end måtte lyde, er det dog essensen af god militærstrategi og godt skakspil: tab en bonde for at vinde en officer. Tab subjektet for at.. men stop en gang – hvem er det da, som vinder?

Sagen må derfor være at undgå at gentage subjektet som dets mimetiske *spejlen-sig* i en udviklingsløs identitet. Her skal ikke svares på, hvad subjektet var, men på hvad der kunne blive til når vi forskyder perspektivet. Det kræver en vis optrævling af linier, der vikler sig ind i hinanden: strukturalisme, minimalisme, *nouveau roman*, fænomenologi, modernisme, dekonstruktion, diskurser og systemer, fiktioner og filosofier. Dog ikke med det formål at holde dem adskilt – snarere må vi søge at lade dem sprænges og spredes. Destruerende og udadsøgende, sådan må vi lade skriftens, tankens, symbolernes og det imaginæres tråde bevæge sig ind igennem 'værket', denne søgen. For netop at tillade en skrift og en tanke, der ikke søger tilbage mod enheden, mod et centralt logos uden åbninger mod det uvisse.

Som udtryk kan hentes Deleuzes beskrivelse af litteraturens mål: skønt præcist angivende, at enhver skriven består af destruktion og tilblivelse

sideløbende, lader Deleuze subjektet genopstå i skikkelse af det 'folk', som litteraturen skulle have som mål at skrive sig til:

"Helbredet som litteratur, som skrift, består i at opfinde et folk, der mangler. Det tilhører den fabulerende funktion at opfinde et folk.(…) Det er et minørt folk, for altid minørt, fanget i et bliven-revolutionært."[35]

Er der her tale om et andet, tilblivende subjekt i stedet for det, der forsvandt med litteraturens eller skriftens dekomposition eller destruktion af det? Med den (gen)opfindelse, ville da ikke følge alle de faldgruber, som fulgte det de(kon)struerede subjekt: efterhånden vil det tilblivende subjekt igen blive det, som skal destrueres osv. Tilsyneladende indsætter sætningen det folk som en slags horisont, der aldrig kan nås – i øvrigt den samme metafor, som Habermas indsætter for at retfærdiggøre fornuften som sprogets mål, givet at han må anerkende et antal irrationelle aspekter ved sproget. Vil skabelsen af det tilblivende som erstatning for det individualiserede subjekt, for altid definere dannelsen af subjektet som skriftens mål? Det, der forsvinder, er måske forfatteren – og det kunne være et mål med opfindelsen, hvis man læser det 'revolutionære' uden for dets marxistiske konnotationer. Hvis man i stedet sætter skriften som skriven i og med læsningens om-dannelse af skrivens bevægelser og dermed en vedvarende gendannelse og gentagelse af den skriven, der mødes af læsen. Hvis man ved opfindelsen forstår en kinematisk tænkning af de qvasi-subjektiviteter, litteraturerne og filosofierne skriver frem, som katapulter for den tanke, der leger på hinden af kaos – en flerstrenget bevægelse, der dykker ned i mødet mellem skriven og læsen. Eller mellem skriven og tale, mellem tale og lytten og fantaseringens vækst, en bevægelsernes logik, der overskrider eller måske mest af alt udvider forestillingen om hvad 'subjekt' kan betyde, hvad enten det ligger forud for skriven eller for enden af en forestillet bevægelse med et nyt subjekt som mål. Det er ikke et nyt folk, der er målet for skriven – det er *bliven-til*, i al dens kinematiske kompleksitet. Det er alt rigeligt – og det en forudsætning for at kunne danne forestillingen om at ofre subjektet til fordel for en opdagelse af de mulighedsrum, der bliver til i forsvindingen. Uden forsvinding ingen tilblivelse, men tilblivelsen er ikke defineret ved sit mål, lige som forsvindingen ikke kan defineres ved det, der forsvinder, da den i så fald aldrig slipper fri af en iterativ logik. Lige så med tilblivelsen – definerer vi den ved sin 'genstand' eller sit mål, går vi glip af forståelsen for selve kinematikken

---

[34] Barthes, Roland: *De moi-même*. Seuil (1975) – her fra den danske udgave, Politisk Revy (1988); p. 42.
[35] Deleuze, G.: *Critique et clinique*. Paris, Minuit (1993); p. 14. *"La santé comme littérature, comme écriture, consiste à inventer un peuple qui manque."*

igennem forsvinden, skriven, sprog, læsning, tilbliven. Også i Deleuzes *Critique et clinique* finder vi følgende passage:

"At skrive er en sag om at blive til, altid uafsluttet, altid i færd med at danne sig, som flyder over alt levet eller leveligt stof."[36]

I sådanne formuleringer ligger den tiltrækkende fælde, at 'tilbliven' i sig selv får karakter af subjekt, et subjekt, der igen skaber nye subjekter af afledt karakter osv. Men skriven er i kraft af sin komposition af bevægelser i vedvarende kompositioner ikke mere subjekt, end den er objekt. Og ligeså med det forsvindende subjekt – det er ikke subjektet som objekt, som ting, der forsvinder, det er subjektet som begreb, der begynder at blive forstået anderledes og dermed antyder nye linier for tilblivelse og forsvinden. Hvis subjektet reelt skal forsvinde, forudsætter det, at det ikke sættes som en historisk realitet, men sættes som en filosofisk flugtlinie – en bliven til. Det forudsætter, at subjektets sted bliver en assemblage af de bevægelser, der er passeret forbi, skabt af kinematikken. Og som Leibniz' nomader er punktet ikke mere punkt end at uendeligheden folder sig ind i det, ikke som modsatte ensretninger i dialektisk kontradiktion, men som indfoldninger i det sug, der trækker os inde fra sin midte mellem negativiteternes oscillationer.

---

[36] Ibid: p.11. *"écrire est une affaire de devenir, toujours inachevée, toujours en train de se faire, et qui déborde de toute matière vivable ou vécue."*

Forsvindingens uendelige folden

"Trætheden stiger umærkeligt; det er umærkeligt; intet bevis, intet helt sikkert tegn; til enhver tid ser den ud til at have nået sit højeste punkt – men selvfølgelig er det et blændværk, et løfte der ikke indfris. Som om trætheden holdt ham i live. Hvor længe endnu? Det er uden ende.

Trætheden som er blevet hans eneste måde at leve, med den forskel, at jo mere træt han bliver, des mindre lever han, og dog lever han kun gennem trætheden."[37]

Blanchots to trætte mænd sætter sig ikke over for hinanden til den samtale, som er begyndt for længe siden, den, som han kaldte den 'uendelige samtale' - og som også dominerer *L'attente l'oubli*[38]. De sætter sig sådan at de efterlader et interval stort nok til en tredje person kunne opfatte sig som deres egentlige *interlocuteur*[39]. Den tredje, som perspektivistisk set allerede er den eneste person, der er til stede i *L'entretien infini*, hvor kun pronominet *il* har overlevet. Intet jeg, intet du. Kun et ubestemmeligt 'han', som er samtalens sted, der hvor meningen hænger som en mulig udløber af de halve sætninger der udgør den uendelige samtale. Og spørgsmålet 'Hvordan gør vi for at forsvinde' er den mest overflødige af alle de halve sætninger, da den allerede er besvaret af de manglende pronominer. Der er allerede kun den tredje tilbage. Eller rettere, der er kun den tredje foran, bagved og imellem samtalen. Blanchots neutrale, "le neutre", er dette tredje sted i samtalen, denne tredje form i værens gåde, der snarere end at være en person, er den mulige person, den lidenskabsløse, a-subjektive, virtuelle figur.

I mødet mellem de to talende, hvor de umiddelbart træder som negationen og bekræftelsen af hinandens virkelighed, hinandens aktualitet, træder en tredje aktualitet ind, nemlig deres samtale som en virtualitet, der tøver. Her er den tredjes sted, som dette "mere end virkelighed", som er aktualiseringen plus virtualiteten. Her træder Blanchots anden betydning af umulighed (im-

---

[37] Blanchot, Maurice: *L'entretien infini.* Paris, Gallimard (1969); p. xx. *"La fatigue monte insensiblement; c'est insensible; nulle part, nul signe tout à fait sûr; à chaque instant, elle semble avoir atteint son point le plus haut - mais, bien entendu, c'est un leurre, une promesse qui n'est pas tenue. Comme si la fatigue le maintenait en vie. Encore combien de temps? C'est sans fin. La fatigue étant devenue son seul moyen de vivre, avec cette différence que plus il est fatigué, moins il vit, et cependant ne vit que par fatigue."*

[38] Blanchot, Maurice: *L'attente l'oubli.* Paris (1962), en af Blanchots svært definérbare tekster, der svæver et sted mellem essay og fortælling.

[39] Det franske ord dækker såvel afsenderens som modtagerens position – det er den, man er i samtale med. Tættest kommer et begreb som 'samtalepartner', hvis betydning peger helt andre steder hen end den 'mellem-talende', som måtte være den direkte oversættelse af 'interlocuteur'. Derfor står ordet på fransk her, som i Blanchots tekst. Med den detalje, at locuteur kan henvise til såvel det talende som det rumlige (logos og locus) i den instanser, hvorimellem og hvorigennem samtalen bevæger sig. Det

possible) frem, ikke som det der forhindrer tanken eller talen i at blive til, men også som det, der lader den vise sig i en anden form end magtens (pouvoir/possible)[40].

Hvordan kan man da trække den genealogiske streng, der kunne gengive den første og den andens forsvinden? Hvad var det nu, der gjorde det? En af vanskelighederne ved den øvelse består i, at dens mulighed forudsætter en iagttagelse af et kausalt forløb over tid. En determinering af en teleologi, eller en eskatologi. Med mindre man da vælger den modigste af dem alle og sætter en fylogenetisk forklaring ind: mennesket der forstår sig selv som første (fra et vi til et jeg), for siden at forlade den tro og erstatte den første med den anden (det være sig et du eller et I, som jeg'et og vi'et forsvinder ind i), var blot nødvendige stadier på vejen mod den mulighed, vi ifølge Blanchot står med i dag. Uden at insistere på den fylogenetiske determinering, der ville klinge så hult af myte, kunne man alligevel forfølge dens mening. Ophæve den tvivl for en stund, der gør netop den iagttagelse umulig. For dens væsen må være selvopløsningen i paradokset: kun én iagttager ville have kunnet bevidne den proces: den tredje selv. Dermed ville den tredje som fortæller befinde sig i samme uløselige situation, som den diskontinuitetstro historiker, der alligevel længes efter at forstå, hvad oraklet egentlig betød for antikkens beboere. I så fald skulle vi måske snarere vove den akrobatiske bevægelse, der består i at gøre den skrift, der folder sig frem på siderne her til produktionen af en samtale, mellem såvel den første og den anden, som deres pendul, udsættelsen eller neutraliteten, 'det tredje'. En linedans, der kun har afgrunden under sig og kun er i stand til at balancere på den spinkleste af tråde: den linie, som samtalen spinder ind over tomhedens dyb.

Der er en anden mulighed, man kunne kalde Gud. Den mulighed, der som det absolutte kunne sætte sig til at iagttage de samtalendes relative og midlertidige karakter, vidende at den selv var det eneste, der kunne bestå. Måske findes den mulighed endnu. En mulighed der ville være ensbetydende med at nogen hænger ubevægeligt i iagttagelsen af linedansens halsbrækkende manøvrer. Eller tydeligere endnu: at være selve den uendelighed, som samtalen som endelighed, linen og dansen var hængt op i. Men den skrift, der søger sin line her, kan kun befinde sig i mellemtidens, i det relatives og i det endeliges bevægelse. Heri ligger naturligvis også antydningen af en utopi: kun fra det sted kan den tredje komme til syne, som immanensens trodsige "der sker", haecceiteten.

Indtil videre har den rejse, som begynder at tegne sig som "det tredje", det neutrale, virtuelle bliven-menneske der antyder andre betingelser og

---

latinske 'interloqui' betegner imidlertid direkte afbrydelsen, der fungerer som tema igennem Blanchots tekst i begyndelsen af L'entretien infini, afbrydelsen som forskellens og dermed talens forudsætning.

[40] Blanchot: *L'entretien infini*, s. 62.

(u)muligheder, formet sig som en jagt efter to fænomener: navnet og tingen. Falder vi nu tilbage i deres hjemlande, sproget og naturen, som Heidegger satte som de grænser, der skabte det menneskelige[41]? Ikke nødvendigvis. Der er ikke tale om en søgen efter universer, efter systemer eller anti-systemer. Hverken navnet eller tingen er uendeligheder; de må begge forstås i deres endelighed. De er ikke målene for denne eftersøgning, ikke mere end genopdagelsen af det subjektive eller af den transcendentale mening. Ethvert forsøg her må læses som en søgen indenfor den immanens, den gennemrejser og formes af.

De tekster, der løber her, kunne have været sat op som en dual struktur: en del til navnet, en til tingen. En til ordet, en til stoffet. Eller de ti overskrifter, der på én gang udgør katapulterne, hvorfra skriften sætter af, og den rum-tid, som de skyder sig igennem, kunne læses som en kausalt opbyggende række, der skulle udgøre en streng fra et punkt til et andet og dermed ophæve tomrummet imellem dem. En uskadeliggørelse af det tomme. En væren, der endelig kunne se tilbage på sin egen tilbliven som overstået. Men så let kan det ikke blive. Snarere vil det henvise til de filmiske sekvenser i hvilke man ser det samme forløb igen og igen, en tilsyneladende gentagelse, der kun undgår at være blot det ved hele tiden at forsøge at dreje perspektivet en anelse[42]. Hvis iagttageren er denne tredje, da består dennes frihed netop i at være alt andet end en enhed. Den tredje bliver - som den venten, der styrer fortællingen i *L'attente l'oubli* - aldrig færdig med at blive til, derfor gentagelserne. Den læser, der derfor måtte håbe på en begyndelse, en midte og en slutning, der måtte længes efter et narrativt manometer til at aflæse skriftens blodtryk undervejs, må sandsynligvis blive skuffet. Her er ikke nogen slutning, kun, mere beskedent, en rejse, hvis eneste mål må være selv at blive til den prismatiske flimren, der hele tiden vender og drejer strålerne fra de mange ord, ind mod hvad der kunne blive en begyndelse[43]. Deri ligger et håb, det er klart. Om det vil vise sig at være beboeligt, er en anden sag, som må stå hen endnu. Så mange andre begyndelser har vist sig, trods al deres skønhed og lokkende gnist, at være mere eller mindre ubeboelige. Det, som denne søgen må måles på, vil derfor være, om begyndelsen faktisk bliver til, igen og igen, for hver skrøbelige prisme der bryder skriftens lys og bliver til tekst.

---

[41] I hans såkaldt fundamentalontologiske periode, som den kaldes, også af Heidegger selv. Cf. Safranski: *En mester fra Tyskland* (1994).

[42] Et sporadisk kendskab til Italo Calvinos *Hvis en vinternat en rejsende,* Torino (1979) , vil hurtigt kunne drage parallellen – men som Calvinos tekst vil heller ikke denne afsløre, hvad der bliver til, når repetitionerne varierer sig ind i forskellene og deres udsættelser.

[43] Se Blanchots beskrivelse af fortællingens flimren i afsnittet "Skriven", *infra.*

Samtalens fiktion

Først må samtalen formes[44], om ikke andet så for at afkræfte enhver kronologisk påstand, der måtte kunne læses ud af det, der hidtil har været indskudt. Hvis der er noget, der fortjener at blive begravet fra starten, er det ønsket om at kunne skabe en udtømmende periodisering af den samtale, som mennesket har ført med sig selv. Disse sider vil ikke påstå en arkæologisk struktur af diskontinuiteter hen over historiens tid. Ikke engang hen over rummet, hvis man kunne sige det sådan: klassificeringen af skriften i retninger og skoler har sine gavnlige effekter i en pædagogisk eller didaktisk logik. Hvilket illustreres af, at den finder sin endelige begrundelse i enhver iagttagelses og ethvert udsagns nødvendige skelnen, nødvendige sætten forskelle og dermed kategorier, skoler, retninger, institutioner. Men generalitetens væsen er at gøre det singulære partikulært[45]. Det generelle og det partikulære er bundet til hinanden og udelukker singulariteten i sig selv. Det singulære, derimod, er knyttet til universaliteten og må hele tiden stilles som en mulighed, der søger at blive til ud fra og uden den uendelige totalitet, som universaliteten tilbyder.

Men universaliteten er et kaos, som det er stort set ubrydeligt at træde ud af, da den altid vil kunne identificere påstanden om det modsatte som endnu en skelnen: hvis dette er umuligt, da er det selv sat som kategori, som udsagn, som diskurs. Og modsigelsen har dermed blot bekræftet det, den forsøgte at fornægte. Det er deri det vanskeligste ligger i den skriven, der er blevet betegnet som post-hegeliansk: linen knækker i det øjeblik, en skriven går over i negeringen af det, den søger at skrive sig ud af. Og enhver negering truer med at bekræfte den hegelianske dialektik, som den selv ville undgå[46]. For at træde ud af dialektikken, må negeringen erstattes af en ikke-dialektisk form. En form, hvis løsning er en fortsat bevægelse, en tidslighed, der ser sin egen bevægelse som lige så uendelig som kaos selv og samtidig lige så midlertidig som de forskelle, der hele tiden aflejres i skriftens forvandling til tekst, i tankens forvandling til udsagn. Idet navnet bliver til det navn, det kaldes, og tingen bliver til det navn, den bliver tildelt, bliver til 'ting'.

---

[44] Fiktion kommer som bekendt af at fingere, at modellere. Derom i forhold til det platoniske begreb om 'Khora' (taget op af Derrida i 1993) i "begyndelse (skygge)".

[45] Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*. Paris (1968), s. 43 ff - med henvisning naturligvis til Aristoteles' metafysik.

[46] Hele Deleuzes forfatterskab kan ifølge en af hans fortolkere, Michael J. Hardt, læses som netop den søgen, hvad Michael Hardt har skrevet om i *Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. University of Minnesota Press; (1996). Se *Flugtlinier - om Gilles Deleuzes filosofi*, Museum Tusculanums Forlag (2000) for en dansk fremstiling af nogle af linierne og fortolkningerne.

"Han husker deres samtale: han udspurgte ham med en træt mine; han virkede opmærksom, diskret, indifferent, han forstod alt straks, men på hans ansigt var der et udtryk af mangel på nysgerrighed, der fordrejede ordene ; et udtryksløst udtryk"47

Som billeder på det forsvindende subjekt taler de to stemmer i den 'samtale', der indleder Maurice Blanchots *L'entretien infini*. Som i afsnittet her er der ind imellem tydelige henvisninger til noget, der burde være egentlige narrative figurer, personer, karakterer. Imidlertid ligger der allerede i titlen en antydning af, at de ikke i så høj grad er subjekter, men snarere genstande for en større begivenhed – en samtale, som oven i købet kalder sig uendelig. Når den er citeret her, er det fordi den synes at præsentere sig som netop den skrift, der søger at skrive sig frem fra den tredjes position. Og så alligevel ikke: for i og med at den sætter de tilstedeværende som parter i en samtale der venter på en tredje, der allerede er til stede, som 'tredjer' i en samtale uden navn og ende, må den sætte sig selv i den næste potens. Den ender som en fortælling uden fortæller – et umuligt møde – en fortælling, der i kraft af at myldre med tredje personer, gradvist erstatter den første og anden med en diskret, tøvende tilblivende tredje. Men hvorfor overhovedet alle de pronominer, kunne man spørge. Det burde være muligt at lade sproget tale i sig selv, at lade folderne danne sig, de folder, der lever så stærkt i barokkens filosofiske diskurs, hos Locke og hos Leibniz. Og hos Gilles Deleuze, der beskriver Leibniz en af sine vigtigste inspirationskilder – ikke mindst på grund af folden, *le pli*[48]. Tiden har ikke talt for det – tilsyneladende er den ikke-pronominale eller pronominalt dekonstruerende fiktion blevet lagt til side af de fleste af de efterfølgende forfattere, der snarere har bevæget sig ind i diverse former for realisme[49], magisk eller blot selviscenesættende. Og faren i det dekonstruktive ligger netop i, at den kun bliver det, at den aldrig kommer skridtet videre end til at hive folderne fra hinanden, så den med drømmen om at rulle virtualitetens line ud, pludselig står med et tomt felt af kasserede drømme foran sig. Kan man da lave en kreativ, vitalistisk dekonstruktion? Muligvis er det et spørgsmål om stil, om hvordan det kan lykkes at lege med dekonstruktionen, at være den humoristiske gnist lige ved siden af den, der skubber videre, hver gang den forfalder til at fange Ur-svaret. Hos Blanchot lader stilen dialogen, samtalen mellem navnløse interlokutører sig ælte frem, som de folder sig ud langs hinanden, til tider nærmest uden at komme i

---

47 Blanchot, M.: *L'entretien infini*, p.xii. *« Il se rappelle leur entretien: il l'interrogait d'un air fatigué; il semblait attentif, discret, indifférent, il comprenait tout d'emblée, c'était visible, mais sur son visage il y avait une expression d'incuriosité qui détournait les mots, une expression inexpressive. »*

48 Deleuze, Gilles: *Le Pli*. Paris (1988).

49 Selvfølgelig med undtagelser – Calvino, Huultberg, men i den nyere litteratur er det nærmere omverden, der sættes spørgsmålstegn ved, sådan som også Linda Hutcheon gør os opmærksom på det allerede i 1980'erne. Se *The Politics of Postmodernism*, NY Routledge (1989).

berøring, til tider flettende sig ind og ud, de påvirker hinanden en smule, de taler ud i rummet, men deres navnløshed (på nær passager, hvor de bærer hver sit bogstav, A og B for nemheds skyld) fjerner ethvert tilløb til spænding. Det er ikke subjekternes færd igennem romanens landskab, det er bare to trætte stemmer i aftentimerne, lige før trætheden sætter ind der med skødesløse skriftbevægelser lader udsagnene og spørgsmålene glide ud mellem hinanden.

"- Jeg ville gerne vide, hvad De søger.

- Det ville jeg også gerne vide.

- Er denne uvidenhed ikke skødesløs?

- Jeg er bange for at den er påstålelig."[50]

Og igen spørgsmålet, der trænger sig på: hvis de to talende ikke er adskilte i eksistentiel forstand hvis de bare er talende bevægelser imellem og i hinanden, hvordan da beskrive det rum, de taler sig ind i? Hvis de er adskilt af intterruptionen som af en afstand, der ikke er rumlig, ikke er tidslig, men er adskillelsen gennem forening, da er vi snarere ved den "disjunktive syntese", som Deleuze beskriver i *Logique du sens*: forskydning gennem forskel, men forenet gennem forskellen igen. Og som element i betydningens begivenhed er vi ikke længere i den dybde, der organiserer sig i kroppens eller værens møde med verden, men i den flade, der bliver til i betydningen: dens sens-événement, betydningsbegivenhed:

"Helheden af denne organisering i sine tre momenter går altså fra punktet til den lige linje, fra den lige linje til fladen: punktet der trækker linien, fladen der udgør grænsen, fladen der udvikler sig, udfolder sig til begge sider."[51]

De talende bliver lidt efter lidt til overflade – hos Blanchot er det endda ganske tydeligt meget tidligt, at de er det fra starten, at de aldrig har været individer, men kun en slags Daseins-begivenhed, på vej til at blive til eller omvendt på vej til at forsvinde i træthed[52].

---

[50] Blanchot: *L'entretien infini*, s. 35.
[51] Deleuze: *Logique du sens*, s. 196.
[52] Det er blevet bemærket, at hverken Beckett eller Blanchot slipper subjektperspektivet helt, selv om det hele tiden hænger i en tynd tråd – men spørgsmålet er, om vi skal lade det farve vores læsning, eller om vi tværtimod skulle prøve at vende disse læsninger om og forstå dem, ikke som subjekter, der ikke helt forsvinder, men som betyningsbegivenheder, der tøver, udsættes, men hele tiden er ved at blive til

Er der da 'nogen', der taler til hinanden, gennem hinanden, i Blanchots dialog uden personer, en samtale bestående af en mumlen, der iklæder sig udsagnets former, en spørgen, der aldrig modtager andet end halve svar[53]? En skriftflade, der glider fra den ene position til den næste, hver gang forandret i forhold til den foregående. Positioner – måske stemmer, om end ikke helt i den betydning, som Genette gav til ordet: den kategori, hvori forholdet mellem den verbale handling og subjektiviteten udspiller sig[54]. For ikke bare er der ikke meget, man kan definere som handling hos Blanchot, der er heller ikke ret meget, der kan kaldes subjekt, slev om det fortsat er en subjektivt-eksistentiel bekymring, der bevæger sig langs linierne. Men efterhånden bliver de til flade, indiviualiteterne flyder ud og bliver tale, mellemtale, men ikke subjektivt handlende. Lidt efter lidt forsvinder de ventende for øjnene af os og bliver mere og mere til venten.

"Tankens rolige tilbagekomst, tilbagekomst til sig selv i venten. Gennem venten, er det som vender sig væk fra tanken vendt tilbage til den som omvej. Venten, rum for omvejen uden afvej, for omflakken uden faren vild."[55]

Tanken der flakker og rejser og vender tilbage til sig selv – men ikke som den enkeltes tanke, snarere som tanken hos dem begge, der nu har været omkring sit eget virtuelle, som bliver synligt i det planet bliver til og linjen og punktet opløses i det.

Stemmernes eneste berettigelse synes at være den gradvise opløsning af den samtale, de hævder at føre. Fra de første tegn på samtalens begyndelse træder 'trætheden' frem som den stemning, der fylder diskursen ud. Som instanser for en vilje, hvis skæbne synes lige så stramt beseglet som fortællingen selv, stritter stemmerne imod: angiver årsager til deres tilstedeværelse: venskab, ansvar, mulighed, arbejde. Beseglet af den bevægelse, der driver samtalen mod dens forskellige muligheder for ophævelse: afbrydelsen, der i første omgang udtrykker sig som en manglende evne til at tale sammenhængende, fortsat.

---

tværs igennem subjekttankens figur? Men set i en kinematisk logik er dette den samme begivenhed, illustreret gennem to af sine tempi.

53 Endnu tydeligere er det i nogle af Blanchots "fortællinger" – som fx *L'attente, l'oubli.* Paris (1962), *Le très-haut* (1948), *Le dernier homme* (1957) m.fl., karakteriseret ved nogle af de samme overordnede træk, som Becketts kortere tekster: navnenes forsvinden, personernes opløsning, handlingens udvisken, en venten der sættes i scene gennem gentagelser osv.

54 Genette, Gérard: *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil (1972):p.225 ff.

55 Blanchot: *L'attente, l'oubli*, s. 81. "Le calme détour de la pensée, retour d'elle-même à elle-même en l'attente. Par l'attente, ce qui se détourne de la pensée retourne à la pensée devenue son détour. L'attente, l'espace du détour sans digression, de l'errement sans erreur."

"Længselen som han havde efter at høre hende rigtigt var for længst blevet erstattet af et behov for stilhed for hvilken alt hvad hun havde sagt havde formet den forskelsløse bund. Men kun lytten kunne nære denne stilhed. De ledte begge efter fattigdommen i sproget."[56]

Stemmernes spil bevæger sig gradvis fra den uafbrudte, næsten uadskillelige mumlen, mod en skrift, der lader sin tredje stemme træde stadig tydeligere frem. Den tredje stemme, som ikke kan lokaliseres hos nogen af de tilstedeværende positioner i teksten – den stemme, der synes at være ophævelsen af det lokaliserbart diskursive, hvad enten vi betegner det tanke, som flade eller som begivenhed. Uanset, er vi på sprogets tærskel, dets "dehors", som Foucault skriver om Blanchots skrifter[57].

Hvor kommer skriftens egen stemme fra? En løsning kunne være at læse den ligefremt, som en fortæller, der lidt efter lidt fortrænger de stemmer, den hidtil har skubbet foran sig som føde for den kommende tavshed. En læsning, der forsyner os med en ny mulighed: måske er den nævnte 'tredje' ikke en position i teksten, men derimod den stemme, der fra skriftens tomrum taler sin betydning frem imellem tekstens positioner. En stemme, der i stedet for fortællingens subjektive kategorier sætter selve 'narrationens produktive instans'[58]. Men denne instans træder ikke på noget tidspunkt ind som et subjekt – med mindre vi da accepterer en bestemt forståelse af begrebet. I så fald må vi anse det for muligt at operere med et subjekt, der kun kan defineres som en kombination af bevægelse og betydning. Men lad os først holde os til Blanchot en stund. Endnu er vi ikke nået til tavsheden.

"Hvad beklager du dig over, tavshed uden oprindelse? Hvorfor komme her og forfølge et sprog som ikke kan genkende dig?"[59]

Hvad indebærer den klage, som Blanchot henviser til her? Tavsheden, der klager, der forsøger at finde vej ind til midten blandt dem, der taler – dem, der ikke længere genkender den. Her vender 'afbrydelsen' tilbage: ikke blot den, der forudsættes, hvis der skal kunne være en samtale, den pause, der i hvert fald i teorien må komme, for at den anden kan komme til at tale. Men den afbrydelse – *interruption*, hvor *rupture* er bruddet – som er en sætten af forskellen mellem den samme og den anden, en sætten af flerheden. Og i

---

[56] Blanchot, Maurice: *L'attente, l'oubli*. Paris, Gallimard (1962); p. 19.
[57] Foucault, Michel: "Maurice Blanchot: The Thought of That Outside", in: *Foucault-Blanchot*. Zone Press (1987).
[58] Genette, Gérard: *Figures III*: p. 226.

fortsættelsen af *L'entretien infini* er det den interruption, den afbrydelse, bruddet ind til den anden, der præger gennemgangen af 'La parole plurielle', den flerstrengede tale. Men det tidslige aspekt af interruptionen, da? I sidste ende kommer de to sandsynligvis ud på ét – idet den tidslige interruption kun kan forstås i sammenhæng med den eksistentielle eller essentielle interruption, eller værens interruptive negation af ikke-væren og omvendt. Men den tredje interruption, som vi har været inde på, er selve udsættelsen, selve suspensionen, der nærmer sig begivenheden, bliver det neutrale, hvorfra virtualiteten har sit udspring.

Bag dette tager Blanchot fat om den forsvinding, der kunne ligge imellem de to sider af interruptionen. Det, der står på de to sider, er på den ene side talen, på den anden det, den benævner. På den ene side forsvindingen, på den anden side døden. Idet den talende udsiger døden, forsvinder den for sin virkelighed for at blive ordets virkelighed i stedet. Med den distinktion ophæver Blanchot ikke så meget døden, som han sætter et skel ind mellem det nævnte og det benævnte, mellem ordet og verden[60]. I stedet for at den talende dør ved at sige døden, forsvinder døden for ham i det han siger den. Og med den forsvinder måske livet med – trods de mange tilnærmelser til et begivenhedsbegreb bliver Blanchots filosofi og skrift aldrig en positiv affirmativitet – det, den affirmerer, er en forsvindingen sideløbende med en tilblivelse uden ansigt, uden andet end en tredje stemme. Dog, at denne skriven på mange måder kan have givet inspiration til Deleuzes filosofi er dog let at se.

Subjektivitetens forsvinden skyldtes ikke så meget at den er blevet talt ihjel, som at grænsen mellem dens aktualitet og dens mulighed, mellem dens realitet og dens tilblivelse er blevet fortiet indtil de forsvandt – hvorefter Foucault blot havde tilbage at skrive gravskriften. I kampen med magten som negation har vi ganske enkelt kvalt tanken om umuligheden og dermed forvekslet den blotte negation med grænsen for Daseins udfoldelse og selvbevidsthed, nemlig umuligheden af at være dér, af Da-sein. Med denne forsvinding af grænserne, af umulighedens forbindelse til virtualiteten, som *khora* for subjektet eller hvilket navn vi end giver den hér-væren, forsvinder også de indre konturer af begrebet og det går det som med djævelens spejl :

« det foer dem ud af Hænderne og styrtede ned mod Jorden, hvor det gik i hundrede Millioner, Billioner og endnu flere Stykker, og da just gjorde det megen større Ulykke end før, thi nogle Stykker vare knap saa store som et

---

[59] Blanchot, Maurice: *L'entretien infini.* Paris (1969); p. xxv. *« De quoi te plains-tu, silence sans origine? Pourquoi venir ici hanter un language qui ne peut te reconnaitre? »*

[60] Modsigelsen over for Heidegger er ikke tilfældig her - primært i forhold til den sidstes påstand om, at tingen viser sig for os idet vi udtaler den.

Sandkorn, og disse fløj rundt om i den vide Verden, og hvor de kom Folk i Øinene, der blev de siddende, og da saae de Mennesker Alting forkeert, eller havde kun Øine for hvad der var galt ved en Ting, thi hvert lille Speilgran havde beholdt de samme Kræfter, som det hele Speil havde »[61]

Så længe forestillingen om subjekt holdt, kunne det glæde os alle ved at vise verden igennem sit spejl, der ganske vist gjorde alt andet grimmere end subjektet selv – men idet spejlet begyndte at knuses, døde idéen ikke, men splintredes i "hundrede billioner stykker", som en virtualitet, der ikke er forsvundet, men er blevet mangfoldiggjort i "tusind og atter tusind"[62]. Og skønt Kays issplint forsvinder, da hans søster græder kærlighedens tåre på hans hjerte, er det ikke sikkert det går helt så let med dette splintrede spejl.

[61] Andersen, H.C.: "Sneedronningen", In: *Eventyr og historier*. Kbh, Gyldendal (1963-64, orig. 1844): p. 143-144.
[62] Bergson : *Creative Evolution*, s. 258.

Foucaults strand

"Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement don't nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fir au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique, - alors on peut bien parier que l'homme s'effaceraient, comme à la limite de la mer un visage de sable."63

"Evidently Foucault then regarded contemporary structuralism (…) as alone capable of thinking 'the void left by man's disappearance'.(…)But this perspective had to dissolve as soon as it became clear that structuralism had covertly already supplied the model for the description of the classical form of knowledge (semiotic representationalism)."64

To udsagn, der kaster to vidt forskellige blikke ud mod verden. Foucaults, kløvende som Nietzsches talrige opgør med den protestantiske identitet. Begrebet "menneske" er dødt. Det var en struktur, et dispositiv. Med den dobbelte mulighed, som ligger i ordet: som så mange af Foucaults begreber rummer dispositivet en aktiv og passiv front. Dispositivet disponerer – det sætter forskelle, muligheder, begrænsninger, afgrænsninger i den verden, dispositivet sender sine udsagn og sine handlinger ud i. Men dispositivet antyder også, bag sløret, som den anden front i Foucaults univers, en passiv form, et dispositiv, der er blevet disponeret, der er aflejret af bevægelser, der overskrider diskontinuiteternes begrænsede udsyn[65]. Men som Jürgen Habermas pointerer i det andet citat, så vil en forklaring af historien ud fra strukturalistiske termer samtidig stå som mere end en historiografisk pointe. Det vil tillige fungere som en normativ antropologi i sig selv – og en antropologi, der sætter den 'semiotiske repræsentationalisme' ind som efterfølger til moderniteten. I stedet for et spring frem tager vi forsigtigt et

---

63 Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard (1966); p.398.

64 Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve lectures*. Massachusets Institute of Technology/Blackwell (1987); p.267. Org. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main (1985).

65 Det har ofte været påstået, at Foucaults forfatterskab udelukkende bevægede sig i ryk, i diskontinuiteter, der i deres væsen modsagde eller udfordrede hinanden (se f.eks. H. Dreyfus og P. Rabinows *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*; Chicago (1983)). Noget anderledes anskues det i Gilles Deleuzes bog *Foucault*; Paris (1986): de forskydninger, som optræder igennem årene, kan også ses som dynamiske udviklinger, der folder sig ind og ud af hinanden. Modsigelserne er til stede fra starten og er derfor mere konsekvente, mindre overraskende, end det kan se ud ved et første blik. I sig selv kan de to opfattelser ligne netop den skelnen som Foucault selv sætter op mellem détachement og engagement: analysen/arkæologien og hermeneutikken/genealogien. Som altså ikke er fjender, men snarere slægtninge, brødre inden for et verdenssyn, de begge bebor.

skridt tilbage, uden Gud, men med en fornyet tro på sprogets repræsentative kraft. Det efterlader os med flere iagttagelser:

Der er ganske meget, der tyder på, at Foucault havde ret i sin begravelse af "Mennesket". Årtierne efter har budt på hektisk aktivitet rundt om subjektet; en kamp mellem på den ene side en 'postmodernistisk' eller 'post-post-modernistisk' subjektivitet, der ikke bare genopliver subjektet, men desuden frisætter det i forhold til de styremekanismer, som blandt andre Foucault undersøgte i andre af sine værker – og på den anden side en opblussen af et etisk perspektiv, der i sin form har store ligheder med Habermas' dialogiske, kommunikative teori til at erstatte subjektfilosofien, hvad enten det tager sit udgangspunkt i det kommunikativt rationelle eller det vender sig mod en andethedens uendelighedsteologi som hos Emmanuel Lévinas,[66] Hvis den første retning peger i retning af en æstetisering af hverdagslivet, sådan som Foucault selv syntes at hælde imod: livet som kunstværk, så peger den anden på en tilbagevenden til et etisk, kristent/protestantisk standpunkt, uanset at det iklæder sig en verdslig klædebon. Som hinandens vrangbilleder bevæger de sig hele tiden kun i forholdet til hinanden – tilsyneladende uden at producere andet end, i den ene ende af spektret, en laissez-faire menneskelighed, hvor øjeblikket og egotismen synes at være de eneste kriterier, der kan fastholdes (skønt selv de har tendens til at blive væltet omkuld når det postmodernistiske kalejdoskop ryster sig selv). Og i den anden ende en hul normativitet, der skønt baseret på en radikal andethed, stædigt holder fast i en centristisk subjektopfattelse, konstrueret omkring gode, klassiske dyder og egenskaber som enhed, troværdighed, ansvar og ydmyghed – men for det meste uden at tage stilling til de historiske og filosofiske vilkår, der har bragt os hertil[67].

Spørgsmålet er, om der ikke i kraft af den forbundethed, som oppositionelle standpunkter får til hinanden i et polemisk landskab, bliver holdt fast i en strukturel tvedeling af mulighederne for at træde ind gennem det hul, som strukturalismens succes og paradigmatisering efterlod på brudfladen. Umiddelbart ser det ud, som om muligheden for at bevæge sig i nye retninger i de sidste ti års tid, snævres ind frem for at blive udvidet. Uden at ville plædere for en alt for simpel forbindelse mellem det politiske og de kulturelle systemer, der omgiver det[68], kunne man alligevel finde grunde til bekymring i de mange henvisninger til "nye ordener", der har svirret i massemediernes

---

[66] Se f.eks. Lévinas, Emmanuel: *Totalitet og uendelighed*, Hans Reitzels forlag, Kbh. (1996).

[67] Her er f.eks. Derridas og Kirkebys bevægelser interessante, idet de bevæger sig stadig længere ind mod hinanden, ud fra temmelig forskellige perspektiver. Og begge forsøger at overvinde netop den svaghed.

[68] Se f.eks. Stephen Toulmin: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernism* (1990), hvor de mentalitets- og idéhistoriske svingninger gøres simultane med de politiske; en besnærende, men nok temmelig forsimplet antagelse.

politiske debat, dels siden 1970'ernes økonomiske kriser, dels siden senfirsernes og de tidlige 90'eres politiske legitimeringskriser[69].

Når vi kan kalde dem 'imaginære startpunkter', hænger det sammen med, at de to retninger hverken kan ses som tilstrækkelige til at beskrive mulighedsrummet for det menneskelige i det kommende århundrede, eller som berettigede billeder af yderpunkter i et eksistentielt spektrum. Hvad det første angår, repræsenterer de kun to ud af mange løsningsforsøg på de kriser, som det vestlige menneskesyn har gennemlevet – og ikke nødvendigvis de mest indflydelsesrige i de kommende år. Og om det andet ser de snarere ud til at udgøre en art selvkonstruerende, imaginære enheder i et gensidigt afhængighedsforhold, der muligvis er i gang med at opløse sig selv i en narrativ logik, hvor den nærmeste anden bliver gjort til den afgrund, der truer med at opsluge os alle.

Billedet kompliceres en anelse af, at der er en del af de nævnte løsningsforsøg, der har forbundet afstanden mellem de to retninger, sådan at en dikotomisk opdeling af det ideologiske og filosofiske landskab blødgøres[70]. Hvis det faktisk er tilfældet, at vi befinder os i en situation, hvor desorienteringen synes at være den mest overhængende fare, så er det heller ikke så overraskende, at der trods en – i hvert fald lokal (vesteuropæisk eller i hvert fald kontinental) – voksende længsel efter det, man forestiller sig som filosofiens mulighed for at supplere os med helhedsskabende løsninger i en 'fragmenteret' virkelighed, ikke for alvor synes at dukke reelle muligheder op, der kan bidrage til at skabe alternativer til det voksende skrig efter orden og renhed. Muligvis er singulariteten som haecceitet det begreb, der kommer tættest på at træde ind som mulig erstatning for det subjekt, der selv i splinter sidder for øjet på den vestlige tanke?

"Whatever singularity has no identity, it is not determinate with respect to a concept, but neither is it simply indeterminate; rather it is determined only through its relation to an idea, that is, to the totality of its possibilities. (…) Belonging, being-such, is here only the relation to an empty and indeterminate totality."[71]

---

[69] Se f.eks. Anthony Giddens: *Den tredje vej*. Kbh (1998).

[70] I 1993 organiserede Chantal Mouffe en konference omkring pragmatisme og dekonstruktion i og omkring den politiske teori[70]. Ved den lejlighed forsøgte Chantal Mouffe selv at fokusere på lighederne mellem Richard Rortys neopragmatisme og Jacques Derridas dekonstruktion af enhedsfilosofien; Rorty forsøgte at holde fast i et skel mellem det private (romantisk, fascinerende, irrelevant for det politiske) og det offentlige (fælles, politisk interessante); Simon Critchley trak forbindelser mellem Derridas dekonstruktion og Lévinas' begreb om den uendelige ansvarlighed; Ernesto Laclau søgte igen at forbinde pragmatismen og dekonstruktionen med henblik på et endnu ikke fuldendt opgør med de hegemoniske principper i det moderne samfund.

[71] Agamben, G.: *The Coming Community* (1993); p. 67.

Med tøvende skridt bevæger vi os ind, hvor den største tvivl ligger. Ind i en zone gennemtrængt af spørgsmål og atter spørgsmål. Det politiske spørgsmål om subjektets status er et punkt så ømt, så de bedste forsøg på at nærme sig det mødes med forsigtig skepsis. Hvor står vi, når vi ikke længere kan acceptere forholdet mellem partikulariteter og generaliteter[72] og mellem singulariteter og universalitet[73]? Når vi ikke længere kan læne os op ad den sikre forestilling om, at fællesskabet er den struktur, som sikrer en balance mellem individualiteternes oscillationer? Og måske er det mest interessante ved den problemstilling, at vi derved bevæger os ud på et område, hvor fundamentet er skredet, men netop derfor beskæftiger politiske og filosofiske tænkere på tværs af de skel, som ellers har det med at sætte sig ind omkring hellige køer som Staten, Velfærdssamfundet, Solidariteten osv. Vi nærmer os spørgsmålet om, hvordan vi kan forestille os og udforme den teoretiske søgen, der kan give os et redskab for en eksistensform hinsides det traditionsbårne, hinsides det socialt og politisk forhandlede grundlag for samvær. Vi kunne få muligheden for at træde ind i det rum, hvor tanker så adskilte som Blanchots, Benjamins, Laclaus, Derridas, Luhmanns, Agambens, Heideggers, Deleuzes, må konfronteres i en tanke, der stiller det spørgsmål, som er så enkelt og dog så umuligt at besvare en gang for alle: hvor skal vi hen efter det absoluttes opløsning? Beslutningen? Aporien? Umuligheden? Singulariteten? Intet-steds?

Det er let nok at få øje på blindgyderne. For hver søgen træffes en række konstituerende valg, som hver især skaber en afgrænsning af et felt, der determinerer muligheder og begrænsninger for tankens rækkevidde. Hvor Heidegger er uhyre opmærksom på den moderne rationalitets mangler, dens generalitetscentrerede opmærksomhed, men til gengæld går så langt ud i forholdet mellem den enkelte *Dasein* og den værensform, der betinger den, så han mister muligheden for at tænke i en dynamik, der går hinsides den rene differenstænknings begrænsninger. Og hvor hans egentlige arvtager, Derrida, forsøger at komme bag den tanke, men ender i en påpegen af bevægelsen som skabende kraft uden at ville ind til dens eget væsen. Hvor Deleuze er så opmærksom på bevægelsens kraft, så han i første omgang synes mere inde i en naturfilosofi end en samfundstanke. Dog, med *Capitalisme et schizophrénie* træder Deleuzes og Guattaris "skizoanalyse" ind i det sociale, dér hvor det selv er bevægelser og forskydninger, hvor strukturaliteten eksploderer i differentieringer og et perspektiv, der søger en ny forståelse af bevægelserne i det sociale, som molære og molekylære[74]. Og hvor Laclau er så fokuseret på samfundet som mulighed, at han mister bevægelsen af syne, mister

[72] Se Deleuze, G: *Différence et répétition*, kap.1.
[73] Se samme men også Agamben, G.: *The Coming Community* (1993), med mere klassiske toner.
[74] Deleuze & Guattari: *Anti-Oedipe* og *Mille Plateaux*, der dog ikke vil blive gennemgået her – det sociale må forblive som en kommende horisont i forhold til dette værk.

fornemmelsen for den usikkerhed og dynamik, som ligger i enhver søgen efter retning oven på tabet af universalitet. Tilbage står vi med en søgen som hos Blanchot og Agamben; en søgen, der i sin radikalitet griber helt tilbage hinsides renaissancen, tilbage til den filosofi, der endnu ikke er præget af det modernes gennembrud. Og med spørgsmålet, om det ikke er muligt at formulere en filosofisk udfordring til de politiske problemer, der ikke nøjes med at gribe tilbage, men snarere griber den moderne tanke i dens radikalitet, sådan som den faktisk står formuleret hos Agamben i *The Coming Community*:

"But the life that begins on earth after the last day is simply human life."[75]

For Agamben er det, som kendetegner det menneskelige, den særlige singularitet, som ikke kan hvile på en ydre generalitet, at det bliver til som sig selv ved at besinde sig på sin haecceitet. Hans filosofi om det kommende fællesskab er konstrueret omkring begrebet *whatever*, der i sin latinske oprindelse hedder *quodlibet*, altså det, som er ønsket, det som elskes, det som er villet. Enhver eksistens er betinget af at være villet af noget ydre, der imidlertid aldrig kan skabes af dette ydre. For det ydres – den andens, ville andre traditioner kalde det – vilje til *quodlibet* er kun mulig, hvis det bliver villet som sig selv. Indtil da befinder eksistensen sig i et limbo: den er ikke set og kan dermed ikke ses[76]. Dermed sættes også grænsen mellem vores rejse og den, der kunne komme som den næste – i denne omgang vil vi begrænse os til at følge med subjektet på dets dødsrejse, ikke for at lade det opløses i det sociale, men for at se det blive til i begivenheden og virtualiteten som den yderste flade, der som ørkenens sand griber og fastholder det villende og tænkende subjekt[77].

---

[75] Agamben, G.: *The Coming Community* (1993); p.7.

[76] cf. Hélène Cixous' *Savoir*, se "skriven", *infra*

[77] Vel vidende, at den måske mest alvorlige kritik af dette projekt kunne være netop en sådan afgrænsning, der dermed risikerer at postulere en nærmest teologisk forståelse af begivenheden, der dermed alligevel på sin vis bindes til det individuelle eller til det subjektive, frem for at være virtualitet for det menneskelige i alle dets udformninger. Vi må derfor nøjes med at erkende denne mangel og love bedring i næste del – og forsøge den undskyldning, at dette er et stilistisk forsøg lige så meget som et ontologisk, derfor giver begrænsningen mening. Skulle formningen, morfosen, give plads til en gennemstrømning af liv til det, der engang var subjekt, vil kritikken sandsynligvis være så meget mere berettiget, men til gengæld bekræfte, at eksperimentet rummer muligheder.

Det splintrede subjekts stemme – Sollers' Studio

"J'ai rarement été aussi seul. Mais j'aime ca. Et de plus en plus. Hier, après avoir traversé la ville en tous sens, j'ai arrête la voiture sur les quais, j'ai marché une heure dans le froid au bord du fleuve, je suis repassé vite par les deux parcs principaux, et retour en fin d'après-midi sur mon lit, sommeil immédiat, facile, je m'endors, c'est vrai, où je veux, quand je veux."[78]

Sådan lyder de første linjer i Phillipe Sollers' fragmentariske roman *Studio*, en kredsen om Rimbaud, om Hölderlin - og om en uklart præsenteret protagonist, hvis skæbne vi aldrig kan forstå, kun opleve. Som en stemme, der taler direkte ind i den forsvinden, vi her har kredset om, er han blevet glemt af sin omverden, af *'la société'*, denne figur, der er alverden for en fransk intellektuel og hvis glemsel er den værste skæbne, der kan overgår ham. Vi ved ikke hvorfor: opmærksomheden glider væk fra den fænomenologiske fokusering på detaljerne, caféerne, parkerne, floden, hen mod det forhold, at han er vendt tilbage til en ubemærket tilværelse. Hvorfor tror vi, at det må have været anderledes? Der må i hvert fald have været mennesker, han mødte, når han gik på barerne tidligere. Nu er de døde - og døden og glemselen er sat ind som korridorer, igennem hvilke fortællingerne eller bidderne af dem kan glide ind og ud, mellem billederne af Rimbauds færden efter poesien, i prosaen og i verden; Hölderlins digte om piletræer og død - og den halvt gennemsigtige, ikke rigtigt fortællende figur i forgrunden, skyggen foran de døde, selv halvt død, halvt glemt.

"Le plus souvent, je me relève au début de la nuit, je sors, je rentre un moment dans les cafés ou les anciens bars, j'enregistre leurs attitudes, leurs poids, leurs silences. Je ne cherche rien, je ne tiens à voir personne, et d'ailleurs ceux que je pourrais rencontrer sont, pour la plupart, morts us absents. Je viens d'arriver, je vais rester ici un an ou deux ans, rien ne me contraint, rien ne me presse. La société m'a oublié ou m'ignore. J'ai tout mon temps."[79]

Tiden sættes i spil på to fronter: dels den tid, der adskiller et "før", vi ikke kan præcisere, fra et "nu", der er ved at finde sted, ved at blive sat i scene – og en handlingstid, vi fornemmer gennem hentydningen til det "år eller to", han

[78] Sollers, Phillipe: *Studio.* Paris (1998); p. 11. – en oversættelse her ville dræbe al tekstens lyd og rytme, derfor er den ikke forsøgt. Gælder alle citaterne fra *Studio.*

forventer at være i byen - før hvad, før døden? Er det blot den forventede tid mellem glemselen og døden, hvor årene ikke spiller nogen rolle, eftersom tiden er suspenderet i netop det livsrum, hvor kun den yderste ensomhed findes? Samtidig sættes tiden i spil ved at blive sat ud af sin rettethed: han har "al sin tid", dvs. han ikke længere er sat ind i en rettet tid, der kræver afslutninger, begyndelser, handlinger. Han synes at bevæge sig i et rum af tom tid, hvor han kan sove når han vil, tænke når han vil, iagttage, blive eller rejse[80].

Deleuze og Guattari efterlyser en "nomadologi" – et ønske, der er forståeligt, hvad videnskaben angår. Men hvis man går til litteraturen, er det lige så nødvendigt. For det kan i lige så høj grad mærkes i den litteratur, der skriver sig ind i en banal, subjekt-objekt opdelings ontologiske normativitet. Dog, er der ikke også mange romaner, hvor handlingen eller fortællingens form – eller begge dele – springer i noget, der ligner rhizomatiske forskydninger, samtidig med at forskydningerne og eksperimenterne med fortællernes stemmer skaber en bevægelighed der nærmer sig nomadologiens krav. Ikke blot Blanchots litterære univers af fortællinger, men også Phillipe Sollers' *Studio* er eksempler på det; dens forskydninger foregår ikke bare fra kapitel til kapitel som f.eks. i Jan Kjærstads trilogi[81], men også inden for de enkelte kapitler, de enkelte afsnit. Umiddelbart kan det selvfølgelig identificeres som en form for "stream of consciousness", men det er en strøm, der ikke holder sig til en organiseret bevidstheds tanker. På den måde er der fornemmelser af bl.a. *Ulysses*[82], men også – og mere eksplicit, når det kommer til indholdet, til Rimbauds flugtlinier i *Une saison en enfer*[83].

Sollers' skrift beskriver nomadens - i den moderne betydning, der udspringer af billedet af *bohêmen* - betingelse: for at være nomade kræves kun en lethed, næsten en vægtløshed. Det er samtidig det, der gør nomaden til en trussel for alle de andre, en trussel, de enten kan udslette eller placere i en periferi, en margen, hvor man kan beundre eller hade den – elske, nej aldrig rigtigt, for det kræver troen på, at man kan eje den. Det er ikke fordi nomaden er ligeglad, han lider, føler, lader sig opsluge af tungsind eller af savn, men han ved, at "ethvert sted kan forvandle sig, blive til en scene/situation, som var ventet eller ventede sig selv"[84]. Altså at livet ikke er

---

[79] Ibid.
[80] Dermed er der spillet op til titlen "Studio" – selve romanen bærer en titel, der peger på rummet - en etværelses, et en-rum - frem for på tiden.
[81] Kjærstad, Jan: *Forføreren, Erobreren, Oppdageren.* Aschehoug, Olso (1994, 1996, 1999).
[82] Og man skal ikke lede længe for at finde træk hos såvel Joyce som Proust eller Kafka af i hvert fald Bergsons begreber om durée og kinematik – også hos Butor, hvis skriven på mange måder ligger op ad Robbe-Grillet, hvis eksperimenter måske er dem, der kommer nærmest en rhizomatisk eller nomadologisk metode.
[83] Rimbaud, Arthur: "Une saison en enfer", in: *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations.* Paris, Gallimard (1965).
[84] Sollers: *Studio:* p. 74.

en lukket cirkel eller en lige linje, fra hvilken man ikke kan flytte sig. Det er et rhizom: altid nye flugtlinier, altid nye muligheder, bevægelser, for den, der ikke lader sig tynge af subjektivitetens (eller objektivitetens) betingelse: vær dig selv, vær et selv, vær det selv, vi siger, du kan være, så du kan finde din plads. Nomaden finder ikke sin plads, for der er ingen. Og der er alle.

"Il'y a toujours quelq'un d'autre chez une femme, quelq'un qu'elle ne connaît pas."[85]

"Plus de lendemain", skriver Rimbaud – ikke nogen morgendag. Evigheden, morgendagen, tilhører livet selv – eller Gud. Det, der tilkommer mennesket, nomaden, er dagen, eller natten, lidelsen, mørket, eller glæden, lyset, øjeblikket: at være i det nu, man står i, at lade nuet være i en, at miste sig. "Sourions, donc. Le jour est toujours nouveau."[86] Rimbaud rejser til Bruxelles, tager seks kopier med sig af *Une saison en enfer*, lader resten ligge, deler kopierne ud til Verlaine m.fl., og som politiet noterer, "*Il est reparti, furtivement.*" "Une semelle au vent", en sål i vinden, som Steinmetz[87] skriver i sin biografi med henvisning til Paul Verlaines øgenavn for hans elsker, Arthure Rimbaud.

"L'énorme voyage au bout de l'ennui!"[88]

I al sin nomadisme, står Sollers' *Studio* som en karikatur af den anden halvdel af det tyvende århundrede, en præ-millenisk strøm af portrætter, detaljer, idéer, der under nomadens lette blik får et umiskendeligt præg af karade, af lege, som tidens spillere tog i dybeste alvor[89]. Nihilismen og konformismen, en kamp mellem to former for død. Anarkister og katolikker, spejlinger, der lever af hinandens had[90].

---

[85] Sollers: *Studio*, p. 101.
[86] Sollers: *Studio*, p. 93.
[87] Steinmetz, A.: *Une semelle au vent – Arthur Rimbaud.* Paris (1991).
[88] *Studio*, p. 95.
[89] I modsætning til 'danserne', karikaturen af de franske intellektuelle i Kunderas *La lenteur* (1995) (*Langsomheden*, da. Udg. 1996)der midt i deres alvor bærer en ironisk-blasert selverkendelsen med sig, over det uendeligt ligegyldige i den dans, de udfører.
[90] I skrivende stund er en bleg afart af Sollers' nomadiske, kakafoniske karikatur blevet en bestseller og anråbt som en milepæl: Michel Houellebecqs *Elementarpartikler*, der dog ud over at være stilistisk set så meget mere grå og almindelig, derudover udmærker sig ved på en gang at være fuldstændig uvidende om den overvindelse af subjektet som f.eks. Deleuzes filosofi skaber, samtidig med at den er ude af stand til selv at hæve sig op over repræsentationens stive strukturer – derfor ender den med at fremsige en afslutning, der skulle berette om individets død og menneskehedens genfødsel, men ikke selv skriver sig ud over den realistiske litteraturs individuelle erfarings perspektiv.

Tidens problem

Som en slags forskrift til Foucaults profeti fra 1960'erne, står den lille artikel af Jorge Luis Borges fra 1946, "En ny gendrivelse af tiden". Som Foucault gør Borges op med mangt og meget i nyere tids filosofi – og for de af os, der lærte en ny Foucault at kende gennem Deleuzes portræt i *Foucault*, har de også bevægelsestænkningen til fælles. En væsentlig forskel ligger i, at hvor Borges vælger at fastholde et idealistisk, solipsistisk inspireret verdensbillede,

"Hvert øjeblik, som vi oplever, eksisterer, men ikke disse øjeblikkes indbildte helhed."91

søger Foucault over i retning af en mere eller mindre materielt integreret subjektivation som et væsentligt korrelat til hans diskurs- og magtanalyser fra det tidligere forfatterskab[92].

Borges vover det usædvanlige at tage udgangspunkt i et idealistisk tids- (og værens-) begreb. Problemet med tiden er, at idealisterne anskuer den som en helhed. Der går Borges til angreb, om end det er et skævt, indirekte angreb, maskeret som tilslutning, siden gradvist mere afdækket. Borges tager sit afsæt i Leibniz, der skriver, at verdens mindsteenheder, skønt uden form, må være indbyrdes skelnelige, ellers vil bevægelse ikke være forskellig fra stilstand.[93]

Så hvis vi vil gøre os forhåbninger om at bevare bevægelsen inden for vores horisont, må vi acceptere, at helheden forsvinder. Men fører en fokusering på delene ikke til at bevægelsen forsvinder? Eller er forudsætningen, som Leibniz skrev, for at kunne anskue bevægelsen som forskellig fra stilstanden, at enhederne må kunne skelnes fra hinanden? Det problem, som vi finder i "Skriven" her, synes at være sværere at slippe af med. Altså: ingen bevægelse uden forskel. Og det som Borges indvender må derfor ligge i at gøre bevægelsen (eller tiden) til en enhed uden forskel, altså en helhed. Men tiden da? Er den ikke netop et kontinuum, lige som rummet må være det, en udstrakthed, hvis forskelle/diskontinuiteter først bliver til i og gennem bevægelsen? Bortset fra, at den her metafysik fører ud i et paradoks, som melder sig gennem sprogets diskontinuitet: hvordan kan vi tale om et "før" tiden? Hvornår finder det sted? Og et "før rummet? Hvor befinder det sig? Hvis der er en bevægelse, der skaber rummet og tiden som diskontinuerte og

---

91 Borges, Jorge Luis: "En ny gendrivelse af tiden", i *Almen Semiotik* nr. 7-8, Århus (1994), p.14.
92 Der har bl.a. fra Deleuzes side været rejst tvivl om det berettigede i at se på den sidste del af Foucaults forfatterskab som en restituering af subjektet. Se diskussionen i *Pourparlers* (1990), p.127-128.

kontinuerte kategorier – da må den bevægelse i sig selv være hverken det ene eller det andet. Det viser sig jo at holde: hvis bevægelsen skal have nogen form for egenart, må den bevæge sig 'i' tiden og 'i' rummet – men den kan så ikke være *af* tid eller *af* rum – da ville der jo ikke være nogen bevægelse i sig selv. Altså må den være af en anden art: bevægelsen må have en 'ikke udstrakt form', eller rettere: være formløs. Først da kan vi så småt begynde at begribe bevægelsen – den hører ikke til inden for nogen af kategorierne – den er uden for[94]. Og samtidig med at den er uden for, er den det uden for, der skaber det inden for. Det sidste fordi der hverken kan være et uden for eller et indenfor, før rummet og tiden bliver til. Så bevægelsen er altså ren tilbliven. Den er formløs formende, morfosens kerne.

Den strukturalistiske slutning består i, når tiden er blevet til, at sige: først var… og siden… hvormed elementerne kommer til at træde i forgrunden. Dermed når man frem til den position, som Borges beskriver: Delene eksisterer – det er helheden, der ikke gør. Men man smider bevægelsen ud med afvisningen af tidens helhed. Resultatet er jo, at tiden og rummet er fundamentale kategorier, der definerer selve det at være menneske. Det sidste er ikke nødvendigvis forkert, men fortæller os så noget vigtigt om Kants karakteristik af det menneskelige: at være menneske indebærer en serie ophævelser af bevægelsens dynamik, igennem inversionen af forholdet mellem intet og væren[95]. Først da kan *meningen* blive til. Det betyder så igen, at bevægelsen ikke forudsætter en tid eller et rum; de er begge kategorier, der bliver til af bevægelsens dynamiske relationer. Det forudsætter sådan set ikke andet end bevægelsen selv – som vi til gengæld først kan forstå og fremstille, når dens aflejringer har gjort det muligt for os at forholde os til den *som fænomen*. Og stadig er det dog ikke bevægelsen, vi ser, men dens tidslige og rumlige aflejringer, som vi forveksler med bevægelsen selv. Men hverken dagligdagssproget eller de mere videnskabelige afskygninger tillader os en form, der kan indfange bevægelsen selv – særligt ikke, når begge former synes stadig mere dominerede af en statisk, strukturel epistemologi.

Det er den udfordring, vi må tage op. Ikke for at skrive bevægelsen selv – men for at nærme os en skriven, der peger ind mod bevægelsen, om vi så skriver os igennem skriften, rejsen, grænsen eller andre begreber. At skrive

---

[93] Henvisning til Leibniz' *Monadologi, i* Borges: "En ny gendrivelse af tiden", p.26.

[94] Og dermed kommer bevægelsen til at befinde sig på et andet plan end rummet og tiden, som Kant gør til essentielle for vores forståelse, ja umulige at tænke uden om. Og bevægelsen er da heller ikke noget, vi tænker - den er ikke "noget" i streng forstand - den er snarere forudsætningen for tid og rum, forudsætningen for "noget", der bliver til i tid og rum. Den er den dynamiske side af den kinematik, der også omfatter Platons Khora, der, skønt immobilt, ikke desto mindre kun giver mening i lyset af en kinematisk tankegang om ind- og udfoldninger i forhold til Khora. Se fysikeren David Bohms forsøg på at realisere det - dog uden at få Khora med - og derfor uden forklaringen på den interne relation mellem det "indfoldede" og det "udfoldede" - på nær den strukturelle, at de er forskellige. *Naturen og den indfoldede orden,* Akademisk Forlag *(1988).*

[95] Se "Skriven", *infra.*

bevægelse, at skrive en skrift som *er* bevægelse alene, kan vi ikke: teksten forråder os, teksten bedrager hensigten ved hele tiden at blive til aflejringer, hele tiden at blive til spor, der skønt de går frem og tilbage over hinanden et utal af gange, ikke formår at slette hinanden helt. Men alligevel formår at blive stående, let sitrende, som forblæste markører for bevægelsens forbipassering.

Men lige som vi kan hævde, at vi kan læse os ind i en 'nærhed' til bevægelsen, at vi gennem en art langsommeliggørelse af dens retninger og strømme, kan komme ind igennem teksten og hente skriften frem af stilstanden, må vi også tro på, at en tilstrækkeligt sympatisk eller empatisk læser kan læse sig ind gennem tekstens drab på skriften som bevægelse. Det er vores betingelse, altid. Ind og hente skriften frem af døden, den død, som irreversible, modsatrettede kurver skriver sig ind mod og væk fra, som sin egen grænse, sit eget ophør, i en særegen flerstrenget dynamik.[96]

[96] Vejen mod en genopdagelse af "den anden" går ikke tilbage - deri har Baudrillard ret i sin dommedagskarakteristik i bøger som *La transparence du Mal* (1990) - men det, han overser i sin Heideggerianisme, er forståelsen af bevægelsen som beholder for mangfoldigheden, uden nostalgi efter det subjekt, der er blevet gjort til bærer for en udelukkende singularitet. Baudrillard er ind imellem snublende tæt på det, men længes derefter tilbage til subjektets autenticitet, som flere af hans samtidige, f.eks. Paul Virilio.

skriven

"Som frihed er skriften altså kun et øjeblik, men dette øjeblik er et af de mest eksplicitte i Historien""[1]

"At fortolke en tekst er ikke at give den en mening (mere eller mindre funderet, mere eller mindre fri), det er tværtimod at værdsætte den flerhed som den er gjort af. Lad os først sætte billedet af en triumferende flerhed, som ingen repræsentations (imitations) betingning skal begrænse. I denne ideelle tekst er netværkene mangfoldige og spiller med hinanden, uden at nogen besejrer en anden; den tekst er en galakse af signifiants, ikke et struktur af signifiés; der er ingen begyndelse; den er reversibel; man kan komme ind ad flere indgange ud af hvilke ingen med sikkerhed kan siges at være hovedindgangen; koderne som den mobiliserer tegner sig à perte de vue, de er ubestemmelige (betydningen er aldrig underlagt en bestemmelses princip, på nær terningekastet); betydningssystemerne kan tage denne absolut flertydige (pluriel) tekst til sig, men deres antal er aldrig endeligt, idet målestokken er sprogets uendelighed."[2]

---

[1] Barthes, Roland: Le degré zéro de l'écriture ; Paris (1953), p. 19. « Comme liberté, l'écriture n'est donc qu'un moment, mais ce moment est l'un des plus explicites de l'Histoire ».

[2] Barthes, Roland: S/Z. Paris, Seuil (1970), p. 12. "*Interprêter un texte n'est pas lui donner un sens (plus ou moins fondé, plus ou moins libre); c'est au contraire apprécier la multitude dont il est fait. Posons d'abord l'image d'une mutlitude triomphante, que le conditionnement d'aucune représentation (imitation) ne limitera. Dans ce texte idéal, les réseaux sont multiples et jouent entre eux, sans qu'aucun puisse coiffer les autres; ce texte est une galaxie de signifiants, non une structure de signifiés; il n'a pas de commencement; il est réversible; on y accède par plusieurs entrées dont aucune ne peut être à coup sûr déclarée principale; les codes qu'il mobilisent se profilent à perte de vue, ils sont indécidables (le sens n'y est jamais soumis à un principe de décision, sinon par coup de dés); de ce texte absolument pluriel, les systèmes de sens peuvent s'emparer, mais leur nombre n'est jamais clos, ayant pour mesure l'infini du langage.*"

Homme qui écrit[3]

Vi bevæger os med blikkets hast op mod byens højeste lag; det kan være en gammel by, i stilfærdig brummen af gryende modernitet; det kan være en ny by, hvor gaden langt nede hyler af sirener og suser af fare og segregation. Blikket skelner ikke, det er på vej op, mod den skriven, hvis kratten vi kan høre ude i den lune aftenluft. Uanset hvornår vi lander i den vestlige historie, vil den skrivende sidde der, overleve, trods den tiltagende meningsløshed omkring sig - noget foregår omkring ham, noget, der kryber igennem hans sind og hælder sig selv ud på siderne under hans hænder. Noget, hvis mangfoldighed til enhver tid vil overgå hvad han ville kunne forklare eller fortælle - kun skrivende kan hans hænder fortælle dets mange portes mangfoldighed[4]. På denne terrasse i begyndende skumring sidder altså en mytisk skikkelse[5]; pen i hånd, måne oven for blikket, skrå vinkel over træerne, skyer på vej over himlen i farvevariationer fra turkis over rosa til højviolette kombinationer – aftenens første stilhed, den tavse skumring lægger sig ind over hans blik. Det hviler på tasterne, fingrenes bevægelser hen over papiret, ordenes steppende fødsel. Han begyndte at skrive, da hans søgen efter skriften ophørte, forlod ham. Som en forelsket, der løfter sit sidste slør for den udkårnes læber, lagde han alle prætentioner til side over for denne ene elsker. Kun denne elsker kan han tage imod, da den ingen hensigter har med ham – eller han med den. De forenes, i et møde, der langt fra at ligne de forelskedes vilde akt, snarere er folder af væren og skriven.

Lige så lidt som en løber kan siges at opfinde løbet, når han bevæger sig i tilsyneladende kontrol over gruset, kilometer efter kilometer – snarere er han en løben i færd med at opfinde ham som løber – lige så lidt kan skriveren hævde, at den skriven, der trænger ind i ham, er barn af hans kød, produkt af hans opfindelser. Snarere er den en sygdom[6], en flod, der bruger ham som leje for sine strømninger – og den præger ham som floden sit leje, strømmene gør ham klogere på floden, for han mærker de flugtninger, som han engang troede var

---

[3] Kunne selvfølgelig hedde *Femme qui écrit, I* … pointen er ikke kønnet, men figuren i sin narrative-kinematiske substans. Og den figur kunne ganske vist være en kvindelig figur, men det ville ændre historien ikke så lidt. *Homme qui marche* er en af Giacomettis mest berømte serier, der alle på en skrøbelig, nærmest smuldrende vis udtrykker bevægelsen fra et perspektiv, der fra langbenede, giraf-agtige væseners højde skuer ned over menneskene med en vis medlidenhed over deres små, tykke ben og langsomme sjæle. Se bl.a. Tahar Ben Jellouns hyldest til Gicaometti, *La rue pour un seul*. Flohic (1995), der dog fokuserer mere på ensomheden end på bevægelsen som tema for Giacomettis serie.

[4] Er den fortællende "Marco Polo" i Calvinos *Usynlige byer* da et bedrag - han fortæller dog "mundtligt"? Kun i den forstand, at fortællingerne fortæller sig igennem ham og skaber ham gennem sig - derfor er han ikke en mundtlig figur i traditionel forstand, men en skrivende. Der er ingen fortællende Marco, kun byerne og mellemrummene og Khan-Marco, denne dobbelte figur af kortet, som bliver til i begivenhed, som Deleuze og Guattaris hveps-orkidé figur i "Rhizome" / *Mille plateaux*.

[5] Billedet her er blot en karikatur af den figur, man kunne kalde "forfatteren" – men skylder dog en reference eksplicit til Fernando Pessoas ironiske cirklen om figuren i *Rastløshedens Bog* (Brøndums Forlag 1997 – orig. Lissabon ca.1931)

[6] En pest, som antydet af bl.a. Camus' *La peste* (1947) og Artauds *Le théatre et son double* (1938).

én tråd, han blot skulle fange. Men de er mangfoldige - de er én og alligevel mange, der er ikke én bevægelse i den skriven, der gennemtrævler ham, der er først en retning, så en anden, siden en dirren, en skælven, en ophævelse af enhver kraft, der efterlader ham med ansigtet blottet over for en tavshed, han tidligere havde kaldt død. Den hvisker i ham den med en stemme, han ikke kan gribe eller høre, men kun lade den gengive sig selv i ekkoer af svar på et spørgsmål, han ikke kendte. Og den hvisker alle dødens navne til ham, uden begyndelse, uden ende, blot en hvisken af navne, en mumlen af død i utallige former. Langsomt, for hver hvirvel, det mumlende ekko tager, bliver han til lytten, til skriven, til fold. Langsomt forsvinder mennesket, så det skrivende kan blive til i en rum-tid, mennesket endnu ikke kender; langsomt bliver det skrivende menneskes væren til noget bliven-skrivende – og den skrivende fader ud, som han bør gøre, for at ende som et spor af varen i skriftens byer, en begivenhed for hver fortælling, en arkitektur for hver tekst, et kort for hver læsning[7].

Den skrivende forsvinder. Idet han skriver – idet *skriven* bliver til, med sine fortællinger, sine retninger, horisontale, vertikale, bevægelser i alle retninger ind og ud af fortællingerne og dansende i læsningens rum-tid, hvor retningerne igen føres igennem prismernes forvirrende labyrinter – forsvinder den skrivende for skriften såvel som for læsen. Bevægelsen fra verden-tanke-ord gennem de tråde, som trækker den skrivende med sig ud af tankens fredelige virvar og rundt i fortællingen, frem mod det læsende[8] med dens af-læsninger, dens ind-læsninger, 'gen-fortællingerne' som for hver gang er en ny fortælling, naturligvis, uanset ordene 'objektivt' set kunne være nøjagtigt de samme, som dem, vi mener at have læst, er en dobbelt tilbliven og en dobbelt forsvinden. Fortællingen er en dobbelt udveksling, en gave.[9] Skrivens og læsens ekkoer er de gaver, som klinger igennem fortællingens prismatiske labyrinter, som folder mellem det skrivende og det læsende, i en fletten af realiserede og potentielle retninger. Vi er i begivenhedens regime, som vi er blevet instrueret i af Leibniz,

---

[7] Man vil forhåbentlig forstå her, at vi ikke her har et billede af skrift og skriven som individuelle valg, som man ville finde det bl.a. i Genève-skolen; ej heller som realiseringer af strukturelle abstrakte enheder gennem en 'narrativitet', som i den strukturelle semiotik og semantik – der er snarere tale om en undersøgelse af den *kinematik*, der går igennem skriften som handling (som skriven), som bevægelse, hvorigennem tanken forvandles til sprog, der forvandles til skrift, fortælling, tekst osv. Det, der lægges til grund for processen, er ikke strukturer eller sprog, men derimod en kinematik, hvis oprindelse vi ikke kan kende – eller i al fald ikke kender endnu – men som vi kan forsøge at følge lidt tilbage op ad strømmen, ved at forsøge at gå den modsatte vej.

[8] Der er en del slægtskab mellem de to begreber 'læsen' og 'skriven' og Peirces begreb om 'interpretanten' – blot er de på én gang mere specifikke og delt op, idet der er tale om to bevægelser, der nærmer sig hinanden fra hvert sit hold, og bredere i retning mod det kinematiske, idet de ikke er at betegne som mentale strukturer/processer, hvilket er den definition, der kommer nærmest betydningen af Peirces interpretant.

[9] Cf. Marcel Mauss' *'Antropologie du don'*, gavens antropologi – se "Essai sur le don", in: *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F. (1950); s. 145-279 – endnu et bud på en begivenhedsorienteret deterritorialisering af denne interessante, men strukturalistiske teori.

af Whitehead og af Deleuze[10]. Som med nervebanernes synaptiske overførsler giver det ikke mening at determinere, hvilken af de enkelte elementer eller enheder, der er mest nødvendig for at gennemføre den ønskede neurale operation. I begivenhedens folder, der tegner mødet mellem det skrivende og det læsende igennem fortællingen, er et *system*[11] i spil; en skriven uden læsen giver lige så lidt mening som en læsen uden skriven.

Hvilke begreber eller betegnelser har vi brug for at spinde omkring denne kinematiske begivenhed? Kunne vi udvikle en mere levende relation mellem skriven og læsen, mellem skriven og fortælling – og mellem de mange retninger og planer i udvekslingen? Endnu synes vores indsigt i skrivens og læsens møde som begivenhed præget af den dumpe implosion, som blev trukket op igennem et par århundreders vekslende litterære kraftfelter, siden Rousseaus beskrivelse af sig selv som kæmpende mod skriften selv i sin egen skrift – en bevægen sig ind i skriften for at komme ud af den[12], frem mod Becketts formindskninger, hvor fortællingen viger for sætningen, der viger for ordet, ikke-meningen, tvivlen og den voksende tavshed, der efterhånden griber hans fortællinger så selv Jourbets ord bliver overhalet indenom, ikke bare ordet der beskriver verden, men ordet, der taler selve tavsheden.

"Plaget af den forbandede ambition om altid at ville sætte en bog på en side, en side i en sætning og denne sætning i et ord."[13]

En ambition, der langt fra at tilhøre Joseph Joubert alene, kan siges at gå igennem den moderne litteratur (og modernismen i det hele taget), indtil kulminationen efter 1950, hvor kun en mumlen er tilbage – en mumlen, der i sine folder indeholder mere end blot en rumlen – snarere er det uendelighedens øredøvende smæld, der stadig runger mellem folderne i en tekst som *Imagine Dead Imagine* – som en tavst skrig efter Ikaros' styrt:

"Only murmur ah, no more, in this silence, and at the same instant for the eye of prey the infinitesimal shudder instantaneously suppressed. Leave them there, sweating and icy, there is better elsewhere. No, life ends and no, there

---

[10] Deleuze, Gilles: "Qu'est –ce qu'un événement?"og "La perception dans les plis" in: *Le pli*. Paris (1988); p. 103-132. Se også serien "de l'événement" i *Logique du sens* (1969), s. 174-179 om begivenhedens singularitet.

[11] Dog må der være tale om et åbent system, hvis folder og kompleksiteter ikke er tilnærmelsesvis så afkodelige og regelmæssige som de systemer, man finder hos f.eks. en Niklas Luhmann.

[12] Se Blanchot, Maurice: *Le livre à venir*, Paris (1959); p. 61.

[13] Joseph Joubert udgav aldrig en side – måske ikke så overraskende, ovennævnte ambition taget i betragtning. Hans noter blev udgivet posthumt i 1842 og 1849 – citatet stammer fra den første udgivelse. Her fra Blanchot: *Le livre à venir*, p.89. "*Tourmenté par la maudite ambition de mettre toujours tout un livre dans une page, toute une page dans une phrase et cette phrase dans un mot.*"

is nothing elsewhere, and no question now of ever finding again that white speck lost in whiteness, to see if they still lie still in the stress of that storm, or of a worse storm, or in the black dark for good, or the great whiteness unchanging, and if not what they are doing."[14]

Udfordringen består ikke i at glemme – som det synes tilfældet, så længe fiktionens fortolkere kun husker stilheden efter det sidste punktum, men glemmer den ufattelige energi, der spænder sig ud imellem destruktionens brag og tavshedens sorte sug i tekster som Becketts eller Robbe-Grillets[15]. At bevæge sig ind i skrivens fold, indtil teksternes mumlen bliver medgørlig og giver os en anticipation af sprogets løfte, i stedet for blot en profeti om dets død[16].

Læsen trækkes med ind i den spænding, der i skriven skabes mellem det stramme og det løse, mellem retningen og ekspansionen, mellem forgreninger af det samme og rhizomatiske udbrud af andethed på separate plateauer. Til forskel fra den tekst-baserede skrifttydning, som Blanchot alligevel forfalder til, idet han lader Heraklit være fortaler for en læsning i mere end én retning – men ender med to: en nærmen-sig og en fjernen-sig, der interagerer med hinanden[17]. Selvfølgelig ligger en del af løsningen dér – men dels udebliver den udvidede intertekstualitet, der spænder sig ud i sit eget rum uanset alle de forbindelser, vi som læsere kan finde ud til tekstens historicitet[18]. Dels forsvinder den åbenhed, som f.eks. udtrykkes i den beskrivelse af fortællingen, som vi finder i Blanchots "Le chant des sirènes"[19] (her er vejen mod det hængende, udspændte, hele tiden omskabte punkt et rum bestående af mulig tid) – og erstattes af en mere retningsbestemt, næsten dikotomisk fremstillingen af teksten, svarende til Heraklits udsagn om, at vejen op ad bjerget og vejen ned er én vej med dens to retninger[20]. Mødet mellem det skrivende og det læsende er ikke blot to retninger[21], der møder hinanden, det er snarere to intensiveringer af virtualitet, der nærmer sig hinanden som

---

[14] Beckett, Samuel: *Imagine Dead Imagine*. In *Complete Short Prose*, NY (1995), orig. 1965. P. 185.

[15] Se f.eks. *Topologie d'une cité fantome*. Paris (1976). Behandling af de to og af nyere versioner af den post-apokalyptiske opvågnen i "Ørken", *infra*.

[16] Om forskellen på og den gensidige afhængighed af anticipationen og profetien, se "Begyndelse (skygge)", *infra*.

[17] Blanchot, Maurice: *L'entretien infini* (1969); s. 125.

[18] Det nærmeste på den læsen/skriven, der søges her, er vel Julie Kristevas intertekstualitet, der med inspiration fra Bakhtin bevæger sig ind i en mere radikal intertekstualitet, hvor påvirkningerne/interaktionen mellem de forskellige tekster slipper den ensrettede afsmitningsteori, som præger megen bakhtiniansk tekstforskning. Se f.eks. Kristeva, Julie: *Semeiotike. Recherches pour une semanalyse*, Seuil, Paris (1969)

[19] In *Le livre à venir* (1959), s. 9-19.

[20] Se *Fragments*; Heraclitus (2000); s. 45 (frag. 69)

[21] Og slet ikke en simpel reformulering af asymmetrien som den findes i f.eks. Umberto Ecos *Opera aperta* (1962), hvor tekstens bestemmende indflydelse afløses af læserens, men uden at teksten egentlig ophører med at være tekst og bliver til skrift, her er Barthes nærmere en åbning af relationen mellem skriven og læsen, mellem betydning og begivenhed.

synaptiske ender, hvor impulserne kan sendes i alle retninger, og hvor hver ny impuls skaber en ny forbindelse. Dermed bliver mødet mellem det skrivende og det læsende det eneste eksempel, vi kender, på neurale systemer, der regenerer sig selv i potentielt utallige nye 'baner'[22]. Ramificeringen og rhizomet er her blot to eksempler på de mange forskellige begreber, som kan bruges på fortællingssporenes mangfoldighed. Og det ville være ønskeligt at kunne besvare nu, hvordan det kan forholde sig sådan – hvad der gør at denne måde at møde skriften kan tillade sig at påstå en sådan flerstrengethed, en sådan tidlig, rumlig og begrebslig pluralitet. Men inden da har vi en del omveje, vi skal ind ad, for at kunne nærme os en forståelse af begivenhedens fold, som den optræder i læsens sug ind i skrivens forsvindende ekko.

Mellem Realitet og Potentialitet?

– skriven og den kinematiske begivenhed

Blandt skrivens bevægelser indgår to maskiner[23], der hører hjemme i hver af de to 'byer', som trækker i hver sin retning, men holder sig levende i hinandens kraftfelter.[24] Det må nu være tid til en nærmere gennemrejse, en slags afsondring af de de-territorialiserende og re-territorialiserende bevægelser, som skaber zonerne og deres grænseregioner, deres ingenmandsland og deres sammenfletninger[25], for nu at låne af Deleuze og Guattaris terminologi. Hvis vi skal 'bringe livet frem', som Deleuze skriver, må vi lade tavsheden ræsonnere, vi må finde den skriven, der ligger som den forsvundne stemme i skriftens sprog, lade begreberne vokse frem efterhånden, i respekt for skriftens immanens – i søgen efter de bevægelser, der bringer skriven til bliven gennem dets døende ekko ind i fortællingen.

Når vi taler om skriven, frem for om tekst, er der flere grunde til det. Den første er, at det gør det nemmere at undgå de strukturalistiske faldgruber, når

---

[22] Dette skal naturligvis ikke tages som en videnskabelig påstand – der er tale om en begrebslig konstruktion, ikke en neurofysiologisk fejliagttagelse.

[23] Se *Mille plateaux* (1980), kap. 12, s. 434-528, for en introduktion til maskinerne, der udgør et væsentligt aspekt ved Deleuze & Guattaris forsøg på at inkorporere det dynamiske aspekt i deres teori om mod-betydning, eller counter-signifiers, contre-signifiants.

[24] Se "Rejse", *supra*.

[25] Den spatiale eller geografiske metaforik er inspireret af Deleuze og Guattaris begrebsudviklinger, som de findes i de fem værker *Kafka*, *Rhizome*, *Anti-Oedipe*, *Mille plateaux* og *Qu'est-ce que la philosophie?*. Overtagelsen her af en del af begrebsapparatet skal dog ikke ses som en 'anvendt' udgave af det, som de to har udviklet. Det ville også være en misforståelse af tankens immanensplan, som Deleuze giver udtryk for, f.eks. i Pourparlers/Negotiations. Tanken bevæger sig på ét plan, en immanent flade, i modsætning til en transcendensprætenderende filosofi i klassisk forstand. Begreberne kan ikke anvendes på samme måde

vi forholder os til skriven, end med begrebet om teksten. Udspringet ligger ikke i en strukturaliserende tilgang, men snarere i et greb tilbage til der, hvor Maurice Blanchots arbejde med skriften som bevægelse munder ud. Skriven, ikke skrift – hvor "skrift" allerede henviser til en substantialiseret tilstand, er skriven en begivenhed[26], en sammensætning af bevægelser, der tilsammen fører fra "undfangelse". Fra den skrivendes coitus med spindet af verden, tanke og ord, forsvinder skriven ind i de gange, der bliver til efterhånden som dens afsæt bliver til skrift, aktualiserer sig. Vi er i bevægelsernes og stoflighedens domæne. Men det er ikke at forveksle med den stoflighed, der i forhold til fortællinger taler om bogstavernes pigmentering af papiret osv. Stofligheden befinder sig i den tilbliven og forsvinden, som netop ikke 'står på papiret', men er en 'ergodisk' relation mellem verden, sprog, skrivende og læsende[27]. En virtuel stoflighed.

Det er ikke sådan, at vi skal forsøge at undgå enhver forestilling om at der er strukturer i *skriften*. Det er jo strukturerne, der er det mest synlige, det mest oplagte at blive opmærksom på, når vi konfronteres med skriften som læsere (derimod gælder det samme sandsynligvis ikke for skribenten): selve skriftens strukturalitet er at sammenligne med de bånd, der gør en fysisk inkarneret organisation synlig i det sociale liv. Til gengæld ville disse bånds faktualitet på ingen måde være gyldige som forklaring på de bevægelser, hvorigennem organisationen bliver til og udvikler sig – hele tiden, ikke på én gang. Først *de facto*[28], retrospektivt, forsøger vi at anvende de allerede etablerede materialiteter til at forklare en tilbliven. Men hvad der gælder for organisationer, at det på ingen måde er tilstrækkeligt at definere dem ud fra deres strukturelle institutionaliseringer, gælder også for skriften[29]. Hvad der til gengæld er en tydelig forskel er, at virksomheder, organisationer osv i de senere årtier har undergået en tydelig forandring såvel i deres organisationsform som i den forståelse, der hersker af dem. Hvad skriften angår, befinder vi os for tiden i et uafklaret mellemrum[30], til trods for f.eks. Deleuzes eller Blanchots forsøg på at genfinde fortællingens dynamik. Der har

---

igen – de kan kun gentages, hvorved de bliver til endnu en gang som nye. Se Deleuze, Gilles: *Différence et répétition* (1968)p. 101 ff.

[26] Deleuze, Gilles: *Le pli* (1988); kap. 6, "Qu'est-ce qu'un événement?"

[27] Aarseth, Espen J.: *Cybertext - Perspectives on Ergodic Literature* (1997) – interessant udvikling af den fænomenologiske idé om engagementet som æstetisk aspekt, med særligt henblik på hypertekster og computerspillets 'ergodik' (som er et begreb, der rummer en vis beslægtethed med det kinematiske, blot fra et 'indre' perspektiv, der fokuserer på aktøren mere end på processen. Se særligt s. 1-9.

[28] Nogle ville måske skrive post festum på dette sted – men det er netop fordi vi må fastholde det faktuelles retrospektive karakter – i modsætning til det spændfelt, der folder sig ud mellem det reelle og det potentielle – at vi må bruge udtrykket de facto.

[29] Se f.eks. Fuglsang, Martin: *At være på grænsen.* Handelshøjskolens forlag (1998), og endnu uudgivet Ph.d.-afhandling fra Peter Engelschmidt: *Nomadic Organizing.* Afhandling, Handelshøjskolens forlag (2002).

[30] Ikke at forveksle med et tomrum, dertil har der været alt for mange interessante udviklinger – men måske ingen radikale nytænkninger siden Derridas omarbejdning af fænomenologien og Deleuze & Guattaris nytænkning af bevægelsesfilosofien, hvortil vejene ind til litteraturen/teksten har været mindre klare end for f.eks. filmfilosofiens vedkommende.

ikke været nogen tydelig løsning på de vanskeligheder og mangler, som byder sig ved en rent strukturalistisk orienteret tekstforståelse; de forskellige dekonstruktivistiske projekter har primært fungeret som netop det: dekonstruktioner af den strukturalistiske[31], centristiske tilgang. Men Derrida-arvens eksempel viser, hvor diffuse dekonstruktionernes konstruktive visioner har været. Dette projekt bevæger sig under en – endda forholdsvis betydelig – indflydelse fra de forsøg på nyorientering, som f.eks. Derrida eller Deleuze har gjort sig. Men det hul, der endnu har fået lov at forblive uudfyldt, er der, hvor vi bevæger os over i en tilgang, der søger at genfinde den dynamik, som brugerne af strukturalismen fik gjort det af med[32], kombineret med en fænomenologisk tilgang til skriften, frem for at rette blikket mod det esoteriske, eksegetiske eller metafysiske landskab, som Derrida synes at have gjort det i sine egne skrifter i 90'erne. Vi vil dog vende tilbage til ham adskillige gange – men i første omgang skal vi forsøge at træde ind igennem det tomrum, som blev hængende i strukturalismens slipstrøm[33]. At forsøge at udføre den modsatte operation af den strukturalistiske synkronisering: at genopdage – ikke det diakrone, som en strukturel definition på det synkrones longitudinalitet – men derimod afsøgningen af, hvad vi forsøgsvis kunne kalde en "kinematikkens eventologi".

Kinematik, fordi de områder, vi primært skal afsøge, er processer, kræfter, bevægelser, alt det, der foregår "imellem" punkter, tilstande, steder, subjektpositioner osv. "Imellem" i citationstegn, fordi selve brugen af det udtryk forudsætter, at man tilkender punkterne, strukturens fænomenale repræsentationer, en særstatus, en forrang, frem for bevægelsen og forandringen i sig selv. Og da vi netop skal forsøge at blive klogere på selve bevægelserne, ikke mindst på, hvordan de skaber og former de tilstande, som siden antager eller gives en status som forklaringer på bevægelsens formål og egenskaber, er det lidt misvisende at anvende et udtryk som "mellem". At det ikke er helt let at formulere sig anderledes, vidner f.eks. Blanchots eller Bergsons forfatterskaber om. Udtrykket "inden" ville ikke hjælpe stort – idet vi da ville havne i en ensrettet kausalitets tidsdimension.

---

[31] En – delvis – forklaring på den forskel kan være, at virksomhedernes organisationsprocesser er blevet påvirket i ret høj grad af den 'elektroniske revolution' i transmissionssystemernes kommunikation (internet, intranet osv). Men det, der kendetegner disse former er stadig først og fremmest et skrift-regime (ikke mindst i forholdet mellem nærvær og fravær i 'cyberspace') – hvorfor det ikke overrasker, at det ikke har haft den store indflydelse på vores måde at tænke skrift på. Dertil kommer en række mere politisk/ideologisk dominerede faktorer, som vi ikke skal ind på her.

[32] Allerede hos Greimas er der dog mange orienteringer mod det dynamiske aspekt – se diskussionen af Per Aage Brandts modale semiotik, der tager tråden op netop fra Greimas og den senere katastrofiske semiotik (René Thom).

[33] Vi vil ofte bevæger os forholdsvis tæt på et andet forsøg på at gøre noget lignende, nemlig den "dynamiske, lokalistiske modale semiofænomenologi", som Per Aage Brandt har arbejdet på siden sin disputats fra 1986, *La charpente modale du sens*. Men Brandts respekt for den strukturalistiske semiotik nok er noget større end den man finder her – og at han bevæger sig i skematiserende, fikserende tilgange på de vigtige skæringspunkter, hvor vi her vil søge den mere begivenhedsrettede, nomadiske tilgang og stil. Se f.eks. Brandt: "Tidens modale grundlag" i *Almen Semiotik* nr. 7-8, Århus (1994); pp.58-83.

"Eventologi" ligger tæt op ad "fænomenologi", så lad os behandle den relation først, i det omfang der er en. Den fokuserer ikke som sådan på tekstens ontologiske status, på dens objektivitet – eller for den sags skyld på subjektets konstruktionskraft, på subjektiviteten. Den bevæger sig utvivlsomt i et forsøg på at genåbne en af de passager, der gang på gang er blevet åbnet – og lukket – i fænomenologiens historie: det uafsluttede, det processuelle og bevægende, det kraftfelts strømme, som udgør mødet mellem perceptionens begivenhed, betydningens begivenhed, og skriften som det kraftfelt, hvor den tegnskabende dynamik mellem det strukturerende, grænsesættende, og det opløsende, suspenderende, udfolder sig. Hvor skriften reformuleres som den kompleksitet af bevægelser, hvor tegnet og dets omverden hele tiden bliver til og forsvinder i en og samme flerhed. Derfor: ja, det kunne - og det ville måske have været nemmest - kaldes en fænomenologi. Men eventologien betegner denne variant af en ikke-subjektivistisk kusine til fænomenologien mere præcist – om end det dels kræver en forklaring eller to undervejs (på begivenheden, hvad den indebærer, hvad man kan finde ved at lade begivenheden være det styrende for forståelsen, frem for det bredere *fænomen*). Til gengæld er det også et ord, der vil klinge forfærdeligt på det sprog, vi her boltrer os i - men i det mindste mindre skrattende, ja næsten acceptabelt inden for det engelske eller romanske sprogområde: en *eventologi* må være begivenhedens vej - og en kinematikkens eventologi må derfor være læren om, undersøgelsen af, hvordan foldens bevægelser i begivenheden kan forstås i en undersøgelse af fiktionsmødet[34]. Det vil sige, hvordan der trods strukturens udebliven fra vores fokus, kan peges på en forståelse, der dog ikke blot vokser vildt i alle retninger, men faktisk forsøger at nærme sig koncentrationer, kraftfelter, mulighedsrum der betinges af tiltrækninger og frastødninger. Altså en begivenhedens tale og lære, en *eventologi*[35].

Når det er gjort, er der dog en grund til at række en anelse tilbage og få såvel ideen om strukturen som ideen om fænomenet med. En kinematikkens eventologi bør forsøge at gennemtrawle såvel det strukturelle som det fænomenologiske på en sådan måde, at de begge genvinder deres bevægende, dynamiske aspekt. En måde at gøre det på kan være ved at lade den traditionelle søgen efter det centrum af fylde, af betydning, der danner en

---

[34] Det er klart, at der hermed hævdes en form for universalitet, som modsætning til f.eks. Deleuzes projekt, i *Logique du sens* og andre steder, hvor han altid søger at være i det konkrete, ikke at ryge ud i abstraktionen. Der er da også en åbenlys modsigelse i at ville en sådan eventologi – derfor understregningen af, at vi muligvis ender et helt andet sted, heraf det eksperimenterende.

[35] Skønt dette ord så vidt vides er en nyskabelse, er det jo naturligvis ikke uden forhistorie, hvad de følgende sider da også burde vise ganske tydeligt. Særligt Leibniz, Bergson, Blanchot, Derrida og Deleuze kan siges at være forgængere for eventologien - men dens diffusion og dissemination ud i det empiriske, praxisorienterede virkefelt er endnu en plan, der venter på opdagelsens glædelige lysglimt. Det står derfor usagt, hvor 'eventologien' vil kunne finde plads eller gøre forskel. Her blot udfoldelsen af dens kinematiske udgave over en filosofisk ekspression.

fortællings centrum, erstatte af en søgen efter uvished eller muligheds/umulighedsrelationer i som skriven/læsen som møde.

Fortællingen gennemrejses ikke for mening, men for måden eller graden af virtualitet og potentialitet – og indflydelsen på den måde, vi kan møde de steder/momenter af *khôra* i midten af de bevægelser, som fortællingens spindes af. Frem for en betydningspotentialets lukning, søger vi efter de helt åbne felter af ren virtualitet, der dirrer som fortællingens huller, der hvor *khôra* er erstattet af udtrykket, når det læsende og det skrivende i deres resonans pludselig, i glimt, lader en tone af flerhed lyde – en tone, der naturligvis aldrig kan gengives i sin egen lyd, men alligevel kan danne så usædvanlige og kraftfyldte felter af sameksistens [36].

Fra skriven til skrift

Dette er den bevægelse, den operation, hvormed tanken 'undfanges' på vej mod skriften, trækker en forskel. Man kan måske ikke sige, at den bliver til *tekst* endnu, måske højst til tegn. Derfor det lidt udflydende begreb 'undfangelse' – vi befinder os i den fase af skriftens liv, som vi kunne kalde dens embryologi, dens fosterstadie. Ikke at vi kan indfange det øjeblik, hvor undfangelsen sker – vi må i stedet søge at lægge os ind i tilblivelsesfoldens bevægelser.

På forskellen bygges det gitter, der er den ene del af skriftens struktur. Vi ville måske sige, at strukturen er et gitter i sig selv, men det er jo netop ikke tilfældet – gitteret er en metafor, der kun betegner den ene del af strukturen. Den del, der er væren. Og som alle værender kan den kun forstås i forhold til sin negation: det, der ikke er. Anskuer man skriften som struktur, viser den sig som udsondringen af to forskelle, der skaber en 'flerhed'[37]: to værender og et intet – og de to strukturelle forskelle, den indeholder. Forskellen mellem to værender – og forskellen mellem et værende og et ikke-værende. Som Michel Serres og Deleuze[38] begge bemærker: flere forskelle danner ikke enheder, men mangfoldighed, strukturel eller anden.

---

[36] Se mere om *khôra* i "ørken" og "begyndelse". For en udlægning af khôra, der trækker begrebets politiske potentiale meget længere end her, se Kirkeby, Ole Fogh: *Secunda philosophia*, Kbh (1999); p. 243-256. Grundtanken er nu vist nok den samme – at khôra blandt andet fører hen i det felt, som kunne kaldes socialiteten. Se f.eks. Cohen, Anthony P.: *The Symbolic Construction of Communities* (1985).

[37] Det er ganske bevidst, at vi ikke skal se ordet helhed, der ville pege på skriften som en enhed. Derfor det lidt klodsede ord 'flerhed' – for at fremhæve skriftens strukturalitet, dens mangfoldighed. Som ikke 'går op i', som ikke kan reduceres til en enhed eller helhed. Se herom i Derridas "Structure, Sign and Play in the Human Sciences", op.cit.

[38] Henvisning til Serres i Deleuze: "On Philosophy", in: *Negotiations 1972-1990*, Columbia (1995), p. 146.

Den første forskel, der skabes, er forskellen mellem et værende og det 'intet', eller ikke-værende, som er det værendes negation. En streg, et punkt, en linie, en sondring mellem det, som sondringen er i sig selv, og det som den markerer som det, den ikke er. Hvilket i første omgang må være et fravær, et intet[39]. Men den sondring er ikke i sig selv skrift eller tekst. Det er blot tegnet, der viser sig som form, som forskelssættende sondring. Den første bevægelse er den forskel, der skaber tegnet[40]. Og skønt forskellens to sider: indenpå og udenpå, eller en væren og en ikke-væren, er det værd at dvæle ved den negation, det umiddelbart ser ud til at være. For det er en negation, der består af to affirmationer, to positiviteter, der relaterer sig til hinanden som uadskillelige sider af det samme. I den relation mellem affirmation og negation, som forholdet mellem væren og ikke-væren sætter for at skabe forskellen, opløses fortegnene ind i hinanden: kun i en ensrettet læsning er de forskellige – så snart vores blik lader oscillationen træde ind, viser de sig som det samme: gensidigt konstituerende affirmationer, der aldrig reelt truer hinanden. De genskaber muligheden i spejlinger af hinanden[41].

Som bevægelse fra skriven til skrift, som forskelssætter og sat af forskel, er sproget selv struktur (i materiel forstand, som de tegn og betydninger og realiserede aspekter, det rummer). Men sproget er ikke kun forskel, det er også forskydning. Altså en bevægelse, der bevæger sig i forhold til den første bevægelse. Forskydningen er den bevægelse, der sætter forskellens fiksering i bevægelse igen. Perspektivet giver os det første tegn på, at forskellen kun er strukturel – men den er det kun, så længe vi ser den som forskel, som differens, uden at se en som differentieringen, som virtualitetens aktualisering[42].

Strukturen er altså heller ikke – der er kun betegnelser eller indikationer af den. Og i de betegnelser er der forskel på det, som betegner det, der er værende (det realiserede eller reale), og det som er tilblivende, men ikke er værende i anden forstand end som tilblivende. Den form for struktur, vi har at gøre med her, er ikke en fikseret, uforanderlig helhed. Den består snarere af, er ikke andet end, bevægelser i skriftens kinematik. Frem for at blot at *være*, som de firkanter og andre modeller, der har domineret strukturalistiske

---

[39] Se bl.a. Luhmann, Niklas: "Tegn som form", in: *Iagttagelse og paradoks*, Gyldendal, København (1997), p. 202-224.

[40] Det må dermed forstås, at vi faktisk hverken taler om sprog eller tekster, og heller ikke om psykiske processer. Det er måske netop den fænomenologiske filosofis sværhed, at i det øjeblik, vi fikserer fænomenet som entitet, der enten hører til i et tekst- eller sprogsystem, eller som rent mentale tilstande, mister det sine egenskaber som fænomen. Og det har i høj grad været fænomenologiens svaghed, at den forsøger at forklare fænomenerne ud fra et subjektfilosofisk udgangspunkt, trods adskillige nederlag, fra Husserl til Henri.

[41] Se L'entretien infini; p. 59-64.

[42] Deleuze: Le bergsonisme, s. 96: "Il s'agit toujours d'une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser."

narratologier i årtier, *bliver den til*, og 'gør' ikke andet end at blive til[43]. Dermed er vi ikke i gang med at underkende strukturalistiske læsninger deres forklaringskraft, men at placere denne søgen som et arbejde med skriften som konkret fænomen. Strukturerne har, som Lévi-Strauss pointerede, ikke noget hjemsted i den empiriske realitet. De er modeller, abstraktioner – der er 'gode at tænke med'[44].

Skriften bliver struktur ved at bevæge sig imellem 'gitteret' og mellemrummene, den betegner såvel væren som intet. Enhver struktur indeholder såvel en væren som et intet (værens negation eller negering). Måske kunne man vove den påstand, at der igennem bevægelsen finder en reversion sted af forholdet mellem væren og intet, der er modsætningen til det, der sættes af teksten, når den forstås som fiksering af skriven. For teksten er kun det værende til – det må hele tiden ses som værende i forhold til sin modsætning, intet. Men i skriven[45] er det bevægelserne, der er skabende, der hele tiden genskaber et intet som det, der konstituerer det værende. Ved den omvending af forholdet er det nødvendigvis tilblivelsen som bevægelse, der "er". Og altid med det, der endnu ikke er, det, som aldrig kan fastholdes uden at forsvinde, som det virtuelle, hvorfra den kommer, men som fortsætter med at være det aktualiseredes virtualitet, selv om skriven bliver til tekst. Og giver os derfor en bane at rejse ad, ind i virtualiteten, ud på skriftens flade.

Den 'kinematikkens eventologi', vi bevæger os ind i, er en, der forsøger at forstå skriften som *skriven*, som bevægelse og som begivenhed. Vi må forsøge at pejle os ind gennem nogle betegnelsesformer. For at gøre det, må vi orientere os i det landskab, som betegnelserne skaber. Skriven *er*, men den er idet den hele tiden bliver til; den bliver aldrig færdig med det. Så det 'Intet', den 'væren', eller 'sætten', som skriven skaber, er betegnelser, der først og fremmest betegner en tilblivelse, en uendelig variations aktualiseringer. Der er kun betegnelser af det værende, ligesom der er betegnelser af det ikke-værende, af intet. Det, som vi kan kalde fiktionsmødet eller fiktionsbegivenheden, er altså både betegnelsens bevægelser og fortolkningens foldninger. Den hænger uløseligt sammen med en forskel, som er det, den sætter. Man kunne kalde det vi udfører her, en betydningens mikrologik: den søger ned i det univers, der kan gemme sig i noget, der ligner en detalje; en betydningens bevægelse. Vi forsøger at lokalisere skrivens

---

[43] Undtaget herfra er dog Ole Fogh Kirkebys såkaldte tetragrammatonske undersøgelser (se f.eks. Om betydning (1998)).

[44] Lévi-Strauss, Claude: *Structural Anthropology*, vol.1, Penguin, London (1963); p. 279.

[45] Og netop "skriven" er måske den mest konstruktive oversættelse af Barthes' begreb om *le scriptible* – om end den mere leksikalsk korrekte vil være "skriveligt". Den opmærksomme læser vil muligvis også have bemærket et vist slægtskab med den tone, der sættes i Barthes' lidenskabelige kærlighedserklæring til skriftens mangfoldighed, f.eks. i *S/Z*.

mikro-begivenheder, de bevægelser, linier og felter, som skriftens bevægelse gennemgår, når den anskues som skriven[46].

Hvis vi tager den tanke alvorligt at der ikke er noget, der bare er, men at væren netop altid er noget, der bliver til i bevægelse og dermed eksisterer gennem en betegnelse, der kun kan være pluriel og bevægelig, så dannes betegnelsen af det reale ikke gennem de to bevægelser, der sætter væren og ikke-væren på hver sin side af en grænse. Denne grænse er sat gennem et særligt perspektiv, det strukturelle, hvad enten det kalder sig struktur eller systemteori.

En særlig interesse bør hvile på det, som en forskel sættes i. Hvordan skal vi betegne det? Det er let nok at kalde de begivenheder, som sondringen består af, som 'sætten'. Men hvad opererer en 'sætten' i? Et intet? Kan vi betegne det 'ikke-værende' som en bevægelse, når det nu opfattes som det modsatte af væren, og væren betegnes af den sætten, der får væren til at træde ud af intet? Kan man give navn til en bevægelse, der ville modsvare fikseringen? Dermed ville vi kunne forlade, overskride strukturen og lade væren være tilblivelse. Det er den bevægelse, der danner broen til suspensionens tværsnit: fra skrift til læsen.

Fra skrift til læsen

Denne bevægelse er defineret ved *suspensionen* af det reelle. For at kunne det, må den bestå af en bevægelse tværs igennem den oscillation, der rummes i *Realia,* mellem det aktuelle og det potentielle. Ud af den realitetssættende, selvbekræftende oscillation skyder en enkelt hage, så lille som et korn i verdenshistorien, men lige så virkningsfuld. Midt i oscillationen skabes et mellemrum, en parentes, der for et øjeblik skaber en modsatrettet potentialitet; ind i *Realias* blide summen skyder den dystre tone af kampen mellem anticipationen og profetien. På et tidspunkt standses indkapslingens trygge orden af spørgsmålet om morgendagen, spørgsmålet om det altid vil være sådan som det er i dag, om livet altid vil være adskilt fra døden, om kommaet vil være midt i sætningen og punktummet for enden, om menneskets blik en dag vil være tomt som den sidste tavshed efter dommens klokke[47] - tvivlen vækkes ikke af ondskab, men af barnets uskyldige spørgen,

[46] På den måde kan man sige, at feltet trækker på én gang på den detaljefokusering som f.eks. Brandts modale semiotik og Spencer Browns differentiallogik (*Laws of Form*, London, 1969) holder sig til – men samtidig anvender en filosofisk terminologi, der befinder sig et sted mellem Calvinos fantastik, Platons metafysik og Blanchots, Deleuzes og Derridas franske ekspressionistiske tendens.
[47] Tarkovskij, Andrej: *Andrej Rublov / Den yderste dom*, (1969).

af galningens fantasier. Eller af et ord skrevet i sjusket dovenskab oven på et glas vin for meget med vennerne, différance, for eksempel[48].

Men den er nødvendig for at foretage den næste bevægelse: den, som peger ud fra mellemrummet, mod det, der endnu ikke er, det som i sin tilbliven finder sted imellem det, der er, og det, der ikke er. Den tilbliven, som ikke er 'sætten', altså positivitet, 'væren' eller negation, 'intet'. *Læsen* fødes på den grænse, som består i selve sondringen hvormed *skriven* danner sin forskel. Der er med andre ord ikke tale om to adskilte landskaber, to verdener, der lever hver for sig og isoleret fra hinanden. *Læsen* er den pol, som får *skrivens* pendul til at svinge – for iagttagerens blik, i hvert fald. Men uden *læsen* vil *skriven* aldrig blive til – det er bevægelserne, der udfører de aflejringer, vi siden kalder tekst, struktur, væren osv. *Skriven* og *læsen* er altså ikke dele af en komplementær helhed, som den blev defineret af Niels Bohr[49] som forklaring på den situation, som kvantemekanikken stødte på, når den skulle forklare de fænomener, der ikke kunne rummes uden en 'flergyldig logik'. Det særlige ved komplementariteten er, at den betegner situationer, hvor de iagttagne logikker modsiger hinanden, men gør det 'på samme måde'. Når forskellen sætter et skel mellem væren og ikke-væren, eller mellem et værende og et andet værende, foregår det igennem en gensidig udelukkelse: det ene kan ikke være det andet, eftersom det er dets modsætning. Det ligger i selve modsætningen, at den som forskel kun kan forstås som en udelukkelse af noget andet[50]. Det er grunden for den binære logik, der er herskende inden for vidensområder som den euklidiske matematik – eller den strukturalistiske narratologi. Hvorimod forholdet mellem skriven og læsen i fiktionsbegivenheden måske kan forstås, hvis vi tænker os komplementaritetens symbol: yin-yang hjulet, ikke i stilstand, men drejende, bevægende sig, sådan at vi ikke er i stand til på én gang at forholde os til bevægelsen og samtidig identificere de to halvdele som adskilte fænomener. Skriven bevæger sig ikke mere mod et mål, end man kunne sige, at det drejende hjul bevæger sig mod adskillelsen af den sorte og den hvide del. Skriven er ikke én bevægelse – ikke engang blot to, selv om det umiddelbart ville ligne en udvidelse[51]. Hvis skriven er det drejende hjul, hvor vi kun kan opfatte elementerne som fraværende, mulige, aflejringer, så er læsen set

---

[48] Dette eksempel er naturligvis ren fantasi..

[49] Se f.eks. "Kvantefysik og filosofi – kausalitet og komplementaritet", in: Bohr, Niels: *Atomfysik og menneskelig erkendelse*, bd. 2, Schultz, København (1964), p.11-18.

[50] I hvert fald indtil Deleuzes *Différence et répétition*, hvis manglende reperkussion i det filosofiske landskab er et lysende eksempel på disciplinernes inerti – som er beskrevet i Michel Foucaults åbningstale til Collège de France, *L'ordre du discours*. (1980). Først i de seneste par år er Deleuzes filosofi begyndt at få et gennembrud i den vestlige verden.

[51] Og dermed er der ikke gjort så meget med den 'dobbeltrettede læsning', som Blanchot beskriver i sin gennemgang af Heraklit i *L'entretien infini*., s. 119-131. Der skal flere retninger til, det kræver fokusering på bevægelsen som flimren mellem potentialitet og virtualitet og pludselige udløsninger, aktualiseringer, negeringer, kast fremad og bagud, nedad, udad, i forhold til det der normalt betegnes som tekstens eller læsningens 'retning'.

derfra som det stillestående hjul: idet hjulet ikke længere drejer, kan vi heller ikke opfatte den bevægelse, der vil drive det. Så enkel er den mikrodynamik, som vi søger efter at udtrykke. Men i mødet med læsen bliver den sat i yderligere bevægelse i et spil, hvor ikke én sådan bevægelse, men flere, spinder sig ind og ud af hinanden. Det er sådan, vi får billedet af fikseringen, skønt denne egentlig kun er et nødtørftigt billede af de kræfter og bevægelser, der udgøres af folderne i fortællingen, som den bliver til i fiktionsbegivenheden.

Så hvor er egentlig den suspension, som vi påstår finder sted i mellemtiden mellem strukturens svingninger[52]? Er der tale om et særegent træk ved teksten, ved skriften, ved talen, er det et moment i vores bearbejdning og fortolkning af det, vi læser/hører? Forklaringen er, at det, vi søger her, bedst kan forstås som skrivens eventologi: begivenheder er ikke bare noget, der er derude, det er heller ikke bare noget, der er i vores hoveder, det er netop noget, der konstrueres i og med den bevægelse, der udgør 'indmaden' i begivenheden som tilblivende virtualitet. Det er jo ikke at forveksle med *Aletheias* tilblivelse hos Heidegger, hvor det søgende blik åbner sig for en sandhed, der allerede er til. Det er snarere en begivenhed, der skabes i et møde. Et møde, der spænder sig ud som tråde af opmærksomhed mellem skriven og læsen: som skriven åbner læsen, således åbner læsen også for skriven og opfyldes af virtualitetens aktualisering.

Den dobbelte opmærksomhed indebærer en gensidig erobring og en dobbelt forsvinding, hvor skriven skydes ind som en bevægelse i læsen - og læsen selv bevæger sig ind som en del af skriven. Skriven læser 'sin' læsen, såvel direkte, gennem den opmærksomhed, der kastes tilbage imod den åbning, som læsen må foretage for at hengive sig til skriven med opmærksomhed, som indirekte, som en tunnel, der suger læsen indad og udefter, ud i den tekstuelle og kontekstuelle flade, som det skrivende indeholder som fold. En bevægelse, der kan munde ud i formationen af det, som Bakhtin har kaldt kronotopen[53]: 'mødet', 'vejen', 'grænsen' ('rejsen', kunne vi tilføje, delvist beslægtet med Bakhtins 'vej-kronotop') – krydsninger af rumlige og tidslige aspekter, der igennem de dialogiske eller intertekstuelle[54] forbindelser mellem

---

52 Det næste skridt er bevægelsen videre efter Heideggers identifikation af identiteten som sammensat – orientationen ind i selve den sammensathed, der ikke – heller ikke hos Heidegger – er i stabil tilstand, men altid er kastet. Blot ikke kun kastet fra en side, men snarere fra et sted, der ikke har form, ikke manifesterer sig og derfor ikke rummer en modsatrettet operation.

53 MM.Bakhtin: "Forms of Time and Chronotope in the Novel"; i: Holqvist, Michael & Carol Emerson: *The Dialogical Imagination*; University of Texas Press, Austin (1981), p.243.

54 Skønt Julie Kristeva i sin behandling af Bakhtin oversætter hans term "dialogisk" med "intertekstuel", fokuserer hendes begreb dog primært på de relationer, der er "teksterne imellem". At det ikke er tilstrækkeligt at se sådan på det, peger bl.a. Michael Riffaterre på, ved at forskyde det dialogiske mere i retning af den betydning, som Bakhtin så ud til at sigte mod: det dialogiske er ikke kun "produktion" i snæver, ensrettet forstand, men derimod en dobbeltrettet begivenhed, hvor skellet mellem "læser" og "skrift" blødes op og snarere ses som referentielle stadier end som adskilte, uforanderlige enheder. Se herom bl.a. i Bakhtin, M.M.: *Speech Genres and Other Late Essays*; Holqvist & Emerson (eds.), University of

skriften og dens 'indre og ydre omverden'[55] indgår i en konstruktion af mening[56]. Det er bare ikke helt nok at tale om intertekstualitet, deri er tilføjelsen i begrebet om fiktionsbegivenheden.

Men hvor Bakhtins forklaring på kronotopen snarere ender som en beskrivelse af entiteter, uanset hvor gennemstrømmede de måtte være af kulturens kompleksiteter, er det vi nærmer os her, snarere det, der skaber kronotopen, får den til at blive til, i forandring, hele tiden. Men samtidig er det klart (jvf Blanchot-citatet tidligere), at skriven først begynder at kunne forstås for os, artikuleres af os, når vi lader den finde et rum at bevæge sig i forhold til, et rum med afrejsepunkter og ankomststeder, som er det, Bakhtin kalder kronotoper. Det er dermed ikke uden grund, at Bakhtin taler om tekst – det er i fuld overensstemmelse med at vi ikke gør det her, ikke som det, vi søger, i al fald. Teksten er allerede til stede når skriven og læsen mødes, den er både punkt, linie og flade, meget mere end den er struktur[57].

Så det, vi er i færd med at fremmane, er en slags langsommeliggørelse, et temposkift i skriftens konstruktion som fænomen, den konstruktion, der gradvist, bølgevist, bliver til betydning i læsens møde med skriven. Hvis det, vi kan kalde tekstens "værensstruktur" snarere er en oscillation, der ligger som tiltræknings- og frastødningspunkter for svingninger mellem det, der er og det, der ikke er, men kunne være, såvel som potentialiteten for dem, så er skriven selve bølgen, kurven, det virtuelles suspension, den forsinkelse af pendulets svingninger, der ligger i et fænomen, beslægtet med tvivl, med undren, med mulighed.

Måske er det bedste udtryk det, Henri Bergson ville have fat i, når han søgte efter *la durée*, tidens bevægelse i sig selv, som et udstrakt 'mellem'[58] mellem to punkter, rejsens rejsende, frem for de strukturelle beskrivelser af den

---

Texas Press, Austin (1996); pp.1-9, 103ff. Se også Kristeva, Julie: *Semeiotike. Recherches pour une semanalyse*, Seuil, Paris (1969) - og Rifattere, Michael: *La production du texte*, Seuil, Paris (1979).

[55] Skønt begreberne kunne henvise til Niklas Luhmann, er det dog ikke det, der er hensigten her. Med indre og ydre omverden mener vi den sammenvævethed, hvorigennem de meningsproduktioner, som skriftens egne henvisninger skaber, forbinder sig med de specifikke konstruktioner, som først tilføres af den enkelte læser som et artefakt, et knudepunkt for en historisk kombination af tendenser, muligheder og artikulationer i verden inden mødet med den konkrete skrift. Når vi kalder begge dele for skrivens omverden er det i den betydning, at vi ikke opfatter de betydningskonstruktioner, som skriven bidrager til, som hørende til i et hermetisk, isoleret område, hvorfra verden er lukket ude. Skriven og de meningskonstruktioner, der kommer ud af dens møde med læsen, er altid i verden, hvad enten der er tale om "fiktiv" eller "faktuel" skrift.

[56] Med "konstruktion af mening" mener vi ikke, at det er skriftens eneste formål – men konstruktionen af mening er måske den mest oplagte retning, som ligger i mødet mellem skriven og læsen. Ud over den retning strømmer dog alle de øvrige, som i den modernistiske stils glansperiode bliver særligt dominerende; former, som man vel bedst kan karakterisere som 'ombygninger af meningsfeltet', da det hævdes, at det kun er ved at angribe skriftens bagtæppe, dens meningsfelt (det, der ville svare til videnskabens sandhedsfelt), at det bliver muligt at bevæge sig imod en anden form for skrift. Disse ombygninger vil da sjældent opleves som umiddelbart meningsskabende, snarere som det modsatte.

[57] Deleuze: *Logique du sens*, s. 196-197.

[58] Et udtryk, der yderligere har den finesse at indeholde netop den egenskab af irreversibilitet og gentagelse, der ligger i dets konstruktion på dansk: "mellem" kan læses begge veje – men det betyder ikke,

afstand, der er tilbagelagt fra A til B. Måske er det, vi tøvende har kaldt fiktionens suspension, ganske enkelt den tid, den bevægelse, der af sig selv konstituerer rejsen mellem det værende og det ikke-værende, mellem indikation og negation. Det ville i hvert fald have den sympatiske virkning på vores konstruktion, at det ville aflive det skel, der ellers kunne snige sig ind mellem skriven og læsen og true med igen at gøre det ene til virkelighed og det andet til mulighed. Og det ville jo bare være at ryge tilbage i det problem, at der er noget der er virkeligt i skriften og noget, der ikke er. Hvis nu suspensionen i sig faktisk rummer selve den bevægelse, som vi med den kinematiske eventologi kan iagttage, hvis vi går tæt nok på bevægelserne mellem det værende og det ikke-værende - så står vi pludselig med et billede af skriven/læsen som begivenhed, hvor vi ikke begår den fejl. En skriven, der rummer alle fire dimensioner, væren, mulighed, umulighed og virtualitet – og bevægelsen som den dimension, der binder dem sammen.

---

at bevægelsen bare kan ignoreres, som om den var fuldkommen reversibel. Bevægelsen er irreversibel – men kommer alligevel til at fremstå som gentagelse.

Skriften og jagten på fraværet

"Skriften optrækker et spor, men efterlader ikke noget spor; den tillader ikke, at man går tilbage, ud fra et eller andet mærke eller tegn, til andet end den selv som (ren) udvendighed, og som sådan er den aldrig givet, den konstituerer eller samler sig aldrig i en forenende forbindelse med et nærvær (der kan ses eller høres) eller med nærværets totalitet eller med det Enestående, nærværende-fraværende."[59]

"Ce fut d'abord une étude. J'écrivais des silences, des nuits, je notais l'inexprimable. Je fixais des vertiges."[60]

Skriftens skriven er en tilblivelse, der aldrig glemmer sig selv. Men skrivens skrift er en erindring, der visker sig selv ud. Den er en fastholdelse af livet, der glider fra den, så snart den er stivnet. Hvem vil påstå, at vi kan huske gennem skriften? Snarere er den et middel til at glemme det, vi ikke ville have husket uden den. At skriften historisk er skridtet ud af Memoria, ud af hukommelsens kulturer, indebærer også, at dens primære funktion ikke er at huske – men at lave om på betingelserne for den måde, vi forbinder begivenhederne i livet. Det ligger i skriven tilblivelse: at sætte forskelle gennem bevægelse, indtil der dannes bevægelser, der ikke længere forbliver tro mod deres erindring, men forlader den så let som daggryet forlader natten.

Skrivens skrift står aldrig alene. Selv den mest kryptiske, tilsyneladende selvhenvisende tekst har altid et moment, der peger ud af den selv. Det moment har haft mange navne og er blevet identificeret og installeret på mange måder. Mimesis, Kinesis, Aesthesis, uanset hvad, lever skriven videre på den betingelse, at den aldrig kan gå længere end til sin egen grænse. Dog – bevægelserne inden for skrivens tid-rum indeholder momentet som, hvis det kunne trække sig selv ud eller ind af skriven, ville gøre det. Det er der, vi møder læsen. Forfatteren, læseren, fortolkeren, alle vi, der står i et afhængighedsforhold til skriften, klynger os til den ene ting, vi kan gøre: vi er skrivens forbindelse til omverden, idet vi nærmer os skriften. Men er det ikke en omverden, der kun bliver til i kraft af vores møde i skriften, med skriven? Vi glemmer, i hvor høj grad skriven selv er i færd med at genskabe den omverden. En omverden, der kun er synlig som det fravær, skriften konstant minder os om. Og som det nærvær, der bliver til, når skriften bliver fravær. Vi

---

[59] Blanchot, Maurice: "Bogens fravær" (l'absence du livre), in: *Orfeus blik og andre essays*, Gyldendal, Kbh. (1994), p. 191-92. Org i *L'entretien infini*, Paris (1969).
[60] Rimbaud, Arthur: *Une saison en enfer*, in: *Poésies* (etc), Paris (1965 / 1873); 140..

kan næppe hævde at leve i en verden, der ikke skabes af skrivens bevægelse og læsen som mødet med den? Måske var det en gang sådan – måske har skriven/læsen erstattet andre, mere kropslige/kødelige bevægelser, der som Merleau-Ponty'ske helheder skabte andre meninger, andre verdener. Det må vi vist overlade til historikerne.

Som en modstander, der ikke vil lade sig sluge af skriftens tunnel, insisterer vores rejse på at forsøge at nærme sig skriven i en krydsende bevægelse: indefra og ud – udefra og ind – vel vidende, at det alt sammen foregår inden for skriftens ikke-rum, dens ikke-tid. Men frem for naivt at vælge den ene eller den anden tilgang, må vi forsøge at leve op til det krav som skriften stiller til os: den er ikke det ene eller det andet, mimesis eller kinesis. De er strukturelle konstruktioner, tankepaladser, hvis helhed og afgrænsning aldrig har haft sin plads i skriven. Det afgørende er det afsæt, vores eventyr med skriven tager. Det skal ikke læses som en naiv voluntarisme, men som udtryk for den viljesakt, vi udfører, også i forhold til skriven – en viljesakt, der ikke er afhængig af illusionen om sin egen fuldkomne autonomi.

"Slottet har 'mange slags indgange', men man kender ikke meget til lovene for deres brug eller placering. (…) Man kan derfor træde ind ad lige meget hvilken indgang, ingen er at foretrække for en anden, ingen af indgangene indtager en særstilling"[61]

Uden at kende meget til lovene, eller vejene, vil læsen træde ind. Ad den første dør, der byder sig. Måske en indgang til en labyrint. En labyrint med mange udgange – for det må der jo være, hvis der er mange indgange. Med mindre selvfølgelig, at skrivens labyrint er af den slags, hvor klapperne rasler og skræmmer, hver gang man er gået igennem en af dem. Uden vej tilbage, ingen vej ud. Hvis man først havde bevæget sig ind i et af skriftens kamre, kunne man aldrig udslette det igen. Men hvorfra? Fra erindringen? Er det da erindringen, der rejser i skriftens kamre? Nej. Det må være en forudsætning, at vi kan bevæge os, om ikke frit, det var ikke tanken med det, så dog i de retninger, som skrivens rhizomer[62] (Deleuze/Guattari) og labyrinter[63] (Brunel om Butor) må tilbyde.

Labyrinter? Det minder om billeder af små kasser med vægge og gange, som man kan tegne og løse som tidsfordriv. Men de tegninger er ikke labyrintiske – det er kun bevægelsen i labyrinten. Labyrintisk er den bevægelse, der ikke

---

[61] Deleuze, Gilles og Felix Guattari: *Kafka – for en mindre litteratur*. Sjakalens ørkenserie (1982) – efter fr. Org., Minuit-Paris (1975), p. 11.
[62] Cf. *Kafka*.., p.11.

kender sig egen udgang, og som i sin bevægelse heller ikke kender nogen indgang. Tegningen, dekalkeringen, som Deleuze og Guattari kalder den i *Mille plateaux*, annihilerer den labyrintiske bevægelse ved at give os 'løsningen'. Men samtidig er det klart, at det er vores desperate forsøg på at finde rundt i labyrinten, eller rettere, at finde ud af den, der skaber dens vægge, der skaber dens blinde tarme og lange flader. Som skriven skaber skriften, skaber læsen labyrinten[64], den figur, der samler skriven og læsen, sætten og udsættelse. Derfor må vi slippe dette billede af labyrinten – den labyrint, vi har at gøre med her, er jo blot en uigennemsigtig indfoldning, men det er netop det, fiktionsbegivenheden består af: rejsen i folderne, bort fra realia, ind mod virtualitetens eksplosive tilblivelse. Labyrintens mindste enhed er folden. I fiktionsbegivenheden folder den sig ud som linie, som flade.

'Ind i skriven'

"Det er nu den virkelige søgen begynder ; for jeg vil ikke lade mig nøje med denne vage forkortelse, jeg vil ikke lade mig frustrere af denne fortid som jeg ved ikke er tom, eftersom jeg måler afstanden som skiller mig fra den, jeg var da jeg ankom, ikke bare min nedsynken, min forvildelse, min blindhed, men også min berigelse på visse planer, mit kendskab til denne by og dens indbyggere, til dens rædsel og dens øjeblikke af skønhed ; for jeg må tage alle disse begivenheder i besiddelse igen, som jeg mærker vrimle og organisere sig igennem skyen der forsøger at viske dem ud ; kalde dem frem én for én i deres rækkefølge, for at redde dem inden de synker helt ned i den store sump af gråt støv, genvinde fæstet fod for fod på mit eget område, over for de … som har invaderet dem og kamufleret dem, over for de skummende vande som får dem til at rådne og forhindrer dem i at frembringe andet end denne … og kullede vegetation."[65]

---

[63] cf. Brunels omtale af Butor, *L'Emploi du temps* og 'Le Nouveau Roman' i *La littérature francaise aujourd'hui*, p. 55-84.

[64] Hvad angår labyrinten som redskab for fortællinger og essays, er J.L. Borges uovertruffen i nyere tid, hvad forståelsen af labyrinter angår. Talrige noveller og tekster behandler labyrinter og det labyrintiske fænomen, karakteriseret ved at være en vandring mellem mure, hele tiden blokeret af mure og tvunget ud i katastrofer, hvor det må gå til den ene eller den anden side, aldrig begge, og dermed medfører en gendrivelse eller ophævelse eller udsættelse af tiden selv. Se f.eks. "En ny gendrivelse af tiden", i Almen Semiotik 7/8 (1994), s8-27, men selvfølgelig også en tekst som f.eks. *Atlas* - Gallimard, Paris (1988) (orig. 1984).

[65] Butor: *L'Emploi du temps*, p. 38: « *C'est maintenant que commence la véritable recherche; car je ne me contenterai pas de cette abbréviation vague, je ne me laisserai pas frustrer de ce passé don't je sais bien qu'il n'est pas vide, puisque je mesure la distance qui me sépare de celui que j'étais en arrivant, non seulement mon enfoncement, mon égarement, mon aveuglement, mais aussi mon enrichissement sur certains plans, mes progrès dans la connaissance de cette ville et de ses habitants, de son horreur et de ses moments de beauté; car il me faut reprendre possession de tous ces événements que je sens fourmiller et s'organiser à travers le nuage qui tente de les effacer, les évoquer un par un dans leur ordre, afin de les sauver avant qu'ils n'aient sombré entièrement dans ce grand marais de poussière grasse, réconquérir pied à pied mes propres terrains sur les*

At bevæge sig i Michel Butors *L'Emploi du temps* er at rejse ind i gentagelsen. Nærmere bestemt i den gentagelse, der består i gang på gang at træde ind, at komme ind, blive ved efter talrige afvisningerne, fiaskoer. Jacques Revel søger at komme ind i sin erindring, at trænge ind i Bleston, at trænge ind i det mysterium, der fletter sig ind i Revels "dagbogsnotater", eller rettere forsøg på samme, mordet som måske ikke er et mord alligevel. Intet lykkes, kun skrivens fastholdelse af gentagelsens vedvarende, insisterende bevægelse indad, indad. Og så denne søgen: udefter, udad: hele tiden forsøger Revel at konfrontere byen med hans erindring – men hvordan, når erindringen er gjort af et stof, der ikke bestiller andet end at forsvinde i skyer? *L'Emploi du temps* er en serie af opløsninger. Jo længere Revels skrift forsøger at bore sig ind i sin egen erindring og ind i det opgør med alle byens – og tidens - labyrintiske forviklinger, des mere udvisket bliver billedet, des svagere bliver erindringen, mens byen vokser sig ind over den og reducerer det håbefulde subjekt med skriften i hånden til en længsel efter rejsen væk, afskeden, *"ce moment de ma délivrance"*. Jo mere han tror, at labyrinterne var der på forhånd, og at han blot er en uskyldig fange, der ville kunne undslippe, hvis han kunne huske, huske og fortælle - til ende, jo tættere og umulig at undslippe fra bliver labyrinten. I en stadig mere desperat tone søger skriften og dens fortæller at udsætte afskedens øjeblik, indtil fortællingen har indhentet den tid, der er gået. Som Xenons hare løber fortællingen efter tiden i stadig mindre skridt, mens tiden foretager den sidste, uanselige bevægelse, hvormed viseren på banegårdens ur ringer skriftens tid ud.

"..og jeg har ikke engang haft tid til at notere det som hændte om aftenen den 29. Februar, og som vil udviske sig mere og mere fra min hukommelse (…) eftersom den store viser er blevet lodret og min afsked nu afslutter denne sidste sætning." [66]

Selv i de sidste sætninger forsøger skriften at fremmane billedet af tiden, der udsletter minderne, der arbejder imod subjektets erindrende arbejde. Men er det da tiden, er det ikke skriften selv, der fremmaner glemslen, der er den sky, hvori billederne forsvinder? Tydeligst står det i rejsen fra den 1. Maj til den 30. September, de to datoer, der markerer begyndelsen og enden på Jacques Revels dagbog – det er i den tid, erindringen viskes ud. Ikke i den tid, dagbogen forsøger at skrive frem, tiden fra engang i september året før, frem

---

prêles qui les ont envahis et les camouflent, sur les eaux mousseuses qui les pourrisent et les empêchent de produire autre chose que cette végétation friable et charbonneuse. »

[66] Butor: L'Emploi du temps, p. 299: "et je n'ai même plus le temps de noter ce qui s'était passé le soir du 29 février, et qui va s'effacer de plus en plus de ma mémoire (…) puisque la grande aiguille est devenue verticale, et que maintenant mon départ termine cette dernière phrase."

til den 29. Februar, som aldrig bliver skrevet frem andet end som en erklæring om, at ikke kan nås længere. Den 29 februar, som får lov at blive hængende som den sky af tavshed, der for altid vil være fastholdt som det eneste spor efter Revels møde med Bleston.

På hver side af den rejse gennem erindringens tid, som *L'Emploi du temps* også er, bliver vi mindet om, at fortiden er nøjagtigt så tom, som Revel forsværger at den skulle være. Eller: fortiden er hverken fuld eller tom, fortiden er hverken mening eller intet – den bliver til i samme øjeblik som den forsvinder, i begivenhedens fastholdelse. I Revels skrift stivner bevægelsen, den fikseres i punktueringer, i diskontinuerte snit gennem tidens varen.

L'Emploi du temps er den gentagne påmindelse om det, som Blanchot har kaldt "værkets fravær": idet skriften bliver bevidst om sig selv kan den ikke længere henvise til det efterstræbte sammenfald med sig selv som værk, der ville lukke cirklen og fuldende nærværet. I stedet må værket forstå sig selv som

"sammenfaldende med værkets fravær, hvilket afleder det fra nogensinde at falde sammen med sig selv og gør umuligheden til dets skæbne. Det er omvejens bevægelse hvor værket forsvinder i værkets fravær, men hvor værkets fravær i endnu højere grad undslipper ved at reducere sig selv til kun at være altid allerede forsvundne værk."[67]

Bevægelsen ind i skriften er altså en bevægelse ind mod nærværets stadig tydeligere fravær. Hvilket nærvær? Bogens, ifølge Blanchot, idet han skelner mellem bogen som totalitet (Bibelen, Hegels system), og værket (som hos Mallarmé og Kafka). Værket er det, der altid kun er til stede igennem et fravær, et fravær, der ikke som bogens "fravær" kan navngives. Skriften kan kun pege ud mod et ikke-punkt, der er værket som fravær.

For at tydeliggøre tingene en anelse, kunne vi træde et skridt tilbage og sætte forholdet mellem skriven og læsen som analogt til, eller i hvert fald beslægtet med, forholdet mellem fortællingen og værket. Som skriften er skrivens fiksering, således er værket fortællingens fiksering. Tilbage bliver at forklare forholdet mellem skriven og fortællingen, mellem teksten og værket. Er det bare forskellige ord for det samme? Abstraktioner og konkretiseringer – bevægelser op og ned i begivenheden i differentierede lag? Snarere udtryk for 'horisontale' forhold, som i planet, der strækker sig ud over kaos' yderside .

---

[67] Blanchot, Maurice: "Bogens fravær", in: *Orfeus blik og andre essays*, Gyldendal/Kbh (1994), p.187-88. Orig. in *L'entretien infini*, Paris (1969).

'Ud mod læsen'

"Jeg skriver ikke for at sige at jeg intet vil sige, jeg vil ikke skrive for at sige at jeg intet har at sige. Jeg skriver fordi vi har levet sammen, fordi jeg var en iblandt dem, en skygge iblandt deres skygger, krop nær ved deres kroppe ; jeg skriver fordi de har efterladt deres uudslettelige mærke i mig og sporet er dets skrift : deres minde er skriftens død, skriften er mindet om deres død og bekræftelsen af mit liv."[68]

Skriven er en overlevelse, sådan lancerer Georges Perec det i en kommentar til den umulige indfangelse af erindringen om et forældrepar, der forsvandt på hver sin måde i løbet af anden verdenskrig. Skriven er mindet om forældrenes død og bekræftelsen på hans liv – den er både væren og intet, profetien om hans egen nødvendige død og anticipationen af hans endnu ikke udløbne liv. Men når skriven bliver tavs, træder fraværet frem som et nærvær, der dræber skriven, idet skriften som fastholdelsen af fraværet som fravær bliver en konstant bekræftelse på det nærværende i sig selv, på livet. Samtidig er skriften det sted, hvor sporet lever videre. Som spor, ikke som erindring. Så i stedet for den mimetiske forestilling om at gengive verden igennem skriften, sætter Perec sporet op som det, der husker. Men det husker ikke livet, det husker døden. Ved at skrive fastholder han sine forældre død. Skriften begynder, hvor livet slutter.

Det tab, som hos Perec bliver henvist til som tabet af konkrete, om end fraværende personer, kan vi genfinde i mange former. Det er tabet af forbindelsen til det værendes væren, "Den oprindelige kommunikation med det værendes væren", kalder Heidegger det:

"at skabe er at øse fra kilden" [von der Quelle schöpfen]. At øse fra kilden er at modtage det, som springer og bære det, som modtages."[69]

Dog – Heideggers billede forudsætter jo en oprindelig kilde, at sted, hvor vi kan gå hen og øse op, modtage. Trods den buddhistiske skønhed i billedet er det også problematisk. Det vækker i hvert fald spørgsmål: hvor er kilden? Er

---

[68] Perec, Georges: W ou le souvenir d'enfance. Paris (1975), citeret fra Brunel, Pierre: La littérature francaise aujourd'hui. Vuibert, Paris (1997), s.107: « Je n'écris pas pour dire que je ne dirai rien, je n'écrirais pas pour dire que je n'ai rien à dire. J'écris: j'écris parce que nous avons vécu ensemble, parce que j'ai été un parmi eux, ombre au mileu de leurs ombres, corps près de leurs corps; j'écris parce qu'ils ont laissé en moi leur marque indélébile et que la trace en est l'écriture: leur souvenir est mort à l'écriture; l'écriture est le souvenir de leur mort et l'affirmation de ma vie."

[69] Citeret fra Célis, Raphaël: *L'oeuvre et l'imaginaire*. Paris (1977), s.309, fra Heidegger: Wozu Dichter?, s.275. in *Holzwege*, 2.unv.Aufl., Frankf. am Main, Klostermann (1952), s. 248-297.

den inde i os, uden for os, inde i skriften eller uden for? Det er tydeligt, at der opstår problemer, når vi begynder at tænke sådan. Men det er vores egen fejl – vi har jo selv startet bevægelsen: ind, ud, grænser, grænser, overskridelse. Men hvad nu, hvis der slet ikke var nogen grænse mellem skrift og skriven? Hvad hvis grænsen gik mellem skriften og dens omverden? Eller hvis der kun er en omverden, fordi vi sætter grænsen ved skriften – og glemmer skriven? Herfra er der ikke langt til at blive spærret i biskop Berkeleys afdeling for fortabte solipsister. Når rejsen knap er begyndt, er det ikke en god idé at lade sig spærre inde i en bevidstheds bur, hverken Berkeleys eller Monods[70].

Gennem sløret? Cixous-Blanchot t/r

"Den blindhed, der kommer gradvist, er ingen tragedie. Den er som en langsom sommeraften."[71]

Over blot 7 sider strækker den lille fortælling *Savoir* sig, som Hélène Cixous udgav i 1998, i en bog, der ud over *Savoir* indeholder Derridas *Un ver à soie*[72]. 7 sider bruger den til at folde sig i en stoflighed, der løber gennem *sløret*, som bogens titel angiver som spørgsmål og tema. Et tema, der slås an på de første linier:

"Myopien var hendes fejl, hendes snor, hendes medfødte umærkelige slør". Og senere: "Hun var født med sløret i øjet (…) Hun var født med sløret i sjælen."[73]

Det kunne vel beskrives som historien om en kvinde, der fødes nærsynet, for siden at blive opereret, så hun kan slippe af med sin skavank. At hun siden gennemlever en krise, idet hun forstår, at tabet af myopien også er tabet af det slør, som fandtes foran hende som beskyttelse mod verdens blik. Det var ikke kun kvinden, der var nærsynet, det var også verden. Og så? Så ikke

---

[70] Berkeley, se *Politikens Filosofi Leksikon* (1983), s. 51-53. Monod, Jacques, se: *Tilfældighed og nødvendighed.* Fremad, Kbh. (1971).

[71] Borges, Jorge Luis: "Den anden". I: *Bogen af sand*, Samlerens Forlag (1998) Org. Kodama y Emecé Editores, S.A. (1989); p. 18.

[72] Cixous & Derrida: *Voiles*. Éditions Galilée, Paris (1998).

[73] Cixous, Hélène: Savoir; i Cixous & Derrida: Voiles: "La myopie était sa faute, sa laisse, son voile natal imperceptible." … "Elle était née avec le voile dans l'oeil(…) Elle était née avec le voile dans l'âme" (p. 11, p. 14)

mere. Teksten bliver hængende som et spørgsmålstegn i luften, når de sidste ord har forladt papiret for vores læsning:

"Nostalgien efter det hemmelige ikke-syn rejste sig. Og dog, man vil så gerne se, vil man ikke? Se! Man vil: se! Måske har vi aldrig haft anden vilje end at se?"[74]

Måske har vi aldrig villet andet end at se? Eller, som ordspillet lige så vel kan lægge op til: måske er al vores vilje blot vilje til at vide, en vilje til at se. Med ét bliver *le vouloir de voir* til en forskydning af *volonté du savoir* – et spil på Foucault, men også på Nietzsches vilje til magt, *volonté du pouvoir* på fransk.

Med så enkel en indikation af fortællingens yderpunkter kan vi begynde at bevæge os. Skriven begynder at vise sine folder alle vegne, kvindens myopi forvandler sig fra en forbandelse, et åg, til en tabt forsinkelse i den daglige genkendelse af afstanden. Hvorigennem fortællingen begynder at minde os om den forsinkelse, der overses, hvis vi blot ville se det som en udvikling i en retning, fra myopien til det at se uden sløret.

"Idet hun trak sig væk fra denne hendes 'min-myopi', opdagede hun underlige goder som hendes mærkelige indre havde givet hende 'før', som hun aldrig havde kunnet nyde med glæde, kun med angst: uankomsten af det synlige ved daggryet, passagen gennem ikke-synet, altid er der en tærskel, at krydse svømmende gennem strædet mellem det blinde og det seende kontinent, mellem to verdener, et mærket skridt, komme udefra, et skridt mere, en ufuldkommenhed, hun åbnede øjnene og så endnu skridtet, der var denne bevægelse af dør for at komme til den synlige verden."[75]

Fortællingen opererer igennem en bevægelsens underminering af yderpunkterne (i netop det her tilfælde ville udtrykket 'dekonstruktion' måske være på sin plads, Cixous' relation til Derrida taget i betragtning, men vi lader det være ved undermineringen for ikke at lukke mulighederne for meget af…); at ikke-se er lidelse, mangel, tørst, men at ikke-se-sig-set er jomfruelighed,

---

[74] Cixous, Hélène: Savoir; i Cixous & Derrida: Voiles "La nostalgie de la secrète non-voyance se levait. Et cependant, on veut tellement voir, n'est-ce pas? Voir! On veut: voir! Peut-être n'avons nous jamais eu d'autre vouloir que voir?" p. 19

[75] Cixous, Hélène: Savoir; i Cixous & Derrida: Voiles; "En s'éloignant de sa 'ma-myopie', elle découvrait des bizarres bienfaits que son étrange intérieure lui prodiguait 'avant' , et don't elle n'avait jamais pu jouir avec joie, seulement avec angoisse: l'inarrivée du visible à l'aube, le passage par le non-voir, toujours il y a un seuil, franchir à la nage le détroit entre le continent aveugle et le continent voyant, entre deux mondes, un pas marqué, venir du dehors, un pas encore, un imperfection, elle ouvrait les yeux et elle voyait le pas encore, il y avait ce mouvement de porte pour accéder au monde visible."; p.18

styrke og uafhængighed. Med tvivlen som motor, som drivende kraft fører skriften os igennem slørene, frem og tilbage, ritournellerne, rytmen er på spil[76]; slørene ændrer karakter for hver gang, tvivlen spreder sig ud over tekstens grænser: er det fortællingen, der tvivler, der tøver, hvor hører den op – tvivlen fortsætter ind mellem tekstens grænser, så vi gennem skriven og læsens møde bringes ind i den limbiske zone:

"Limbo: de nærsynedes region, skærsild og løfte, sjælenes ophold lige før frelsen. Og nu mistede hun sit limbo, som var de vande i hvilke hun flød svømmende. Hun var i gang med brutalt at blive reddet."[77]

Læsen stiller mange flere spørgsmål end den nogensinde kan nå at svare på, endsige forsøger på at besvare. Myopien kommer til live, bevægelsen skaber ikke bare en psykologisk konstrueret 'splittelse', en patologisk tilstand, men en stribe af stemmer, af udsigelser af tvivlen, der sætter ind i en forhaling, en desperat kamp for at undgå at nå frem til slutningen, til målet, hvor det klare syn venter. Målet, hvor myopien og dermed tvivlen dør. "Jeg ser et rige uden tøven træde i stedet for mit diffuse rige", beklager myopien sig. Nogen har begået den yderste helligbrøde – revet det sidste slør væk fra tabernaklet og afsløret den sidste hemmelighed. Men uden håb, tilsyneladende, deri ligger fortvivlelsen: fortællingen kan tilsyneladende ikke undgå at komme til sin slutning? Det irreversible spilles tilsyneladende frem mod fortællingens sidste linier (eller første), myopien vil aldrig vokse frem igen, den er for altid tabt, og fortællingen begynder at tage karakter af et tab. Slutningen, afgørelse, det irreversible ikke en gevinst, det er tabet af det usikre, tabet af det, som sløret skjulte, tabet af natten. Derfor er det ikke (kun) en fortælling om en kvinde, der lærer at se, men om en kvinde, der ikke længere kan lære ikke at se, fordi hun først lærer, hvad det indebar, da det forlader hende[78]. Det er historien om sporets uigenkaldelighed: når først sporet/myopien glider os af hænde, forsvinder også den tvivlen, som hun først opdager, idet hun begynder at bevæge os væk fra den – eller at blive bevæget væk derfra. Er hendes seen er ikke en viljesakt? Er erkendelsen ikke en handling? Men erkendelsen, eller bevægelsen mod den, kan kun startes, ikke fuldendes, den fuldender sig selv, indtil hun står i det øjeblik, hvor fortællingens slutning eller skriftens entydige tilstedeværelse som bevis forhindrer hende i at række

[76] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, s. 385 i kapitlet "De la ritournelle": "Il [rytmen] n'opère pas dans un espace-temps homogène, mais avec des blocs hétérogènes. Il change de diretion."
[77] Savoir; "Limbes: la région des myopes, purgatoire et promesse, lisière douteuse, séjour des âmes justes avant la rédemption. Et maintenant elle perdait ses limbes, qui étaient les eaux dans lesquelles elle surnageait. Elle était en train d'être brutalement sauvée."; p.19.

tilbage efter tvivlen igen. Tvivlen får kun lov at være til som den mellemtid, som den topokron, der flimrer lige imellem de to bredder, men også lige imellem den oscillerende bevægelse, hvor hun forsøger at holde sig på den ene eller den anden bred: være eller ikke være, se eller ikke se, vide eller ikke vide.

Med Cixous' fortælling kommer et spørgsmål til syne: Kan vi overhovedet modstå den bevægelse ud af bevægelsen, som skriften pålægger os igennem sin egen rettethed og fortællingens malstrøm, der suger os fremad, væk fra tomheden/åbenheden og virtualitetens usynlighed, ind bag sløret ?

Myopien, den anden nat

Lad os forsigtigt spænde et net ud, mellem Cixous' beretning om synet der fortrænger myopien, om viljen til sandhed, der fortrænger tvivlens flimren, og Blanchots refleksioner over den anden nat[79]. Som synet er dagen erobrende, den rækker ud efter mørket, efter natten, ikke for at udrydde den, men for at indoptage den. Og natten, som er dagens død, dagens slutning, lader sig erobre, fordi den er nat, fordi den er dagens bagside, fordi den er "tomhedens skønne diamant" (Mallarmé). Natten er dagens død og det sted, hvor alting forsvinder, men også der, hvor "alt er forsvundet" kommer til. Først på den anden side af natten dukker den anden nat op.

"I natten finder man døden og når man glemslen. Men den anden nat er den død man ikke finder, er den glemsel, der glemmer sig selv, der i glemslens indre er en hvileløs erindring.""[80]

Er den anden nat, som Blanchot fremkalder her, ikke nært beslægtet med Cixous' myopi? Ikke den første myopi, ikke den, som forhindrer hende i at se, da hun vakler igennem parken efter et holdepunkt, som hun tror er forsvundet, fordi tågen forhindrer hende i at se den statue, som hun hidtil havde brugt som holdepunkt. Men den anden, den der kommer til syne og forsvinder i én og samme bevægelse, idet hun mister den og opdager den, efterhånden som den kommer til syne i sit begyndende fravær.

---

[78] Med Agamben kan vi sige, at hun mister sin potentialitet – men det er også tydeligt, at den dermed står fuldstændig åben for læsningen, når vi opgiver det unilaterale og lader fiktionen være møde, være plural begivenhed.

[79] Blanchot, Maurice: "L'inspiration, I. Le dehors, la nuit"; i: *L'espace littéraire,* Paris (1955), p. 213-224. Oversættelserne er hentet fra den danske udgave i Orfeus blik og andre essays, Gyldendal (1994).

[80] "Dans la nuit, on trouve la mort, on atteint l'oubli. Mais cette autre nuit est la mort qu'on ne trouve pas, est l'oubli qui s'oublie, qui est, au sein de l'oubli, le souvenir sans repos." L'espace littéraire, p. 214.

"Men den anden nat er altid anden. Det er kun om dagen man mener at kunne forstå den, at gribe den. Om dagen er den en hemmelighed der ville kunne røbes, det dunkle der venter på at blive afsløret (…) det man ikke kan forenes med, gentagelsen der ingen ende vil få, mætheden der intet ejer, en funklen af noget uden bund og uden dybde."[81]

Anskuet som fænomener uden bevægelse ville de to nætters forholden sig til hinanden og til den, der forsøger at indfange dem, være uforståelige, være paradoksale. Hvordan kan noget både være og ikke være på samme tid? Og selv som enkeltstående bevægelse ville det være en modsigelse: er det noget, der er ved at komme til syne eller noget, der er ved at forsvinde? Er kvinden ved at blive seende, eller er hun ved at miste evnen til ikke at se? Blanchots to nætter peger på, at det kun er ved at forstå bevægelsernes indbyrdes relationer, kun ved at forstå, at fortællingen og skriften altid rummer flere bevægelser, der frem for at krydse hinanden, løber som parallelle strømninger, hvis indre spænding er det der skaber selve fortællingens uafsluttethed, at vi kan nærme os fortællingen som kinematisk fænomen. En kinematik, der spænder sig ud imellem alle de involverede instanser, mellem bevægelserne i forløbet, mellem fortællingens 'subjekt' som bevægelse og læsen som en bevægelse, der forsøger at overstige den parallelitet, der adskiller den fra kvinden i fortællingen. Som en rejsende fra dagen følger læsen hende ind i natten og ud af den igen, men de hænger begge fast, de bliver begge spundet ind i gentagelsen. For det, der træder frem som gentagelse er ikke blot en stilstand, en våbenhvile, men en dobbeltrettet kinematik, der trækker fortællingen og forståelsen i flere retninger på samme tid. Det er i det vakuum, der opstår af den mangfoldige bevægelse, vi bringes til at leve nærværet og fraværet som uløseligt forbundne i en uafgørbar spænding, en suspension uden ende[82]. En suspension, der hele tiden begynder: igen og igen og igen.

---

[81] "Mais l'autre nuit est toujours autre. C'est dans le jour seulement qu'on croit l'entendre, la saisir. Le jour, elle est le secret qui pourrait être brisé, l'obscur qui attend d'être dévoilé (…)ce avec quoi l'on ne s'unit pas, la répétition qui n'en finit pas, la satiété qui n'a rien, la scintillation de ce qui est sans fondement et sans profondeur." L'espace littéraire p.220.

[82] Ikke at forveksle med den uendelige uafgørbarhed (indecidabilitet), som dekonstruktionen blev kritiseret for – og som Derrida i øvrigt flere steder viser tilbage. Ligesom indecidabiliteten er suspensionen også umulig at leve – *"Impossible à demeurer"* (se f.eks. Derrida, J.: *Demeure*, (1996); p. 12-13).

rejse

"La différance", kan vi læse i Marges, kan ikke underkastes spørgsmålet om 'hvad er det?' : "Hvis vi accepterer spørgsmålets form, i dets betydning og i dets syntaks ("hvad er det…?"), må vi medgive at forskellen er afledt, overvundet, behersket og styret fra et nærværs punkt, som selv kan være en ting, en form, en tilstand, en kunnen i verden". Og det er ikke mere legitimt at spørge "Hvad er rejsen?". På den ene side fordi rejsen er forskellen selv – tidsliggørelse, rumliggørelse, uafbrudt flytten rundt på bogstavet og meningen – på den anden side fordi ingen oprindelig fastboen går forud for den. Ikke mere end skriften er afledt af tanken, er rejsen heller ikke afledt af en lokaliserbar og lokaliseret identitet. Enhver identitet må altid, fra begyndelsen, ankomme til sig selv, rejse mod sig selv. Rejsen bærer oprindelsen med sig."[1]

"På den måde kunne Marco Polo forklare eller forestille sig, at han forklarede eller tænkes at forklare eller omsider nå frem til at forklare sig selv, at det han søgte var noget der få foran ham; og også selv om det drejede sig om fortiden, var det en fortid som forandrede sig efterhånden som hans rejse skred frem, for den rejsendes fortid forandrer sig afhængig af den rute han har tilbagelagt, ikke blot den nærmeste fortid, som hver dag der går forøger med en dag, men også den fjerneste fortid. Hver gang den rejsendes kommer til en ny by, genfinder han en del af sin fortid, som han ikke vidste han ejede mere; fremmedheden ved det du ikke er længere, eller det du ikke ejer længere venter dig og overrumpler dig på fremmede og ubesiddede steder."[2]

---

[1] Catherine Malabou (*i kursiv*) og Jacques Derrida (normal skrift): *La contre-allée*. Paris (1999); p.21-22. (F.o.) Citat i citatet er fra Derridas "La différance", i: *Marges de la philosophie*, Paris (1972), p.15. "*La* "différance"*, lit-on dans* Marges*, ne saurait être soumise à la question* 'qu'est-ce que?': ' Si nous acceptions, dit Derrida, la forme de la question, en son sens et en sa syntaxe, ('qu'est-ce que'[…]), il faudrait admettre que la différence est [derivée], survenue, maîtrisée et commandée à partir du point d'un étant-présent, celui- ci pouvant être quelque chose, une forme, un état, un pouvoir dans le monde.' *Or il n'est pas plus légitime de demander 'qu'est-ce que le voyage?'. D'une part, parce que le voyage est la différance elle-même - temporalisation, espacement, déplacement incessant de la lettre et du sens -, d'autre part parce qu'aucune sédentarité ne lui préexiste.Pas plus que l'ecriture n'est dérivée de la parole, le voyage n'est dérivé d'une identité localisable et localisée. Toute identité a toujours, dès l'origine, à s'arriver à elle-même, à voyager jusqu'a elle même.* Le voyage emporte l'origine avec lui."

[2] Calvino, Italo: *De usynlige byer*. Tiderne skifter, Kbh. (1998); p. 28.

Byer med kroppe af s(p)ind

"Der er én tilbage, som du aldrig taler om. Marco Polo bøjede hovedet.

- Venezia, sagde Khanen. Marco smilede. – Hvad andet tror du jeg har fortalt dig om? Kejseren fortsatte uanfægtet: - Og dog har jeg aldrig hørt dig nævne dens navn. Polo svarede: - Hver gang jeg beskriver en by, siger jeg noget om Venezia.

- Når jeg beder dig fortælle om andre byer, vil jeg høre om dem. Om Venezia vil jeg høre, når jeg spørger dig om Venezia.

- For at kunne skelne de andres egenskaber, må jeg gå ud fra en oprindelig by, der er underforstået i mine beskrivelser. For mig er det Venezia.

- Så burde du begynde alle dine beretninger med den afrejse, og beskrive Venezia, som den er, uden at udelade noget af det du husker om den. Søens blanke overflade bevægedes af lette krusninger. Det kobberfarvede spejlbillede af Sung-dynastiets ærværdige slot splintredes i blinkende lyspunkter som vuggende blade.

- Erindringens billeder forsvinder når de fæstnes i ord, sagde Marco Polo. – Måske er jeg bange for at miste Venezia helt på en gang, hvis jeg fortæller om den. Eller måske har jeg allerede ved at fortælle om andre byer mistet den lidt efter lidt."[3]

Fiktioner, sindbilleder, drømme, klarsynede sandheder om litteraturen og menneskets sind og så videre. Der har været mange navne for Italo Calvinos *Le città invisibili*[4]. Konstrueret omkring en serie møder mellem Kublai Khan, kejser over det mongolske rige i det 13. Århundrede, og den venezianske opdagelsesrejsende og handelsmand, Marco Polo, fletter bogen et antal tråde sammen: dels dialogerne mellem Kublai og Marco, dels de "systematisk" placerede fortællinger om byer, der tematiserer begreber eller fænomener: erindringen, længslen, tegnene, underfundigheden, udvekslingen, øjnene/blikket, navnet, døden/de døde, himlen, sammenhængen, og det skjulte. Alt sammen i noget, der minder om skygger af negationer: hverken kejseren eller Marco har set en eneste af alle de byer, der bærer så poetiske navne som Smeraldina, Laudomia og Sibylle. Og alle fortællingerne synes at fortælle om bedrag, selvbedrag og illusioner, hvad enten det er Marco, indbyggerne eller Khanen, der bedrages. Men hvad er det så egentlig der foregår? Et af de særlige

[3] I. Calvino: *De usynlige byer*. Tiderne skifter (1998), s.78.
[4] Originalen udgivet hos Giulio Eunaudi editore, Torino (1972). Den italienske udgave der er anvendt her, er 5.udg. fra 1983, men alle citater er hentet fra den danske oversættelse fra 1998, oversat af Lene Waage Petersen.

fænomener, som Calvinos ”usynlige byer” genererer, er at den bliver så let og porøs i sin konstruktion af verden, at den selv bliver til en slags prisme. Lettere end et symbol, er den dog til stede, konkret, afgrænset i rummet som bog – men som et spind af næsten usynlige tråde lader den en fortælling opstå på grænsen til tavsheden, der sætter to mænd over for det mest umulige og mest eventyrlige af alle projekter: at forestille sig det imaginære og føre samtaler om det, som var det om helt almindelige, dagligdags fænomener. Resultatet er en krystal så klar og så kompleks, at den kan antage stort set alle de former, man som læser gennemlever i den. En ser de usynlige byer som ”drømme”, en anden som ”sindbilleder”, en tredje som verdenslitteraturen selv. Vi kan også se byerne som et særligt illustrativt eksempel på fiktion: det benytter sig af et realistisk inspireret dagligsprog (det er ikke en rablende Beckett!), men gør det omkring en tematisk konstruktion, der ikke efterlader nogen form for sikkerhed for det emne, som skulle foregive at være den virkelighed, bogen bygger på: de to mænd, historiske skikkelser, der taler om byerne i kejserens rige. Alting skabes der tvivl om – for hver gang, Marcos beretninger har ført os rundt til byerne i riget, graver den efterfølgende dialog et lidt større hul under det fundament, som fortællingen står på. ”Marco” er som et hylster for ”Kublai”s drømme: hylsteret bøjer sig, svinger omkring, føjer sig, giver efter, antager alle de former, som figuren Kublai kan forestille sig – men forsøger den at bryde ud, at gennemtrænge illusionen og vide sig sikker, opnår den kun endnu en vrikken, endnu et sidespring. Den kan ikke bryde sprogets skal, kun elske med det, lade sig forføre, vidende at det er den selv, der er medie for det hylster, som sproget udgør mellem "Kublai" og "riget". I sin åbenhed og fokusering på fiktionen som mulighed og uafgørbarhed, bliver *De usynlige byer* et svævende eksempel på mødet mellem tanke, krop, sprog og verden – og en illustration af, hvor firkantet og fattig en sådan opdeling er. At forsøge at samle de bevægelser, der svinger sig rundt om hinanden i stadigt skiftende sammensætninger, i kategorier som ”tanke”, ”krop”, ”sprog” og ”verden”, er at reducere mødet mellem fiktion og ontologi til en klassifikationernes videnskab, et skema, et katalog.

Det, som *byerne* vil blive sluset over i her, er et forsøg på at lade netop det møde – mellem filosofiens ontologier og litteraturens fiktioner, men også mellem litteraturens ontologier og filosofiens fiktioner – træde frem i bevægelse, i udveksling. Den vil til tider få karakter af den uendelige semiosis, hvor vi som strømmen i en flod kan gå fra tegn til tegn til tegn, gennem vandfald og katarakter, til tider af katastrofen og den pludselige standsning, når to uforenelige momenter mødes og stivner, lige før de river i hinanden som teutoniske plader og genererer snart vulkaner, snart bjergkæder, snart dybe kløfter, over hvilke enhver dialog synes illusorisk. I de tilfælde skal vi netop ikke foregive at skabe dialoger, men blot lade modsætningerne spille, opdage hvilke paradokser der vokser frem som dæmninger for fiktionernes blide strømme. Det lyder jo skægt, udfordrende for et "cogito" – men kan det skabe mening, eller

skaber det blot betydning, serier af paradokser? Måske er fiktionens væsen ikke at opløse paradokserne, men at lade dem danse – de kan tids nok stivne i mening.

Kublai og Marco

I Leibniz' filosofi opfylder folden en ganske særlig funktion. I barokkens 'hus', hvor monaden bebor den øverste etage, besjælet men levende i sit rum uden vinduer eller døre, er dens eneste kontakt med verden gennem folderne, der til gengæld fylder hele det indre af monadens rum. Men monaden er ikke ude af verden, den er for verden, eller som Heidegger udtrykker det, i verden. Hos Heidegger indebærer det imidlertid at Dasein allerede er åben for verden[5]; hos Leibniz er der lukket ind til monaden, hvis forbindelse med verden består i, at monaden/sjælen er verdens ekspression, dens aktualitet, mens verden er monadens/sjælens udtrykte, dens virtualitet[6]. Allerede Leibniz beskrev både sjælens forståelse af verden gennem folderne og Guds forståelse af sjælen, som en *læsen*. På samme vis vil vi vove idéen om at fiktionsmødet er en begivenhed, der finder sted idet skriven, som har foldet sig ind i skriften, mødes og vækkes af læsens fold, der skyder sig ind imellem tekstens grænser.

"Folden er altid mellem to folder, og denne mellem-to-folder ser ud til at glide ind alle vegne: mellem inorganiske kroppe og organismer, mellem organismer og dyresjæle, mellem dyresjæle og fornuftsbærende sjæle, mellem sjælene og kroppen i det hele taget?"[7]

Læsens fold aktiveres af skriften – eller er det i virkeligheden af skriven, af den anden folds tilstedeværelse som virtualitet, at den aktiveres? Et løfte om en verden, en virtualitet der åbner sig for læsens fold? Er da dette møde at betragte som to folder eller som et – berører de hinanden, eller bevarer de deres adskilthed? Skal vi følge Leibniz, er det snarere det sidste – under alle omstændigheder skal dette ikke læses som en påstand om sjælenes møde med hinanden gennem skriven og læsen. Der er tale om betydningens begivenhed, om virtualiteten, der aktualiserer sig – men den er jo ikke længere den samme som den, der opstod i skriven.

Som en magtfuld monade sidder Kublai i sit palads og ser intet af sit rige; han ser kun Marco, der som en fold for hans blik lader verden træde frem som

[5] Heidegger: *Sein und Zeit* – in-der-Welt-sein.
[6] Leibniz: *Monadologien,* Deleuze: *Le pli*, s. 37.

postulerede aktualiseringer for ham. Som Kublai sender "sin" Marco ud i verden for at han kan komme hjem med beretninger om alle de mange byer, der pryder Kejserens rige, er mødet mellem læsen som fold og skriven som fold – at se som en bevægelse, der kan betegnes som lige så manipulerende som Calvinos. For Marco fortæller kun Kublai om byer, han aldrig har set, han fortæller ham om byer, der kun lever et øjeblik og om byer, der gendannes hver gang de forsvinder. Og når Khanen endelig beder ham om at tale for ham om den by, han kommer fra, lyder svaret: det har jeg hele tiden gjort.

Hvor skal læsen hen? Er den præformeret til en bestemt rejse – næppe, snarere er den begyndelsen på at nærme sig folden, møder den undervejs, eller en af dens mange folder (Deleuze beskriver folden som bestående af maskiner i maskiner), der skønt ubrudte fra ende til anden ikke desto mindre kan ende imellem hinanden i en uhyrlig kompleksitet – nogle gange med vanviddet som følge[8]. På en rejse, der lige som Marcos er en rejse i erindringens land. Men erindringen er en virtualitets skygge. Som de byer, Marco aldrig får set, men alligevel fortæller om. Den lever mellem den fortid, som altid vil blive og den fremtid, der aldrig vil holde op med at have været. Eller, som i Agambens smukke passage om potentialiteten: mellem fortiden som er lutter potentialitet og fremtiden, som er im-potentiel, som er umulig, fordi den ikke rummer muligheden for ikke at have været. I dette lys er erindringen en stemme fra fremtiden, der leder efter sin egen mulighed, men aldrig genkender den, før den forstår den som potentialitet, eller som virtualitet. En omdrejning omkring erindringen for at forstå dens genstand som tilbliven, som potentialitet[9]. En cirklen for at initiere en flugt. Ikke en flugt ind, eller en flugt ud, som den slags oftest beskrives. Det er ikke en psykologisk flugt *fra* – det er en flugt langs en linie, der skønt den aldrig kan være så lige som den gyldne tråd, de kaldte det sande, igennem alle sine krumspring og udfald vil komme til at ligne den usynlige væren, den søger at afbilde - grænsen.

Sporene, tegnene og grænserne

For overhovedet at komme til at tale om begivenheden og dens muligheder, bliver vi nødt til at sætte subjektet over for de situationer, hvori dets ubetingede

---

[7] Deleuze: *Le pli*, s. 19: „C'est que le pli est toujours entre deux plis, et que cet entre-deux-plis semble passer partout: entre les corps inorganiques et les organismes, entre les organismes et les âmes animales, entre les âmes animales et les raisonnables, entre les âmes et les corps en général?"

[8] Deleuze når oven i købet at karakterisere bogens karakter af fold: „le livre, pli de l'Événement, unité qui fait être, mulitiplicité qui fait inclusion, collectivité devenue consistante." *Le pli*, s. 43.

[9] Agamben: *Potentialities*, s. 179. Agamben behandler Heidegger flere steder her, blandt andet i artiklen om fakticiteten og Daseins kastethed, ikke set som en given betingelse, men i højere grad som en mulighedsbetingelse, en fortsat kasten.

udfoldelse negeres. Først når grænserne er betegnede, kan vi begynde at tale om det, der bevæger sig inden for dem.

Men for at kunne finde grænserne, må vi kunne sætte ansigt og navn, krop og form på det, som grænserne er grænse for. Det indebærer en identifikation, bogstaveligt talt: at identificere, altså at sætte en identitet. Men hvad er identiteten, andet end netop det, at være inden for og på grænsen til grænserne? At være defineret af den pulsation, som hele tiden trækker individet ud mod grænsen, ud mod det udenfor, for at kunne forstå sig selv – og negerer det, støder væk fra sig så snart det ser den andens ansigt; trækker sig ind mod en illusorisk kerne, hvis eneste virkelighed er den negering, som kommer inde fra og ude fra.

Altså bliver vi nødt til at foretage et kunstgreb. Vi må starte med at anerkende en mulighed for at bevæge noget fra et punkt i sproget og erkendelsen; et punkt, hvis realisering vi måske slet ikke kan acceptere. Det er det evindelige dilemma mellem det metafysiske centrums analytiske styrke – og nomadologiens fleksibilitet og mulighed for et videre udsyn[10]. Vi må foregive at stå et sted og starte, skønt enhver forestilling om begyndelse er ensbetydende med en standsning af den bevægelse, jeg søger at illustrere. Blot for at kunne "begynde at tale", begynde at lytte til de stemmer, vi søger. Alene det at vi søger grænsens navn vækker stemmerne til live, om så "udgangspunktet" måtte være en misforståelse.

Vi må lade stemmerne benævne grænserne, vel vidende, at det vi snarere får frem, jo mere vi lytter, er det der kommer fra den anden side. Eller – set fra vores side: det, der er på den samme side, nemlig de subjektive muligheders rum. Det er den eneste måde, vi kan forvente at se andet end det blik, der forsvinder, når vi forsøger at se på det: "mit eget". Vi kan ikke se vores eget blik, når vi ser os selv i øjnene. Vi kan kun forsøge at iagttage alt det, som ligger på grænsen, alle de grænsedragninger, som fortæller os, hvem vi er, ved at føre os igennem en rejse langs grænserne. Vi må forsøge at lære det blik at kende, som ser, ved at se på det, det ser på.

Vi skal altså forsøge at erkende begivenheden som virtualitet, ved at træde ind i zonen for dets blik på umuligheden, på truslen, på grænsen for mulighed. På den måde lader vi i første omgang filosofien, teorien og fiktionen tale om grænsen, så vi kan give "det indenfor" et navn. Ikke et navn født af Gud eller af essensens nødvendighed. Men et navn født af grænsen selv, født af blikket ud, en iagttagelse af iagttagelsen, der kan give os et tegn for det øje, der ser på verden. Det er grænsen mellem det, som mennesket kan gøre og det, som det kan vide, der udgør den æg, hvorfra fortællingen begynder[11].

---

[10] Se Gilles Deleuze og Felix Guattari: *Mille plateaux*. Paris (1980).
[11] Foucault, Michel: *Les mots et les choses* (1966); p.364 ff.

Dermed løber vi selvfølgelig en risiko for at det øje er blændet – eller tomt, at det blik, som læser selv er sprogets barn[12]. Men mod den risiko holder vi et væsentligt forbehold: grænsedragningen er ikke et forsøg på at ende ved definition gennem negering. Det er ikke det endelige mål. Snarere en affirmation af en åbning, en mangfoldiggørelse. Håbet om at opdage livet som virtualitet, i stedet for døden som det, der hele tiden minder os om, hvor grænsen i hvert fald skal gå[13].

Så den følgende rejse langs grænsens zone[14] må følge den rute, som blikket på subjektet har fulgt. Vel vidende, at det aldrig er *den samme* rute. Der er sat spor – ellers ville vi aldrig kunne følge det. Det spor, begivenheden skaber, er ikke det samme spor, som blev sat. Der er forskel. Det spor, vi finder, er en serie af tegn, af vibrationer. Sporet er ikke i sig selv et tegn – det bliver det først i mødet mellem den, der satte det, sporet selv, og den, der fortolker det gennem sine interpretanter, der igen går i dialog med sporsætterens interpretanter[15]. Og der er ikke tale om nogen historisk eller kronologisk kontinuitet - denne bevægelse går gennem muligheder og modstande, men ikke for at kortlægge, blot for at tegne omrids af konsekvenserne.

Altså en *semiosis*[16], hvor blikkets spor bliver de tegn, hvorigennem vores iagttagelse af iagttagelsen indgår i et tredje ordens forhold. Et forhold til verden, men aldrig direkte. Det går altid gennem sproget – eller rettere, det gør det aldrig. Det standser i sproget. Forholdet til verden i tegnet i sproget er altså ikke ligefremt, men præges nærmere af en forhaling, en *différance*[17], der kun langsomt sætter sin forskel, kun modvilligt lader sin betydning slippe fri. Sporet taler til os, blikket taler til os – og vi lytter, som Kublai lytter til Marco, ventende på at høre om hans by eller om vores by. Vel vidende, at det er det, vi aldrig vil høre om. Der er altid en anden.

---

[12] Se Michel Foucault: *Les mots et les choses* (1966); p.397: *"que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du language?"*.

[13] Med al respekt for Heidegger, Blanchot, Derrida og Deleuze, som alle lader sig drage af døden som figur for den ultimative virtuelle begivenhed, vil vi hermed begrave døden og skue mod skabelsen i stedet.

[14] Deleuze og Guattari: "Rhizome", i *On the Line*; Semiotexte, N.Y (1983), s. 1-68.

[15] Skønt udtrykket synes at henvise til C.S. Peirce, er det dog langt fra hans pragmatiske version af semiosis i dagligdagen, vi vil komme til at bevæge os i - snarere låner vi udtrykket ud af hans hænder og sender "semiosis" selv ud i en bevægelse uden ende. Der er gjort andre tiltag til at anskue semiosis i et åbent fortolkningsrum, som F.eks. Merrells *Semiosis in the Postmodern Age* (1995), der er dog ikke her tale om en åben, postmoderne uendelighed, men en undersøgelse af et andet sæt af betingelser og en anden anskuelse end den pragmatiske empirisme, der dominerer hos Peirce. Dermed forsvinder også formålet med at opbygge arsenalerne af beregninger og definerede mulighedsrum for betydningens tilblivelse, til fordel for en undersøgelse af denne bevægelse i sin yderste kompleksitet og singularitet. Cf. "Excerpts from Letters to Lady Wilby" (1906-08), i *The Essential Peirce - Selected Philosophical Writings*, Vol. 2; Indiana (1998); p. 477-483.

[16] Se f.eks. F. Merrell: *Postmodern Semiosis*, op.cit.

[17] Se J. Derrida: La différance. I: *Marges de la philosophie*, Paris, Galilée (1972); s. 1-30.

Grænsernes navne

I begivenheden møder læsen to navne. Det ene er ekkoet af det navn, den har hørt, det andet klinger sært og fremmedartet. Navnene er som folden, der lige som Calvinos byer altid gemmer på en anden by i sig, som en fold altid rummer andre i sig[18].

Allerede i mellemrummet mellem de to navne har læsen kastet sig ud på "ti tusind favnes dybde". Til et rige med historier, erfaringer, konflikter og utopier. Skulle vi have givet den et kort? Skulle vi have lagt en række hovedveje og linier ud, så den kunne orientere sig og ikke skulle flakke om på må og få? Eller har vi netop sendt læsen ind for at tegne os et kort, for at kalkere begivenheden? Men hvordan indtegner man bevægelser, deterritorialiseringer og flugtlinier på et kort?[19]? Der er tegnet rigeligt med kort i vores tid og andres. Som Kublai har vi forstået, at riget ikke er værd at indtegne, da det hele tiden flytter sig. Marco skal fortælle historier. Læsen kan ikke gøre sig forhåbninger om at vende hjem. Og vender ikke hjem for at fortælle, men fortæller blot idet den rejser, indtil den ikke længere ved, hvad der er ud og hvad der er hjem, men blot er blevet den nomade, som intet forstår og intet ser, som ikke realiserer, men kun indfanger potentialiteter, indtil kun virtualitetens nådesløse, neutrale tomrum er foran den. Marco kan kun følges, aldrig ventes "hjem igen".

Nu til de byer, der står ved indgangen til det – måske, hvis et sådant rumligt begreb giver nogen mening her – *Wasteland*, hvori folden skal færdes. Om dem ved vi kun på forhånd, at de er bundet til hinanden af en skæbne, vi ikke længere helt forstår. Hvad kan vi sige om dem?

Den ene har mange beslægtede navne: real, realisering, reel, realis, realisme. Den bærer på et andet navn, aktualiseringen eller aktualiteten. Nogle har påstået, den oprindelig bar navnet Agens, som talens handling. Det siges, at "agere" rummer byens fødsel, det, der siden stivnede og blev til dens realisering. En handling skaber noget, siges det. En handling er altid unik, den er altid partikulær. Og dog bygger den ubetinget på det universelle, på kriterier og betingelser for handlen, som er grundlagt så langt tilbage, at ingen længere husker det, end ikke erindringen selv. Men hvordan bliver denne i det almene hvilende enkelthed til det, som er, som ikke bare er virkeligt, men er Det Reelle? Hvor i dets historie dør bevægelsen og bliver til en stilstand? Selv i det danske ord "*virke*lighed" hører man dog en utrættelig støj af lemmers omgang med værktøjet, det *Zeug*[20], som Heidegger så som den eneste adgang, vi egentlig har til hin andens færd i verden. Men når vi i dag læser beskrivelserne af byen,

[18] Leibniz: *monadologie*, cit. i Deleuze: Le pli, s. 13-14.
[19] Deleuze og Guattari : *On the Line*, s.27-31.
[20] Se f.eks. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927).

får vi kun at vide, at den er det, som er der, det som er blevet til. Den er fortidens stivnen i det nu-tidige, eller måske snarere i det tidløse. Den er tidens stivnen, den evige tilbagevenden der har som eneste formål at standse de rejsende, ustyrlige tanker, altid på jagt efter tvivlen. Dens indbyggere længes efter sigende stadig efter de tider, da hverken denne by eller dens naboby var rejst, hvor hele riget var samlet i den hellige stad *Memoria*[21], hvor alt var genkendelse, genrejsning, gentagelse. Hvor enhver tanke var en ihukommelse af det guddommelige princip, der regerede over alle myterne, hvis hellige formål var at give de dødelige et sprog at forstå det uforståelige i, så ingen tvivl nogen sinde skulle forstyrre den fredelige orden i riget.

Og nabobyen, den lurende anden, så nær og så fjern fra Realia, at grænsen mellem de to synes som et tomt rum eller som en uoverskridelig slette? Den bærer så forskellige konnotationer omkring sig, når læsen mærker dens sug. Den må der være liv i, dér må være en klang af stål mod kobber og en susen af horn og gjalden af stemmer, der, hvor byens ånd har været og givet sine indbyggere styrke og mod? Viljen, kunnen, magtens hjemby, fremtidens by, det sted, hvor alt håb må flokkes og alt mismod lades tilbage? Kunne læsen blot spørge nogen. For ingen har jo set den. Den er netop en af de byer, som Kublais Marco søgte over hele Khanens rige; de fortalte ham altid om den, om den gyldne stad der lå som en oase i mulighedernes land. Men ingen, som havde søgt, havde set den. Og ingen, der havde fundet den, var nogen sinde vendt tilbage. Kunne den være noget så trøstesløst som det dødsrige, de gamle myter havde fablet om til alle tider? Det sted, hvor nutiden sluges af sin fremtids fravær? Er den tidens forsvinden?

Med så usikre anvisninger er det jo intet under, at de store diskurser med alle deres ekspeditioner aldrig har kunnet blive enige om, hvilken vej, de skulle søge. Vi skal først rejse mod realiteten, sagde filosofferne, for de vidste at når man er kommet til den anden, kan man ikke vende tilbage. Man skulle finde den by, hvorfra man kunne sige: Jeg ved, at jeg intet ved. Derfra, med viden i den en hånd og paradokset i den anden, kunne de drage tilbage til kejseren og sige: her!, hersker, har du dine nøgler. Rejs nu trygt ind og erobre mulighedernes land, for tiden er vores. Nej, indvendte digterne, vi må rejse ud mod den anden, for når man ikke ved, hvor man skal hen, kan man ikke fare vild. Og kun ved at rejse med alle sind åbne og alle sanser vendt mod det ukendte, kan man gøre sig håb om at forstå den fremtid, der altid vil sluge os som de mindste fnug i fortællingernes store storm. Vi vil naturligvis aldrig finde den, men kun derved kan vi gøre kejseren lykkelig, for det er selve rejsens skønhed, der er prisen.

---

[21] For dette navn skylder vi æren til Wlad Godzich, der bruger det som betegnelsen for det princip, der styrer det mundtligt overleverende, traditionsbundne samfunds udvekslinger. Se Godzich, Wlad: "The Management of Privatization". In: *Surfaces*, vol. III.9, Department of Comparative Literature, University of Montreal (1993), s.2-25.

Skulle den anden da være den lykkelige romantikers stad, ligesom den ene var den lykkelige embedsmands stat?

Og hvor efterlader det os? Uden alle hærene, for de er jo alle rejst og ingen er endnu vendt tilbage med nøglen til verdenerne i hånden. Uden kort og uden viden. Med en sølle læsen, om hvem vi kan gisne to ting: den vil aldrig vende tilbage til den ene, de sedentæres by – de vil straks genkende den som udsending for nomaderne og anvise ham en plads blandt de handlende og tiggerne uden for byens porte. Og den vil ikke få øje den anden, nomadernes by, før han lærer at det, som selv er i bevægelse, kun kan få øje på noget andet i bevægelse, når det selv skifter hastighed med lige nøjagtig den hastighed, hvormed blikket opfanger lystes stråler. Og selv da vil den anden altid lige være flyttet et andet sted hen. Skulle han nogen sinde finde frem, er det lidet sandsynligt, at vi ser den igen. Altså er læsen, som Kublai, dømt til at vandre som en tigger mellem to riger, han aldrig vil se. Vandre og vente, falde i snak med de forbipasserende, lade sig spise af med rygter, fabler og fortællinger, med filosofiske konstruktioner, hvis ejermænd for længst er sendt i eksil fra den levende tanke, vente og lytte. Altså er der endnu et håb. Hvis den kunne gøre sig selv så stille og så lille, at den kunne ende som den partikel i den andens lytten, om hvilken man sagde, at man aldrig kunne bestemme dens hastighed og dens position på en gang. Så kunne vi måske slippe stemmerne ind og genopdage landet mellem grænsernes byer.

Men det land er der allerede, det ligger i overskridelsen af grænsen imellem dem, eller rettere, i undergravningen af den indefra, ved at gå ind i grænsen og opdage, at det vi finder er resterne af en by, de andre vandrende havde ledt efter, men ikke fundet, forhippede som de var på at bygge nye grænser, nye byer. Begivenheden rummer kun falske labyrinter så længe læsen ikke ser, at dens grund er spændingen mellem mulighederne og umulighederne, som Agamben viser det i sin læsning af Aristoteles[22]. Som lodrette vægge og huse rejser de sig oven på den overflade, der ligger skjult som den mest paradoksale by af dem alle, den tredje. Den tredje er allerede begivenhedernes by; tilblivelsens by, der ikke ligger udenfor de andre, men tværtimod rummer dem i sig. Hvor de tidligere vandrende havde hæftet sig ved murene, ved adskillelserne, var den der hele tiden lige under dem, usynlig men uendelig.

Blanchot og Agamben fandt begge frem til den tredje som den modus, der afgjorde skæbnen. Den ene vendte ryggen til og erklærede sig for altid rummet, fanget, ude af stand til at slippe fri af det indélaissisable[23], som den rummede. Og den anden endte med at plædere for, at den, der bor i potentia, har fundet og grebet sin im-potentia, sin egen privation[24]. Men i virtualiteten er der kun

---

[22] Agamben: *Potentialities*, s. 180-181.
[23] Blanchot: *L'entretien infini*, s. 64-65.
[24] Agamben: *Potentialities*, s. 182.

nøgtern, neutralt liv, kun immanens, og dermed muligheden *og* umuligheden *og* realiteten *og* aktualiteten, fordi alt er virtuelt[25].

Her, hvor alt syntes at skulle være tomt og goldt, usynligt og derfor farveløst, var alle folderne lagt ind imellem sig selv og parate med den yderste energi af dem alle. Virtualiteten er den by, der ophæver alle grænserne mellem byerne, fordi den selv er den grænse, den selv er den forskelsløshed, der rummer alle forskellene i sig som eksplosioner af liv. Virtualiteten er den blanke, blændende overflade lige under læsens trætte fødder.

Foldens sprog

"Can we, flailing around in confusion, still claim to be seeking truth?"[26]

Men hvordan kan en læsen uden sprog spørge om noget? Kan vi foregive at sende en læsen ind, som skal forstå den tale, der svirrer om den, uden at have et sprog selv? Er vi ikke bare i gang med at konstruere et billede, der skal lade os slippe for at bringe forestillingen frem om det rene sind, om den teoriløse lytten, der bare lader det fortolkede træde frem i 'sin egen skikkelse'? Men alligevel ikke sætter andet i stedet for end en fiktion, der søger at unddrage sig svarene på de spørgsmål, som uværgeligt vil blive stillet til en tekst, der indskriver sig i en filosofisk akademisk diskurs? Vor opmærksomme[27] læsen må gå i andre retninger.

Den ene peger i en *social*, en *ontologisk* retning: kan vi finde frem til, ind i, en form, hvori en konstruktiv konfrontation kan spille sig ud, mellem ontologiens søgen efter realiteten og fiktionens eller poesiens søgen efter uendeligheden? Men hvordan kan det lade sig gøre, uden at ende i den ene eller den anden grøft? Kan det lade sig gøre at bevæge sig i det rum, giver det mening at operere i et rum midt imellem realitet og uendelighed? Åbenbart må det blive

---

[25] Cf. Deleuze: Le bergsonisme, s. 95: "La coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux, est virtuelle, seulement virtuelle."

[26] Deleuze, Gilles: "On Philosophy", in: *Negotiations 1972-1990*. Columbia University Press (1995), p. 148.

[27] et utilstrækkeligt ord for Heideggers rige udfoldelse af begrebet *Sorge*, men det bedste bud. Sorge, "care" på engelsk - bør ikke oversættes til "omsorg", der i en dansk kontekst er så opfyldt med en omklamring gennem normens gitre af sanktioner og salvelsesfuld iagttagelse, at det ikke står til at rehabilitere uden videre. Op-mærksom-hed rummer en kombination af, på den ene side, det taktile element, det kødelige, for at bruge af det Merleau-Ponty'ske vokabularium, i "mærke", som også er det mærke, som ethvert møde med tingen eller med andre former for væren efterlader overalt. Og samtidig giver substantiveringen i "-hed" en objektitet eller i al fald en autonomi til denne sitren, spænding uden udløsning, som Sorge indeholder. Hos Blanchot i en sådan grad, at en af hans figurer med navnet Henri Sorge er blevet inkarneret i en veritabel symbiose med loven og dens bogstav, i en sådan grad at han ikke er i stand til at bryde med det, selv da et tilfælde spiller ham sin skæbne i hænderne. Blanchot, M.: *Le Très-haut*, Paris (1948). Se gennemgang af den i Foucaults "The Thought from Outside", in: *Foucault-Blanchot*, Zone Books (1987).

mere klart, hvori skellet består, hvilke fænomener og begivenheder, der danner det ingenmandsland, vi skal rejse i. Det må det blive, det er det ikke endnu, fordi det ikke kan være, virtualiteten skal have lov at folde sig ind, læsen må falde ind i dem og opdage den kraft, der ligger i deres forbindelser og i deres singulære mærkværdigheder. Påstanden er, at den dikotomi, der her kommer til syne, ikke rummer de eneste muligheder. At det er selve dikotomien, der er en konstruktion, hvis formål netop har været at opretholde en stram adskillelse mellem to diskursive domæner. Til det formål har der historisk set været to muligheder til rådighed: sociale sanktioner – og diskursive eksklusioner.[28] *"Être dans le vrai"*, udtrykt af Canguilhem, taget op igen af Foucault[29]. For at ændre det regime, som hersker i den lov, for at komme til *"Être dans le possible"* (være(n) inden for det mulige), eller endda *"Être entre le possible et l'impossible"* (være(n) mellem det mulige og det umulige), kræves en dyb, en omfattende bevægelse. Og så er det endda ikke nok - der er flere strenge, der skal afsøges. Bevægelsen er af social, politisk, sågar institutionel karakter. Det vi taler om, er selve muligheden for at infiltrere sandhedsregimet ud fra en bevægelse, en stemme, der kommer fra et grænseland mellem det mulige og det umulige. Ikke at forveksle med væren og intet. Den mulighed er naturligvis afhængig af forandringer, der går langt ud over, hvad et digt, en roman, en tese, eller et essay kan afstedkomme. Det er således heller ikke det, venter læsen. Vi skal blot søge at komme i nærheden af et sprog, af en mulighed for udsigelse, som på den ene side kaster et skævt blik på den længsel, som den stadig underkaster sig; på den anden side søger at forstå, hvilke konsekvenser en sådan udvidelse eller forskydning af sprog og iagttagelse vil have. For erkendelsen såvel som for udsigelsen. Ord, som muligvis må opgives undervejs. Eller blive hængende som "empty signifiers"[30], som navnene på de øgler, der engang dominerede civilisationens urskove i åbenlys pomp, men siden har måttet vige pladsen for det menneskelige, fabulerende liv.

At der også ligger en eksistentiel omhu et sted og lurer, skal ikke forblive hemmeligt ret meget længere. Den gamle diskussion om den andens betydning for subjektiveringen har runget så længe og med så mange forskellige stemmer i de sidste par århundreder, at det er svært at krybe uden om. Siden Kant kredsede om problemet med det blik, som subjektet forsøger at kaste på sig ved at henvise til en uopløselig ubekvemmelighed[31], er der gjort adskillige forsøg på at komme med et bedre svar. Luhmanns "blinde plet" svarer temmelig præcist dertil: det er ikke muligt for en iagttagende instans at iagttage det punkt,

---

[28] De sidstnævnte er også en form for social sanktion, det giver sig selv, men den diskussion må vente til en anden gang – se Foucault 1962-84 o.a. – sammen med pointen om, at eksklusionen og sanktionen begge samtidig kan fungere som overvågelses- eller kontrolmekanismer. En diskussion værd, men ikke her og nu.

[29] I *L'ordre du discours*, tiltrædelsesforelæsning til Collège de France, Paris (1970).

[30] Laclau, Ernesto: "Why does Politics Need Empty Signifiers?", in: *Emancipation(s)*. Verso, London (1996).

[31] *Kritik der reinen Vernunft* (1781).

hvorfra iagttagelsen finder sted. Med mindre en anden iagttager sættes ind. Men i stedet for at nærme sig problemet inde fra, henter Luhmann differenslogikken ind og gør forskellen til et *fait*, hvorefter den naturligvis dør som fiktion og dermed mister enhver interesse for os. Adskillige steder fra er der gjort krav på en revolution – eller måske bare en forskydning af blikket. Habermas erklærer krig mod subjektfilosofferne[32] og ender i intersubjektiviteten. En løsning, der sætter en kommunikativ rationalitet i stedet for subjektfilosofiens mange ansigter. Men hvilket blik, hvilken stemme, hvilken følsomhed, har indsat den forestilling om den sproglige rationalitet, som skulle sikre vores tilslutning til den ekstreme normativitet, diskursetikken lægger for dagen? Hvilket decentreret subjekt har erklæret kommunikationen som den nye horisont? Og hvordan skulle vi nogensinde kunne tage et så åbenlyst centrum som noget andet end en forklædning af problemet? Allerede i "Structure, Sign and Play in the Human Sciences"[33] pegede Derrida på, hvordan strukturalismen selv var baseret på en nærheds- eller identitetsfilosofi. Er det ikke bare det samme fænomen, der sættes ind af Habermas, når han gør den kommunikative struktur til den optik, der skal erstatte subjektcentreringen? Snarere end en løsning ser det ud til at være en opløsning. Væk med dem alle, ind med universalpragmatikken. Selv den sindrige udfoldelse af de kommunikative forhandlingsprocesser, hvorunder gyldighedskravene skulle indgå i samtalens form, er næsten blottede for uforudsigeligheder, for spring, sats, tøven og spillerum for skabelse.

Vel er det klart, at vi ikke kommer nærmere ved at vende tilbage til Kants anvisning af paradokset. Enten må vi opløse paradokset, eller vi må bevæge os ind i det. Der må en form for bevægelighed til, en måde at anskue selve gåden om erkendelsen[34]. Men måske ligger selve problemet i forestillingen om iagttagelsen som løsning. Vi kan komme det lidt nærmere ved at se på det alternativ, der peger på alteriteten, den anden, *l'autrui*, som det sted, hvorfra vores forløsning skulle komme, sådan som en Lévinas, en Baudrillard – eller sågar en Løgstrup, har foreslået det. Selve opgaven synes at bestå i at skabe et rum, hvor såvel det strukturelle perspektiv og den strukturelt baserede enhed (tag, en "person" i en fortælling, dvs. ikke den enkelte person som helt menneske, men en form for tegnmæssig stabilitet i forhold til de forandringer, som omgiver "personen") smelter sammen med de bevægelser, tiltrækninger, forskydninger som følge af tingenes flytten sig i tiltrækningerne, indtil det ikke længere giver mening at opretholde det gamle skel mellem strukturen og bevægelsen, mellem enheden eller entiteten og mangfoldigheden, den komplekse bevægelighed og fornyelighed. I fornyelsen, i tilblivelsen, synes der

---

[32] Se Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press (1987) (org. 1985), samt *The Theory of Communicative Action*, vol. 1-2, Heinemann, London (1984) (org. 1981).

[33] Fransk udgave i *l'Écriture et la différence*, Paris (1967); s. 409-428.

[34] Bergson viser, hvordan man kan søge at slippe af med selviagttagelsen gennem forsøget på at tænke "intet" – afsnittet illustrerer, hvor galt det går, når den subjektive bevidsthed bliver gjort til ophav for tanken om intet, om virtualitet og om verden. *Creative Evolution*, s. 272-298.

at byde sig, spundet ind som den er i forsvindingen, en mulighed for at nærme sig, forsigtigt, med omhu, det sprog som Foucault beskriver i sin tekst om Blanchot:

"And what language is (not what it means, not the form in which it says what it means), what language is in its being, is that softest of voices, that nearly imperceptible retreat, that weakness deep inside and surrounding every thing and every face - what bathes the belated effort of the origin and the dawnlike erosion of death in the same, neutral light, at once day and night."[35]

For det subjektive "blik" - det ord, der mere end noget andet beskriver viden for mennesket - ligger der en operation til grund, som er udpegningen, ikke af den anden, som med mindre vi anskuer den som forskel i sig selv, må vedblive at være en form for negation. Men af det neutrale som den bevægelse, der indebærer umuligheden og muligheden af væren[36]. Kan den udfordring løses af anerkendelsen; "den radikale anerkendelse af den anden som idiosynkratisk synsvinkel"[37]? Eller vil det aldrig komme længere end til den spejling, som synes at være det evindeligt tilbagevendende biprodukt af det radikale opgør, revolutionen, anti- tanken, som Lyotard forsøgte at forklare det i "Réécrire la Modernité"?[38] At "åbne det samme sår endnu en gang". Af det begreb, som Lyotard sætter i stedet, Freuds *Durcharbeitung*, bør vi kun hæfte os ved den præfix, durch- eller per-, som det bliver i den franske oversættelse. Skønt udtryk for en vis bevægelse, i modsætning til f.eks. det, der kommer til udtryk i et "anti-", et "post-", eller et "re-", rummer det samtidig en idé om, at den bevægelse, der udfordrer den givne struktur, selv kan komme ud på den anden side, når "gennem-arbejdningen" er vel overstået.

Hvis vi ikke skal ende med dannelsen af nye, centrerede og centrerende strukturer, må vi søge andetsteds. Ikke i retning af en spejling af subjektets blik, en radikal promovering af en "anden", der i sidste ende kun er den sammes eksistentielle tvilling. Gilles Deleuze beskriver i en samtale sin filosofi som blandt andet erstatningen af "kommunikation" med "ekspressionisme", hvor filosofiens opgave er gennem udtrykket at bringe den verden, der er som mulighed også i immanensplanets virtualitet:

---

[35] Foucault, M.: "Maurice Blanchot: The Thought from Outside" ("La pensée du dehors"), p. 57-58.
[36] Se Blanchot, M.: *L'entretien infini*, Paris (1969), s. 57-69.
[37] Det er Ole Thyssen der bruger den beskrivelse til at forklare Niklas Luhmanns syn på kærligheden som symbolsk generaliseret medie – et eksempel på, at den store systemteoretiker forstod mere om andethedens principper, bare ikke ud fra subjektets horisont. Se Thyssen, Ole: *Penge, magt og kærlighed.* Rosinante/Munksgaard, København (1991), p. 91.
[38] I *L'inhumain*, Éditions du Seuil, Paris (1991), p. 33-44.

"Jeg tror at jeg fandt et begreb om den Anden, ved at definere den som hverken et objekt eller et subjekt, men udtrykket for en mulig verden. (…) Selv på denne meget summariske måde, er inklusionen af mulige verdener på immanensplanet det, der gør ekspressionismen til konstruktionismens modpart."[39]

Filsofien må udtrykke sig, må udøve stil. Stilen i filosofien er begrebets bevægelse[40]. Igennem sin stil forsøger filosofien at konstruere et antal immanensplaner, at lade mangfoldigheder komme til udtryk, alle lokale, alle partielle, alle i færd med at blive til, at lade livet træde frem gennem begrebernes bevægelser. Det skal ikke misforstås som en slags doven, useriøs filosofi, der "bare" fortæller historier; formen hos Deleuze er jo den grundige gentagelse, legende men alvorlig ritournellen, syngende men også roligt messende, omkvædet, der systematisk lader begrebet blive rullet af eksempler efter eksempler, slebet og formet, til det bevæger sig videre nærmest af sig selv på immanensplanets overflade. Patchwork, Riemann-bevægelse, mangfoldighed, ekspressionisme – metaforen tages ud af sproget, alt handler om at skabe begreber.

Hos Derrida kommer bevægelsen i udtrykket mest til udtryk som en bevægelse i den anden retning, op ad floden så at sige, efter *la différance* som det moment, der indeholder forskellen som mulighed, men uden at være blevet til forskel selv[41]. Man kunne altså vove den påstand, at vores rejse gennem filosofiens, romanens og poesiens mikrologiske landskaber henter sin bevægelse fra noget, der ligger i dem alle tre som forudsætning. Men at bruge betegnelsen "forskel" som det "noget", ville være for bredt, for upræcist. At sætte en forskel er allerede at tage konsekvensen af den tanke, der lever af og i forskellen. At sætte en forskel er allerede at identificere, at definere, at befinde sig entydigt inden for det ene, det samme.

---

[39] Deleuze, Gilles: "On Philosophy", in: *Pourparlers*., s. 201-202. « Un concept d'autrui, j'ai cru en trouver un en le dëfinissant comme n'étant ni un objet ou un sujet (un autre sujet), mais l'expression d'un monde possible. (...) Même de cette manière très sommaire, l'inclusion des mondes possibles sur le plan d'immanence fait de l'expressionisme le complément du constructionnisme. » Udtrykket behandles indgående i Deleuzes afhandling om Spinoza, *Spinoza et le problême de l'expression.* Og skal ikke forstås som en kunstnerisk ekspressionisme men som en filosofisk udtryksproblematik, jf. karakteristikken af Spinoza og af Leibniz.

[40] Deleuze: *Pourparlers*, s. 192. Og i fortællingen er stilen værens tilblivelse gennem labyrintens folden sig ind og ud af sig selv – se "skriven" og flere andre steder, *infra.*

[41] Havde Derrida vendt sit begreb om différance så det også pegede fremad, kunne det jo i princippet have ført ud i en vitalisme.. men det er dog nok mere end en tilfældighed, at deres to filosofier peger i hver sin retning, skønt de ind imellem krydser hvad der ligner de samme punkter. Se "begyndelse" og "en poietisk filosofi", infra.

Byen uden navn

"Jeg skriver for at opfatte det virkeliges yderste grænse."[42]

Men hvordan kan vi gøre os forhåbninger om, at vores læsen skal komme frem, så Kublai kan få beretningen om rigets tilstand? Har vi ikke sendt den ud i en søgen efter det sted, hvor den kun kan fare vild og aldrig vende hjem fra – byen uden navn? Hvad ligger der på det sted, mellem det, som er, og det som kunne være, mellem Væren og Mulighed? Svaret hænger som advarselstegnet foran kviksandet: dette sted er ikke et sted, det har ikke noget navn, det er det Unævnelige. Men den kritik holder kun, hvis læsen søger ud efter *Archè*, efter alle begyndelsers begyndelse. Men vi har mærket den fare. Den opstår i en bestemt bevægelse: den, der identificerer punktet mellem subjekt og objekt, mellem den samme og den anden osv, som et "tredje". Hvis vores rejse skal have noget formål, nogen forhåbning om at føre til andet end endnu en forlist udsending i erkendelsens ørken, kræver det, at vi ikke gør krav på at sætte noget navn. Det er den konsekvens, vi kan drage af Derridas klassiske pointe, at vi ikke kan træde ud af sproget, selv om vores søgen gang på gang viser os, at sproget selv er en af de største vanskeligheder, vi møder. Men Derridas problem ligger i en tro på at vi er fanget i sprogets repræsentativitet, han drømmer om en anden verden, men kan ikke komme ud af sproget som repræsentation. Dermed bliver sproget hele tiden ved at være forskel, at have den dybde, der ligger i forholdet mellem originalen og dens kopi. Og muligheden ligger ikke der. I stedet må vi forsøge at lade en rejse bevæge sig ind igennem sproget, ind mod krusningens moment, i stedet for udad mod landskabets krav om realisme. Ikke for at finde en anden sandhed i det inderste, men for at finde et tilgængeligt sted at forsvinde, at blive forsvindende, indtil vi kan møde tilblivelsen.

Derfor: løsningen er ikke et nyt begreb, et nyt navn. Det, læsens fold viser sig at blive, behøver ikke noget navn. Det er selve tavshedens stemme, den blideste af stemmer, en bliven-lyd, der hænger som et tid-rum mellem to toner. Er det intet? Bestemt ikke. Er det en lyd? Nej, det er jo netop ikke nogen lyd. Men så? Det er netop det, vi gerne skulle komme nærmere. Læsen må ud og boltre sig på kviksandets overflade; kun med en god fart kan den undgå at synke i dybden.

---

[42] Tahar Ben Jelloun: *La rue pour un seul*, (1995); p. 33. *"J'écris pour capter l'extrême limite du réel."*

Rejse mellem verden og tanke

Tanken er i verden og møder den. Tanken og den verden, der er i den og uden om den, er af samme væsen[43] – de er sprogløse, indtil sproget fødes af dem og bliver spor. I sproget vil tanken og verden vise sig for hinanden og blive de spor, som giver mening og retning til tanken og verden, der uden sproget blot ville være retning, bevægelse, uden nogen til at fæstne dem, fæstne sig ved dem, give dem historie, fortælling, betydning. Tanken er i kødet og i verden før den giver sig hen i talen eller skriften. Men i talen og i skriften bliver den kød igen - den bliver stof, der indgår som elementære enheder i begivenhedens tilblivelse. Med sproget bliver verden og tanke hinandens sammensvorne, hinandens sammenvævne slægtninge. Men med sproget bliver de også for-hinanden og fra-hinanden; de skilles og bliver holdt sammen i kraft af bevægelsen. Før sproget er verden og tanke ikke adskilte og behøver derfor heller ikke være forenede – de er den væren, hvor forskellen endnu ikke er sat ind[44]. Verdens sprog er dens tanke, hvis form antager verdens, som et ekko uden afstand. Tankens verden er dens væren og dens ophør i ét. Først med sproget bliver væren opdelt i verden og tanke, bliver til det, Heidegger skelnede fra Væren i sig selv og kaldte *seiendes*, værender[45]. Som vi for længst har lært om

---

[43] Spinoza: *etikken*, Teorem 14. I Spinozas billede af verden hænger alt sammen gennem Guds uendelighed – spørgsmålet om, hvor mange dimensioner, man skal regne med i ontologien, er et af de sværeste og mest besynderlige i filosofiens historie. Hos Bergson finder vi således en anderledes udgave, hvor tiden i sin varen får opløst dualismen til en monisme. Det er jo ikke sådan, at varen alene er nok til at opløse problemet eller give et endegyldigt svar. Her vil vi dog hælde mere til Bergsons grundtanke: den skabende udvikling, hvor mangfoldigheden og enheden ikke længere er hinandens modsætninger, idet tiden eller varen åbner op og flytter fokus over på differentieringen i stedet for at blive i en analytisk/strukturel logik. Se Deleuze: *Le bergsonisme.*

[44] Et af de aspekter, som ikke fremgår tydeligt nok af Jean Baudrillards sociologiske sprogfilosofi, er netop denne tilstand før sprogets og dermed det sproglige tegns og semiosis' udvikling. I Baudrillards udgave kommer det til at fremstå som om sproget og tegnet er skyld i en adskillelse af ordene og tingene. Men pointen er netop, at forskellen er et af de grundlæggende kendetegn ved den måde, sproget agerer i verden. Derfor giver det ikke mening at fremsætte udviklingen som en art platonisk forfald. Den forudgående enhed findes ikke, da enheden forudsætter erkendelsen af forskellen. Altså er der heller ikke noget forfald – og det kan endda hævdes, at alle de følgende udviklinger, af tegnet, abstraktionen, simulationen og simulakret, alle er til stede i den første udvikling af sproget; at de er indlejrede virtualiteter i selve det, at der bliver sprog til. Dermed vinder Baudrillard noget af det tabte terræn tilbage, ved at have skrevet en sprogets realhistorie – ikke en sprogfilosofi. Men deri ligger der en risiko for at forfalde til en determinisme, som for eksempel tildeler det teknologiske produkt en uforholdsmæssigt stor betydning på menneskets måde at opfatte verden på – som i Paul Virilios kritik af 'hastighedssamfundet'. Se f.eks. Baudrillard, Jean: *L'échange symbolique et la mort*, Paris (1981); Virilio, Paul: *Cyberworld*, Paris (1996). I en af sine seneste tekster afslører Baudrillard en forkærlighed for en vitalisme, der priser livet som singularitet (ikke som subjekt!) - og havner faktisk ganske tæt op ad såvel Nietzsche som Deleuze eller Agamben. Se Jean Baudrillard: *The Vital Illusion*, Virgo (2000).

[45] Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927) – og for at gribe den videre diskussion om sprogets og værens sammensathed: *Identität und Differenz* (1957) og *Unterwegs zur Sprache* (1959). Problemet med Derridas videreføring af Heidegger er først og fremmest den fokus, han lægger på at ankomme til væren eller til nærværet. Med afsæt i Heidegger bliver nærværet måske ikke det første, det hvoraf alt andet kommer - men det forbliver det, vi forsøger at forstå, så længe oprindeligheden eller arché er målet for vores søgen. Det vil være et af forsøgene her at undlade at bevæge os fremad mod det nærvær som var det vores eneste mål. Her er ingen arché, ingen oprindelig tilbiven, der er forskydninger, gentagelser, ekkoer, tomheder og tavsheder, folder og tilblivelser - men at komme til enheden er ikke det vigtigste. Enheden er - som aporien - en mellemting. Eller, som i kaos, et alting, der til gengæld er ubeboeligt.

slægtningenes lov[46]: gør hvad I vil, byt som I vil, men bland Jer ikke med hinanden, for da forsvinder den naturlige orden, da forsvinder de løst flydende bevægelsers ro og erstattes af urenhed, blanding, af al den uro, der følger med det første ord, med den første sætning, med den første fortælling. Men er det først gjort, er der ingen vej tilbage – det er med afkommet af mødet mellem verden og tanken som med en stadig strøm af vildtvoksende knopskydninger. Og med et er mangfoldigheden en realitet – med ét, er det *virtuelle* født. I det virtuelle er skellet ikke længere mellem mulig og reel, men mellem virtuel og aktuel. Det er derfor, vi kan sige, at virtualiteten er mangfoldig, selv om dens mangfoldige realiteter ikke er synlige i en aktualiseret verden. Men skulle vi derudaf slutte, at dens mangfoldighed ikke reel, begår vi empiristernes fejlslutning: at kun det, som er aktuelt, er reelt. Hermed kan vi aldrig komme til at forstå, hvor det aktuelle kommer fra – kun ved at forstå det virtuelles realitet og det muliges og umuliges sammenfletning, kan vi nærme os en forståelse af verden som sammenhængende og dog mangfoldig[47].

Da først de blev blandet sammen, kunne verden og tanken aldrig igen skilles ad. I stedet bryder den ene rhizomatiske[48] knopskydning efter den anden frem – nye sprog, nye retninger, nye forsøg, der gør skabelsen kunsten efter og skaber en ny orden mellem tanken, ordet og verden. Deres sammenfletning er som myredronningen, der fortsætter med at producere sit afkom, stadig flere, indtil verdens eller tankens ende – og hvert afkom kræver sin ret, kræver at fødes, fodres, regere, de vil have deres egne zoner – eller de vil have hele verden, når der til tider fødes nogle af de mere krævende. Ind imellem fødes der endda afkom af mødet, hvis eneste håb synes at være at forsvinde ud af slægten igen – at grundlægge en anden verden, en tavs verden, hvor tanken tier, hvor sproget kan bringes til tavshed, en gang for alle, i trods mod det af sprogets væsen, der lever af uro, af forstyrrelse. Disse tavshedens opdagelsesrejser

---

[46] Uden påstand i øvrigt om incest-tesens uangribelighed, er den en del i hvert fald af vores egen kulturelle historie, i kraft netop af dens udsigelse, fra antropologerne og fra freudianerne. Det interessante er det felt, der går mellem det forbudte og det umulige, altså det mulighedsfelt, det virtuelle felt, der kan betegnes som formeringens felt, hinsides hvilket den enten ikke kan eller ikke må finde sted. Analogisk kan man se på den zone, uden for hvilken den sproglige udsigelse enten ikke kan (inde fra tavsheden) finde sted – eller ikke må (inde fra absurditeten) finde sted – og det viser sig, at begge grænser er flydende, at feltet altid er i bevægelse – lige som såvel langue som parole er i bevægelse, trods aflejringernes tilsyneladende evighed. Aflejringerne er evige for sig selv, de er singulære. Se G. Deleuze: *Le pli* (1988), kap. 5-7; eller *Différence et répétition* (1968), kap 1.

[47] Krisen opstår jo i det øjeblik, vi lægger Spinozas Gud til side og ikke anerkender tilstedeværelsen af en, samlet uendelig substans, men kun af uendelige, men begrænsede processer. Både i Leibniz' og i Spinozas værker er der ansatser til at se verden som mangfoldighed – om end Leibniz med monaden i realiteten kommer nærmere, idet monaden faktisk ikke behøver sin Gud for at kunne forstås.

[48] Hvorfor tale om rhizomer her og ikke om f.ek.s forgreninger? Fordi rhizomet som figur er så meget mere oplagt, hvad enten det drejer sig om de 'naturlige sprogs' udviklinger, eller om andre former for sproglige udviklinger: kunstneriske retninger, epistemologiske diskurser, filosofiske skoler og videnskabelige, hvor udviklingen ikke så let kan sammenfattes i strenge eller kausale kontinuiteter – tværtimod, som vi har set det fra Kuhn, Foucault og videre i erkendelsesteoriernes historieskrivning: træet egner sig ikke til at illustrere brud, diskontinuiteter, uden at skulle gribe til en "ekstern" forklaringskraft. I den rhizomatiske iagttagelsesform afgrænses rhizomet ikke af discipliner, men af de kontinuiteter og diskontinuiteter, der har effekt, uanset det indebærer spring mellem sprog og institution, mellem form og

kæmper en bizar kamp, hvor ordene søger at lægge sig ved hinanden, før eller efter, i en så perfekt kabale, at de alle forsvinder, at kun stilheden bliver tilbage. Det ene sprog efter det andet søger at løse denne opgave, at få sprogets to kræfter, dets pegen mod uro, mod nyskabelse og dets pegen mod system, mod stabilitet[49], til at opløse hinanden og blive ét – som en tone, som en tavshed, som et lysende mørke. Som den spirende mumlen i Becketts polyloge og samtidig minimalistiske fortællinger:

"Say a body. Where none. No mind. Where none. That at least. A place. Where none. For the body. To be in. Move in. Out of. Back into. No. No out. No back. Only in. Stay in. On in. Still."[50]

Men hvad ligger stilheden i – kunne man nå et andet sted, et hinsides sproget, eller et inderste af sproget, hvor den tavshed, der skulle være sprogets hjerte, kunne nås, blot for et glimt, blot for det håb, der ville være i at kende tavsheden, så al den syngende tale og al den flimrende skrift kunne forstås? Skulle man ikke, i så fald, forsøge at skabe en forståelse af den tavshed, frem for at karakterisere den som en mangel på lyd, mangel på tale, mangel på billede? Hvis tavsheden kun var det totale mørke, da var en jo som sådan indesluttet i lyset, i aktualiteten. Og i så fald eksisterer den jo ikke i sig selv. For at forstå den i sig selv, som singularitet, må vi forstå de stemmer og bevægelser, der lurer i mørket, i tavsheden. Tavshedens virtuelle kor[51].

Iblandt gøres forsøget ved at lade tankens tale være reflekterende, tungsindig, alvorlig, som i Martin Heideggers søgen efter den tavshed, der bebor sproget, værens hus[52]. Iblandt gøres det snublende, legende, provokerende i sin enkle uforståelighed, som i Samuel Becketts ultrakorte "romaner"[53], hvor tavsheden hele tiden ligger som det næste – og stilheden det forrige – skridt i forlængelse af den mumlen, fortællingerne nærmest tøver med at skrive frem.

---

substans etc. - det drejer sig om at forstå den enkeltstående kausale sammenhæng, ikke at definere afgrænsningerne på forhånd. Se Deleuze og Guattari: "Introduction: rhizome" in: *Mille plateaux* (1980).

[49] Skellet går vel ikke helt samme sted som Saussures *Langue* og *Parole* – dels fordi Saussure lader det fungere som et skel mellem det socialt medierede og det abstraherede – en opdeling, der ikke kan gælde for de to kræfter, vi har at gøre med her, hvor vi med "sprog" må huske, at der altid er tale om noget, der spænder sig ud i et felt mellem det mellemmenneskelige, det mellemtekstlige eller mellemsproglige – og mellem ordene og tingene, ordene og stoffet – og mellem ordene og stilheden, talen, skriften og tavsheden. *Cours de linguistique générale* (1964), kap.1.

[50] Beckett, Samuel: "Worstward Ho", in: *Nohow On.* Grove Press NY (1996); p. 89.

[51] I begyndelsen af *Différence et répétition* finder vi en af Deleuzes få diskussioner af begrebet om intet.

[52] Heidegger, Martin : *Unterwegs zur Sprache* (1959)

[53] Her tænkes på de korte tekster, der går igennem Becketts forfatterskab, ikke mindst efter tiden fra 1946 til 1952, hvor bl.a. samlingen *Textes pour rien* udkommer. For gennemgangen af Becketts forfatterskab i et filosofisk skær, se Mikkel Bruun Zangenberg: *Becketts ontiske rum.* (2001).

"All white all known murmurs only just almost never always the same all known. Light heat hands hanging palms front white on white invisible. Bare white body fixed ping fixed elsewhere. Only the eyes only just light blue almost white fixed front. Ping murmur only just almost never one second perhaps a way out. Head haughty eyes light blue almost white fixed front ping murmur ping silence."[54]

Skriften er ikke skabt eller afledt af talen – skriften er endnu et afkom født ud af mødet mellem verden og tanke. Et rhizomatisk skydende afkom[55]. Mellem tingene og ordene, som det spor, der trækker sig fra Heraklit, frem gennem århundrederne, Augustin, Kant, Nietzsche, Foucault, Blanchot, få nævnt, mange udeladt - mellem tingen og ordet? Nej, for det er først med skriften, at der bliver et "mellem" ting og ord. Først da bliver ordet selv aktuelt og begynder refleksionens spejldans. Selv om man vel med fornuften i behold kan hævde, at talen, kronologisk set, kommer før skriften, er det mere væsentligt at hæfte sig ved forskellen, er det nærmere sådan, at skriven som begivenhed er en afart af talen, der lige så vel kunne komme først. Men gennem sit møde med læsen har skriven en anden skæbne. Talen har ingen tekst. Talen forsvinder idet den ytrer sig; den glider fra potentialitet til aktualitet og tilbage igen med en åbenlys flygtighed og hastighed[56]. Med skriven bliver denne hastighed til langsomhed, mødt af tekstens modstand, så potentialiteten opstår gennem udsættelsen, vi kommer nemt til at glemme at forstå den som tilblivelse. Derfor unddrager talen sig også hele tiden tingen, omkranser den, flygter fra den samtidig med at den peger sidelæns hen i retning af den. Men mest af alt handler talen om sig selv, om alle de smågestus som er nødt til at finde sted for at få talen til at fungere på acceptabel, social vis. Talens umiddelbarhed består i det simple forhold, at den er en potentialitets aktualisering, der finder sted én gang, nemlig mens den udtrykkes. Skriften fødes ud af en myriade af bevægelser, der siden stivnes i skriftens substantielle form, idet den bliver ting. Men som ting er den genstand for det ene gensyn efter det andet med læsen, som overtager sædet efter den første læsende: skribenten.

Skriften er, mere end noget andet, mere end talen, sted for mødet mellem tingen og tanken - fordi den straks den bliver til, selv bliver ting og dermed binder ordet og tingen til hinanden. Skriften er måske nok født ud af talen, historisk set. Men kun for straks efter at vise sit labyrintiske væsen – i stedet for at være et uskyldigt, udenforstående barn af sine forfædre, vokser skriven snarere ud af verden, ud af tanken, på en sådan måde at hverken tanke eller verden længere kan holdes klar og ren – hvad er nu skriften selv, hvorfra

---

[54] « Ping », in Beckett, Samuel : *The Complete Short Prose 1929-1989*. Grove Press (1995); p. 193-194.
[55] Se "Skriven", *infra*.
[56] Se: Foucault, Michel: "Maurice Blanchot: The Thought From Outside", in: *Foucault-Blanchot*, Zone Books, NY (1987). P. 7-60 ("*The discourse about which I speak does not pre-exist the nakedness articulated in the moment I say, "I speak"; it disappears the instant I fall silent."* - p. 10-11.)

kommer den, hvornår er den verden, hvornår er den ikke – hvorfor giver skriven så meget mere følelse af at være uden for verden, at være uden for tanken og talen? Vi kan ikke komme den nærmere uden at begive os den modsatte vej af fortællingens: i stedet for at vælge vejen frem, så at sige, og lade teksten, fortællingen og historien trække hinanden ind i et samrum, hvor alt bliver et og helhed, vil vi forsøge at gå i modsatte retning og folde os ind igennem bevægelserne – at lade rejsen vokse frem af en serie bevægelser ind i de krumninger, der rummer de labyrintiske svar på vores egne gåder. Gå i omveje, digressioner, som den her, der foregriber skriven på de kommende sider, før den selv har haft mulighed for at komme til orde. Skriven rejser, den er bevægelse fra først – en bevægelse, der fra starten er "mellem bevægelser", mellem afrejsens afsæt og ankomstens landing:

"En hel tænkning om tegnet underbygger i den vestlige tradition rejsens odysseiske paradigme ; en tanke i følge hvilken tegnet ordnes i forhold til sit begreb og sin funktion, i forhold til repræsentationens eventyr. Tegnets skæbne skulle da dømme det til at rejse, som en udsending eller en missionær, på vegne af den instans – referentens nærvær – som det er udset til at sende."[57]

Det er en mærket vej at skulle betræde, ingen tvivl om det. Hvad enten man synes om Derridas radikale fortolkning af forholdet mellem talen og skriften – den behøver vi ikke tilslutte os fuldstændig, dertil virker dens sats for stort, for usikkert – er alene det at tage rejsen som udgangspunkt en satsning. Hvis nu vi her endte med at bevæge os i cirkler, ville vi da have forspildt det hele? Kan en filosofi, der vil rejsen, overleve ikke at bringe os til nye bredder? Eller ender vi, som bemærket af Sokrates' opponent i *Theteta*, i "tusinder og tusinder af cirkler og uden at vinde et eneste skridt altid tilbage til det samme punkt"[58]? Nej, det er for hurtigt – vi er allerede i gang med at lade et færdigt billede af rejsen foregribe den bliven-rejse, som gerne skulle folde sig ind gennem læsen. Vi skal først ind imellem bevægelserne – deri ligger hele svagheden, at rejsen har været tænkt i alt for høj grad som én bevægelse, eller højst som to,

---

[57] Catherine Malabou i *La contre-allée*. La quinzaine (1999) ; p. 44-45. *"Toute une pensée du signe soutient dans la tradition occidentale le paradigme odysséique du voyage, pensée selon laquelle le signe s'ordonne en son concept et sa fonction à l'aventure de la représentation. Le destin du signe le condamnerait à voyager, comme un représentatnt ou un missionaire, en lieu et place de l'instance – présence du référent – qu'il est chargé de destiner."*

[58] Platon: *Thetéete*. Citat hentet fra Blanchot, Maurice : *L'entretien infini*. Paris (1969); p. 125.

modsatrettede[59]. Netop som om rejsen drejede sig om at komme ud eller hjem[60]. Som om rejsen var sin aktualisering.

Hvad fortæller Blanchots passage, hvor Marco fortæller om fortiden, der hele tiden forandrer sig efterhånden som rejsen skrider frem? Intet andet end den modus, som vi har manglet indtil videre, så længe vi kun opererer med et mulige og det virkeliggjorte, med det potentielle og det aktuelle. Det virtuelle er den modus, hvor verden er hel, mens tiden som går, som forandrer verden, hele tiden bliver til flerhed, til mangfoldighed.

"der er kun en tid (monisme), selv om der er en uendelighed af aktuelle strømninger (generaliseret pluralisme), som nødvendigvis deltager i den samme virtuelle helhed (begrænset pluralisme)."[61]

Så Marcos oplevelse er i det lys, at fortiden, som var én, bliver til mangfoldighed, bliver til anden, mens den alligevel ligger foran ham, som den helhed, der er mangfoldig og virtuel. I denne udlægning, belyst af Deleuzes Bergson-læsning, er fortiden og fremtiden ikke forskellige, fordi der i Bergsons filosofi kun er én tid, selv om der er mangfoldige aktualiseringer. Men er det så ikke samtidig sådan, at rejsen i så fald fører samme sted hen som den startede? Nej, tværtimod, det er ikke tiden som sådan, der forandrer sig, fordi den netop er defineret ved at være varen, Aions tid i *Logique du sens*, men den menneskelige verden, som den rejsende lever i, er kendetegnet ved kreativ evolution, ved differentieringen, ved det virtuelles udvikling ind i "de aktuelle", som i Deleuzes væsentlige indskrivningen af virtualitetens differentierende bevægelse[62]. Vores rejse er en bevægelse ind i det virtuelles mangfoldiggørende udfoldning.

Mellem bevægelser

"En fortælling er en bevægelse mod et punkt, der ikke blot er ukendt, upåagtet og fremmed, men som er af en sådan beskaffenhed, at det ud over denne

---

[59] Det sidste gør f.eks. Blanchot sig skyldig i, når han læser Heraklit i L'entretien infini – for at undgå at læse "à sens unique", nøjes han med at læse *à sens double*, så at sige, fanget i binariteten, frem for at lade skriften, tanken og læsningen folde et flerdimensionelt rum ud, hvor antallet af retninger ikke behøver være begrænset på forhånd. Også Blanchot kan være offer for den strukturalistiske binaritetsfælde... *L'entretien infini*, p. 124.

[60] Og som en spejlvending af Heraklits teser kan vi hævde, at vejen frem og vejen tilbage er én og samme vej - selv om det, som er et altid er ved at blive to, mangfoldighed og enhed er samlet i tilblivelse og forsvinden. *Fragments* (2001), p. 12ff.

[61] Deleuze: *Le bergsonisme*, s. 83. "il n'y a qu'un temps (monisme), bien qu'il y ait une infinité de flux actuels (pluralisme généralisé), qui participent nécéssairement au même tout virtuel (pluralisme restreint)."

bevægelse ikke synes at besidde nogen form for realitet, og imidlertid er dette punkt så dominerende at det er ene om at gøre fortællingen tillokkende, hvorfor den end ikke kan "begynde" før den har nået det, og dog er det kun fortællingen og fortællingens uforudsigelige bevægelse der frembringer det rum hvor punktet bliver virkeligt, kraftfuldt og tillokkende."[63]

Den bevægelse, Maurice Blanchot beskriver her i en passage fra *Le livre à venir*, begynder intetsteds. Den kunne forveksles med den bevægelse, vi siden Aristoteles har været vant til at associere med fortællingen: handlingens bevægelse, der starter med begyndelsen og slutter med slutningen. Selv med strukturalismens forbehold[64] forbliver det moment af bevægelse, der kan findes i fortællingen noget, der kan afgrænses, i hvert fald hvad formen angår. Men dermed er vi allerede i færd med at foretage en adskillelse, en analyse, for at komme frem til fortællingens bevægelse – og det er ikke det ærinde, Blanchot ville sende os ud i. Det kan bedst sammenfattes som en form for hegeliansk inspiration, der har løsrevet sig fra dialektikkens begrænsning og koncentrerer sig om det rent kinematiske, en tanke, der også fungerer som en fortsættelse af det kinematiske i Henri Bergsons filosofi[65]. Hos Blanchot er det fortællingens bevægelse, der står på spil. En bevægelse, der fører frem mod et punkt, der ikke er der, men bliver til i samme grad, som bevægelsen og det rum, der skabes af spændingen mellem dem. "Punktet" er en forvandling, en metamorfose i den fortælling, som Blanchot sætter op som modsætning til romanens folkelighed, dens spillen med en kollektiv, almen tid, en delt tid, der er erkendelig som et hverdagsfænomen: "Tiden går", så at sige. Tiden i fortællingen er forvandling, er bevægelse:

"Fortællingen vil gennemløbe dette rum og det, der bevæger den, er den forvandling som rummets tomme fylde kræver; en forvandling der, idet den bevæger sig i alle retninger, utvivlsomt forvandler den der skriver, men i lige så

---

[62] Ibid., s. 100.

[63] Blanchot, Maurice: *Le livre à venir*, Paris (1959), p.14. Oversættelsen hentet fra Blanchot, Maurice: *Orfeus' blik og andre essays*. Gyldendal/Moderne Tænkere (1994), p.137.

[64] Se f.eks. hos Greimas, A.J.: *Sémantique structurale*, Paris (1966), eller mere oversigtspræget i antologien *Tekststrukturer* (Rhodos, 1970, red. Af Torben Grodahl).

[65] Så radikalt kommer det frem hos Bergson: "Der gives ikke nogen Form, da Fornmen er noget ubevægeligt, og Virkeligheden er Bevægelse. Hvad der er virkeligt, er den uafbrudte Forandring af Form: *Formen er kun et Øjebliksbillede taget efter en Overgang*." *Den skabende udvikling*, Kbh. (1915): p. 259-260. Ligeså må Blanchot jo siges at være på jagt efter noget helt andet end den strukturalistiske tekstforståelse. Faktisk synes deres genstande slet ikke at være det samme som strukturalisternes - og det vil være vores erkendelse, at det er de heller ikke: der er afgørende forskel på skriven og skrift, på fortælling og tekst. Der er ikke tale om at hævde en direkte forbindelse fra Bergson til Blanchot; ikke desto mindre er der en linie i Blanchots beskrivelser af fortællingens bevægelse, som synes at træde ud over såvel Hegel om Heideggers indflydelse og indeholde noget, der snarere er Bergsons åbnende eller skabende udvikling, end en Hegelsk determinisme – den kan ligne Heideggers kast fra fremtiden ind mod fortiden og ud mod nutiden, som i *Sein und Zeit*; det er dog med fuldt overlæg, at vi lader Bergson og Blanchot bevæge sig side om side her, uden modsætning, i flertonet samspil.

høj grad forvandler fortællingen selv og alt det, der står på spil i den forstand at der intet sker, andet end passagen selv."[66]

Tag nogle af de eksempler, der dukker frem i løbet af de kommende sider – og det vil være tydeligt, at der ikke kun er tale om en esoterisk forestilling om en fortælling, der aldrig rigtigt bliver til, som med de romantiske idealisters idé om fragmentet[67]. Men lad os træde et par skridt tilbage og starte med den bevægelse, som er så væsentlig for at forstå Blanchots fortælling – og for at kunne bevæge sig igennem de passager af forvandling, som vil følge på disse sider.

Bevægelser begynder intetsteds og slutter intetsteds. Igennem bevægelsers varierende densitet folder sig muligheder og umuligheder ind, som for det meste bevæger sig uden for rækkevidde af den "naturlige tankes" sprog, uden for fænomen-betragternes muligheder for at bringe det fænomenale ind i det udtrykkende sprog[68]. Og alligevel er det så tæt, så nær den naturlige tanke, at det er i den, det folder sig indefter – det er dog den, der læser fortællingen, den, der indeholder og indeholdes i bevægelsen. Men så må vi udvide det billede, der er beskrevet indtil videre – det er jo ikke én bevægelse. Idéen om den rene bevægelse, der kun er bevægelse i og med sig selv, som udgangspunkt for en kinematik, udfordres allerede af det billede, som Henri Bergson giver os af stoffets genese:

"Lad os hellere tænke på en arm, som løftes; lad os siden forestille os, at denne arm, overladt til sig selv, falder igen og alligevel vedbliver noget i den med at forsøge at hale den op igen, noget af den vilje, der bevægede den: med dette billede af en skabende handling som forsvinder, har vi allerede en bedre forestilling om stoffet. Og vi vil se, i den vitale aktivitet, det, som vedbliver af den direkte bevægelse i den omvendte bevægelse, en realitet, der bliver til igennem den som forsvinder."[69]

Det, som Bergson beskriver her, er en relation imellem to bevægelser. Er det da ikke bare det, man ville betegne som en dialektisk relation – er det ikke ganske enkelt en tese og en antitese, der forholder sig til hinanden? Dialektikken er

---

[66] Blanchot, M.: *Le livre à venir*, p.17.: *"Le récit veut parcourir cet espace, et ce qui le meut, c'est la transformation qu'exige la plénitude vide de cet espace, transformation qui, s'exercant dans toutes les directions, transforme sans doute puissamment celui qui écrit, mais ne transforme pas moins le récit lui-même et tout ce qui est en jeu dans le récit lui-mëme où en un sens il ne se passe rien, sauf ce passage même."*

[67] Cf. Critchley, Simon: *Death, Philosophy, Literature*. Routledge (1999); "lecture 2".

[68] Nogle fænomenologers løsning er at udsondre det af sproget, som det ikke kan udtrykke. Denne positivistiske grundtanke har i de senere år haft en vis tilslutning - repræsenteret bl.a. af Jean Petitot.

[69] fra Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris (1907). (f.o.) Citeret fra Cresson, André: *Bergson*. Presses Universitaires de France, Paris, (1943), p. 96-97.

imidlertid utilstrækkelig til at forklare den relation, der er beskrevet oven for. Dialektikken beskæftiger sig med dynamik, ikke med kinematik. Den beskæftiger sig med kræfters forhold til hinanden. Den har at gøre med forholdet mellem to modsatrettede kræfter, der dermed er i en dynamisk relation til hinanden. Dialektikkens genstand er derfor spørgsmål om det antitetiske – og i sidste ende om ophøjelsen til én, om *Aufhebung*. Derfor vil dialektikken som oftest beskæftige sig med det spændingsfelt, der befinder sig imellem de to kræfter; den forudsætter en symmetri i forholdet mellem dem – en harmoni i det dynamiske felt, så at sige. Det skal ikke forstås sådan, at de to kræfter står i symmetrisk relation til hinanden – for det er deres relation netop ikke præget af, ellers ville der ikke opstå en dynamik eller en dialektik. Harmonien og symmetrien opstår i, at den dynamiske relation determineres af en fremtidig opløsning: en syntetisering. Begge de forhenværende punkter afløses af et tredje, der opstår ud af relationen mellem de to foregående. I kinematikken er der ingen sådan determinering. Lad os tage det eksempel, som Bergson giver os. Vi har en faldende og en stigende bevægelse – drilsk nok er det den "stigende" bevægelse, hvis energi er faldende, og den "faldende" bevægelse, hvis energi er stigende. Vi kan naturligvis forestille os, at eksemplet med armen skulle tjene til at illustrere en dialektisk pointe: armen falder, den hænger stille, en tredje tilstand er indtrådt. Men kinematikken er ikke interesseret i den tredje tilstand – den vil ikke forudsige den, den vil ikke beskrive den – den afviser på forhånd at beskæftige sig med en sådan determinering, i kraft af dens genstand, som er den kinematiske relation, dvs. såvel de relationer, der opstår mellem flere bevægelser, som de relationer, der opstår inden for hver enkel bevægelse for sig, i sig. Hvorfor nu det? Svaret på det spørgsmål – lige som, forhåbentlig, en række eksempler på – hvordan Bergsons kinematik må tænkes mere radikalt end han selv kom frem til – vil være en væsentlig udfordring for tankerne i de tekster, der følger her.[70]

Blot må vi indtil videre gøre opmærksom på, at tiden er ved at blive suspenderet, at målet for rejsen, fortællingens slutning, bliver sendt fra horisonten ud i en position, der befinder sig langs en retvinklet akse, fra det moment, hvor suspensionen sætter ind, og vores rejse begynder. En rejse, der bevæger sig ind i kinematikken, ind i forholdet mellem bevægelser, en rejse i folder, perspektiver, superjektioner – men først og fremmest en rejse langs den tangent, hvor inflektioner fødes: suspensionens tangent.

---

[70] Her tænkes særligt på, at Bergsons begreb om forholdet mellem tanke og stof synes at blive hængende i en forestilling om subjektets vilje eller tanke som det, der determinerer handlingen. Når vi her skal længere, er det bl.a. inspireret af Deleuzes overskridelse eller udvidelse af Bergsons idéer, i retning af at forstå subjektet som tilblivende gennem varen, snarere end den subjektivistiske forståelse af varen som spor af subjektiviteters erindringer. Der er jo netop ikke noget subjekt, der skal frelses, det er det supra- og infra-subjektive, der skal forstås bedre.

"Det er en skramlen, et rygte, en tåge, en støvets dans. Det er en tilstand af død eller katalepsi, søvn eller falden i søvn, besvimen, svimlen. Det er, som var bunden af hver monade opbygget af en uendelighed af små folder (infleksioner), som ikke ophører med at danne og opløse sig i alle retninger"[71]

Her kommer da folden ind i billedet: folden, som den mindste enhed i labyrinten, folden, som beskriver den måde, livet skaber sin fortsatte udvikling ved at gøre sig mindre og mindre uden at deles – i sidste ende som den monade, der rummer hele mangfoldigheden i sig uden selv at være udstrakt. Dette er et af de kildne punkter i Deleuzes brug af både Bergson og Leibniz: for at slippe for tomheden, må han gøre folderne til én fold, til én linie – og pointen er ikke her, at det skulle være en forkert læsning af Leibniz, hvis begreb om inkompossibiliteten synes at understøtte en sådan læsning. Men flerheden vender jo tilbage, som sammensathed – skønt uden mellemrum, uden afstande. Der er total udfyldning af verden, allestedsnærvær af det levende, ikke universalitet, men fylde af folder. Og så er der alligevel en sondring mellem "intern" og "ekstern", der sætter en grænse: lad os lade tomheden blive udenfor, men alligevel er der en særlig umulighed på spil: det er afbrydelsen, som Blanchot præsenterer den i *L'entretien infini*. Afbrydelsen er det, der gør samtalen mulig, ellers ville den være en monolog[72]. Men afbrydelsen er også, hævder Blanchot, det der gør tilblivelsen mulig; diskontinuiteten er den adskillelse, der gør det singulære muligt. Det er naturligvis begrebet om det neutrale, der ligger for her, der lægges frem som en særlig form for afbrydelse, eller rettere som afbrydelsens eller diskontinuitetens sted. Og endelig er dette uendelige mellemrum det, der sætter udsættelsen ind, der introducerer "venten", et af Blanchots kernebegreber[73].

Blanchot fører os igennem tre former for afbrydelse: den første, hvor de talende holder pause, det er en tomhed, en mellemtid, der agerer som et positivt element i talen. Den anden, hvor afbrydelsen er eksistentiel, hvor den er forhindringen udøvet af den anden, hvor tomheden er smerte. Og den tredje, hvor afbrydelsens neutralitet – og bemærk udtrykket: er hyperbolisk, hvor afbrydelsen er som en kasten ind, der muliggør talens flerhed. Vi finder her en væsentlig detalje, som måske ikke kan vende hele billedet af Blanchots Heideggerianske inspirationer, men som dog er væsentlig for vores videre færd:

---

71 *"C'est un clapotement, une rumeur, un brouillard, une danse de poussières. C'est un état de mort ou de catalepsie, de sommeil ou d'endormissement, d'évanouissement, d'étourdissement. C'est comme si le fond de chaque monade était constitué d'une infinité de petits plis (inflexions) qui ne cessent de se faire et de se défaire en toutes directions"* Deleuze: *Le pli*, p.115. F.o.

72 Blanchot: *L'entretien infini*, s. 106ff.

73 Uden at bemærke det i mere end en fodnote, præsenterer Blanchot ideen om en Riesmann-blok, hvor samtalen føres på et uendeligt antal sider, der lægges ved siden af hinanden, og dermed aldrig får tykkelse (dybde!), men forbinder sig til hinanden i alle retninger, ved siden af hinanden, som flader – eller, det er meget nærliggende, som plateauer i et immanensplan!

afbrydelsen, som er det umuliges neutrale udtryk i samtalen, er samtidig forbløffende tæt på at være en definition af en virtualitet, der er mulighedens og det aktuelles betingelse, samtidig med at den fra aktualitetens perspektiv dog må tage sig ud som umulighed. Længere er afstanden måske ikke – måske er den største forskel den vej, ansigtet vender: ud mod det usynlige for at forstå, hvor det synlige kommer fra, eller ud fra det usynlige for at forstå hvordan det synlige bliver til[74].

Af-rejse, dérive

Tværs igennem Jacques Derridas forfatterskab dukker rejsen op igen og igen – ikke som metafor, men som motiv, som betingelse – og som afsæt til en række begreber, der kredser om rejsen og videre[75].

Derridas fortløbende beretninger om rejsen indeholder flere spor: et selvbiografisk eller –ironisk, der skriver om filosoffen, der rejser med sine foredrag, indtil han en dag opdager, at rejsen er en del af ham selv, at han er en del af rejsen. Han indser en dag, at han ikke længere forlader noget sted mens han rejser – det er det, at vende "hjem" til Paris[76], der er fremmed, det er i stilstanden, han er rastløs og ikke ved, hvor han hører til – det er der, han længes efter at komme videre, der han oplever kulturchokket. Og han indser, at han 'altid' har været rejsende, at rejsen er i ham fra barnsben, først som skygge, siden som længsel, efterhånden som mulighed, som betingelse og som realitet, indtil følelsen af at løbe efter et spøgelse, der altid løber hurtigere end han selv.

"rejsen, men en rejse uden genkomst, uden cirkel eller jordomrejse i hvert fald, eller, hvis I foretrækker, en genkomst til livet som ikke er en genfødsel. Hverken en Odyssé eller et Testamente."[77]

---

[74] Jf. Deleuzes *Différence et répétition*, s.43, hvor han meget hastigt kommer igennem det sorte og det hvide intet, dem vender vi tilbage til.

[75] Sjovt nok er Derrida altid på farten, men kommer aldrig for alvor ud over grænsens kant, altid hængende som en drilsk paria på filosoffernes skuldre – mens Deleuze undgår at rejse, lader sig hellere flytte en smule frem og tilbage, som de, der " bliver nomader fordi de nægter at rejse" (Toynbee cit. I Deleuze: *Pourparlers*, s. 188.) Og får på sin side skabt en filosofi, der måske er så meget mere fremmed i forhold til den analytiske og videnskabelige tendens i Vesten.

[76] Med en barndom i Algeriet kan Paris være et tvivlsomt hjem. Se Malabou & Derrida: *La contre-allée*, spor III.

[77] Derrida, J.: "Un ver à soie", i: Cixous & Derrida: *Voiles*. Paris, Galilée (1998); p. 30. *"le voyage, mais un voyage sans retour, sans cercle ni tour du monde en tout cas, ou, si vous préférez, un retour à la vie qui ne soit pas une résurrection (…) Ni une Odysée, ni un Testament."*

En ironisk kommentar til den rejsemyte, som flyder igennem den vestlige litteratur, fiktiv og biografisk, politisk, antropologisk – den rejsende som på én gang mister sig selv og frelser verden. Den rejsende, som på mærkeligt umærkelig vis kan glide fra det ene sted til det andet, uden tilsyneladende at tabe hovedet, men tværtimod bevare roen og overblikket, selv i situationer, hvor alt burde være fuldkommen uforståeligt og ubærligt. Hvor rejsens bevægelse burde sprænge det jeg, der er taget ud på den – og alligevel ikke gør det. Hvorfor? Måske fordi den rejsende enten allerede har mistet sig selv – eller fordi den rejsende aldrig er nået frem? Måske fordi rejsen er at blive væk – eller en anden rejse, den der ikke er startet fra sit trygge udgangspunkt, men allerede var væk fra afsættet? Vi er langt fra orientalismen/exoticismen à la Bruce Chatwin og Carsten Jensen[78], der fra hvert sit punkt glider gennem verden uden nogensinde at forlade det punkt de var startet fra – som nomader i den klassiske forstand: dem, der følger de samme spor, de samme strukturer, vel vidende hvor rejsen går hen – og at dens formål i sidste ende er at vende hjem. Men man kan kun blive på bredden hvis man har været der fra starten. Hvis derimod såvel billedet af den rejsende som billedet af sproget, af betydningen er, at det allerede er ude i floden fra starten, så at sige, for nu at bevare billedet af Heraklit, der skriver om floden og om modsætningerne, der er i konstant oscillerende reciprocitet. Så kan det ikke samtidig forlade bredden i form af en afledning fra det oprindelige, fra det harmoniske, ensartede subjekt, eller fra det talte sprogs forestillede nærvær. Så er den rejsende og skriften i samme båd: de er ikke fraværende, for det er blot det kontrapunktet til nærværet. De er rejsende i den forstand, at de endnu aldrig har haft sig selv:

"På en måde er der måske aldrig nogen anden rejse værdig til at kalde sådan, end dér, hvor man i alle ordets betydninger mister sig, man risikerer det selv uden at tage eller formode den risiko: ikke engang at miste sig, men at være mistet. For sig. At tillægge intet privilegium til noget af de tre ord: "Hvor er jeg?"."[79]

Det er et af de skridt, der er gavnlige i forståelsen af Derridas filosofiske 'ikke-odyssé'[80]. Og et af de perspektiver, der gør det klart, hvorfor Derridas vigtigste

---

[78] Men også hos Claude Lévi-Strauss, som Derridas læsning fra *De la grammatologie* (1967) (af Lévi-Strauss' *Tristes trropiques,* 1962) viser så tydeligt: Antropologen, der går 'upåvirket' ud af mødet med den 'uskyldige' kultur, han har 'besmittet'. Hvordan den anden part, som Lévi-Strauss erklærer sig overlegen, oplevede situationen ved man ikke - de kunne ikke skrive. Derrida læser mødet som et tegn på sprogets klassifikatoriske system som den vold på det egentlige, det singulære, som foregriber skriftens opståen. Allerede navnet på nogen, der tillader at klassificere dem, er en form for skrift, en 'arke-skrift'. *De la Grammatologie*, p. 162.

[79] 'Postkort 5' fra J. Derrida til Catherine Malabou, fra Lac Majeur, september 1997. I: *La contre-allée*; p. 58.

[80] Udtrykket er her brugt i bevidst opposition til det odysseiske projekt, der til dels kendetegner nogle af Derridas tekster – men som f.eks. i "La différance" så tydeligt er erstattet af en 'nomadologisk' ambition: det er bedre at blive væk end at besejre – faktisk er det at forsvinde for sin centralistiske bøddel måske

kontrapunkt og vigtigste horisont ikke som for f.eks. Blanchot er Hegel, men derimod Heidegger. Og med Deleuzes kærlighed til Lewis Carroll in mente, kunne man tilføje, at Derridas pendant ikke er Odysseus, men derimod Alice: som Alice løber han rundt mellem paradokserne og ender med at blive en af dem selv, hverken vågen eller sovende, hverken her eller der, men mistet og søgende, lige dele latter og længsel – måske mest latter i de tidlige, legende skrifter, mest længsel efterhånden som trætheden sætter ind[81]?

Hvor bevæger rejsen sig så hen, hvis den ikke skal nogen steder og ikke kommer nogen steder fra? Ingen steder, eller rettere – rejsen, såvel skriftens/sprogets som den rejsendes, er en bevægelse der fyldes af det ikke-sted, der gør, at rejsen aldrig kan nå frem. Alt hvad der finder sted, skylder sin begivenhed til det, der ikke finder sted[82]. Eller, sagt på en anden måde: rejsen er en uendelige serie af aktualiseringer, hvis udspring bliver ved med at være virtuel, uanset hvor mange strenge rejsen aktualiserer sig i; rejsen er en begivenhed, der hele tiden springer ud af sin tomhed; rejsens begivenhed er det sted, der altid bevæger sig til et andet sted[83].

Vi befinder os i regi af en teleologi uden mål, en forklaring på Blanchots passage om fortællingen: enhver begivenhed skylder sin tilbliven til den, der aldrig finder sted. Det skete lever i og gennem det ikke-skete, det, der ikke finder sted, men alligevel udgør det sketes tid: Khôra, begivenhedens kløft, der giver resonansen til begivenhedens ekko i tid og rum ved *ikke* at være, ved at udtømme det rum, begivenheden fylder ud med sine ekkoer. Khôra, som uden at blive til selv, giver plads til det, der er. Således møder rejsen aldrig sit mål, for det har det med sig hele tiden: rejsens mål er den ubevægelighed, der er i begyndelsen af enhver bevægelse. Rejsens mål er dens begyndelse, der varer ved, der aldrig hører op, fordi rejsen er den bevægelse, der aldrig når sit mål og dog altid er begyndt med det[84]. Dermed er rejsen mellem altid og aldrig, den er ikke afhængig af afstand, af oprindelse, af tid, men derimod en kasten ud fra et tomrum, der er den rejsendes drivende kraft og sugende kerne, rejsens centrifugalitet og centripalitet på én og samme tid[85]. Og så mange flere retninger, som i folderne

---

allerede en halv sejr. Men kun en halv – for den primære udfordring er måske slet ikke den metafysiske nærværsfilosofi, den fylder bare så meget i de første mange år, før ydmygheden for alvor griber forfatterskabet og fører det på 'vildspor', frem mod tomheden i "Khôra" og døden i "Apories". Uforståeligt for den, der fra starten ikke ser andet end et odysseisk angreb på filosofiens mure – men forståeligt når man læser bevægelsen væk fra opgøret og frem mod den mulighed, der ligger i fortabelsen, frem for i besejringen.

81 Eller som et af Deleuzes andre eksempler: filosoffen ikke som Platons ørn, men som lusen, eller loppen, der hopper hen over overfladen, frem for at flyve i højden eller grave i dybden. *Logique du sens*, s.158.

82 Cf. Malabou, Catherine i *La contre-allée*; p. 64.

83 Deleuze: *Logique du sens*, s. 162.

84 Og så er vi ved Alice igen; rejsen er i kraft af sine paradokser, lige som Alices rejse. Det vigtige er ikke om Alice sover eller er vågen, om Wonderland findes eller ej, det vigtige er at bebo sine paradokser.. hverken fakta eller fiktion, men begge dele som virtuelle.

85 Der kan gives mange henvisninger til begrebet Khora, her blot: Platon: *Timée*. Éd. G. Budé. Derrida: *Khora*, Paris, Galilée (1993). Kirkeby, Ole Fogh: *Secunda philosophia,* Kbh (1999), p. 243-256.

der hver især rummer folder igen[86]; hvis vi kan overvinde dialektikkens dualisme og forstå bevægelsen, der bevæger sig i uendeligt mange retninger, bevægelsen, der er begivenhed og betydning, der springer ud af virtualitetens tomhed og ud i alle retninger uden nogensinde at deles.

Fiktionsbegivenhedens rejse

Der kunne stå: *Enhver begivenhed er en rejse. Fortællingen er en mulighed for at bringe en bevægelse fra et "sted" til et andet, at lade os gennemføre en transformation "over tid"*. Man kunne herved tillægge fortællingen visse mere eller mindre bestemte egenskaber, vi som læsere eller andre med ord til at forholde sig til dens fænomenologi kunne forsøge at genskabe, genfinde, gentage. Men hvad betyder dette "sted" og denne "tid" – hvilken slags fænomener er der tale om, der dog ikke finder sted eller tid på papiret, mellem ordene? Er de da rent mentale konstruktioner – men hvis de er, hvor finder de så sted henne? I en skrivendes forlængelser af sit imaginære? I en læsers verdensanskuelser og approprieringer? Hvorfra kommer de tilskrivninger af betydning eller af ontiske træk[87], som lader sig lokke så langt ind som til at give fortællingen væsen af stof eller af ånd, af struktur eller af bevægelse? Måske kommer vi ikke nærmere et svar med Henri Bergson's indledning til *Matière et mémoire*, hvor han forsøger at pejle sig frem til et begreb om "l'image", billedet: – men vi får en bedre føling med spørgsmålet:

"by 'image' we mean a certain existence which is more than that which the idealist calls a representation, but less than that which the realist calls a thing – an existence placed halfway between the 'thing' and the 'representation'.[88]*"*

Hvis fiktionsbegivenheden skaber et sådant billede, er det ikke umuligt at finde såvel tid som rum i det; kategorier, der også må formodes at bevæge sig i det samme kontinuum af billeder. Ikke befriet for stoflighed, træghed, inerti, momentum, tyngde, lethed – men heller ikke uden forbindelse til tankens eller glemslens spring og forsvindinger; ikke hverken ånd eller stof, men snarere midt imellem forstået som spændt op i et kontinuum, der folder sig i såvel tid som rum. En bevægelse, hvori såvel tid som rum bliver til for siden at være uløselige

[86] Deleuze: *Le pli*, s.12-14.
[87] cf Heideggers begreb om det ontiske (*Sein und Zeit*) – og til Derridas om le jeu (*Marges de la philosophie*), hvor Derrida erstatter strukturen med strukturaliteten, som udgøres af de hele tiden tilblivende relationer, der skaber strukturerne som aflejringer uden centrum.
[88] Bergson, Henri: *Matter and Memory*, Zone Books NY (1991); p.9. Opr. Paris (1910).

dele af det væv, som fortællingen lever i og på. Vi må spørge os selv om ikke det "image", som Bergson beskriver, slet og ret er tanken. Det sætter et begreb om, hvad Blanchot fortæller os om fortællingens "punkt". Et spind, der væves mellem flere centripetale punkter: teksten, der fikserer enhver bevægelse i bogstavernes, ordenes og syntaksens fastlåsninger, teksten, der måske netop er så meget struktur, som 1960'ernes franske strukturalister hævdede, at den var; læsen, der river betydningen løs af teksten, men indfanges af et "indenfor" i begivenheden, hvor en mangfoldighed af andre aktører træder i kraft over for det løsrevne stof, blot for at standse den kontingens, der folder sig ud idet fortællingen befris fra sin tekst; en begivenhed, der knytter sig til teksten som dens bevægelige følgesvend, men har sine betingelser andetsteds fra, i en fødsel ud af det dyb, hvorfra forfatteren modtager 'sin' skriven[89] (sin stil, som bl.a. Barthes kaldte den[90]); en skriven, som i endnu ringere grad end skriften kan siges at tilhøre forfatteren – lige så lidt som evnen til at tale tilhører den talende, kan den skriven, hvis bevægelser skaber skriften, teksten og fortællingen som gradvise aflejringer, som geologiske strata i et landskab, der ofte kun er blevet iagttaget ud fra dets øverste lag – eller er blevet iagttaget ud fra hensyn til psykologiske dybder i forfatteren som person, samfundsmæssige eksternaliteters indvirken på tekstens betydning og begrænsning, effekter og påvirkninger osv – men aldrig ud fra de bevægelser, der må tages til hensigt, hvis vi skal forsøge at iagttage forholdet mellem skriven og væren, mellem det litterære og det filosofiske, eller mellem det fiktive – skabende – og det verifikative – sandhedssøgende. Måden, vil vi hævde her, er ikke at dykke med ned i den dybde som Barthes henviser til som stilens rum, men at følge stilen som overflade, som folder på en overflade. Mere er ikke nødvendigt for at komme til begivenhedens virtualitet, til fiktionens udspring og aktualisering. Stilen er her ikke den enkeltes dybde – dér er vi i individualiteten, ikke i singulariteten, vi er i individets verden, ikke begivenhedens. Ikke at hævde, at der ikke findes mentale egenskaber, at der ikke er forskel på forfattere eller på læsere, men blot at det ikke er her vi finder fiktionen som begivenhed. Den finder vi som folder, som bevægelser af begivenhed, der former, der *fingerer*[91].

Bevægelser, eller snarere *kinematikker*, idet vi vil forsøge at illustrere blandt andet det forhold, at bevægelsers værensform – kinematikken – kun kan forstås, når vi tager flere bevægelsers forhold til hinanden i betragtning. Lader man sig inspirere af den klassiske fysiks beskrivelser af, hvad en bevægelse er,

---

89 *"le style (…) n'a qu'une dimension verticale, il plonge dans le souvenir clos de la personne, il compose son opacité à partir d'une certaine expérience de la matière"* ("stilen (…) har kun en lodret dimension, den dykker ned i personens lukkede erindring, den komponerer sin utydelighed ud fra en bestemt erfaring af stoffet", f.o.) Barthes, Roland : *Le degré zéro de l'écriture*, Paris (1953), p.15.

90 ibid., s.13.

91 Fakta er det, der er gjort. Fiktion er fingeren, den er det, der er i færd med at blive skabt. Forskellen er, om vi er ude efter individualitetens aktualitet, eller vi er ude efter begivenhedens tilblivelse. Fakta er individualitet, fiktion er begivenhed. Ingen fakta uden fiktion. "C'est la définition réelle de l'indiviu:

vil man støde på en del strukturalistiske[92] forhindringer. at man kunne nøje sig med at iagttage en bevægelse mellem to punkter, såfremt man ønskede at forstå det kinematiske. Skønt det efterhånden begynder at lyde som indledningen til en diskussion af den teoretiske fysiks grundlagsproblemer[93], er her dog hverken tale om fysik forstået som den videnskab, der kalder sig sådan – eller for den sags skyld om metaforik, hvad det også kunne have været, såfremt bevægelse skulle forstås i overført forstand.

Hvis nu fiktionsbegivenhedens særlige medium var *transportationer*: en række spil mellem permanens og forandring, mellem identitet og alteritet[94]. Så ville vi kunne identificere en type rejse som den, der bringer et repræsenteret og transporterbart 'noget', sågar et 'nogen' – et subjekt – fra et punkt til et andet. Med narratologernes sprog: fra en tilstand til en anden, T1 og T2. Mellem de to ville ligge transformationen, mellem de to ville skyde bevægelsen. Som forudsætning hviler naturligvis, at det, der befinder sig i T1 og i T2, er et 'samme', et subjekt for eksempel, skønt det nu har undergået en transformation. Det er lettere at forstå, når vi gør det mere konkret: selv om Rimbaud rejser til Harar, er han stadig Rimbaud. Eller er han? For narratologerne er det en forudsætning. Ellers er fortællingen enten dårlig eller misforstået, ikke forstået godt nok. Der skal helst være noget, der forandrer sig, noget der kan findes *i* fortællingen.

Men det var jo kun rejsen. Hvad nu med begivenheden: hvor er "Rimbaud" henne, når fortællingen om hans rejse fra Frankrig til Harar finder sit sted, når den finder sin tid i mødet med den, der enten fortæller den eller genfortæller den i læsen? Hvis "Rimbaud" er det jeg, der rejser uden for begivenheden, kan det ikke være det samme jeg som det, der rejser i begivenheden. Skal vi da vælge en skeptisk udgave og erklære, at der ikke er nogen, der rejser i fortællingen? Men dog er der en rejse, der er en transportation og transformation. Men for hvad, da, om ikke for et subjekt? Lad os i første omgang lægge det spørgsmål til side, vel vidende at det er et kunstgreb: at

---

concentration, accumulation, coïncidence d'un certain nombre de singularités pré-individuelles convergentes." Deleuze: *Le pli*, s. 84-85.

92 Ganske rigtigt bruges ordet strukturalistisk her i meget bredere forstand, end når man henviser det til en slags retning i vestlig tænkning, der indledes omkring 1900 og fader ud omkring årtusindeskiftet. Men her bruges termen for at indikere den tanke, der peger på strukturer som det primære, altså gør fiksérbare enheder i relationelt forhold til hinanden til det centrale formål med beskrivelser eller forståelser. I en idéhistorisk sammenhæng ville man desuden kunne skelne mellem de mere idealistisk orienterede strukturalister, for hvem formen går forud for substansen, og de kognitivt-empiriske, for hvem objektivt definérbare erkendelsesformer rummer en substantialitet, der er en del af formen.

93 Det er ikke tilfældigt, at der er adskillige af de herværende spørgsmål, der vil berøre såvel spørgsmål som sprogbrug, der kunne høre til den teoretiske fysik. Her må relationen dog indtil videre have karakter af en slags metaforik – da det rækker ud over mulighederne at integrere hele den filosofi, der knytter sig til særligt den moderne fysik efter Einstein, i denne sammenhæng. Begreberne *kinematisk*, *dynamisk* osv, skal derfor forstås som hørende til den herværende teori-fiktions rammer og skal derfor ikke opfattes som en form for socio- eller rettere filo-fysik eller scientisme. Udgangspunktet er at verden er kompleks, at den ikke kan anskues som én substans, med én forklaringsramme, med én dynamik.

lægge spørgsmålet om subjektets enhed til side og foregive stadig at kunne tale om fiktionsbegivenheden uden at berøre det, er et gøglebillede. Men at lade subjektet være i fiktionsbegivenheden selv, er det ikke også et gøglebillede? Der er dog mere til subjektet end det billede, der forvandler sig i fortællingen? Hvis der fandtes en Gregor Samsa, ville han da være blevet til en billede af at Kafka forvandlede ham i en historie af samme navn? Nej, det ville jo kun være en anden Gregor, en skriftens, fortællingens Gregor – ikke den Gregor, der bor rundt om hjørnet og har det fint. Og da ville en person med navnet Gregor Samsa ikke i dag kunne undgå at høre spørgsmålet så mange gange, at Kafkas figur ville ende med at være en del af hans liv, at være en del af ham. Hvad forvandler sig da – hvad er den bevægelse, der strækker sig igennem begivenheden som en rejsende under den forvandling, som rejsen skaber? Er der også derivater, der forandrer sig, som subjekter – eller er der kun plateauer – rhizomatiske aflejringer af fortællingens bevægelse i landskabet? Blanchots beskrivelse af fortællingen som begivenhed lyder jo så gold, ingen bebos den af, ikke en gang et begær, kun en svag længsel – efter en slags død? Hvis vi fylder det billede ud med bevægelsesstrømmes skabelse af begivenheder som kun er til i det omfang, de har mening til gode i det udspændte felt, hvad er det da, der rejser – og hvor rejser de/det/den henne?

Først til den mellemtid, den bliven til, der skiller os fra rejsens mål, eller skiller fortællingens begyndelse fra dens slutning. For hvor en strukturalistisk narratolog som Courtès straks bevæger sig over i en kategorisering af modsætningspar, er det ingenlunde det, der har min interesse her. Det er ikke ved at nævne navnene på de to byer, der udgør rejsens udgangspunkt og dens mål, at vi lærer noget om rejsens form, om rejsens mening. Paris og Istanbul kan vi jo sætte, som kronotopiske markører af interesse for de associationer, man kan gøre sig over navnet "Istanbul Express". Men om rejsen har vi endnu intet fortalt.

Hvad er da rejsens begivenhed? Hvad er dens forudsætninger? Hvordan er rejsen mulig, som rejse, som fortælling? Rejser Odysseus? Som fortalt krigsherre, der træder ud på havet, stævner land, sejrer, kastes ud i rædsel og hævn, tørst og trøst. Som fortællingens genstand, dens kar, der tømmes og fyldes men aldrig kan trække vejret frit, aldrig kan bevæge sig, ud af tragedien, ud i rejsens rejse? Rejser Jason? Med sit skib og sine argonautiske følgesvende iværksættes han af en erobring af rummet og tiden, blot for at møde Medea, fortællingens indre dæmon. Aldrig fri af fortællingens dæmoner, hvordan skulle selv rejsens behersker være fri af dæmonerne? Columbus, Bering, Vespucci, Magellan, Cooke, Amundsen, Nansen, striber og serier af ansigter på et fælles symbol: opdagelsen, den næsten-moderne udgave af heroernes stridbare rejser.

---

[94] Se f.eks. Courtès, Joseph: *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation.* Hachette, Paris (1991), p.69-74. - eller Greimas, A.J. og Courtès, Joseph: *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome

Hvad er det, der forener fortællinger om stridsherrens rejse, opdagelsesrejsen, dannelsesrejsen, Chatwins[95] rejser i det 20 århundrede, backpackernes rejser i 1990'erne, globetrotterne, vagabonderne, ja selv turisterne, fortalt på siderne af lasede, lette, dovent gendigtende aviser og magasiner? Det sublime? Den ophøjede, æstetiske underliggørelse af et liv uden indhold indtil netop det øjeblik? Hvorfor ikke? Men *hvorfor*, så? Klassificering, måske? Immobilisering af rejsens ubestemmelighed ind i målets strukturelle definition?

Dens afsløring er dødens øjeblik, som Blanchot så rammende har påpeget[96]. For enden af fortællingens rejse er den død, der er udødelighedens endelige ophøjelse. Rejsen, der endelig bliver til tekst. Og så er den ikke længere fortælling.

Lad os antage, at rejsens formål er dette fraværende mål. Ikke at rejsen ikke har et mål, det har den netop altid, som vi var igennem tidligere: dens mål er dens begyndelse, den begynder hele tiden igen. Og den rejse, der fuldender sit forud planlagte mål, er kun den ene rejse. Den er en hjemkomst, der aldrig kan være andet end stilstand, idet den aldrig er stødt på fremmed grund, aldrig er forsvundet i uvishedens mordlystne tåger, aldrig har gjort andet end at følge kortet. Den er den bevægelse, der genindtegner kortet i verden, det kort, som i forvejen var en indtegning af verden i kortet. Knap nok en bevægelse[97]. En rejse ad kendte koordinater. Vi kan fortælle en Columbus, der finder Indien, der viser, at verden er nøjagtig så begrænset og så lukket, som han forinden havde forudset at den ville være. En Columbus, der viser hele verden, at han har afsløret alle dens hemmeligheder. Lad os endda fortælle, at den vej, han finder, vitterligt vil være hurtigere, så hans kære dronning kan berige sig ved at sejle alle rigdommene og krydderierne hurtigere hjem end nogen anden. En rig embedsmand vil han blive. Rig i kraft af at have påvist verdens endelighed, dens ynkelige begrænsninger, 118 år før Bacons Novum Organum. Vi kan fortælle om en Columbus, der forstår, og netop derfor siden må vælge at lægge resten af sin karriere i ruiner for at forfølge den indsigt, han måske har fået i netop det øjeblik, han første gang indser at han ikke har ramt sit mål, men selv er blevet truffet af et helt andet. Og derefter er bundet, som en simpel skibsknægt uden skriftens eller kunstens gave, uden udsigelsens magt over tomrummets moment, til at videregive det, forbliver hans tanker stof for imaginatio.

I-II, Hachette (1979-1986).

[95] Se Bruce Chatwin: *I Patagonien* m.fl.

[96] Blanchot, Maurice: "La littérature et le droit à la mort", in: *La part du feu*, Paris (1949).

[97] Skønt det her spind kan minde om Deleuze og Guattaris diskussion af kortet og kalkeringen i "Rhizome", er det væsentligt, at vi her bruger kortet med modsat fortegn, altså mere i retning af deres begreb om kalkeringen (*tracing*) – skønt det billede af kortet, vi lægger frem her er noget mere voldeligt end kalkeringens nærmest underdanige fremtoning. At det endelige resultat vel minder om hinanden, hænger sammen med den særlige omsorgens spændetrøje, der ligger i enhver udadvendt, didaktisk eller pædagogisk realisme. Se *Rhizome* (1976).

Hvad nu hvis den rejse, som fiktionsbegivenheden fører os ind i, ikke er en rejse ind mod subjektets genforening med sig selv, men derimod, som Foucault hævdede, en rejse ud til "la pensée du dehors":

"*When language arrives at its own edge, what it finds is not a positivity that contradicts it, but the void that will efface it. Into that void it must go, consenting to come undone in the rumbling, in the immediate negation of what it says, in a silence that is not the intimacy of a secret but a pure outside where words endlessly unravel.*"[98]

Den anden rejse[99]

Hvilken rejse er det da, vi taler om? Hvilken form kan rumme den rejse, der ikke ender i det mål, der kan stå frem som forventningens positive fuldbyrdelse - og som undervejs mister det sted, hvor den havde planlagt at starte - så den bliver en rejse ind i en tomhed, der truer med at udslette både sproget og det "cogito", der troede alt vel efter tvivlens dom? Hvilken beretning kan fastholde den illusion, at den lander et andet sted, end den havde tænkt sig - når alle syntes at have været enige om, at fortællingen trækkes frem ved dens slutning, der konstituerer fortællingen som begivenhed?

Det er forestillingen om den rejse, den eneste, der med rette kan kaldes en sådan, nemlig mødet med det ukendte (*the void/le vide*), der med et slag bliver kendt, idet den rejsende bliver et med den sandhed, han ikke er trådt ind i og ikke kan træde ud af igen og dermed ikke har en chance for at beskrive. Han vil aldrig kunne genskabe det øjeblik, hvor enhver hidtidig tro og indsigt møder sin egen opløsning og sin egen umulighed – og forstår, at det kun var i kraft af disse, at den kunne opretholde sig selv som mulighed. Og alligevel er det netop den rejse, enhver fortælling lader os gennemleve, i skikkelsen af den gentagne bevægelse mellem *skriven* og *læsen*: mellem det, der sætter, hvad enten det er en fæstning af det positive eller dets negation – og det spring, der markerer bevægelsen mellem væren og dets negation, intet, det spring, der endnu mens det udføres, men inden det er landet, udgør selve muligheden som aktualisering, som det, Blanchot aldrig selv får kaldt virtualitet. Det er den rejse, Blanchot forsøger at indfange i *Le livre à venir*[100], når han på én gang fastholder, at fortællingen kun er en bevægelse mod et punkt, men på den anden side i kraft af sin uforudsigelighed udsætter mødet med det punkt ud i det uendelige. Det kan kun forstås, hvis vi ser det i lyset af det virtuelles ubegrænsede afsæt.

---

[98] Foucault, M.: "Maurice Blanchot: The Thought Form the Outside", op.cit., p.22.

Når fiktionsbegivenheden kan gøre sig forhåbninger om at genskabe den rejse, er det kun i kraft af netop det afsæt, idet den som aktualiseret begivenhed altid vil kende sit mål og dermed aldrig nå det ukendte mål, aldrig fuldende den anden rejse. Men det er naturligvis kun i kraft af den første rejse, rejsens realisering, at den kan fortælles, i stedet for kun at kunne leves. Dermed også sagt at enhver fiksering og overlevering af fortællingen strengt taget sætter det virtuelle, det ukendte ud af spillet og erstatter det med en fortælling, der kender sin egen død[101].

[99] Med henvisning til Blanchots begreb om "den anden nat" – se infra og *L'espace littéraire*, s. 220 ff.
[100] Blanchot, M.: *Le livre à venir*, s. 17.
[101] Se Maurice Blanchot: "La littérature et le droit à la mort", in: *La part du feu*, Paris (1949).

udsættelse

"I conceived the idea of making a sign, that's true enough, or rather, I conceived the idea of considering a sign a something that I felt like making, so when, at that point in space and not in another, I made something, meaning to make a sign, it turned out that I really had made a sign, after all. (…)I thought about it day and night; in fact, I couldn't think about anything else; actually, this was the first opportunity I had had to think something; or I should say: to think something had never been possible, first because there were no things to think about, and second because signs to think of them by were lacking, but from the moment there was that sign, it was possible for someone thinking to think of a sign, and therefore that one, in the sense that the sign was the thing you could think about and also the sign of the thing thought, namely, itself."[1]

"If I said, There's a way out there, there's a way out somewhere, the rest would come. What am I waiting for then, to say it? To believe it? What am I waiting for then, to say it? To believe it? And what does that mean, the rest? Shall I answer, try to answer, or go on as though I had asked nothing? I don't know, I can't know beforehand, nor after, nor during, the future will tell, some future instant, soon, or late, I won't understand, all dies so fast, no sooner born."[2]

Ventende på forskels glemsel: udsættelsens komma

Kommaet indsætter sig som en venten, en udsættelse af bevægelsen fra det, der er ved at blive til, til det, der endnu ikke vil være. Kommaet *er* så lidt og sætter dog udsættelsen ind. Kun som del, som en forhaling af sætningens narrativitet lever det og lever ikke. Kun som det, der følger efter en begyndelse og går forud for en fortsættelse, måske endda en slutning, hænger det som bevægelsens og begivenhedens flimren i et betydningsløst moment. Kun som ledsager, kun som tilsyneladende underordnet i det udsigende hierarki, hvor majusklerne og punktummerne hersker, kan det gøre sig forhåbning om at

[1] Calvino, Italo: "A Sign in Space", in: *Cosmicomics*. Harcourt Brace (1968); p. 31,35.
[2] Beckett, Samuel: "Texts for Nothing (9)", in: *The Complete Short Prose 1929-1989*, NY (1995); (1950-52); p. 136.

blive, om ikke set, eller endda hørt, så dog at være i en form, der er mellemrummets, midtens, i udsigelsens kasten sig fremad mod betydningens horisont. Kun som venten.

"Vente, gøre sig afventende over for det som gør venten til en neutral handling, rullet om sig selv, strammet i cirkler hvoraf den inderste og den yderste falder sammen, distræt opmærksomhed i venten og venden tilbage indtil det uventede. Venten, venten som er afvisningen af intet at vente"[3]

Hvad indsætter kommaet? Ikke den forskel, der er den første forskel - den står, urokkeligt, larmende, skubbende, lige før kommaet. Heller ikke den forskel, der endnu ikke er, den gør jo netop intet andet end at følge, måske. Vi ser den ikke. Kun som den midte, der hverken er blevet til eller endnu ikke blevet til, kan kommaet kræve sin plads. En plads, der ikke er rum, ikke er tid, men er en tidløs og stedløs agens uden aktør, uden genstand. Men er kommaet uden genstand? Kan noget, der så tydeligt kun kan forstås i en narrativ virkelighed da siges ikke at have en genstand, ikke at agere på noget, fra noget? Ja, når den ikke har nogen referent, når den ikke henviser til andet end en udsættelse af det, der måtte skabe fortsættelsen af bevægelsen, herefter, uanset hvilken skrift, der end måtte være på vej. Kommaet er ikke bevægelse, men det er heller ikke bevægelsens negation, som ville være en stilstand, en standsning, et punktum. Snarere er kommaet det neutrale 'mellem' i sætningens bevægelser. Kommaet er ikke, det gør kun. Skulle kommaet da være det archè, der skaber betydningen, sender sproget og meningen og læsningen af sted, det producerende intet, hvorfra verden fødes? Men det er jo ikke en begyndelse, det er ikke et archè, da det altid er i midten og aldrig kan finde sted noget andet sted, uden at blive til noget andet end komma – det vil da være blevet til 'komma', en ironiserende, reflekterende fremstilling, en symbolsk omvending af det kommaterende i en betydningens tilblivelse.

Kommaet er at begynde fra midten, altid fra midten. Uerstatteligt, uudskifteligt, har det ingen frænder, ingen meningsfæller. Det er sin egen årsag, der ikke søger andet end sig selv, sin egen *causa sui*, der ikke er andet end venten. Det er ikke rejsen, det er ikke ankomsten – og dog møder sætningen og den rejsende det gang på gang på vej mod det liv, der venter for enden af tilblivelsens horisont. Kommaet er den udsættelse, der giver os mulighed for at få øje på bevægelsen i netop det moment, hvor den udsættes. Som stilheden mellem to taktslag i en rytme, hvis fortsættelse, vi kan forvente, men aldrig

---

[3] Blanchot, Maurice: *L'attente, l'oubli.* Paris (1962); p. 20. *"Attendre, s'est se rendre attentif à ce qui fait de l'attente un acte neutre, enroulé sur soi, serré en cercles dont le plus intérieur et le plus extérieur coïncident, attention distraite en attente et returnée jusqu'à l'inattendu. Attente, attente qui est le refus de rien attendre"*

kende med sikkerhed[4]. En blid og ubesværet påmindelse også om den død, der venter, et væsen, der hverken er fødsel eller død, hverken engel eller djævel.

Kommaet er mødet mellem det profeterende punktum, der gør sætningens fortid mulig og dens fremtid umulig – og den blide anticipation, der svæver fra kommaet ud af sætningen, når det rammes af læsen: kunne der mon, skønt vi endnu ikke kender det, følge mere, noget andet, noget anderledes? Kommaets midte etablerer os som rejsende i suspension, intet mere. Kommaet er betydningens bastard, en skrivende henvisning til den talte udsigelse, en malplacering. Og dog er kommaet det sted, hvor vi må begynde, hver gang. Fordi vi må søge efter at begynde fra midten hver gang, ikke fra afrejsen og ikke fra ankomsten, men ude fra den afgrund, der åbner sig på fremdriftens sti. Kommaets energi er en virtuel energi – den realiserer sig som en suspension, fulgt af en expiration, der bringer resten af sætningen med sig. Og kommaet har ingen indflydelse på, hvilken betydning, der kommer efter – resten af sætningen ligner ikke kommaet, selv om det i et moment har haft sætningen i midten af sin fold[5].

Kommaet bliver til før forskellen, den er tegnet, der viser os tilbage til forskellens bliven til, mindet om udsættelsens genkomst, gentagelsens uafrystelige nærhed til forskellens bliven til i singularitet[6], bliven uden sin anden, bliven én. Kommaet er en sprække, hvor vi kan invadere sætningens, sprogets, betydningens, fortællingens labyrintiske dynamik ind og ud af tråde, sammenfletninger, bevægelser, negationer. Hvor vi kan nærme os de bevægelser, der bliver til af forskel og bliver forskel, ved at glide ind i den neutralitet, der skønt den ikke kan stå alene, alligevel må forblive uden for. En ubevægelig skumring – eller et daggry. I sin ubestemmelighed viser kommaet os ind til der, hvor bevægelserne endnu ikke er afgjort og retningen endnu ikke vist. Hører kommaet til det, den viste os væk fra, eller til det, der endnu ikke er der for os? Nej, kommaet hører, i det omfang, vi overhovedet kan skrive sådan, til midten, til 'mellem'. Hvis singulariteten – og dermed forskellen - bliver til af gentagelsen, sådan som Deleuze hævder det[7] – er kommaet da ikke først til at forstå som det spil mellem det singulære, der endnu ikke er, og den gentagelse, der får det til at træde frem i dets forskel? Men da er vi allerede langt inde hvor

---

[4] John Cages stilhedssymfonier, bestående af f.eks. 4 minutter og 33 sekunder i stilhed, er i den forstand illustrerende – de er, hvad en tekst bestående kun af kommaer, ville være. Og som Cages pauser, der ikke er det længere, men pausens udsigelse, 'pause', ville en sådan tekst ikke bestå af kommaer, men af en tekst helt uden markeringer, der kun antydede tilstedeværelsen af kommaer/Taktstreger.

[5] Om det virtuelles suspension, se Deleuze: *Le bergsonisme*, s. 109.

[6] Sådan kan vi forestille os et tænkeligt udfald af kollisionen mellem Deleuzes diskussion af forholdet mellem forskel og gentagelse i *Différence et répétition* og Derridas diskussion af forholdet mellem forskel og udsættelse i *De la Grammatologie* og "La différance". Men Derrida standser ved kommaet, så at sige, i stedet for at gribe den tangent, som kommaet antyder – og finde den tilblivelse, som er udsættelsens aktualisering, som viser at udsættelsen blot er endnu en aktualisering af det virtuelle, men til gengæld en, der næsten viser os det virtuelles egen kraft.

gentagelsen har fundet sted, inde hvor udsættelsen er blandet med fortsættelse i en dynamik der er langt mere kompleks end kommaets blotte, endnu ikke produktive manifestation i forholdet. Først må vi lande folden i udsættelsen selv, midt i kommaet og udad. Før affirmationen kan træde igennem, må vi forstå, hvorfor udsættelsen ikke ses som tilblivelsens aktualisering.

Forskels udsættelse

"Det, der skrives différance, det er altså den bevægelse af legen som 'skaber', gennem det der ikke blot er en aktivitet, disse forskelle, disse virkninger af forskelle."[8]

Hvad er da det 'urpunkt', hvor findes den tilstand, som endnu ikke er forskel? Kunne vi spørge sådan, ville vi blot behøve genindtegne det kort, som ville føre os direkte til forskellens urpunkt, dens udsprings sted. Men det, som Derrida fortæller os i grammatologien og i *La différance* / *L'écriture et la différence* er netop, at vi må stille spørgsmålene på en anden måde. Ved at bevæge vores læsen ind på den bane, der skal gøre det muligt at skrive den ind imod *la différance*, opgiver vi samtidig en række af filosofiens privilegier. Vi bevæger den ind i et usikkert felt, hvor navnets ret er suspenderet, idet navnet selv må se sig udsat, må vente, til det unævnelige er trådt til side, er blevet trukket til side, af en kræfternes gensidige indsættelse af det, der kan gives en tid, et rum, et navn. Når navnet, nævnelsen er suspenderet, betyder det ikke, at vi kan læne os tilbage og vente, til tiden og rummet sætter sig ind igen, til det uundgåelige følger og alting fortsætter som det skal. Udsættelsen er selve skabelsens tvivlende moment og kan derfor ikke ignoreres. Udsættelsen er ikke en tidsbegrænset periode; det ville allerede indebære, at tiden var en faktor inden for udsættelsen. Men udsættelsen har netop ingen tid. Den er i varen, men som en suspension. Med et bliver det klart, at den tilnærmelse, vi tidligere har forsøgt, mellem et deleuziansk eller bergsonsk begreb om bevægelse, der altid befinder sig i en varen, og Derridas udsættelse, som han afsøger den

---

[7] *Différence et répétition*, p.12, om gentagelsen: *"elle est par nature trangression, exception, manifestant toujours une singularité contre les particuliers soumis à la loi, un universel contre les généralités qui font loi."*

[8] "La différance"; p.12. *"Ce qui s'écrit différance, ce sera donc le mouvement de jeu qui 'produit', par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence."* Det vil forhåbentlig være klart ud af det følgende, at vores læsning af Derrida går i modsat retning af den, den såkaldte sociale (Peirceanske) semiotik foretager, hvor hans filosofi opfattes som dyadisk, modsat Peirces triadiske. Den væsentligste forskel på de to perspektiver ligger ikke i antallet af elementer, men i Peirces strukturelle (om end triadisk) semiotik kontra Derridas søgen efter en dynamik, der trænger tilbage ind i forskellens bliven forskel og opløser den – se også afsnittet om ekkoet her, i "Gentagelse". For den socialsemiotiske fortolkning, se Klaus Bruhn Jensen: *The Social Semiotics of Mass Communication* , SAGE (1995), p. 35 -

igennem *la différance*, ikke kan holde; de er som to bølger, der rammer hvert sit dige, eller måske det samme dige, fra to forskellige retninger. Snarere end at ligge tæt op ad hinanden i det samme begrebslige felt, er de som to måder at søge ind ved grænsen til forskellens tilblivelse. To måder, der søger i hver sin retning. Hvor bevægelsen aldrig helt kan befri sig for den tidslighed, der holder de adskilte tilstande sammen, eller den rumlighed, der gør bevægelsen til andet end en imaginær instans, en drejen på stedet – dér viser udsættelsen ind i bevægelsens rum og tid, om end netop kun som en suspension, et *mellem*.

Derfor Derridas fortsatte insisteren på, at han ikke er på jagt efter at beskrive et *archè*, da begyndelsens urpunkt allerede må indeholde tiden i sig som den skubbende kraft, der bringer den ud af urpunktets ligevægt[9]. Og rummet som den tomhed, der trækker den frem for at fylde sig i det forskelliges dynamik, frem igennem de vekslende poler fra nærværet og dets fravær, fraværet og dets nærvær. Forskellen på différance og archè er ganske enkelt, at hvor archè er det endnu ikke begyndtes begyndelse, kan différance ikke på samme måde begrænses til et bestemt punkt i et forløb. Den er udsættelsen af forløbet – mere gentagelse end begyndelse. Og dermed ikke kun tidslig, men også i logisk forstand *forud-sætningen* for forskel, for begyndelse. Différance er et begreb, der viser ud af den tids- og rumligt bestemte logik, en indgang til tanken som skriftens eller talens ledsager, en ledsager, der i modsætning til skriftens og talens stoflighed kunne forstås som en uudstrakt form. Eller, hvis vi ikke lader os forlede af den simple dualisme, der ville ligge heri, tvinger os til at forstå udstrækkelsens forskellige former som uadskillelige folder i den samme labyrint.

Man kunne forledes til at tro, at der her var tale om den bevægelse, som hos Kierkegaard betegnes som den teleologiske suspension: den fremadrettede, målstyrede ophævelse af det midlertidige, tilfordel for det højere mål (Abrahams villighed til at ofre Isak, f.eks.). Det er er imidlertid snarere det modsatte: det er det teleologiske, der suspenderes; det spindes ind i en vekslende kurs, ind og ud af en tøvende mumlens sug. I *Begrebet Angest* dukker den smukke diskussion op af tiden og timeligheden, hvoraf det måske står lidt klarere, hvad der er på spil – tidens bliven til:

"Inderne taler om en Kongerække, der har hersket i 70.000 Aar. Om kongerne vides intet, ikke engang deres Navne (dette antager jeg). Dersom vi ville tage dette som et Eksempel paa Tiden, da ere de 70.000 Aar for Tanken en uendelig forsvinden, for Forestillingen udvider det sig, spatierer det sig til den illusoriske

---

hvis forfatters meget forsimplede opfattelse af den såkaldte "postrukturalistiske semiotik" ikke vil finde megen genklang her.

[9] Og lige dér mødes de to perspektiver igen i en ambition om at begynde fra midten, altid at søge mod en begyndelse, der ikke begynder fra begyndelsen, men ser sig som allerede begyndt forinden og søgende tilbage eller indad mod en spaltning af det givne, tilbage til før det blev givet. Men altså fra hver sin side, hvilket viser sig at være en ganske reel forskel.

Skuen af et uendeligt indholdsløst Intet. Saasnart man lader den Ene succedere den Anden, sætter man det nærværende."[10]

Så snart man "lader den ene succedere den anden, sætter man det nærværende". Men imellem den ene og den anden, uden at have sat, finder vi suspensionen, det, der hos Kierkegaard bliver til 'den uendelige forsvinden'. Det nærværende er intet andet end netop en uendelig forsvinden, et uendeligt indholdsløst. I Derridas skrift eftersøges det samme forsvindingssted; det omphaliske kernepunkt, der møder den der søger bagud ind gennem slørene, ind gennem handlingens og kausaliteternes forskelssættende strøm. Hvad møder det blik, der søger ind mellem forskellene, søger at løfte sløret for tilblivelsens moment ('intet moment er et nærværende, og forsaavidt er der i Tiden hverken et Nærværende eller et Forbigangent eller et Tilkommende"[11])?

"Intet centrum, intet hjerte, et tomt rum, intet. Man tager båndene af, flytter stofferne, trækker gardinet til side, intet andet end et sort hul eller et dybt blik, uden farve, uden form og uden liv."[12]

Dette lyder jo næsten som en jødisk bestemmelse af det moment, hvor det sidste slør løftes? En jødisk-teologisk konstatering af det omvendte gudsbevis: hvor der ikke længere kan vises et ansigt, sættes et navn, hvor forskellen (endnu) ikke er, finder vi Gud. Utvivlsomt, ja, men at placere denne søgen ind igennem slørene inden for en teologisk tradition og dernæst afvise den som ubrugelig for en moderne, ikke-metafysisk afsøgning, er for let, for lidt[13]. Ikke mindst eftersom den selv vender sig imod sig selv, led af sig selv, af slørene der løftes for ikke-slør, der sløres når de løftes. Men det er en helt anden rejse – det er den skrift, der vender sig i sin lede over den gentagne forsvindings uendelige træthed[14]. Fremad – eller tilbage? Andetsteds, i hvert fald[15]. Her er vi kun et

---

[10] Kierkegaard, Søren: *Begrebet Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse – i retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden.* Samlede Værker, bd. 6, (5.udg.), Gyldendal (1962) (org. 1844); p. 174.
[11] Kierkegaard: *Begrebet Angest*; p. 174.
[12] "*Pas de centre, pas de coeur, en espace vide, rien. On défait les bandes, déplace les tissus, tire les voiles, écarte le rideau, rien qu'un trou noir ou un regard profond, sans couleur, sans forme et sans vie."* Derrida, Jacques: *Glas*, Galilée, Paris (1974); p. 59.
[13] For denne læsning af Derridas værk, se f.eks. Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve lectures.* (1987/1985); kap. VII, p. 164ff. Problemet er ikke at indlæse den jødiske tradition i Derridas værk, i betragtning af, at Derrida ikke selv lægger skjul på forbindelsen til Lévinas eller Jabès. Det ligger udelukkende i afvisningen af den søgen med den begrundelse, at den selv er en subjektfilosofi i dekonstruktivistisk ham. Som senere diskussioner har påpeget, er det jo også muligt at bevæge sig i retning af en kompleks forestilling om subjektet, der udvider den centristiske. Se *Penser le sujet aujourd'hui*, Sledziewskij & Viellard-Baron, Clérisy (1988).
[14] Den træthed, der plager figurerne hos såvel Blanchot som Beckett, indtil de næsten ikke orker den næste vejrtrækning – og dog er trætheden, som Baudelaires Spleen, det eneste liv de har at leve, det eneste, livet har at leve af. Se *Petits poëmes en proses (le spleen de Paris).*
[15] I nærværende tekst skal den søgen snarere høres i "Forsvinden".

sted mellem: mellem det, der bærer forskellens slør på sig, det slør der maskerer forskellens tilblivelse og indhyller den i et 'jeg har altid været her', en markering af det *her*, der er nærvær og påkalden sig det forskellige som fraværets fravær – og det, der kun er tomhed, kun er intet. Og dermed udelt, uoptrukken, glat og blank i sin rene overflade. Mellem det forskellige som dybde og den overflade, der lokker ned under dybden efter svar. Her er det ganske afgørende, om vi vælger at dirigere vores søgen efter alligevel at beskrive det mellemrum, der modsætter sig navnet, ved at gå mod det subjektivistiske rums ord (venten, tøven, anticipation etc), eller om vi i stedet vender os mod en inddragelse af naturaliserende metaforer. De sidste trækker noget nyt med ind i beskrivelsen: det stoflige i det endnu ikke forskellige. Når Kierkegaard bringer 'elasticiteten' ind i Springets ontologi, peger det på en søgen efter en subjektløs kraftfuldhed og træghed; enteleki og inerti – men uden inddragelsen af en human bevidsthed i selve billedets kraft[16].

Måske kan den stoflighed bruges til at komme ind på udsættelsen; på fiktionsbegivenhedens forsinkelse af sproget, dets forskydning af meningens tilblivelse, som da ikke bliver en første bevægelse, der skulle ligge til grund for alt hvad den skaber, men selv en genstand for udsættelsens ubestemmelighed?[17] Og som Derrida gør os opmærksom på, er risikoen ved at bruge et udtryk som udsættelse, at vi antyder, at bevægelsen altid finder ind til sig selv igen. At udsættelsen er et tidsbundet fænomen, en blot udskydelse af meningens moment, som altid slutter med en happy end, en genforening. Det ligger i différance begrebet, at den 'genforening' ikke nødvendigvis finder sted – det ville forudsætte en splittelse af noget, der tidligere var forenet. Hvilken splittelse? Ingen anden end den, der er forskel som allerede er. Det er den vej, som Deleuzes afsøgning af det differentierende fører ind i. Ind til det differentierede, skabelsen af forskelle i anknytning til hinanden, foldens foldning.

Derridas søgen går den modsatte vej, ind hvor det afledte, det udsatte er det første i den forstand, at livet ikke leves fra forskellen, men leves fra det afledtes side – det er altid urent, uklart, mudret, før det bliver skarpt, delt og forståeligt. Livet er "Tout en un" – mangfoldigt – før det bliver den ene over dem alle, det samlende princip.

"Hvis det bortledte nærvær forbliver definitivt og uplacerbart afvist, er det ikke fordi et bestemt nærvær forbliver skjult eller fraværende; men différancen

---

[16] Det ville nok ikke være helt forkert at pege på forbindelser her mellem Kierkegaards sprogbrug og den, man siden kan opleve hos Bergson og Deleuze – og heller ikke synderligt overraskende. Deleuze citerer da også Kierkegaard adskillige gange i sine refleksioner over gentagelsen i *Différence et répétition*, særligt Begrebet Angest, denne *"meget vigtige tekst "* (p.126). Uden af den grund at følge Kierkegaard i hans religiøsitet.

[17] cf "La différance", s.21

holder os i forbindelse med om hvilket vi nødvendigvis underkender, at det overskrider valget mellem nærværet og fraværet. »[18]

Vi er endnu ikke i relationen, endnu ikke i modsætningen. Hvor er vi da? Hvad er konturerne i det landskab, som différance er porten til?

Fiktionens udsættelser og foldens dynamik

Er det alt for let at påstå, at udsættelsen er fiktionsbegivenhedens første handling? Så let, at det må kunne give interessante resultater at åbne det lidt, at gå lidt nærmere, at forsøge at flå lidt i den udsættelse, der er begivenhedens fartøj på vejen mod det aldrig tilendebragte og dog konstitutive punkt, som Blanchot beskriver i "Le chant des sirènes", der

"ikke blot er ukendt, upåagtet og fremmed, men som er af en sådan beskaffenhed, at det ud over denne bevægelse ikke synes at besidde nogen form for realitet"[19]

Blanchot fortæller os om et punkt for enden af fortællingen, eller nærmere meget længere ude, et sted i fortællingens horisont, som skaber fortællingen, men som ikke desto mindre ikke er andet end den bevægelse, hvorigennem fortællingen bliver til. Lad os bevæge os bagud igennem den beskrivelse. Vi har tidligere været inde på den passage i Blanchots tekst, men med fokus på begivenheden som rejse, som bevægelse. Nu kunne det imidlertid være interessant at spørge fra læsens synspunkt igen, men i en søgen efter, hvilken funktion det punkt egentlig har i forhold til narrationen og successionen – og i forhold til den relation mellem det læsende og det skrivende, som er beskrevet i "Skriven". Punktet kan beskrives som en form for suspenderet bevægelse, et punkt der egentlig i højere grad er uden for fortællingen end inde i den. Eller måske et punkt, der befinder sig i det mellemrum, hvor skriven og læsen mødes. Et standsningens øjeblik, som til forveksling lyder som det khoriske sted i Platons Timaios.

---

[18] *"Si la présence détournée reste définitivement et implacablement refusée, ce n'est pas qu'un certain présent reste caché ou absent; mais la différance nous tient en rapport avec ce dont nous méconnaissons nécessairement qu'il excède l'alternative de la présence et de l'absence.""La différance";* p.21.

[19] Blanchot, Maruice: *Le livre à venir*; p.14; *Orfeus' blik og andre essays*; p. 137.

"that which is to receive all forms should have no form; as in making perfumes they first contrive that the liquid substance which is to receive the scent shall be as inodorous as possible; or as those who wish to impress figures on soft substances do not allow any previous impression to remain, but begin by making the surface as even and smooth as possible."[20]

Det punkt, hvori alting forsvinder – og det punkt, hvor alt bliver trukket til, er naturligvis ikke helt identiske. Men i selve den beskrivelse, Blanchot giver af fortællingens mål, er der alligevel så meget 'khorisme', at det kan være værd at forfølge tankegangen. Hvor meget Platon der er i Blanchots billede, er ikke så interessant at svare på. Det, der er mere interessant er at finde ud af, hvilken indre, perceptive logik, der kan tænkes at drive det transitionspunkt, der skiller forskel fra udsættelse – det punkt, der er som en tvivlens oase mellem flugtlinierne i fortællingens dynamik, skabt af mødet mellem skriven og læsen. I Deleuzes gennemgang af Leibniz' monadologi finder vi en diskussion af de foldninger og bevægelser, der udgør den perceptive opbygning. Leibniz opbygger en lære om perceptionen, der med monaden som udgangspunkt undersøger forholdet mellem det bestemmelige og det ubestemmelige, det endelige og det uendelige, med det uendelige som tilstedeværende i form af en slags ubevidste for den endelige tanke, monadens 'mørke bund'.

"Det uendelige nu i det endelige mig, det er netop den ligevægt, eller rettere, uligevægt, som er barokken. (…) De små perceptioner udgør verdens mørke støv, indeholdt i hver monade, dens mørke bund."[21]

De små bevægelser, minimale friktioner, bliver til i modstandenes gniden mod hinanden, de bliver grundlag for en opstået og perciperet singularitet i det "mørke støv" – for en pludselig spids i det dunkle hav. Det er – som Michel Serres har gjort opmærksom på andetsteds – en cirkelbevægelse mellem det mangfoldige og det ene – her set som en vekslen mellem de mange små, næsten umærkelige perceptioner, der danner en masse – og den pludseligt opståede singularitet ud af massen igen[22]. Som når to, tre, flere bølger tilsammen danner lyden af havets brusen – og som når vi med ét hører lyden af én bølge ud af havets brusen, én stemme i menneskemængden, én tone i symfonien etc. (men altså også tonerne, der sammen danner lyden af en Mozart-symfoni eller et Bach-præludium, en lyd, der kun for de kyndige handler

[20] Platon: *Timée* (v.48 ff) og *infra*.
[21] Deleuze, Gilles: *Le pli*. Paris (1988); p. 119. Leibniz-teksterne er primært *Nouveaux essais*, II og *Monadologie*, samt breve til Arnauld fra 1687.

om bestemte kompositoriske opbygninger, mens det for den ukyndige lytter vil være det, fænomenologerne lidt upræcist kalder det synæstetiske, der dog altid er opbygget af mange minimale perceptioner, der flyder sammen, men ikke mere, end at de kan 'falde fra hinanden' igen). "La détermination réciproque des différentielles", hedder det hos Deleuze, de små forskelsopbyggende elementers gensidige determinering[23]. Der er altså ikke tale om, at en ydre, mystisk kraft træder ind og får havet til at vokse, så at sige, eller fortællingen til at blive til. Det er en proces, hvori fortællingens mangfoldige små elementer: beskrivelser af stemninger, valg af hattefabrikanters og andre figurers navne, geografiske, rumlige og tidslige determinationer, erindringsgenskaldelser, sprogforviklinger, træthed og inspiration osv., folder sig langs med og ind mod hinanden, det er ikke til at bestemme på forhånd, hvornår de afgørende skift vil sætte ind, hvornår følelsen af en fortælling, opfattelsen af, "hvad den handler om" eller hvilken stemning, der dominerer den, vil skifte – dog, det sker, gradvist, pludseligt, og to læsninger efter hinanden vil ikke få det til at ske på de "samme steder" i læsningen[24].

Der er i det ydres tryk på folden en form for "sensibilisering", der er at sammenligne med den, der gør de uendeligt små 'differentieller' til perceptioner – en overskridelse af sensibilitetens grænser, der får den transcenderende tvivls bevægelse til at gå over i den immanente sættens bevægelse – fra læsen til skriven – eller omvendt[25]. Det kunne være et spørgsmål at stille sig, om kausaliteten og retningen i denne proces skal anskues nede fra og op, så at sige, eller oppe fra og ned. Altså, om foldningerne i virkeligheden ikke var tærskeloverskridelser, hvilket de kun kan være, hvis vi tager processen fra 'subliminale differentieller' til perceptioner. Hvis tærsklerne i stedet var udtryk for beslutninger fra bevidstheden – og suppen af subliminale indtryk det hav, som bevidstheden kunne fiske i for at skabe sine billeder af verden. Det kunne til gengæld være fristende at hævde, at det ikke er et valg mellem de to, men et spørgsmål om at forstå, hvordan de perceptoriske bevægelser hænger sammen – den adskillelse, vi netop har ført igennem, er en analytisk adskillelse, der opdeler værdier eller bevægelser, der mere sandsynligt befinder sig i et subliminalt område af perceptionen. Men holder den undskyldning? Den synes snarere at forfalde til den samme fejl, som når vi ved synet af en stjerne på nattehimmelen siger "den blinker". For hverdagssproget kan det gå an at betragte den yderst komplekse sammenfletning af processer, der lader os modtage et lyssignal efter snesevis af lysårs rejse gennem rummet og tiden som

---

[22] Serres parafraseret fra *Hermes II* (1972), i *Le pli*: "forholdet mellem enkelt-alle og alle-enkelte som systematisk tema for leibnizianismen". p. 173.
[23] Deleuze, *Le pli*, p. 118.
[24] Ret beset giver det vel slet ikke mening at bruge det udtryk, "samme steder", da der næppe kan være det "samme sted" i to læsninger af en fortælling. Bindet er det samme, bogstaverne står samme sted. Men lad os nu ikke forfalde til at kalde bogstaver for læsningens eller fortællingens stoflighed.
[25] Se "Rejse" og "Skrivende", *supra*.

”stjernen blinker”. Men lige som en astronom aldrig ville kunne acceptere den forklaring, kan et forsøg på at forstå mødet omkring skriften ikke forfalde til lette psykologismer som ”det er før-bevidst”, men må fortsætte vores søgen ind i bevægelsernes mikrologik.

Vi har at gøre med et punkt, der fungerer som en form for sfære for 'omvending af energier', så at sige[26]. Her skal vi koncentrere os om, hvad der foregår i punktet – andetsteds tager vi punktets form op til overvejelse igen – punktets væsen[27].

Vi er inde, hvor selve omvendingen finder sted, et subliminalt område mellem det skriven og læsen. Inde, hvor skiftene mellem succession og suspension, eller mellem sætten og spørgen, foregår. Et hul, hvor vi må tænke os et kontinuum brudt af diskontinuiteter – et billede, som såvel Leibniz/Deleuze som Beckett kan hjælpe os med at forstå. Vi kan ikke se eller på anden måde sanse punktet, vi kan kun anskue det ud fra de tilblivende og forsvindende bevægelser, som konstituerer det og næres af hinanden igennem punktet. Der er ikke noget billede af det – det nærmeste vi kommer af det, er måske en form for ”beslutningens øjeblik”, hvor begge ord må udsiges med største forbehold.

Det vanskeligste ved den operation, vi forsøger at udføre her, hviler i den perceptive kompleksitet af det, vi forsøger at forstå. Uden at forklejne forholdet mellem sanser og perceptioner, er det lettere at forholde sig til eksempler af typen ”hvad udgør farven grøn” eller ”hvordan hører vi en bølge” (som endda kan sættes op som formel db/dgu=dgr)[28]. Vi er på andre domæner, ikke 'blot' de forholdsvis simple sanseindtryk. Med Deleuzes billede fra *Différence et répétition* (se infra) in mente, kan vi forsøge at illustrere problemet som et spørgsmål om, hvad der får det læsende til at trække betydningsfulde begivenheder til sig, som vender pendulets svingninger? En af Leibniz' pointer omkring fornuftens og selvets udvikling er, at den, modsat det cartesianske billede, ikke opstår af lys, men snarere skal ses som et lys, der kommer af mørke og vedholdende dykker ned i mørket igen. Men er Leibniz' lys-mørke metafor tilstrækkelig til at forklare, hvilke typer af liminale fænomener, der kan have betydning for det læsendes måde at percipere det tilblivende ind mod det skrivende og det tilblivende i fortællingen? Er det kun som distinkt forskel – så singulariteterne fødes ud af det regelbundne og regelmæssige, men kompakte og mangfoldige – som lys ud af mørket, at de afgørende skift sætter ind? Vi kunne forsøge os med at udvide opfattelsen af singulariteterne, så de frem for at være rent lys, stadig fastholder en varierende grad af klarhed eller mørke i sig, alt imens de stiger op af perceptionens uklare suppe og igennem til gennembruddet i den skiftende perception af det skrivende. I så fald vil der

---

[26] Se tegningen af punktet og dets omgivende bevægelser i ”Begyndelse (skygge)”, *infra*.
[27] Se ”Labyrint, grænse” og ”Begyndelse (skygge)”, *infra*.
[28] Deleuze, *Le pli*; p. 120-21.

være åbnet op for at også uklare, 'uforståelige' eller i hvert fald ubestemmelige narrative elementer kan have lige så stor betydning for det, fortællingen bliver til, som de enklere eller klarere, sikre fortolkninger. Skal de så betegnes som subliminale – men så har vi trukket det subliminale med op i det cogitale og egentlig bare flyttet grænsen. Eller er sagen den, at der (endnu en gang) er tildelt for lidt opmærksomhed til den betydning, umuligheden har som udfordring af det konstruerende, betydningsdannende. Påstanden hele vejen igennem denne søgen er netop, at umuligheden rejser med – derfor er det heller ikke umuligt at tænke sig, at en næsten ren udfordring, en betydning, der sætter spørgsmålstegn ved betydningen selv, ved den læsendes eksistens eller identitet f.eks., vil kunne være afgørende for fortællingens tilbliven i nogle tilfælde. Det indebærer i så fald blandt andet, at der bliver gjort plads til en forståelse af den modernistiske litteraturs eksperimenter og udfordringer, på præmisser, der følger dem ind i mørket og tager det med ud, frem for at insistere på at placere dem i rammerne af et ordnet system hvis forudsætninger er lysets og klarhedens[29].

Perceptionens u-/mulighed – Beckett

"Emptiness, silence, heat, whiteness, wait, the light goes down, all grows dark together, ground, wall, vault, bodies, say twenty seconds, all the greys, the light goes out, all vanishes. At the same time the temperature goes down, to reach its minimum, say freezing-point, at the same instant that the black is reached, which may seem strange. Wait, more or less long, light and heat come back, all grows white and hot together, ground, wall, bodies, say twenty seconds, all the greys, till the initial level is reached whence the fall began."[30]

To kroppe i ubevægelighed i en rotunde på tre fods højde, midt i en isørken, uden udsigt ud af rotunden, klemt mod hinanden, ude af stand til at se hinanden, de blinker ikke engang samtidig (på nær én gang i ti sekunder), vi ved ikke hvorfor de ligger der, hvor længe de har ligget der, om de bliver liggende ved fortællingens slutning, eller hvad der overhovedet er formålet med denne tilsyneladende meningsløse straf. Noget tyder på, at de er det sidste, der

[29] Dette er en af forklaringerne på den tolkning, der kommer ud af visse psykoanalytiske læsninger af modernistisk litteratur. Enten det, eller den modsatte konsekvens: i begejstringen over den moderne litteraturs åbenhed, sprænges systemet og erstattes med en kærlighedserklæring til det ubestemmelige som uafgørart, hvilket ikke overraskende tager brødet ud af munden på litteraterne og truer med at gøre dem til litteraturens eftersnakkere. Se en interessant diskussion af den problematik – om end uden løsning – i Jørgen Holmgaards disputats, *Teoriens topik*, Caelo (1998).

[30] Beckett, Samuel: "Imagination Dead Imagine", in: *Complete Short Prose 1929-1989*. NY (1995); p.183.

er tilbage af menneskeheden – skønt her sætter fortællingens twist ind: hvem forestiller sig det, endsige fortæller det her: paradokset i titlen *Imagination Dead Imagine* og fortællingens slutning er åbenlyst og et udtømt emne[31]. Som fortælling er den rent sprogligt langt mere tilgængelig end mange andre Beckett tekster – en tekst som "Ping" er en noget vanskeligere udfordring for forståelsen af, hvad/hvem/hvor der forsøges en perception. Og i denne fortælling er der heller ikke nogen decideret tvivl – vi ser det hele ude fra, rejser ind og ud af rotunden uden problemer, som karikaturer på den alvidende fortæller kan vi, i modsætning til væsnerne inde i kapslen, gå frit ind og ud og dermed reflektere over, hvad der foregår og dets konsekvenser. Og så alligevel. Undervejs sås der alligevel tvivl – rotunden synes at forsvinde, når vi forlader den – og i den sidste refleksion læser vi, at der ikke er noget bedre, at der ikke er andet – og at rotunden forsvinder for altid, nu hvor vi foralder den med vores blik. Fortællingen vil ikke være post-apokalyptisk, den vil *være* afslutningen: "*life ends and no, there is nothing elsewhere*"[32]. Og alligevel er der en tredje person til sidst: "*they* are doing" antyder mindst to aktører: en skrivende og en læsende. Med mindre der kun er skriven og læsen tilbage, uden læsere, uden forfattere, uden andet end en forestillet fiktionsbegivenhed uden deltagere, hvis skæbne er underordnet, eftersom den ikke har noget referencepunkt.

Fortællingen bevæger sig ind i punktet og lægger sig til ro, har ikke noget hastværk med at komme ud derfra – vi må selv afgøre, om den bedste udgang er det post-humane tomrums blik på menneskehedens parentes, om der blot er tale om en parafrase på den eksistentielle/eksistentialistiske beretning, eller om der tværtimod er tale om en påmindelse om fællesskabets eller i det mindste den menneskelige flerheds betydning og litteraturens ubetydelighed, når den ikke længere skriver om andet end sit eget om verdens ophør over fire sider.

Som beskrivelse rummer fortællingen desuden en beskrivelse, som ligger snublende nær den, vi lige har været igennem for det perceptive moment og det læsendes tærskler: mellem den hvide varme og den sorte kulde svinger pendulet, men ikke altid i samme rytme – og selve den usikkerhed, selve det moment, at der overhovedet er noget, der er uregelmæssigt, uudholdeligt uregelmæssigt, endda, er måske fortællingens eneste 'spændingsmoment': heri ligger måske dens væsentligste singularitet: i tegningen af et næsten totalt forudsigeligt, meget simpelt, forsvindende og døende skilderi står tvivlens momenter: er de levende, hvornår skifter rytmen i rotundens svingninger, hvor kommer kilde til lyset fra, hvorfor svinger det – så meget stærkere – som fortælling er den skåret ned til de to momenter: sætten og spørgen, umulighed gennem sætten og mulighed gennem spørgen, men også den samtidige

---

[31] Se Critchley, Simon: *Very Little, Almost Nothing*. Routledge (1999); p. 100-101, hvor han også henviser til Wallace Stevens' behandling af samme tema.
[32] *Imagination Dead Imagine*; p. 185.

omvending af deres fortegn, idet umuligheden er magtesløs og muligheden er udsigtsløs.

Og det er svært at se, hvilken gevinst der skulle være i at insistere enten på fortællingens uafgørbarhed eller på, at den må og skal afgøres og gøres til budskab – dens bærende kraft kunne lige så vel bestå i den illustration af en usikkerhed gennem et simpelt, men uløseligt paradoks, som er skitseret her – og den behøver ingen afgørelse, idet selve dens værdi sætter ind før afgørelsens moment – den er vundet af udsættelsens spørgen i sig selv.

Umuligheden – udsættelsens ydre side

"Hvordan var han kommet til at ønske talens afbrydelse? Og ikke den berettigede pause, den der muliggør samtalernes skiftende tur, den velvillige, forstående pause, eller den skønne venten igennem hvilken to samtalende, fra hver sin bred, måler deres ret til at kommunikere. Nej, ikke det, og heller ikke den nøgterne tavshed, de synlige tings tavse tale, de usynliges tilbageholdte. Det han ønskede var noget helt andet, en kold afbrydelse, cirklens brydning. Og straks hændte det: hjertet, der holdt op med at slå, den evindelige, talende drift, der ophører."33

Hidtil har vi mest fokuseret på den side af udsættelsen, som sætter den i forbindelse med muligheden. Ved at lade sin undersøgelse styre af relationen mellem forskel og différance, ender Derrida med at fokusere på den side af udsættelsen, der 'vender indad', så at sige. At fokusere på udsættelsens forbindelse til det mulige, endnu ikke aktualiserede. Men Blanchot peger på den anden side i undersøgelsen af *l'impossibilité*, umuligheden, som det spørgsmål, der knytter sig til forståelsen af muligheden[34]. I det mulige ligger magten som kim. Men, spørger Blanchot, må der ikke være relationer, et sprog, der unddrager sig magtens bevægelse hvorved verden bliver til (differentieringen, kunne vi sige)? I så fald ville de ligeledes ligge uden for muligheden. I og med at

---

33 Blanchot, Maurice: *L'Entretien infini*; p.xxvi. f.o. *"Comment en était-il venu à vouloir l'interruption du discours? Et non pas la pause légitime, celle permettant le tour à tour des conversations, la pause bienveillante, intelligente, ou encore la belle attente par laquelle deux interlocuteurs, d'une rive à l'autre, mesurent leur droit de communiquer. Non, pas cela, et pas davantage le silence austère, la parole tacite des choses visibles, la retenue des invisibles. Ce qu'il avait voulu était tout autre, une interruption froide, une rupture du cercle. Et aussitôt cela était arrivé: le coeur cessant de battre, léternelle pulsion parlante s'arrêtant."*

34 En forbindelse, der er tilbøjelig til at glide i baggrunden i oversættelsen af possibilité, kan genvindes ved at kalde på muligheden som potentialitet. Dermed får vi forbindelsen til magten, eller puissance, som er væsentlig for at forstå Blanchots ønske om at forskyde perspektivet over mod det umulige, altså det, der unddrager sig magten, unddrager sig puissance. Puissances etymologi er potere, potens, at kunne, kunnen, og deraf, pouvoir: 'at kunne', men også 'magt'.

umuligheden som bevægelse fører os væk fra en forbindelse til det mulige og til magten, unddrager den sig også 'den tilegnende forståelse'[3536].

"Kommer vi da aldrig til at stille et spørgsmål af denne slags : umuligheden, denne ikke-magt som ikke er magtens simple negation, hvad er den ? Eller vil vi spørge os selv : hvordan afdække det dunkle ? Hvordan gøre det afdækket ? hvordan vil den erfaring være af det dunkle, hvor det dunkle giver sig selv som dunkelhed ?"[37]

Muligheden peger fremad mod sin realisering – umuligheden derimod er den ikke-fremdrift, der heller ikke kan være negation, da enhver negation selv må være enten kilde til eller resultat af en skelnen, en indsættelse af forskel som magt. Blanchot antyder selv en kategori, som forudsætter en forskel: *l'autre* – den anden eller det andet. Men set inden for umuligheden er den ikke en negerende anden, den er ikke subjektets eller tankens modsætning, men dens umulighed. Med negationen forbliver vi inden for mulighedens eller magtens sætten af forskel; men umuligheden sætter en anden forskel.

"Vi opdager, at det som bliver sat i spil i umuligheden, ikke kan uddrages fra erfaringen, men er erfaringen af det, der ikke lader sig uddrage og hverken giver tilbagetog eller afstand, uden at ophøre med at være radikalt anderledes."[38]

Erfaringen af umuligheden er ikke indfangningen af det enestående, men den uendelige omvendelse af spredningen; den er en ikke-dialektisk bevægelse, hvor modsætningen er uden for modsigelsen og uden for foreningen. Den er der, hvor *"l'autre ne revient jamais au même*". Den er forskellens afstand, et nærvær, hvor nærværet selv er suspenderet, udsat – umuligheden er erfaringen af nærværets yderside, af nærværet som yderside (*le présent comme dehors*). Med fokuseringen på det umulige vender Blanchot rundt på billedet af det umulige som magtens modsætning. Det er det mulige, der i sin tilknytning til

---

[35] Blanchot, Maurice: *L'entretien infini*, p. 61-62.

[36] Heidegger opererer med begrebet Er-eignis (til-egnelse, men også erfaring) som en central figur for forståelsen af den sammensatte identitet. *On The Way to Language* (1959), p. 129ff.

[37] *"En viendrons-nous donc jamais à poser une question de ce genre: l'impossibilité, ce non-pouvoir qui ne serait pas la simple négation du pouvoir, qu'est-ce que c'est? Ou bien nous demanderons-nous: comment découvrir l'obscur? Comment le mettre à découvert? Quelle serait cette expérience de l'obscur où l'obscur se donnerait dans son obscurité?" L'entretien infini*; p.62. Forbindelsen til Heideggers begreb om Aletheia synes klar nok, skønt ikke nævnt her. Se herom bl.a. Heidegger, Derrida, Blanchot.

[38] *"nous apercevons que ce qui vient en jeu dans l'impossibilité, ne se soustrait pas à l'expérience, mais est l'expérience de ce qui ne se laisse pas soustraire et n'accorde ni retrait ni recul, sans cesser d'être radicalement différent."* Blanchot, Maurice: *L'entretien infini*, p. 65.

magten, bliver begrænset til negeringens kraft – *le pouvoir du non*. Enhver mulighed er forbundet med den realisering og dermed en opløsning af den åbenhed og ubestemmelighed, som umuligheden tilbyder som erfaringens og tankens yderside. En sådan saltomortale har en væsentlig konsekvens for hvordan Blanchot opfatter væren og dermed også forskel. Primatet tilhører ikke længere muligheden, det er tværtimod umuligheden, der går forud for væren. Vender vi tilbage til Derrida, ser vi nu, at vi i hvert fald må tage den yderside med i betragtningen af forskellens tilblivelse. Kun gennem anerkendelsen af det radikalt andet kan vi begribe en forskel, der bliver til. Men denne anden kan ikke være indeholdt i forskellen selv, den er ikke en del af det spil af produktionen og tilbliven, som ender i forskellens bliven sig selv, bliven singularitet. Og hvor Blanchot vælger at fokusere på umuligheden som det simple (som han i øvrigt fremdrager som længslen efter at indfange Proteus i sin simple form…), kan vi tilføje, at umuligheden er den anden side, der giver os en bedre forståelse af udsættelsen – umuligheden hos Blanchot ligger næsten nærmere Deleuzes virtuelle[39], end Derridas différance. Og som gør netop det danske ord udsættelse rigt i sin flertydighed: der er ikke tale om en blot tidslig eller rumlig forhaling af noget, der er på vej, men derimod også tanken om det, der sætter os på grænsen ved at være mulighedens ophævelse, ved at være selve nærværets udsættelse. En flertydighed, der tilføjer en dimension ud over den, som begrebet om différance og begrebet om differentiering tillader. Udsættelsen er på én gang forskellens forudsætning og forskellens umulighed. Men hvis vi ikke hengiver os til den homeriske drøm om at knuge Proteus eller mangfoldighedens flygtighed, til den taber alle sine skæl og bliver til den enestående simple, forbliver spørgsmålet stadig om, hvordan vi kan opleve den, når den nu tilsyneladende unddrager sig enhver indfangelse? Eller er det blot spørgsmålet om dødens erfaring endnu engang[40]?

"Why, were you not an angel?"

"I am the angel who dwells in the point where lines fork. Whoever retraces the way of divided things encounters me; whoever descends to the bottom of

---

[39] Naturligvis berører Deleuzes vitalistiske projekt ikke umuligheden som sådan, den er for ham et ikke-affirmativt begreb. Et enkelt sted, i *Logique du sens*, stikker den ansigtet frem, i serien om tanken og fantasmet: "Le tracé de la castration comme sillon mortel devient cette fêlure de la pensée, qui marque sans doute l'impuissance de penser, mais aussi la ligne et le point à partir desquels la pensée investit sa nouvelle surface." (f.u.) – en umulighed af at tænke, som samtidig er startpunkt og linje for tankens skabelse af en ny flade. s. 254. Fantasmet er den eneste maskine, der kan bringe uden for og inden for i kontakt og forene dem på den samme side. Ellers er forklaringen ret simpel, ved at tænke på Leibniz' beskrivelse af folden, der bevæger ad tangenten, indtil den møder en modstand. Det er for så vidt denne modstand mod bevægelse, denne stoflighed, der hos Deleuze erstatter Blanchots umulighed og Derridas apori.

[40] Se "Ørken", *infra*.

contradictions runs into me, whoever mingles again what was separated feels my membraned wing brush his cheek!"[41]

Forbindelserne mellem forskellen, folden og det labyrintiske er nærliggende; så snart vi begynder at gå fra den ene forskel til den næste og forsøger at determinere det determinerede som absolut, glider vi stadig længere ud i det relatives ophobning. Fra det indeterminerede eller indifferente springer vi direkte over i de 'flydende determinationer'. Og dog ville vi jo den modsatte vej, ind mod den forskel, der ikke har forbindelse til andre. Forskellenes primtal. Men for overhovedet at nå så langt, må vi gå langsomt, forsigtigt må vi træde flere skridt tilbage mod det mest blasfemiske af alle skridt: at indfange forskellenes ophav, at opløse forskellenes flerhed. At vove det, som den unge mand, der i citatet ovenfor står ansigt til ansigt med djævelen i Calvinos fortælling, har gjort (men det er jo ham, men også tilhørerne til fortællingen og dermed læserne, djævelen hentyder til): at spore vejen tilbage igennem det skilte, tilbage til 'modsætningernes bund', at blande det, som var adskilt[42]. Nå ind til virtualiteten. Og lade hele den diskussion, der involverer forskelle som indsatte fænomener i den slags systematiseringer, der kan betegnes som klassifikationer, hvile indtil videre.

Den vægelsindede skelnen

"In arranging and pointing to the cards, the youth's hands now hint at vacillation and changes in the order; now the hands are wrung, regretting every tarot already played, which might better have been kept in reserve for another round, now they droop in limp indifference, to indicate that all tarots and all wells are the same, like the cups which are repeated, identical, in the pack, as, in the world of the uniform, objects and destinies are scattered before you, interchangeable and unchanging, and he who believes he makes decisions is deluded."[43]

'De krydsede skæbners slot' og 'de krydsede skæbners kro' udgør de to dele af Calvinos samling af fortællinger, der er opbygget efter samme princip: alle de

---

[41] Calvino, Italo: "The Waverer's Tale"; in: *The Castle of Crossed Destinies*. Harcourt Brace & Co. (1976); p.61. (Org. Ital. Udg. Einaudi editore (1973).)
[42] En pudsig forbindelse til det katolske vielsesritual, der siger: 'Hvad Herren har forenet, skal ingen dødelig skille ad'. Nej, netop, ingen dødelig. Og altså en udødelig, men da det ikke er herren selv, kan det næppe være andre end den, vi møder her.
[43] Calvino, Italo: "The Waverer's Tale"; p. 60.

deltagende er fanget, ført til den fysiske immobilisering i tid og sted, de har alle været udsat for en skelsættende oplevelse, har alle mistet talens magt. Hvor den lige så vel kunne have fokuseret på det eksistentielle skel, figurernes oplevelser har medført[44], retter den i stedet blikket mod konstruktionen af fortællingen uden talens kraft. Heller ikke skriften sættes i stedet, men derimod en stribe faste billeder, symboler fra en anden verden, tarokkortene. De er altså ikke elementer af en fortælling, der gennem strukturel analyse udsondres og anvendes til at rekonstruere en allerede given fortælling. I stedet er der ikke andet til stede end fortællingen lagt ud som punkter, som den stummes tale, som symboler, på hvis inderside de iagttagende forsøger at indskrive en betydning, der kan skabe fortællingen og dermed genskabe begivenhedernes rækkefølge og årsagssammenhæng. Det er dermed fortolkerne, der skaber fortællingen – dens inderside består kun af stereotyper, af gentagelser af flydende tegn, hvis henvisning det er fuldstændig op til iagttageren at fastsætte. Kun den rækkefølge, hvori kortene optræder – og dermed hvilke kort der bliver lagt og hvilke der udelades, bestemmes af den 'fortællende'.

Den vægelsindedes eller vankelmodiges beretning byder på en dobbelt præsentation af spillets betingelser: som de andre beretninger i samlingen, kan den læses som forsøget på at konstruere en fortælling ud fra en tilfældig bunke løsrevne, flydende determinationer. Determinationer, der erstatter tegnenes generelle vilkårlighed ved at være nærmest karikerende specifikt forankrede til to helt andre praksisser: spillets og magiens.

"I began by trying to line up tarots at random, to see if I could read a story in them. 'The Waverer's Tale' emerged; I started writing it down; I looked for other combinations of the same cards, I realized the tarots were a machine for constructing stories; I thought of a book, and I imagined its frame: the mute narrators, the forest, the inn; I was tempted by the diabolical idea of conjuring up all the stories that could be contained in a tarot deck."[45]

Men samtidig er dens fortæller tilsyneladende en ung mand, hvis skæbne det er at skulle konstruere sit livsforløb ud fra en skelnen mellem forskelle, der ikke byder på nogen løsning i sig til at komme valget nærmere: der er ingen gode eller onde valg, der viser sig for ham; der er ingen afgørende kategorisering af det forskellige. Kun de to elementers sideordnethed og adskillelse byder sig til for forsøget på at skelne. Ved en korsvej kaster ungersvenden en mønt (et af de fire symboler på talkortene i tarokkortspillet) – men mønten lander

[44] Hvis de altså havde været traditionelle eventyr og ikke de karikaturer, omvendinger af eventyret og myten, som hver af dem og hele værkets betingelse udgør.
[45] Calvino, Italo: "Note", in: The Castle of Crossed Destinies; p. 126.

opretstående, lænet op ad det træ, der vokser frem nøjagtig på skillevejens midte. Han klatrer op i træet, lammet for hver gang dets forgreninger påtvinger ham en ny skelnen, han gennemfører det ene 'nomadiske' trick efter det andet for at undgå den umulige skelnens krav – men for hver gang mødes han med det nomadiskes grundvilkår: gentagelsen. Selv i fortællingens instans er han ubeslutsom, fanget af tvivlen, og må forlede sig på en anden hånds indgreb for at få kortene lagt frem for ham på bordet. Til sidst vælger han endelig: hans tørst driver ham til at vælge mellem to tilsyneladende identiske brønde. Og han vælger havet, det store, udelte ocean, hvorfra betydningens skelnen endnu ikke er født. Blot for at møde den skikkelse, der ligger for enden af rejsen: 'englen, som bor på det punkt hvor linierne deler sig'.

"Even now, with the book in galleys, I continue to work over it, take it apart, rewrite. I hope that when the volume is printed I will be outside it once and for all. But will this actually happen?"[46]

Fortællingen er så den bevægelse, der rejser igennem det indeterminerede intet, den bevægelse, hvis skæbne det er at lade forskel vokse frem som kondenseringer af betydning, hvoraf meningen fødes i mødet med lytteren, iagttageren, læseren. Derfor er den vankelmodiges beretning, læst fra begyndelse mod slutning, beretningen om forskellens undergang, skellenes, betydningens meningens – og endelig verdens og livets undergang. Den vankelmodiges beretning er den kosmogoniske myte[47] læst bagfra, vendt om – og dermed historien om den missionerende fortælling, som apokalyptisk skrift, som profeti eller som anticipation: at skrive undergangen, urpunktet, den ufødte skelnen frem, så den kan føde verden på ny.

Som relation står forskel aldrig alene. Med sig har den altid sin anden, det, som den ikke er. Som relationel forskel er den altid forbundet med andre forskelle, med andre forbindelser mellem adskillelser, der ikke vil stå sammen, ikke kan forenes, udelukker hinanden, modsiger hinanden, udgør hinandens absolutte grænse osv. Men hvis forskel altid optræder i flertal, kommer i serier, som i Borges' efterhånden klassiske 'kinesiske encyklopædi', citeret af Foucault som 'fødselssted for' *Les mots et les choses*,

"a) tilhørende kejseren, b) balsamerede, c) tæmmede, d) pattegrise, e) sirener, f) fabeldyr, g) fritgående hunde, h) indeholdt i den nærværende klassifikation, i) som farer rundt som gale, j) unævnelige, k) malede med en meget fin pen af

[46] Calvino, Italo: "Note"; in: The Castle of Crossed Destinies; p. 128.
[47] Se Eliade, Mircea: *Aspects du mythe*. Gallimard, Paris (1963).

kamelhår, l) et cetera, m) som netop har brækket truget, n) som på lang afstand ligner fluer."[48]

så er det dog lige så tydeligt, at klassifikationen i serier ikke siger særligt meget om forskel 'i sig selv', om hvordan vi kommer til forskel overhovedet, idet den kun opererer på indirekte vis på det, som er forskelligt, og fra en endnu større afstand på det, som er blevet til forskel. Om Foucaults 'ubehag' ved dette encyklopædiske register er der vel blot at sige, at det aftegner det ubehag, som må ligge i enhver refleksiv erkendelse af klassifikationers selvhenvisning. Hvor kan de unævnelige dyr mødes med de, som er tegnet med en fin pensel af kamelhår, eller med dem, der løber rundt som gale, spørger Foucault. Hvilken besynderlig monstrøsitet finder sted i sådan et register, der ikke opnår sin monstrøsitet ved de unævnelige dyr selv eller fabeldyrene, men derimod ved den sideordning af dem, der gennem a), b) etc, sætter dem i en form for nærhed til hinanden, der må forblive inden for encyklopædiens indre verden[49]. Hvor kan klassifikationens væsener mødes, andet end i 'sprogets ikke-sted'? Det er heterotopiens uro, der bekymrer Foucault, ikke utopien: hvor utopien skaber orden, regelmæssighed, skønhed, truer Borges' heterotopi med en destruktion, en nedbrydning af sprogets og fornuftens møjsommeligt opbyggede, adskilte rum. Hvad bliver der af de forskelle, som encyklopædien udelader: hvad med 'dem, der giver mælk', 'de, som har otte ben' osv? Hvilken orden sikres af Borges' kinesiske system, der kun rummer skranker men hvis grænser synes aldeles vilkårlige? Med det spørgsmål trækkes Foucaults uro over mod den grundighed, som Kant lægger for dagen i sin diskussion af forholdet mellem det sanseliges, fænomenernes, forstandens og fornuftens territorier[50]. En dragning, der allerede bærer fra spørgsmålet om forskel til det nært forbundne spørgsmål om grænse. Betydningen af Kants skelnen er væsentlig for så vidt som den sætter to af de kategorier, der må knytte sig til forskel: 'klassifikationer' må bygge på dem begge, idet ethvert klassifikatorisk system må benævne eller i hvert fald tage stilling til dets indre og ydre begrænsninger, skrankerne og grænserne. Men jeg er allerede på vej til at bevæge mig ad et spor, der kun kan føre væk fra den undren, der burde lede undersøgelsen om, hvordan forskel bliver til. Snarere end at tydeliggøre problemet synes klassifikationerne at føre opmærksomheden væk fra forskel og ud mod grænsen; den leder læsens blik væk fra det, der bliver til som det forskel-lige, ud mod den anden forskel, den der ikke kan rummes i systemet. Og dermed bevæger vi os igen ind i labyrinten, hvor folden slet ikke skulle færdes endnu – selv om den dermed er i sit eget element.

---

[48] Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris (1966); p.7. Oprindeligt fremstillet i *Other Inquisitions*, Austin (1964), p. 101-105 / *Otros Inquisitiones*, orig. 1937-52.
[49] Foucault: *Les mots et les choses*; p.9.

Det sorte og det hvide intet

"Indifferensen har to aspekter: den indifferentierede afgrund, det sorte intet, det indeterminerede dyr hvor alt er opløst – men også det hvide intet, overfladen der er blevet rolig igen, hvor de uforbundne determinationer flyder, som adskilte lemmer, hoved uden hals, arme uden skuldre, øjne uden pande. Det indeterminerede er fuldkommen indifferent, men de flydende determinationer er det ikke mindre i forhold til hinanden. Er forskellen intermediær imellem de to ekstremer?" 51

Sådan lyder spørgsmålet, som indleder Deleuzes søgen ind i 'forskellen i sig selv'. Er forskellen som en form imellem det ubestemte, 'sorte intet' og de flydende bestemte, det 'hvide intet'? På begge sider af forskellen ser han det indifferente – kun i forskellen findes måske det præcise, det eneste sted, hvor der foregår noget andet end indifferensen. Det ordspil, der sættes i spil, er værd at oversætte. På den ene side er der den dobbelte betydning af det indifferente, som på en gang det, der ikke er differentierende i logisk forstand, men også det, der ikke er engageret, der ikke er involveret. Det er et spil, der vækker mindelser om det, Blanchots *L'entretien infini* kaster sig ud i. På den anden side er der den dobbelthed, som Derrida omtrent samtidig forsøger at eksplicitere ved at skifte konsonanten ud fra 'différence' til 'différance'[52]. Det er spillet mellem det differente og det differentierende, mellem struktur og bevægelse. Netop det sted, hvor Derrida indsætter différance som den udsættelse, den udsættelse, såvel tidslig som rumlig, der bringer opmærksomhed mod en bevægelse, der lader forskellen blive til. Ikke for at finde frem til et archè, men for at finde frem til det 'midt i', hvor vi må søge ind for at finde delingens moment.

Samtidig foregår der mere i passagen, som opbløder den forskel, der forsøgsvis sættes her. I det differentierede rum er der ikke tale om en stivnen – skønt de differentierede, bestemte eller determinerede elementer er indifferente over for hinanden; skønt de er fikserede i deres determinerede væren, svæver eller flyder de alligevel. Det vil sige, at selv de stivnede, fikserede former er i bevægelse. Blot er den bevægelse en, der finder sted på deres yderside – en

---

[50] Kant, Immanuel: *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik*; § 53-57.

[51] "*L'indifférence a deux aspects: l'abîme indifférencié, le néant noir, l'animal indéterminé dans lequel tout est dissout – mais aussi le néant blanc, la surface redevenue calme où flottent des déterminations non liées, comme des membres épars, tête sans cou, bras sans épaule, yeux sans front. L'indéterminé est tout à fait indifférent, mais des déterminations flottantes ne le sont pas moins les unes par rapport aux autres. La différence est-elle intemédiaire entre ces deux extrêmes?*" Deleuze, G.: *Différence et répetition*. PUF, Paris (1968); p.43. Fra litteratur- og teaterteorien kender vi udtrykket "mise en abîme" (formodentlig indtroduceret af André Gide i 1940'erne), der tager det heraldiske udtryk op, hvor "l'abîme" er midten i våbenskjoldet. Denne midte spejler i den moderne kunst ofte den proces, hvorigennem værket er blevet til – eller blot værket som værk. Se diskussion i "Las Meninas", Michel Foucault: *Les mots et les choses*; Paris (1966); p.19-31.

yderside, der er inderside for den determinerende omverden. Dermed adskiller Deleuzes fokusering sig væsentligt fra Derridas – hvor Derrida søger efter det ikke-punkt, der udsætter sig fra delingen, søger Deleuze et billede af det felt af indeterminering, som differentieringens kondenseringer 'flyder' i. Et spørgsmål byder sig til på det sted: hvad er det, de flyder i, 'de flydende determinationer'? Er det folden, foldningen, *le pli*, der optræder her? Sådan at vi må forstå determinationen som en foldende bevægelse, der skaber flere og flere foldninger udad på begivenhedens inderside? Det peger på, at det, vi kan opleve som en slags grænser mellem folderne, er forskel, der hele tiden opstår som brydninger på bølgekanter, som en art dissipative strukturer inde i folderne i betydningens hav?[53] Det antyder et brud med Kants skelnen mellem de ydre grænser og indre skranker. Men kan lige så vel pege i den modsatte retning: at vi i høj grad har brug for den kantianske skelnen, idet den netop vil indsætte en forskel mellem foldernes relation til hinanden og det, der ligger 'uden for vinduerne' i *la maison baroque*. I så fald må der en anden undersøgelse til for at fokusere på grænsen.

Da Deleuze og Guattari tager tanken om de flygtige formationer op igen, godt 20 år senere[54], er det ikke mindst for at illustrere hvad de ser som en af forskellene på filosofien og videnskaben. Lad os blive et øjeblik ved det billede, de tegner dér[55]. Kaos, skriver de, er ikke så meget defineret ved uorden, som ved 'den uendeligt høje hastighed hvormed det opløser enhver antydning af form'[56]. Det er det virtuelle, der her sættes op som en tredje form imellem det, vi selv tidligere har betegnet som *realia* og *potentia*. I modsætning til den betydning, vi har lagt i det virtuelle som en tidløs suspendering af bevægelsen imellem realia og potentia, sætter Deleuze og Guattari altså det virtuelle til at være en gradsforskel til det aktuelle, en forskel i hastighed. Derved bevares tiden som det felt, hvorigennem bevægelsen finder sted. Forskellen på videnskaben og filosofien ligger i den måde, de forholder sig til dette virtuelle. Hvor filosofien forsøger at fastholde det virtuelle i dets egen konsistens, forsøger videnskaben derimod at etablere en reference, der kan aktualisere det virtuelle.[57] Men spørgsmålet er, om ikke Deleuze & Guattari falder i en fælde skabt af netop vinklingen over mod det aktualiserede videnskabelige objekt. Det kan give flere fortolkninger. Det kan give en forståelse af forskellen som en slags stimulator for bevægelsen – forskellen som den attraktor, der trækker

---

52 se Derrida, Jacques: "La différance"; in: *Marges de la philosophie.* Paris (1972), s.1-39.

53 Deleuze vender tilbage til Ilya Prigogines begreb om 'dissipative strukturer' langt senere, i en kommentar til Prigogines og Isabelle Stengers' *Entre le temps et l'éternité*; Paris (1988) – skønt han ikke benævner dem ved det navn, som Prigogine havde givet de midlertidige, krystalliserede formationer, der opstår i væsker ved bestemte temperaturer - og forsvinder igen uden at det tilsyneladende har nogen konsekvens. Se Prigogine og Stengers: *Den nye pagt mellem mennesket og universet*, Akademisk Forlag (1985).

54 Det er i kapitlet om funktiver og begreber, i Deleuze og Guattaris *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris (1991) – da. Overs. Gyldendal (1996), p 151 ff.

55 Selvfølgelig med forbehold for den videnskabelige frihed, de tillader sig her – hvad de jo kan, selv samme skelnen taget i betragtning.

56 Deleuze og Guattari: *Hvad er filosofi?*; p.151.

bevægelsen mod sig (eller modsat, som i Derridas *différance* som den katapult, der skyder bevægelsen ud fra sig). Men også forskellen som det derivat, den flimrende eksistens, der træder ud fa bevægelsen som dens synlige ansigt; ustabilt, men til stede, trådt ud eller trådt frem, som en tynd streg i klædet; som den røgsøjle, der følger efter flyet henover himlen. Eller som i Derridas billede af sløret (se *Skrift*) – det, bagved hvilket kun tomheden residerer. Tomheden – eller det sorte intet.

Indifferensen er tilsyneladende et fredeligt, konfliktløst, lidenskabsløst rum. Fraværet af forskel er erstattet af en træghed, en kraftløs inerti, med det paradoks der følger af at betegne den sådan. Måske er det bare massens inerti, skabt af spændingen mellem den bevægelse, der søger at forme massen til forskel, og den tyngde, den træghed, der trækker forskellen ind igen mod det endnu ikke differentierede, mod det indifferente på massens inderside. Men er det så alligevel ikke ladet med kræfter, der trækker i hver sin retning? Er indifferensen det stof, den masse, som differentieringen agerer i på sin vej til at blive til forskel? Nej, stoffet må indeholde såvel den indifferente form, der ganske rigtigt er præget af sin egen træghed, træthed, inerti. Men det må også være besat af de bevægelser, der kløver stoffet og lader forskelle blive til. Såvel inertien som differentieringen, når den sætter ind, må være iboende i stoffets dimension. Først med den skabte forskel bliver noget til, hvis egenskaber ikke længere kan indeholdes i stofligheden kun. Forskel kan ikke være en egenskab ved stoffet i sig selv. På den måde er stoffet i sig selv den væren, som indifferensen bebor. Indifferensen er stoffets ene væsen. Men også bevægelser, differentieringernes différance, der udhuler stoffets tyngde og forbereder tilblivelsen på at træde ud af stoffets ensartethed. Dermed bliver skrankerne og grænserne til. På den måde er skabelsen af forskel på én gang en kraft, der kommer inde fra indifferensen selv – og et sug, der trækker sproget frem fra opaciteten, ind mod flerhed, mangfoldighed, kontrast. Der opstår det felt, hvor skriven begynder sin rejse. Skriften opstår ud af differentieringens bevægelse gennem det forskelsløse stof. Og bevarer i sig den inerti, der som udsættelse forbliver som forbindelse mellem den ubetydelige masse og den ubegribelige bevægelse. På den måde bevarer skriften en stoflighed, der ligger uden for sproget. 'Herfra' får den såvel sin enteleki, sit *élan*, sin fremdrift, som sin inerti, sin flygtighed, sin ubestemmelighed. At ville insistere på at udskille det ene af de to aspekter ved skriften er at lemlæste den, at udjævne dens mangfoldighed til *enten* absolut ubestemmelighed (relativitet), *eller* ren betydning (determinans).

Det afgørende moment synes at være, om vi tildeler tiden en plads inden for forskellen som tilblivelse, eller om vi lader selve det moment, hvor forskel sættes, være det skel, der lader tiden og bevægelsen forblive på sin yderside og

---

[57] Ibid – p.152.

forskellen selv være en yderside inden for bevægelsens folder. Gør vi det, bliver tiden en parentes mellem det indifferente og det differentierede. Tiden og bevægelsen. Vi har været der tidligere, på de foregående sider, men uden at søge ind for alvor i det, der bliver til på den anden side af differentieringens skel. Der er mange måder at blive ved med at folde forskellens betydning ud i forhold til det, der forbliver uden for den. Det er for eksempel åbenlyst, at forskellen er betingelsen for det mangfoldige, når vi ser på den udefra, som det differentierede, den satte forskel. Inden da er kun bevægelse, som den eneste antydning af springet fra det 'sorte intet' til det 'hvide intet'. Det er bevægelse, der er intermediær mellem det kontinuerte og det diskontinuerte; bevægelse der, når vi træder ud i tidens abstraktion, er mulighedens mulighed for aktualisering. Det er bevægelsen, der giver en slags genfødsel af den kosmogoniske myte. Men hvad nu hvis vi ophæver forestillingen om det irreversible, hvis vi forsøger at lade tidens abstraktion bag os og fokusere på det felt, vi har skitseret, som et felt, hvori bevægelsen ikke er intermediær i tidslig betydning, men snarere det formende og 'afformende', som lader det indifferentierede og det differentierede interagere i en sammenfletning, der er foldningens overgang til anden potens? Så vender det foldede og det ikke-foldede sig mod hinanden igen og danner dermed den bevægelse, der er foldens reversible form.

"Kun en modsætning [contrariété] i essens eller form kan give os begrebet om en i sig selv essentiel forskel (differentia essentialis aut propriisima)."[58]

Men hvilken iagttagelse kan vi benytte os af til at trænge ind i den reversibilitet, til at trænge ind i differentieringens moment? Til at trænge ind i den i sig selv essentielle forskel? Fra starten står vi med valget mellem en i sig selv sammensat iagttagelse, en fold hvis egne karakteristika er så komplekse og mangesidige, at den selv som en labyrintisk grundbevægelse sluger og indoptager differentieringen. En sådan iagttagelsesform er refleksionen. Idet den som grundlag har sin egen iagttagelse som det system af udvekslinger, hvori enhver betydning antager skikkelse, vil den på forhånd være sammensat af folder, være mangfoldig: dens ydre og dens indre iagttagelse er ikke af samme art, de befinder sig på hver sin side af en forskel, der med rette kan kaldes en grænse. Men det problem, som vi efterhånden kender til hudløshed ved den refleksive iagttagelse, er dens manglende evne til at iagttage uden for dens egen grænse. Den bliver i stedet til en art osmotisk apparat, der kun lader iagttagelsen af fænomener trænge igennem slusen, så snart de har antaget en

[58] Deleuze: *Différence et répétition*; p.46.

form, der er genkendelig for det indre iagttagelsessystem. Den ser, med andre ord, kun sin egen iagttagelse:

"Enhver diskurs, der ene og alene er refleksiv, risikerer nemlig at føre erfaringen af det udenfor tilbage til interioritetens dimension; refleksionen stræber ubetvivleligt efter atter at give denne tænkning bolig i bevidstheden og at udfolde den i en beskrivelse af det levede, hvor det 'udenfor' ville være skitseret som en erfaring af kroppen, af rummets, viljens grænser, den andens uudslettelige nærvær."[59]

Det er ikke uvæsentligt, at netop den tekst, der her er citeret, er skrevet af Foucault til Blanchot. Han giver os lidt senere sit eget billede af Blanchots særlige bidrag. Blanchot udvisker sin egen diskurs, skriver Foucault:

"Ikke refleksion, men glemsel, ikke modsigelse, men en anfægtelse, der udvisker, ikke forsoning, men en uophørlig gentagen; ikke en ånd, der arbejdsomt søger at erobre sin enhed, men den grænseløse erosion udefra [de dehors, red.]; ikke en sandhed, der endelig oplyses, men den rislende strøm og den fortvivlelse, som kendetegner et sprog, der altid allerede er begyndt."[60]

Endnu en gang må vi derfor stille spørgsmålet: hvad er da den iagttagelse, gennem hvilken vi kan få øje på forskellen som den bliver til? Det synes da ikke at være det sammensatte, det refleksive. Heller ikke Blanchot synes at ville den vej, tværtimod. Deleuzes bearbejdning af Leibniz leverer et muligt svar. Skulle den iagttagelsens enhed, der kunne tillade det, da være det væsen, der skønt udelt og usammensat, alligevel rummer alle folder i sig, uendeligt indefter, monaden?

Det monadiske og folden

"Monaden, som vi her vil tale om, er ikke noget andet end en simpel substans, der indgår i de sammensatte; simpel, det vil sige uden dele."[61]

---

[59] Foucault, Michel: "Tænkningen af det udenfor", in: *Foucaults masker*. Modtryk, Aarhus (1995); p.51. Fr. udg. "La pensée du dehors", Critique nr. 229, Paris (1996). Engelsk udgave, i *Foucault-Blanchot* (1990).
[60] Ibid; p.51.

Lad os ikke spilde kræfter på at kritisere Kants kritik af den slags forehavende, som Leibniz' monadologi udgør – at den hører hjemme inden for den samme type metafysik, som Kant angriber i sin kritik af den rene fornuft, er der ingen tvivl om. Og vi har ingen interesse i at modsætte os den kritik. Det interessante ligger i den forskydning, der ligger i at anskue monaderne ikke som en ontologisk enhed, ikke som et epistemologisk træk, men som et redskab til at splintre den skelnen, der endnu består mellem de to perspektiver – en skelnen, der er efterladt uden for indgangene til dennes rejses labyrinter. Og til det formål må vi gå ind på den serie iagttagelser, som Leibniz foretager, af monaden. Acceptere, at selv de begreber, som vi sender ud som læsen i 'epistemologiske' undersøgelser, må tillægges karakteristika, må tillægges egenskaber, som om de var til. En accept, der i øvrigt ikke er i modstrid med den, som Kant selv foretager i forhold til overvejelserne omkring 'det højeste væsen':

"Thi da tillægger vi ikke det højeste væsen i og for sig nogen af de egenskaber, ved hvilke vi tænker os genstandene for erfaringen, og undgår derved den dogmatiske antropomorfisme; men vi tillader os en symbolsk antropomorfisme, som i virkeligheden blot angår sproget, ikke objektet."[62]

Monaden kan ikke i sig selv tænkes som en iagttagelsesform, som vi samtidig tillægger den ontologiske værens kvaliteter, da den i sig selv er blind, eller i al fald låst inde. Dens 'syn' er folden. Den er skabt af en søgen, som skaber den til formålet. Og ganske rigtigt har vi ikke nogen mulighed for at vide, om den findes uden for grænsen – den er den tærskel, på hvis struktur vi står for at iagttage det, der tegner sig på ydersiden af erkendelsens felt. Andet kan vi ikke se, kun grænsens yderside.

Monader må være forskelsløse, men samtidig må de være betingelsen for at kunne betragte forskel, det være sig semantisk, ontologisk eller logisk. På den måde kan monaderne ses som en slags forgænger for senere forsøg på at identificere enheder i et system, hvor betydning genereres og udveksles: sememer, fonemer, gener, neutrinoer, kvarker etc. Forudsætningen for at kunne iagttage komplekse forhold som forandring, relation – eller forskel – må være, at man kan forestille sig eller iagttage en forskelsløs enhed, der i sig rummer al verdens virtuelle kompleksitet. Men den må selv blive der, hvor den er sat: i sit barokke hus. Og hente øjne andet steds. Dermed er vi tilbage til den begrebslige person – for at låne et udtryk undfanget af Deleuze og Guattari – som er

---

[61] *"La monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, c'est à dire sans parties."* Leibniz: "La monadologie"; in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*; p. 438. Da. Overs. Cit. Fra: De store tænkere: Leibniz; v. Mogens Pahuus; Munksgaard (1991), p.210.

'folden'. Når vi her har forladt begrebet om monaden til fordel for folden, er det ikke for at undgå den "uimodståelige plathed", der ligger i relationen mellem det monadiske og det nomadiske[63]. Snarere er det for at lægge en vis afstand til Leibniz' trods alt gudsfrygtige retorik omkring monaden og samtidig opnå muligheden for at lægge afstand til den lidt uheldige reference omkring nomaden. Vores projekt har fra starten været at sende en læsen ind, der i sig selv ikke var bundet af subjektfilosofiens betingelser, og som samtidig kunne udsendes med en konnotation til en søgen i et forholdsvis ukendt område. Formålet med at 'sende folden ud' er ikke at genfinde en subjektivitet i et opgør med de filosofiske og litterære undersøgelser af forskel og bevægelse, der har bidraget til at sætte subjektet ud af spil som den centrale iagttagelsesinstans. Som Leibniz' folder, der bevæger sig videre ud ad tangenter, vi har forestillet os var kendte, for gennem rejsen ind i det u(er)kendte at ændre forståelsen af det, der ligger 'inden for', kan vi anskue 'folden' som en undersøgelse, der ikke står i modsætning til de projekter, som Deleuze, Calvino, Derrida eller Blanchot iværksætter. Snarere kan vi i yderste instans håbe på, at foldens krydsende bevægelser igennem dimensionernes forskellighed kan bringe os længere, videre, ud i udforskningen af det, vi her kalder udsættelsen. Som en rejse ind i et landskab, hvor de gamle begreber om struktur og bevægelse, om forskel og enhed begynder at vakle i deres adskilthed og måske så småt erstattes af en større forståelse for de forbindelser, der ligger mellem det standsede og bevægelsen, linien og punktet, flugten og forskellen, fortællingen og skriven.

Dermed 'ender' vi tilbage i mellemrummet, hvor intet finder sted, men som alligevel er overalt, ikke som historie, ikke som afsluttede sekvenser, der kan oprulles i deres strukturalitet. Men som den flimrende vekslen mellem endeligt og uendeligt, der knytter sig til det fænomenale i den historicitet, der ikke er mere determineret og determinerende, end kommaet. En historicitet, der som kommaet ikke kan stå alene og dog heller ikke kan forstås uden om netop de relationer, muligheder, spørgsmål, forskelle og umuligheder, der omgærder det som noget, der i bevægelserne mellem det flydende eller permeable og densiteten eller uigennemtrængelighed kaster et nyt spørgsmål frem. Et spørgsmål, der antyder opløsningen af det skel mellem epistemologien og ontologien, som har ligget i den filosofiske diskurs i århundreder – et skel, som altid har været et udenfor i de litterære formers eksperimenteren med det virkelige. Idet 'virkelig' her indeholder ikke bare den erkendende søgen mod andre måder at formidle verdener på, men også den ontologiske selvfølgelighed og usikkerhed, som enhver fiktion udvikler på vejen mod fortællingens ydre rammer og indre uendelighed. Et spørgsmål om grænsen. Foregår

---

[62] Kant, Immanuel: *Prolegomena*; § 57, p. 128.

[63] Morten Kyndrup leverer den nærmest modvilligt i sin indledning til antologien *Deleuze og det æstetiske* (1995). Det er dog snarere den anden vej, at D&G med deres humor har fundet et begreb, der sprogligt modsvarer monaden..

fiktionsbegivenheden i, på, mellem eller uden for grænsen? Og hvad indebærer alle de tilsyneladende præcise sonderinger mellem forskellige pronominale betegnelser for noget, vi end ikke har afsøgt endnu?[64]

[64] Ligesom der er et andet spørgsmål, der indtil videre er sat i venteposition – klassifikationen, forskellen i ordenens tilblivelse. Se "Labyrint - grænse", *infra*.

ekko

(gentagelsens rytmiske mysterium)

På ny

Væltet af vinden rastløs min krop
Skudt mellem årenes sprængte søjler
Til pladsen drukket af den røde sten
En dreng sidder på en stol, et bord
Bider i blæsten der brister med syn
En gårdsplads fejet sammen af to
Tunge vinger sunket og foldet ind
En spejling der ikke mere vil ligne
Men blot er to vinger som svinger
Sig op med huset, bordet, barnet
Drevet af min længsel efter et lyn[1]

"Lyset siler gennem trækronerne ned i folden og danner en mosaik af farver på vandspejlet. Lilla, grøn, turkis, brun.(…) Han omkranser den afdødes værelse med pynt i flodmosaikkens farver: Lilla, grøn, turkis, brun (…) En mosaik, der går i stykker ved mindste bevægelse. Hvis han lader småsten dumpe i floden. Hvis en både kølvand. Hvis fisk snapper mod overfladen. Lilla, grøn, turkis, brun. (…) mosaikkens farver spredes til alle sider, og han slår hul i skyggen – han farer gennem husets billede på floden og forsvinder. Lilla, grøn, turkis, brun indgår i et nyt mønster, og skyggen indtager sin plads."[2]

Ekkoer og gentagelsers bevægelser

Ekkoet er stemmen, der gentager sig selv, oplever og ophidser sig selv. Ekkoet er en illusion af gentagelse, det kan kun være gentagelse *af* forskel, *i* forskel. Men fordi det er det, minder det os om gentagelsens mystiske, nærmest

---

[1] Stockholm, N.: *Rekonstruktioner*. Lindhardt og Ringhof (1998).
[2] Hesselholdt, Christina: *Køkkenet, gravkammeret, landskabet*. In: *Trilogien*, Samlerens Forlag (1999), orig. 1991; p. 8, 12, 13, 50.

mytologiske væsen: gentagelsen kan kun være unik, enestående, singulær[3]. I ekkoets gentagelse af sætningen hører vi ikke hele ordlyden; ordene fader og svinder hen, stemmen mister sit særpræg og udjævnes med omgivelserne. Ekkoet er den elskedes stemme, der gengiver sig selv i en forsvindings bevægelse, fortæller Barthes' trætte elsker[4]. I teksten er fading en del af den naturlige orden, tilføjer han. Her skal stemmerne overlappe hinanden, udviske hinanden. Men i samtalen er fading et ekko af en død, der endnu ikke helt har fundet sted, men allerede står frem i sin nødvendighed[5].

Alligevel er det ekkoet/gentagelsen, der er det sted, hvor stemmen træder frem for sig selv, hører sig selv.

"Echo is the soul of the voice exciting itself in hollow places."[6]

Ekkoet er stemmens refleksion, det er den tidslige gennemskæring af rummet, hvor stemmen bliver til for sig selv. Og i ekkoet træder en anden stemme frem, en stemme, der synes at bevæge sig ud fra tavsheden, en stemme, der bliver til gennem ordenes forsvinden og lydens forvrængning.

"They fade. Now the one. Now the twain. Now both. Fade back. Now the one. Now the twain. Now both. Fade? No. Sudden go. Sudden back. Now the one. Now the twain. Now both."[7]

Skriftens gentagelser rummer også sine ekkoer, der lader stemmen blive til, dels ved at gå igennem gentagelsen, hvorved den peger på noget, indikerer noget ved at pege på det, der kunne være den selv som det, den var et andet sted – dels ved at indikere sig selv samtidig med at den træder frem fra og ud af sig selv og bliver til ved at blive ekko og dermed blive noget andet, end det, den var forud[8]. Med det, Pierce og Eco betegner som en hyposemisk aktivitet foretager

---

[3] Som udtrykt af Deleuze i *Différence et répétition*, s. 8-11.

[4] Roland Barthes: *Kærlighedens forrykte tale*, s. 70: "Den elskedes stemme kender jeg aldrig anderledes end som hendøet, erindret, genkaldt inde i hovedet, en spinkel og dog monumental stemme, eftersom den hører til den slags objekter der først bliver til, når de er forsvundet."

[5] Ibid. s. 68.

[6] Oondatje, M.: *The English Patient*; (1993), s.21. Citatet stammer angiveligt fra en roman af den engelske 1700-tals forfatter, Christopher Smart..

[7] Beckett, S.: "Worstward Ho", in: *Nohow On*; Grove Press NY (1996); p. 94.

[8] Når vi her taler om at indikere, er det, som læseren vil forstå, ikke den form for udenomstekstlige indeksikalitet, som C.S.Pierce lægger i begrebet. Her er ikke tale om en stemme, der indikerer noget uden for dens bevægelser i skriften (eller i talen), men derimod en cirkulær eller elliptisk tilbagevendende indikation af et andet sted, der er det, stemmen var – men ikke er nogen ydre indeksikalitet i stemmens ekkoende, repetitive forsvinden for sig selv og træden frem for sig selv. Kun i den forstand, at den fordobling og sammenfoldning, der her er tale om, i sin dobbelte bevægelse alligevel peger ud af skriften – men ikke ud mod et referentielt punkt uden for mødet – den forbliver inden for mødet, idet det peger ud mod læsningen, hvis deltagelse der hermed bliver lagt op til af selve skriftens repetitivt-

sætningens ekko en anaforisk dans frem og tilbage hen over de bevægelser, fortællingen forsøger at udføre. Hos Beckett, en af ekkoets mestre, er det særligt tydeligt: er det, vi møder i "Company", overhovedet andet end netop anaforiske krumspring ind over læsningen og skriften? Selv skriftens ophav synes at miste grunden[9].

Idet sætningen, igennem fortællingen, bliver til som ekko, peger den på sig selv som det, den ikke længere kunne blive ved at være – og indikerer dermed også sig selv som forandring. Fortællingen vokser og falder hele tiden i en sammenfletning af tilblivelse og forsvinden. Ekkoet er sætningens gentagelse, forsvinden og forandring; på en gang kontinuitet og brud, kunne man hævde. Men det er jo ikke kontinuitet, der kommer til udtryk i den staccatorytmiske repetition af spor, der forsvinder for øjet eller øret, der samtidig bevæger sig ind fra modsat hold og genskaber det tabte som noget nyt? Kontinuitet ville forudsætte en kerne, der blev bevaret, noget uforanderligt midt i forandringen, noget stillestående igennem bevægelserne. Der er på den anden side heller ikke tale om brud, da bruddet formoder, at der allerede er indsat og indtrådt noget nyt på det sted, hvor det gamle er ved at forsvinde. Men det er jo præcis det, der forsvinder med ekkoet: ekkoet er forsvindingens indikation af det, der er ved at forsvinde. Kun indikationen forsvinder ikke – den går over i den tilblivende stemme af det, der bliver til ved at forsvinde. Bruddet forudsætter en agent, der bryder. I ekkoet er der ingen, der handler, der er kun den pegende, indikerende, forsvindende lyd af noget, der ved at blive mindre og mindre lig sig selv forsvinder i skabelsen af noget andet, der endnu ikke er blevet til. De bevægelser, der er på spil i ekkoets gentagelsesmønstre, kan snarere betegnes som den samtidige foldning af forsvinden og tilblivelse. I sit pegende fremad siger forsvindingen sin egen død – som profeti, udsigelsen af nuets umulighed i en umulig fremtid, der vil komme, men allerede nu har forsvindingens stemme erklæret sin egen forsvinden. Som tilblivelsen er den pegende profeti afløst af anticipationen, der med samme konsekvens, men med det modsatte budskab siger: kom, bliv anden med mig, bliv, hvad du kun kan blive ved at give slip på forestillingen om det, du allerede ikke længere vil være om lidt, jeg er der allerede, jeg er tilbliven.

Hvis vi nøjes med den ene, forbliver vi i en rent tidsligt determineret perception, som den vi møder i Rimbauds videre sætninger efter det berømte *"Je est un autre"*: *"Hvis træet genfinder sig selv som violin, synd for det!" (osv[10])*. Noget er

---

dekonstruerende åbning af sit eget betydningsrum: Det er en indeksikalitet, der peger på læsningen først, før den peger på nogen ydre genstand. Og måske er vi dermed tættere på Pierce, end vi havde antaget – cf. hans begreb om Interpretanten og det fællesskab, der er til de to instanser: det skrivende og det læsende, her, f.eks. i "Skriven".

[9] Beckett, S.: "Company", in: *Nohow On;* Grove Press NY (1996), p. 1-46.

[10] Rimbaud, Arthure: Brev til Georges Izambard, 12. maj 1871.

og bliver til noget andet, en forholdsvis simpel beskrivelse af den forandring, der, opfattet lineært, finder sted over tid, eller rettere, *i kraft af* tiden[11].

Det er et dobbelt ekko, der begynder at træde ind her: fra hver ende af fortællingen råbes der ad skriftens sætning af sig selv og forsvinden væk fra sin egen sætning; en sætning, der 'siden hen' modtager sit ekko fra den anden ende; begyndelsen og slutningen er som hinandens ekkoer, fra hver sin top råber de ind mod hinanden over fortællingens hule sted. Og dermed åbner skriften sig ud i en tvetydighed, en åbenhed, der kræver læsningens indtræden ind mod tekstens hulrum, hvor den ikke møder skriften, men skriven og forsvinder parallelt med skriftens forsvinden, ind i mødet mellem læsen og skriven. Der, i mødet, finder begivenheden sted, den begivenhed, der spænder sig ud imellem væren og ikke-væren, mellem mulighed og umulighed, mellem anticipation og profeti, i et hult rum, gennemsunget af ekkoerne, hele tiden svingende mellem den utydelige dødesang og livets lykkelige, rene tone.

Der, i ekkoerne, i gentagelserne af det forskellige, i gentagelserne, der forsvinder for sig selv mens de bliver til for hinanden, bliver skriftens betydning til. Som i sætningens simple form, gentager fortællingen en serie af ekkoer, der går fra at være serier til at blive folder, efterhånden som fiktionens begivenhed suspenderer dem og tilsyneladende glider forbi – blot for at blive spændt mere og mere mellem ekkoernes råben fra alle sider. På den ene side af ekkoet råbes nostalgien: skriften længes efter at forsvinde tilbage ind igennem sin tilblivelse og slette sig selv med ord, forfatter, fortællere, pointer og alle fortællingens øvrige parafernalia: skriften længsel efter at blive til tavsheden *før fortællingen bliver til*. For det skrivende peger denne side af ekkoets skelnen ind mod en tavshed, der er en af sprogets stemmer – men naturligvis vender skriften aldrig hjem: tavsheden er altid tabt og den næste tavshed er aldrig den samme. For det læsende er den tavshed, der ligger før fortællingen bliver til, lig en undren, der befinder sig på den anden side af mulighedens grænse. Det, der kunne forventes at indeholde en rædsel, ligger på den anden side af ekkoets skelnen: anticipationen, beslægtet med Freuds forestilling om en *durcharbeitung*[12], der igennem sit arbejde med historien kunne lade fortællingen blive den tunnel, hvorved bevidstheden kunne komme til sig selv. For det læsende udgør anticipationen en sådan tunnel – men det er ikke bevidstheden, men betydningen, der kommer til. Ser vi fra det skrivende, rummer anticipationen altid profetien, den yderste rædsel, men samtidig også den yderste fred: det, der på én gang er fortællingens tilbliven og det skrivendes endeligt[13].

---

[11] Diskussion af eksemplet i Deleuze: *Critique et clinique.* Paris (1994); p. 42-45.
[12] Se Lyotard, J.-F.: "Réécrire la modenité". In: *L'inhumain*, Paris, (1988); p. 33-44.
[13] Et uudviskeligt billede af dette endeligt ligger i de sidste billeder af Bradburys *Fahrenheit 451* (1953), hvor personen Montag går i skoven med sine åndsfæller: hver har tillært sig en fortælling, som de reciterer i én uendelighed: en tvungen tilbagevenden til en oral kultur, et Memoria, hvor skriften er væk for altid og kun den uskyldige, harmløse mundtlighed findes tilbage – aktørernes blanke ansigter vidner tydeligt om

Den modernistiske litteraturs yderste bedrift ligger i konstant at udfordre og udsætte dette øjeblik; i at skabe nye skrifter, der folder sig ind over sig selv og forskyder deres kinematikker, så det læsende ikke længere kan nøjes med at bevæge sig i én retning, men må finde sig i enten at tage stilling til skriftens tilblivelse, dens forsvinden og dens udfordring til læsens magelighed – eller at opgive forståelsen, hvorved skriften slipper ud af dens rækkevidde og den må finde sig i en tilværelse som slave af et visualiseret Memoria, hvor den endda gang på gang vil møde nye skrifter, der lokker den ud af trygheden og ind i de labyrintiske folder[14].

Læsen håber endnu før den første linie på en gentagelse af den sidste bedrift: en fortsat fastholdelse af det nu, der allerede så smukt har formet sig som en glorværdig fortid, et uudsletteligt minde, der allerede har sat sig som generalitetens store bedrift: sådan må det være, sådan skal vi have det, lad os læse den igen. Men konfrontationen med det skrivende er ikke til for at fastholde generaliserede skabeloner, men for at spænde singulariteten ud i en sådan grad, at læsningen forsvinder i takt med, at gentagelserne kaster deres ekkoer gennem fortællingens kløfter. For at lade fiktionen blive til, der hvor gentagelsen viser sit sande ansigt: som intensitet, som tilblivelse og som den yderste mulighed henover virtualitetens spejlblanke overflade.

Længsel, længsel – en spejling der ikke mere vil ligne

"Hvis gentagelsen eksisterer, udtrykker den på én gang en singularitet mod det generelle, en universalitet mod det partikulære, et bemærkelsesværdigt mod det almindelige, en umiddelbarhed mod forandringen, en evighed mod permanensen. I enhver henseende er gentagelsen en overskridelse."[15]

Vi har i de foregående afsnit forsøgt at betegne en måde at læse på. En oplevelse af skriften, som den snor sig frem og tilbage og til siderne i bevægelser, der ikke er mønstre, men derimod er dem, der skaber mønstrene. En serie af bevægelser, der kun er serie i den betydning, at de danner sammenhæng hen over skriftens gallerier, buegange og arkader, der bliver til i

tabet, der hele tiden trues med det næste tab: tabet af de mundtlige overleveringer – en frygt, der naturligvis er ubegrundet, idet tabet allerede har fundet sted: med skriftens død dør læsningen og dermed fortællingen – kun erindringen bliver tilbage.

[14] Det kan indvendes, at meget af den visuelle kultur, vi udsættes for endnu, er af en karakter, der dårligt kan leve op til de ord, der står her – men her hentyder teksten blot til muligheden for en skrift i filmen, i billedet, i musikken – ikke dens realisering eller fornægtelse gennem en anden slags gentagelse: generaliseringen af den samme "fortælling" om det moderne menneskes tvivl og genfindelse.

snoningerne mellem skriven og læsen. For dernæst at foreslå, at der findes en anden måde at læse på, end de to overordnede retninger: den strukturelle og den narrativistiske[16] indlæsning af fortællinger. Problemet med den første er jo, at den ophæver de bevægelser, der ligger i teksten, den ofrer dem til fordel for en oplevelse af sikkerhed og entydighed, der opstår ud af den skematiske optegnelse af strukturer[17]. Og den anden ophæver gentagelsen, den del af bevægelsen, som skaber forskellen. Kun gentagelsens leg med det uforudsigelige giver mulighed for at trodse den simple progression, der udgør yderpunkterne i det moderne menneskes livsopfattelse. Når alle vores religiøse og magiske visioner er borte, bliver der kun en lige linje tilbage (hvad enten vi siger, at den bugter sig eller ej) mellem det første og det sidste suk. Med mindre. Hvis vi på en eller anden måde kunne etablere en horisontalitet til at supplere den vertikale oplevelse af det værende, ville vores livsforløb kunne begynde at bevæge sig i andre retninger end blot den banale, rottelignende fødsel-død akse, nedefra og op, oppefra og ned. Det er en af udfordringerne for den moderne litteratur – og den moderne filosofi. Måske den vigtigste af dem alle, idet den måske, hvis den mislykkes, indebærer at litteraturen og filosofien fortsætter ud af en af de tangenter, de indeholder som potentiale: den totale institutionalisering, det fortsatte mismod, hvis skønmalerier det er så let at gengive i selvkørende apokalypser[18]. Opgivelsen af ethvert løb ud mod grænsen, løb, der nødvendigvis koster langt mere end det indbringer. Løb mod død. Men hvad skal der til for at træde ud i det horisontale rum? Intet mindre end en erobring af gentagelsen. Gentagelsen indebærer en trussel om et øjeblikkeligt brud med det nødvendige, med det irreversible, med det vertikale. Den bryder i sit væsen ind i nødvendigheden og suspenderer den – den introducerer åbningen mod et horisontalt rum på tværs af tidens vertikalitet. Og hvis den gør det, hvis gentagelsen indebærer en form for brud med det nødvendige, må den på en måde blive en slags forudsætning for muligheden. Men det modsatte gør sig også gældende: hvis gentagelsen, som hos Kierkegaard/Constantin

---

[15] Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, Paris (1968), p.9.

[16] Nu har de strukturalistiske tekstopstillinger jo kaldt sig selv narratologier, så det ord kan man ikke bruge til at beskrive de læsningsformer, der siden skriver sig selv ud som narrative former også i eget regi – samtidig med at de fokuserer på det, man har kaldt 'plot', 'begær' osv – det, der synes at bevæge sig i teksten. Det er de sidste, vi vælger at kalde de narrativistiske teorier. Jørgen Holmgaard kalder i sin disputats, *Teoriens topik* (Ålborg, 1998) de to former for den synkrone og den diakrone teori, ganske enkelt. Vores anderledes sprogbrug skyldes ønsket om at komme lidt tættere på genstandsfeltet: fortællingen, derfor fokuserer vi på det strukturelle i forhold til det narrativistiske. Ikke mindst fordi udtrykket synkron ikke dækker over det, som den strukturelle læsning afsætter, men over det, den ønsker at gøre ved fortællingen: at ophæve dens diakroni.

[17] Vi må for nu lade det være op til andre at undersøge, i hvor høj grad den strukturalistiske skematisering er udtryk for en længsel efter at gentage mytens mesterstykke: at vise os Gudernes eksistens ved at få deres bevægelse til at stå stille – og dermed udsætte dem for det samme, som kvantefysikerne gjorde ved fotonerne: de må enten iagttages i deres bevægelse/hastighed, eller i deres position. Hvis vi kan vise det usynlige ved at få det til at stivne, bliver det vores – og verden kan forstås?

[18] Dette er også en henvisning til den brug, der har været gjort af døden som metafor for skriften og for fortællingens bevægelser mod det ene punkt, der afslutter den – en kombination af det strukturalistiske og det apokalyptiske perspektiv på fortællingen – der dog ikke behøver at være det eneste billede, hvis vi blot

Constantius, er en individuation, der ophæver sin egen tid, så vil den blot være en gentagelse af det irreversible[19]. Constantius udleder, at den vil være en tilgivelse, idet enhver fejl og synd jo vil blive ugjort. En tvivlsom slutning, for hvorfor tilgive noget, som ikke har fundet sted? Og hvis det har fundet sted, hvilket det må for at blive gentaget, hvordan da blive tilgivet, som om vi var tilbage ved udgangspunktet? Det er et snurrigt tema, som Joakim Garff ganske fint kalder det[20] - og et tema, der er blevet snurret rundt med adskillige gange i den moderne filosofi og litteratur: Leibniz, Kierkegaard, Joyce, Deleuze, osv.. Vel vidende, at vi er ved at slynge en streng i luften nu, som risikerer at snurre fuldstændig ud af rækkevidde, inden vi når at hente den frem igen, vil den alligevel få lov at dreje og snurre, som en tematisk snurretop, der snor sig omkring teksten fra ende til anden og dermed måske, måske, giver os en mulighed for at ophæve den ensrettede bevægelse lidt yderligere?

'Igen' dukker op mellem de andre betegnelser, som en ganske særlig af sin slags – vil igen være når læseren går tilbage hertil, eller vil det være når ordet optræder på siden igen? Men hvad nu, når det står på siden – igen? Svaret må være, at når det står på en siden 'igen', er det netop ikke igen, uanset hvor mange gange det optræder. Gentagelsen forudsætter et møde med en medskaber. Men så driller teksten igen: medskaberen har jo kun det, vi kalder en hukommelse. Men i den er intet vel lagret som frit svævende singulariteter? Hukommelsen skaber helheder, lægger singulariteterne ind i helhederne[21]. I den ligger alt i sammenhæng – duften af Madeleinen kan ikke adskilles fra erindringen. Kun teksten har en erindring, der tillader singulariteten at blive gentaget, igen og igen. Og kun hvis vi betragter den ikke som en transcenderende figur for en helhed, men som betingelse for tilblivelsen af en begivenhed, der må finde sted i et immanent plan, i det mangfoldige.

"Det er mangfoldigheden, der er det element, hvor noget virkelig sker. Det er mangfoldighederne, der bebor immanensplanet, lidt lige som stammerne bebor ørkenen uden at den ophører med at være en ørken."[22]

Ud over den lange diskussion af den i *Différence et répétition* – den vender vi tilbage til om lidt – ses gentagelsen i Deleuzes senere tekster i ritornellens form,

---

vi prøver at lægge lidt flere retninger ind i vores billede af fiktionens begivenhed og af fortællingen. Herom igen i "Ørken" og "Begyndelse (skygge)", *infra.*

[19] Kierkegaard, Søren: "Gjentagelsen", in: Søren Kierkegaards samlede værker, bd. 5, Gyldendal (1995), udg. første gang i 1843; p.113-194.

[20] Garff, Joakim: *Den søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk.* Kbh, Reitzels forlag (1995); p.116.

[21] Se Deleuzes diskussion i *Différence et répétition.* Paris (1969); p. 96-115, men også Bergson, Henri: *Matter and Memory* (Matière et mémoire).

[22] *Deleuze, Gilles:* Pourparlers *(1990); p.199. «C'est la multiplicité qui est le véritable élément où quelque chose se passe. Ce sont les multiplicités qui peuplent le champ d'immanence, un peu comme les tribus peuplent le désert sans qu'il cesse d'être un désert. »*

den, der skærer tilbage, ind over et territorium, vender tilbage, markerer det igen, skaber rum efter rum henover hinanden, men hele tiden ved at vende tilbage på det samme plan som tidligere, ellers var der netop ikke tale om gentagelse, men om hierarkiseringer[23]. Ritornellens form adlyder gentagelsens regel, sådan som den sen-deleuzianske udgave, vi lige har lagt ud, bestemmer den: kun når en bevægelse vender tilbage henover det samme, igen og igen, kan vi tale om gentagelse. Samtidig stiller ritornellen som gentagelse et drilsk spørgsmål til det nok så omtalte begreb om intertekstualitet: hvad er det, der foregår imellem tekster, hvis vi begynder at tale om *ritornelli* med et sådant omfang? Og hvis vi stadig fastholder immanensens plan, hvad er det da, der bliver *skrevet* imellem teksternes grænser? Det er i hvert fald en orientering ud af det Bakhtinske perspektiv og over mod en skrift, der bevæger sig i et plan, hvor 'teksten' kun er en form for stratificering af den masse, der udgør skriftens sprog.

"Det er det der sker på immanensplanet : mangfoldigheder slår sig ned, singulariteter forbinder sig, processer eller tilblivelser udvikler sig, intensiteter stiger og falder"[24]

Det er værd at holde sig det her billede for øje, når vi senere vender tilbage til den Bergson-inspirerede Deleuze-gentagelse. Måske er der tale om en mere radikal anerkendelse af den historicitet, som Bakhtin selv måske sigter mod med begrebet om det kronotopiske? Vi kan se kronotopen som en figur, der på én gang bliver til i singularitetens form, idet den vokser op ad teksten selv – og samtidig må udgøre en gentagelse af tidligere formuleringer af de elementer, der tilsammen danner kronotopen.[25] Umiddelbart ville det være let at karakterisere den som en syntetisk bevægelse, der samler dele ind i et hele, der igen indgår i et hele, som er verden selv. Men en sådan reducering ville ophæve netop de mangfoldigheder, som Deleuze omtaler som immanensplanets 'beboere'. En orientering, der er med til at trække vores perspektiv væk fra Goethes romantiske forestillinger om Verden, over mod en mangfoldighed, der ikke så meget er 'helhed', idet den aldrig kan anskues udefra, ikke engang i hypotesen – i modsætning til 'verden', der ved at være en helhed, må være afgrænset i bestemt form udadtil, have en grænse hele vejen rundt. Den mangfoldighed af mangfoldigheder, vi her forsøger at indsætte gentagelsen i, er altid ikke-afsluttet, den har ikke noget mål eller nogen bestemt orientering, den er ikke nødvendigvis nyskabende, men heller ikke nødvendigvis tilbagevendende

---

[23] *Pourparlers* (1990); p.200-201.
[24] *Pourparlers* (1990); p. 201. *« C'est ce qui se passe sur le plan d'immanence: des multiplicités le peuplent, des singularités se connectent, des processus ou des devenirs se développent, des intensités montent ou descendent.»*
[25] Cf. Bakhtin, M.M.: "The Bildungsroman", in: *Speech Genres and other Late Essays*, (1986); p. 50-51.

(i så fald ville den ikke være gentagelse, men cyklus, cirkel). Det er noget af det svære, men vigtige, at forstå ved gentagelsen: den vender ikke tilbage ad tidens vej, det er ikke som at opleve dagen i går som i dag. Hvis gårsdagens fænomener vender tilbage i dagens skrift, er det som singulariteter, der i kraft af deres historicitet aldrig kan vende tilbage, ikke mere end gårsdagen kan vende frem og opsluge dagen i dag – selv når de præsenterer sig som helheder, der forsøger at opsluge det flygtige nu for at gøre det til fortid, sådan som Bergson beskriver det[26].

En sammenligning kan drages til den gennemgang af gentagelsen, som Deleuze udfører i *Différence et répétition* – filosofisk genkender vi mange af de samme figurer, Hume, Bergson, Leibniz etc. – men hele det enorme begrebsapparat, som udvikler sig i samarbejdet med Felix Guattari er endnu ikke blevet til – således er 'immanensplanet' ikke blevet til som begreb og har heller ikke sat spor i teksterne endnu. I det hele taget er begrebsapparatet lidt mere 'traditionelt' end i D&G's fælles 'skizografier'[27].

Deleuze antyder i den anden del af bogen en strukturalistisk tendens: gentagelsen behandles ud fra en forestilling om, at den skabes ud fra en tidslig organisering inden for erfaringen. Denne tidlige organisering, lyder argumentet – støttet af et møde mellem Hume og Bergson – finder sted i nuet; et nu, der i sig rummer såvel fortiden som fremtiden som billeder skabt i nuet. Så vidt kan nuet endnu udgøres af en mangfoldighed af bevægelser – men bliver det ikke, tværtimod skæres nuet ud som en enhed, en struktur, der gentager sig selv og dermed selv bliver et billede på den gentagelse, der forsøges beskrevet. Tiden er til i nuet som en kontraktion, en sammentrækning, af erfaringer.

"Fortiden og fremtiden betegner ikke tidslige momenter, distinkte fra et moment forudsat som nutidigt, men dimensioner ved nuet selv idet det sammentrækker tidens momenter."[28]

Det er dette nu, der gentager sig: idet tiden ikke længere anskues som reelle bevægelser, men trækkes sammen i en forestilling, mister denne forestilling imidlertid samtidig den dynamik, der kunne ligge i at lade det subliminale

---

[26] Bergson, Henri: *Matter and Memory* (1910).

[27] Det er en længere diskussion, hvor man skal lægge snittene igennem Deleuzes forfatterskab – er det monografierne med Guattari kontra de filosofihistoriske fra Hume over Kant til Spinoza og Leibniz – og så de æstetiske eller kunstorienterede værker: om filmen, om litteraturen, om malerkunsten, for sig? Uden at ville ind i den helt store diskussion, må det dog noteres her, at den begivenhed, vi her kan notere os som afgørende, synes at være mødet med Guattari og den udfoldelse af begreber og nye perspektiver, der kommer derfra – og som endda synes at være en påvirkning, der først ret sent får tag i Deleuze for alvor. For en grundigere diskussion af "værket", se f.eks. Keith Ansell Pearson: *Germinal Life* (1999), eller Michael J. Hardt: *Deleuze: A Philosophical Aprrenticeship* (1997), der i øvrigt læser D's forfatterskab temmelig forskelligt, uden at være dybt uenige. Deleuze er en filosofisk forfatter, der giver sine læsere rig mulighed for at gøre det samme som han selv har yndet at gøre med andre: at bruge det, at vokse igennem teksterne og videre, ind i 'egne', andre spor.

udfolde sig noget længere, frem for allerede fra starten at samle det i et standset tidsbillede. Hvis man altså skulle acceptere at operere på det kognitionsfilosofiske eller –psykologiske plan, som hele gennemgangen desværre bliver i, selv da den trækker litterære eksempler ind.

Et andet spørgsmål dukker op ud af *Différence et répétition*: kan det forsvares, i et værk, der diskuterer gentagelsen, at skriften ikke selv "reflekterer" problemet – eller inddrager en refleksion over sprogets indflydelse på de perceptoriske problemstillinger, der drages frem. Den hårde kritik af kapitlet må derfor lyde, at det er en gennemgang af gentagelsen, der overser den sprogfilosofiske behandling af forholdet mellem ord og ting, mellem erfaring, forestilling og sprog. En af konsekvenserne er – hvis vi skal acceptere at blive inden for rammerne af et før-sprogligt erfaringsbillede – at diskussionen må lade sig nøje med ganske simple billeder à la Bergsons "Klokken slår fire…" og Humes "uret tikker". Vi forbliver inden for rammerne af sekvenser, der kan forsvares som A A A A eller AB AB AB AB – hvilket kan være relevant for denne snævre diskussion (men står lidt svagt i dag, efter neurofysiologiens talrige undersøgelser af intra- og intercellulære processer omkring erfaring, foregribelse og hukommelse). For enden af processen finder vi "tegnet", som kommer til at stå som det simple, biologiske "tegn": genkendelsen af vand-agtige fænomener i omgivelserne, der kan oversættes til kropstankens erindring om tørstslukkende elementer[29]. Men hvori ligger overhovedet meningen i at betegne denne form som en "nutid"? Hvis forholdet til fortiden og fremtiden er aspekter af nutiden, må nutiden enten også være det – eller være tiden selv: der eksisterer kun tid, ikke nu eller før – og den anden betydning af ordet "présent" træder frem som en genklang af Derridas opgør med nærværs- eller identitetsfilosofien: der er kun én sand, oprindelig erkendelse, som selv er varen i sin tilbliven. Men som den eneste oprindelige, er det spørgsmålet, om den ikke altid er til – og alt er dermed varen, alt er allerede sandet, al erkendelse er entydig. Det risikerer at føre til en ensretning af perspektivet – i den temporale betydning af ordet: al erfaring af gentagelse falder ind under en fortid, der hele tiden gør nutiden til fortid (får den til at have fundet sted, rettere, for at øve retfærdighed mod det franske udtryk: *le présent passe*)[30].

Spørgsmålet om den sproglige anknytning til erfaringen – og dermed til gentagelsen som det, der sætter sproglige eller rettere semantiske kategorier i spil og vækker forestillingsevnen – phantasia – til live i en udfoldelse af mulighedsrum for erfaringens fortolkning af det sansede, udebliver i *Différence et répétition*.

---

[28] Deleuze: *Différence et répétition*; p. 97.*"Le passé et le futur ne désignent pas des instants, distincts d'un instant supposé présent, mais les dimensions du présent lui-même en tant qu'il contracte les instants."*
[29] Deleuze: *Différence et répétition*; p.100.

"Vi er kontemplationer, vi er imaginationer, vi er generaliteter, vi er prætentioner, vi er tilfredsstillelser."[31]

Hvad foregår der i denne passage? Et sammensat semantisk element: "vi er", anvendes i en repetitiv sekvens, hvor hverken "vi" eller "er" bringes til at betyde noget andet undervejs. Eller gør det? Allerede i dette meget simple eksempel er der jo en akkumulation af påstande, der råber til det læsende om, at her er der refleksion på spil: her gør det skrivende noget, som måske kan forstås i lyset af den fremstilling af gentagelsen, som "vi" er i gang med. Men "vi er" åbenbart ikke sproglige væsener – eller rettere: vi er åbenbart sansende væsener først, uafhængigt af den sproglige evne – og så, efterhånden, når "tegnet" er blevet til sprog, kan sproget bringes på bane[32].

Lidt senere hedder det så, at det repetitive imaginære er det sande imaginære: det bringer ikke en erstatning for det virkelige, oprindelige. Men hvor i dette imaginære finder vi den sproglige erfarings indflydelse på perceptionen? Som et mindre oprindeligt, subsidiært derivat af den biologiske erfaring? Lad os modstille den forestilling med den krystallisering af den sprogfilosofiske position, som Kirkeby sætter frem:

"Isolerede sanseerfaringer er således brudstykker løsrevet fra en præ-cogital og præ-sensuel syntese foretaget af en anonym intellektualitet fundamental for erfaring og som bærer af forestillinger. Isolerede sanseerfaringer er sproglig erfaring af det ekstra-sproglige."[33]

Ud fra de to iagttagelser kan vi konstatere, at Deleuzes gennemgang af gentagelsen er relevant som "fundamental for…" den filosofi om gentagelsen, som vil indlade sig på en farligere dans med komplekse, sprogbaserede fænomener. Men desværre i en form, der bevæger sig på helt andre måder og inden for helt anderledes fænomenale områder, end vi er ude efter her. Det er vores ambition her at udfolde vores søgen langt inden for grænserne af en sprogliggjort forestillingsverden, hvor *imaginatio* og *phantasia* tages inden for en moderne erfaringshorisont, hvor brugen af sproget for længst har sat sig dybe

---

[30] Deleuze: *Différence et répétition*; p.105. Til gengæld vender hele dette billede i *Logique du sens*, hvor alt det manglende er tilbage, til overflod, nærmest, og selv fantasmen kommer på plads, med større rigdom end i phantasia-figuren.

[31] Deleuze: *Différence et répétition*; p.101. *"Nous sommes des contemplations, nous sommes des imaginations, nous sommes des généralités, nou sommes des prétentions, nou sommes des satisfactions"*

[32] Nogenlunde samtidigt med disse linier skrives en lidt anderledes gennemgang af metaforens betydning for den filosofiske skrift, Jacques Derridas "La mythologie blanche". *Marges de la philosophie*; Paris (1972).

[33] Kirkeby, Ole Fogh: *Secunda philosophia*, Kbh (1999); p. 79 – med henvisning til stoikerne, til Merleau-Ponty og til Heidegger.

spor ikke bare i den snævre filosofiske horisont, men tillige i mange andre videnskabelige områder. Det har blandt andet den konsekvens, at den franske "nouveau roman" tillægges ambitionen om at udstille de passive synteser som skaber os: modifikationer, tropismer og små egenskaber i dagligdags oplevelser af verden. Ikke at dette behøver være forkert – Deleuze låner da også her af titler på et par af slagsen – men at overse i en sådan passage, at Beckett (som lige har været på siden før med samme fortegn), Butor eller Sarraute i lige så høj grad sender deres skrifter ind i en kovending af *måden* hvorpå fortællingen bringer gentagelsen af erfaringen – eller blot erfaringen – frem i læsningen, sådan at der gang på gang skabes vendinger, overlapninger, sprog der erkender verden på måder, der ikke kan bringes til at stemme overens med nogen af de fremstillinger af den tidslige ensretning, som vi finder hos en Bergson eller (her) Deleuze, at overse dette tenderer til en reduktion af den nye roman eller måske af hele den modernistiske litteratur til en slags videnskabens forkammer. Becketts og Robbe-Grillets skrifter gentager, de handler ikke "om", de handler "i" og handler "ikke" – alt på én gang og alt i succession, der er så mangfoldig, at såvel ensretning som tiden – og dermed gentagelsen – må tænkes om igen i forhold til vores sproglige erfarings kunnen og overtro[34].

Desuden synes det meget svært at fastholde den "uskyldige" version af filosofiens selvopfattelse, at det skulle kunne lade sig gøre at "skrive om", uden samtidig at have besudlet sin iagttagelsesgenstand med alle sprogets midler – og dermed uden at måtte besvare eller i det mindste møde spørgsmålet om: hvad foregår der så her? Hvordan møder disse ord verden, som dog ikke i denne sproglige begivenhed er "udenfor", men altid inden for, selv om der findes en verden uden for sproget. Vi kan bare ikke skrive om den, vi skriver den. Dette er alt sammen betragtninger, Deleuze er meget tydelig omkring andre steder – vi må efterlade et indtryk af den anden halvdel af Différence et répétition som et af de få svage steder i Deleuzes værk[35].

[34] Adskillige andre steder henviser Deleuze glædeligt til både Beckett og Robbe-Grillet – det er ikke der, porblemet ligger, men snarere i en manglende interesse for de formationer, der ligger i 'strukturelle' ekseprimenter, altså eksperimenter, der bringer os i nærheden af tavsheden? Det er jo svært at ramme noget, der ikke er der, og Deleuzes læsning af *Dans le labyrinthe* kommer desværre aldrig til at finde sted. Becketts små tekster er jo oplagt leg med folderne og nærmest karikaturer på monader, der har fået hugget kroppen af.. men Deleuze når aldrig til andet end teatret hos Beckett og dermed helt andre perspektiver.

[35] Eller afsløre en svaghed i læsens kraft..

Les mots dans les choses – les récits dans les mots

Det spørgsmål, der naturligt melder sig her er, på hvilken måde det klassiske spørgsmål om hvordan tingene bor i ordene (og ordene i tingene), skal forstås, når "tingen" er en fortælling?

Der er grundlæggende i hvert fald to måder, når vi ellers har besvaret det første, afgrænsende spørgsmål om, hvorvidt der overhovedet er en forbindelse (det fører for langt at tage hele den sprogfilosofiske diskussion her, blot skal det nævnes, at vi allerede antager, at der er en forbindelse, at sprog og erkendelse hænger sammen; at det også afspejler sig i den måde, vi kan erkende en fortælling eller en skrift, men selvfølgelig med det mellemled, der gør, at vi ikke spørger til skriftens mimetiske værdi, men dens egen stoflighed, dens egen egenskab af et noget, vi møder i verden). Med det af vejen[36], kan vi spørge *hvordan* tingen bor i ordet – eller rettere, hvordan den ting, vi møder, når vi møder fortællingen, opfører sig som en ting – og hvordan vi kan tale om en form for gentagelse i form af "genkendelsen" af forfatterens intentioner eller anden form for verdensspor i skriften eller i fortællingen.

Grundlæggende er der to positioner: Heideggers fra *Sein und Zeit*, som siger, at vi kan læse tingenes historie idet vi møder dem i verden – de indeholder et spor af intentionalitet, som vi kan afdække, når vi forholder os oprindeligt til dem – den aletheiske version[37]. Problemet i forhold til fortællingen er altså at forholde sig tilstrækkeligt omsorgsfuldt, så at sige, eller opmærksomt, således at den lader sin egentlighed afdække. At Heidegger ikke beskæftiger sig direkte med fortællinger, kan vi se ud af den uklarhed, der ligger her. Og som Kirkeby ikke uden humor gør opmærksom på: der må jo også findes andre slags ting i verden, end plove og gamle landmandshammere[38].

Eller "tingen" forstået som stoflighed kan være en anden måde; det er snarere en slags arv efter det forhold, der engang har været mellem tingen og ordet – eller mellem ordet og verden. Det er med andre ord ikke direkte tingenes historie, ordet henviser til – det er først og fremmest dets *egen* historicitet[39]. Hvilket indebærer en relation, der er (har været) mellem ordet vi læser og verden, det hele tiden bliver til i – igennem læsningen i lige så høj grad som før den. Det er ikke ordets fortid, vi er ude efter, men dets tidslighed som væren i verden, som in-der-Welt-sein, så at sige. Men ordet skjuler altid et slør mere:

---

[36] Vi er inden for rammerne af den diskussion, som Ole Fogh Kirkeby lægger for dagen fra side 65 ff i *Secunda philosophia* – og de hans øvrige fænomenologiske værker.
[37] Se Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927).
[38] Kirkeby, Ole Fogh: *Secunda philosphia*; s. 66.
[39] Jvf Maurice Blanchots gennemgang af Heraklit, *L'entretien infini*, s. 119-131.

"Sproget, der taler i egenskab af gåde, den gådefulde Forskel (…) udnævner det som Logos dette højst egenartede navn i hvilket skjuler sig den ikke talende oprindelse af det som kalder på talen og som, på sit højeste niveau, dér hvor alt er tavshed, 'ikke taler, ikke skjuler, men gør tegn'." [40]

Gåden lader ikke sin sidste hemmelighed afdække – når vi søger efter gentagelsen bag vores læsning, kommer vi kun til den yderste grænse af forholdet mellem skriven og læsen. Det eneste, der gentager sig, er ekkoerne ind og ud af fiktionens begyndende begivenhed, hvormed det skabende bliver til – og fortællingen er for længst en virkelighed. Men i og med at fortællingen bliver virkelighed, er dens oprindelse også forsvundet, hvis vi da skulle søge den "bag det sidste slør", bag om forholdet mellem skriven og læsen – som kunne vi pakke ordet op og finde tingen inden i.

Den tredje retning kunne altså være at spørge til en stoflighed, der ikke handler om ordet og tingen som oprindelighed – den er ikke til vores rådighed – men om den stoflighed, der opstår i det skrevne og læste ord, når vi sætter ord efter hinanden og danner en stoflighed af bevægelse (snarere end en entitet i arkitektonisk eller strukturel forstand); den får ordene til at blive levende – så længe de læses, så længe de skrives. Det ligger jo i sprogets væsen, at det er i dvale, når det ikke bruges, og kun kommer til live ved mødet med den talende, det læsende, det skrivende[41].

For at forsøge at konkretisere det spor, vi nu har lagt ud, vil vi antaste spørgsmålet om gentagelsen på et sted, hvor den ikke har været betragtet som sådan, i det mindste som filosofisk spørgsmål: i Jack Kerouacs beat-roman *On the Road*. En roman, der snarere har været læst som repræsentant for en fascination af bevægelsen, 'the movement', *fremad* mod grænsen[42]. Men først til randbemærkningen fra før: hvad foregår egentlig her?

---

[40] Blanchot, Maurice: *L'entretien infini*, p. 131. Heraklit-citatet er fra den franske version, s. 93.

[41] Det vi har at gøre med her, er altså en Deleuziansk/leibniz-inspireret idé om fortællingen som fiktionens stoflige begivenhed, en stoflighed af retninger og modstande osv – men som ikke er taget ud af filosoffernes værker, men rekonstrueret i denne sammenhæng. Vi kan derfor ikke længere lægge skylden på Deleuze..

[42] Fra Phoebe Lou Adams anmeldelse i *The Atlantic* i 1957, der kritiserer romanen for at være "typing" og ikke "writing", går dens historie gennem en sand sejrsvandring, hen mod at være set som en hyldest til frontier-udfordringen i den amerikanske kultur. I de senere år er læsning dog mere præget af, at det er skriftens grænser, Kerouac prøver af og ikke landets som sådan. Der er sågar præsteret en Deleuziansk læsning, gennem rhizome-begrebet, af On the Road, dog med en kulturelt/social-kritisk pointe.

Skriften og vejen: læsningen

Hvad er i gang med at blive til her? Vi kunne kalde det en læsestrategi, en beskrivelse af en måde at læse på, der samtidig peger frem mod en bestemt måde at skrive læsningen frem på som begivenhed, men også en strategi der rækker ud mod den næste læsning, den der finder sted i det her øjeblik, netop nu. Lad os endnu en gang prøve at beskrive den strategi – og så endnu en gang forsøge at lade den vise sig som skrift.

Det handler ikke om at adskille elementer fra deres indlagthed i bevægelsernes strømme. Ikke om at udpensle strukturer indtil selve fortællingens og skriftens dynamik forsvinder. Det drejer sig alene om at lokke fortællingen og skriften til at lade sig læse i flere retninger på én gang. Dermed er det sandsynligvis en strategi, der kun med rimelighed kan anvendes på moderne eksempler. Men ikke nødvendigvis kun på det, vi kalder "skønlitteratur". Pointen er netop, at fiktionens begivenhed, som vi så småt er ved at bygge op, ikke kun begrænser sig til 'skønlitterære tekster', men er en begivenhed, der folder sig ud i ethvert møde mellem det læsende og det skrivende.

Det er ikke formålet at komme hinsides fortællingens bevægelse, sådan som den strukturalistiske læsning vil det. Det er snarere for at trænge ind i den, trænge ind til der, hvor skriften bliver til i mødet med vores læsen. Det møde foregår ikke bare i én retning, sådan som vi har fået bildt os det ind siden Aristoteles fremlagde sin idé om begyndelse, midte og slutning osv[43]. Hvad er det, Aristoteles beskriver? En gengivelse af den mundtlige fortællings form. Den egentligt traditionelle fortælling, der spinder sig op omkring konstruktionen og vedligeholdelsen af Memoria. Her er det nødvendigt med et lille tankespind omkring forholdet mellem den fortælling, der har til formål at vedligeholde traditionen, særligt den religiøst definerede tradition – og den moderne fortælling. Et sted i den meget lange, bugtende, glidende, forskydende tid, der går fra 'middelalderen' frem mod det 20. Århundrede, sker der en grundlæggende forandring, der ikke kan slettes igen. Igennem hele det tidsrum overlever en form for fortælling, der svarer til en traditionel myte med dens koder, dens rituelle punktueringer og markeringer af start, adgang, konflikt etc. Og hvad gør da en sådan fortælling? Den er det, vil vi påstå, som Propp[44] og Lévi-Strauss sagde om den: en række værdiladende elementer, sat op i en orden og en rækkefølge, der rummer en mangfoldighed af kombinationsmuligheder, men ingen uendelighed. Ingen åbenhed, ingen mulighed som sådan, altid kun et begrænset antal elementer i en ordnet følge, der holder sig til reglerne, til den diskursive forordning, der definerer

[43] Aristoteles: *Poetics.* (1996), s.13.

fortællinger og adskiller dem fra f.eks. indkøbssedler eller madopskrifter. Den skal ikke skabe undren eller bevægelse hos tilhøreren, den skal ikke vække tvivl eller længsel, den skal bare indlemme de elementer den fremsiger, i tilhørerens verdensbillede.[45]

Den gudløse skrift

"The storyteller explored the possibilities implied in his own language by combining and changing the permutations of the figures and the actions, and of the objects on which these actions could be brought to bear."[46]

Hvis vi skal tro den antropologiske og religionshistoriske forskning, har den mytologiske eller arkaiske fortælling ikke til formål at skabe et univers, at skabe sine egne bevægelser, at skabe noget overhovedet. Dens primære formål er ikke engang at genskabe, sådan som de senere realistiske litteratur sætter sig for. Den er kun mimetisk i anden potens, idet det ville være umuligt at genskabe det guddommelige, det uopnåelige. Den kan højst frembringe symboler, der på karikerende vis indsætter elementer. De lades med en symbolsk værdi, der repræsenterer det, der ikke kan ses eller siges, da det er det, der har skabt os og dermed sprogets egen mulighed overhovedet. Den beretter om en verden, der allerede har defineret sig selv inden den definerede os. En verden, der er defineret i sine afstande, sine rum, sine bevægelser, sin tid. Den bliver dermed til en standsning af verdens bevægelser, af de uudsigelige kræfter, som mennesket ikke kan fatte og derfor må artikulere for at reducere dem; en opbremsning af den ufattelige kosmiske bevægers uendelighed. Og den uendelighed er den eneste, der er plads til i det mytiske verdensbillede og dermed også i forhold til den mundtligt overleverede, traditionelle fortælling. Det er blandt andet deri, den moderne litteratur adskiller sig fra den: ambitionen med den moderne fortælling er at skabe sine egne strømme – og at lade læseren tage del i skabelsen af dem, miste sin uskyld som læser – den skabes af de bevægelser, som den selv har sat i gang, den vokser frem af sit eget spor. Ikke kun af æstetiske årsager – eller for de tekniske virkemidlers skyld. Og heller ikke kun i kraft af en gryende kapitalistisk ordens krav om nye former for underholdning. Det er i måske lige så høj grad fordi den ikke *kan* andet.

---

[44] Propp, Vladimir: *Morphologie du conte folklorique*. Paris (1928/1970)

[45] Ud over Lévi-Strauss' talrige værker findes der også en ganske interessant lille tekst fra Calvinos hånd; et foredrag holdt i Italien i 1967, som diskuterer forholdet mellem fortælling og fornuft i et opgør med forestillingen om det geniale. "Cybernetics and Ghosts", i: *The Uses of Literature*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers (1986), p.3-27.

Efter det kosmogoniske teokratiske verdenssyns desintegrering er der ingen ydre skaber tilbage at henvise til som bevægelsens bevæger. Hvor skal den bevægelse komme fra, som fortællingen kan knytte sig til, kan lægge sig op ad for at skabe orden i verden? Hvorfor overhovedet forsøge at skabe orden i verden? For at beskytte sig selv og sin læsen mod kaos, når det eneste, der adskilte os fra kaos, den Gud, der var født af kaos, har mistet sin position som universets beskytter. Hvilken centrifugal kraft skal fortællingen alignere i strukturelle elementer af logisk orden? Der er ikke længere nogen ubevægelig bevæger, men der er dog stadig et uforståeligt mørke lige under os. Det er dog ikke oplysningstidens litteratur, der har fremhævet det. Dermed står to ting klart forud for romantikkens eksplosion: for det første står den moderne litteratur dermed i en situation, hvor den ikke kan henvise til noget ydre. Den er tvunget til, hvis der skal være noget som helst formål med den, at skabe noget inde fra. For det andet indebærer det en frihed til at gøre det. Det, som er dens nødvendighed, er samtidig også dens mulighed, ja det er ganske enkelt mulighedens fødsel. Frem for at hævde, at denne overgang finder sted på et bestemt tidspunkt i den kronologiske historie, vil vi bemærke, at dens tilblivelse er det forhold, der måske mere end noget andet udgør skellet mellem den traditionelle og den moderne litteratur. Men lad os folde tanken lidt yderligere ud.

Uden en skaber at være født af, er der ingen mening i at gengive det guddommelige symbolsk gennem strukturelt alignerede elementer. For verden bevæger sig ikke længere af sig selv; enhver bevægelse er nu blevet menneskets 'egen' skabelse (eller 'naturens', men det forudsætter en natur uden tilknytning til en antropomorfisk guddom), men hvordan? Kan mennesket være den ubevægelige bevæger? I modsætning til filosofien, der i flere århundreder har kæmpet med at forsøge at finde frem til et subjekt, der selv kunne bestå af en transcendens, der ville gøre det det ubevægelige centrum i verden, har litteraturen vist egentlig aldrig kunnet holde den forestilling ret mange sider ad gangen. Årsagen er nærliggende: allerede med *Don Quixote* ser vi det klart: den moderne litteratur fremstiller mennesker, ikke guder eller andre overmenneskelige kræfter. Dette billede af mennesket kan ikke være andet end bevægeligt, da det litterære menneske ikke skriver sig selv. Der er ikke længere nogen fremstilling af en guddommelig inspiration, der trænger ned igennem litteraturen for at give den liv. Dens liv er der, hvor den viser det, i bevægelserne og handlingerne, der folder sig ud på siderne, i læsningen. Men kunne forfatteren selv være den ubevægelige, være det egentlige subjekt, da? Det kan jo i sig selv ikke udelukkes – og vi har at gøre med en idé, der har huseret i en del litteraturteoretiske retninger. Men som Calvino peger på, indebærer den moderne litteraturs fremvækst, at fortælleren eksploderer:

---

[46] Calvino, I.: "Cybernetics and Ghosts"; p. 4.

"In these operations the person 'I', whether explicit or implicit , splits into a number of different figures: into an 'I' who is writing and an 'I' who is written, into an empirical 'I' who looks over the shoulder of the 'I' who is writing and into a mythical 'I' who serves as a model for the 'I' who is written."[47]'

I romantikken ser vi alle de problemer folde sig ud: et forsøg på at erstatte det i sig selv guddommelige med en forestilling om naturen som det kraftcenter, hvoraf også det menneskelige fødes. Ikke langt fra de billeder af det sublime, som allerede Kant beskriver sidst i 1700-tallet. Men i vejen for det håbefulde billede af det indre og ydre naturlige som menneskets mulighed for alligevel at bevare en forbindelse ud til et centrum, en Væren i sig selv og hinsides os, kommer den store Tvivl. Ethvert tilløb til et egentligt metafysisk projekt smuldrer inden det kommer i gang, det være sig i filosofien eller i litteraturen, eller for den sags skyld med afsæt i naturvidenskaben. De dekonstruktioner, som en Nietzsche præsterer i 1880'erne, er – med risiko for at lyde arrogant eller bagklog – foregrebet af de metafysiske projekter, som han evner at dekonstruere. De er blot formulerede som en længsel efter den mistede orden, hvorfor Nietzsches værk kommer til at fremstå som væsentligt mere kontroversielt, end hvad der er berettiget, set fra vores perspektiv.

For i verden, der har mistet sin skaber, er det ikke blot en orden, der er mistet. Det er i lige så høj grad kaos, uorden. Eller rettere, det som er mistet, er intet mindre end *Arché,* urbegyndelsens kilde, besunget af adskillige – moderne – forfattere, digtere og filosoffer. Hvorfor fremstille den som orden, hvorfor præsentere det moderne gudstab som et krav om at genskabe en orden i en meningsløs verden? Hvis vi umiddelbart accepterer at betegne det tabte som på én gang ´beskytteren´ og kilden til det der er uden for den menneskelige erfaring må det betyde at dette er en kraft, hvis omfang vi ikke kan rumme i dens fulde udstrækning (eller indfoldelse). Denne kraft hører da til en sfære, der ikke længere er vores. Og vores opgave, hvad enten vi er litterater, videnskabsmænd eller filosoffer, må da være at finde vejen tilbage til 'kraften'. Som vi jo lige så vel kunne kalde vejen mod 'kaos'. Ser vi netop på 'kaos' og kosmos' i deres forskellige iklædninger i klassiske mytologier, hører de til i den fase, man kunne kalde verdens skabelse, kosmogonien. Kosmos fødes ud af kaos. Så når vi mister det guddommelige, mister vi netop den ubevægelige bevæger og står dermed kun tilbage med fænomener, der hører til på vores side af skabelsen, såsom orden og uorden, kosmos og kaos, men vi har mistet den givende kraft fra kaos. Så den mistede ubevægelige bevæger, må være placeret på randen af kaos, den er det punkt, hvorfra bevægelsen udspringer, ganske

[47] Calvino: "Cybernetics and Ghosts"; p. 15.

enkelt. Og hele den bestræbelse, der går ud på at genskabe en sådan forbindelse uden at miste fodfæstet helt, har naturligvis udført et valg.

Man skelner ofte mellem den realistiske og den modernistiske litteratur. Skulle vi følge det skel her, ville den første repræsentere en søgen gennem orden og den sidste en søgen gennem kaos. Så enkelt er det imidlertid ikke. Det kunne lige så vel være, at begge er produkter og producenter af en modernitet, der ikke kan undslippe sin længsel efter det mistede, og ikke kan lade sig nøje med at søge gennem orden for at genfinde dens ophøjethed.

Man kunne måske forestille sig en moderne, 'gudsfrygtig' litteratur, hvis formål da ville være at restituere den guddommelige orden. Men den støder på et problem: hvis den selv genskaber den, hvilken status har da denne indgriben, der er skabt af skriften selv? Enten må den underkende forestillingen om det guddommeliges forsvinden, og må dermed rive hele det moderne med sig i faldet. Eller den må opbygge en litteratur, der kan overvinde den apori, der består i ikke at kunne skabe det guddommelige uden selv at overtage dets plads og dermed alligevel forråde sin eftertragtede teokrati. Den moderne litteratur må genskabe forbindelsen til det kaos, der er blevet efterladt som et 'udenfor' af meget af videnskaben og meget af filosofien. Den må skabe det indefra, lade det vokse frem som et uudgrundeligt forhold mellem kræfter, der konstituerer hinanden gennem bevægelser inden for tekstens grænser. Og som samtidig bliver til som en helhed, et kosmos, der aldrig kan sætte sin grænse mod omverden, andet end som det tomrum, litteraturens positioner aldrig kan nå. Derved skriver den sig ind i en verden, der har mistet sit centrifugale og centripetale kraftpunkt, det punkt, der bevægede verden. En søgen, der bliver til i brudstykker, i glimt af tvivl, muligvis i øjeblikke af tvivl fra en forfatters pen – øjeblikke hvor det næste, der følger, ikke kan blive til ud fra ydre omstændigheder, men må følge de strømninger, som skrivens afsøgninger har ladet træde frem. Lad os ikke påstå, at det ikke kan findes uden for litteraturen. Lad os heller ikke påstå, at vi er nødt til at holde os til det tyvende århundredes litterære modernisme. At vi alligevel springer helt frem mod 1950'erne og Kerouac, skyldes udelukkende en forventning om, at konfrontationen og sammenfletningen af Kerouacs rejseroman og Deleuze og Guattaris nomadologiske eksperimenter kan kaste noget særligt af sig.

Forskel og bevægelse: betydningens tilblivelse

Ethvert punkt ses først andetsteds fra. Før forskellen bliver til, kan der ikke være nogen lighed, der kan kun være en usynlig, uerkendtlig tomhed, der ikke kan se sig selv, som derfor ikke kan betyde noget og som derfor aldrig kan erkende betydningens muligheder. En stedløs form, der kun er tid, da den endnu

ikke har ladet rummet blive til. Ikke før den flytter på sig, lige så forsigtigt, flytter sig først en smule, som en stor dråbe, der glider ned ad en skråning, bliver længere, får udstrækning, indtil den gør det, der for altid vil forandre verden: den deler sig. Siden sker tingene ganske hastigt, i forhold til den inerti, der tidligere havde forhindret dråben i at bevæge sig. Men med den særlige dynamiske relation, der er blevet illustreret af den klassiske fysik som forholdet mellem potentiel og kinetisk energi, øges hastigheden efterhånden som den stillestående, potentielle energi udløses og bliver til. Den simple, nærmest formelagtige proces, vi her har gengivet i yderst summarisk form, indeholder kimen til den fabel, der beskriver forholdet mellem de to mennesketyper, der udgør en væsentlig del af vores symbolske arv: 'settleren' og nomaden. En socialhistorisk fabel, der genfindes i 'snurrige' tekstproduktioner som *Mille plateaux* og *On the Road*. Som 'spejlinger, der ikke vil ligne'[48] kan de alligevel bringes sammen i en konvergens, der måske kan kaste nye betydninger af sig.

Flettet ind i *Mille plateaux*'s socialhistoriske konstruktioner ligger de semiotiske regimer: fra det stedløse punkt, der kun kan indeholde det præsignifikatoriske regime, frem mod det signifikatoriske, der allerede forudsætter bevægelsen ud mod forskellen, til det mod-signifikatoriske, der forudsætter sammenligningen og altså endnu en bevægelse ud, nemlig til det tredje sted, der muliggør iagttagerens sammenligning af det første, stedløse sted, det andet, bevægelsens tilbliven, og det tredje, der ser sig selv som det første og eneste. De to yderpositioner må forblive usynlige for hinanden bortset fra den forøgelse af kompleksiteten, som bevægelsen, det 'nomadiske', tilfører. Den sidste fase, det postsignifikatoriske, er da det regime, hvor bevægelsen og udgangspunkt er blevet flettet ind i hinanden i en sådan grad, at det ikke længere er muligt at adskille de forskellige punkter, at skelne sproget fra brugeren, at skelne rejsen fra begyndelsen, eller at skelne opdagelsen af det nye fra gentagelsen af det samme. Som det paradoks, der skaber eksperimentets dynamik ligger det forhold, at det må være muligt at foretage en omvending af bevægelsen – eller en om-skrivelse, der ikke går tilbage ad samme vej, men går ad de veje, der udstikkes som mulighed undervejs, at trænge ind igennem lakunerne i den tilsyneladende teleologiske bevægelse frem mod signifikationens overvindelse.

Men fra hvilken position kan en sådan om-skrivning foretages? Eller gennem hvilken bevægelse – og hvem er det da, der udfører den? Interessant nok er der talrige eksempler i den moderne litteratur på at forsøge at realisere netop den bevægelse. Vi genfinder her den opsplitning af 'jeg'erne, som Calvino beskrev: for at være i stand til at overvinde den blindgyde, som forholdet mellem stof, tegn og brug havner i med det moderne offer af sikkerheden, af trygheden og af visheden gennem ofringen af det guddommelige princip, må forfatteren opfinde skabelsen af et væsen, der igennem fortællingens flugt bliver til flere. Gennem

[48] Se starten på kapitlet her.

skabelsen af de forskellige 'identiteter' eller iagttagelsespositioner, kan den moderne litteratur skabe en dynamisk relation imellem fiktive bevægelser, der ikke lader sig fange i hinanden, men hele tiden spiller sig frem i den spænding, der opstår mellem truslen om at ophæve hinanden i en 'løsning' og truslen om at forsvinde for hinanden i en 'opløsning'.

Lad os blive mere konkrete og forsøge at læse romanen *On the Road* som en undersøgelse af forholdet mellem bevægelsens uendelighed og de to proto-begreber, vi her kalder 'løsningen' og 'opløsningen'.

Indledningsvis må vi dog præcisere, at vi med 'løsning' mener den konvergerende reduktion af to eller flere retninger eller strømninger i fortællingen til færre, eventuelt til én. Så længe vi forbliver på så abstrakt en formulering, burde det ikke være nødvendigt at opdele den i de mange muligheder, som den konkrete fortællings dynamik byder på: overtagelse, indelukning, protagofage (at sluge en fiktiv figur) eller enunciofage (at sluge en udsigende position) kannibalismer inden for fortællingens tilsyneladende så fredelige univers.

'Opløsningen' vil vi bruge som betegnelse for den reduktion af betydningskompleksitet, der består i forsvindingen af positioner eller bevægelser i fortællingen, uden at deres forsvinding kan reduceres til andre bevægelsers eller positioners indoptagelse af dem. Formålet med en sådan læsning er at forsøge at konkretisere og præcisere, hvad vi i andre af de her tekster har betegnet som en dynamisk, semio- fænomenologisk læsning (se "Skriven"). Og i det her specifikke tilfælde at forsøge at lade et møde komme til live mellem den tilgang og det betydningsunivers, der kommer til udtryk i *On the Road*.

Forsvindingens gentagelser: Kerouac revisited

"It was sad to see this tall figure receding in the dark as we drove away, just like the other figures in New York and New Orleans: they stand uncertainly underneath immense skies, and everything abut them is drowned. Where go? What do? What for? – sleep. But this foolish gang was bending onward."[49]

To bevægelsesfigurer går igen imellem Sal og Deans øst-vestlige oscillationer hen over det amerikanske kontinent: den ene er forsvindingen, eller rettere, de forsvindende menneskeskikkelser. Enhver afrejse markerer opbruddet fra det, den forlader, ved at gentage de involverede figurer i det foregående, i et sidste billede, der er deres forsvinden, deres "receding" bort fra bagrudens eller

blikkets synsfelt. Men først og fremmest bort fra den fase i fortællingen, som dermed forlades. Deleuze citerer et sted Plotin, der skriver: vi determinerer først vores eget ansigt, og nyder det først, når vi vender os, for at betragte det, mod det mod hvilket, vi bevæger os.[50] Lige så med den vilde bevægelse hen over vejene, altid vejene, i et stadig mere ivrigt tempo for protagonisterne: i afrejsen kontemplerer de gennem den forsvindende skygge. I romanens form bliver forsvindingerne til gentagelser, ikke for dem, men for os, for læsen: er det det samme billede, vi følger, eller et nyt? Er det en studie i gentagelsen, eller en lovsang til bevægelsen?

Den anden bevægelse er den ankomst, som aldrig er hjemkomst. Hver antydning af en hjemkomst forvandles straks til en ny bevægelse, en ny rejse – eller til den samme rejse, tilbage igen, hen over fortællingens spor. Som et par asymmetrisk svingende penduler bringer den ene rejsendes ankomst straks afrejsen til den anden; først ved at krydse hen over det samme rum igen, bliver de til; men ikke til bevægelse? Det er jo tilsyneladende gentagelser, der finder sted hele tiden? Hvordan kan vi da finde frem til bevægelserne, når de tilsyneladende ikke bestiller andet end at ophæve hinanden? *On the Road* udfører de samme modsvingninger som vi så i *Savoir*, men gør det over et meget større stof. Det er ikke bare det ene menneskes tvivlende krydsen igennem mulige tilblivelser; det er en fortælling, der i en realisme, der frigør sig af stort set enhver symbolik, skaber en dans af svingninger bestående af tider, rum, navne, mange navne, tilstande, der kun varer så lang tid som det tager at få øje på dem. Og midt i det hele en søgen, der ikke ved, hvad den søger efter, måske fordi den ikke søger efter andet end den klassiske, moderne frase: at blive andet[51].

"I wasn't scared, I was just somebody else, some stranger, and my whole life was a haunted life, the life of a ghost. I was halfway across America, at the dividing line between the East of my youth and the West of my future"[52]

Den frase ville være perfekt stof for en dannelsesroman: rejsen markerer personens udvikling, fra den unge, uvidende tilstand, mod en større viden, større visdom, genopbygning af det moderne samfunds bevægelse fra det primitive mod det civiliserede. Den klassiske rejsefortælling læses som en bevægelse mod en hjemkomst, der markerer ankomsten til et højere leje. Kun

---

[49] Kerouac, Jack: *On the Road;* p. 158.
[50] Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*; p. 102.
[51] Naturligvis er Rimbauds udtryk "blive til en anden". Det her må så opfattes som en radikalisering af det tema, idet vi forlader forestillingen om faktisk at kunne blive "en anden": den erstattes af en ren bevægelsen ud af og ud i tomheden, det egentlige andet.
[52] Kerouac, Jack: *On the Road*: p. 20.

sådan kan rejsen legitimeres i civilisationens øjemed, hvis den ikke skal gå hen og blive ammunition for det frygtede andet: det rodløse, nomadiske liv. Et liv, der regeres af umenneskelige, dyriske kræfter og skikkelser – og hvor transformationen ud af det menneskelige, ud af det jordiske, antages efter behov. Men Kerouacs fortælling er ikke en lovsang for civilisationen. Snarere udgør byerne billeder af, hvordan civilisationen ser ud, når vi for alvor vender den på vrangen: det alt for menneskelige, der har mistet sin forbindelse til det eneste virkeligt livgivende, bevægelsens gentagelse.

"As in a dream we zoomed through small crossroads towns smack out of the darkness, and passed long lines of lounging harvest hands and cowboys in the night. They watched us pass in one motion of the head, and we saw them slap their thighs from the continuing dark the other side of town"[53]

Allerede 11 sider senere er rejsen ved at forvandle sig fra en rejse mod et geografisk mål, til en anden form for rejse: en søgen efter den rene bevægelse, den eneste måde at iagttage det, der forsvinder. Fortællingens hvirvlen, dens strømme, er ikke bevægelser fra ende til anden, men en undersøgelse af et fænomen, som det fremstilles gennem de to protagonisters rejse: væk fra den ene kyst uden aldrig at have berørt den, mod den anden, uden at nå den, i glidninger uden ende, en snurren af hjul og søgen der er nødt til sætte farten op igen for hver gang den nærmer sig en 'kyst' eller en 'by'. I kysterne lurer stilstanden, da man ikke kan bevæge sig længere; kystens stilstand er erkendelsens endeligt, dens standsning. For uden videre gentagelse af bevægelse forsvinder erindringens fortsatte skaben af sin egen tilblivelse. Og byerne er hvirvelstrømmens opsugning, dens tomme hul, der trækker den rejsende ned i verden, ned i den langsomme, men sikre fortsættelse af livet: nye forpligtelser, nye stillinger, nye opgaver, nye forhold, nye børn. Den er ophævelsen af gentagelsen ved at genindsætte den lineære tid. Kun mellem byerne og mellem kysterne kan fortællingens bevægelse tillade sig at sætte farten ned, blive opslugt af sine egne forgreninger, sine små muligheder for at opdage gentagelsens punkter langs med den pendulerende bevægelse. Kun når den befinder sig i hjertet af mørket, dybt inde i 'kontinentet', den gennemkrydser og lader sig gennembore af. Ind i sin egen skabte uendelighed – en uendelighed, der ikke er en afspejling, der forsøger at ligne, ikke er en mimetisk gengivelse af den endelige verden uden for litteraturen, men en uendelighed, der lader sig vokse frem inde fra, ind mod skriften, der skaber sin egen mulighed gennem fortællingens bliven til gentagelse ved at trække bevægelsens streger hen over det blanke mørke. Skriften, der skaber sine huller

[53] Kerouac, Jack: *On the Road*: p. 31.

i folden mellem bevægelserne, huller, der bliver til kløfter, til slugter der efterhånden træder frem som de uendelige sug fra tomheden, den uendelige. Et sug mod tomheden, der stik mod enhver klassisk narratologik er den, der har skabt bevægelsen, har ladet skriften og fortællingen blive til.

"All of it inside endless and beginningless emptiness."[54]

Opløsningerne og løsningerne, som vi kaldte dem tidligere, lader sig så ganske enkelt tematisere i Kerouacs fortælling, gennem det simple kunstgreb at lade de to rejsende bevæge sig forskudt af hinanden – og hele tiden indskyde andre rejsende, andre bevægelser, der glider ind og ud af de to første. Dermed skabes vibrationer af tiltrækning og fraskydning, Dermed bliver den til mere end blot en elegi for nomadismen, sådan som den ville være, hvis den formede sig som vagabonden fra Chatwins erindring.

"A tramp I once met best described this involuntary compulsion to wander. 'It's as though the tides was pulling you along the high road. I'm like the arctic Tern.'"[55]

Ikke at den tanke ikke opstår – og gentages i talrige variationer – igennem *On the Road*. Men det er netop gennem dens gentagelser, og dens leg med de to vandringsmænds evne til aldrig at kunne slå sig ned samtidig, at den bliver til noget andet end en længselsfuld elegi. Fortællingen selv bliver billede på den kamp mellem opløsning og løsning, der finder sted mellem skriftens beholdere. De bliver til landskaber for skriftens flimren: vil vi blive løst ind i en bliven fortælling, indtil vi ikke længere kan skelne fortællingen og skriften fra vores egen bevægelse, til vi ikke længere kan få øje på eller få fingrene i grænsen mellem den læsende og den skrivende. Eller vil vi blive opløst hver for sig, sådan at vi pludselig ser fortællingen være fortællingen og forfatteren træde frem fra skriftens skjul – og til gengæld miste skriftens forsvindingspunkt derinde et sted mellem intet og væren, skriften som ren tilbliven. Kerouacs roman bliver – i den her fiktions begivenhed – efterhånden til en rejse gennem subjektets fødsel og forsvinden, ind og ud af rummet mellem grænse og grænseløshed. Og gør det på den ældste af alle måder, med det ældste af alle temaer: overskridelsen af grænsen, tilblivelsen af nye grænser osv. Men hvor den traditionelle fortælling ikke interesserer sig for den bevægelse, der ligger imellem de døende grænser og de nye, er det det eneste, der virkelig træder ud af On the Road. Vejen bliver

---

[54] *Jack Kerouac*: On the Road*: 239.*
[55] *Bruce Chatwin: "It's a Nomad Nomad World", in* Anatomy of Restlessness*; p. 103.*

selve skriftens forsvindingspunkt, hvortil vi kun kan komme ved at lade os suge ind i gentagelsen. Suge ind og ind til vi opdager, at gentagelsen er mulighedens åbning. Ikke fordi den er mulighedens følgesvende, snarere det modsatte. Men for hver gentagelse strider enhver fiber i vores længsel efter at ophæve det gentagne, at bryde ud af cirklen og ud af tangenten. Kun derved kan vi få øje på den rene mulighed, den der kun kan træde til syne i gentagelsens ophævelse af ydertilstandene for vores sfære: væren og intet.

"'You remember, Sal, when I first came to New York and I wanted Chad King to teach me about Nietzsche. You see how long ago? Everything is fine, God exists, we know time. Everything since the Greeks has been predicated wirong. You can't make it with geometry and geometrical systems of thinking. It's all this!' He wrapped his finger in his fist; the car hugged the line staright and true. (…) We give and take and go in the incredibly complicated sweetness zigzagging every side."[56]

Profetens sprog må naturligvis være poetisk – og i genskabelsen af poetens mytiske sprog ligger naturligvis romantismen og lurer. Er det bevægelsens helte, der fører os ud af tomgangen og ind i den nye orden? Som enhver moderne fortælling kan Kerouacs heller ikke slippe ud af den ironi, der bliver til af netop den kontemplation, som Plotin allerede så. Men selv gennem ironiens slør træder gentagelsens produkter frem: hvad er det ellers, der foregår, når den sidste del af romanen pludselig sender dem sydpå i stedet for deres hidtidige krydsen mellem øst og vest? Det, Sal og Dean ser som det store, ultimative *kick*: endelig at forlade ruten, at gøre noget helt nyt, er den eneste bevægelse, der var nødvendig for at illustrere gentagelsens magt: den tredje. Tangenten, indlevelsen i mulighedens spring, ligger ikke i en ny bevægelse, der søger at kopiere den tidligere, blot ved at ændre vinklen en smule. Selv da hele fortællingen truer med at løses ind i et mørke i en jungle nord for Mexico City, hvor rejseselskabet på en enkelt nat præsterer at blive til jungle, til blod, til smat, til biller, til mørke – men kun for at bryde frem igen og blive til by, blive til ankomst, der straks kaster den ene rejsende ud igen, et ud, der allerede er et tilbage hen over egne spor, sådan som enhver rejse måske altid må være det.

"Now we were about to reach the end of the road."[57]

---

[56] Kerouac: *On the Road; p. 114-115.*
[57] Kerouac: *On the Road: p. 282.*

Ikke at der synes at indtræde nogen slutning: gentagelsen kan for så vidt fortsætte i det uendelige, men det er jo også ligegyldigt. For vi kan fortsætte den modsatte vej, nu vi er nået så langt; nu har vi alle elementerne, og verden er blevet til. Og den eneste måde, den kan blive ved med det, er ved at gentage sin egen opløsning igen og igen, og sin egen løsning ind i det andet, ind til det, der venter, altid venter, på den næste bevægelse af en shamanisk skyggeridder på jagt efter nye vindmøller. Skulle en af de mest feterede af alle road-bøgerne, en af de mest romantiserede af sin kulturs hellige bøger, være lige det modsatte, en søgen ind efter den anden rejse, den der kun kommer frem ved at blive ved med at gå hen over sine egne spor igen og igen? Og dermed en søgen ind efter tomheden, samtidig med, at den i sine temaer viser os den søgen efter fylde, der har været så væsentlig for den amerikanske populærkultur. Igennem alle gentagelserne kan vi blandt andet læse tematiseringen af begreberne om "lethed" og tyngde" – vendt og leget med af Italo Calvino i hans amerikanske forelæsninger[58].

[58] Se "Ørken".

labyrinten

"Jeg kan ikke længere standse fartøjet eller fortøje skibet, fuldkomment mestre afdriften [dérive] eller udskridningen. (…) I det mindste kan jeg kun med dette flydende fartøj, her min tale, kun standse maskinerne, hvilket dog ville være en god måde at overlade den til sin mest uforudsigelige afdrift. Dramaet, for dette er et drama, er at selv om jeg besluttede mig for ikke at tale metaforisk om metaforen længere, ville jeg ikke kunne, den ville fortsætte med at lede sig uden om mig for at få mig til at tale, bugtale gennem mig, metaforisere mig."[1]

"På det lakerede bords træ har støvet mærket det sted, der har været optaget for en tid – i et par timer, et par dage, minutter, uger – af forskellige genstande, som er blevet flyttet siden, og hvis bund har indskrevet sig tydeligt en tid endnu; en cirkel, en firkant, et rektangel, andre, mindre simple former, visse af dem overlappende hinanden, allerede slørede eller halvt udviskede som af en klud." [2]

Støvets rytmer – labyrint og labyrintisk

Rytmen leger i tingene. Bevægelse møder bevægelse. En genstand, der sætter et mærke i et bord. Mærket ligger som en skygge, der intet fylder, intet flytter. Den genstand, der ikke længere er der, er forbundet med det mærke, der nu består i støvet – men ikke vil forblive der ret længe: trækken, andre mærkers indflydelse, tingenes dissipationer i rummet, vil bringe sporet til at forsvinde. Men endnu er det der – og endnu vil vi ku ne se, vil der være, et mærke – 'det sted, der har været optaget for en tid'. Der er indsat en forskel, skabt ud af sammenfletningen af – af hvad? Af det bevægede og det ubevægede? Af støvet,

---

[1] Derrida, Jacques: "Le retrait de la métaphore", in: *Psyché, inventions de l'autre*. Paris, Galilée (1987); p.64. *"Je ne peux plus arrêter le véhicule ou ancrer le navire, maîtriser sans reste la dérive ou le dérapage. (…) Du moins ne puis-je de ce véhicule flottant, ici mon discours, que stopper les machines, ce qui serait encore bon moyen de l'abandonner à sa dérive la plus imprévisible. Le drame, car ceci est un drame, c'est que même si je décidais de ne plus parler métaphoriquement de la métaphore, je n'y arriverais pas, elle continuerait à se passer de moi pour me faire parler, me ventriloquer, me métaphoriser."*

[2] Robbe-Grillet, Alain: *Dans le labyrinthe*; Paris (1959); p.10. *"Sur le bois verni de la table, la poussière a marqué l'emplacement occupé pendant quelque temps – pendant quelques heures, quelques jours, minutes, semaines – par de menus objets, déplacés depuis, don't la base s'inscrit avec netteté pour quelque temps encore, un rond, un carré, un*

der flyttes henover bordet, for eksempel, og genstanden, der kun i et langsommere tempo var på vej til at blive bragt et andet sted hen? Hvis den var en auto-mobil genstand, en genstand med neg-entropiske egenskaber, ville vi sige, at den var på vej til 'selv' at bevæge sig fra det ene sted til det andet, selv at 'være bevæger'. Men hos Robbe-Grillet er det ikke kontrol over bevægelser, der præger rytmernes skift. Her er ingen autokratiske subjekter. Ingen ubevægelige bevægere. Her er intet, der ikke er i bevægelse. Det er kun rytmen, der adskiller dem, rytmen og stoffet. Den rytme, som støvet indgår i som et element, der bevæges, har været hastigere, mere abrupt, end den rytme, hvori indgår den anden genstand eller det væsen, der har befundet sig på bordet længe nok til ikke at falde ind i den samme rytme som støvet – deres rytmers synkopering efterlader 'mærket', et spor, der for vores dagligsprog bliver til et 'mærke i støvet'. Det er værd at bemærke, at rytmerne hver især allerede er komplekse, sammensatte bevægelsesmønstre. Rytmen opstår i midten, imellem handlingerne i midten, 'imellem midter', ikke som stød og slag, men som suget fra udsættelsens fjeder der spændes og fyldes før den folder sig ud[3].

Der skal mindst to bevægelser til at danne en rytme. Rytmernes krydsninger eller mere præcist, deres varierende sammentrækninger og udstødninger, er dermed sammensatte af en mængde af forskellige bevægelser, der i deres midlertidige nærhed er med til at aflejre det, vi her vil betegne som en forskel blandt forskelle: et mærke, et spor.

"De ensartede snefnug, af konstant størrelse, i jævn afstand af hinanden, falder ned, alle med samme fart, holdende samme afstand til hinanden, den samme disposition, som tilhørte de det samme rigide system som bevægede sig lodret, fra oven og ned i en fortsat bevægelse, lodret, ensformig og langsom."[4]

I folderne i Robbe-Grillets labyrint krydses tingenes, ordenes og menneskenes bevægelser og rytmer ind og ud imellem hinanden; aldrig egentlig i berøring, og dog overlappende og flettede sammen af små spring, tilfældigheder, fragmenter af møder, der kunne være dialoger, hvis ikke det hele var spændt op i den

---

rectangle, d'autres formes, moins simples, certaines se chevauchant en partie, estompées déjà, ou à demi effacées comme par un coup de chiffon."

[3] Cf. Deleuze & Guattari : *Mille Plateaux*, s. 385.

[4] *"Les flocons réguliers, de grosseur constante, également espacés les uns dans les autres, descendent, tous à la même vitesse, conservant entre eux les même distances, la même disposiition, comme s'ils appartenaient à un même système rigide qui se déplacerait de haut en bas d'un mouvement continu, vertical, uniforme et lent."* Robbe-Grillet: *Dans le labyrinthe*; p. 75.

ørken, den meningsløshed, der omgiver hele sceneriet. Der er betydning på spil, og manglen på mening forstærker blot betydningens tydelige tilblivelse[5].

En ørken, der skabes, ikke af tørke eller af intethed, men af snefnuggenes fald på en mennesketom gade, af gadelygternes symmetriske perspektiveringer af rum, tid og bevægelse, af objekter på borde og vægge, af malerier, der åbner sig op og bliver til dybder, hvori menneskene glider ind – hvis de da ikke kom derfra til at starte med. En ørken, der skabes af tingenes indifferente differentieringer. Og skabes af, at ingen tilsyneladende er på vej nogen steder hen. De er der bare, som kulisserne i en søgen, hvis genstand det er også er svært at blive klog på: et gadenavn, en retning. Men er der nogen retning ud af det her kunstværk, eller er det bare foldet ind i sig selv, sådan som det kan virke med det maleri, der vender tilbage som et privilegeret sted igennem romanen: hvilket forhold, der hersker mellem maleriet og personerne – repræsentativt, mimetisk, emergent?[6] Det svæver som de ubeslutsomme snefnug igennem fortællingen. Som Kafkas figurer kender labyrintens soldat ikke sit formål: han er blevet sat stævne et sted, han end ikke kan lokalisere, navnet er væk, gaderne ligner hinanden, sneen slører blikket. Han bevæger sig ind i labyrinten, uden at man kan sige: han er på vej ind til dens midte, til forløsningen – eller: han kommer snart ud igen, med Minotaurus' hoved på en stage. Og det er netop det, der karakteriserer labyrinten: den har ingen kerne af substans, dens midte er en ukendt, udefinerbart tåge af faldende snefnug: snart lodret, snart vandret, hele tiden uden at afsløre nogen mening eller noget formål med deres fald. Hele tiden uden at give tegn fra sig om den orden, der kunne ligge bag labyrinten, så den ophører med at være labyrint og bliver til by, til struktur, til mål og formål og punkter på en lige linje ind mod forløsningen. Kun den tydelige bearbejdning af sproget, helt ind til det enkelte ord, i en stramhed, der forlader al hverdagsbrug af det realistisk-mimetiske sprog, i hvis forklædning det ganske vist har taget bolig som en ulv, hvis snigen dog alt for tydeligt afslører, at der ikke er tale om kiddets ubekymrede hoppen med hverdagens sjuskede henvisningssystemer.

"Mørke. Klik. Gul klarhed. Klik. Mørke. Klik. Grå klarhed. Klik. Mørke. Og skridtene der genlyder på gangens gulv. Og skridtene der genlyder på asfalten, på gaden stivnet af frosten. Og sneen der begynder at falde. Og den midlertidige skikkelse af knægten der fortaber sig, derovre, fra gadelygte til gadelygte."[7]

---

[5] Cf. Deleuze: *Logique du sens*, s. 203, om Nietzsches forskydnig af Leibniz: "la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'incompossible est maintenant un moyen de communication."

[6] Cf. Foucault: Les mots et les choses, kap. 1, s.19-31.

[7] "*Noir. Déclic. Clarté jaune. Déclic. Noir. Déclic. Clarté grise. Déclic. Noir. Et les pas qui résonnent sur le plancher du couloir. Et les pas qui résonnent sur l'asphalte, dans la rue figée par le gel. Et la neige qui commence à tomber. Et la*

Rytmen fra menneskene synes at være mere dæmpet, mindre hørbar, uanselig, i forhold til tingenes dumpe, massive rytmer. Trods den flygtighed, der kunne formodes at omgærde ting, der i deres fravær må betegnes som stort set urørlige, er de alligevel det stofliges rytmer, der udfylder *Dans le labyrinthe'*s mellemrum. Det er som om fortællingen bevæger os ind i et rum, hvor det menneskelige sættes til side som et utydeligt relief; et ikke afgørende fænomen. Men hvor sproget endnu er den betydende og berigende ledsager – sproget er endnu lidenskabens kammer, hvori fiktionsbegivenheden dog kan gives så meget mere plads, her, hvor det skrivende og det læsende kan kredse om hinanden i mangfoldige retninger, uden frygt for at tage fejl af den rigtige historie, den hvis budskab, der ville blive afkrævet ved udgangen til slottet igen. Skønt alle dørene og vinduerne er åbne som udgange, fører de ikke på noget tidspunkt ud af labyrinten – men dermed bliver labyrintens folder det rigeste, mest komplekse rum at vokse i[8]. Forbindelsen mellem Robbe-Grillet's og Barthes' versioner af teksten er til at få øje på – bortset fra, at vertikaliteten er forsvundet hos Robbe-Grillet, her er kun flader, linier, punkter.

Mellem naturfænomener som snefnuggene, men også mellem ting, der alle er konstrueret af menneskelige viljer og planer: lygtepæle, lamper, vægge, døre, gader, er det som om Heideggers[9] (og siden Sartres) 'tingen for os'[10], der lader genstandene præge af den intentionalitet, de bærer som historie, er erstattet af en verden, hvor såvel tingenes som menneskenes formål betvivles. I dette sceneri bliver menneskenes vægt pludselig så meget mindre, vi bevæger os for hvert rytmisk skift, tilsyneladende helt uafhængigt af nogen subjektiv villen, stadig længere ind mod et punkt, et punkt uden navn. Et sted, hvor forskellene i stedet for at folde sig ud, blive til spiraler, labyrinter, verdener, som man kunne forvente det af den narrative roman, i stedet viskes mere og mere ud, mens sneens hvidhed og uvishedens mørke glider ind i hinanden mod en tiltagende farveløshed, lysløshed, lydløst, en tåge, der ikke engang er grå. Bare farveløs og lysløs – og stort set lydløs. Ikke et mørke, som ville kunne adskilles fra dets modpol, i forhold til hvilken det altid ville være forenet af forskellen som adskillelse[11].

Et punkt, der ikke er stedet, hvorfra det hele bliver til, men mellem den fold og den fold, mellem læsen og skriven, der begge er som folder, hvor det hele er indenfor: forskellen, altet, enheden, det andet, efterlades hængende mellem tærskler – såvel skrankerne som grænserne – for at blive 'ude' i forhold til den fold, om hvilken man kun kan sige at den er indenfor, ikke at den har et inde og et ydre, da det i sig selv ville forudsætte en forskel i kraft af netop den skelnen.

---

silhouette internittente du gamin qui s'amenuise, là-bas, de lampadaire en lampadaire." Robbe-Grillet: *Dans le labyrinthe*; p.61.

[8] Gå til "Begyndelse (skygge)" for en videre læsning af fiktionens begivenhed.

[9] cf. *Sein und Zeit* (1927).

[10] Se f.eks. *L'être et le néant* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946).

Det punkt, folden, er labyrintens midte, dens begyndelse og slutning. En ikke ubetydelig afstand skiller den romantiske længsel[12] efter at nå grænsen for det menneskelige, for dér at nå frem til den endelige genforening – og dette, post-humane manifest for hvad der kan beskrives med samme navn: i den forstand er folden en grænse, men nu ikke som grænse mellem indre og ydre, blot som grænse i sig selv. Skønt denne grænse netop ikke rummer nogen forening, men er foreningens umulighed, snarere end dens mulighed. Det er ikke den romantiske forestilling om *muligheden*, der er tale om her, snarere noget, der bliver til mellem Deleuzes *virtuelle* og Blanchots *umulige*. Men først og fremmest netop noget, der bliver til i sig selv, som det virtuelles aktualisering, som differentieringens suspension i foldens 'indenfor'. Hvordan påvirkes vores blik på folden af at påkalde denne kvalitet ved den, ved at kalde den en "grænse i sig selv"? Den er det sidste moment, før det hele flader ud for læsen – den er mødet mellem læsen og skrivens folder. Ikke umulighed, men imkompossibilitet, som hverken er modsætning eller umulighed.

Blinde punkter – folden som grænse

I det skrivendes bevægelser ind og ud af forskelle og virtualiteter er der noget, der bliver til overs. Noget, der unddrager sig blikkets klarhed, unddrager sig stemmernes hørbarhed. De blinde punkter mellem det skrivende og det læsende, der som flydende indeterminationer mellem de begreber, der determineres, indkredses og sættes af den realistiske læsning. Blinde, fordi de ikke ser hinanden – læsen ser ikke skriven, folderne ser ikke hinanden, glidende i hinandens imkompossible nærhed[13]. Er det allerede en bestemmelse, en ensretning og udsletning af de blinde punkter at samle og binde dem ved at tildele dem et navn, en artsbetegnelse, en niche? Nej, af to grunde: for det første, hvis det skal kaldes en determinering, er det kun en midlertidig fastholden af det blinde punkt i en slags position mellem begivenhedens aktualiserende, klarere aktualiseringer. Så snart fiktionsbegivenheden bevæger sig videre, glider de videre igen og bliver utydelige, levende deres eget ikke-liv uden for fokus. For det andet er det en navngivning, der holder sig til et ikke-navn, idet selve udtrykket 'blinde punkter' fra egen hånd inkluderer sin egen opløsning gennem de spørgsmål, det kalder på: hvordan 'blinde'? Er det fordi de bliver til i et mørke, eller er de ikke-seende? Og hvis de er det, kan de ikke længere pege nogen steder hen; de bliver ikke-repræsenterende, kan kun vende

---

[11] cf. Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*; p.44-52.
[12] Herom se bl.a. Schmitt, Carl: "The Structure of the Romantic Spirit"; in: *Political Romanticism*; MIT (1986), pp.51-109.; Hansen, Thomas Blom: "Inside the Romanticist Episteme"; in: *Thesis Eleven*, no.48, Feb 1997, pp.21-41., eller Critchley, Simon: *Very Little, Almost Nothing*. Routledge (1999); p. 85-140.
[13] Cf. Deleuze: *Le pli*, s. 85.

sig indad mod den inderside, der er foldens egen. En inderside, der er lige så blind som ydersiden: i kraft af blindheden er de ikke i besiddelse af en udstrækning, som læseren siden kan tage i sin besiddelse og folde frem og ud – sker det, forsvinder det blinde, forsvinder punktet og bliver til rum, til tid, til sansning og forståelse. De bliver synlige og seende, bliver begreber. Uden udstrækning forbliver de punkter. Selve navnet læner sig op ad pleonasmen: er punktet ikke altid blindt? Hvad kan vi påstå andet om punktet? Ingen udstrækning, ingen synlighed, intet syn. Punktet kan kun fortolkes i forhold til noget andet, noget der ikke længere er det selv. Selv når det bare er det selv, i gentagelsen, der som Deleuze skriver, er forskellens første skaber.

Punktet er fortolkningens nul, det opstår som en gliden, en umærkelig tilblivelse, der påvirker uden selv at yde noget, mindst af alt modstand. Den minimale modstand, der opstår omkring punktet, er hverken fremdrift eller inerti, hverken betydning eller ikke-betydning. Det ligger bare uden for betydningens rækkevidde. Punktet er uden mørke og uden lys, en monadisk labyrints kerne, uden ende, uden begyndelse. Punktet er bevægelsens besværlige modbillede, besværligt fordi det ikke er en fjende. Ikke dens antitese – det er jo stilstand, hvile, forbliven. Punktet er intet af alt det. Det forbliver ikke, det suger. Det indeholder dermed en slags kanal for en modkraft, der kun kan opstå fra bevægelsen selv; punktet suger bevægelsens produktivitet ind i sig, ikke for at bringe den til standsning, men for at forskyde den. Punktet trækker bevægelsen ind i sig, giver bevægelsen dens dobbelthed af fylde og tomhed, af udstrækningens od og vakuumets kald på længsel, en altid undergravende betydningsløshed, der splitter konstruktionerne og kløver dem inde fra deres egen tilsyneladende massivitet. Punktet er indifferensens uendelige foldning, en fold der ikke er konstrueret som noget, hverken forskel eller stof. Som nullet er det ikke *noget*, det er ikke engang tomhed, men en anden fylde, en blind fylde, der multiplicerer sig selv indad. Og som nullet i multiplikationen, producerer det ikke andet end flere nuller, *mere nul*. En indre fordobling ind i det, der ikke kan gøres synligt[14]. Dermed er de blinde punkter ikke et rum, de er ikke en aktualisering, de er snarere begrebernes fortsatte virtualisering, bevægelse der kun kan fastholde sin elasticitet ved de kerner af vakuum, som de blinde punkter udgør. Men punkterne er mødet mellem folderne og er det vakuum, der åbner det singulære i folden for en smitte, en sprække, en påvirkning, som den aldrig opdager, men blot mærkes af som en virus, hvis oprindelse og væsen ikke kan lokaliseres, kun dens metastaser.

Men 'mellem begreberne'? Hvordan kan man tillade sig at sætte en sådan grænse, at hævde at begreber er klart afgrænsede størrelser, omkring hvilke man kan lægge formuleringer som 'mellem', 'omkring' og 'i forhold til'? Er det da

[14] På fransk ville vi kunne danne neologismen *l'invisilable* – den danske version, det 'usynliggørbare' vil vi dog lade hvile i al dets germanske – og metafysiske – tyngde.

ikke snarere, som Deleuze & Guattari hævder, at begrebets bevægelse er en overflyvende skabelsesakt uden begyndelse og ende; en overflyvning foretaget fra, på og i et immanensplan uden den slags dybdemetaforer, der skaber systemets afgrænsningstyper[15]? Måske mere endda end de hævder det – men pointen er, at det kinematiske begreb om begrebet kræver en artikulation, hvis konstruktioner giver plads til, giver mening til en dynamik imellem bevægelser og forskelle af varierende orientering. Bevægelsen er ikke en monolit – den er ikke en enhed. Som skrevet andetsteds – bevægelse er ikke bevægelsen, men bevægelser, fibrillationer, flimren. Ellers risikerer vi at havne i en bestemmelse af enhver bevægelse, begrebslig eller anden, som blot og bar gentagelse. De skriver da også om begrebet, at det på én gang er uendeligt og endeligt – uendeligt i kraft af overflyvningen, men endeligt i kraft af den bevægelse, der optegner komponenternes konturer. Det er endeligt, relativt, i forhold til sine egne komponenter; det bliver til i en skabelsesakt, der udgøres af den virtualitetens aktualiserende bevægelse.

Og gentagelsen er vel, trods dens egenskaber, et formmæssigt rettet fænomen, først og fremmest knyttet til måden, hvorpå forholdet udvikler sig mellem de aktualiserbare fænomener, der folder sig frem. Gentagelsen kan ikke bruges til at forstå de blinde punkter, den forudsætter en forståelse af den forskel, som den skaber[16]. Hvordan skulle et uudstrakt punkt, der hverken rummer struktur eller synlighed, kunne betragtes i gentagelsens og forskellens perspektiv? Snarere indfolder det en opsugning af gentagelsen, i og med at det danner en slags perpendikulært rettet bevægelse mellem bevægelsernes aktualiserede formationer. Et ikke-gentagende vakuum.

Er det blinde punkt da en slags død, et slutpunkt, en negation? Er det den død, der venter på fortællingen for enden af litteraturens rejse[17]? Set på én måde er det blinde punkt at betragte som dødslignende: som ikke-erfarbar kategori, kan det sammenlignes med dødens placering uden for enhver erfaring[18]. Men hvordan adskiller det blinde punkt sig så fra den Umulighed, som Blanchot beskriver i *L'entretien infini*? Hvis man kan tillade sig at bruge et begreb som 'omfang' i den her sammenhæng, kan man sige at forskellen mellem det blinde punkt og umuligheden ligger i omfanget. Det blinde punkt omfatter ikke umuligheden; umuligheden er en egenskab (eller rettere, en ikke-egenskab) ved den type fraværssignalerende fænomener som det blinde punkt. Ikke som forholdet mellem slægt og art; snarere som forholdet mellem habitatet og de udsving, ikke-identiteter og spring, som opstår i artens glidninger mellem en niche og en anden. Et af evolutionsteoriernes store, ubesvarede spørgsmål har

---

[15] Jf. beskrivelsen af begrebet i *Hvad er filosofi?*, s. 42.
[16] Cf. *Différence et répétition*. s.52 ff.
[17] Døden er et begreb, der gentagne gange vender tilbage i Blanchots litteraturteori – se f.eks. "L'oeuvre et l'espace de la mort", del IV i *L'espace littéraire*; Gallimard (1955). Og selvfølgelig mange andre steder i teorien – se "ørken".

altid været: hvor kommer glidningerne mellem forskellige stadier, forskellige arter fra[19]? Skal de forklares, kan vi ty til funktionelle modeller af den ene eller den anden slags. Kontinuitet eller diskontinuitet, spring eller linie, tilfældets brud eller forklaringens kontinuitet. Præformationer, evolutionisme, og så videre. Kreativ evolution, med Bergsons begreber. Lige så med fortællingens elementer og funktioner: de kan bruges til at beskrive fortællingens forløb og konstruktion.

Når vi skal til at forklare dens udvikling, kan vi ty til forskellige forklaringer og grundantagelser: psykiske fænomener, begær, længsel, analogier til erfaring etc. Men lige lidt hjælper det til at identificere selve de springende punkter: hvad er der imellem de strukturelle elementer? Hvis vi tillægger den receptive, læsende skabelse evnen til at danne fortællingens dynamik ud af dens elementer, forsvinder begrebet om de blinde punkter ud[20]. Men hvad foregår der så i fiktionsbegivenheden? Det, der dukker op her, er en nøjagtig kalkering af de problemer, som narratologien gav os på fortællingens felt: hvad er der så imellem elementerne? Hvad er der imellem erfaringskategorierne – hvad enten vi så betegner dem ud fra strukturer på et andet niveau, arketyper og lignende, eller vi blot kalder dem narrative[21]? Lige langt er vi fra at have forklaret, hvorfra bevægelserne i fiktionsbegivenheden henter deres kinematik.

Så længe vi er inden for strukturalismen eller andre filosofier, inden for hvilke vi skal søge efter den centrale forklaring, den centrale kraft eller det centrale budskab, bliver begrebet om grænsen en strukturel enhed, et sted. En af mulighederne ligger måske i at forsøge at forstå grænsen ikke som et sted eller et andet positivt fænomen, men som et sug, en modus, et blindt punkt. Grænsen er da et fænomen, der er kendetegnet ved dets indeholdte kraft, der ikke er andet end virkningen af nærheden af flere folders bevægelser. Det skaber ikke og leder ikke kræfterne, retningerne og spændingerne inde i fiktionens begivenhed. Det opsuger, hvorved de i et glimt er ét. Et sug må, hvis det virkelig skal have virkning uden at være aktivt, rumme uendeligheden i sig eller bag sig. Og kun i det blinde punkts absolutte indadvendthed ligger det uendelige, som virtualitet.

"Af det endelige som dog er lukket, kan man altid håbe at komme ud; den uendelige storhed er fængslet, uden udgang; som ethvert sted absolut uden udgang bliver uendeligt."[22]

---

[18] Cf. Iain Thomson: *Can I die? Derrida on Heidegger on Death* (1999)

[19] Se f.eks. Stuart Kauffman: *At Home in the Universe*, Oxford (1995).

[20] Wolfgang Iser brugte udtrykket *Blind Gaps* om noget, der dog er knap så åbent og flerrettet, som den teori om skabelse af betydning, vi er ude efter her. Jf. Iser: *The Act of Reading - A Theory of Aesthetic Experience* (1978).

[21] Cf. Jerome Bruner. *The Narrative Construction of Reality*. Criticial Inquiry, 18(1):1--21, 1991.

[22] *"Du fini qui est pourtant fermé, on peut toujours espérer sortir, alors que l'infini vastitude est la prison, étant sans issue; de même que tout absolument sans issue devient infini." Blanchot, M.: "L'infini littéraire: l'aleph*", in: *Le livre à venir*; Gallimard (1959). p. 131.

For Blanchot er dette sug som et fængsel, der fanger og ikke giver slip igen. Men for folden er det umærkeligt, det er kun punktet, der mærker folden, det er ikke i stand til at holde på bevægelsen, fordi det ikke selv rummer anden kraft end tomheden. Folden bevæger sig ikke ind i punktet, på den måde har Blanchot ret i, at den største proximitet ikke kan gribes. Det eneste, der foregår i punktet, er foldernes besmittelse, kun åbning, ikke lukning.

Grænse - mellem rytme og bevægelse

I det forløb, der lader de forskellige rytmer krydse hinanden, ligge for en stund op ad hinanden, er en formation blevet til, der selv er i bevægelse; en bevægelse, der på grund af f.eks. kondenseringen af støvpartikler på et sted, hvor de ellers ville have været på vej videre, videre, har fundet en anden rytme end de formationer, der hidtil har været i rum-tiden. Vil vi forfølge den sammensætning af bevægelser, der i deres møde skaber aflejringerne i tingenes indbyrdes organisering; så midlertidigt, må vi bevæge os ud af strømmen, så at sige. Jagten på den første årsag vil altid være en forfølgelse uden ende, en vandren i det labyrintiske, i folder af bevægelser, der endnu ikke har mødt hinanden. En bevægelse, der hver gang starter fra det nødvendige, det, der er indtruffet den eneste gang i historien, som det må. Og bevæger sig tilbage ad den ene kontingente fold efter den anden: det, der kan starte som et ønske om afdækning eller udfoldning, ender snarere som den hvileløse søgen igennem foldernes indre. Her er ikke andet end bevægelser, der dissocieres under den søgendes blik, idet de inden deres møde endnu ikke rummede nogen fælles rytme; adskiller vi dem fra hinanden, trækker dem ud af rytmen, er det kun forskellen, der binder dem sammen i den disjunktive syntese[23]. Det er det differentierendes labyrint. Men bevæger vi os den vej, er det udad mod den litterært-diskursive mangfoldighed, som dog ikke er vores område i denne omgang.

Den anden vej går ind ad, ind gennem den omvendte labyrint. Der er to labyrintiske bevægelser; den ene i divergensen, differentieringens retning, ud fra différancens ubeslutsomme ikke-sted, ud mod bevægelsernes oprindelse, der altid er mere og mere foldede; det er retningen ud mod mangfoldighedens optrævlede felter. Den anden følger konvergensen: hvad er det, der finder sted, når rytmen skabes, når rytmerne ramler sammen, når aflejringerne bliver til? Tidligere har vi beskrevet netop den proces som forskellens fødsel. Men forskellenes tilblivelse var kun et stadie på vejen ind mod labyrintens midte.

[23] Deleuze: *Logique du sens*, s. 201.

Hver forskel rummer en vej ud igen, idet de peger på deres modsætning, mod alt det, de er forskellige fra, alt det, de er lig i deres forskel. Som en distraktion, der trækker den rejsende i labyrinten udad igen, ud mod mangfoldigheden, uroen, synkopen, symfonierne og disharmonierne fra kræfternes rytmik, fra betydningens oprindelse i divergensen.

Målløse forskydninger – metaforiske odysséer

Bevægelsen ind mod grænsen er en uendelig historie, en historie hvis heroiske odyssé har været fortalt om og om igen. Men hvad er det, der gør denne bevægelse til noget, vi kan forstå fortællingen gennem? Hvad kan vi gøre for at blive klogere på at forstå den bevægelse, uden selv at forfalde til den samme odysseiske metaforik?

I Derridas forsatte – eller gentagne – historie om metaforen[24], dukker billedet af den rejsende eller transporterende metafor op flere gange. Metaforen er en beholder, i hvilken betydningen rejser.

"Metaforen har altid været betegnet som lighedens trope, ikke bare mellem en signifiant og en signifié, men mellem to tegn allerede, hvoraf den ene betegner den anden."[25]

Når vi interesserer os for en størrelse som metaforen, er det fordi den udmærker sig ved at være omgærdet med en tåge af mystik omkring sin egentlige funktion – og ikke mindst i forhold til filosofien, emne som Derrida jo tog sig af flere gange. Snart er metaforen en beklagelig undskyldning, som man kun skal benytte sig af med måde – snart er den filosofiens grundlag, et uundværligt værktøj. Og hvad foregår der egentlig, når ordene transporterer meningen rundt? Hos Hegel er solens gang symbol på historien – i bedste ægyptiske stil[26]. Og i Derridas indledning til "Le retrait de la métaphore" skifter metaforen selv metafor, fra skib til bil, til bus, den rejser med ham, fører ham rundt i hans forsøg på at indfange den. Raffnsøe leger med billedet af

---

[24] F.eks. "La mythologie blanche", i *Marges de la philosophie* (1972); *La carte postale* (1980); "Retrait de la métaphore" i *Psyché* (1987) – for en kort opsamling, se *La contre-allée* (1999).

[25] "La mythologie blanche", in: *Marges*…; p. 255. *"La métaphore a toujours été définie comme le trope de la ressemblance; non pas, simplement, entre un signifiant et un signifié, mais entre deux signes déjà, dont l'un désigne l'autre."*

[26] Hegel, G.W.F.: *Historiefilosofiske forelæsninger.* Gyldendal (1977).

sandheden som en svigefuld kalkun[27], og hos Nietzsche antager selveste Gud metaforisk karakter, når han erklæres "død". Betydningen af forskydningen mellem metafor, metonymi og allegorien er ikke klar – metaforen kan til tider antage allegoriens form, som ord kan blive til sætningsord – og sætningen hos Beckett kan udgøre en halv romanfortælling, gentaget i små variationer. Derridas budskaber er flere: dels er metaforen central for filosofien – budskab, der ikke er så overraskende endda, men nok kan have haft sin berettigelse til at "vække" en filosofisk tilhørerskare[28]. Mere interessant er den gentagelse, der går igennem – hvor to typer "bevægelser" dominerer: rejsen som metafor for filosofien – og brugen som metafor for filosofiens anvendelse af metaforen.

For at tage den sidste først: her bevæger meningen sig ikke, men tager metaforens nye værdiladning af begrebet til sig – snarere end en udskiftning af betydning, sker der en ophobning, der gør ordets betydning rigere. Derridas pointe ligger selvfølgelig ganske nær: i en periode, hvor udviklingen af ækvivalensen i de økonomiske og politiske domæner er stadig stærkere, indtil stort set al udveksling[29] indgår i ækvivalensberegning på et eller andet plan, er det ikke underligt, at brugen og det deraf følgende forbrug af den ydende metafor udvikler sig. Det interessante ud fra et kinematisk aspekt er, at betydningen her "står stille" – ikke bare metaforisk, men også bogstaveligt (eller i hvert fald mindre metaforisk…). Betydningen af "det danske" flytter sig ikke, selv om danskheden tillægges stadig flere metaforiske effekter, fra elefanten til løven til svanen, fra "riget" til "kongeriget", til "staten", til "nationen" osv – og fortællingerne hobes op snarere end at blive skiftet ud (således handler børnenes julekalender på DR1 i år 2000 om hvordan en vis Holger Danske stiger op, da Danmark "stander i våde", idet onde mænd får Kronborg til at forsvinde!). Det metaforiske er jo i den forstand meget videre end det metonymiske, hvor det kan være sværere at få passet svanen, elefanten og løven ind i samme metonymi. Og fortællingen har da ikke nogen anden virkning på den, eller det, der fortælles om, end at forøge og eventuelt tone værdien af det omtalte subjekt/objekt. Her er den store forskel, at den sandfærdige fortælling i princippet fungerer på samme metaforiske principper, men i højere grad vil blive tillagt metonymiske tendenser: for opfattelsen af en betydning er den "sandfærdige beretning" ikke transporterende eller givende: den beholder betydningen i sig. "Fiktionen" får derimod den rolle, at den rummer symbolets åbenhed, idet det ligger den læsende frit for (eller næsten) at bruge det af en fortælling, som man synes, man kan eller vil bruge. Som disse sider gerne

---

[27] En begrebsmetaforisk parafrasering af Mark Twain, i Raffnsøe, Sverre: *Filosofisk æstetik*. Kbh, (1997).
[28] På samme måde som Hayden Whites gennemgange af det metaforiske i historiens formidling i 1970'erne; se *Metahistory* (1973)– og Linda Hutcheons behandling af forholdet mellem fiktion og historie; se f.eks *The Politics of Postmodernism* (1989).
[29] På nær måske den, der foregår i det sjældne intimsfæretilfælde, vi kalder den romantiske kærlighed – hvilket kan være med ti at forklare dens og det seksuelles overvældende betydning i det offentlige rum i

antyder, er det næppe helt på den vis, fiktionsbegivenheden fungerer – hvorfor den videnskabelige udredning, den filosofiske tekst eller novellen, digtet, romanen, alle kan have den effekt, som er beskrevet her: blot med den undtagelse, at der finder en forandring sted, en forandring, der handler om bevægelse og om formning gennem tilblivelse. En morfose, ikke en transportation. Det er bare ikke betydningen af et objekt uden for subjektet, der bevæger sig, men fiktionsbegivenheden, der bevæger det læsende og sender rystelser ud igennem den læsende, der dermed indoptages i begivenheden og aldrig går ud af mødet med sproget uden at det har "forandret dit liv", som der står på omslaget til bestselleren[30]. Den rene form har vi jo gengivet her – og er også den, Derrida beskriver, hos Hegel, hos Kant, i Heideggers skepsis – men der er jo også den urene: en udveksling kan jo også finde sted, hvilket ikke nødvendigvis efterlader de udvekslende parter uskadte, uforandrede. Hvis betydningen er noget, vi har, er det muligt at give den fra os og få en anden, uden at vores kerne af selv ændres – dvs. uden at den betydningsramme, vi har i vores subjektive indre skifter form eller indhold – men hvis vi *er* betydning, stiller sagen sig anderledes: så indebærer enhver udveksling med det skrivende og det skrevne et tab af vores væsen, samtidig med at det indebærer en mulig gevinst, en mulig 'berigelse' i form af en ny morfose. Eller igen: der kunne ligge en fatalismens nydelse i det at begive sig ind i fiktionsbegivenheden; en nærmest masochistisk nydelse i den bevægelse, hvormed vores gamle ham tages fra os og vi gives en ny, vi end ikke kender – vi lægger vort liv i det skrevnes hænder og nyder det endda, skønt vi næppe ville betro forfatteren til bogen vort liv, men alligevel gør det i læsningen[31].

Dermed videre til den anden funktion af metaforen: at bevæge, at tage betydningen med sig – men hvor meget tager den med sig, er det kun den 'rene kerne', eller er det alle de ophobede betydninger, der rejser med i metaforens transportselskab[32]? Fra 'heliotropen', som Derrida navngiver solmetaforen i filosofien, til "overgangen", til "forskydningen", "odysséen", antal mulige bevægelser, som enten kan udføres af metaforen på betydningen – eller af skriven, filosofien eller læsen som fiktionsbegivenhed.

Hvad sker der, når en sproglig funktion "transporterer" betydningen – det være sig metaforen, allegorien eller fortællingen? Ret beset er det den samme problemstilling, der går igen fra det første eksempel: vi kan enten betragte det som en overfart uden betaling, så at sige: sproget tager betydningen og fører den igennem en passage, hvorefter den slippes fri igen, vi er blevet klogere på betydningen, men den har ikke ændret sig. At han sammenligner sin elskede

---

dag, skønt det seksuelle vel for længst er blevet erobret af bytteøkonomiens og ækvivalensens regi. Kun myten om den flygtige forbindelse og myten om den romantiske kærlighed lever endnu.

[30] Derrida, Jacques: "La mythologie blanche"; p. 266ff.

[31] Blot en lille tanke til at understrege det, Foucault så overbevisende har peget på for år siden: forfatteren er ikke den biografiske person, men "Michel Foucault" som vi læser "ham".

med en rose[33] gør hende ikke mindre roseagtig – det kan tage billedet af hende og lade tanken om at berøre hendes kind glide igennem tanken om berøringen af rosens kronblade, hvorved den elskende og hans elskede glædes, men hendes kind og hans opfattelse af den derudover forbliver uændrede. Når vi nu tager med i betragtning, at det kun sjældent er alle udsagn, der antager metaforisk karakter – ellers er det som regel forholdet mellem to *signifiés*, hvorved den ene gøres til *signifiant* for den anden, der berøres af metaforen. Så vil det sige, at det er "min elskede" og "rosen", der fletter sig ind i hinanden, rosen transporterer betydningen af "min elskede" og slipper det fri igen på den anden bred, efter at have svævet over metaforikkens transportation. Billedet kalder på ordet "turisme" som metafor for det[34] - begrebet ville da kunne træde urørt ned, uden at være forandret af rejsen, uden at være blevet smudset til af rejsen. Men hvis han nu skriver en fortælling om min elskede, hvori hun sendes igennem helvedets pinsler, lader hende lide alskens kvaler – for derefter at redde hende igen ved et guddommeligt mirakel, har han da stadig det samme billede af hende som før? Det er svært at fastholde, at noget skulle være det samme: "han" ville, som skrivende, være blevet trukket lige så langt ned i helvedets mytologiske metaforik som "hun" – og den heroiske metaforik ville sandsynligvis betyde alt eller intet: som moderne kvinde ville hun måske anse ham for at være en latterlig mandschauvinist: "han" ville være blevet "dem" og fortællingen være en konstant besudling af hendes værdighed og kvindelighed. Men hvornår ville det i givet fald være sket – hvornår ville den streg være overtrådt, hvorigennem den heroiske odyssé ikke kunne undslå sig patriarkatets hån af kvindens selvstændighed som myte – hvilket ord, hvilken sætning, hvilken drejning af betydningens bevægelser ville have flyttet læsens opmærksomme perspektiv fra overgivelse (romantisk og elskelig trods alt) til spirende had? Derrida refererer til en filosofisk tradition, hvor den metaforiske odyssé synes altid at ende med sejr til begrebet og dets oprindelighed – i al fald i filosofiens selvopfattelse. Malabou først:

"Fra hjemsted til hjemsted, fra primitive indskrifter til begrebslige transparencer, fra hemmelige indvandringer til naturaliserings processer, ender troperne altid med at overgive sig."[35]

Og så Derrida:

---

[32] Udtrykket må tilskrives Catherine Malabou – *La contre-allée* ; p. 207.
[33] Diskussionen af dette klassiske eksempel findes bl.a. i en semiologisk udgave, i Roland Barthes' *Mythologies*, Paris (1957), p. 221ff.
[34] Strejfes af Catherine Malabou; *la contre-allée*: p. 210.
[35] Malabou, Catherine, i : *La contre-allée*: p. 211.

"Metaforen er altså defineret af filosofien som midlertidigt tab af betydning, en økonomi uden uoprettelig skade af ejendommen, en ganske vist uundgåelig omvej, men en historie i sigte og i horisonten af den cirkulære geninddrivelse af den egentlige betydning."[36]

Så vidt metaforen – men den metaforiske funktion af betydningens transport forsvinder jo ikke med fortællingen? Tværtimod, fortællingen hober de metaforiske forskydninger, allegorierne osv., op igennem sig, foldningerne i fiktionsbegivenheden er fyldt op af dem: der er endda flere medvirkende, der bliver ført rundt med: den læsende, læsen som instans, der også må skifte karakter igennem hver fortælling og efter, skriven og den skrivende – samt alle de små og store betydningskomplekser, der sættes i spil i fiktionsbegivenheden. At fastholde en uberørthed herefter ville være naivt. At fastholde fæstningsværket mellem filosofien og fiktionen er alt andet end naivt, men strategisk forståeligt – og opleves i den ofte hårde reaktion, spændende fra hån over foragt, over for de filosoffer, der har lænet sig for langt ind over litteraturen. Men det er ikke det, vi skal forfølge her.

Vi er derimod på vej ind i labyrinten med åbne øjne: den labyrint, der skabes i sammenfletningerne af betydningsforskydninger og forståelsesforskydninger i fiktionsbegivenheden. Det, vi har kaldt et "punkt", er begyndt at stritte imod metaforen: er vi ikke nærmest i den kosmikomik, som Calvino gør brug af, når han lader hele verden være i et punkt, dengang der endnu ikke var udstrækning[37]? Kan man kalde noget et punkt, hvor alt dette tilsyneladende finder sted? Kun hvis vi tager med, at der er tale om intensiteter, øjeblikke af meget høj intensitet med meget kort varighed, hvis funktion udelukkende er at skifte retning mellem to folder i fiktionsbegivenheden.

Hvad er det, vi kaster ind i fiktionsbegivenheden, hvis vi accepterer dette billede? Hvilket billede af begrebet er det, der skal forsvares mod metaforikkens trusler – selv som nødvendigt onde? Hvis vi ser på den metaforik, der ligger i at tale om rejsen eller transportationen og dens metaforik, er der da en måde, hvorpå vi kunne påstå, at det ikke var noget problem, at det rejste? Er det ikke kun, hvis vi fastholder forestillingen om begrebet som nærværende, identisk, at der er et problem, hvor metaforen som fremmed rejsefører truer vores begreber med forsvinden ind i fiktionens ubeskyttede landskab? Hvis nu vi antager, at det er omvendt: at det er det fiktive moment, såsom metaforen, der er nærværende, der er "første", altså at "derivationen" er det nærmeste vi kommer en oprindelig (uoprindelig) metafysik – og begrebet, der i sin egenskab af indkapslet uendelighed kun kan blive til efter denne udsættelse – og trækkes fra

---

[36] Derrida, Jacques: ibid.
[37] Calvino, Italo: "All at one point", i: *Cosmicomics*; p. 43-50.

bred til bred og aldrig kan være andet end "på rejse", rejsende i den fulde betydning af begrebet, begynder billedet da ikke at forandre sig en anelse? Hvis begrebet fra starten er en vagabonderende eller nomadisk maskine – da er rejsen vel ikke det farligste det kan komme ud for? Rejsen er vel det, der skaber en vagabond – og rejsen som for eksempel i fiktionens begivenhed, hvor alt må sættes ind for at blive opgivet, uden tanke for gevinsten, uden viden om forandringens væsen, vil da være det naturlige element for begrebet og for den filosofiske praksis, der hidtil for det meste har holdt en respektfuld afstand til dette røverfyldte bjergområde.

Grænseovergang

At nå den. At nå ind til, ud til, hen til, det sted, som står, det sted, hvor enhver flimren ophører, indtil vi har krydset det og flimrer videre. At ramme grænsen. Det synes så uundgåeligt for enhver tale om bevægelse, at den bevæger sig et sted hen. En eller anden fornemmelse af retninger, af steder, af punkter eller rum. Hvis de ikke findes for bevægelsen selv, må de i hvert fald findes for iagttagelsen af bevægelsen. For overhovedet at kunne tale om iagttagelse, må grænsen forudsættes. Og hvis den gør det, må der være grænser, lige som der må konstitueres forskelle, ligheder, grupper, klasser, enheder og flerheder. Om ikke andet så i kraft af at være en forudsætning for observationen. En ontologisk kategori, 'Grænse', uden hvilken den epistemologiske kategori, 'Iagttagelse', ikke kan udføres. Men hvad forudsætter grænsen? Når så mange opråb i det tyvende århundrede har talt om andetheden, den anden, de andre, er det ikke tilstrækkelig til at forklare grænsen. Men hvori er da forbindelsen? Er det omvendt: grænsen som forudsætning for andetheden? Med det, vi lige har været igennem, er det klart, at det må være forskellen, der er andethedens grund: 'alteritet' er en kategori under kategorien 'forskel', er igen er forbundet til grænsen gennem virtualiteten, der skaber såvel grænsen som forskellene. Men kan vi opretholde det skel, der lige er antydet, mellem det epistemologiske og det ontologiske, når vi skal forstå grænsen? Så snart vi taler om at forstå, er det næsten umuligt at komme ud af den dikotomi. Men måske skal vi slet ikke forstå. Ikke hvis grænsen er uden for det, vi kan forstå, hvis vi kun kan forstå dens grænse. Grænsens grænse. Og den grænse må bestå af noget, der ikke indeholder forskel, der ikke i sig selv er.

Linier og tåger – grænsens forsvinden?

"Og bag ham er sneen allerede begyndt at dække sålernes sømbeslåede spor, genskaber lidt efter lidt det nedtrådte områdes primitive hvidhed, giver det igen dens kornede, fløjsklædte, skrøbelige overflade, udvisker mønsterets klare kanter, gør konturerne stadig mere utydelige, indtil den endelig helt fylder den hule fordybning, så godt at forskellen i niveau bliver uskelnelig fra dens omgivende områder; kontinuiteten er hermed genetableret og hele overfladen er igen intakt, ubegyndt."[38]

Bevægelsen ind til grænsen er det, der lader en skelnen dukke frem for dermed at skabe såvel den første som den anden. Men – hvad betyder 'ind til grænsen'? Er den et punkt, en linie, vi passerer forbi, igennem, på vejen videre? Eller er den netop det, vi aldrig kan nå, og som derfor hverken har karakter af punkt eller af linie, ikke har rum eller udstrækning, men er selve rummets, tidens og udstrækningens ophør? Hvis vi kun kan nå til dens grænse, kunne det tyde på, at den ikke kan favnes, udstrækkes og krænges udad, gennem de operationer vi plejer at navngive som det epistemologiske, det ontologiske eller det metafysiske. Er den da uden for navnets mulighed overhovedet? Må vi henvise grænsen til den uendelighed af fænomener, hvis betydning er umulig at holde fast, da den mindste nævnelse af dem gør dem til noget andet, end det de var før vi tilegnede dem navn?

Grænsen kan ikke selv henvise noget bestemt sted hen, skønt enhver, der iagttager en grænse, burde have kendskab til mindst en anden størrelse, som grænsen afgrænser. Men slutter vi derfra, at grænsen i sig selv kan pege bestemt på noget bestemt, forsvinder arbitrariteten ud af grænsen. Det ville således være umuligt at forstå Saussures indikation af det arbitrære forhold mellem det betegnende og det betegnede – eller mellem formen og meningen, for at tale i Luhmann'ske termer.

"Begrebet om en form med to sider udtrykker (…) at formens inderside, nemlig den til enhver tid aktualiserede mening, kun giver mening med henblik på muligheden for at aktualisere andre muligheder."[39]

---

[38] *"Et, derrière lui, la neige aussitot commence à retrouver la trace cloutée des semelles, reconstituant peu à peu la blancheur primitive de la zone écrasée, lui redonnant bientôt son aspect grenu, velouté, fragile, estompant les arêtes vives de ses bords, rendant le contour de plus en plus flou et comblant enfin tout à fait la dépression creusée, si bien que la différence de niveau devient imperceptible avec les régions avoisinantes, la continuité se trouvant alors rétablie, et toute la surface égale de nouveau, intacte, inentaminée." Dans le labyrinthe*; p. 75-76.

Hvor er grænsen henne i den Luhmann'sk-Spencer Brown'ske konstruktion kaldet sondringen? Den, som er en form med to sider i det givne eksempel. Hvis vi forestiller os en bevægelse, der krydser frem og tilbage hen over en sondring – en tvivl, f.eks. – bliver det tydeligere. Grænsen bliver dermed til et bud på en formens illustration af Heisenbergs usikkerhedsrelation: vi kan ikke på en gang iagttage dens position og samtidig være i bevægelse henover eller ind i den, med mindre vi accepterer i så fald at give afkald på at bestemme vores egen position eller bevægelse. Grænsen er altid i en skabelse. Den er aldrig til på forhånd, den bliver til som foldernes møde, som led i forskellenes aktualisering, eller som différancens produktion af differentiering, når vi vender Derridas suspension i affirmativ retning.

Hvis vi skal iagttage, hvor en bevægelse befinder sig henne, må vi først bringe den til stilstand. Ellers kan vi kun iagttage dens bevægelse, ikke fastslå dens position. Det er tilsyneladende i en bevægelsens stivnen, grænsen bliver til. Men problemet ved alle de iagttagelser er, at de fastholder en skelnen mellem formen og stoffet – hvilket ud fra et analytisk synspunkt kan være ganske praktisk – men en skelnen, der samtidig identificerer stof med 'materie', en størrelse, der ikke er i kontakt med det formende, det formede, eller iagttagelsen af formen. Dualismen fastholdes, i en parallelitet, der må iklædes sporadiske redningsforsøg som *Corpus pinealis* for at fastholde en forestilling om interaktivitet[40]. Grænsen bliver grænsen mellem det stof, der intet gør, men blot er, blot formes – og den formning, der er strukturel, uudstrakt, og dog udstrækkende. Hos Luhmann genopstår en slags interaktion i selve iagttagelsen, når han f.eks. diskuterer forholdet mellem 'form' og 'medium'. Men begge begreberne forbliver uden for grænsen. Der er ingen grænse mellem formen, der former sit medium, og det medium, som den former. Det er ikke på noget tidspunkt egentlig uden for kontrol, snarere er mediet en integreret del af det formende. Det, Luhmann beskriver, er en relation, der kun forholder sig til den tegnkonstruerende, forskelsskabende del af fortolkingens proces. Hvilket ikke umiddelbart tjener i et forsøg på at trænge ind til grænsen.

> "Marco Polo beskriver en bro, sten for sten.
>
> - Hvilken sten bærer broen? Spørger Kublai Khan.
>
> - Broen bæres ikke af denne eller hin sten, svarer Marco; - men af linien i den bue, de danner.
>
> Kublai sidder tavs et øjeblik, mens han tænker. Så tilføjer han: - Hvorfor fortæller du mig så om stenene? Det er kun buen, der er væsentlig.
>
> Polo svarer: - Uden sten er der ingen bue.[41]

---

[39] Luhmann, Niklas: "Tegn som form"; op.cit. p. 219.

[40] Descartes, René: *Méditations métaphysiques* VI, Paris (1647) - webversion http//:www.cola.wright.edu/DesCartes/MedF.htm

[41] Calvino, Italo: *De usynlige byer*; p.74.

Linien og stenene – relationen mellem dem udgør broen, sørger for, at den ophører med at være i forandring, i bevægelse. Den indgår som struktur i et landskab, der bevæger sig omkring den. Og fundamentet for den relation er en samtidig tilstedeværelse af forskel og forbindelse. Så bliver da grænsen til stilstand? Som grænse er den det sted, hvor bevægelsen ikke er længere. Et produkt af skabelsen, hvor skabelsen ikke længere er. Altså: et produkt, resten er pleonasme. For produktet er netop i kraft af, at skabelsen her er fortsat andetsteds hen; produktet hænger i dets udstrakthed i ubevægelig eksistens. Så længe det bliver til i skabelsen, fastholdes det som funktion af bevægelsen. Og idet det går fra at være funktion til at blive produkt, til at få udstrakthed og dermed ikke kunne være ren funktion, bliver det til grænse. Grænsen mellem stenene er enkel nok: skønt blevet til bro, er de dog stadig adskilte for syn såvel som andre sanser, selv når vi beskriver dem. Linien kan vi også let forstå: det er den, der bliver til, fordi den anticiperende, skabende tanke[42] ser den for sig og konstruerer den ud fra den anticiperede forestilling. Hvorefter det iagttagende blik kan genkalde den ved synet af broen: broen bæres af stenene, men også af linien. Men grænsen mellem stenen og linien, hvor er den? Vi kan sige, at grænsen i sig selv er blottet for forskel. Men er den ikke alligevel defineret i kraft af de forskelle, der udgør dens ydre bestemmelser? Så bliver da grænsen alligevel defineret af relationer, skønt den ikke i sig selv kan indeholde nogen. Er grænsen da skabt af forskel? Ikke så længe vi betragter forskel ud fra det perspektiv, der vil lade forskelle være strukturelle komponenter uden dynamisk relation[43]. Lad os ikke igen lade den diskussion fylde siderne; dels er den er taget andetsteds, dels er den i høj grad foregrebet af for eksempel den dynamiske semiotik. Men man kan tage en anden indgang, som vi kan kalde den kontrapunktiske, inspireret af brugen af begrebet hos Deleuze og Guattari[44]. Med det begreb forsøger de at bevæge sig fra en 'logisk' til en 'musisk' forståelse, inspireret bl.a. af Johan von Uexkülls beskrivelser af den polyfoniske eller melodiske naturopfattelse.

Grænsen er mellem to folder – den er det sug, hvor de bevægelser, der udgør dynamikken imellem dem, ophører fra hver sin side, bringes til ophør – ikke af den modsatte bevægelse, idet de to bevægelser ikke annullerer hinanden, eller skaber en tredje – men derimod af grænsen selv. Hvor bevægelsen er knyttet til labyrinten, er suget knyttet til grænsen. Labyrinten er ikke en struktur; den er

---

[42] Taler vi om broer er det vel tilstrækkeligt – i det øjeblik vi bevæger os over til skriften, må vi inddrage skriften som skabende instans – og dermed også læsningen som medskaber af den 'linie', der bærer broen.

[43] Arbejdet med at komme frem til noget, der kan erstatte den strukturelle tanke, kommer hos Deleuze bl.a. til udtryk som det kontrapunktiske, et udtryk hvis klarhed udmærker sig ved musikkens henvisning til bevægelse, til foregribelse, til forsinkelse og forlængelse, i en form, der kun får betydning i konstruktionen mellem udøveren og tonerne, mellem lydene og tilhørerne, altså i musikken som en slags synæstetisk, kompleks konstruktionsform, der aldrig kan opfattes uden om den dynamik, der kan indfanges i begreber som det kontrapunktiske.

[44] *Qu'est-ce que la philosophie?*, ch.7. Overs. Hentet fra *Hvad er filosofi?*.

en sammensætning af bevægelser, der bliver til i spillet mellem muligheder og umuligheder. Grænsen er virtualitetens forklædning som umulighed. Her begynder al bevægelse, her begynder al betydning. Derfor kan den ikke omgås, overgås, 'overskrides', på vejen mod betydning, mod mulighed, mod bevægelse, men er det sug, der blander foldernes indre. Og derfor er den en intrikat del af enhver bevægelse, inkompossibilitetens virtuelle forbindelse. Grænsen er inde i enhver labyrint; skønt den bringer enhver bevægelse til suspension og dermed ligner en umulighed for labyrinten, såvel som for enhver anden sammenslyngning af bevægelser, er den det punkt, der som foldens yderside gør labyrinten til labyrint. Uden grænsens sug ville labyrinten ikke være andet end foldens forskelsløse indvendighed.

Folder i sneen – labyrint

Robbe-Grillets labyrintiske fortælling består ikke kun af bevægelser, men i lige så høj grad af folder, i rytmiske forskydninger af grænser. Imellem alle de lange glidninger som af et kamera, der langsomt flyder hen over et landskab eller ind i et maleri, ligger de spring, vi ikke ser, som vi ikke kan se, ikke kan læse, fordi de netop ikke er der. De er der kun igennem deres fravær, der muliggør perspektivets nærvær. Uden skiftene ville *Dans le labyrinthe* være én, lang panorering, frem og tilbage over en gade, ind i et rum, ud af det igen, ind i et andet, ud på en anden gade (eller den samme?), ud af scene, ind i en ny (eller den samme?), osv. En tanke, der er stort set umulig at forestille sig, fordi *Dans le labyrinthe* inviterer sin læsen til at springe abrupt frem og tilbage i tid, i rum, i bevægelser, indtil dens labyrint bliver til. Soldaten føres til en nedlagt kaserne af drengen; da han læner sig ud af vinduet og iagttager sporene af hans egne skridt i sneen, får han øje på en skikkelse, lænet mod døren, en skikkelse, der kun kan være den samme, som vi lige har fulgt op til vinduet. På væggen hænger en tegning, et skilderi 'fra det sidste århundrede', der afbilder en scene i et værtshus. Men scenen – og personerne – er de samme, som vi oplever i et andet rum (eller det samme); gang på gang fører fortællingen sin læser mod en bevægelse, der synes at få folderne til at rette sig ud og danne en narrativ forenkling af den labyrintiske forvikling. Og gang på gang viser forenklingen sig at være endnu en fold, en let forskydning af den grænse, der synes at være sat som fortælling-labyrintens midte. I stedet for at skabe en kontinuitet (som naturligvis kan blive til gennem flashbacks, foreshadowing, sideshadowing[45] og andre tekniske fortællefinesser), for ad omveje at bringe læsen ind i labyrinten og ud igen, synes *Dans le labyrinthe* nærmere at gøre det modsatte: den ligner

(lidt) en fortælling, men bliver efterhånden til labyrint, mens bevægelse efter bevægelse synes at starte fra steder, der var dele af andre bevægelser. Nye scener bliver til ud fra brudstykker af gamle, men udgangspunktet forbliver ikke det samme, det forvrides, handlingen er alligevel ikke den samme, og alligevel ikke en anden. Hvis mange romaner kan læses som kontrapunktiske symfonier af bevægelser, der støder ind mod hinanden, løber ved siden af hinanden og tiltrækkes, frastødes, i en indre ontologi, der alligevel ender symfonisk i sidste ende, kan denne snarere læses som et kakafonisk sammenrend af stemmer, som orkestrets opvarmning til symfonien, der aldrig kommer nærmere. Og hvis Guds død i den moderne litteratur er erstattet at erfaringen af den indre grænse, sådan som man kunne læse det ud af den symfoniske 'intrigeroman' à la Umberto Eco[46], der trods intrigernes forvikling alligevel bringer læseren tørskoet i land hinsides gåderne, er *Dans le labyrinthe* en afstandtagen fra enhver tilbagevenden til det gudsbegreb, der kunne redde mennesket fra litteraturens død[47]. Det er ikke kun det skrevne subjekt, fortællingens subjekt, der opløses; det er i lige så høj grad det subjekt-perspektiv, der kunne blive til i den lykkelige forening af skrift, værk og læser frem mod den forklaring, der sikrer fortællingen dens død og læsningen dens tilbagevenden til livet. Med mindre, selvfølgelig, at der ligger en anden mulighed og venter, netop dér, i labyrintens grænsepunkt.

Erkendelsens labyrint

"Slowly, I am coming to understand the absurdity of the task I have set for myself. I have a sense of trying to go somewhere, as if I knew what I wanted to say, but the further I go the more certain I am that the path towards my object does not exist. I have to invent the road with each step, and this means that I can never be sure of where I am. A feeling of moving in circles of perpetual back-tracking, of going off in many directions at once. And even if I do manage to make some progress, I am not at all convinced that it will take me where I think I am going. Just because you wander in the desert, it does not mean there is a promise land."[48]

---

[45] Om disse, se Morton, Gary Saul: *Narrative and Freedom. The Shadows of Time*; New Haven, Connecticut (1994).
[46] Se f.eks. *Rosens navn*, Forum (1984).
[47] Som Frederik Tygstrup overbevisende redegør for det i *Erfaringens fiktion. Essay om romanens form*, Kbh. (1992), er de seneste par årtier ikke kun præget af en "tilbage til romanen" – overstregning af de avantgardistiske romaners forsøg, men tillige af et "*frem til* en æstetisk form, der kan bidrage til andre måder at udforske og opfinde andre måder at tænke det moderne 'jeg' på" (p.8).
[48] *Auster, Paul:* The Invention of Solitude. *Faber and Faber (1982); p. 33.*

Afstanden er stor fra Robbe-Grillets ophobninger af vinkler i en minimalistisk kulisse, til et "tilbage til romanen" værk som *Forføreren/Erobreren*[49] af Jan Kjærstad stilles spørgsmålet om livets sammenhæng – og dermed subjektets mulighed – eksplicit. Igennem de to bøger vendes her som i mange lignende romaner intriger og gåder som tema for det strukturelt komplekse. En kompleksitet, der udmærker sig ved at være formet som en søgen efter meningen, efter det centrale, efter den struktur, der kan bære alle romanens intertekstuelle og fænomenologisk-fantasifuldt fremkomne tråde. Og samtidig at være spundet op i en ironisk latter over det patetiske i den samme søgen:

"Han stod på en smal afsats ti etager over asfalten og spurgte om en grund til at leve, og Jonas Wergeland vidste ikke, vidste overhovedet ikke, hvad han skulle sige. Der havde været perioder i livet, hvor han nok, med en vis overbevisning, kunne have liret nogle relativt smukke fraser om livets mening af sig, men desværre ikke nu, ti etager over jorden, i denne ekstreme, hovedrystende usandsynlige situation – en B-film kliché! – hvor han oven i købet burde tænke hurtigt og finde på noget, der var umiddelbart og enkelt. En utvivlsom værdi. En skildpadde, der var fast nok, en grund, der ikke vaklede, i hvert fald ikke for meget, når man satte sine ben på den."[50]

Over adskillige kontinenter, fra Oslo til Indien, i en tilbagevendende appel til læserens fantasi, der lige så tilbagevendende overgået af fortællerens rigdom af tydelige mytologiske og andre intertekstuelle referencer, konstrueres der med tvivlen som indsats, og troen som mål. Kontrasten er total til *Dans le labyrinthe'*s gennemgang over flere sider af hældningen på en lygtepæl og snefnuggenes dalen forbi dens lyskegle. En kontrast, der ikke mindst ligger i den grænse, de to værker sætter på spil. Hvor *F/E* søger at nedbryde grænserne mellem fortællinger, mellem realiserede, efterladte mytologier som den mulighed, der kan forene alt det, det moderne liv har splittet[51] og det levede, historiske, moderne liv, forsøger *DLL* snarere at nedbryde den grænse, der ligger som labyrintens kerne, som det punkt, hvor den mødes med sin endelighed igennem fortællingens helhed. Men hvis grænsen er labyrintens midte, må den grænse samtidig medføre en foruroligende fastholdelse af den labyrintiske uendelighed. En skrift, der i stedet for at komme læsen i møde som en lettere svimlende, men alligevel tryg håndbog til det moderne menneskes

---

[49] Kjærstad, Jan: *Forføreren*, Aschehoug, Oslo (1993); *Erobreren*, Aschehoug, Oslo (1996).
[50] *Forføreren*, da. Udg. Gyldendal (1994); p. 451.
[51] Kjærstad selv sammenlignede i en samtale i November 1997 de to bøger med hhv. *Lykke-Per* og *Doktor Faustus* og markerer dermed klart sit tilhør til en romantradition, der netop har til formål at søge forståelsen af det moderne liv igennem hhv. gudstabet og modernitetens tomhed, og en søgen efter genforening af et mytiske og det eksistentielt erfarede. Uudgivet interview med Jan Kjærstad, Bogforum 1997, København.

legende frihed, suger den indad mod en midte, der hver gang den synes at være nået, viser sig blot at være endnu en dør ind til et rum, der allerede er besøgt talrige gange, og dog, i kraft af gentagelsens forskydning, i kraft af stoffets vrangvillighed, er lige så ukendt som den første gang vi træder ind i det.

Rejse, ekko, labyrint

Hvad er det, der kalder skriven og læsen ind i labyrinten – ind i den fortabelse, der på én gang er så truende i sin tomhed og så lokkende i sit næsten kun skjulte løfte om fylde?

Rejsen, skriver Derrida, er en form for ekko: den er ikke det suveræne subjekts kasten sig ud i verden i en erobring, men snarere et svar på en invitation eller konvokation: et svar på en stemme; et ekko, der svarer på et kald fra tavsheden. Og dog – er det så enkelt? Under Derridas rejsemetaforik ligger Heideggers passager fra *Unterwegs zur Sprache*: ekkoet er det svar, der skyder sproget ud i alle retninger som en dobbelt prismatisk brydning; talen og tavsheden der reagerer på hinanden, indbyrdes i udsigelsen, men samtidig indbyrdes i sammenfletningen, som brydninger der bliver til labyrinter, idet de bryder en anden brydning, en tredje osv. Sproget bevæger sig fra udsigelse til tavshed til udsigelse til tavshed til betydning, hele tiden med tabet og tavsheden som muligt endeligt – sproget er mødet med tavshedens ekko ind i en labyrint, der aldrig er mere sikker end det næste blinde punkt[52].

Kan vi da ikke se tavsheden og sproget som ekkoer af hinanden – frem for at de skulle ses som gensidige tiltrækninger i en binær struktur af modsætninger, er der snarere tale om en komplementær afhængighedsrelation i bevægelse, hvis retning aldrig er givet. Talen kan ikke være til uden den tavshed, der skaber mørket i den næste bifurkation. Men tavsheden selv – det før-sproglige, hvis man forfaldt til den ensrettende metaforik – giver sig heller ikke uden talen – tomheden er ikke uafhængig af sprogets løfte om fylde. Tavsheden er kun til som *sprogets* tavshed. Uden sproget kan den være stilhed: fravær af lyd, blindhed: fravær af lys eller betydningsløshed: fravær af tegn; den kan ikke være tavshed før sprogets fylde bliver til. Derfor går det heller ikke at fremstille en rettet kausalitet, hvor sproget opstår ud af tavsheden: i begyndelsen var der ingen af delene – idet den ene del, den rejsende, bliver til, bliver den anden del, labyrinten med dens ekkoer og tavse mørke, også til[53].

---

[52] Heidegger: *The Way to Language* (1971), p. 111ff.

[53] Parafraseringer eller ulydige udviklinger over Derridas postkort fra *La contre-allée* om Heideggers skygge – og Heideggers *Unterwegs zum Sprache*; op.cit.

Det, der så ofte narrer den vandrende, er troen på sporet som redskab til at vandre igennem labyrinten: sporet er en forfører: først kløver det den 'formløse' verden i kraft af den første del af begivenheden – det skridt, der fører ind i labyrinten, ud af den givne, kendte betydning. Sproget skyder sig som labyrint ind imellem vores kendte betydninger og den helhedens tvang, der ligger i hukommelsen[54] - og begynder dermed en tilbliven, der altid er et skridt foran den søgende rejsende.

Dernæst danner selve vandringen det ekko af sproget, som vi kan få øje på som ekkoer af vores egen vandring i labyrintens gange: vores forød på at påkalde gentagelsen giver genklang igennem de hule gange – og vi lokkes ind i håbet om en genkendelig slutning. Men som sirenerne snyder sporet dets forfølger til at tro, at der er tale om en afkodelig pegepind – en indikation. Da den læsende endelig indser sin fejltagelse – men mindre han er trådt ud allerede ved den første bifurkation efter at have genkendt sin egen stemme som det nye spor – er det for sent at vende tilbage: ørkenen er begyndt sin opslugning af betydningen. Den er ikke en minotaurisk mester af sit eget rum – det ville være en fejl at tillægge labyrinten aktive, selvreflekterende egenskaber. Snarere er den som byen, der "endnu ikke ved, hvad den skal blive"[55] – den er altid på vej til blive noget, den og den rejsende endnu ikke er. Og i og med at den bliver det, forsvinder den ind i den rejsende selv, som det, filosofien så krampagtigt har forsøgt at indfange og fastholde: erfaringen, hvis væsen er lige så flygtigt, som den labyrintiske fortabelse, der udgør dens kerne. Det labyrintiske moment er ikke en fylde – den er tættere på Platons Khôra: en tavs modtager, der former det, der bliver til på den, i den, uden selv at være form, uden selv nogensinde at blive synlig, hørbar, læsbar. Den er der, hvor tavsheden modtager sproget og den tavshed, hvori vi hører sproget som tale, tilblivelsen som fiktionsbegivenhed.

Ind i sneens ørken – fortælling og grænse

"I virkeligheden var det sværeste for hende, ikke at holde balancen, eller at styre sin frygt, endnu mindre at gå på denne ubrudte tråd, denne tråd af musik, gennemskåret af blændende svimmelheder; det sværeste for hende, mens hun bevægede sig frem igennem verdens lys, var ikke at forvandle sig til snefnug."[56]

---

[54] Jvf Bergson: *Matière et mémoire,* Paris(1910).
[55] Postkort fra *La contre-allée*; p. 110.
[56] *"Car en vérité, le plus difficile, pour elle, ce n'était pas de tenir en équilibre, ni même de dominer sa peur, encore moins de marcher sur ce fil continu, ce fil de musique entrecoupé de vertiges éblouissants, le plus difficile, lorsqu'elle avancait*

"Guds død genopretter ikke en begrænset og positiv verden for os, men en verden, der opløses i erfaringen af grænsen, en verden, der dannes og afvikles i den exces, der overskrider grænsen."[57]

Fermines fortælling om kvinden, der bliver til sne og Foucaults tekst om Guds død ifølge Georges Bataille bevæger sig ind mod det samme spørgsmål fra hver sin vinkel – og hver sin udgang. For Bataille – og for Foucault – handler det om at identificere den sociale betydning af tabet af den uendelige eksistens, der begrænser, sætter grænsen, for den menneskelige. Kvinden, der danser på linen i *Neige*, overskrider ikke grænsen. Hun bliver til ét med den, forsvinder ind i den. Og med hende forsvinder fortællingen ind i en uendelighed, der først kan blive til, fordi den er sluppet af med den begrænsende eksistens, der kaldtes Gud. Mødet med fortællingen er mødet med det ubegrænsede i folden af mulighed og umulighed, der er fortællingens åbning ind i sig selv. Idet fortællingen forsvinder ind i den grænse, den selv har sat ved at bevæge sig ud mod den levede verdens endelighed, bliver den grænseløs, forskelsløs. Tilbage bliver et andet væsentligt spørgsmål: hvad bliver der af grænsen mellem skriftens bevægelse ud i fortællingen inde fra – og den eksistens, der betræder fortællingen udefra: hvad bliver der af grænsen mellem skriven og læsen, når de mødes i fortællingens uendelighed?

Måske ligger svaret i grænsens flimren mellem det virtuelle og det umulige. Et sted skriver Blanchot om litteraturen, at den frem for at være et falskneri, en fiktiv konstruktion, er en farlig kraft der bevæger os mod det imaginæres uendelige mangfoldighed[58]. Her er det imidlertid væsentligt at trække hans eget skel mellem det mulige og det umulige frem. Et skel, der umiddelbart peger på den åbenlyse sammenligning mellem de to fortællende eksperimenter i *DLL* og *F/E* og henholdsvis dekonstruktionen og en holistisk, 'globaliseret' litteratur, der søger genforeningen af det splittede menneske ved at lade verdens kompleksitet smelte ind i den (geografisk) grænseoverskridende mammutroman. Men at standse der vil være at identificere *Dans le labyrinthe* med en dehumanisering, der kun har *destruktionen* som mål. At insistere på, at det dekonstruktive projekt kun har et negativt potentiale, at forveksle denne søgen ind mod ørkenens uendelighed med en opgivelse af litteraturen. Her må det være mere på sin plads at henvise til Samuel Becketts karakteristik af sit eget projekt: kunsten er den søgen, der viser os det umulige på det muliges overflade[59].

---

dans la lumiere du monde, c'était de ne pas se changer en flocon de neige." Fermine, Maxence: *Neige*; Arléa, Paris (1999), p. 63.

[57] Foucault, Michel: "Forord til overskridelsen", in: *Foucaults masker*; Århus (1995) (org. Paris, 1963); p. 17.

[58] Blanchot: "L'infini littéraire: l'Aleph"; *L'espace littéraire*, p.133.

[59] Som en slags motto for Becketts poetik står sætningen: *"I know this doomed to fail, and yet persist"*.

Snarere end en livsfjendsk, tomhedssøgende skriven, er der tale om en skriven, der søger ørkenen uden at ane, om der findes et forjættet land hinsides mødet med grænsen. Der bevæger sig ind i grænsen, ind under sneen.

ørken

"Ørkenen er endnu ikke tiden, eller rummet, men et rum uden sted og en tid uden undfangelse. Der kan man kun fare vild, og tiden der går efterlader intet bag sig, er en tid uden fortid, uden nutid, tiden af et løfte der kun er virkeligt i himlens tomheden og en nøgen jordens goldhed hvor mennesket aldrig er der, altid er uden for. Ørkenen er dette udenfor, hvor man ikke kan hvile, eftersom det at være der altid allerede er at være udenfor"[1]

"A place. Where none. A time when try see. Try say. How small. How vast. How if boundless bounded. Whence the dim. Not now. Know better now. Unknow better now. Know only no out of. No knowing how know only no out of. Into only. Hence another. Another place where none. Whither once whence no return. No. No place but the one. None but the one where none. Whence never once in. Somehow in. Beyondless. Thenceless there. Thitherless there. Thenceless thitherless there."[2]

Af sand

"Hvor er menneskene?, genoptog den lille prins sit spørgsmål. – man er lidt alene i ørkenen… - man er også lidt alene hos menneskene, sagde slangen."[3]

Menneskets stemme fødes ud af ørkenens sand. Når tavsheden bryder igennem lydens væg, når tiden og rummet begge er suspenderet i forsvindingen, når stemmerne alle har foldet deres forskelligartede klange ud i alle de retninger, mennesket havde drømt om, når kun et enkelt, tomt (eller fuldt, hvilket i sandet

---

[1] *Blanchot, Maurice:*Le livre à venir*; Paris (1959); p.111. "Le désert, ce n'est encore ni le temps, ni l'espace, mais un espace sans lieu et un temps sans engendrement. Là, on peut seulement errer, et le temps qui passe est un temps qui ne laisse rien derrière soi, est un temps sans passé, sans présent, temps d'une promesse qui n'est réelle que dans le vide du ciel et la stérilité d'une terre nue où l'homme n'est jamais là, mais toujours au dehors. Le désert, c'est ce dehors, où l'on ne peut demeurer, puisque y être c'est être toujours déjà au-dehors"*

[2] Beckett, Samuel: "Worstward Ho", in: *Nohow On* (The Trilogy), Grove Press (1996); p. 92.

[3] Saint-Exupéry, Antoine de: *Le petit prince.* Folio (2000); p.64. *"Où sont les hommes? Reprit enfin le petit prince. On est un peu seul dans le désert… - on est un peu seul aussi chez les hommes", dit le serpent."*

kommer ud på det samme) ord stadig hænger efter den sidste ytring, da vender mennesket tavst tilbage til det sand, til den ørken, stemmen kom fra.

Det er en tilbagevenden, der er anderledes end de fleste andre. Turisten vender tilbage for stemningen; de elskende vender tilbage for minderne; den gamle mand vender tilbage for at se havet én gang til – alle vender de tilbage for at opsøge noget i håbet om, at det alligevel ikke var forbi, i håbet om, at finde det levende endnu, så de kan berige sig og vende sig ud mod det levede livs fremtid igen. Om så den fremtid kun er døden. Sådan vender mennesket tilbage sin fortid, men da er det ikke i tavshed, men med læberne bristende af alle de spørgsmål, der skal lokke den foryngede mening frem. Til ørkenen vender mennesket først tilbage, når alle stemmerne er brugt op. Modsat alle andre steder, hvor forsvindingen eller dødens mange ansigter tager form og sætter sig igennem som vilkår for deres mange modsætninger, kan menneskets stemme ikke vende tilbage fra ørkenen. I ørkenen blev menneskets stemme givet – ud af tavsheden fødtes den. Og menneskenes stemme har hidtil tilhørt den gud, som gav den til dem i ørkenen.

Ørkenen er derfor det andetsteds, der ligger hinsides alt sted og rum, hinsides alt lys og mørke. Det er derfor klart, at er menneskets søgen efter en stemme først blevet opslugt af ørkenens sand, da er der ingen mulighed for at sætte den bevægelse i gang, som kunne føre den tilbage igen til verden. Hvis bevægelsen skulle sættes i gang af mennesket selv, ville det kræve et afsætspunkt, en reaktiv kraft at sætte af fra. Men i ørkenens sand bliver menneskers afsæt slugt, den reaktive kraft er ikke til stede, kun det eftergivende, viljeløse sand, der glider ind mellem tæerne, mellem hænderne, mellem grebet og sparket og viljen selv. Indtil sandet er overalt, under huden, bag øjnene, i hver en vridning af hjernen, af tanken, af det skrig, der ikke slipper ud fra ørkenens tavse ligegyldighed. Hvis mennesket ville gøre sig forhåbninger om at vinde stemmen tilbage fra ørkenen – hvad den moderne søgen så længe, så ofte har drømt om – måtte det selv forvandle sig til en masse så let, at det ikke vil synke ned, at det ikke længere har brug for al den tyngde, der ellers holder menneskets mange modstridende kræfter nogenlunde samlet og hele. I en verden, hvor alt, hvad der er, er den luft og den ild, der udgør formen gjort af kornenes minutiøse afstande; hvor jorden er forvandlet til sand, den jord, som mennesket tog til sig og gjorde til sit hjemsted, er vandet, det flydende, menneskets eneste mulighed for tyngde. Da mennesket forlod ørkenen, fyldtes det med væsker og blev et tyngdens væsen. Stemmerne flyder, sangen flyder, lydene flyder og flyder over og fylder rummet og tiden med en fornemmelse af noget andet, noget mere håbefuldt end det sand, der altid glider mellem fingrene. Derfor har stemmernes historie til alle tider rummet kampen for at flygte fra tyngdens flugt ved at frembringe skabninger så lette – fortællinger, kunst, bygninger, liv – at vi kan

overbevise os selv om, at vi er sluppet fra tyngden og igen kan flyve trygt imellem ørkenens sandskorn[4]. Men erobringen er unødvendig og flugten er nytteløs. Den stemme, vi har med os som håb idet vi når ørkenens sand, er for altid tabt, en anden stemme vil blive til, allerede mens den gamle forsvinder.

For når mennesket aldrig kan forlade ørkenen, må det betyde, at det har levet videre med ørkenen i sig, mellem os. Hver eneste fortælling, hvert eneste liv, rummer erindringen eller sporet af sin oprindelse som ørken i sig. Og hver læsen, hver lytten, hver tale og hver skrift rummer ørkenen som khorisk monument i sig.

Vi er tilbage til Blanchots allerede nævnte forestilling om den altid tilstedeværende umulighed, der ikke kan udvises af nok så megen mulighedstænkning eller dialektik. Den kan suspenderes, men aldrig tilintetgøres; den er allerede det 'ikke', der hverken er lyd eller stilhed, hverken taktslag eller pause, men umuligheden af dem alle. Sådan må ørkenen opstå som horisont for den søgen, der folder sig her: ikke som det geografiske Sahara eller Gobi, men som det begreb, der indeholder umuligheden som den blanke, uigennemtrængelige afvisning af det erfarede og den længsel, der søger det erfarede. Ørkenen er som byen Pentesilea: uden at ane det er man i den, uden at være sikker på, om man er midt i eller om man er ved at nærme sig enden. Fordi dens dybde er ren overflade, kan vi kun gå ind i den, aldrig gennemtrænge den. Pentesilea er en port til en verden, vi ikke kan nå. Derfor vandrer den, der forsøger at trænge til bunds i den, fra forstad til forstad uden nogensinde at nærme sig dens udgang.

"Om der skjult i en udposning findes et Pentesilea der kan erkendes og erindres af den, der har været der, eller om Pentesilea kun er sin egen periferi og har sit centrum allevegne, det har du opgivet at finde ud af. Det spørgsmål, der nu begynder at spøge inde i dit hoved, er mere frygtindgydende: Findes der overhovedet noget uden for Pentesilea?"[5]

Hvor mange forfattere og filosoffer kunne vi remse op, som har brugt deres alt for korte levetid til at søge ind i Pentesilea, ind i ørkenen, i håbet om at finde ordet, at finde lyden af den stemme, de ville bringe deres rejse til ende? For blot

---

[4] Det er pudsigt, at den forestilling om mennesket, som Foucault lader forsvinde i de sidste sætninger af *Les mots et les choses* (1966, p.398) netop sættes ind i sandets metaforik – sandet og vandet, der løfter det menneskelige ansigt ud af sandet og opløser det, gør det til vand. Hvis vi skal følge Kunderas skel mellem letheden og tyngden, bliver mennesket ikke bare væk i Foucaults billede – det bliver til, det bliver levende, i og med at det bliver opslugt af tyngdens element og gjort til vand, til det flydende, tunge vand, frem for at være et udviskeligt spor i det sand, som det aldrig for alvor kan blive en del af, idet sandet er dødt, mineralsk, uorganisk, livløst. Om Foucault var klar over den side af netop den metafor, er naturligvis slet ikke pointen her.

[5] Calvino, Italo: *De usynlige byer;* p. 137-38.

at opdage, at der ikke er nogen vej ud – på nær den store glemsel, galskaben. Hvad vil det da føre til, hvis vi her forsøger en tilnærmelse, ikke blot en besyngelse som det, der står indtil nu, men et skridt ind bag Pentesileas folder? Dog, måske er der en mulighed, som er den, Blanchots skrift antyder.

"Ørkenen rummer to essentielle symbolske betydninger: det er den principielle indifferentiering, eller det er det er den overfladiske, sterile flade, under hvilken Virkeligheden skal findes."[6]

Blanchots ord sætter tale på det forhold, vi har været inde på mange gange i løbet af de sider her, forholdet mellem lys og mørke, mellem liv og død i den metaforik, der har præget meget af det, der har været sagt og skrevet i forhold til filosofien og tavsheden. Hvad kommer der ud af at anvende – dels den binaritet, der kan ligge bag en forsimplet anvendelse af metaforikken til at forstå det her komplekse problem med – dels den apokalyptiske tone, der let kommer til at præge litteraturen om "den yderste tavshed"?

Men først må vi sende vores fold ind i forståelsen af ørkenen – med det banale håb at den kommer ud igen, uden at forsvinde under den ubærlige lethed. Den selv tavse læsen må forsøge at fange den stemme, der er ørkenens egen, den lyd af en manglende sang, der har båret så megen moderne søgen fremad og indad mod det, der ikke kan tænkes, ikke kan siges, ikke kan forestilles som andet end noget, der udgør selve det menneskeliges umulighed. Hvordan kan vi trænge ind i ørkenen uden at miste fremdriften – hvordan kan vi vende ørkenen til et affirmativt begreb? Vi sender folden af sted for at hente ørkenens tavse stemme. Uden forestilling om at slippe af med den eller uskadeliggøre den. For at den kan nærme sig ørkenen, hvor der kun er vinden som selvskab[7], hvor selv det vildeste skrig bliver vendt til en lyttende tavshed, må vi lade folden opsøge nogle af de stemmer, der står ved ørkenens udkant og taler med længsel, eller med nøgtern gru, om den – som Djenghis vil vi sætte os i palmehaven og lytte til Marcos udvundne sang. Og undervejs vil vi opdage, hvad vi allerede ved: at den skriven og læsen, længe har været en anden, end vi troede, den var. At den fra starten var fortabt – at vores tro på, at vi kunne "sende" den ind og hente den ud, uberørt, som en erkendelsens budbringer, var dødsdømt fra begyndelsen. Den havde forrådt os og blot foregivet at rejse, men dens rejse var farvet af en længselstone, hvis inderste håb var at finde tavsheden og forsvinde i den. Gang på gang bringer Derrida og særligt Blanchot os til steder, hvor virtualiteten og bevægelsen blinker til os – og gang på gang forlader de

---

[6] Chevalier/Geerbrandt: *Dictionnaire des symboles*, Paris (1969), p. 349*: "Le désert comporte deux sens symboliques essentiels: c'est l'indifférenciation principielle, ou c'est l'étendue superficielle, sous laquelle doît être cherchée la Réalité."*

den vision for at dykke ned i intetheden, tomheden eller umuligheden. Vor læsen var ikke en monade – den var ikke en enhed, den havde en forestilling med sig om repræsentationens mulighed som den horisont, sproget skulle finde for at fortælle om sit eget ophav: et alt for tydeligt, umuligt forehavende.

Læsens enhed er sprængt, den sammenhæng, der kunne opretholdes i billedet af forholdet mellem monaden og den Gud, som den stod i ledtog med, kan ikke længere opretholdes. Dermed bliver folden som det stof, den rejser i: den er ikke en gesandt i et fremmed land, for gesandten består af myriader af små impulser, krumspring, labyrintiske forsvindinger og ekkoer – og "landet", sprogets land, er ikke mere fremmed for læsen, end for skriven: det står hele tiden til genopfindelse, lige som det hele tiden trækker sig som en meduse ind over begivenheden og truer med at bringe den til stilstand, til doven trippen på stedet. Leibniz forsøger at holde fast i "det simple, hvori det sammensatte findes"[8], men der er ikke nogen enhed, der er ikke nogen monade i den forstand. Der er fænomenet, som er passivt, som er aflejringen af bevægelserne – og der er tomheden bag alle fænomenerne, tomheden hvori fænomenernes aftryk formes og forsvinder. Og der er kræfterne, intensiteterne, hvoraf bevægelsernes spor bliver til – og der er rytmen, hastigheden, hvori forholdet mellem bevægelser og standsninger bliver til. Og alt dette fletter sig sammen, fra forsvindingens punkt folder det sig ud og ind igen – til begivenheden pludselig befinder sig ved ørkenen, hvortil der ikke er nogen indgange og dog ikke nogen anden vej end ind. Kun ved at forlade den styrende stemme uden lyd, sproget som tekst der viser verden eller viser Guds styring, opdager vi mangfoldigheden og bevægelsens åbenhed, de rene begivenheder[9].

Mellem de to muligheder i citatet: overfladen, under hvilken dybden skal findes, og forskelsløsheden, vil der ikke være tale om at vælge: snarere er det ved at opgive forestillingen om den første, at forbindelsen mellem de to bliver klar: det er ved at forstå ørkenen som flade, ikke som korn, at vi kommer videre, at de den som den udifferentierede overflade, der netop ikke rummer noget af den mytologiske dybde eller nogen af de hemmeligheder, som teologiens og mytens forståelse søgte at tillægge den. Dog, er det ikke så let at udrydde – kan den moderne litteratur (eller filosofien) sige sig fri for at tillægge dette forskelsløse, golde landskab en hemmelighedsbærende kraft, der vil tilfalde den, der søger derind og kommer ud igen med en stemme i behold? Selv i den nyere tids rationalistiske søgen efter svar, er der da ikke fortsat en forestilling om den rejse ind i ørkenen, hvor vi efterlader alle sikre svar, som vi har tillagt retten til at holde livet oppe indtil da, for at komme så rene som muligt ind til det sted,

---

[7] Dette er et set-up, en foreshadowing.. Becketts tekst hedder "Company". Herom senere.
[8] Leibniz: *Monadologi*; p. 442-446.
[9] Deleuze: Logique du sens, s. 201: kun så længe Gud er til stede som beregner og centrum, forbliver begivenhederne isoleret fra hinanden. Men "il n'en est plus du tout de même si nous considérons les

hvor vores lytten ind mod tomhedens stemme vil forny den livskraft, som det moderne menneske konstant frygter for at miste? Mødet, hvor endeligheden går op for os i mødet med det uendelige, for at rense tavlen og starte forfra i en første filosofi – men trods forhåbninger om en frugtbar sejr, er det oftest med defaitismen som eneste frugt, hvis bitterhed vi vender til kynisk trods, eller som hos Critchley, til ydmyghed:

"We are left unable, impotent and insomniac, trying to imagine what happens when the body dies, when the reverberation of life fades into silence. (…) Out of the bonfire of our intellectual vanities come the ashes of compassion, of tenderness and generosity, and for no reason. After the unworking of human arrogance, we become 'the finally human natives of a dwindled sphere'."[10]

Lad os ikke påstå, at vi ville kunne genfinde den bevægelse i enhver filosofisk eller litterær skrift. Den synes at knytte sig til en radikal spørgen, en spørgen, der ikke blot går ud i verden med et forud bestemt spørgsmål, men tillige spørger om sin egen ret til at spørge, om muligheden af overhovedet at spørge. Det kunne forstås som en form for skepticisme (hvad der også er et af de centrale temaer i Critchleys læsning af Blanchot, romantikken, Lévinas og Cavell). Men hvis vi tager et af de skrifter, der normalt tillægges skepticismen som oprindelig mening, ser vi hurtigt, at der trods sprogets skønhed, efter alt at dømme ikke er tale om så radikal en spørgen, som den vi har skitseret her.

"Yesterday's meditation has thrown me into such doubts that I can no longer ignore them, yet I fail to see how they are to be resolved. It is as if I had suddenly fallen into a deep whirlpool; I am so tossed about that I can neither touch bottom with my foot, nor swim up to the top. Nevertheless I will work my way up and will once again attempt the same path I entered upon yesterday. I will accomplish this by putting aside everything that admits of the least doubt, as if I had discovered it to be completely false."[11]

Descartes er blevet sendt ud af sin sikkerhed gennem sine egne meditationer – og vågner med en svimlende fornemmelse, fortæller meditationen os, af at blive trukket ned i en hvirvelstrøm. Han ved ikke længere, hvad der er op og ned,

---

événements purs et le jeu idéal dont Leibniz n'a pu saisir le principe, empêché qu'il en était par les exigences de la théologie."

[10] Critchley, Simon: *Very Little, Almost Nothing*…. Routledge (1999); p. 138. 'Citatet' er en henvisning til Stanley Cavells filosofi, som vi desværre ikke får med i denne omgang, dertil kræver den for meget at blive mødt i et landskab, der må bygges op fra starten ud af netop det møde.

osv. Er der ikke her udtryk for en tvivlen, der som bevægelse netop fører disse meditationers forfatter langt ind i det, vi her kalder ørkenen? Hvis man læser efter, opdager man, at det subjektive oplevelsesperspektiv aldrig bliver forladt igennem meditationerne. Så skønt deres forfatter hævder at være fyldt op af en tvivl så dyb, at han kun med sine yderste kræfter kan hale sig op mod virkeligheden igen, er han altså ikke mere rystet end at han hele vejen igennem fastholder et centraliseret, subjektivt, sansende og tænkende perspektiv. Selv når han via sine logiske beregninger når frem til at beskrive sig selv som "en tænkende ting"[12], er det ikke ved at lade sig selv blive ting, en bliven-dyr, devenir-animal[13], en Gregor, der bliver til bille, men derimod hele tiden med sin fulde fornuft i behold. En forvirret 'Descartes', med hovedet ned og benene i vejret i en malstrøm (en ganske fredsommelig malstrøm, lader det til) – men dog stadig det samme menneskelige perspektiv – han bliver ikke strøm, eller bølge, eller blot intet – "it's all in the subject", kunne man påstå. Så vigtigt er det at bevare det subjektivt centrale perspektiv for den følgende, berømte argumentation, at tabet af sammenhængende entitet end ikke på det metaforiske plan kan opgives. Ganske vist kan man sige, at Descartes skaber en begrebslig figur, *cogito*, men er cogito andet end en omskrivning af Descartes selv som tænker? Cogito hævder at tvivle, men bevarer dog som givet forestillingen om at vi ved, hvad "at tænke" betyder, hvad "jeg er" betyder, hvad "ergo" betyder.

Hvilken vej bevæger "Descartes" sig, da han skal undersøge sit sinds eksistens? Han vil bevise det, hvilken han gør ved først at præsentere os for en påstået sanselig oplevelse af desorientering, hvorefter han næste dag har besluttet ikke at acceptere andet end det, hans sind ikke kan finde grund til at tvivle på. Da han ser tanken som sindets sprog, er det ikke uventet, at det, han finder, er sin egen tanke, som det, han ikke kan tvivle på. Lad os ikke her diskutere det tvivlsomme i bevisførelsen (verden er ikke den samme, klangbunden har ændret sig og vores møde er med en anden tavshed end Descartes' Gud) – blot konstatere, at løsningen ikke er en søgen mod det, der får det hele til at forsvinde: inden for, uden for, subjekt, objekt osv – søgen mod det ikke-menneskelige. Men derimod en søgen, der snarere former sig som en konstant hunger efter bekræftelse af det, den kunne bringes til at tvivle om.

At angribe Descartes ville være udtryk for et håb om, at hans spørgen ville kunne bringe noget til en søgen som denne. Men alene den sprogets stoflighed, som vi har forsøgt at forholde os til, ligger uden for Descartes' domæne, selv om den kunne være en anden måde at forklare interaktionen. Men det forudsætter, at vi anerkender paralleliteten til at starte med. Formålet med at trække

---

[11] Descartes, René: *Meditations on First Philosophy / Meditation Two* (orig. 1641); Hackett Publ. (1993) p. 63.
[12] Ibid.; p.65.

'meditationerne' ind er at stille spørgsmålstegn ved det skepticistiske projekt, hvis søgen ikke er tvivl, men viden, og som ikke søger ud til det udenfor, men hele tiden vender tilbage mod det, der allerede betragtes som sikker havn. Hos en Leibniz' ser det helt anderledes ud – hans ambition er da også præget af at ville ud af den sikre havn. Men selvfølgelig er gudetroen en forskel, der gør en afgørende forskel. Det er først med gudstabet, at den moderne søgen kan stå over for at skulle stå ansigt til ansigt med ørkenen uden nogen tro på, at der skulle komme en redning udefra. Ud af dette møde – og som forudsætning for at nå mødet med ørkenen overhovedet – kommer spørgsmålet, den grundlæggende spørgen:

"Spørgen er den bevægelse hvor væren drejer om og fremtræder i udsættelsen af væren i sin venden. Deraf den særlige stilhed i spørgende sætninger. Det er som om væren ved at spørge sig selv – 'er'-et i spørgsmålet [som i 'er himlen blå?'] – forlader sin støjende, bekræftende del, sin skærende, negerende del, for selv der hvor den trækker sig fri til at starte med, befrier sig fra sig selv, åbner sig og åbner sætningen på en sådan måde at denne ved åbningen ikke synes at have sit centrum i sig, men uden for sig – i det neutrale."[14]

Her, hos Blanchot, er det ikke nødvendigt at søge efter ørkenen som metafor, begreb eller sted – den er til stede overalt, som den tavshed, der hele tiden ligger lige bag hver sætning, foran hvert spørgsmål. Og den er vel at mærke ikke en metafor for enden, men for en ikke-tid, der rejser med allevegne, i enhver bevægelse af begrebets spørgen.

Den anelse, der bliver tilbage, knytter sig snarere til selv ideen om at spørge: kan en fold spørge? En fold spørger ikke, den folder, den er aktualisering af virtualiteten. Det er den subjektive stemme, styret af det subjektive blik, der vælger at spørge. Ingen spørgen uden at spørge efter noget, til noget. Folden spørger ikke. Folden skyder sig af sted i linjen, skaber flader, hvor flere og flere linjer, folder efterhånden dækker overfladen. Derfor er monaden ikke fyldt med væske, men med en porøsitet uden hulrum[15]. Derfor er fiktionsbegivenheden ikke en spørgen fyldt med tyngde, men en virtualitet af en lethed større end sandets, derfor er fiktionsbegivenheden den lethed, der overvinder sandets korn: en tilblivelseslinje, der ikke søger at ramme punkterne og hæfte sig på dem, men bevæger sig imellem dem, hele tiden voksende fra midten[16]. Så længe Blanchot ikke går længere end til den tredjes figur, er han stadig i

---

[13] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, kap. 10.

[14] Blanchot: *L'entretien infini*; p.15-16. *"L'interrogation est ce mouvement où l'être vire et apparaît comme le suspens de l'être en tout son tournant. De là le silence particulier des phrases interrogatives. C'est comme si l'être en s'interrogeant - le 'est' de l'interrogation - abandonnait sa part bruyante d'affirmation, sa part tranchante de négation et, même là où il se dégage en premier lieu, se délivrait de lui-même, s'ouvrant et ouvrant la phrase de telle sorte qu'en cette ouverture celle-ci ne semble plus avoir son centre en elle, mais hors d'elle - dans le neutre."*

[15] Deleuze: *Le pli*, f.eks. s. 119.

punkternes regime. Og kun i det ene punkt i forhold til det andet punkt er der umulighed – mellem punkterne skyder linien, der er ren virtualitet.

Ørkenen og døden – Blanchot

"Ørkenen selv, dette sted uden sted, det eneste hvor forbindelsen kan udføres og hvortil man altid må vende tilbage som til det nøgne og løsrevne øjeblik, som er oprindelsen til den rette eksistens."[17]

Blanchots billede af ørkenen er et slående modbillede til den frodige leg med betydningerne, som postmodernisterne har gjort til deres særlige qvasi-ideologi[18]. Postmodernisternes bliven-leg, hvor reappropriationens eneste begrænsning synes at være den historiske rigdoms manglende tilgængelighed – men hvor det i øvrigt lader til, at vi rummer uanede muligheder foran os, når bare vi lærer at lege med historiens aflejringer på en tilstrækkelig kreativ måde. Blot mangler der til tider en forklaring på, hvorfor vi ikke "bare gør det"[19] – andet end den simplificerende fremstilling af det bånd, som moderniteten lægger i kraft af sin søgen efter orden[20].

Over for den ligger ørkenen med sin absolutte goldhed og signalerer lydløst til os, at kun her kan sandhedens søgen finde sit håb. Kun der, hvor ethvert håb må efterlades, fordi den propulsion der, i det mindste som anticipation, håbets motor, på dette sted ikke finder det mindste punkt, det mindste fremspring at gribe fat i eller sætte af fra – kun hér, kan håbet genopstå. Det træder tydeligt frem hos Edmond Jabès[21]

---

[16] Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*, s. 359.
[17] *Le livre à venir,* Paris (1959); p. 110-111. *"le désert même, ce lieu sans lieu où seule l'alliance peut être conclue et où il faut toujours revenir comme à ce moment de nudité et d'arrachement qui est à l'origine de l'existence juste."*
[18] Se fx. Collins, Jim*: Architectures of Excess;* (1995), hvor denne bliven-leg, som vi kan finde litterært udfoldet hos en Pynchon, Rushdie eller Kjærstad, fremsættes i sin teoretiske, ideologiske fremtræden.
[19] Den ultimative postmoderne figur er naturligvis fabrikanten NIKE, der toner frem med en græsk guddom i hælene og en sammensmeltning af alle budskaber i ét i en myte, hvor produktets specificitet er ophævet og kun en verdslig kult er tilbage, hvis mantra lyder "Just Do It". Mere postmoderne bliver det vist ikke – og illustrerer måske bedre end noget andet, hvorfor postmodernismen ikke kunne blive andet end en fase, der hurtigt afslørede sit manglende 'bid' – en legende ånd, der glemte at udfordre sig selv og defor hurtigt blev til vare, til udveksling og bytteværdi for sin egen kult.
[20] Lad os ikke helt afvise den pointe – blot slå fast, at det ensidige billede af den moderne tænkning for længst er blevet afvist af de samme, som blevet taget til regnskab for det. Det interessante her er ikke en kritik af postmodernismen, men en tagen dens (modernistiske) pointer med ind, som en del af det, der satses på bålet – hvilket ikke er ligegyldigt, som vi skal se.
[21] Se f.eks. *Le livre des ressemblances*, Paris 1991.

"Ørkenen er langt mere end en tavshedens og hørelsens praksis. Den er en evindelig åbning. Åbningen af enhver skrift, den som forfatteren har til opgave at bevare. Åbningen af enhver åbning."[22]

Hvis skriften, ordet og mennesket er kommet af ørkenen, som Edmond Jabès, i hvis skrifts resonans vi kan høre en dialog med en jødisk metafysik[23], vil hævde; hvis vi bag alle slørene aldrig vil finde andet end den samme tomhed, som er den, der overmander os, når vi står krop mod sand i ørkenen, er det at længes efter letheden da ikke en længsel tilbage til den tilstand, der ikke engang er død, men er livet endnu ikke blevet til? Hvordan kan mennesket længes efter letheden, når det er tyngden, vandet, jorden, der er så meget tættere på det liv, vi lever, på den krop og den endelighed, som vi bebor? Hvorfor spørger mennesket – for at genforenes med en tomhed så stor, at det ikke kan andet end forsvinde i den? Hos Jabès er svaret af religiøs karakter: i det inderste af ørkenen, der hvor alt andet er ophørt eller endnu ikke blevet til, finder vi Gud, eller rettere findes mennesket af Gud, undfanges mennesket af sin Skaber. Naturligvis er der et ekko af det gamle testamente her. Men kan man tænke sig en forestilling om ørkenen, der ikke længere har brug for – eller ikke længere kan tro på – en teologi? Skønt Jabès ofte nævnes som inspiration for tænkere som Lévinas og Blanchot, kan det dog hævdes at vi særligt hos den sidste finder en søgen, der har tabet af det guddommelige som et af sine vilkår[24]. At spørge, at søge gennem skriften og samtalen og derigennem fremelske det sted, der unddrager sig den subjektivistiske filosofis centralperspektiv, er ikke nødvendigvis en religiøs søgen – og slet ikke hos Blanchot. Snarere kan man sige, at Blanchot til tider finder ind til nogle af de steder, hvor andre har valgt at sætte Gud, men uden af den grund at standse.

Den del af Blanchots skrift, som former sig som på en relation mellem skriften og erfaringen, indeholder samtidig de to sider af den relation som to relationer, der taler i samme rum. Når skriften taler, er det i en relation mellem skriven og læsen – her er det ikke bare de emner, temaer, problemer, som skriften producerer eller produceres af (lige her er forskellen ikke så væsentlig), men i lige så høj grad den måde, den gør det på, den måde, dens fold bliver en kalden på én gang mod skriftens egen mulighed og umulighed og samtidig en kalden ud mod læsen, ud mod erfaringen af skriften fra læsningens side. Samtidig er

---

[22] Jabès: *Le livre des ressemblances*; p. 200. *"Le désert est bien plus qu'une pratique du silence et de l'écoute. Il est une ouverture éternelle. L'ouverture de toute écriture, celle que l'écrivain a, pour fonction, de préserver. Ouverture de toute ouverture."*

[23] Ikke bare *Le livre des ressemblances*, men hele Jabès' forfatterskab, former sig som en samtale med og fortælling om en række jødiske figurer, rabbinere, mystikere etc, om forholdet mellem det Guddommelige ord, skabelsen og menneskets forsøg på at vende tilbage til ordets og bogens oprindelige skikkelse.

[24] Hvilket jo ikke er ensbetydende med, at der ikke er En vis jødisk klangbund i Blanchots forfatterskab – således indeholder *L'entretien infini* en undersøgelse af "væren jøde".

skriften en erfaringsform, der fungerer som det rum, hvori en anden erfaringsform sættes under spørgen, nemlig samtalen eller mødet, kort sagt forholdet til den anden og til den tredje, der altid er til stede som "det tredje" i enhver samtale.

Dette forhold, der ofte betragtes som et etisk spørgsmål, bliver hos Blanchot snarere sat frem som et forhold til et tredje, der kan benævnes det neutrale eller *le dehors*, altså det, som er uden for. I skrifterne, der ofte hos Blanchot former sig som samtaler, dialoger, er der altså på én gang tale om tegn, så at sige, og tegn, der taler, eller rettere, et forsøg på, gennem skriftens tegn og spørgen til tegnene at lade noget komme frem, der ikke selv har en stemme, ikke selv kan udtrykkes i ord, idet det befinder sig et andet sted, og derfor i stedet viser sig som form for erfaring, der *gør* tegn, der *gør* betydning, men ikke selv består af tegn eller betydninger[25]. I vores undersøgelse af begrebet om grænsen, forsøgte vi at forklare den bl.a. ved hjælp af Blanchots begreb om det neutrale. Det, der hermed kommer frem, er spørgsmålet om, hvordan grænsen forholder sig til ørkenen og dermed også hvordan de forholder sig til Blanchots begreb om det udenfor, *le dehors* – og til *le neutre*.

Vi beskrev grænsen som det punkt inde i midten af sproget, hvor der ikke er nogen forskel, et punkt så småt og præcist, at det ikke er noget punkt, og derfor snarere suger folden ind i det neutrale, altså til et sted, der ikke står udenfor, men snarere inderst inde i erfaringen eller i skriften. Ørkenen er hos Blanchot snarere som det, han kalder *le dehors*, idet ørkenen befinder sig uden for, som det, der udfordrer det, Blanchot betegner som *"la question de tout[26]"*, spørgsmålet om alt[27]. Dermed antyder vi også, at ørkenen ikke er at betragte som et punkt, et bestemt sted, der vil kunne indtages gennem enkeltstående spørgsmål. Tilnærmelsen til ørkenen er ikke bare en tvivl – det er en bevægelse, der bæres af mere end blot en dekonstruktion, så at sige – det er langt snarere en destruktion, for nu at vende begrebet tilbage igen til Heideggers oprindelige formulering. En smelten, idet foldernes bevægelser skaber en hastighed og en friktion, så kornene smelter og bliver til flade.

---

[25] *L'entretien infini;* p.131.
[26] *L'entretien infini;* p. 12-32.
[27] Blanchot kalder sit kapitel "La question la plus profonde" – det dybeste spørgsmål, men i forhold til den niveaudeling, der antydes, må vi foretrække "la question de tout", spørgsmålet om alt, der bedre udtrykker umuligheden eller det frugtesløse i at forholde sig til det spørgsmål som et, der nogensinde skulle kunne besvares.

Lad os derfor umiddelbart pege på dette kald fra ørkenen som en lokkende bevægelse, der ytrer sig igennem skriften men dermed også i mødet eller begivenheden, som skriven og læsen. Det er derfor ikke overraskende, at den har ytret sig dels som en søgen, der – igennem en bevarelse af den mimetiske eller realistiske forbindelse til fortællingens forhold til verden, hvori spørgsmålet om alt eller rejsen ind i ørkenen – tematiseres og narrativiseres som en erfaringsfremstilling. Men også, som hos Beckett eller Calvino, som en søgen, hvori selve skriften bevæger sig selv derhen hvor spørgsmålet om alt stilles af skriften, gennem det skrivende i dets møde med det læsende - og dermed til erkendelsens tøven, snarere end til erfaringens ejendom. Eller i hvert fald til den del af relationen mellem erfaring og erkendelse, hvor sproget ikke bare bliver redskab til at stille erkendelsens spørgsmål til erfaringen, men snarere bliver den spørgen, der stiller spørgsmål ved sig selv og erkendelsen og erfaringen på en og samme tid. Og dermed ender i et sted, der kan kaldes ørken, et sted, hvor spørgsmålenes ekko runger i en tavshed, der er massiv, idet bruddet med tavsheden enten forudsætter at alt skulle kunne besvares på en gang – eller at finde en sprække i selve spørgsmålet, en sprække, der ville gøre det muligt at vende det hele om igen og træde ud af ørkenen med en stemme, der ville være ny i yderste forstand.

Hos Deleuze finder vi, gennem en præsentation af Nietzsche, en humoristisk beskrivelse af det, der foregår – en beskrivelse, der måske viser os, hvor Blanchots projekt kuldsejler, trods den inspirerende rejse ind i fortællingen og begrebet om le neutre. I beskrivelsen af Nietzsches overmenneske tror vi let, at vi ser en frelser, en redningsmand for det trætte menneske. Men det er ikke i stand til at finde affirmationen:

"Han tror, at affirmationen er at bære, at påtage sig, at udholde en prøvelse, at tage et åg på sine skuldre. Positiviteten afvejer han efter tyngden af det han bærer; affirmationen forveksler han med anstrengelsen af sine spændte muskler."[28]

Blanchots mænd er trætte, selv i samtalens glæde er de trætte, næsten tømt for håb og kræfter – er Blanchots egen filosofiske skrift forræder over for den lethed, om hans fortællinger sætter ind og løfter næsten ud af sandet? Er hans filosofis tyngde det, der holder fortællingens lethed nede? For at finde svaret, må vi se nærmere på den filosofiske del.

---

[28] Deleuze: Critique et clinique, s. 127: "Il croit qu'affirmer, c'est porter, assumer, supporter une épreuve, prendre en charge un fardeau. La positivité, il l'évalue au poids de ce qu'il porte, l'affirmation, il la confond avec l'effort de ses muscles tendues."

Hos Blanchot finder vi altså de to begreber: *le neutre* og *le dehors*, hvoraf ørkenen lader til at være en specifik form. De to begreber knytter sig til to forskellige relationer – ikke uafhængige af hinanden, men dog forskellige, og værd at holde adskilte længe nok til at forstå begreberne hver for sig.

I samtalen mellem de to trætte mænd, den der indleder *L'entretien infini*, finder vi *le neutre* som et punkt, der befinder sig inde midti samtalen og gør, at samtalens midte forskyder sig væk fra de to talende som adskilte subjekter, såvel som hvis man anskuer dem som dele af en helhed, som er samtalen. Le neutre er det tredje, der er samtalens midte, dens forsvindings- og tilblivelsespunkt. Hos Ole Fogh Kirkeby finder vi begrebet igen- sat i den kontekst, som det hører hjemme i, nemlig som et mellemmenneskeligt begreb (for nu at undgå at kalde det 'etisk', med hvad der ligger af arv i det begreb):

"Dér, hvor det skrevne altid kun er en erstatning for det ord, der er så svært at holde, med mindre den, der siger det netop har formået at stille sig på det sted, hvor der ikke længere lyves, hos chora."[29]

Kirkeby er nået dertil gennem begrebet om Khôra, mens Blanchot når dertil gennem *le neutre*. Og vi får placeret det der, hvor det udgør grundlaget for etableringen af et vigtigt begreb i Blanchots søgen – og hos den sene Derrida: venskabet. Men selve figuren, denne tomhed, gør den en forskel, eller får den egentlig bare lov at runge som en slags appel til etikken? Sætter den ikke bare håbet om en bedre verden mellem mennesker ind som frelser for en ontologi, der har revet sig for mange gange på ørkenens sand?

Det andet begreb, *le désert*, fylder knap så meget hos Blanchot – det dukker snarere op som et levn, en underform af *le dehors*, der trækker mennesket til sig i en dragen ud af livets horisont ud forbi det levede livs endelighed. Altså som en uendelighed, der sætter endeligheden ud af spil – måske endda blot som en form for religiøs *hengivenhed*, men det er ikke helt klart, hvorfor vi bliver hengivne.

Vi kan også flytte lidt rundt på ørkenen: i stedet for at flytte den uden for, kan vi lægge den der, hvor den er kommet til at ligge i denne søgen: inde i grænsen, inde midt i labyrinten, som et sugende spændingsmoment i fiktionsbegivenheden, en sugen, der ikke er uden for, men snarere helt inde i, uomgængelig og uafrystelig. En kerne af tomhed? Nej, snarere en kerne af fylde så massiv, at vi suges ind i den og må opgive enhver mening, ethvert håb undervejs ind i kernen selv. Som om al vores viden forsvandt i sandet, længere

---

[29] Kirkeby, Ole Fogh: *Secunda philosophia*. Kbh (1999); p. 256.

og længere ned. Der kunne være et navn for den begivenhed – den kunne kaldes glemselen.

"Vi bevæger os ikke mod glemselen, ikke mere end den kommer til os, men pludselig har glemselen altid været der – og idet vi glemmer, har vi altid allerede glemt alt: i bevægelsen mod glemselen er vi i forbindelse med glemselens ubevægelighed."[30]

Glemselen er altså ikke en egenskab ved et tænkende subjekt. Den er ikke en kraft, som det læsende besidder: glemselen er en bevægelse, der bliver til imellem ordene, der glemmer den, der bevæger sig ind i mødet med dem, i sproget. I ordenes glemsel forsvinder mennesket og dets mening, kun suget mellem folderne er tilbage, kun fortællingen som fiktionsbegivenhed der bliver til, mens de glemmer os alle: den skrivende, den læsende, os alle. Mødet med fiktionen er et møde med en begivenhed, hvor bevægelsen ind mellem ordene tager vores sted og glemmer det hele i et flimrende moment, en vibrerende begivenhed.

"skrivende i glemselens retning. At glemselen taler på forhånd i hvert ord som taler, betyder ikke blot at hvert ord er hengivent til at blive glemt, men at glemselen finder sin hvile i talen og opretholder denne i overensstemmelse med det, der skjules. Glemselen, i den hvile som al rigtig tale giver den, lader ordet tale helt ind i glemselen."[31]

Det, der er vigtigt at holde fast i her er, at der ikke er tale om en viljesakt, hvori den læsende "lader sig forsvinde" ind i et sprog, hvor han så mister sig selv for at finde sig selv igen efter denne transitive oplevelse i en metaforik mellem shamanisme og heroisk mission. Det er et forsøg på at beskrive en egenskab ved det møde der finder sted når mennesket møder menneskets sprog i en begivenhed, hvor sproget allerede er til, nemlig som fortælling. Der er væsensforskel på den begivenhed og den, hvor vi spørger, om ordet gengiver verden eller ej – og hvilken indflydelse det så har på vores erkendelse af dem. Det er også et relevant spørgsmål – men ikke det, vi stiller her.

---

[30] Blanchot,Maurice: *L'attente, l'oubli.* Paris (1962); p. 87. *"Nous n'allons pas vers l'oubli, pas plus que l'oubli ne vient vers nous, mais soudain l'oubli a toujours déjà été là, et lorsque nous oublions, nous avons toujours déjà tout oublié: nous sommes, dans le mouvement vers l'oubli, en rapport avec la présence de l'immobilité de l'oubli."*

[31] Blanchot, Maurice: *L'attente, l'oubli.* Paris (1962); p. 88-89. *"Ecrivant dans le sens de l'oubli. Que l'oubli parle par avance en chaque parole qui prale, ne signifie pas seulement que chaque mot est voué à être oublié, mais que l'oubli trouve son repos dans la prole et maintient celle-ci en accord avec ce qui se cache."*

For at vende tilbage til forholdet mellem *le neutre* og *le désert*: man kunne gå så vidt som til at hævde, at der er så stor lighed mellem de to former for fortabelse, så de kunne være udtryk for det samme: en relation til et tredje, et latent fællesskab med verden omkring os, som vi ikke kan aktivere med viljen, men som aktiverer sig selv, når vi evner hengivelsen i dens fulde kraft – med alle de dyder, der knytte sig til det. Men så er vi jo tilbage i håbets religiøse figur. Det er ikke dér, vi skal hen her. Lad os blot konstatere et fællesskab mellem ordenes glemsel af mig'et, som finder sted i fiktionens begivenhed og midtens glemsel af individerne i venskabets tilbliven. Et fællesskab, der er tonen i *L'attente, l'oubli* som netop ikke er en romantisk kærlighedshistorie, men snarere en fortælling om det mulige venskab mellem en mand og en kvinde (kønnene er måske kun vigtige i og med at sætte forholdet i relation til den romantiske kærlighed – og muligvis til en prosaisk nødvendighed: den ville være stort set ulæselig ellers - ikke desto er der en pointe der, om sprogets forhold til det stof, det udsiger - hvor mange billeder kalder ikke netop pronominerne "il" og "elle" frem, som trækker betydningen frem alligevel for vore tanker og i vores krop?). Mens midten hos Derrida er en tilstand, der ikke er, *khôra*, er midten hos Blanchot en sugen, der ikke slipper os ud. Ingen af dem når til den mulighed, at midten er bevægelsen i dens virtuelle form og derfor uendeligt sugende og uendeligt skabende.

Læseren og sandet

I Borges' fortælling om 'Bogen af sand'[32] erhverver fortælleren sig en bog, hvis særlige træk er dens uendelighed. Ikke blot uendelig forstået som en bog med et antal sider, der fortsætter ud i det uendelige – det er det også – men først og fremmest uendelig i og med, at læseren aldrig er i stand til at genfinde den samme side to gange. Det upræcise begreb om 'indecidabilitet' får her en konkret betydning: det er ikke blot fortolkningen, der er uendelig, det er selve læsningen af værket. Selve det refleksive overskud, der kan komme ud af at have bevæget sig fra den ene fysiske ende af bogen til den anden, er umuliggjort på forhånd: bogen er uden ende og uden begyndelse. Borges konfronterer to uforenelige logikker: uendelighedens navnløshed og talsystemets endelighed: hvordan kan siderne overhovedet være nummererede? Det må jo i sig selv indeholde en viden om det tal, der ville ende bogen. Men tallene viser sig at være som ørkenens sandskorn, de smyger sig om det læsende blik, som sandet smyger sig om en genstand, vi taber i det. Deres bløde gennemtrængelighed lokker læseren ind i en søgen efter genkendelse: af

[32] Borges, J. L.: "Bogen af sand", in: *Bogen af sand*; Gyldendal (1998), p. 125-32.

systemet, af endeligheden, af genstanden. Men som genstanden i sandet forsvinder læseren ind i bogen: der er ingen genkendelse, ingen genstand, intet mål. Kun siderne, der er nye, hver gang han åbner det, han tror, er en bog, men viser sig at være en bundløs overflade.

"Han fortalte mig, at hans bog hed Bogen af Sand, fordi hverken bogen eller sandet har begyndelse eller slutning.

Han bad mig finde den første side.

Jeg trykkede venstre hånd oven på titelbladet og slog op med tommelfingeren næsten klæbet til pegefingeren. Ingenting hjalp: hele tiden skød der sig sider ind mellem titelbladet og hånden. Det var, som om de vældede frem af bogen.

- Find nu slutningen.

Også dette mislykkedes for mig; med en stemme, der ikke var min, fik jeg knap nok fremstammet:

- Det kan ikke være muligt."[33]

Hvad er det blik, der forsvinder i ørkenens sand? Hvis ørkenen var et mareridt, et uhyre, der sluger alt og fortærer det, ville den ikke være ørken, den ville være et helvede værre end ethvert helvede, der nogen sinde er beskrevet. Ørkenen er ikke en altfortærende brand. Den er ikke ubeboelig. Men hvis nomaderne i ørkenen ikke forsvinder, hvem gør da? I Borges' novelle er det håbet om en dag at stå over for det endelige svar, den ultimative erobring af det uendelige, der dermed ville være ophørt, være endt. Men bogen med de "ufatteligt mange sider", som den rettelig beskrives af Borges[34] modsætter sig enhver menneskelig erobring. Og som Kublai Khans rige i Marco Polos beretninger aldrig vil kunne udtømmes, da deres uendelighed er børn af det imaginære forstået som mødet mellem en mulig fortid og en ukendt fremtid, er der heller ingen ende for den søgen, som fortælleren i Borges' novelle udsætter sig for. I sidste ende indser han, at det, han havde vogtet så nidkært og betalt så dyrt, da han tog den for at være kilden til ufattelig rigdom, intet andet rummer end en uendelig forsvinden, en søgen, der aldrig vil kunne afsluttes. Eller rettere, en søgen, der først ender den dag han lader bogen forsvinde ind mellem nihundredetusind andre bind i et bibliotek. En søgen, der er uendelig ved sin egen kraft og derfor kun kan endes ved sit eget ophør. Så længe han graver i sandet, står han tilbage med en erindring uden hukommelse, en ren bevægelse

[33] Ibid.: p. 128.
[34] "Epilog", in*: Bogen af sand* ; p. 134.

uden aflejringer. Denne ørkens lethed er ubærlig for en tanke, der søgte at finde dens substans som en tyngde, en fastholdt struktur.

Lethed og tyngde

Lad os blive et øjeblik ved den lethed – hvordan kan vi blive klogere på fortællingen gennem begrebet om lethed? Hvorfor er denne lethed så ubærlig? Også hos Kundera har vi set at letheden skulle være "umulig at understøtte"[35] – Tomàs længes efter tyngden, efter at blive bragt tilbage i skæbnens bane, selv om også dette er uudholdeligt. Men mindre end den uvidenhed, den frisættelse, der ligger i frihedens lethed. Lad os lade den groftskårne politiske metaforik hvile her – den havde nok sin relevans for et samfund, der havde båret så mange drømme til afgrunden. Det, der interesserer os er, hvordan Kunderas lethed faktisk svarer til den, Borges lægger frem som uudholdelig: det er det manglende svar, når spørgsmålet "Muss es sein?" lyder, der er uudholdeligt[36]. Det er det manglende svar, som møder læseren af bogen af sand, når han slår op: der er hele tiden flere sider, ingen genkendelse – kun gentagelsen af noget, der hele tiden er nyt, der kun er forskel, aldrig det samme. Og det er i det hele taget uforudsigeligheden i Kunderas fortælling.

Går vi til fortællingen, kan vi prøve at beskrive letheden: letheden er ikke ørkenen i sig selv, men den hastighed, hvormed det læsende bringes ind til ørkenen som kernen i fiktionens begivenhed. I Calvinos forelæsninger bindes letheden an til en repræsentationslogik – det bliver i forhold til det referentielle indhold, at poesiens lethed eller tyngde vurderes. Men kun i form af en henvisning til den genstand, som skriften skriver frem. En tekst om en sommerfugl skulle altså være lettere end en tekst om et næsehorn.

Calvino fremsætter en anderledes lovprisning af letheden – men det er også en anden lethed:

"Hvis jeg skulle vælge et lykkebringende symbol her på tærsklen til det nye årtusind, ville jeg vælge dette, digterfilosoffens lette, pludselige spring hvorved han hæver sig over verdens tyngde, og derved viser at hans alvor rummer lethedens hemmelighed, mens det som mange anser for det livskraftige i tiden, den støjende, aggressive, trampende og døvende vitalitet, tilhører dødens rige, som de rustne vrag på en bilkirkegård."[37]

---

[35] *L'insoutenable légèreté de l'être*, Kunderas egen franske titel til *Tilværelsens ulidelige lethed*, kunne mere direkte oversættes med *Værens ubærlige lethed*, som dog næppe har den populære appel, som den danske titel.

[36] Denne frase fra Beethovens op.135 (1826) rummer noten på bladet "das schwer gefasste Einschluss og ordene Muss es sein? Es muss sein!" og anvendes af såvel Kundera som tema for diskussionen af lethed og tyngde – og af Kirkeby, som afslutning på *Secunda philosophia* – dog uden kommentar og uden reference… fællesskabet som skæbne træder frem i det diskrete hos Kirkeby.

[37] Calvino, Italo: *Til det næste årtusinde – amerikanske forelæsninger*. Samlerens, Kbh. (1995); p.21.

Det ville være let at vælge den fortolkning, at letheden hører til det stofløse, det åndlige, hvorimod tyngden hører til det stofbundne, det kropslige. Men ser vi et øjeblik på ånden, er dens problem i den her sammenhæng, at vi ikke kan tilskrive den hverken lethed eller tyngde. Den kan rumme begge dele – og det stoflige lige så. Det synes snarere at fungere sådan, at det gådefulde forhold mellem lethed[38] og tyngde træder henover den dualitet, vi ville binde os til med en sådan påstand. Calvino forsøger sig med at identificere to modsatrettede kræfter, der har kæmpet om litteraturen: en stræben efter at gøre sproget så let og vægtløst som muligt – som et "felt af magnetiske impulser" – og en forbindelse af sproget med tingene, legemerne, sansningernes fylde og tyngde.[39]

Når vi beskæftiger os med fiktionens begivenhed er det en anden form for lethed, der byder sig – det lette kunne ligge i 'mængden' af referentialitet – jo flere mimetiske bindinger, der lægges ind i fortællingen på forhånd, des tungere bliver den, dvs. des tungere bliver det for læseren at foretage den slags spring, som sætter fortolkningen eller betydningen ind i en anden sammenhæng; sådan at Becketts fortællinger vil være at forstå som 'lette', altså indeholdende færre referencer til bestemte sammenhænge uden for skriftens eller fortællingens virkelighed, hvorved vi altså som læsere har langt større mulighed for at forstå den på flere forskellige måder. Eller mere præcist: det læsende føres ind til fiktionens møde uden så mange muligheder for at blive holdt tilbage af genkendelsens elementer. Det er sålede Becketts manglende metaforik, blandt andet, der gør fortællingerne "lette" – og det lette består i den hastighed, hvormed vi bringes ud af metaforikkens eller mimetikkens transportselskaber.

Og hvor Calvino med sine "usynlige byer" skaber fortællinger, der lader letheden komme frem ad omveje – en vekslen mellem noget, der tilsyneladende kunne være tyngde, og en lethed, der sætter sig ind i løbet af fortællingerne; fordi de gradvist forlader den mimetiske referentialitet: de kunne handle om hvad som helst, samtidig med, at de kunne handle om en rejsende, der beskriver byer for en kejser. Eller om litteraturen. Eller om Vestens møde med Østen. Eller…

Vores modstilling af den tyngde, der synes at præge fortælleren i Bogen af Sand, og Calvinos lovprisning af letheden, skal ikke forstås som en modstilling af de to værker. Når Calvino i sin poetik "taler lethedens sag", er det ikke i modstrid med den skrift, der træder frem hos Borges. I en novelle som "Bogen af Sand" er der hele tiden en sammenfiltring af den tyngde, der lokker fortælleren til at fortsætte sin frugtløse søgen, med den lethed, hvormed fortællingen springer ind i billedet af den uendelige bog. Tyngden er det læsendes modvilje mod at lade glemselen træde ind, at miste verden. Og i

---

[38] *"Kun ét er sikkert: modsætningen tyngde-lethed er den mest gådefulde og mest mangetydige af alle modsætninger."* Kundera, Milan: *Tilværelsens ulidelige lethed*; Gyldendal (1983), p.11.
[39] *Til det næste årtusind*; p.24.

Calvinos poetik er der en tyngde i 'verden', der er så overvældende, at det synes ham at verden langsomt er ved at forstene.

"Forsteningen kunne være mere eller mindre fremskreden alt efter personer og steder, men den skånede ikke noget område af livet. Det var som om ingen kunne undslippe Medusens ubønhørlige blik."[40]

Imod den forstening, der griber Calvino, hver gang han forsøger at tage afsæt i verden for at forklare den, sætter han en lethed, der består i bevægelse af en stoflighed. Men det er ikke en tung, bestandig stoflighed, han søger i sin beskrivelse af Ovid, af Lukrets eller af Bocaccio. Det er den stoflighed, der ser sit eget væv som opbygget af enheder så lette og ubetydelige, at deres bevægelser ikke synes til at standse eller til at forudsige. Imod en forestilling om forandring, som man kan finde i andre materialismer, hvor den materielle forandring fordrer store kræfter, store bevægelser og konfronterende voldsomhed, sætter Calvino en materialitet, der består af sidespring, af næsten umærkelige fænomener, og af en deraf følgende uforudsigelighed.

Forbindelsen til Deleuze/Guattaris stoflighed er ikke så fjern: skønt eksplicit knyttede til det stoflige, er det en søgen, der f.eks. fører Deleuze gennem Leibniz' monadologi, hvor vi finder enheder, der ganske vist er stoflige, men hverken har vægt eller udstrækning. Folden, der er et stofligt fænomen, men i sin bevægelse snarere synes at gøre det stoflige lettere end at tilføre det tyngde eller yderligere substans. Og følger vi de begreber, som Deleuze/Guattari udfolder i *Mille plateaux*, ikke mindst rhizomet og nomaden, finder vi en stoflighed i begge, der hylder det heterogene, det uforudsigelige og netop den "lethed i springet", som Calvino skriver om. En stoflighed, der som hos Calvino selv, fører lige ud i sandet. Skellet mellem letheden og tyngden ligger ikke i forholdet mellem forskellige discipliner – det er ikke sådan, at litteraturen af væsen skulle være lettere end filosofien, det er snarere realismen der er en 'tungere' skrift end den fantastiske litteratur. Men heller ikke det skel holder – skal vi så tale om en realisme og en fantasmatik i filosofien? Genrebetegnelserne er alt for brede til at kunne holdes fast om begreberne om lethed og tyngde – der kan være bevægelser i "realistiske fiktioner", der fører gradvist over i en tematisering af letheden, døden og ørkenen. At afvise, at fiktionens begivenhed skulle finde sted i de fortællinger, ville være forkert. Strengt taget er ordenes glemsel den samme hver gang – men fortællingen kan være med til at etablere noget, der i højere grad ligner det genkendelige, idet den gennem formens opstilling af kulisser genskaber noget, der ligner et landskab, hvis omrids vi har set. Vel kan vi siden opdage, at alt var blår – og

dermed folder fortællingen sig også tilbage om sig selv og stiller spørgsmålstegn ved den overbevisning, den gav læseren indledningsvis. Det labyrintiske moment er til stede i hvert ord, i hver sætning – men nogle fortællinger synes at overgive sig til det nærmest øjeblikkeligt, mens andre forsøger at beskytte de læsende og dermed bevare deres egen forklædning som sande beretninger. Skellet ligger heller ikke nødvendigvis mellem en idealistisk forestilling om åndens lethed, over for en materialistisk opfattelse af stoffets tyngde. Den lethed, som Calvino søger, er at se som

"et slør af bittesmå dele af fornemmelser og følelser, en støvsky af atomer, som alt hvad der udgør den egentlige substans i tingenes mangfoldighed."[41]

Lad os fæstne os ved 'sløret': letheden er et slør. Og det er når skriften eller tanken formår at springe ind i det slør, at den er i stand til at udføre udsættelsen af den uudholdelige tyngde. Det vil derfor være bedre at sige: letheden fremkommer ved en sløring af tyngden. Calvinos forelæsning træder væk fra letheden ved at fremmane et billede af tyngden, som den derefter udsætter gennem de mange eksempler på letheden i poesien. Men den tyngde, der er langt ind i forelæsningen fra starten, forlader den aldrig og bringer dermed forelæsningerne i slående kontrast til den lethed, der gør *De usynlige byer* til lette labyrinter, hvis sirenesang lokker det læsende ind til møder med en ørken, hvis lighed med verden hverken kan indfanges eller afkræftes.

Cyrano de Bergerac drages frem for hans måde at være optaget af, hvordan man kan undslippe tyngdekraften; Calvino vender sig til en fortolkningsløs gengivelse af Perseus og Medusa for at undslippe verdens tyngde. Ud af alle de spor når han til at spørge sig, om han skal følge det spor, der går igennem atomismens mange ansigter til at skildre skriften som "den eneste erkendbare virkelighed" – og afviser den. For at stå tilbage med den såre enkle vision om litteraturen som en "søgen efter lethed mod tilværelsens tyngde"[42]. Det fører ham ind i et causeri omkring en 'antropologisk konstant', der skulle være selve litteraturens årsag: jo sværere og tungere og bestemt determineret det opleves at være menneske, des mere har vi brug for fiktionens og poesiens billeder af shamaner eller kulryttere, der flyver efter kul, overskrævs på den spand, der ikke kan blive fyldt, idet den ville miste sin lethed. Uden at komme for meget ind på den – lidt firkantede – påstand om litteraturens eller lethedens funktion, kan vi dykke ned et andet sted, mod slutningen af forelæsningerne. Her vender

[40] ibid.; p.12.
[41] ibid.; p.29.
[42] ibid.; p.35.

Calvino tilbage til den stoflighed, der holder selve skriften oppe – og vender tilbage til sandets lethed:

"Hvorom alting er, så kan alle "virkeligheder" og alle "fantasiverdener" kun tage form gennem skriften, i hvis ydre og indre eksistens jeg'et og verden, oplevelse og fantasi, synes skabt af samme sproglige materiale; øjets og sjælens mangeformede syner indeholdes her i ensartede linier med små og store bogstaver, punktummer, kommaer, parenteser. Sider fyldt med tegn så tætte som sandkorn fremstiller verdens brogede skuespil på en overflade, der altid er ens og altid forskellig, som sandbanker, der fyger for ørkenens blæst."[43]

Det er ikke en metafysik eller en komprimering af verden til skriften – det er en fysik: en udlægning af den særlige stoflighed, der knytter sig til skriften. I sidste ende modsiger Calvino alligevel sin egen vending væk fra skriften og ud i dens antropologiske sammenhæng. Den udsættelse, som han indledte, vender tilbage i en fysikalitet, der er drilsk i og med, at den ikke eksplicit placerer sig i enten den fænomenologiske beskrivelse af oplevelsen af skriften, eller i den rene materialitet, der kun kan indeholde aftrykkene på papiret, aldrig den verden, der er 'gengivet' i dem. En udsættelse igen, der denne gang ikke bliver opløst og heller ikke skal det, idet det er udtryk for den bevægelsernes forskydning, der karakteriserer fiktionsbegivenheden. Den kan ikke indeholde verden, men kan ikke undgå det. Den kan ikke undslippe tyngden, men gør det. Den kan ikke fastholde sin stoflighed, men den kan ikke undflys af læsen. Den er stof, men dog et stof så let, at det hele tiden er i bevægelse; kun bevægelsen bringer skriftens stof til live. En dobbelthed, der ligger som en ikke overraskende følge af Calvinos vekslen mellem forskellige positioner ud fra hvilke han iagttager den litterære skrift. En vekslen, der er tydeligt forskellig fra den form for søgen indad, en insisterende bevægelse igennem et perspektiv, der kendetegner Blanchots undersøgelser af skriften, eller Derridas diskussion af dødens umulighed. Og en søgen, der synes at slippe den formidable metafor, han har spillet sig selv i hænderne: sandet er let, men dets eftergivenhed gør det til det stof, der er tungest at bevæge sig ud af. Den lette fortælling er som en glidebane ned i et sandhul, der ikke efterlader det læsende med andet end det glemmende ord, der står tilbage idet verden forsvinder ned i hullet.

Tilbage igen ved Deleuzes Nietzsche finder vi et anderledes affirmativt budskab: Theseus fejl – og med ham alle de, der hævder at søge erkendelsen inde i labyrinten – er at tro, at han ved at bære sin søgen som en helt, som Herkules, der vitterligt bærer hele verden på sine skuldre, kan frelse menneskene. Men tråden ind til labyrintens indre er moralens tråd. Og målet er hele tiden det

samme, at dræbe tyren, der jo dog var den, der bar letheden, var på højde med situationen.

"Han bærer intet, han tager ikke noget på sig, men letter alt hvad der lever. Han kan det, som det overlegne menneske ikke kan: le, lege, danse, det vil sige affirmere."[44]

Tyren må dræbes, Ariane giver Theseus tråden og hjælper ham med at dræbe hendes bror, det lette liv. Mennesket tager sin byrde fra Gud, mærker dens ufattelige tyngde og går derefter straks i gang med at dræbe livet omkring sig[45]. Men i Nietzsches version forlades Ariane af Theseus, hvorefter Dionysos-Tyren finder hende; hun gribes af opdagelsen af Dionysos' livsbekræftelse og indser sin fejltagelse. Hvorfor, spørger Deleuze, behøver Dionysos Arianes affirmation og Ariane Dionysos'? Fordi – og her er det afgørende moment – affirmationen behøver en anden affirmation for selv at blive bekræftet.

"labyrinten selv er ikke længere erkendelsens og moralens labyrint, labyrinten er ikke længere den vej, hvor den, der skal dræbe tyren bevæger sig ind med en tråd i sin hånd. Labyrinten er blevet den hvide tyr selv, Dionysos-Tyr: Jeg er din labyrint. (…) Labyrinten er ikke længere arkitektur, den er blevet lyd, musik."[46]

Hvis nu fiktionsbegivenheden kunne udgøre en sådan forståelse af mødet mellem læsen og skriven, en dobbelt bekræftelse, i stedet for en kollision mellem et skeptisk/forførbart læsende og et lyvende/forførende skrivende, en kollision, der uværgeligt må føre til overvindelse og antagonisme, til fastholdelsen af det subjektive i utallige forklædninger. Den dobbelte bekræftelse af foldernes lethed, af livets leg. Men først må vi en omvej om menneskets forsvinden, Theseus-Ports tunge gang igennem ørkenen, der gør hans skridt lettere og lettere, til såvel Port og hans ledsagerske Kit forsvinder helt.

---

[43] ibid.; p. 105.
[44] Deleuze: *Critique et clinique*, s. 129-30. (Also sprach Zarathustra.)
[45] Ibid.: s. 128.
[46] Ibid.: s. 131. (Dionysiske dityramber).

Bliven ørken – Bowles' The Sheltering Sky

"That night he awoke sobbing. His being was a well a thousand miles deep; he rose from the lower regions with a sense of infinite sadness and repose, but with no memory of any dream save the faceless voice that had whispered: "The soul is the weariest part of the body." The night was silent, save for a small wind that blew back the fig tree and moved the loops of wire hanging there. Back and forth they rubbed, creaking ever so slightly. After he had listened for a while, he fell asleep."[47]

Calvino ender med at undfange billedet af skriften som sandbanker, der fyger i vinden: en stoflighed, der altid er der, men altid er i forandring. Et andet billede af ørkenen finder vi i en roman som Paul Bowles' para-beat-roman om parret Kit og Port, der uden andet formål, på fortællingens indholdsside, end hans længsel, indleder en rejse ind i Sahara, engang 'efter krigen'. En længsel efter at trænge ind i et sted, der har undgået det forfald, som civilisationen og særligt krigen har medført.

"- The people of each country get more like the people of every other country. They have no character, no beauty, no ideals, no culture – nothing, nothing.

Her husband reached over and patted her hand.

- You're right, you're right, he said smiling. Everything is getting gray, and it'll be grayer. But some places'll withstand the malady longer than you think. You'll see, in the Sahara here…"[48]

En af ejendommelighederne ved romanen er den måde, ørkenen aldrig får lov at blive fortalt tydeligere end det her: en stemme her og der, begyndelsen på en fortælling, eller i nogle tilfælde den ene sætning, der synes at være trukket ud af et utal af fortællinger – *"Nothing gets lost in the desert"* – når ørkenen alligevel træder så tydeligt frem, er det ikke menneskenes blege beskrivelser af den, hvad enten de er håbefulde eller kyniske, men tingene, rummet, lyset. Allerede fra det følgende kapitel strømmer tingenes mærkelige, mærkbare fylde frem. Og tingene erstattes af lyset, varmen, kulden, sandet, vinden, indtil det, der engang var en subjektivt forankret forhåbning, finder sig selv forladt.

---

[47] Bowles, Paul: *The Sheltering Sky*; p.124.
[48] *The Sheltering Sky;* p.16.

Det kunne være døden som erfaring, der var på spil. Hos såvel Heidegger som Derrida finder vi diskussioner af, om døden er en mulighed som erfaring af livets umulighed – om døden er en nødvendig del af livet, eller et uden for. Og hos Blanchot finder vi døden som tema for litteraturen, som metafor for fortællingens endeligt. Men alle steder finder vi det samme svar: det er ikke døden vi erfarer, men det at være døende. Det er det team, der vokser frem i *The Sheltering Sky* – at blive døende, ikke at dø. Døden er den yderste umulighed – den, er afslutter forestillingen om døden som mulighed. Dermed er det altså heller ikke døden som intet eller som livets negation, der venter i kernen af fiktionens begivenhed, men den "anden død", den, der er identisk med glemselen "den død der er at glemme det at dø", som det hedder i *L'attente, l'oubli*[49]. Mulighedens umulighed, glemselen af døden som ophør af erindringen – deri ligger et uudsletteligt tab, men kun fordi det er selve fortællingens og livets vilkår at være døende hele tiden og at erindre at vi er døende. Erindringen om døden er altså en anticipation, ikke en profeti. Den er et løfte om glemsel, om umulighed. Hos Heidegger kommer idéen om fremtiden som Daseins "mulighed for at være" (*Mögligsein*), senere overført til *Seinkönnen*, kunnen-være til at betyde, at Dasein er karakteriseret ved at være det, den endnu ikke er. Den er kunnen-være, hvilket er en kasten ud i fremtiden som endnu ikke er. Og et sted i den fremtid mødes Dasein med sin egen død. Dasein er altså dermed det paradoksale væsen, der er døende som et væsenstræk ved sin væren overhovedet[50]. Eller med Ian Thomsons ord, "without death there would be no futurity (…) death makes the future matter."[51]

Vi skal ikke her gå ind forholdet mellem Derrida og Heidegger – stof nok til mange kapitler – men koncentrere os om døden og ørkenen. Den ørken, vi har beskrevet her som kernen i fiktionens begivenhed, er altså at sammenligne med Heideggers billede af døden, om end med modsat slutresultat: den er der, hvor fortællingen fungerer som et mødested; hvor læsen møder skriven i en 'dødedans', forstået som muligheden for at glemme sig selv og blive ét med ørkenen, ét med fortællingen. Og idet det ene bliver til, forsvinder alt andet. Men idet det bliver til, forsvinder det også selv. Det vender vi tilbage til. Først den 'døende Port' – hvis død naturligvis er ensbetydende med fortællingens bliven til som et rum, hvor begivenheden som virtualitetens aktualisering kan finde sted. Dermed er resultatet altså stik imod Heideggers, Derridas og Blanchots dødsbegivenhed: i stedet for at være det uopnåelige, begivenheden som kun kan nærmes hele tiden som umulig mulighed, bliver den til den virtualitet, der bliver til begivenhed og dermed til bekræftelsen af Ports og siden Kits lethed.

---

[49] Blanchot, Maurice: *L'attente, l'oubli;* p. 86.
[50] I modsætning jo til de væsener, der ikke ved at de skal dø, eller – hvis vi tager sprogfilosofien lidt mere alvorligt, de dyr, der ikke er i stand til at fortælle at de skal dø.
[51] Thomson, Iain: "Can I Die? Derrida on Heidegger on Death". *Philosophy Today,* Spring 1999; p. 33.

Idet ørkenen i fortællingen kommer til at udfylde en stadig mere dominerende plads som 'funktion'[52]: kan romanen læses som en historie om

"the ways Americans apprehend an alien culture – and the ways in which their incomprehension destroys them."[53]

Men i så fald tjener ørkenen ikke som andet end en tilfældig bagbeklædning til en kulturel kritik; dens betydning for fortællingen ville være ubetydelig. Dette er måske netop læsningen af romanen – ikke mødet med en skriven i den. Vi kunne jo også rejse den idé, at ørkenen i *The Sheltering Sky* er lige så betydeligt et billede, som junglens mørke i *Heart of Darkness*[54]. Spørgsmålet er hvad vi finder, hvis vi går ind gennem den her roman med ørkenen som den bærende, styrende, lokkende konstruktion, der ikke bare er et tema, men i yderste forstand er en funktion – nemlig som selve fortællingens forudsætning?

"He ceased imagining and lay still beneath the rubble. The pain could not go on. He opened his eyes, shut his eyes, saw only the thin sky stretched across to protect him. Slowly the split would occur, the sky draw back, and he would see what he never had doubted lay behind advance upon him with the speed of a million winds. His cry was a separate thing beside him in the desert. It went on and on."[55]

Mellem de to tilstande, der beskriver karakteren Ports udvikling, er der en tydelig forskydning: fra den håbefulde søgen, der ganske vist ikke når at sætte så mange ord på sit håb, men dog synes at have notesbøger fulde af erindringer om et nærmest "Marco Polo'sk" Sahara (blot er det her erindringernes fravær og ikke deres fortælling, der frembringer tvivlen om deres ægthed), til en tilstand, der ikke så meget er præget af frygt for den forestående død, som det er en bliven-ørken, en umenneskeliggørelse, en glemsel af mennesket – det beskrevne, det læsende, det skrivende. Både Port og Kit mister mere og mere af bagagen undervejs, han frarøves sit pas, hun har til sidst kun en lille kuffert,

---

[52] Cf. Tzvetan Todorov: "Les élements du récit"; in: *Communications,* no. 8, Paris (1964); p. 112ff. Anførselstegnene markerer en vis ironi eller distance i anvendelsen af udtrykket, idet vi ellers bør stille os tøvende over for den inddeling i elementer og funktioner, som Todorov lægger frem i teksten. Ikke desto mindre er det givetvis muligt at se en lighed med den samenfletning og adskillelse af aflejringer og bevægelser, som har været igennem her. Funktionsbegrebet har den fordel, at det synes at fiksere bevægelsen i det strukturelle element, frem for at lade bevægelsens forhold til elementerne forblive diffust efter at have konstateret de sidste som aflejringer af de første.

[53] Omslagstekst til *The Sheltering Sky*.

[54] Og fejlen ville være lige så åbenlys - at forestille sig *Heart of Darkness* uden junglen er at fratage den halvdelen af dens indhold og dermed ændre de mulige veje i dens betydninger grundlæggende.

[55] Bowles, Paul: *The Sheltering Sky*; Ecco Press, (1949/1998), p. 232-33.

som hun mod slutningen også efterlader – det kunne være en religiøs metaforik, men pointen kunne også ses som at det ikke er tabet af vægt, der gør dem lette, men derimod den tiltagende lethed, der gør bagagen overflødig.

Fortællingen kunne læses som den bevægelse, hvori to 'menneskelige', om end noget dekadente skabninger mister den uskyld, der bærer dekadencen. Den vil også kunne læses som den kritik af det civiliserede, om end noget dekadente blik på omverden, der kaldes særligt amerikansk på omslaget: ørkenens deterritorialiserende hævn mod det indtrængende, moderne menneskes forsøg på at reterritorialisere dens tavshed ind i en neo-romantisk, dekadent æstetik.

Men der er også en tredje tråd igennem fortællingen, en tråd, hvis kraft kunne være den bevægelse, der viser umuligheden af at tale ørkenen frem med menneskenes stemme. Fra de spæde forsøg på at repræsentere ørkenen som et muligt landskab for erfaringens rejse – en erfaring, der ville træde frem gennem fortællingen af den – bliver ørkenen mere og mere den stemme, hvorigennem de menneskelige forsøg på erfaring bringes frem, ikke gennem talen, men gennem en gøren talen tavs. Port ender som et skrig, der genlyder i en krop, der ikke længere har noget hjem. Og da Kit ikke længere har andet tilbage af sin ledsager end ønsket om at undslippe skriget, bevæges hun ind i en form, der har forladt den reflekterende tanke overhovedet.

"When she opened her eyes, she knew immediately where she was. The moon was low in the sky. She pulled her coat around her legs and shivered slightly, thinking of nothing. (…) she was comfortable there as she was, with that opaque curtain falling between."[56]

Gradvist bliver de subjektive oplevelsesspor, som endnu præger den her passage, afløst af en umiddelbar lethed, der har forladt tidens indlejring i oplevelsen som erindring. For hvert skridt længere ind i ørkenen, bliver hun lettere og lettere. Da hun forlader sit fængsel for at træde ud i sandet igen, gribes hun af en bevægelse, der kunne være den ubønhørlige civilisering: at glemme glemselen, at glemme muligheden af at være et væsen, hvis største rigdom det er at vide, at det kan blive til sand. Kit føres tilbage til byen, på vej tilbage til den reflekterende afstand. På intet tidspunkt ytrer hun et ord i løbet af civilisationens forsøg på at reterritorialisere den krop, der er blevet sand. Den sidste bevægelse er da heller ikke en resignation, men en forsvinden ind i den tavshed, der har fyldt hende med ørkenens egen stemme: hun træder ud af den bil, der skal føre hende tilbage og drejer om hjørnet. Og det er ikke et subjektivt, menneskeligt oplevelsesfelt, der udgør bogens sidste linier, men

[56] *The Sheltering Sky;* p.267.

beskrivelsen af en sporvogn i gaderne. [57] Tingene, lyset, lydene, får det sidste ord.

"Noisily it pushed along, cleaving a passage through the crowd that filled the street, it scraped around another corner, and began the slow ascent of the Avenue Galliéni. Below, the harbor lights came slowly into view and were distorted in the gently moving water. Then the shabbier buildings loomed, the streets were dimmer. At the edge of the Arab quarter the car, still loaded with people, made a wide U-turn and stopped; it was the end of the line."[58]

Mellem to ørkener – Calvino og litteraturens rejser

Lad os vende tilbage til Calvino i den forelæsning, hvor han skitserer de to begreber, som han ser litteraturen "svinge imellem": på den ene side tomheden, som i Lichtenbergs billede af et epos om det tomme rum, på den anden universet, som i Goethes forestilling om den universelle, altfavnende roman.

"Vil det stadig være muligt at skrive fantastisk litteratur i totusindtallet, i den voksende inflation af præfabrikerede billeder? De veje vi allerede nu kan se åbne sig, kan gå i to retninger: 1) Man kan genbruge de kendte billeder i nye kontekster, der ændrer deres betydning. Postmodernismen kan betragtes som en tendens til at bruge massemediernes billedverden ironisk, eller til at overføre smagen for det eventyrlige, som vi har arvet fra den litterære tradition til fortællemekanismer, der understreger deres fremmedgørelse; 2) eller vi kan vaske tavlen ren og begynde forfra. Samuel Beckett har opnået de mest forbløffende resultater ved at reducere de visuelle og sproglige effekter til et minimum, som i en verden efter verdens undergang."[59]

Calvino forsøger at indfange forholdet mellem det endelige og det uendelige i det litterære projekt: når "den fantastiske Balzac" indkapsles i historien om den realistiske forfatters vision om at beskrive, hvordan den fantastiske forfatter bevæger sig ud efter fortællingens uendelighed (de uendelige muligheder i det levede såvel som i det skrevne liv). Eller når Calvino forestiller sig, at den

---

[57] som det til gengæld er det i Bertoluccis filmatisering (1994), der dermed lægger en slags "happy ending" – i hvert fald set fra civilisationens sedentære vinkel – ind, der er fuldstændig modsat Bowles.
[58] *The Sheltering Sky*; p. 317-18.

fantastiske forfatter er den, der favner den realistiske i sit forsøg på at favne livets uendelighed i sin endelige fortælling[60]. Som kinesiske æsker inde i hinanden er litteraturens to retninger ude af stand til at sætte det endelige punktum – kun skriften samler dem, idet de bliver "som skabt af det samme sproglige materiale". Skriften er det stof, der omgiver genrernes uløselige kamp for at definere det litterære projekt – skriften som et stof, og dermed neutralt, farveløst og dog fyldt med farver; meningsløst, men dog spændt op, overspændt af mening; uden mål, uden slutning og uden begyndelse, men alligevel bygget op af bevægelser, hele tiden bevægelser, der trækker os frem mod en ende, der ikke følger, eller lader os forestille os en begyndelse, der aldrig var der.

Ind i fortællingens ørken - Nohow On

"Huddled thus you find yourself imagining you are not alone while knowing full well that nothing has occurred to make this possible. The process continues none the less lapped as it were in its meaninglessness. You do not murmur in so many words, I know this doomed to fail and yet persist. No. For the first personal singular and a fortiori plural pronoun had never any place in your vocabulary."[61]

De tre tekster, der står samlet i udgivelsen *Nohow On*, markerede ifølge Beckett selv en slags kreativ genfødsel hos en Beckett, der ligefrem vover sig ud af ørkenen igen efter at have betrådt en zone, der nærmede sig litteraturens absolutte nulpunkt[62]. Vovede sig ud igen for i *Nohow On*[63] at lade ordene, stemmerne, pronominernes forsigtige mærken af mulighedens mulighed træde en anelse frem for at begynde at tale, begynde at fortælle. Becketts diskrete anerkendelse af fortællingen, efter først at have været igennem vandringen og bevægelsen som narrativt projekt og eneste ideologi, siden at have bevæget sig ind i det perceptive tomrum, den næsten helt tavse mumlen, det immobile, lammede væsens *Textes pour rien*[64]. Efter rablen, mumlen, så stilhed – og til sidst en genopdagelse, en genafsøgningen af talens mulighed, af perceptionen –

---

[59] Calvino, Italo: *Til det næste årtusinde – amerikanske forelæsninger*. Samlerens, Kbh. (1995); p. 100-101.
[60] *Til det næste årtusinde*; p. 104-105, 115 ff.
[61] *Nohow On*, Grove Press (1996); p. 45.
[62] Sådan præsenteres det i indledningen til samlingen, af S.E. Gontarsky; *Nohow On* (1996), s.xiv ff.
[63] *Nohow On*; Grove Press (1996) - er den samlende titel for tre fortællinger eller 'romaner': "Company" (1980), "Ill Seen Ill Said" (1981) og "Worstward Ho" (1983). Trods mange forlæggeres og kritikeres pres for at kalde den en trilogi ville Beckett ikke gå længere end Three Novels. År efter at have skrevet dem kom han selv frem med titlen Nohow On.
[64] *Textes pour rien/Texts for Nothing*, in: *The Complete Short Prose*, op.cit.

og måske af fortællingen, af meningen. Ikke et tilbage til subjektet, da det ville indebære den totale miskendelse af den narrativt-sproglige ørkenflade, de Beckett'ske bevægelser hidtil havde afsøgt. Heller ikke frem til det, men dog en anerkendelse af til-stede-værelsens delvise nærvær.

"Let the hearer be named H. Aspirate. Haitch. You Haitch are on your back in the dark. And let him know his name. And let him know his name. No longer any question of his overhearing. Of his not being meant. Though logically none in any case. Of words murmured to his ear to wonder if to him! So he is. So that faint uneasiness lost. That faint hope. To one with so few occasions to feel. So inapt to feel. Asking nothing better in so far as he can ask anything than to feel nothing. Is it desirable? No. Would he gain thereby in companiability? No. Then let him not be named H. Let him be again as he was. The hearer. Unnamable. You."[65]

Han ligger på ryggen i mørket. Men han er ikke nogen han endnu; til at starte med er der kun et "du", en tiltale, en stemme eller i hvert fald muligheden for én, der siger til ham, at han ligger på ryggen i mørket. Åbenbart forsøger den også noget andet: at forsyne ham med en erindring og bringe ham til at vedkende sig den. Sige "*Yes, I remember*". Det sidste sker dog aldrig. I stedet begynder en serie af fordoblinger, spejlinger eller refleksioner: den, der ligger på ryggen i mørket reflekterer over stemmens bærer, som samtidig reflekterer over "lytteren/the hearer" i mørket. Forsøger at skabe ham, som samtidig forsøger at skabe stemmens taler. De trækkes fra hinanden i en fingeret undren, falder sammen igen "*Let him be again as he was. The hearer. Unnamable. You.*". Der er alligevel kun én, der ligger i mørket (og taler – til sig selv?). Én, der ligger i mørket og er gået i stå efter mange års bevægelse; bevægelse, der bliver mere og mere afgrænset, opmålt, langsommere, tøvende, men sikker, indtil den begynder at standse op i kortere, så længere tidsrum. Og ender, uden at nogen kan sige præcis hvordan, på ryggen i mørket. Eller siddende. Mulighederne begynder alligevel at aftegne sig, der melder sig andre spor end det, der kunne have set hårdt og urokkeligt ud.

Til sidst – men midt i begivenheden – finder vi altså hele det civiliserede menneske, uden byrder, uden tyngder, frataget (hvem har gjort det? Har de selv lagt det fra sig, det får vi aldrig svar på) med ryggen til hinanden, med ansigtet mod ørkenen og floden på én gang – efter alle de labyrintisk bevægelser, ude af stand til at tale, idet fortællingens ophævelse af det kendte sprog har gjort dem stumme, ladet dem glide ned i ørkenens sand. Ikke alene, men heller ikke sammen – men ikke alene. Kun mennesket der bærer tyngden

med sig, er ensomt. Ensomheden forudsætter tyngden – og kun det menneske, der holder fortællingen og fiktionsbegivenheden fra sig i sin frygt for livet og bevægelsen er i stand til at forblive alene, uden selskab (company). Men fortællingen vil det anderledes – fortællingen vil opløse forskellene, erindringen, sporene, i ørkenens sand, hvor vi kan sidde ryg mod ryg betragte floden, uden at vide, hvem der er hvem og hvem det var, der kaldte først[66].

"yet another then. Of whom nothing. Devising figments to temper his nothingness. Quick leave him. Pause and again in panic to himself, Quick leave him.

Devised deviser devising it all for company."[67]

Bag det sidste tabernakel er der altså, trods alt sprælleriet fra et afgående væsen, der prøver at skabe mening i sin dødskamp, ikke noget at hente. Blot en Gud, der laver ekkoer for sig selv, med sig selv. For at få lidt selskab. Tilbage er kun at spørge: hvordan kommer vi ud igen – med ørkenen på den ene side og floden på den anden? Med den totale udmattelse i den yderste apori under den ene fod og altings foranderlighed under den anden.[68]

---

[65] "Company"; p. 22-23.
[66] En tilbagevendende diskussion i *L'attente, l'oubli* er spørgsmålet om hvem af de to figurer, manden og kvinden i værelset, der tiltrak hvem med sin kalden…
[67] "Company"; p. 33.
[68] Dér vender, overraskende, Peirce tilbage med sin forestilling om fænomenologien og forestillingen om at erkendelsen først begynder dér, hvor vores rammer bryder sammen. Erkendelsen kræver genkendelsens død. Cf. Peirce, C.S. : "On phenomenology"., in: *The Essential Peirce* - vol 2 .

begyndelse

Kredsløb

Jeg er ikke mere blændet af det hvide
men vil for i dag se gennem øjne farvet af blodets døde væv, organer
i visnende blomst, fanget af rytmen
tryk under huden, bygningen dirrer bestikket klirrer under det åbne
vand, tallerknen er dryppet ren
og resterne sorteret i gården"[1]

"Derfor er litteraturen ikke rigtig til at identificere, hvis den er til for at svigte al identitet og for at bedrage forståelsen som magt til at identificere. At der ved siden af alle de former for sprog, hvor der bygges og tales om altet, universets tale, videns tale, arbejdets og frelsens, må man fornemme en helt anden tale, som sætter tanken fri fra altid at være tanke med henblik på enheden – det er måske hvad der er tilbage til os på bunden af smeltediglen. – i det mindste for en tid."[2]

Identitetens differens – Heidegger 1957[3]

Er vi der nu? Kan vi begynde med begyndelsen, altså begynde med at blive til - finde det sted, hvor selv udslettelsen og umuligheden bliver til, altså nå frem til begivenheden? Eller skal vi tåle mere udsættelse, flere folder? Ja, altså nej, vi er ikke parate. Lad os træde et skridt tilbage. Tilbage til et spørgsmål, der kunne ligne til forveksling en parallelitet til det spørgsmål, vi forsøger at møde her – spørgsmålet: hvad er et menneske? For en kort udsættelse træder vi tilbage til en forelæsningssal i Tübingen i 1957.

---

[1] Stochholm, Nicolai: *Rekonstruktioner*; Lindhardt og Ringhof (1998), p. 41
[2] Blanchot, Maurice: "L'absence du livre", in: *L'entretien infini.* Paris (1969); p. 595. *"C'est pourquoi aussi la littérature n'est pas vraiment identifiable, si elle est faite pour décevoir toute identité et pour tromper la compréhension comme pouvoir d'identifier. Qu'à coté de toutes le formes de langage où se construit et se parle le tout, prole d'univers, parole de savoir, du travail et du salut, il faille pressentir une toute autre parole libérant la pensée d'être seulement pensée en vue de l'unité, voilà donc ce qui peut-être nous resterait encore au fond du creuset. – Du moins momentanément."*
[3] Heidegger, Martin*: Identität und Differenz*, (1957). Citater fra 11. udg. - uændret tekst fra original.

"Was immer und wie immer wir zu denken versuchen, wir denken im spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken in ein Vordenken befreit, das kein Planen mehr ist. Erst wenn wir uns denken dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende."[4]

De sidste ord i Heideggers forelæsning: når vi lærer at tænke det tænkte i en omvenden, bliver vi vendt mod det endnu ikke tænkte. Tænkningen er ikke en enhed, eller en identitet, den er begivenhed, den er åbning, den er tilbliven. Og den fordrer - ikke på et etisk plan, men på et ontisk - muligheden for at vende sig mod det endnu ikke åbnede kommer først, når det hidtil lukkede lukkes op og ud af sin lukkethed bliver til en del af den åbning, som det endnu ikke tænkte altid kan være.[5]

I et par forelæsninger i 1957 behandlede Martin Heidegger spørgsmålet om ontologi og metafysik som grundlag for forholdet mellem subjekt og verden. Forholdet til traditionen, til den kendte og ukendte fortid og til fremtiden er et tema, Heidegger beskæftiger sig med gang på gang – i *Sein und Zeit*, men også i den sprogfilosofiske *Unterwegs zum Sprache* og mange andre steder.[6]

Men lad os træde et par skridt tilbage, fra konklusionen til begyndelsen – og længere endnu, tilbage til traditionen og forholdet til den, der forklarer Heideggers fremgangsmåde. Den bevægelse, som Heidegger gennemfører i sin forelæsning om Identiteten, beskriver han selv ved at tage udgangspunkt i overskriften: "Identitetens princip". Oprindelig betød dette en identitet, som var en del af væren, ifølge metafysikken. Men det viser sig gennem forelæsningen, at den væren har sin plads i en identitet, hvor den hører sammen med tanken. Identiteten følger af en *Zusammengehörenlassen* (*lassen* ="lade" eller "få til at"), som han kalder samegnelsen. Og hvad princippet angår, var det at forstå som en Satz i betydningen en grundsætning, et ubevægeligt punkt. Men det føres over i betydningen et sæt som et spring, en pludselig bevægelse, væk fra grunden, mod afgrunden. Den afgrund er imidlertid ikke tomheden, men samegnelsen selv.

Identität und Differenz er et af de steder, hvor Derridas læsning af Heidegger[7] underbygges tydeligst. Det kan indvendes, at denne læsning gør sig skyldig i en

---

[4] Ibid., p.30. Heller ingen forsøg på at oversætte Heidegger på egen hånd.

[5] Cf. Ljungstrøm, Alexander Carnera: *Rettens alkymi.* (1998), p.62.

[6] "*Gennem den sproglige formning af sådanne forskelle, hvor der før blot havde været ligheder, udvikledes gradvis redskaberne til en ny differentierende tankestil, hvor distinktionernes antal, skarphed og betydning udviklede sig markant.*" Holmgaard, Jørgen: *Teoriens topik*, Kbh (1997); p.264. Det ser umiddelbart ud, som om Heidegger er på vej mod den samme fortolkning af Parmenides – er den bare alment accepteret efterhånden, eller er det Holmgaard, der – uden at vide det? – låner af Heidegger. Eller er det fordi de to i virkeligheden opererer efter en de(kon)struktiv filosofi, der fører dem til den samme læsning af fx Parmenides?

[7] Der går de tre væsentlige læsninger, af Hegel, af Husserl og af Heidegger, gennem hele Derridas forfatterskab - og af Blanchot som den tredje, som "dark horse" mellem de tre store. Derridas

tilsvarende læsning af Heideggers diskussion af identitetsbegreb. Men pointen er, at den nøjagtighed og grundighed, hvormed Heidegger her nærmer sig spørgsmålet om identiteten, gør hans standpunkt ret tydeligt. Det, han gennemfører i den første forelæsnings første del, ligner jo til forveksling en dekonstruktion af identitetsbegreber: hos Parmenides, hos Platon – og det, han skitserer som den vestlige metafysiks identitetsbegreb (som han har behandlet meget mere udførligt, selvfølgelig, i *Sein und Zeit*). Eller rettere, det er en de(kon)struktion. Ikke med det samme formål, som man ofte oplever hos Derrida: at gøre rede for den hierarkisering, der finder sted i konstruktionen af et begreb (identitet, fx). Snarere for at tage fat i den relation, han lægger frem som det væsentligste aspekt ved identiteten. At finde frem til en deling i den enhed, der skulle være identiteten[8]. Relationen mellem væren og menneske – eller mellem væren og tanke, som han illustrerer med udskiftningen af lighedstegnet i A=A med verbet *ist*, A *er* A, samt den samhørighed mellem væren og menneske, som han bruger den anden del af forelæsningen på at konstruere. Der er jo for så vidt ikke noget usædvanligt i at illustrere identitet med udsagnet A er A. Der, hvor Heidegger imidlertid ønsker at få os til at fæstne blikket, er i det aktive i det udsagn, i den relation. Det er ikke blot den simple kendsgerning, at det at sætte et verbum imellem de to A'er indikerer en handlen. Det træder nemlig først tydeligt frem, i det vi retter vores blik mod netop det punkt: hvad er det, der foregår, hvad fortæller det lille "er" os om relationen mellem A og A? For at illustrere spørgsmålet, griber han først til Platon, siden til Parmenides.

Identitet er traditionelt repræsenteret ved A=A. Men det ser jo ud, som om det betyde, at et A er lig et andet A. Men, siger Heidegger: det er ikke identitet. Identitet er *idem* på latin, *το αυτο* på oldgræsk, *das Selbe* på tysk og *le même* på fransk [og *den samme* på dansk]. Det andet er ikke identitet, det er tautologi. For at beskrive identitet, er et ord eller et begreb tilstrækkeligt. Man behøver ikke to, som i ligheden, altså A=A. Det betyder jo, at noget (A) er lig noget andet (A), altså lighed, ikke identitet (ens-hed). Heidegger citerer Platon (*Sofisten*):

---

behandling af Heidegger ændrer sig ikke væsentligt fra "les fins de l'homme" (i *Marges* 129-164), til *Apories* (1993), Heideggers skygge er både tavsheden og væren, både sproget og eksistensen, både aporien og metafysikken i Derridas kølvand. Hvor Derridas egne tekster kredser, leger, skøjter, falder på halen endda, hænger særligt Hegels og Heideggers skygger som de to ankre, der alligevel holder ham fast på menneskets grundlag igennem det hele, men hele tiden vendende tilbage, til nye vinkler, nye tekster, nye læsninger, som for at kaste endnu en skygge ind imellem udskridningernes spor, ikke for at gøre op, bryde båndene, men for at fortsætte skriftens pludrende samtale med de to tavse skygger.

[8] Deleuze: Le pli, s. 42, hvor Deleuze fremhæver Heideggers Zwiefalt-begreb, som en markering af at differentieringen aldrig begynder fra et ene, men altid kommer fra en foregående deling, en fold, for så vidt, som et begreb, der kommer ind i Heideggers sprogbrug imellem 1946 og 1953.

"Nun ist doch von ihnen jedes der beiden ein anderes, selber jedoch ihm selbst dasselbe."[9]

Altså ikke bare den samme, men "den samme for sig selv". I stedet bør vi tale om A *er* A. Og ikke bare gladeligt udsige "A er A", som om det hele lå deri, men fremhæve det kursiverede A *er* A. Hvorfor? Fordi heri ligger, mener Heidegger, betydningen "Enhver A er selv den samme *med* sig selv". Antager vi den sætning, indebærer det altså en mediation, en forbindelse eller formidling inden for identiteten, foreningen i enheden (l'union dans l'unité – det må hedde Vereinung in Einheit?). Identiteten præsenterer sig således gennem enhedens væsen.

Så identiteten taler for os om det værendes væren (*Sein des Seiendes*). Det kan udsiges som en lov for væren: til enhver væren hører identiteten, "enheden med sig selv". Hvilket, hævder Heidegger, er den måde, den vestlige metafysik hele tiden har betragtet identitetens princip.

"Überall, wo und wie wir uns zum Seinden jeglicher Art verhalten, finden wir uns von der Identität angesprochen. Spräche dieser Anspruch nicht, dann vermöchte es das Seinde niemals, in seinem Sein zu erscheinen. (…) Der Anspruch der Identität des Gegenstandes spricht, gelichviel ob die Wissenschaften diesen Anspruch hören oder nicht, ob sie das Gehörte in den Wind schlagen oder sich dadurch bestürzen lassen."[10]

Hos Parmenides hedder det: "Det samme er faktisk at percipere (tænke) såvel som at være". Såvel tanken som væren bliver samlet her - og perceptionen, som er meget mere end blot tanken. Som væren defineres altså hele det kontemplative selv, væren og dets indoptagelse af verden i sin perception. Samtidig er Parmenides begreb om det samme tillige et begreb om Altet eller det Ene, som er altings centrum, det punkt, som bevæger verden? Det er jo spørgsmålet om, hvorvidt Parmenides taler om et holistisk Ene, eller en form for monade – det er der vist ikke noget endegyldigt svar på, når man tænker på den fragmenterede form, som hans tanker overleveres til eftertiden i. Heideggers udlægning af Parmenides sætning (og hans filosofi) er, at han sætter væren og tanken som begge hørende til identiteten, til *το αυτο*. Væren og tanken indgår i en indbyrdes relation, hvor de holder hinanden i forholdet til dette *samme*. Det står i skærende modsætning til den senere metafysik, siger Heidegger, idet den netop gør identiteten til en del af væren. Hos Parmenides er

[9] I&D, p. 10.
[10] I&D: p. 13.

det tilsyneladende lige det modsatte. Vi kan altså ikke støtte os til metafysikkens identitetsbegreb for at forstå Parmenides'.

Det væsentlige for at beskrive relationen mellem A og A, eller rettere, mellem tanke og væren – eller menneske og væren, er det *samhørighedsforhold*, der er imellem dem. Hvad indeholder det forhold? Der er to sider af det: det ene er det, at identiteten for så vidt bliver defineret nedefra: I stedet for at fokusere på *sam*hørigheden mellem væren og tanken, foreslår Heidegger, at vi skal fokusere på det anden aspekt: på sam*hørigheden* mellem væren og tanken i identiteten. Sætter vi tanken som det særligt menneskelige, bliver det til sam*hørigheden* mellem mennesket og væren. Hvordan nu det? Jo, siger Heidegger, mennesket er klart et værende. Mennesket er integreret i værens orden. Men det særlige ved mennesket, i forhold til en sten f.eks., er at i kraft af tanken er det

"als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. 'Nur' - dies meint keine Beschränkung, sondern ein Über mass. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist."[11]

Væren, på den anden side, nærværet, er, idet væren taler til mennesket og bevæger sig mod det. "Det er mennesket, åben over for væren, som lader denne komme til sig"[12]. Mennesket og væren overgives til hinanden, de *tilhører* altså hinanden. For at komme herfra til at forstå sam*hørigheden*, må vi opgive den repræsentative tankes holdning. Det er et spring, som får os til at bryde med forestillingen om mennesket som det *animal rationale*, som i moderne tid er blevet subjekt for sit objekt. Det, som Heidegger angriber her, er troen på, at mennesket igennem sine tekniske landvindinger har udvundet den plan, som endelig gør det i stand til bestemme, om det vil være slave af planen eller herre over den. Mennesket vender sig mod det værende i et forsøg på planlægning og beregning.

[11] I&D: p.18
[12] I&D: p.19.

"Im selbem Masse wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d.h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben."[13]

Her udvides den blotte kritik af det metafysiske identitetsbegreb kraftigt i den del af forelæsningen, hvor Heidegger begynder at udlægge sine tanker i forhold til sin samtids teknikfascination. Heideggers kritik af teknikken viser sig her ikke så meget som en kritik af det teknologiske. Det er den instrumentale rationalitet, der ligger bag, han forsøger at forstå – og ønsker at kritisere for dens forestilling om menneskets potentielle almagt. Dets heroiske visioner, kunne man sige[14]. Det er opfattelsen af forholdet mellem menneske og væren set som et subjekt-objekt forhold. Og altså dermed en kritik af subjektfilosofien overhovedet, for så vidt som denne netop knytter sig til troen på subjektet som en kraft, der med de rette redskaber i hånden kan vælge sin egen skæbne. Heideggers subjekt er altid allerede delt, det består i sin essens af en pulsation af instanser, der står uden for hinanden, men i den grundlæggende afhængighed, der hele tiden er i bevægelse.

Heideggers betegnelse for sin tids forhold til væren og værende er *Das Ge-Stell* (stillads, sokkel, stativ, fod) – en bringen verden og væren ind under fornuften.

"Weil wir das, was Ge-Stell heisst, nicht mehr im Gesichtskreis der Vorstellens antreffen, der uns das Sein des Seienden als Anwesen denken lässt - das Ge-Stell geht uns nicht mehr an wie etwas Anwesendes -, deshalb ist es zunächst befremdlich."[15]

I *Gestell* hersker et ejendommeligt møde mellem afhængighed (menneskets afhængighed af (*vereignen zu*) væren) og opmærksomhed (værens venden sig mod (*zugeeignen*) mennesket). Dette møde kalder Heidegger *Ereignis* – og mener hermed ikke direkte den eneste moderne betydning af ordet på tysk, nemlig begivenhed.

"Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heisst ursprünglich: er-äugen, d.h. er-blicken, im blicken zu sich rufen, an-eignen."[16]

---

[13] I&D: p. 23.
[14] Jf. Critchleys syn på det intellektuelle overmod fra *Very Little*… her er det dog ikke så meget arrogancen, som fejltagelsen, der er Heideggers modstander.
[15] I&D: 24.
[16] I&D: 24-25.

Heideggers begreb om *Er-eignen* hjælper os til at overskride den forståelse af forholdet mellem mennesket og væren, som ligger i menneskets rationalisering af væren gennem *Gestell*, gennem det instrumentale fix, for at udtrykke det i helt andre ord.

"Eine solche verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eignis in dieses brächte die eriegnishafte, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienschaft innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Er-eignis reicht."[17]

Taler han ikke ganske enkelt om en overskridelse af den heroiske fantasi, af forestillingen om, at mennesket selv kan vælge at gøre sig selv til herre over væren ved at dominere over det værende gennem teknikken? Vi nærmer os i hvert fald den del af Nietzsches kritik, der var selve kritikken af den byrde, som mennesket bærer for at være heroisk. Selv om man nok skal vare sig for at lægge den dionyiske besyngelse i Heideggers mund.

Vi bør tænke erfaringen som en til-egnelse af verden, "*Das Ereignis als Er-eignis denken*". Vi må arbejde for at opbygge dette domæne i os, levende og pulserende, forholdet mellem mennesket og væren som en kommen-til-hinanden, en gensidig tilegnelse og derfor pulserende, ustandselig – uafgørbar – om end det sidste ord måske kaster ham lidt for langt ind i Derridas favn eller at læse ham derridask. Hvad er midlet til at komme hertil? Det er sproget – sproget som det middel, hvormed vi skal gennemføre *die Satz* – springet (og bliver Heidegger næsten helt Nietszcheansk i sin retorik).

"Satz der Identität sagt jetzt: Ein Sprung, den das Wesen der Identität verlangt, weil es ihn braucht, wenn anders das Zusammengehören von Mensch und Sein in das Wesenlicht des Ereignisses gelangen soll."[18]

Det kan synes underligt, at han på den måde kan blive med at bruge ord som *Wesenlicht*, når han ellers synes at bevæge sig mod en filosofi, som opløser metafysikkens enhedstankegang. Men væsen-lig skal altså ikke forstås som en ubevægelig enhed. Dens væsen er netop at være den dynamiske samhørighed af væren og tanke, en pulsation snarere end et stillestående centrum.

---

[17] I&D: p. 25
[18] I&D: p. 28.

"Darum erblickt es, der Gegenwart entgegenblickend, über die Situation des Menschen hinweg die Konstellation von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem er-eignis."[19]

Denne nært narrative gennemgang af en forelæsning fra midten af århundredet kan synes lidt langsommelig. Men den er interessant, idet den viser, hvordan Heidegger gennemfører en operation på spørgsmålet om identiteten, der har i det mindste noget til fælles med det, vi har foretaget på disse sider. Der, hvor der før var identitet, sætter Heidegger et *Mit-sein* – et sam-værende og en tilegnelse – *Ereignis*. For det første ændrer det perspektivet, fra et stillestående lighedsperspektiv, for hvilket verden er sand eller falsk, tilhørende eller uden for – og alt, hvad der er på hver side af stregen, kan bringes til fiksering, til et dynamisk interaktionsperspektiv, hvor forskelle og kombinationer af sammentrækninger og lakuner, frastødninger og løfter, gør verden væsentlig mere usikker – og væsentlig mere bevægelig. For det andet gør det forholdet mellem mennesket og det sprog, det skal anvende for at tilegne sig i væren, til en opgave, der synes mere eller mindre befriet for den mytologiserende erobringsretorik. Og for det tredje heller ikke lander helt ovre i den ydmyghed, der kendetegner en Simon Critchley[20] og truer med at gøre projektet overflødigt før det nogen sinde er gået i gang, hvilket synes at være en noget trist arv efter Heideggers, Becketts eller Blanchot's arbejde, hvor meget er hårdt arbejde, men en god del også er leg – og hvor meget er ørken og ørkesløshed, men hvor der er et formål med at blive ved, andet end bare at konstatere, at livet er håb-løst og der ikke er andet at sætte i stedet.

""and" takes the place of "is" and disarticulates ontology, yet "and" also 'makes the language spin', introducing agencement and stuttering"[21]

Agambens ord er ikke møntet på Heideggers greb, men på Deleuzes udstrakte brug af "et" imellem ordene iblandt andet sine titler. Men de peger dog på, at der synes at være mere at hente i den bevægelse, Heidegger gennemfører (og som i en re-konstrueret form skal afspejle hans eget forfatterskab) – og i den nytænkning af væren som potentialitet, som vi finder hos Giorgio Agamben.

---

[19] I&D: p. 28.
[20] Critchley, Simon: *Very Little, Almost Nothing*…Routledge (1999).
[21] Agamben: *Potentialities*, s. 222.

Det, der er

"La veille est anonyme. Il n'ya pas ma vigilance à la nuit, c'est la nuit elle-même qui veille. Ca veille."[22]

Mellem nærværet i "her er" og det fravær, der sættes ind med forskydningen til "der er", indtræder en afstand, næsten uoverstigelig, der sætter den vestlige filosofi på prøve[23]. En forskydning, der udsætter subjektet som grundlag for erkendelsen, udsætter den talende som besidder af sproget, udstrækker afstanden mellem erkendelsen eller sproget og det, der forsøges erkendt eller udsagt. En læsning af spørgsmålet må samtidig fastholde dets forskydning for sin egen fremstillings blik: det kan ikke, efter Hegel, efter Heidegger, efter *Haecceitas* genkomst ud af middelalderens 'tåge', forsvares at anskue skriften som et nærværende, der træder frem for et sammenhængende menneske i umiddelbar klarhed. Umiddelbart kan det se ud, som om der blot er tale om en forskydning af blikket – fra "her til "der" er analogt til bevægelsen fra "Jeg" til "Det", fra det erkendende subjekt til det, der er genstand for erkendelsen. Eller, hvis vi skal gå lidt længere, fra det erkendende subjekt som værensform, til den negativitet, der synes at ligge til grund for dets form som væren.

"There is something in the little word Da that nullifies and introduces negation into that entity – the human – which has to be its Da. Negativity reaches Dasein from its very Da."[24]

Det næste spørgsmål, der melder sig for Agamben i hans søgen, er det drilske "Where is *Da*" – er det at forstå som en del af det (nær)værende; i givet fald kræver det en anerkendelse af en negativitet, der befinder sig et sted inden for den entitet, Heidegger har benævnt som *Da-sein*. Hegels perspektiv synes at være anderledes, idet det Diese, der omtales i begyndelsen af fænomenologien, endnu er noget, man kan gøre sig forhåbninger om at tage (til sig): "Das Diese

---

[22] Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existent*. Vrin, Paris, 1986 – 3. Udg. (1. Udg. 1947).

[23] Her må vi næsten undskylde for det pompøse ordvalg – men udtrykket er dog ikke udtryk for retorisk leflen, men for en spændvidde, der illustrerer, at det ikke er spørgsmålets umiddelbare enkelhed i det sproglige udtryk, der er afgørende for den kompleksitet, der vokser ud af en nærmere standsning ved netop den forskydning. Og når vi skriver det sådan, er det ikke ment som en indeksikalsk henvisning, men som en antydning af, at der er tale om en forskydning, der gang på gang suspenderer, forsinker, først og fremmest ontologiske projekter som Hegels og Heideggers, men med den ontologiske søgen følger dog spørgsmål, der rækker langt ind i epistemologien, hvis det skel endelig skal tages for givet – hvad netop denne forskydning synes at betvivle. Derfor det pompøse "på prøve".

[24] Agamben, Giorgio: *Language and Death. The Place of Negativity*. University of Minnesota Press (1991); p. 5.

nehmen"[25]. Da-sein er ikke et "jeg er her", men, bogstaveligt taget, et "être-le-là"[26]. Herfra er der tilsyneladende ikke så langt til Lévinas' begreb om "il y a". Eller til den utydelige, svagt tilstedeværende form for væren, der fremskrives i så mange af Becketts tekster.

"Slowly he entered dark and silence and lay there for so long that with what judgement remained he judged them to be final. Till one day the voice. One day! Till in the end the voice saying, You are on your back in the dark. Those its first words."[27]

Ind i mørket og så ligge dér, indtil mørket og stilheden varer så længe, at man tror det er endeligt. Og hvad så, bagefter? Spørgsmålet synes at være et af de nodalpunkter, der vendes og drejes gang på gang i Blanchots værk. Og ikke mindst her finder vi et af de spørgsmål, der yderligere markerer betydningen af den lille forskydning. Med Blanchots tilbagevenden til Hegel som eksplicit medspiller i *L'entretien infini*, træder også spørgsmålet om hvad der befinder sig i afstanden til den anden – eller, som vi har set, i mellemrummet til den anden, som også er mellemrummet til 'den første', til identiteten selv, som vi har set hos Heidegger. Imellem ligger tråde af fænomenologiske eftersøgninger, fra Husserl til Sartre og Merleau-Ponty. Og i de tråde hænger, videre, såvel Derridas forsøg på at løsrive filosofien og sproget fra dets navlestreng til centralperspektivet, som Deleuze & Guattaris forsøg på at trække en stoflighed ud af mørket ind til den anden og lade denne *haecceitet* være kanal for en flerhed, der fører subjektfilosofien ud i tusmørket og lader skabelsen være produkt af stofligheden som begivenhed uden noget andet begreb om det menneskelige end netop det.

Den mest radikale strukturalisme vil da også være tvunget til at holde fast i et "der er", hvis den ikke skal falde tilbage til subjektorientering eller objektivitetsidealer. Idet vi sætter de to begreber ind på scenen, bliver det samtidig klart, at der ikke bare er tale om et spørgsmål for 'fænomenologi og omegn', men om det spørgsmål, som med Critchley kan formuleres som: hvordan ser et post-dekonstruktivt subjekt ud[28]? Hvor er det? Hvad gør det? Og hvad betinger det? At det spørgsmål synes at være problematisk at forsøge at besvare, holder ikke alle tilbage fra at prøve. Men umiddelbart synes det mest forsvarlige, om end midlertidige, træk at være en undersøgelse af forskydningens konsekvenser, hvis omfang først vil kunne vise sig i under vilkår,

---

[25] Hegel: *Phenomenology of the Spirit, p.*70.
[26] Brev fra Heidegger til Jean Baufret (1945), citeret i *Language and Death*, p. 4.
[27] Beckett, Samuel: *Company*. In: *Nohow On*. NY Grove Press (1996); p. 11.
[28] Simon Critchley*: Ethics, Politics, Subjectivity* (1997).

hvor haecceiteten anerkendes langt mere omfattende, end det synes at være tilfældet ved starten til det 3. Årtusind.

Således også hos Giorgio Agamben, der lader Deleuzes sidste tekst være hans mest glorværdige – den, hvor udtrykket *"a life"* endelig får overtaget over heroiseringer af det vitalistiske. Agamben hæfter sig ved, at "et" her er overtaget af punktuationer: i titlen "Immanence: une vie…" er og'et fosvundet og erstattet af kolonet og de tre prikker. Herved får Deleuze på en gang markeret den åbne relation mellem immanensen og livet, en overgang uden afstande – og med prikkerne, bragt spørgsmålet om livet hen mod den virtualitet, som hos Deleuze er livet selv[29]. Et liv er virtualiteter, begivenheder, singulariteter. Og dette er ikke at forveksle med en forståelse af virtualiteten som mindre virkelig end virkeligheden. I midten af livet, fortæller Deleuze os, er en transcendentalitet, som ikke er bundet til hverken subjektet eller bevidstheden. Med henvisning til Deleuzes artikel om Alfred Jarry som forløber for Heidegger[30] - en artikel, der viser en Heidegger meget nærmere Deleuze, som vi også vil se her i epilogen, men også en artikel, der viser en noget anden Heidegger, end Derridas – lader Agamben bevægelsen i Heideggers filosofi træde frem som et af de afgørende momenter i forhold til fænomenologien:

"An abyss separates Heidegger's concepts from the Husserlian intentionalitity from which they derive, and it is this abyss that, in displacing tehse concepts along the line that goes from Nietzsche to Deleuze, makes them into the first figures of the new postconscious and postsubjective, impersonal and non-individual trascendental field that Deleuzes thought leaves as a legacy to 'his' century."[31]

Så vidt sammenhængen i forhold til Heidegger og i det mindste nogle af hans senere begreber, en sammenhæng, der her spiller en spænding mellem "Derridas Heidegger" og "Deleuzes Heidegger" på banen, som er et af vores uløste spørgsmål. Men det transcendentale felt, som i første omgang nævntes her, afløses af det senere begreb om immanensplanet i *Hvad er Filosofi* (selv om Agamben ganske præcist lokaliserer dets oprindelse i Deleuzes Spinoza-afhandling). Immanensen er ikke i noget, den er en kontinuerlig udfolden sig, hvis effekt aldrig forlader den: alt er immanens, dermed er immanensen ikke i noget, men *er* det. Vi skal ikke forfalde til transcendente subjekter eller

---

[29] Agamben: *Potentialities*, s. 223-24.
[30] Deleuze: *Critique et clinique*, s. 115-125. Et citat er på sin plads her, som viser tilbage og frem I den her sammenhæng, nemlig tilbage til Heideggers er-eignis begreb, og frem mod hans tekst om teknologien, som vi vender tilbage til i det sidste kapitel her: "C'est ce qui apparaît chez Heidegger, avec l'Ereignis, qui est comme une éventualité de l'événement, une possibilité d'être, un Possest, en A-venir qui déborde toute présence du présent non moins que tout immémorial de la mémoire."
[31] Agamben: *Potentialities*, s. 225.

bevidstheder, men derimod slippe transcendensen og forstå immanensen for sig selv. Men immanensen er samtidig filosoffens risiko for at fare vild i svimmelheden – vertigo, når bevægelsen har overtaget det hele. Den svimmelhed, vi om lidt vil beskrive som at træde ind i skyggen.

"The life of the individual gives way to an impersonal yet singular life, a life that gives rise to a pure event, freed from the accidents of internal and external life, that is of subjectivity and objecticity of what happens."[32]

Livet i sig selv, som immanens, er intet andet end ren kontemplation, ren potentialitet, der er uden at handle[33]. Og immanensens svimmelhed består i den uendelige bevægelse, hvor væren manifesterer sig selv[34]. Gennem adskillige eksempler føres vi frem til en forklaring på den opretholdelseskraft, som skulle være livets selveste egenskab. Det græske ord *trephô* betyder ikke bare at nære, men gennem næring at opmuntre det, som er tilbøjeligt til at vokse[35]. Forbindelsen til Platons khôra er ikke helt gal – der er jo bare immanensen til forskel. En vigtig forskel, der til enhver vil gøre khôra til ydre, som ganske vist har jordemoderens kvaliteter og nærer og dyrker uden at gøre noget, men dets ydrehed er det, der efterlader subjektet uden for og dermed som noget, der får liv i stedet for at være liv. Og Derridas skæbne er den samme, idet han også bevarer khôra som ydre – hvorved det til gengæld bliver temmelig svært at forklare, hvor det så er henne. Hos Deleuze (og Spinoza), derimod, er livet en virtualitet, der kun kan være indenfor og hvis 'begær' ikke er et begær efter ydre ting, men efter sig selv, sin aktualisering. Vi vil i denne sammenhæng blot notere os de væsentlige ligheder med meget af det, vi har fundet frem til her – og undlade diskussionen af det sidste begreb, som Agamben hiver frem fra Deleuzes "testamente", beatitudo eller velsignethed. Først må vi berøre svimmelheden selv.

I dette tilfælde er vores ambition jo blot at finde ind til den begyndelse, der kunne ligge inderst inde i mødet med 'folden i labyrintens midte'. Men hvad finder vi der? Kan vi overhovedet få øje på noget, sanse noget? En skygge, måske. Ikke meget mere, kan man fornemme, derinde. Vi kunne kaste mennesket af og lade folderne lege, det har vi vist. Men lad os prøve at få det med alligevel.

---

[32] Deleuze: "Immanence: A Life…", cit. in: Agamben: *Potentialities*, s. 229.
[33] Agamben: *Potentialities*, s. 234.
[34] Ibid: s. 235, med henvisning til Spinozas begreb om *Pasearse*, at 'gå sig', eller at bevæge sig.
[35] Ibid: s. 237, via Spinozas Conatus og tilbage til Aristoteles' trepho.

Skygge uden menneske

”A spark of life..”[36]

Ud af sprogets inderste, tavse, tomme felt, træder en skygge. Til at starte med intet andet, blot en skygge. Den siger intet, den handler ikke, den er ikke en skygge af et menneske. Var den en skygge af et menneske, ville den være ledsaget af dette menneske, den ville være et menneskes skygge. Nogen ville eje den, være dens fylde, den ville ikke være en egen skygge, men blot et afbillede, et genskær på en væg, der kunne fortælle den interesserede iagttager, at noget andet, en anden, var til stede. Vi ville kunne føle noget for den, føle undren, nysgerrighed, endda kærlighed til den. Vi kunne tænke, at den var den skygge hvortil en velkendt krops nærvær skulle forbindes – og med skyggens nærvær næsten ville være til stede. Vi kunne mødes i uenighed eller enighed om konturernes eller nuancernes betydning; gisne eller tro at vide, at en sådan skygge kun kunne have et bestemt afsæt. En sådan skygge ville det være.

Menneskets skygge er ikke hvilken som helst, den er bestemt, den lader os kende sin tone, selv når den er ukendt af mennesket selv. Menneskets skygge er nærværet, der viser sig gennem et fraværs tegn. Uløseligt forbundne ved roden til deres fælles fæste. Den skygge er som en tale, mennesket taler: den viser gennem sit nærvær, at et andet nærvær har været knyttet til dets udspring. Ikke at menneskets sprog kommer af menneskets nærvær. Men snarere, at intet menneske kan tale uden at tale et sprog – og intet menneske taler sit eget sprog[37] – trods sprogets uafhængighed giver talen et billede af sprog så tæt forbundet med menneskets nærvær, at vi accepterer i daglig tale at bruge udtrykket ”mit sprog” om den.

Skyggen viser os, hvordan måden at forstå det ændres, når vi begynder at tænke situationen kinematisk: Det fælles udspring er ikke historie, det er ikke fortid, det er heller ikke en strukturelt forbundet eviggyldig værens enhed, en transcendens. Bevægelserne forløber begge – og er forbundet til hinanden gennem den tilstedeværelse, der stadig er til stede i talens bevægelse – og stadig er til stede i sprogets bevægelse. I Derridas sprogbrug lægger han sig til tider knugende tæt op af en oprindelsesmetafysik: sproget er sprog hinsides talen og ikke omvendt – men hvorfor indsætte en sådan hierarkisk inddeling af tale og sprog? Hvorfor ikke åbne op for muligheden af, at talen overskrider det sprog, der samtidig er dets fælles ophavs grund? Begge overskrider hinanden – og lige som mennesket overskrider sin skygge, gør også det modsatte sig gældende: skyggen er skygge ud over mennesket. Dog kan ingen af delene

[36] Dickens, citeret i Agamben: *Potentialities*, s. 229. (Our Mutual Friend)
[37] cf. Derrida, J.: *Le monolinguisme de l'autre*; Paris (1996).

tænkes som forladen: skyggen kan ikke være der uden mennesket, eller omvendt. Talen overskrider kun grænsen mellem det virtuelle og det reelle. Og dog gør antyder på hver sin måde filosofien hos Blanchot, hos Deleuze og hos Derrida – og ikke mindst hos Heidegger – en forståelse af sproget som noget, der i sine afskygninger overskrider mennesket. Og som noget, hvis afskygninger overskygger sproget selv. Billeder af "felter", der møder hinanden, skygger ind over hinanden, men alligevel også rækker længere end hinandens skygge.

Skriften er ikke kun talens skygge, mennesket er ikke kun sprogets skygge, eller sproget menneskets – skriftens skygge mødes med tankens, med livets, med menneskets, men den rummer også sin egenart, der på trods af fællesskabet med de andre "former" for sprog, ikke kan dækkes helt – der bliver en skygge tilbage, der er sin egen. Skyggen er ikke delt, den er hel, men kun i sin virtualitet. Og i aktualiseringen realiseres samtidig en egenhed, der skaber afstandene mellem fænomenerne.

Den skygge, som mennesket bærer, er i sit blege genskær et minde, en erindring om en historie, sammenflettede fortællinger, begyndelser. Et menneskes skygge ses for det meste som erindringen om begyndelser. Men en skygge fortsætter jo, den bliver længere og kortere, den bevæger sig, den forandrer sig, den fordobler sig pludselig, når lyset falder anderledes – og den 'forsvinder', blot for at dukke op igen. Slutninger rummer den ikke – hvis den gjorde, ville den ikke længere være det menneskes skygge, det ville være fraværende – og med dets fravær ville også skyggen være forsvundet. Begyndelserne taler så meget tydeligere gennem skyggen, end de nogensinde gør det gennem det nærværende menneske, der allerede sender iagttageren så langt hen i fortsættelser, i midte og intensitet, i betydning – og i slutninger. I skyggens udsættelse af nærværet tillades begyndelsen at begynde, igen og igen, uden at blive holdt fast i det "uundgåelige", i determinerede fortsættelser. Så begyndelsen er altså før nærværet – skyggens begyndelse giver plads til nærværet, men er det ikke. Menneskets skygge lader de skridt, det nærværende menneske tager, slippe en smule fri af de bånd, der binder det til dets kød, til lyden af læder mod fliser, af hud mod stof. Men aldrig mere, end at den hver gang vender tilbage med sine begyndelser og søger ind mod den fuldbyrdelse, der dog altid holdes ude fra skyggen selv, glider over i det forhadte kød, i det attråede liv. Lige så lidt som begyndelsen kan indeholdes i nærværet, lige så lidt kan nærværet rummes i begyndelsen alene. Fortsættelsen til begyndelsen – siden Aristoteles har det været tanken, at det var midten, der var begyndelsens fortsættelse. Men begyndelsen er virtualitet, der er sin egen bevægelse, sin egen kinematik. Den flyder over i slutninger, i midter, i 'mellem', i 'ikke', i sammenfletninger, der til tider gør det næsten umuligt at skille dem ad. Men derfra og til at identificere dem som én bevægelse – det er dog at se på skyggen og mennesket som var de af samme stof, det er at lytte til mennesket og stemmen, som var de én og samme lyd, det er at tro på fortællingens illusion,

som var den en snor, vi kunne trække med os ind i en labyrint, så vi kunne komme ud igen. Men labyrinten har jo ingen udgange, så hvad skal vi med snoren? Hvordan ser den snor ud, der lader den rejsende gå fra at være skygge og gå over i foden eller hvilket andet punkt, den ser ud til at starte fra? Alene deri – hvilken illusion; som var foden en hane, ud fra hvilken man kunne hælde skygger – og derfor bevæge sig tilbage ad samme retning, som skyggen kom fra. Som var menneskets skriven en kilde, hvis udspring man kunne finde og gå tilbage ad samme spor, for at finde fortællingens udspring, genskabe den ensartede bevægelse og komme retur til oprindelsens mødested?

"Vi burde standse op for at tænke rejsen som tærsklen til mødet. Alt vender ikke tilbage til mødet, men forestil Jer en gennemrejse uden møde?"[38]

Dér finder vi det sidste mål med Derridas – og i høj grad også grundtonen i megen af Heideggers – filosofi: håbet om mødet, derude, derinde – ikke alt ender måske med det, men hvad var det hele uden mødet – hele rejsen værd er det i værd fald. Det er ikke den heroiske forestilling om ankomsten til det forjættede land, der er målet, det er ikke så meget sandheden (selv om den forestilling, som *aletheia*, fylder lidt mere hos Heidegger) som den lidende filosof når til sidst. Det er derfor ikke ankomsten i det hele taget, der er måden at møde skyggens hemmelighed – det er selve mødet, der er rejsen værd. Og selve mødet, der er labyrinten, fortabelsen, tilintetgørelsen, forsvindingen. Derfor er det hele ikke en cirkel, der vil finde rundt til sig selv, men snarere en bevægelse af bevægelser, ind i skyggen, der skygger igen og igen over sig selv, under sig selv, ind i sig selv. En cirkel, men som gentagelsens cirkulære tilbagevenden, der altid vender tilbage til sig selv, men ny, skabt, større.

Potentialisering ved grænsen

Man kunne forveksle den bevægelse, der fører os til skyggen uden menneske, med en form for rituelt-magisk initieringsforløb. Det ville i så fald placere sig i højtideligt selskab: fra shamanens, druidens, dervish'ens og heroens forbillede kunne man endnu en gang præsentere en filosofi, der forsøger at ophæve det menneskelige til en guddommelig – eller i det mindste demiurgisk – potens. Men den tanke lader sig forlede af to illusioner, af to fantasmagorier, som opstår, særligt hvis læsningens bevægelse hen over siderne her har ladet afsnittene

glide forbi som en kontinuerlig, lineær strøm, fra den ene ende af ekkoets kant til den anden uden disharmoni, uden tilbagevenden, uden den mislyd der opstår ved at lade ekkoet folde sig ind over sine øvrige former. Man vil da kunne læse de ovenstående passager som var de konstrueret af mytologier, hvad enten disse ses som af traditionel eller af mere moderne karakter, som former af ny-teatraliseringer, ny-ritualiseringer eller visualiseringer, kaldet "fiktioner", "biografier", "reklamer", etc. Hvad tidligere (alt for få[39]) studier af "moderne mytologier" har antydet, er blandt andet at grænserne mellem den 'retrospektivt sandfærdige', den 'fiktive' og den 'konstruerende' diskursproduktion er alt for flydende, til at kunne sætte ydre skel op for at holde dem fra hinanden. Et banebrydende værk i den sammenhæng er Derridas studie i "La mythologie blanche"[40], som anskuer det filosofiske værk ikke "som om det var litteratur"[41], men som om det som al anden (også denne) skrift er spundet op af skrivende, sproglige bevægelser af betydningsdannelse på forskellige planer, på tværs af formodet tilstrækkelige skel mellem 'genrer' eller 'discipliner' – og risikere at ende i en af de to fantasmagorier: fantasmagorien om narrationens mimetiske linearitet, hvorved alt er en fortælling med begyndelse, midte og slutning – eller fantasmagorien om ofringens indsigt, hvorved den rejsende kommer rigere ud i den anden ende efter at have taget den obligatoriske tur ind til skærsilden, dødsriget, eller hvilken anden figur der har udgjort bagtæppet for den moderne mytologisering af menneskets vilkår. Ambitionen her er anderledes prosaisk, om end dens satsning selvfølgelig relativt set er lige så stor. Ambitionen om at foretage en undersøgelse, hvor de klassiske distinktioner mellem fiktion og virkelighed fra starten er sat i parentes, er ikke ubetydelig – og ville kunne udskrive sig som en fortløbende kamp mod litteraturteoriens eller filosofiens sværvægtere. Det har ikke været formålet – ikke af arrogance, men ud af håbet om, at der kunne blive tid og plads til dog at forsøge udførelsen af projektet, frem for blot at tale for det mod dets modstandere. Vi skal dog se på et enkelt eksempel, der stiller sig i en ganske modtagelig position, Frank Kermodes diskussion af romanens eller bredere, af fiktionens nytte i senmoderniteten, i *The Sense of an Ending*[42].

---

[38] Derrida, Jacques: Postkort fra Meina, September 1997, in: *La contre-allée*. Paris (1999); p. 57-58. Om Heidegger, *"mon contremaître". "Nous devrions nous arrêter pour penser le voyage au bord de la rencontre. Tout n'y revient pas à la rencontre, mais imaginez-vous une traversée sans rencontre?"*

[39] En læsning af eksempelvis Antonin Artauds eller Mircea Eliades værker gør det tydeligt, at begreber om mytologi og teatralitet er relevante ikke blot i forhold til fortidige eller fjerne 'kulturer', men tillige i forhold til de sfærer af diskursive formationer, der omgiver og gennemtrænger os her og nu. Det falder selvfølgelig uden for rammerne af dette arbejde.

[40] I *Marges*, p. 247-324.

[41] Jürgen Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 185-210.

[42] Kermode, Frank: *The Sense of an Ending*. Oxford University Press (1966).

"The novel is a lie only as our quotidian inventions are lies. The power which goes to its making – the imagination – is a function of man's inescapable freedom."[43]

Efter en gennemgang i sine forelæsninger af målet eller enden som tema i fiktion og myte, heriblandt af apokalyptiske fiktioner, vender Kermode i sin næstsidste forelæsning tilbage til et spørgsmål, han bestemt ikke er den første til at tage op: "Literary Fiction and Reality". Kermodes tale er interessant, fordi den fremføres på apoteosen af det moderne litterære eksperiment – på et tidspunkt, hvor såvel de store tidlige modernister Joyce, Proust, Musil, som de senere voldsomme angreb mod romanens form, fra Beckett til Robbe-Grillet, har fundet sted – og dermed sat store kløfter ned igennem den diskussion, som kunne føres omkring forholdet mellem fortælling eller roman og den verden, der ligger "uden for" den. Kermode har undervejs gjort sig anstrengelser for at holde fast i skillelinien mellem fiktion og myte – at tage det første for det sidste og tillægge det karakter af sand beskrivelse af verden, er af yderste vigtighed at undgå. Alligevel vender han her tilbage til spørgsmålet med et udsagn om fiktionens ophav – *imaginatio* – som gør den til del af en "uundslippelig frihed". En frihed, der består i at kunne se ting, der ikke er – en formulering, der ligger snublende nær Heideggers beskrivelse af *Seinkönnen*, Daseins fremmeste egenskab. En umiskendeligt subjektiv figur, imaginationsevnen, bliver det drivende for fortællingen. Alligevel er det vigtigt at fastholde en afstand til værker, der forbliver i "the land of fiction"[44] – de fiktioner, der ignorerer virkeligheden og dermed kan afskrives som absurde. Det er svært at se en yderligere definition – den tanke, at det kunne ligge i læsningen, eller i det mindste i mødet mellem det skrivende og det læsende, hvorvidt virkeligheden er ignoreret, er åbenbart fjern for Kermode. Han kommer ind på de franske teoretikere, der ser fiktionens udvikling som en

"necessary and 'unmoving movement from the known to the unknown'"[45]

men uden at bevæge sig længere ind på den – unavngivne – påstand. I stedet bruger han sine ord på at debattere Sartres *La nausée* som et eksempel på problematiseringen af forholdet mellem fiktion og virkelighed. Vi vil ikke her komme nærmere ind på den udlægning, Kemode kommer frem til af Sartres roman – den er, i bedste fald, harmløs. Men i stedet fremsætte en vis undren over argumentet for ikke at vælge en af de romaner, som han dog betragter

---

[43] *The Sense of an Ending*: p. 135.
[44] *The Sense of an Ending*: p. 128.
[45] *The Sense of an Ending*: p. 129

som væsentligt mere udfordrende i forhold til genren som han definerer den igen og igen (*a novel has a beginning, a middle and an end*). Kermode udlægger Sartres roman som fyldt med problematiseringer af netop dette aristoteliske diktum – og konstaterer alligevel, at der er større trussel fra Robbe-Grillet eller fra Michel Butor. Men, konstaterer Kermode:

"I myself find the tone of Sartre's novel to be deeper than that of the books which are in some sense its progeny, if only because he understood that even when the donnée is that nothing is given, still not everything can be new."[46]

Det er med andre ord fortællingens kontinuitet, der er problemet: i forholdet mellem romanen og verden er det i 1966 forholdet mellem romanen og romanen og romanen, der er kommet i centrum, ifølge Kermode (næppe mindre siden da, om end den anden dsikussion ikke ligefrem er overstået!). Men dér må kritikerne værne om deres genstand – den nye roman må forholde sig til den gamle, ellers er der ikke nogen historie at fortælle – ellers er der kun brud, alt er nyt. At påstå at *Le nouveau roman* ikke forholder sig til sine forgængere er på den ene side ganske naivt. På den anden side overser det også, at andre medier – filmen, for eksempel – på dette tidspunkt har fundet deres plads i offentligheden og truer Kermodes konstatering af, at romanen er det vigtigste medie. Skønt han fra starten har konstateret, at romanen er en genre, der i sin egen form og i kritikkens eller teoriens form tager alle steder fra, er det altså alligevel værd at kæmpe for bevarelsen af skellene. Af hensyn til begge territorier, fiktionen såvel som virkeligheden. Man kunne henlægge Kermode som en kompetent mand af sin tid – måske af en lidt ældre tid end 1966 – men i tråd med megen af den populære opfattelse af romanen, som den er gået i arv til i dag. Forelæsningen er imidlertid mere interessant i dens kombination af på den ene side at anerkende romanen eller fortællingen som et imaginationens eller fantasiens medie, og med det at insistere på dens værdi i forhold til livet – og på den anden side at insistere på at opretholde skellene mellem fiktionen og en svagt defineret 'virkelighed'. På trods af at Kermode troskyldigt opretholder, at læseren er medproducent af værkets betydning, synes det aspekt af den "uundvigelige frihed" at lade det være op til andre end *The Critic* at definere, om fiktionen har værdi som medium for erkendelsen, ikke at nå frem til overfladen af overvejelserne. Og om den, ud over erkendelsen, kunne have mere kreative egenskaber, jf. Bergson. Og væsentligere er det vel, at skønt Kermodes diskurs på mange måder er antikvarisk, er det stadig den samme tematisering, der præger det samme område: som om Hegels afsløring af positivitetens

[46] *The Sense of an Ending*: p. 151.

afhængighed af negativiteten aldrig havde fundet sted[47], må vi tilsyneladende stadig starte med at forholde os til spørgsmålet om virkeligheden i dens positivitet, derefter negativiteten[48]. Så længe vi bevæger os i den litteraturteoretiske del af akademia, er fiktion et svært definérbart, men i mangel af bedre, gyldigt udtryk for det, der ikke er historiserende, dokumentarisk eller på anden måde billeder af den sociale, biografiske eller anden virkelighed uden for fiktionens tekst.

Når vi har taget denne omvej ad en lettere polemisk skrænt, er det primært for at gøre det mere klart, hvis det ikke har været det hidtil, at der her ikke er nogen ambition om at ophæve grænsen mellem discipliner eller pragmatiske skel. Blot at foreslå en ny mulighed: at betragte mødet med fortællingen – og det kan i den sammenhæng være en hvilken som helst tekst eller anden fremstillingsform i verden, der på en eller anden måde sætter det sproglige udtryk sammen i noget, der bare tilnærmelsesvis kan siges at indeholde narrative elementer: en "fortællen", altså en konstruktion af noget, der sker, en bliven til og forsvinden i et, som det er vist i disse eksempler – ikke at forveksle med en A-B-C bevægelse mellem punkt 1, 2 og 3 i én retning. Og at lade den betragtning – i overensstemmelse med en engagementets æstetik i traditionen fra Nietzsche og frem til Felix Guattari – være ledende for en bevægelse ind i denne "kalden" som et møde, frem for som en fortolkning.

Begivenhed eller afdrift – labyrintisk forvikling

Det er ikke en genkomst til subjektet eller til den sammenhængende identitet; det ville være vejen ud af labyrinten – eller i det mindste forestillingen om, at man kan komme ud af den, den forestilling, der har været en af de drivende kræfter for den moderne 'værens'-maskine i de sidste 5-600 år (eller hvornår alkymien end døde..)[49]. At man kan træde ud af det labyrintiske – som oftest repræsenteret ved en udtræden af en konkret labyrint. Labyrinten er en teknisk forhindring, en teknisk betingelse. Derfor er vejen ud af labyrinten også en teknisk løsning, en udfordring til menneskets evner som beregner, som problemknuser, om det så bare er ved at bære den tråd, Ariadne har spundet – eller ved at være den Ariadne, der minder om, at *technè* også er snilde. Men

---

[47] *Phenomenology of the Spirit*, p. 62ff. - og videre frem, for hele indledningen kan jo siges at understrege denne pointe. Se også Agambens *Language and the Place of Negativity* (1991) for en præcis sammenfatning af Hegels pointer.

[48] Et nyere eksempel er f.eks. Schlomith Rimmon-Kinnans *Narrative Fiction*.

[49] Alvorligt talt er det vel reformationen, der markerer opgøret. Protestantismen er en realistisk, amagisk og demystificeret religion. Ud af denne form vokser ikke bare, som Weber har vist det, den kapitalistiske værensform, men tillige en relation til verden, som er instrumental, deterministisk – og etisk.

vejen ud af det labyrintiske er en anden: den er en inklusion, en indeholdelse af det sug af virtualitet, som finder sted inderst inde i det labyrintiske. Begivenheden omslutter ganske opløsningen og forsvindingen og gør dem til del af sig selv - dermed kan enden blive begyndelse og det hele markere begyndelsen på en ny begivenhed. Det særlige træk ved begivenheden er så dette: skønt altid singulære - deri ligger selve deres definition, begivenheden rummer mange elementer, men dens særegenhed ligger i dens singularitet[50], hvad enten denne er kompossibel eller inkompossibel med andre begivenheder - skønt altid singulære, er de dog ikke til at sætte objektivt fra hinanden. Det er ikke muligt at pege på et sted, der er grænsen mellem to begivenheder - den ene begivenhed er den næstes jordemoder, dens livmoder, den er det sand, den anden kan blive til af ud af den førstes umulighed.

"Hverken empiriske partikulariteter, eller abstrakt universal: Cogito for et opløst mig. Vi tror på en verden, hvor individuationerne er upersonlige, og singulariteterne er før-individuelle: 'man'ets pragt."[51]

Igennem det mikrologiske har vi bevæget os ud af teksten, ud af fortællingerne og hen mod en konfrontation med en filosofisk ladet, men også kulturelt inficeret zone, hvor Das Gestell's grænser viser sig i ørkenens og tavshedens kviksande, i den anden nats opsugning og umuliggørelse af den subjektivt forankrede *Wille zur Macht*. Derfor er den vej, den mulighed, der antydes, ikke en ignorering af den anden nats umulighed, eller af det uafrystelige – ikke en blind tillid til subjektets genfødsel som forsimplede karikaturer af Nietzsches *Übermensch* (se infra). *Den* løsning er en teknisk løsning, hvad enten den iklæder sig en dragt, der kalder sig øjebliksfilosofi i en forskydning af det hedonistiske ideal[52], eller den puster sig op med en ny (og håbløst Habermasiansk) udvidelse af den etiske maskine[53]. Er svaret så en resignation, en tilbagevenden til Lévinas' eller Blanchots metafysiske filosofi; en afvisning af

---

[50] Deleuze, G.: *Différence et répétition*, s. 15; *Le pli*, s. 103-108.

[51] *« Ni particularités empiriques, ni universel abstrait : Cogito pour un moi dissous. Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, pré-individuelles : la splendeur du 'on' ».* Deleuze, Gilles : *Différence et répétition*. PUF (1968) ; p. 4.

[52] Denne kommentar gælder eksempelvis ikke de forsøg, som den danske filosof Ole Fogh Kirkeby har gjort i sine senere værker, fra den stærkt Merleau-Ponty-inspirerede disputats *Betydning og kropstanke* (1994), mod den mere sprogfilosofiske *Om betydning* (1998) og den metafysiske *Secunda Philosophia* (1999) – da det "øjeblik", der ligger heri, på mange måder er tæt på et Deleuziansk-Heideggeriansk inspireret projekt, som vi også har været omkring her – en søgen efter potentialiseringen af det værensglimt, der er ved at blive til.

[53] De seneste år har rummet adskillige seminarer og konferencer om et fænomen, der kalder sig "praktisk etik" – en praktik, der snarere end at lade sig splintre af livets og praktikkens umuligheder som ydersider til den metafysiske boble, synes at agere ud mod omverden i en bedrevidende neokantianisme.

deres respektive etiske vendinger[54] - en starten forfra igen, som Heidegger, som Nietzsche? På det teoretiske plan kan man spore en vej gennem en konfronterende sammenfletning af Deleuzes para-ontologier og Blanchots skrifts-ontik og en søgen ind i skriften selv som en vej, der ikke skal forveksles med troen på kunsten som den ultimative sandhedsbærer[55]. Men risikerer man så ikke at ende i en lovprisning af en bestemt udtryksform, i den anden artikulations[56] alt for simple afskæring af resten af "kroppen" – den uformede materies uendelige udfordring? Eller i en rent teoretisk retning, der idet den formuleres, river sig løs fra den stoflighed, der er forsøgt skrevet frem igennem de glimt, der skyder sig frem i dette værk?

Der er ingen tvivl om, at teorien om fiktionens værdi har taget nogle drejninger siden Kermodes forelæsninger. I Italo Calvinos "Amerikanske" forelæsninger fra midten af 1980'erne – forelæsninger, der aldrig fandt sted, og som altså er en slags manuskripter til monologer, der aldrig blev holdt – indtager han en markant anderledes holdning til forholdet mellem det, som litteraturen skaber, og den verden, som litteraturen havner i – om ikke nødvendigvis den, som litteraturen forsøger at beskrive. Væk er Kermodes mere eller mindre udtalte krav om, at der skal være en tydelig forbindelse til den virkelige verden (væk er til dels også den virkelige verden – men som Baudrillard viste os[57], har det ikke så megen betydning for dagligdagens mennesker, det, som disse forelæsninger blandt andre litteraturteoretiske spor fra samtiden, viser, er at det til gengæld har stor betydning for talen om fiktionen og dens fætre og kusiner: fantasien, imaginationen). Væk er kravet om en direkte aflæselig anvendelse i en daglig sammenhæng – og væk er Lukàcs' forstilling om realiseringen af det hegelianske projekt igennem litteraturen, først og fremmest igennem romanen. Nok er Calvinos perspektiv kun ét blandt flere – og som Frederik Tygstrup gennemgår i sin *Erfaringens fiktion*[58], har den hegelianske forestilling om romanens mål måske nærmere fået følgeskab, end den er blevet sat fuldstændig til vægs. Men for vores diskussion kan det være på sin plads at gå lidt nærmere på Calvinos forelæsninger, særligt når talen kommer ind "imaginationen". Dog først en bemærkning mere: tilbage over skyggen.

---

[54] Som pudsigt nok indtræder i hver sin ende af de to forfatterskaber – hos Blanchot erstattes etikken fra de tidlige værker og Hegels indflydelse af en neddykken i skriftens undergrund; hos Lévinas er det etikken, der efter en ontologisk og en metafysisk retning i de tidlige værker ender som første betingelse for filosofien fra *Totalitet og uendelighed*. At Lévinas aldrig slipper helt af med sit neutrale ikke-sted, det lille 'der er', har Simon Critchley muligvis ret i – men derom andetsteds. Se Critchley, Simon: *Very Little…Almost Nothing*, London (1999), kap. 2.

[55] Se Raffnsøe, Sverre: *Filosofisk Æstetik – fra Baumgarten til Adorno og Heidegger*. Museum Tusculanum (1997).

[56] Se Deleuze og Guattaris udgave af Hjemslevs semiologi; *Mille plateaux*, kap. 3.

[57] Baudrillard, J.: "A l'ombre des majorités silencieuses", in *L'autre par lui-même,* Paris (1987).

[58] Tygstrup, Frederik: *Erfaringens fiktion*. Kbh (1992).

Fiktion som foldens skygge

"Igennem de opløste betydninger og de tabte betegnelser, er tomheden stedet for meningen eller begivenheden, der sammensætter sig med sin egen ikke-mening, der hvor intet andet end stedet finder sted. Tomheden er selv det paradoksale element, overfladens non-sense, det usikre punkt, altid i bevægelse, hvorfra begivenheden om betydning springer frem."[59]

Fiktion vil vi kalde den skygge, der træder ud af grænsens blinde punkt; en skygge uden menneske, uden bånd, uden væsen, uden erindring. Dens singularitet er imidlertid kun et glimt, en udsættelse, der ikke kan vare. Intet menneske kan bære at iagttage den længere end det glimt, hvor tidens følger holdes tilbage, hvor kun tid er i sig selv og dermed blottet, renset for alt det, vi i vores bekvemmelighed benævner som tid, som rum. Herefter går den over til at blive gentagelse i den erindring, der kun husker det, der endnu ikke er sket. Alligevel har menneskets blik jaget synet af den skygge, der kan stå selv uden at hænge ved menneskets rod. Jaget den af frygt og af attrå. Den skygge, der lader aktualiteten, potentialiteten, virtualiteten og deres lyssky følgesvende – negationen, umuligheden, determineringen – tilbage i et glimt og kun præsenterer sig som ren singularitet. Af længslen efter dette glimt fødes alkymien, religionen, mystikken, ja selv videnskaben, kunsten og filosofien. Hvor adskilte vi end kan fremstille dem så længe vi binder dem til de tre akser, der holder iagttagelsen fast til sin genstand og genstanden fast til dens iagttager[60] - denne længsel deler de, som døgnfluerne deler deres forkærlighed for flammens varme. Som døgnfluen søger de ind i deres egen destruktion ved at søge efter en fylde, hvor der kun er tomhed. Ved at søge ind mod forbindelsen mellem skyggen og det menneske, der iagttager den, bevæger 'kunsterne' sig ind mod et punkt, der altid viger – og dog skabes kunsternes tiltrækning muligvis ene og alene af ligheden mellem dens søgen efter punktet og dens tilhængeres håb om selv at få overdraget roden til den forbindelse. Kant, Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Adorno – listen er lang over filosoffer, der søger ind i kunsten for at afdække sandheden, hvor alle andre håb er opgivet. Men kun meget få af alle disse forsøg går decideret efter at overskride det punkt, der skulle forbinde mennesket med skyggen, som var den ene årsag til den anden.

Anskues skyggen alene, bliver det klart, at dens singularitet må være ubærlig. Hvordan kan en væren så flygtig og så uselvstændig som en skygge have anden væren end den, der er afledt af andre, stærkere værenders kræfter: lys,

---

[59] Deleuze, G.: *Logique du sens*, s. 162. *"A travers les significations abolies et les désignations perdues, le vide est le lieu du sens ou de l'événement qui se composent avec son propre non-sens, là où n'a plus lieu que le lieu. Le vide est lui-même l'élément paradoxal, le non-sens de surface, le point aléatoire toujours déplacé d'ou jaillit l'´événement comme sens."*
[60] Se Deleuze & Gauttari: *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991)

legemer, altid ind over og forbi hinanden, sådan at de svage skygger kun kort anes og altid må betragtes som sekundære. Hvad andet er skyggen, end en væren uden subjekt, hvad er skyggen andet end en forståelse af, at værens flygtighed kun kan overvindes gennem en opmærksomhed mod nuet uden tid, bevægelsen uden rum, og dog intet andet end bevægelse og nu, som to spændinger, der truer med at opløse hinanden, at modsige hinanden til forsvinden. Og så blot øger vores opmærksomhed over for suspensionens dimension og umulighedens afgørende betydning for den væren, der vil løsrive sig af subjekttænkningens ensidighed. Kun sådan kan vi tænke skyggen som værende: at tænke den som værende i sig selv, eller for sig selv, at tænke den som almægtig eller blot mægtig, at tænke skyggen som skabt eller som skabende, at tænke den som begyndelse eller ende, selv at tænke den som midte, intet af det giver mening. I Le pli beskriver Deleuze eksemplet med forestillingen om Adam som udtryk for Guds valg mellem en uendelighed af verdener, der for Gud alle er mulige – skønt hver enkelt af dem, når de er valgt, altså når de indtruffet, for at anskue det ud fra et menneskeligt perspektiv, selv må være ren singularitet og ren orden – ifølge de to principper i Leibniz' filosofi. De forskellige verdener er inkompossible – de kan ikke sammentænkes i en helhed, der reducerer hver enkelt af dem til dele, uden at de går tabt som singulariteter[61]. Ser vi på skyggen, rummer den åbenbart paradokser i forhold til begge anskuelsesmuligheder: hvordan kan skyggen tænkes som singularitet, med mindre vi accepterer at lade singulariteten definere ud fra Guds valg? Hvordan kan noget, der tilsyneladende ikke kan tænkes selvstændigt, være singulært? Og ordenen – hvordan kan skyggen tænkes som en del af en orden, når det ikke kan lade sig gøre at reducere skyggen til en strukturel helhed, uden at den ene skygge alder den anden forsvinde? Skygger der 'falder sammen' bliver altid til én – den samme genstand kan rammes af lyset fra forskellige vinkler, men det giver jo blot flere selvstændige skygger, eller, hvis genstanden kunne rammes af flere lyskilder på én gang fra samme vinkel og på samme tid, giver det uafværgeligt kun én skygge. Altså: forsøger vi at anskue skyggen som orden, viser den sig som singularitet, men anskuer vi den som singularitet, viser den sig som del af en orden, der overskrider den. Alt taler imod at se skyggen som selvstændig – eller alt taler for at forstå den uden subjektet som det, der betinger vores forståelse af den.

Alligevel følger en inderlig modvilje dens tilsynekomst – enhver antydning af den asubjektiverede væren møder snart anklager om umenneskelighed og tomhed. Så hellere tilbage til den yderste subjektivitet, som den postmoderne historiker, der i stedet for den positivistiske historiefilosofi sætter en radikal subjektivisme[62]. I stedet for en filosofi, der til enhver søger at genskabe båndet

---

[61] Deleuze, G.: *Le pli – Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit (1988); p. 79-81.
[62] Jenkins, Keith : *Rethinking History*; London (*1997*).

mellem skygge og menneske, sætter han en filosofi, der søger at løsrive mennesket fra skyggen, at hævde, som socialkonstruktivisterne, at det hele er skabt af mennesket. Og menneskets skygge da? Skabt af det blik, der ser på den. Og skyggen uden menneske? Utænkeligt. Frem for at ende i den frygtede strukturalismes klør eller den golde positivismes lidenskabsløse videnskab, vil han hellere slå skyggen ihjel, ophæve enhver idé om en stoflighed og et liv, der ikke lader sig definere som "konstrueret", men som en modstand, der lige så vel betinger det menneske, der følger efter – dog ikke som en produktion eller en tvang: som en "form uden destination, produkt af et indfald, ikke en intention", skriver den Barthes, der også minder os om, at "vi må huske, at strukturen er aflejringen af en varen", hvilket burde være tilstrækkeligt til at ophæve frygten for strukturen[63]. Men lad os lægge konstruktivister og postmodernister til side og træde nærmere denne skygge – hvad er det, vi kan vinde ved at have fremmanet en sådan størrelse – en skygge uden menneske?

I sine "amerikanske forelæsninger" kommer Italo Calvino ind på spørgsmålet om *imaginationen* – forestillingsevnen, fantasien, hos Calvino trukket langt over i den bogstavelig brug af ordet, som "evnen til at danne billeder", men han tager gerne omvejen ad nogle af de andre spor: det overhovedet at tænke det usandsynlige, eller endnu ikke skete, som måske aldrig vil ske. Den følgende er rigere end selv Calvino ser ud til at gøre sig klart:

"Der er en anden definition, der passer mig perfekt: forestillingsevnen som repertoire af potentialiteter, hypoteser, af ting, der ikke er eller har været, som måske ikke bliver, men som havde kunnet være. (…) Spiritus phantasticus er, ifølge Bruno, "mundus quidem et sinus inexplebilis formarum et specierum" (en verden eller et aldrig opfyldeligt rum for former og fremtrædelser). Og jeg tror at al form for viden skal øse af det rum for potentiel mangfoldighed."[64]

Hvad er det egentlig, Bruno taler om i det citat, Calvino henviser til? En verden, en "sinus" (hulrum), der ikke kan fyldes op. Hvem skulle dog fylde hulrummet op – og hvad betyder det overhovedet? Hvis vi skal forestille os en opfyldelse af hulrummet for billeder, fremtrædelser, former og hvad der ellers kunne være, ville det indebære, at vi nu havde alle de elementer, der kunne være i verden. Herfra ville alt være gentagelse i ordets triste forstand: vi ville blot tage igen af det, der allerede var, uden at der kom noget nyt til. Billedet er interessant, idet man fornemmer en bagvendthed: hvorfor er det ikke omvendt? Hvorfor er det ikke en brønd, der aldrig bliver tømt? Det er jo det, Calvino kommer til at gøre

---

[63] Barthes, Roland : *Le dégré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris (1953); p. 14-15. *« « il est forme sans destination, il est le produit d'une poussée, non d'une intention » ; « (il faut se souvenir que la structure est le dépôt d'une durée). ».*

det til i sin næste sætning, hvor han vil have viden til at øse (*puiser* i den franske tekst) – men man øser jo ikke af et hulrum, men af en brønd?

"Giordano Bruno har forklaret for os at "spiritus phantasticus", hvor forfatterens fantasi øser af former og figurer, er en brønd uden bund"[65]

Trods berettigelsen i at identificere Giordano Bruno med den moderne tænkning i hans insisteren på at finde frem til de bedste svar på trods af religion og trusler (moderne i den tradition, der begynder med Sokrates!), er det nok værd at huske på, at denne tekst er skrevet *før* Descartes, i 1580'erne, hvor billedet af det, der skaber 'imaginationen' ikke er et aktivt subjekts viden, der går på hugst, men lige omvendt. Hvis hulrummet er noget sted, er det altså i mennesket – og der er nogen, der fylder det op. At øse fra hulrummet vil altså sige at øse af noget, som fyldes op udefra – men af hvem da?

Hvis vi skal vende billedet en gang til: *spiritus phantasticus* er naturligvis ikke inde i vores hoveder, men befinder sig et sted imellem mennesket og Gud. På den måde bliver der både plads til at fylde op og plads til at øse. Men hvad nu hvis Gud er væk? Hvem fylder så op? Der må dog være en kilde, der må være en måde, hvorpå dette fantastiske hulrum kan blive genopladet, så det kan blive opdaget og berejst af den, der vover at betræde det. Som Calvino gør os opmærksom på i sin sidste forelæsning, om mangfoldigheden, er det ikke ufarligt at træde for langt ind – Flaubert og hans *Bouvard et Pécuchet*, hvor viden gennemtrævles af to vidensbegærlige skepticister, eller Musils Manden uden egenskaber – eller Joyce, Elliot, Kafka… ufuldendte villen-være-encyklopædier på stribe, biblioteker af mangfoldighed uden mål – at bevæge sig ind i dette fantasiens hulrum betyder ikke nødvendigvis, at man kan finde ud igen. Men det går jo selvfølgelig, med tilpas vanvid, neurose eller dumdristighed, at forsøge at skrive, mens man hopper rundt derinde, hele tiden lidt uden for det man ved, som Deleuze siger om filosofiens mål[66].

Men lad os prøve at dreje billedet endnu en gang, så det kan glide lidt længere ind i den søgen, vi har søgt at gennemføre her. Bruno skriver om en "*sinus*" – og at den sinus er et hulrum, tyder det næste ord, *inexplebilis*, på. Explere er at fylde – og hulrummet kan aldrig blive fuldt – ellers ville det ikke længere være fantasiens hulrum, men blot et dumt og kedeligt arkiv over allerede gennemprøvede erfaringer. Det kedeligst tænkelige billede af erindringen, eller hukommelsen (ikke så langt fra Bergsons billede af hukommelsen, faktisk). Men

---

[64] Calvino: *Lecons américaines*; Paris (1989); p. 147. Bruno-citatet oversat direkte fra den latinske tekst, for at undgå omvejene via det franske.
[65] Ibid.: p.157.
[66] Herom dog først i næste spring, "En poietisk filosofi", *infra*.

hvad nu hvis vi gav Brunos udtryk en dosis af barokkens medicin, af Leibniz og hans folder? En sinus er jo også en fold.

"En labyrint kan kaldes mangfoldig, etymologisk set, fordi den har mange folder. Det mangfoldige er ikke kun det, der har mange rum, men det som er foldet på mange måder."[67]

Hvad nu hvis vi lod Brunos historie følge en bifurkation af ordets potentielle betydninger – og lod den sinus, som han betegner imaginationen, være en fold? Eller rettere, en mangfoldighed af folder, og dermed allerede på vej til at blive – en labyrint?

Fiktionen kunne vi kalde den inderste af alle disse folder – den, som folderne folder sig ind mod og ud fra igen. Fiktionen, har vi lært, er det, som er formet, støbt – eller som fingerer i betydningen at narre, at forstille sig[68]. Når vi nu har valgt at bruge det ord og ikke for eksempel phantasia eller imaginatio, er det for at slippe af med den billedmetafor, som ligger i det sidste – og den anknytning til den mentale forestilling, som ligger i den første, som vi jo også ser det hos Bruno og Calvino siden hen.

I midten af 1960'erne sætter Blanchot et komma – for nu ikke at sætte et punktum – for sine undersøgelser af "bogens fravær", *l'absence du livre*. I den afsluttende dialog går de to samtalende igennem en række forestillinger om litteraturens væsen – og får gradvist punkteret dem alle: mesterværket, knyttet til kulturens lukkende idé om at samle det hele sammen til systemer, der kan drive kulturen frem – men som ikke synes at have nogen værdi for litteraturen selv. Værket, som efterhånden (ikke mindst af Blanchot selv) er blevet underdrejet af Heidegger og af dekonstruktionen af værket. Idéen om det moderne, der undergraver sig selv ved at lægge grunden til hukommelsens opløsning (men dermed også det modernes opløsning som erindring). Kulturen selv kan måske nok samle mesterværkerne eller forklare de store traditioner og bevægelser[69], men den kan ikke svare på, hvad der skaber et mesterværk – eller bare et værk, for den sags skyld. Endelig, ideen om det skabende menneske og geniet, som opgives som en romantisk illusion – men en retning, der dels fører ind til Nietzsche, som en subjektopløsende, aheroisk filosofi, dels

---

[67] Deleuze, Gilles: Le pli. Leibniz et le baroque. Paris (1988); p. 5. *"Un labyrinthe est dit multiple, étymologiquement, parce qu'il a beaucoup de plis. Le multiple, ce n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de facons."*

[68] Se f.eks. *Dictionary of Literature Terms and Theory*, Penguin Press (1992), p. 343.

[69] Vi taler om Kultur med stort K – en idé, som den antropologiske forskning har ædt fra hinanden med den sene antropologis termitter i form af lokale studier, af studier af mangfoldighed i kulturel praksis, blandt andet diskursivt orienterede studier af forskere som Lincoln, Chambers og Bruner, der lader den lokale begivenhed og erfaring træde i forgrunden for den store fortælling, inspireret af en

ind til oprindelsen, som hos Heidegger, der imidlertid selv leverer kritikken til oprindelsen – og som kun fungerer som forklaring på litteraturen, hvis denne netop ikke rummer den fiktive, den imaginative kraft, men blot bliver bibliotekernes eller arkivernes optegnelser. Tilbage er, med Blanchots ord, kun bunden af smeltediglen, som let bliver lidt pauver at tage stilling til: at undgå at bygge helheder? Skulle det virkelig være resterne af det tyvende århundredes bål[70]?

Der kunne være en anden vej – ikke så meget for litteraternes opfattelse af litteraturen, som for filosofiens forsøg på at finde frem til fiktionen. Men kan fiktionen på én gang være hver fold, som skaber labyrinten – og den kerne, som bebor labyrintens inderste? Det er væsentligt her, at den ikke identificeres med imaginatio – dannelsen af billeder, der endnu ikke er – eller med phantasia – fornemmelsen af noget, man endnu ikke ved, hvad er. Fiktionen er det, som formes og former, den er morfose. Hvis vi gå igennem hele den tankeforestilling, der bliver bygget op af den konstruktion, vi er i nu, vil det mest passende være at beskrive fiktionen som den begivenhed, der udgør kernen af alle de mangfoldige, mangerettede retninger og bevægelser, der står beskrevet på disse sider.

Fiktionens begivenhed er da en begivenhed, der forudsætter én ting: at skabes af mødet i sprogets liv. Resten er labyrintens værk. Fiktionen er den begivenhed, der begynder, der hvor folderne folder sig fra. Og en fold kommer ikke fra nogen begyndelse, andet end en fold mere. Dermed er der heller ikke tale om en viljesakt, der går ud på at opgive sig selv eller på anden måde ville være en anden handlende agens end den vestlige Agon, for at komme ind til labyrintens kerne. Der er ganske enkelt tale om et vilkår, der angår alle dem, der bevæger sig ind i fortællingen, ind i mødet med sproget – den er en svimmelhed, en opløsning, en usikkerhed, en tvivl, med meget milde ord.

Fiktionsbegivenheden er en opløsning af alt, hvad der er kendt – også selv om den kun måtte "vare" den tid det tager, at høre eller læse det sagte eller det skrevne. Folderne er veje inde i en labyrint, i hvis gange der skjuler sig den ene udfordring efter den anden, uden at vi mærker det. Vi er blevet så dybt lullet ind i vores moderne, bekvemmelige slummer, at vi ganske har glemt, at skriftens opgave ikke kun var erindringen – at den også bærer en opgave med sig, som også talen bærer – den er ikke kun hukommelse heller: at trække den lyttende og den talende, den skrivende og den læsende, ud af dem selv, at bygge den glidebane af en labyrint, i hvilken selvet forsvinder, verden forsvinder, erindringen og sandheden forsvinder, indtil kun et er tilbage: ordet, i al dets fantastiske pragt og uforståelighed: ethvert ord er uforståeligt idet det viser sig

---

sociologi eller antropologi som hos Marcel Mauss, Clifford Geertz, Jerome Bruner, Michael Jackson eller Pierre Bourdieu.

[70] Blanchot, Maurice: "L'absence du livre", in: *L'entretien infini*; Paris (1969); p. 583-597.

for os. At glemme ordets uforståelighed er som at glemme magien i bygningsværket, at glemme fortryllelsen i bevægelsen, det ufattelige i flugten, vægtløshedens gåde – det er at glemme, at verden ikke bare er til for at blive fattet. Alt omkring os er i det menneskelige: og det særligt menneskelige er ikke mindst at komme hinsides al forståelse og slippe den, miste den, i det tavseste af alle øjeblikke: der, hvor vi stirrer i undren og lytter i afmagt, uden et ord, uden en lyd, uden at vide noget eller ville noget, uden at kunne noget eller være på vej nogen steder hen, andet end ind i labyrintens yderste fold for at blive skygge og mærke livet igen. Og der, hvor "livet" begynder, begynder forståelsen, fortolkningen, erfaringen, genfortællingen og alle de andre måder, vi gør "brug" af sproget på.

Fiktionsbegivenheden skal ikke misforstås som den afslutning, der markerer enden på en fortælling. Den er en begivenhed, der finder sted hele tiden, mens vi taler, skriver, læser, tænker. Den er et vilkår i sproget, som ganske vist har fællestræk med det, vi taler om som evnen til at dø – men det er den samme evne, der er evnen til at lære, evnen til at se andet end det, vi har set før – evnen til at danne nye tanker ud over de allerede genkendte.

Fiktionsbegivenheden begynder forfra hele tiden – i hver beslutning, i hver erkendelse vi støder på – idet hver eneste erkendelse begynder med at spørge til os: hvem er du og hvor skal du hen? Og før vi kan svare, eller i det mindste gøre os den første ulejlighed for at komme til at få muligheden for at svare oprigtigt, må vi høre efter, hvem der taler og hvor den stemme skal hen, som kalder på os. En stemme, hvis kerne er tavs som suget. Men en stemme, der rummer svaret i sig, hvad det så end måtte være. For svaret søger vi videre efter – det er det, der er hele formålet med fiktionen: hvis vi allerede havde svar på vores spørgsmål, ville den ikke være nødvendig. Den er en kalden, der kalder på en spørgen. Derfor er begyndelsen i fiktionsbegivenheden da heller ikke et svar, men en fortsat spørgen, en bevægelse af bevægelser videre, længere, som en skygge først, siden som en anden.

en poïetisk filosofi

”Som om Orpheus, så længe han ikke vendte sig rundt, accepterende omvejens djævelske lov, ikke havde gjort andet end at lade sig forføre af nihilismens illusion, inkarneret, som det bør sig, i sin kunst, i sin kunsts påstand om at sejre over intetheden, det vil sige at sikre sejren idet den trak alle helvedets evner til at sprede efter sig; men han havde modet til at se den fascinerende ting i ansigtet og så, fascineret, at det intet var, at intet intet var; i det øjeblik blev helvedet virkelig overvundet. (…) Altid har nihilismen forsøgt at kalde os til en umiddelbar udfordring og at lade os vide at vi ville komme langt hurtigere af med den, hvis vi vovede, ansigt til ansigt med Medusa, at indse, at hun selv ikke er andet end et smukt ansigt med tomme, allerede forstenede øjne.”[1]

"Et begreb - det er ikke noget, der er givet. Endvidere, et begreb er ikke det samme som tanken: man kan meget vel tænke uden begreb, endda tror jeg, at alle de, som ikke laver filosofi, at de tænker, fuldt ud, men de tænker ikke gennem begreber - hvis I accepterer ideen om at begrebet er enden på en original aktivitet eller skabelse. Jeg vil sige at begrebet er et system af singulariteter, trukket på en strøm af tanke. En filosof er én, der frembringer begreber."[2]

---

[1] Blanchot, Maurice: ”L’absence de livre”, in: L’entretien infini. Paris (1969); p. 591. [f.o.] ”Comme si Orphée, aussi longtemps qu’il ne se retourna pas, acceptant la loi infernale du détour, n’avait rien fait d’autre que de se laisser séduire par l’illusion nihiliste,incarnée, comme il se doit, dans son art, dans la prétention de son art à triompher du néant, c’est-à-dire à en assurer le triomphe en entrainant à sa suite toutes les puissances de dispersion de l’enfer; mais il eut le courage de regarder en fcae la chose fascinante et fascinée il vit que ce n’étatit rien, que le rien n’était rien; à cet instant l’enfer fut réellemment vaincu. (…) Toujours le nihilisme a cherché à nous entrainer à un défi immédiat et à nous suggérer que nous viendront bien plus franchement à bout de lui si nous osions, faisant face à la tête de Méduse, nous apercevons qu’elle n’est elle-même qu’un beau visage aux yeux vides déja pétrifiés.”

[2] Deleuze, Gilles: Første serie af forelæsninger om Leibniz, Vincennes, 15.04.1980; citeret fra transskription på www.webdeleuze.com (6. afsnit fra toppen – f.o..): "*Un concept, ce n’est pas du tout quelque chose de donné. Bien plus, un concept ce n’est pas la même chose que la pensée: on peut très bien penser sans concept, et même, tous ceux qui ne font pas de philosophie, je crois qu’ils pensent, qu’ils pensent pleinement, mais qu’ils ne pensent pas par concepts – si vous acceptez l’idée que le concept soit le terme d’une activité ou d’une création originale. Je dirais que le concept, c’est un système de singularités prélevé sur un flux de pensée. Un philosophe, c’est quelqu’un qui fabrique des concepts.*"

Eventologi og kinematik – og poïetik

Her kunne man passende sige, at det var nok med det sidste afsnit, med alle de omveje, der alligevel endte med at føre til påstanden om en begyndende begivenhed. Om ikke en fuldbyrdet eventologi, er det dog skredet frem gennem de mange blade, der duver og bukker sig og folder sig en anelse for hvert blik og hver lytten, der læner sig ind over deres skyggers hvisken. Dog skredet frem imod noget, der måske snarere var begivenhedens egen fødsel, knap en eventologi, snarere en lille flig af en begivenhed – eller den største: dens begyndelse og slutning, den cirkel der ikke er det, som ikke er en cirkel i hermeneutisk forstand. Bladenes folden vender ikke tilbage til samme sted – det er linier, der mødes ved at fortættes og fortyndes, ekspandere og minimeres, fra apori til opløsning og så alligevel ind i en ny linie, en flugt der pludselig tager fart uden at afsløre sin herkomst.

Så vidt de mange blade og deres begivenhedsforløb. Men hvor gør vi nu af begivenheden og dens fiktion i forhold til det, der går under navnet videns venskab? Filosofien kunne måske bringes til at lytte et glimt af et pust, efter sådan en vandring på smeltende kronblade kunne man dog gives en mindre audiens. Om ikke direkte, så dog gennem en talende tolk med alle hans genfødte ord. Et ord, en begivenhed for filosofien. Et festfyrværkeri af skabelse – ingen undren, hvis de gamle herrer der ind imellem sætter sig til at vogte dørene til et forestillet filosofisk skab, ville rynke en anelse på næserne ved udsigten til al den larm.

Dog, lad os trodse stilheden og følge tanken ind. Hvad nu hvis begivenhederne der gemmer sig i hvert et begreb fulgte med – og hvad nu, hvis filosofiens vigtigste opgave vitterligt var, som Deleuze erklærede det, at skabe begreber? Hvad er den da, denne skaben for filosofien – og hvilken filosofi er da denne, poïetiske, skabende filosofi? En hånd på begivenheden, en på poïesis – og den eventologiske kinematik kan tage en sidste omvej. Først stilhed. Lytte efter trinene, ind træder den gamle skygge, begivenhedens tunge kappe.

Poïesis og filosofien

"Higher than actuality stands possibility."[3]

[3] Heidegger, Martin: *Being and Time*. Harper and Row (1962), p. 63.

For at nærme os poïesis som begreb, der vil hjælpe med at nærme os fiktionen som begreb, kan vi hvile et øjeblik ved musikken. Måske kunne musikkens tilblivelse forstås som udfoldningen af en endnu indfoldet substans, der endnu ikke er tonet, endnu ikke er andet end potentiel lyd, der ikke for noget øre ville give mening. Og som i løbet af den begivenhed, vi kan kalde musikkens frembringelse, vil spaltes, opdeles, blive til to, til flere, til serier, til gentagelser, ritorneller og flugtlinier, indtil pludselig fugaer og modaljazz er blevet til, (uden hensyn i øvrigt til de grænser, vi har sat ind mellem f.eks. improvisationen og den strengt matematisk kombinerede koralharmoniske arkitektur). Er da improvisationen eller koralharmonien det sted, hvor vi den strengeste formation finder sted? Er det i repræsentationens nedfældede nodeantegninger, hvor såvel rum som sted for noderne er sat og bestemt - og som samtidig på forhånd definerer lydene som musik inden de bliver til lyd? Eller i de modalt definerede sekvenser, hvis forløb er som en tunnel, i hvilken udstrækningen og tiden er forudsat, men folderne inden for dem principielt uforudsigelige?[4] Eller udtrykt på en anden måde: skal den skabelse, der bliver til i forskellige udtryk for *poïesis*, forstås ud fra den *inertia*, den modstand, som tonestoffet byder formningen? En modstand, der udtrykkes igennem sammenfletninger af *energeia* i tilblivelsen, når de uregerlige toners flow indtages af *anticipatio* - som måske er en *prolepsis*, en kasten sig, snarere end en foregribende tanke[5]. Med mindre det da skulle være stoffet selv (lydstrømmen og musikken), der udgør bevægelsen, hvortil den komponerende eller udøvende musiker i så fald er medrejsende, en slags passager på et fartøj, musikeren ikke selv har skabt[6]. Hvad er i så fald musikerens evne, da der øjensynligt er nogle, der komponerer en myriade af fugaer og andre, der ikke "kan"? Skulle man følge denne tanke, ville musikerens, malerens, arkitektens, forfatterens, poetens - og måske endda filosoffens - vigtigste evne være en *lytten* eller opmærksomhed. Enter Heidegger:

---

[4] Jf historien bag indspilningen af modaljazz albummet *Kind of Blue* i 1959, hvor Miles Davis, John Coltrane, Cannonball Adderley, Bill Evans, Wynton Kelly, Paul Chambers og Jimmy Cobb siges på forhånd at have aftalt antallet af takter og hvilke af de klassiske kirketonarter, der skulle spilles i – hvorefter selve indspilningen foregik som runder af improvisationer, i hvilke den enkelte musiker er nødt til at lade melodien opfinde sig selv, frem for at stole på kendskabet til akkorder og regler. Om optagelsen af denne musikalske begivenhed, se fx Ashley Kahn: *Kind of Blue – The Making of the Miles Davis Masterpiece*. Da Capo (2000).

[5] Se diskussionen af disse begreber som 'dyder' i Ole Fogh Kirkebys *Ledelsesfilosofi*, (1998); her dog uforskammet medbragt uden den normativitet, der er kernen i Kirkebys gennemgang af begreberne.

[6] Jf. Derridas forsøg på at komme af med metaforen, indtil han opdager at den skaber ham; han kan hverken stige af eller på den. "Le retrait du métaphore", in *Psyché, inventions de l'autre*. Paris (1987).

"For man becomes truly free only insofar as he belongs to the realm of destining and so becomes one who listens though not one who simply obeys."[7]

For det første virker det banalt og selvfølgeligt, at den skabende må kunne lytte til stoffet for at skabe. For det andet er dette noget, man vil være tilbøjelig til at betragte som et forstadie til den egentlige skabelse - opmærksomheden fordres for at planen kan blive realiseret, med mindre vi befinder os i automatskriftens regi. For det tredje, og mere alvorligt, er der jo stadig tilbage at gengive, hvad det vil sige at "lytte til stoffet" - hvilken lytten, hvilket stof? Og hvad med indskriften, sporet, sætter den skabende ikke selv det? De ni rejser, der udgør de labyrintiske foldninger her, er måske mere end noget andet en udforskning af, hvad en sådan "lytten" kunne indebære. Og "stoffet" - det er indtil videre den påstand, der må hænge, endnu kun sporadisk forklaret, men næppe til bunds og slet ikke i en form, der tilfredsstillende ville kunne gøre det, der her beskrives. Påstanden om, at stofligheden er iboende sproget, skriven, læsen, at de energetiske og kinematiske betingelser, der skaber mødet mellem læsen og skriven, ikke blot kan affejes som "fantaseren" eller "imaginatio", forstået som ren åndelig form[8]. Stofligheden i poiesis er af en singularitet, der ikke er beskrevet med papiret, lærredet, sværten, farven; snarere er den en *inertia* og en *energeia*, hvis singulære folden sig bliver til det, som Deleuze betegner som en klasse bestående af sig selv, af et eneste medlem[9]. Stoffet er *individ* – den substantialisering i begivenheden, der kaster individuationer af sig som resultater af friktionen mellem intensionen og ekstensionen i begivenhedens fold.[10]

Poïesis på afdrift (dérive)

"Since destining at any given time starts man on the way of revealing, man, thus underway, is continually approaching the brink of possibility of pursuing and pushing forward nothing but what was revealed in ordering and of deriving all his standards on this basis."[11]

---

[7] Heidegger, M.: "The Question Regarding Technology"; p. 307. Bemærk, hvordan subjektiviteten er udfordret allerede i og med tilhøret, som lægger mennesket ind under et regime, hvor kun lytten giver muligheden.

[8] Også her kan Kirkebys "dyder" give inspiration - om end det foregår inden for noget, der må betegnes som subjektfilosofisk paradigma, trods al talen om post-post-modernitet etc. - se *Ledelsesfilosofi* (1998)

[9] Deleuze, G.: Logique du sens (1969), p. 140. Den klasse, der beskrives sådan hos Deleuze er intet andet end *personen* - og som sådan en singularitet, der ikke er subjekt.

[10] Deleuze, Gilles: *Le pli – Leibniz et le baroque*, Paris (1988); p. 85 ff.

Det ville ikke være i overensstemmelse med den stemning, der er forsøgt etableret igennem siderne her, pludselig at trække blikket ud og generalisere sig ud af singulariteten, at erklære det skrevne for en partikulær del af et generelt system under udvikling. De skitser, der folder sig ud her går nærmere som udsendinge (heraf navnet *sonde*) - som når Derrida anråber en *"philosophie de l'envoi"* [12]: et afsæt i sin singularitet har andet at miste og derigennem andet at bibringe end en loyal, historisk funderet eksegetisk læsning.

Når vi sender 'sonden' eller 'monaden' ind i en viklen sig ind i en foldning, mellem skriven og læsen, mellem forsvinden og tilbliven i sprogets og erkendelsens labyrinter, er det ikke *beviset*, der lægges frem. Vi må acceptere at forlade den juridisk-teologiske bevisførelses logik og i stedet forsøge at *følge* den tilblivelse, der selv bliver genstand for en tilblivelse og en forsvinden. Efterhånden som skriftens singularitet træder frem, viser det sig at monaden sprænges, spaltes, splittes; den kan ikke holdes samlet, isoleret. Vi må lidt efter lidt opgive at betragte den som monade (ét, samlet, forenet og simpel) - efterhånden som dens singularitet bliver til, opstår der spaltninger, fordoblinger, der hele tiden skaber nye strømme, der ikke er identiske med den monadiske kraft, som sendte dem af stedet. Det monadiske perspektiv kan i så fald kun fastholdes stædigt for hver enkelt strøm, der i sig selv per definition må være simpel, bevægende sig som en entitet. Hver entitet skaber og former sin egen bevægelse, uden at hænge sammen med de forrige eller de senere. Dette er foldens karakter, i sig selv er den ikke andet end en linie, der trækker sit spor som en afdrift, hvis lige linie, som den udgik fra, ikke længere kan betragtes som dens oprindelige form. Men monaden, hvad er det der er sket med den, som var ét, men blev mangfoldig - er det at forstå som erindringsdannelser, hvor de mange forskellige bevægelser med deres sprogligt tilblivende aflejringer er at læse som hukommelser, der fylder og vokser så monaden stadig kan forstås som intakt, som et mere og mere opfyldt hele, hvor monaden endnu er intakt og isoleret udadtil, men stadig mere spændt og kompleks indadtil:

"To anticipate, the monad is that which simply and originarily unifies and which individuates in advance."[13]

Samme sted beskriver Heidegger også den kraft, den *vis activa*, der er en anden væsentlig del af Leibniz' filosofiske system[14]. Den er en kapacitet, en kraft, men

---

[11] Heidegger, M.: "The Question Regarding Technology"; p. 307.
[12] Derrida, Jacques: "Coups d'envoi" in: *Le rapport bleu*, PUF (1998); p. 99.
[13] Jf. Heidegger, Martin: "From the Last Marburg Course", in: *Pathways*, p. 63, om Leibniz' monadebegreb: monaden er en isoleret, individuel, ensom substans.

kun i og med at den er i bevægelse. Og her vil vi så tilføje: i og med at den kommer i bevægelse, vokser den ud af sig selv og spaltes. Det er kun, så længe vi iagttager den som en potentialitet i stilstand men med mulig bevægelse foran sig, at vi kan iagttage den som en strukturel betingelse, som et anticiperende væsen, der ikke behøver det rum, den folder sig i, for at være i besiddelse af sin kraft. Her er vi, ifølge Heidegger og Leibniz, endnu i skolastikkens univers med begrebet om *potentia activa*. Herom har vi været andetsteds. Men når vi vender blikket mod tilblivelsen og dermed mod poiesis, må vi bryde med forestillingen om den principielt ubevægelige monade i sin isolation; vi må i stedet betragte bevægelsen som de strømme, hvori stadig flere spor trækker feltet udefter i betydningens tilblivelse. Skulle vi betragte dem som monadiske, stadig simple, stadig adskilte, uden hukommelse anden end det første stød, der bragte dem til verden, idet de rev sig løs, vil vi stadig ikke kunne forklare sporet, kun entiteten selv. Men folderne, sporene, vendingerne i labyrinten - er de ikke netop den trussel, den aporetiske blindgyde, der bryder ud af monadebegrebets simplicitet? At fokusere på enheden i bevægelse fører til en utilstrækkelig strukturalisme. At fokusere på den kraft, der er ophav til afsættet, fører til en utilstrækkelig subjektivisme. Begrebet om *vis activa* har mere at tilbyde end det - men for at komme ind i det må vi lade vejen gå omkring selve begrebet om poiesis. Heidegger har behandlet det mange steder - et af de mest illustrative findes i en af de senere tekster, hvor undersøgelsen af teknologiens væsen fører Heidegger igennem en spørgen til forholdet mellem tilvejebringelse og tilblivelse – "Spørgsmålet om teknologien"[15].

"Every occasion for whatever passes beyond the nonpresent and goes forward into presencing is poiesis, bringing-forth [her-vor-bringen]"[16]

Poiesis er ikke kun håndværk, frembringelse fra menneskelig hånd. Det er også tilblivelse af noget ind til sig selv; fra et ikke-nærvær til et nærvær, hvorved tiden ikke bare bringes i spil gennem tings tilblivelse, men fænomenet selv og tiden selv bliver til gennem den poïetiske proces. Poïesis, tilvejebringelsen, bringer det skjulte ud af skjulet og gør det synligt, sanseligt, erfarbart. Hvad kan Heideggers udfoldelse af forholdet mellem Technè og poïesis fortælle os? I Heideggers ånd tager vi fat i en husbygger, der skal bygge et hus.

Husbyggeren har ikke frie hænder – han er bundet af fire forhold, der knytter sig til tilvejebringelsen, til poïesis[17]. Stoffets karakter, formens

[14] Ibid., p. 65
[15] Heidegger, Martin: "The Question Regarding Technology", in: *Basic Writings* (??); p. 283-317.

mulighedsbetingelser, giver tilsammen med den formålsrettede sammenbringelse og det arbejde, der lægges deri (logos bliver her til ergein, bliver til energeia, det virkeliggørende arbejde), grunden til hvad husbyggeren kan gøre. Alle de tidligere huse, erfaringen, erindringen, traditionen, spiller med, er en del af de betingelser og muligheder, som danner rammerne om husets tilbliven[18].

Når husbyggeren i stedet er en filosof, hvis produktionen ikke blot er tanken, men særlige formninger af tanken i sproget, spiller de forskellige betingelser eller forhold også ind. Og lige så lidt som husbyggerne kan bygge noget uafhængigt af stof, form, formål og skaber, lige så lidt kan filosofferne ignorere sprogets og tankens stof, form, mål og sammenbringelse, eller det arbejde, der virkeliggør tanken og sproget i begrebet. Men lige så lidt som husbyggerne egentlig kan gentage tidligere huse – det nye hus træder uundgåeligt frem i sin singularitet, uanset hvor meget det måtte ligne de tidligere – lige så lidt vil filosofferne blot gentage de tidligere tankers formninger som begreber, hvis de ellers er åbne over for de virtualiteter, der får mulighed for at folde sig ud, hvis de er åbne over for alle forhold omkring sig og sproget. Selve det forhold, at være åben over for tankernes og verdens fortsatte, uophørlige tilblivelse, gør at filosofferne kan komme til at indgå i tilblivelsen af nye muligheder, snarere end at producere sproglige repetitioner af allerede udtalte og levede begreber. Heidegger leverer en kritik af den moderne videnskab, der knytter sig til betragtningen af Techné ud fra instrumentalitetens perspektiv[19]. Om end Heideggers kritiske perspektiv er noget ensidig og stor set gør den moderne videnskab identisk med ophobning af værdi frem for at hellige sig skabelsens åbne opmærksomhed, kan der alligevel ligge perspektiver i den, som kan være til inspiration for en poïetisk filosofis muligheder. I selve forestillingen om den dobbelte åbnings betingelse, ligger der en værdifuld betragtning af filosofiens form. Lige som fortællingens, skrivningens, læsningens, erkendelsens, bevægelser ikke blot bevæger sig i mange retninger, der står i dynamisk eller kinetisk relation til hinanden, ligeså må den filosoferen, som skal give plads til tilvbejebringelsen, til det poïetiske, lade sig åbne gennem en dobbeltrettet udfolden. Som poïesis-båren filosofisk bevægelse må den åbne sig over for de "ansvarsforhold", den møder fra det allerede havende-været, det forgangne, det der i kraft af sin væren-forsvindende; den må også åbne sig over for det

---

[16] Ibid., p. 293.

[17] De fire forhold bærer betegnelsen 'áikon kai poïetikon' hos Aristoteles og er siden skolastikken fortolket som årsager, skønt, som Heidegger påpeger, ordet er ikke causa, men aition, det som noget skylder til noget andet. De fire forhold er hos Heidegger *hyle* (stoffet), *eidos* (formen), *telos* (målet) og endelig ikke *efficiens*, men derimod *logos* eller *legein* (omhyggelig opmærksomhed over for det, han skaber af). Ibid. p. 291-92.

[18] Jf. Heideggers sprogfilosofi, som den udtrykkes bl.a. i *Unterwegs zur Sprache* (1959).

[19] "The Question Regarding Technology", p. 294-298.

tilblivende, det som endnu ikke er, til det væren-tilblivende. Og snarere end at betragte de to som kræfter i konflikt, må den lære at åbne sig for dem gennem en opmærksomhed mod den khoriske umulighed, der ligger til grund for dem begge. Snarere end at møde dem i frontal konfrontation, må opmærksomheden bevæge sig op fra umulighedens Khôra mod dem bagfra, så at sige, hvor de begge træder frem fra, viser sig som sammenflettede, svungne bevægelser i gensidig afhængighed. Dialektik, javist, men en dialektik, der kun kan forstås fordi opmærksomheden søger ind i umuligheden før muligheden og muligheden før det aktualiserede[20]. Og lige så tydeligt det forhåbentlig fremstår, at der ikke kan være tale om at "den erkendende filosof" skulle være herre over en sådan proces, lige så lidt kan der være rum til at lade sig nøje med en instrumental, formålsrettet filosofi, der slår sig til tåls med at instrumentalisere selve poïesis-processen i sit forsøg på at være nærmere videnskabens præmisser.

Det er selve denne poïetiske bevægelses væsen, at dens dobbelte åbning, dens dobbelte poïesis, kun har det formålsrettede som en mindre del af sin kinesis. Den nøjes jo ikke med at samle, at forene, i udfoldningens læggen blot for verdens skue, men rummer tillige indfoldningens stadig voksende kompleksiteter, som trækker sig bort fra enhver brugbarhed ind mod en indfoldet mangfoldighed[21]. Som poïetisk filosofi kan den kun være, hvis den forstår at formålstjenligheden, instrumentaliseringen, viljen og fornuften (og dermed også følelsen), kun kan være en del af dens væsen, af dens skabelse eller tilblivelse. Kun i kraft af den dobbelte poïetiske bevægelse, denne åbnen sig for det i yderste forstand ukendte, umulige, unavngivne og muligvis unævnelige, kan den gøre sig forventning om at skabe nyt igen. Hermed nærmer vi os en af de pointer der tegner sig i Deleuzes sidste tekst[22] – og i Agambens omtale af den – hvor selve filosofiens væsen identificeres som noget, der minder om livets immanente tilblivelse. Vi tager citatet en gang til:

"*The life of the individual gives way to an impersonal yet singular life, a life that gives rise to a pure event, freed from the accidents of internal and external life, taht is, of subjectivity and objectivity of what happens.*" Og Agamben samme sted: "*This state of suspension, which cannot be attributed to any subject*."[23]

---

[20] Dette må være den fuldbyrdede konsekvens af Heideggers filosofiske undersøgelser: muligheden for aktualiteten, umuligheden forud for muligheden. Det sidste bliver dog ikke skrevet så tydeligt frem i formler, sådan som det første bliver det i *Sein und Zeit*.

[21] Deleuze: *Le pli*, særligt s. 102-132 om begivenheder og deres kroppe.

[22] Den sidste, formodentlig, fra hans hand: "Immanence: une vie", in *Philosophie* 47 (1995).

[23] Citatets første del er fra Deleuzes tekst, s.5, den sidste sætning er fra Giorgio Agambens *Potentialities* (1999), p. 229.

Filosoffen åbner sig I den dobbelte poïetiske bevægelse for noget i filosofiens tilblivelse, der minder om livet selv, om det princip, der lader livet vise sig for os. En vitalistisk forståelse af poïesis – men en vitalisme, i så fald, der ikke er længere fra døden end at umuligheden, ikke-stedet, afslutningen forud for enhver begyndelse og døden i enhver metaboliske sitren, hele tiden følger med som en del af den mere-end dialektiske logik. Poïesis er, i Heideggers udlægning, en form for *Geschick*, den afdækkende, aletheiske bringen-på-vej, som er menneskets betingelse. Men at mennesket føres ud i Geschick fører ikke nødvendigvis til poïesis, det kan lige så vel føre ind i den moderne videnskabs og teknologis orden, hvor alt indsamles for at være *for hånden*.

"Since destining at any given time starts man on a way of revealing, man, thus underway, is continually approaching the brink of possibility of pursuing and pushing forward nothing but what is ordering, and of deriving all his standards on this basis."[24]

Geschick rummer altid en fare, der er altid en mulighed for misforståelse som ligger i at blive åbnet op I den poïetiske proces for at kunne afdække, afsløre det tilslørede eller blot få øje på det slør, som det tilsløredes værn. Men samtidig antyder Heideggers analyse, at det i bund og grund er den samme proces, det finder sted i den teknologiske udnyttelse og i det, vi har beskrevet som fiktionen, erkendelsens tilblivelse gennem og fra umulighed og tilintetgørelse. Det, der er interessant her er ikke mindst at det er en proces, der finder sted blot mennesket skal læse en bageopskrift, for slet ikke at tale om et digt eller en roman. Det der giver os mulighed for at "nyde" læsningen, at "forsvinde ind" i den, er poïesis i dens dobbelte åbning og tilintetgørelse af det kendte perspektiv til fordel for en proces, hvor det kendte hele tiden skiftes ud med en lille del af noget, der ikke er kendt, der indeholder en ny, inkompossibel verden i sig[25]. Det er altså ikke en mystisk proces, vi nærmer os her gennem læsningen af Heidegger – det er blot den proces, der ligger til grund for enhver erkendelse, der er en sådan og ikke den simple, mekanisme forhåndengøren af det værende-for.

---

[24] Heidegger: Op.cit., p. 307.

[25] Antydningen peger netop på at det vi får et glimt af, er den anden singularitet, der møder os i sin in-kom-possible form, som monader der i hinandens nærhed spreder en sitren af gensidig destruktion. Se Leibniz' monadologi, eller se Deleuzes læsning af Lewis Carrolls "Alice" og andre værker hvor det "absurde" flyder ind i det "reelle", i *Logique du sens* (1969).

"Above all, enframing (Gestell) conceals that revealing (entdecken) which, in the sense of poïesis, lets what presences come forth into appearance."[26]

Og så bevæger vi os ind I det religiøst-eksistentielle, hvor det er det skønne, himmelske lys, der bliver styrende og menneskets valg, hvorigennem vi vælger at hjælpe den lysende kraft på vej ind I vor tilværelse, der overtager i Heideggers logik. Men hvorfor ender Heidegger med at gøre teknologiens accidens til en del af dens essens og dermed poïesis til en underafdeling af essensen, en vej som vi skal vælge for at blive til? Det ville dog være mere ligetil at lade erkendelsen forblive ved roret, men en erkendelse der er afhængig af den poïetiske bevægelse for at kunne blive til. Det subjektive valg er lukningen, der standser den poïetiske bevægelse, det er snittet, der skærer skabelsen fra og gør resten til politik, til etik. I Ole Fogh Kirkebys gennemgang af poïesis, finder vi en udlægning, der skønt inspireret såvel af Heidegger som af hans læsning af de førsokratiske filosoffer forud og styrende læsningen af Aristoteles, dog afviger fra den på et afgørende punkt.

"Den skabende, poïetiske tænkning, der bevarer sit ankeindhold netop mod sin egen tanke, bliver hermed en måde at bestemme det at tænke på, der flytter kriteriet ud af videnskabernes, magt-perspektivernes, fremskridtets og præstationens land. Den indsigt, som tænkningen kan nå, bliver en indsigt, der ikke kan indgår i nogen beherskelsessammenhæng. (…) Det bliver en indsigt, der søger mod dette, at lade tanken lyse for at kunne lytte."[27]

Det er jo, ikke den visuelt-religiøse metaforik, der skiller de to ad (Kirkeby insisterer på at bevare synet som sans for indsigten, selv når det giver så åbenlyse besynderligheder som lyse "for at lytte"). Men selve formuleringen i den sidste sætning peger på det skel, der hos Kirkeby svarer omtrent til Merleau-Pontys bevægelse et skridt længere end Heidegger, med *chair* som et stofligt og dog mere-end-subjektbaseret udtryk for det menneskelige. Det er kroppens tanke, der undres hos Kirkeby, og dermed får han trukket sig fri af Daseins eksistentialisme, om end vi stadig forbliver med en fod i subjektets grund. Dog ikke mere, end at de begrebslige figurer i Kirkebys værk ikke er subjekter, men tankens tanke, kroppens tanke, verden og ordet slev. Ordet ser på os (Wittgenstein[28]), når vi lytter til det. Skriften læser os og skriver os når vi

[26] Heidegger: Op.cit. p. 309.
[27] Kirkeby: *Om betydning*, p. 21-22.
[28] Wittgenstein: *Philosophical Investigations* (1953).

tror at vi skriver den og læser den, kunne man fortsætte. Både i skriven og i læsen er der poïesis. Og den poïesis går både i en desintegrerende, smuldrende retning og i en tilblivende, nyformende retning – fordi de blot er de to yderligere bevægelser vi trækkes ind i, men kun de første af den mangfoldighed, der fylder os som indfoldede begivenheder, vi sjældent lader os selv flyde ind i. Det væsentlige i Heideggers læsning for denne søgen er den tilbagevenden til et førsokratisk grundlag for poïesis-begrebet, som giver mulighed for at forholde sig til poïesis som begivenhed, ikke som subjektets efterligning af verden[29]. Og i Heideggers version af poïesis ser vi en aktivitet, der går ud over den instrumentale etablering af det forhåndenværende som det, der skal skaberens plan, gøres brugbart. Blot må man spørge, om det som Heidegger i sidste instans lægger ud som et valg for den enkelte der skriver eller tænker, ikke snarere er endnu en mulighed, som vi ikke kan vælge i sig selv, da vi i så fald ville gøre den tilgængelig, brugbar. At blive klogere af Heideggers reformulering af poïesis indebærer at få øje på den begivenhedens mangfoldighed, som poïesis intensiverer. Med Deleuzes begreb om begivenheden (læst gennem Leibniz og Whitehead)[30] får vi samtidig en indikation af, at den proces der finder sted i poïesis, hverken har sin begyndelse eller sin slutning med den enkelte skabelse. Den indgår som begivenhed i et flux markeret af rytmiske potentialiteter og virtualiteter, hvoraf malerens eller husbyggerens tvivl og åbning kan ses som knudepunkter af forsinkelse eller fortætning – små blinde lommer af mulighed eller tilbagetrækning.

Poïesis for en filosofi

"Philosophy's like a novel: you have to ask "What's going to happen?", "What happened?" Except the characters are concepts, and the settings, the scenes, are space-times. One's always writing to bring something to life, to free life from where it's trapped, to trace lines of flight."[31]

Hvorfor ikke en bare en poetisk filosofi? Fordi *poïesis* handler om at skabe, ikke som sådan om at digte, selv om det at digte naturligvis er en version af skabelsens handling. Poesien er imidlertid en disciplin: den har sin historie, eller rettere sine historier, som med tiden har pålagt den digtende et nyt sæt regler

[29] En tekst, der først dukkede op I skrivende stund og derfor ikke har kunet danne grundlag for nærmere undersøgelse, skal dog nævnes for dens anden og tredje del, hvor selve dette skift I Heideggers opafttelse af poïesis, mellem S&Z og Metafysikforelæningerne fra 1935, er Alexander di Pippos "The concept of Poïesis in Heidegger's An Introduction to Metaphysics", in *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. IK/3, (2000).
[30] Deleuze: *Le pli*, kap. 6
[31] Deleuze: "On Philosophy", in: *Negotiations*, Columbia U.P. (1995), p. 140-41.

for hvert skift i inventaret i det poetiske regelskab, men dog altid regler. Rigtigt, reglerne har været til så nogen kunne bryde dem, blandt andet – men af alle de skriftlige kunstarter er poesien nok den strammeste, den, der har pålagt sig selv de mest snærende bånd i tidens løb. For at kunne flyve så meget friere efterhånden som den i en glidende eksplosion frem mod det seneste århundrede lod eksperimenterne springe mod alle hjørner og kanter af bygningen, skabende langt flere rum end der var rim. Det er ikke nødvendigt at læse sig igennem ret mange "poetikker", før man opdager, at de er begyndt at lægge sig snublende nært op ad filosofier, eller i hvert fald op ad æstetikker[32]. Det er denne søgens fornemmelse, at det sidste, filosofien har brug for i dag, er endnu en disciplin på halsen. De sidste par århundreder har været formet – blandt andet – som en bejlen, snart til forestillinger om den lingvistiske disciplin, snart til den matematiske og til den fysiske, snart til biologien, snart til kunsten som sandhedens sidste bevarer[33]. Formålet er vel mangfoldigt for al denne bejlen, men spørgsmålet er, om ikke det væsentligste resultat har været en dyb identitetskrise i filosofien. Med den ene hånd sikrer man sig udad, at der ikke tales om "Filosofiens Død" – se bare, hvor populær den er blevet nu, alle vil jo filosofere, i hvert en form for salonfilosoferen, hvor det hører sig til at blive klog på sit eget liv gennem læsning af diverse obligatoriske tænkere fra Platon til Nietzsche (den sidste dog med en vis gysen) og dermed have nok et perspektiv at lægge på det storslåede vestlige individs storslåede livsmuligheder som ganske frisat, ganske tomt og kun en lille smule bekymret[34]. Filosofien har erstattet stramajbroderiet – og er samtidig ved at blive sluppet ind i varmen i management og bestyrelse, hvor man med et smil på læben hører om forskellige former for filosofi, før man går til mere alvorlige punkter på dagsordenen. På den anden side arrangerer filosofferne møder inden for egne kredse for at blive enige med sig selv – eller i det mindste spørge sig – om hvordan man forbliver en disciplin, når disciplinen nu frekventerer så mange andre discipliner: skal filosofien acceptere at være et "sidefag", eller skal den forsøge at tilkæmpe sig en ret for enden af bordet igen, når nu økonomien snart bliver vippet af formandsposten igen – murren i krogene vil endda vide, at man har overvejet al lade etikken blive førstefilosofi, den synes at kalde på noget, det moderne menneske ikke helt kan slippe af med, hvor "fragmenteret" det end påstår at det føler sig: det har på samvittigheden, at det ikke har noget på samvittigheden. Altså må der gøres noget. Er vi døde, eller er vi mere levende end nogensinde?

---

[32] Se f.eks. Søren Ulrik Thomsens hele 2 poetikker: *Mit lys brænder* (1985) og *En dans på gloser* (1997), som er små filosofiske udredninger om forholdet mellem digtet og subjektets muligheder i en moderne verden.

[33] Jf. Raffnsøe, Sverre: *Filosofisk æstetik* (1996); Indledning.

Svaret er vel yderst kedsommeligt og tørt: ingen af delene. Filosofien er ikke mere død end sin omverden, der kan nok tænkes på discipliner, der har udviklet sig noget mere i det sidste århundrede, men de har også været unge, spændstige og fulde af tro på en stor fremtid. Filosofien er gammel, den er tvivlende, den har sine berigende stunder og sin tro – men den har også sine momenter, hvor det ser ud til, at det hele er gået i stå for 220 år siden og at den sidste store filosofi er fortid, ganske som dinosaurerne afløstes af små, mere letbenede og varmblodige skabninger, der bedre kunne klare sig i en tid med fluktuerende temperaturer. Lad der komme små filosofier til, de værker, der skrives ind imellem, der lugter af noget stort, viser alligevel at være en ganske imponerende mængde ord til ganske få påstande, ville dommen da lyde. Det hele smager lidt af evolution – og skønt ikke filosofiens bedste ven, er den jo svær komme uden om: for at noget kan komme til, må noget andet gå til – og man kan vel altid lægge sig lidt på is i et hjørne af universet og studere lidt, men man venter på katastrofens komme. For 40 år siden var der ikke meget tilbage af litteraturens store forkæmper, romanen – og se, den kom til live igen og springer rundt i manegen som et ustyrligt cirkusdyr, nærmest alle dyrene på én gang, og er sammensat, filosofisk, poetisk, legende, forvirrende, udfordrende, en hymne af mangfoldige diskurser, provokerende, tankevækkende, tankedrillende, samtidig med at der i kølvandet på de store, vovede eksperimenter med århundreder og filosofier og discipliner og virkeligheder, sandelig også er kommet en hel bølge af små romaner, miniværker, hvor hele verden komprimeres i små tætte eksperimenter af lyd, tone, lys, stof, rum, tid. Og lige som litteraturen gnistrer i bittesmå eksplosioner, hvor hele verden komprimeres i små tætte eksplosioner, i en linie eller tre, et ord, et billede, lige så slår filosofien verden i stykker for næsen af os i enkelte fragmenter og revner ind til det labyrintiskes folder, sådan som den altid har gjort. De store systematiske værker er blot filosoffens pragmatiske forsøg på at forstå de glimt, der sprang frem mellem stilhederne mens han så ud af vinduet.

Man kunne fristes til at tro, at det er dér, den underspillede dagsorden har befundet sig: at lade filosofien lære at skrive romaner. Og selv om der kunne ligge et gran af sandhed i tanken – der er også en ambition i dette værk som skrivende, at det gerne vil noget mere end blot at recitere læste værker, er det dog ikke mere rigtigt end at romanerne skulle være deres egen inspiration. Der er en god portion dekomposition i den poetik og poïesis, der er spundet op om siderne her – i den forstand er det en ambition om og en invitation til at lade sprogets skrivende og læsende lege med i tankens jagt rundt i erkendelsens

[34] Hvor mange er undtagelser herfra? Agambens radikale menneskelige teologi er vel et bud, se *The*

labyrinter. Det er dog ikke fornøjelsen, det lette smil i varietéen, der var lokkemaden her. Snarere er grundtanken den sprogfilosofiske pointe der også foldes ud her, nemlig at sprogets kalden er en udfordring til at slippe, hvad man har i hænderne af forsvarsredskaber og lade sin søgen drage med ind i det skrivendes folder, ind i skriftens sinus. Som en silkedragt smyger sig om et legeme, indhyller det og viser det frem på samme tid, dér måtte filosofien gerne vove at søge at bringe sig hen lidt oftere – ikke for underholdningens skyld, men for udfordringens; ikke bare for læserens skyld, men for filosoffen som skrivende og som læsende af sproget mens vi skriver og læser os selv og sproget folde sig frem og over vores skrivende og læsende mens vi bevæger os ind i labyrinten. "Altid på kanten af det vi ved"[35] – hvorfor skulle det ikke også afspejle sig i vores skriven? Er filosofiens nerve ikke at kaste sig med ryggen mod kløften ud i en afgrund af uvished, fordi den ikke kan lade være med at elske den viden, den aldrig helt kan få? Skulle vores frygt for at fremstå som uværdige medlemmer af det akademiske videnskabernes selskab da bringe os til at frygte sproget mere end vi frygter viden, mere end vi frygter vores venskab [36]med den? Skulle frygten bringe fantasien, filosofiens poietiske mod, til tavshed?

Poïesis, da: at skabe, at generere, at opfinde. Den naive, uinteresserede version af det budskab, af den invitation ville være at det er noget, man bare gør, at det fratager filosofien dens ansvar, dens alvor, dens tyngde, og hensætter den til en kategori, den under ingen omstændigheder ønsker at tilhøre: det fabulerende, uforpligtede, det, der bare fantaserer i betydningen at lege uden at stoppe op, uden at spørge til sin egen værdi eller brugbarhed i en verden, der skriger på brugbarheden. Den lidt grundigere, lidt mere kontemplative version: poïetikken er ikke en biografi over tænkningens mestre, lad blot filosofihistorien sluge den. Poïetikken har til formål at bevæge sig ind i tilblivelsen af begrebet også helt derind hvor dets umulighed fyldte rummet med sin tidløse, ordløse varen. Lad os nærme os det, ad et par omveje, altid ad omvejen, ad mere end en sti.

Fantastik og filosofi

"The words fantasia and fantastico by no means involve this leap on the part of the reader into the emotional flood of the text. On the contrary, they imply a detachment, a levitation, the acceptance of a different logic based on objects

---

Coming Community, (1993) (orig. 1990).
[35] Deleuze: & Guattari, indledning til *Quest-ce que la philosophie?*
[36] Deleuze: se citat ovenfor.

and connections other than those of everyday life or the dominant literary conventions."[37]

At slutte med et programskrift, kan virke bagvendt: burde programskriftet ikke indlede projektet, sådan at læseren derefter kan forvisse sig om, at den metode, der skitseres, enten fungerer eller ikke fungerer? Skriftets funktion bliver da at give læseren den demokratiske ret til at vurdere det arbejde, der ligger i undersøgelsen, samtidig med det metodisk-teoretiske fundament, den har arbejdet ud fra. Men da der ikke er nogen enkelt retning at læse de 9-10 afsnit i, står det jo enhver frit at læse her først, at skrive sin tekst ved siden af denne først – dog er "Ankomst" vel nærmere en gennemgang af udfordringen (invitationen) og strategien (rejseformen). Denne fold bærer da heller ikke indskriften "program" eller "manifest". Den bærer blot titlen "en poïetisk filosofi". Det ligger dermed klart, at vi kan forvente to ting: for det første, at den skriver, hvad vi kunne finde , når vi kobler det flertydige "poïetisk" med det tågede, udefinérbare "filosofi" – og det antyder, at det her er en tekst, der er "for" en sådan filosofi, og derfor bør rumme en argumentation for, hvordan og hvorfor en sådan kunne finde sted. Og når den befinder sig her, som en slags appendix til de labyrintiske undersøgelser, er det ganske enkelt, fordi den ikke så meget er at betragte den som en del af den labyrintiske søgen, der folder sig ud imellem "Ankomst" og den, vi nu er inde i. Snarere er det et forsøg på at se, hvilken erfaring, vi kan drage ud af 'sondens rejse', hvor udgangspunktet har bevæget sig hen – at træde fra det labyrintiske blik og se lidt på den verden, som vi befinder os i – at kaste en spørgen ind i den fremtid, der antydes af en søgen som denne. Med hvilke idéer kan vi propulsere arbejdet videre frem, så det ikke bare fortsætter med sine omdrejninger omkring det tomme værelse i midten af den labyrintiske konstruktion? Altså: for en poietisk filosofi.

"Det som er vigtigt, er at tage retten fra filosoffen til at reflektere "over". Filosoffen er en skaber, han er ikke refleksiv. (…) Det er ikke nok at sige: begreberne bevæger sig. Man må endnu konstruere begreber, der har evnen til intellektuel bevægelse. På samme måde, er det ikke nok at lave kinesiske skygger, man må konstruere begreber, der har evnen til selvbevægelse."[38]

---

[37] Calvino, Italo: *The Uses of Literature*, Harcourt & Brace (1982); p.72.

[38] Deleuze, Gilles: Pourparlers, Paris (1990); p. 166-67. « En fait, ce qui importe, c'est de retirer au philosophe le droit à la reflexion « sur ». Le philosophe est créateur, il n'est pas réflexif. (…) Parce qu'il ne suffit pas de dire : les concepts se meuvent. Encore faut-il xconstruire des concepts capables de mouvement. De même, il ne suffit pas de faire des ombres chinoises, il faut construire des images capables d'auto-moouvement. »

Der har i det meste af det foregående været et fravær af polemiseren over for de traditioner i filosofien, der søger at gøre den til en videnskab. Hvis der skulle være læsere, der i det hidtidige alligevel har syntes at læse en form for metodisk begrebsapparat, kan det på den anden side dårligt afvises. Læserens frihed er ikke den skrivendes ejendom. I invitationen ligger ikke en tvang: Som Catherine Malabou skriver om Derrida på en af de sidste sider af den tredobbelte rejse, som *La contre-allée* former sig som, så er ordet *"viens"* (kom) ikke et, der byder en anden at komme 'her til'. *Viens* kommer fra fremtiden, den ukendte fremtid.

"Erindring af enhver bevægelse, udaterbar kalden fra det fjerne, uafledt, det siger sig selv, siger "viens", i sig selv invitationen til rejsen."

"Mémoire de tout mouvement, indatable appel du large, "viens", bien entendu, indérivé, dit à lui seul l'invention du voyage."[39]

Efterhånden som en undersøgelse skrider frem, begynder dens søgen og dens sprog at smelte sammen og danne en tone, en stil og noget, der kan minde om en metode[40]. Den smule forklaring, vi her kan forsøge, er ikke at præsentere en generel filosofi med ambition om at udslette eller erstatte tidligere former. Ud over den arrogance, der ville ligge i en sådan tilgang, hænger det også sammen med, at videnskabeliggørelsen af filosofien selv bærer sine konsekvenser. Når vi præsenterer idéen om en 'poietisk' filosofi, er det snarere en udfoldelse og tydeliggørelse af den motivation, der bærer denne, konkrete søgen, ikke grundlæggelsen af endnu en videnskab. Det er en søgen efter at lade en singularitet komme til orde, ikke efter at afdække en regularitet i dens lovmæssighed. Og som en invitation til enhver, der måtte føle sig tiltrukket af den usikre mulighed, der tegner sig, for at tage flere rejser, ad mere snørklede stier, til mere ukendte områder. De skrifter, der har foldet sig ud her, har været bundet op i en specificitet skabt af mødet mellem det søgende, monadiske/nomadiske blik, og de skrifter, der har tjent som rum og tid for og i den søgen. Dermed har de underliggende eller efterfølgende konsekvenser af mødet stået i skyggen af det singulære. Når vi her bryder den lokale dynamik og træder 'ud' i en refleksion, er det altså udtryk for en forhåbning om, at der ud af et sådant brud kan opstå en ny singularitet: bruddet tilfører endnu en dimension til det foregående. Hvor det indtil nu har været båret af den direkte

[39] Malabou, Catherine & Jacques Derrida: *La contre-allée*. Paris (1999); p. 256. Uoversætteligheden af passagen har afgjort, at den kluntede oversættelse måtte ledsages af originalens skønhed.

konfrontation mellem de 'fiktive' og de 'filosofiske' skrifter i sondens blik, er det nu selve sondens og skrifternes interne dynamik, der gøres til genstand for en 'udsættelse'. Den 'genre', der opstår ud af udsættelsen, skal dermed ikke opfattes som en generalisering, men blot som endnu en fold i de bevægelser, vi hidtil har befundet os i. Dermed stiller udsættelsen det spørgsmål til sondens søgen, som den af gode grunde ikke kan stille sig selv. Lad os undersøge, hvad udsættelsen giver af nye vinkler, dernæst diskutere, hvilken særlig singularitet, en sådan bliven-filosofi kunne tænkes at give anledning til.

I modsætning til den undersøgelse, der følger de produktive konsekvenser af et betydningsregime eller en særlig narrativitet, diskursiv orden eller anden logik, søger den poietiske filosofi at kombinere to bevægelser: på den ene side en søgen ind mod det, der kunne være *imellem* de produktive kræfter, *imellem* forskellene, *imellem* bevægelserne – altså en form for søgen 'indad'. Ikke at forveksle med at søge 'underliggende' kræfter eller transcendente væsener. I den forstand er det en søgen, der er mere narrativ, end den er diskursiv, mere singulær end kasuistisk: frem for diskursens kortlægning og klassificering af elementer og kausaliteter, søger den ind i singularitetens enestående sammenfletninger af elementære og kinematiske aspekter. Dermed lader den sig såvel i sin spørgen som i sin fremstilling i højere grad inspirere af den narrative poetik, end af den videnskabelige logik. Dog ikke mere, end at den tankefigur, der nok bedst udtrykker selve springet ud i fiktionens begivenhed, findes i udtrykket "reflekterende tro".

"Kildens overskud af fremtid åbner for tanken en horisont mod en "fornuftig tro": troen på den anden, netop, som må styre enhver rejse der virkelig er åben mod verden."[41]

På den anden side indebærer den bevægelse indad også en bevægelse 'ud', hvis det realiserende og det aktualiserende sættes sammen i en opfattelse af det, der bevæger sig 'ind' i den virkelige (altså den nødvendige) verden. Det er en forfølgelse af det singulære i en narrativitet, der ikke er tilstræbt mimetisk og dermed heller ikke er tilstræbt 'realistisk', forstået som den læsning, der forsøger at sætte det mimetiske ind igen i den realitet, som det skulle være en mimesis af. Uanset, om der er tale om læsninger af 'poetiske' eller af 'videnskabelige' skrifter, læses de ikke ind i verden igen. Bag den 'udskriven'

[40] Afvisningen af metoden er ikke i sig selv et argument imod, at noget sådant skulle være til stede igennem undersøgelsen og dens logik. At erstatte 'metode' med fx analysestrategi, inspireret af den phronetiske videnskab efter Aristoteles, er et alternativ.
[41] Malabou & Derrida: *La Contre-Allée*, p. 249. F.O.

ligger en forestilling om, at en hvilken som helst skrift ud over sin selvfølgelige tilknytning til en kronotopisk historicitet, desuden rummer en anden mulighed. En mulighed, der i den ene retning rummer skriftens egen bevægelse ind mod teksten, ind mod fortællingen, ind mod læsningen – og at forfølge den bagud fører altså ikke 'ind' i en kontekst, men ud af den (eller ind i en anden, om man vil). Og i en anden retning indeholder en skrift den indre foldning af de bevægelser og de elementer, der skaber den – heller ikke her indebærer en søgen efter den fold at trække den 'ind mod verden', men derimod at lade sig falde ind med bevægelsen ind i dens egen tilblivelse af muligheder og umuligheder. At forfølge den ind i en poietisk, en skabende tilblivelse. At den bevægelse i princippet kunne kaste en mangfoldighed af intertekstuelle folder af sig, ville være malplaceret at afvise. Det har bare ikke været det direkte formål her. Det udelukker ikke, at det intertekstuelle spiller en rolle for, hvordan den 'indadvendte' søgen former sig – alt andet ville være at plædere for en form for skriftens eller tankens uskyld eller nøgenhed, der ville være meget svær at argumentere for. Blot er ambitionen ikke som sådan at forfølge andre diskursive eller narrative spor for at påvise deres tilstedeværelse. Men snarere, i det omfang, de spiller en rolle for folderne i en skrift, at undersøge den særlige skæbne, som de undergår i den singulære skrifts folder. Dermed bliver den poietiske filosofis forhold til det, der overleveres den ikke at søge en kritik eller en underbyggelse, men derimod at tage det overleverede som singulariteter og undersøge, hvilke folder der kan komme ud af nye læsninger, nye skrivninger. Det er forskydningen som modus, der karakteriserer læsningen, snarere end revolutionen eller beviset. En forskydning, der fører en søgen med sig efter de muligheder, der måtte ligge inde i folderne på det, der hidtil har været betragtet som umuligt. Eller en søgen efter de folder af mulighed og umulighed, der måtte lure i en henkastet iagttagelse uden synderlig betydning for den argumentation eller fortælling, der søger at styre skriften i en bestemt retning (som den ovenstående læsning af *On the Road*, eller som de perceptive egenskaber ved Leibniz' monade, der gøres til genstand for en eksperimenterende søgen).

Stofligheders modstande

"The puppet is simply in harmony with external constraints. Humans can never get there except in brief moments, in hundredths of a second and quite

exceptionally. We live the tensing of our muscles as spontaneous. Slaves to the spirit that keeps up upright, we are struggling against external constraints."[42]

På den bevægelses flade opstår et møde med en stoflighed, der ligger i rejsen selv, den modstand, der mødes når sonden sender sig ind i rejsens stoflighed. En modstand, der er den kraft der, hvis vi tager rejsen gennem begreberne alvorligt, tvinger os ned i, først en ny tilblivelse, siden en ny iagttagelse af den konstruktion af begreber, der hidtil er ophobet som et system af perceptive og fortolkende erindringer. Stofligheden fremtvinger en glemsel, der er forudsætningen for enhver egentlig mulighed for nytænkning af forhold mellem begreber, ord, bevægelser osv. At tro, at den kommer af sig selv er at overse, at selv den mest sindrige neologisme ikke står alene – selv det tilsyneladende reneste udtryk er en 'portemanteau', spundet op af relationer til alle sider. Når Deleuze og Guattari udforsker rhizomets begrebslige muligheder, sker det således ikke inden for en botanisk logik – hvad en snævert 'videnskabelig' tankegang ville kræve for redelighedens skyld – men derimod ved en bevægelse ud ad de spor, som den fortsatte forskydning af 'rhizomet' medfører: længere og længere væk fra botanikken, i en glemsel, der dog aldrig helt kan slippe sit oprindelige tag. Når Burroughs i *Naked Lunch* lader en person udsætte for følgerne af at være i stue med en tænkende, talende og handlende skrivemaskine, er det for så vidt uinteressant, hvordan andre skrivemaskiner opfører sig uden for den vilde bevægelse udad, som er mødet med netop det, lidet tiltalende, eksemplar. Det er ikke irrelevant, at der er skrivemaskiner, endda langt de fleste, der aldrig kunne være i stand til at ytre så meget som et eneste ord. Det forbliver bare som ikke mere end en baggrundsviden om skrivemaskiner, der er nødvendig for at forstå hallucinationen, men ikke er tilstrækkelig til at forstå, hvilken form der er tale om i fiktionen selv[43] (kildens dobbelthed eller uafgørbarhed illustreres her ganske godt af den historiske pudsighed, at skrivemaskiner i dag – eller i hvert fald inden længe, faktisk vil komme til at tale til deres brugere, om end næppe med samme grad af arrogance som Burroughs' maskine). Dens singularitet er lige så forbløffende som det kryb, der skifter plads med Gregor Samsa i Kafkas *Forvandlingen*. At underkaste den en zoologisk betragtning ville høre til i en sådan absurditet, at det næsten er undtagelsen, der illustrerer påstanden *contra factum*. Men muligvis indledes bevægelsen af en forventning om noget, der forholder sig til en erindring, der ikke indeholder mænd, der bliver til kryb, eller skrivemaskiner, der taler til deres brugere (uanset brugernes stofforbrug). Der er blot ikke

[42] Cixous, Hélène: Readings. The Poetics of Blanchot, Joyce, kafka, Kleist, Lispector and Tsvetayeva. THL 77, University of Minnesota Press (1991), p. 37.

megen mening i at se krybet som det, der udgør individualiteten i den begivenhed, hvorigennem læseren falder ind i *Forvandlingen*. Meget mere mening giver det at det netop er erindringen om at det ikke skulle ske, der danner det første grundlag og altså hverken en aktualisering eller en mulighed, om end muligheden synes at komme før aktualiseringen. Enhver fantastisk fortælling vil spille os et tilsvarende puds og gøre pointen tydelig.

Det er nærliggende at spørge til den rolle, som en de-territorialiserende bevægelse spiller for en filosofi som denne. Men netop i den terminologi ligger der måske en bundethed til territoriet, som virker imod hensigten – i al fald den, der er her. Deterritorialiseringen er nært knyttet til den anden halvdel af bevægelsen: re-territorialiseringen[44]. Og man kunne måske vove påstanden om, at nomade-begrebet alligevel tager magten fra sine ophavsmænd og afslører sin strukturelle oprindelse, når vi risikerer at havne i billedet af den 'nomadiske' tanke, der skaber nye territorier. Snarere er den poïetiske filosofis ambition at generere 'katastrofer', at søge foldernes labyrintiske dynamik ind i aporierne og deres krav om katastrofale spring, om opfindelse af nye åbninger, ind til nye folder, ind til den næste drejning i den næste fold i betydningens silkeslør. Deleuze *og* Derrida – bliven til *og* apori. Der er en næsten overraskende forskel i de to metaforikker eller rettere, i de to udfordringer, der stilles af nomadologien på den ene side, og Derridas aporetik på den anden: det er flugtlinien over for mødet, strategien over for den frivillige nedlæggelse af paraderne, stillet over for den uoverkommelige og uafvendelige forhindring, ørkenens bundløse kilde.

"Aporien er altså ikke synonym for sterilitet; den medfører langt snarere spørgsmålet om beslutningen. At beslutte at tage denne eller hin retning, i og mod fremtiden, kan ikke per definition adlyde sikkerheden fra et beregneligt program. At beslutte er at lade den anden beslutte; den anden ikke forstået som mit alter ego, som den samme som mig (…) men som den helt anden [det helt andet]: kun fremtiden kan beslutte."[45]

Det vil sige, at formålet med enhver søgen ud i begreberne og deres bevægelser, må være at hvert eneste tilblivende begreb i sine konsekvenser skaber en forskydning og en forandring af det system, der allerede var til inden det kommende begrebs tilbliven. I de tilfælde, hvor det ikke finder sted, har vi i

---

[43] Burroughs, W.: *Naked Lunch*

[44] Deleuze, Gilles & Felix Guattari: *Mille plateaux*. Paris (1980); p. xx.

[45] Malabou, Catherine, in: La contre-allée. Paris (1999); p. 248-49. "L'aporie n'est donc pas synonyme de stérilité; elle engage bien plutôt la question de la décision. Décider de prendre telle ou telle direction, dans et vers l'avenir, ne peut par définition obéir à la certitude d'un programme calculable. Décider, c'est avoir

stedet at gøre med en klassificerende bevægelse: hvis ikke begrebets tilbliven forskyder hele det eksisterende system, er der tale om en simpel underordning, et aspekt ved en tidligere iagttagelse og ikke en ny søgen. Den filosofiske søgen skal altså forstås som poietisk i hvert eneste moment, ikke blot i en enkel forskydning, men i en singulær dynamik, der forskyder hele den bevægelse, der går forud, igennem hver eneste søgende bevægelse.

En sådan ambition opstår selvfølgelig ikke ud af et tomrum. Inspirationerne fra Jacques Derrida, fra Deleuze/Guattari og fra Blanchot er stærke. Når Deleuze/Guattari skriver om Kafkas 'mindre litteratur', at den bliver til i forhold til umuligheder[46] (Deleuze gentager pointen i et interview i *Pourparlers* i forkortet form: *"Man må tale om skabelsen som noget, der danner sit spor imellem umuligheder"*[47]), er der en tydelig forbindelse til den bevægelse, der sætter hver eneste af den poietiske filosofis bevægelser i gang. Som det for Kafka i Deleuzes læsning er umuligheden af at tale tysk, umuligheden af at tale tjekkisk, der bevæger ham frem, er det på samme måde allerede stående umuligheder, der udgør de grænser, som den poietiske søgen bevæger sig ind i. Frem for at afstå fra umulighederne, er ambitionen en konstant bevægen sig ind i hver eneste umulighed – hvilket til gengæld fører frem til en filosofi, der må ende som en '*philosophie mineure*' i lige så høj grad som Kafkas skrift bliver til en '*littérature mineure*'. Et af de steder, hvor vejene synes at skilles, er når Deleuze for eksempel udtrykker, at man må "skrive flydende eller gasagtigt" fordi de almindelige opfattelser og perceptioner er "solide og geometriske". Det synes at stå som en efterregning, snarere end som en ambition om altid at søge den mulighed, som giver *nye* muligheder – og altså nye umuligheder, nye aporier. Aporierne skal ikke undgås, tværtimod. Men allerede i den næste formulering vender tanken om det kreative (som jeg vil kalde poietisk) tilbage i sin fulde kraft:

"Det er givetvis ikke ved at komponere ord, ved at kombinere sætninger, ved at anvende idéer, at en stil bliver til. Man må åbne ordene, spalte tingene, for at frembringe de vektorer, som er jordens. (…) forfatteren udsender virkelige kroppe."[48]

Kroppe, der ikke skal forstås i deres relation til det levede liv (ikke at det er umuligt, det viser den overvældende interesse for de biografiske forhold omkring en hvilken som helst skrift af betydning), men derimod snarere som de

---

laisser l'autre décider; l'autre entendu non comme mon alter ego, comme le même que moi (…) mais comme le tout autre: seul l'avenir peut décider."

[46] Deleuze & Guattari: *Kafka – pour une litérature mineure*. Paris (1974).

[47] Deleuze: *Pourparlers*; p.182. "Il faut parler de la création comme tracant son chemin entre des impossibilités."

[48] Ibid.; p. 183.

'haecceiteter', som Deleuze og Guattari besynger[49]. Haecceiteterne er 'til stede' – blot er stedet ikke den 'ydre' virkelighed uden for fiktion eller uden for filosofien, men det 'udenfor', der udgør det land, hvor Blanchots søgen udfolder sig. Og det selvsamme skel kan til enhver tid nedbrydes og gendannes langs nye tærskler, når haecceiteterne får liv, når de "udtrykker sig i sproget og graver forskellene i det"[50]. Det væsentlige i betegnelsen 'kroppe' ligger i, at de ikke som ideale koncepter kan foldes og formes efter vores imaginæres lyster, men i de bevægelser, der former deres tilbliven, tilbyder sig for os med en stoflighed, der indeholder det stofliges modstand mod tankens manipulationer.

En sådan forståelse af skriftens stoflighed er også af stor betydning for at forstå Blanchots særegne omgang med områder mellem det litterære og det filosofiske[51]. Og stofligheden er af en sådan selvfølgelighed i Derridas filosofi, at den i det tilfælde nærmest flyder sammen med hans livsrute, den konstante rejsende, hvis man tager fremstillingerne fra hans egne skrifter og fra den gensidige rejse i *La contre-allée*. Når der her vil være en svaghed for den filosofi, der skrives frem igennem Blanchots singulære, ind imellem tågede, blandet med krystalklar enkelhed, eller for Derridas snørklede omveje, til tider tilsyneladende petitesse-agtige folden sig ind i det postale system eller lignende, frem for den kraft, der er så tydelig i Deleuze og Guattaris værker, skyldes det den betydning, som tomheden, aporien og umuligheden har i de to første filosofier og den mindre betydning, den har i den sidste. Hvor D&G's filosofi først og fremmest er poietisk i en produktiv forstand, er Blanchots og Derridas nært beslægtede filosofier (men med en lidt forskellig betoning af indflydelsen fra Hegel og først og fremmest Heidegger, der står som den skygge, der følger dem begge hele vejen) mere tøvende, rummer flere omveje, flere labyrinter. Derfor kommer de også til i højere grad at markere umuligheden eller tyngden, en markering af den mulighed, der byder sig for en filosofi, der også må søge guerillakrigens strategiske bevægelser og overraskelsesangreb, ikke kun en forsvarsløs venden sig mod Eurydike undervejs i labyrinten – blot for endnu engang at opdage, at der måske var et "intet", en ny apori, men at den i så fald altid kunne være en ny åbning over for et nyt møde.

---

[49] En konfrontation, der vil ende med at falde uden for det her projket, ligger lige for: sammenfaldet mellem Heideggers begreb om 'Dasein' og 'haecceiteten'. Efter den derrida'ske læsning af Heidegger, den deleuzianske? Heidegger som fantastisk eller poietisk filosof?

[50] Deleuze: *Pourparlers*; p.193.

Poiesis, apori og kildens dobbelte udspring

"Uden kildens dobbelthed, ville ingen begivenhed være mulig. Overskuddet af fremtid i kilden åbner en horisont for tanken, der er den 'rationelle tro': troen på den anden, retfærdigvis, som må orientere enhver rejse, der virkelig er åben over for verden."[52]

Med sine tilbagevendende passager om forholdet mellem ørkenen, vejen og kilden er Derrida ikke bare i en religiøs metaforik. Den dukker op i forhold til Platon i *Khôra*[53], i forhold til religionen som muligt afsæt for en søgen mod en ateologisk, adoktrinær, reflekterende tro i *Foi et savoir*[54], og den gennemsyrer naturligvis et skrift, der retter sig mod (eller med, om man vil) Martin Heideggers begreb om Dasein, mulighed og død i *Apories*[55]. Særligt det sidste er betydningsfuldt, idet Derrida med spørgsmålet om vejen, om kilden og om muligheden og umuligheden som konstitutive for en forståelse af menneskets vilkår, hele tiden er i følgeskab med Heidegger – og altså ikke i en specifikt religiøs (for eksempel jødisk) sammenhæng. Hvor Heidegger taler om kildens udspring, sætter Derrida pointen ind om kilden eller brønden i ørkenen (ikke den fysiske ørken og ikke åbenbaringens ørken, men den ørken i ørkenen, som repræsenterer på én gang den yderste apori og det absolut andet, altså både modstanden mod vore forsøg på at forstå vores vilkår og muligheder og den anden i verden på én og samme tid); kilden som med sit overskud af fremtidsmulighed, altså sin dobbelthed altid rummer en mulighed i aporien, uden hvilken ingen begivenhed var mulig.

Her må vi jo tilføje, at der ikke behøver være to, hvis vi vender tilbage til labyrintikken et øjeblik, det er folderne, der springer ud, men for hvert udspring er der flere, så der er altid flere muligheder, end dem vi kan se. Det, vi her har kaldt fiktionens begivenhed er netop dette at befinde sig derinde, hvor en hvilken som helst af kildens mulige udspring kan folde sig ud, om end det kun er i et uudholdeligt glimt, der blænder det menneskelige blik, men samtidig udgør den eneste mulighed, den der bebor det inderste af virtualitetens fold-maskine.

Til forskel fra en klassisk fænomenologisk idé om at starte forfra med renset tavle (uden spor, uden indskrifter), står en poietisk filosofi altså med

---

[51] Som skrevet står hos Frederik Tygstrup og Peter Madsen i indledningen til den danske samling af Blanchot-tekster, at *"centralt for Blanchot står den rent materielle oplevelse af litteraturens sprog."* Orfeus' blik og andre essays; indledning. Gyldendal (1994), p.11.
[52] Malabou, Catherine, in: *La contre-allée*. Paris (1999); p. 250.
[53] Derrida: *Khôra*. Paris, Galilée (1993).
[54] Derrida, Jacques: "Foi et savoir", in: Gianni Vattimo & Jacques Derrida: *La religion*. Paris, Seuil (1996).
[55] Derrida, Jacques: *Apories*. Paris, Galilée (1996).

erkendelsen af, at vi altid bevæger os ind i ørkenen med sporene hængende fra vores øjne og ører, idet vi hver gang tror, de måske rummer det rigtige kort til at finde rundt i ørkenen.

"Paradoksalt, er det manglen på horisont, der betinger selve fremtiden. Begivenhedens fremspringen må gennemhulle enhver ventens horisont. Deraf fornemmelsen af en afgrund på disse steder, for eksempel en ørken i ørkenen, dér hvor man ikke kan eller skal se komme det, som burde eller kunne komme – måske. Det, som stadig står til at lade komme." [56]

Ud over at bemærke såvel Deleuzes som Heideggers og Blanchots tydelige tilstedeværelse i denne passage, er det også et passende sted at bringe denne søgen til tavshed. For med den aflevering, Derrida når til dér, er vi fremme – eller tilbage ved udspringet, ved det sted, der ikke er en horisont, vi kan nå frem til eller ikke nå frem til. Snarere genopfindes vi som flugtlinier, idet folderne ind i fiktionens begivenhed viser sig for den rejsende som en på én gang lokkende og truende vekslen mellem det moderlige, altfavnende udspring for al kreativitet, *Khôra*, og den lukkende forsvinding, i hvilken vi mærker forskellene forsvinde ind i en afgrund, vi til enhver tid drømmer om at træde over, *horizo*, grænsen.

Og dermed er vi inde i labyrintens midte, hvorfra det hele starter. Eller ender. Eller ingen af delene, deri netop muligheden – vi er altid i midten, allerede begyndt, med det øjeblik, hvor skabelsen bliver til ikke af intet, men af bevægelsens flimren, der et øjeblik synes at forsvinde og ikke efterlade end sin egen begivenhed. En begivenhed, der siger 'kom', inviterer sproget til igen at blive til.

Yuko drog aldrig til kejserens hof.
Forårsfnug blev aldrig linedanserinde.
Under ingen omstændigheder skal historien gentage sig.[57]

---

[56] Derrida, Jacques: "Foi et savoir", in: La religion. Paris (1996); p. 15. "paradoxalement, l'absence d'horizon conditionne l'avenir même. Le surgissement de l'événement doit trouer tout horizon d'attente. D'où l'appréhension d'un abîme dans ces lieux, par exemple un désert dans le désert, là où l'on ne peut ni ne doit voir venir ce qui devrait ou pourrait – peut-être – venir. Ce qui reste à laisser venir."
[57] Fermine, Maxence: *Neige*. Arléa (1999): vers 53.

Bibliografi - citerede værker

- Adorno, Theodor W. (1986): *Prismes*. Payot, Paris. Orig. *Prismen*, Suhrkamp Verlag, Frankf.-am-Main, 1955.
- Agamben, Giorgio (1991*): Language and Death: The Place of Negativity*. THL 78, University of Minnesota Press. Orig. *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività,* Eunaudi Editore, Torino 1982.
- Agamben, Giorgio (1993): *The Coming Community*. University of Minnesota Press. Orig. *La Communità che viene*, Einaudi, Torino, 1990.
- Agamben, Giorgio (1995): *The Idea of Prose.* State University of New York. Orig. *Idea Della Prosa*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1985.
- Agamben, Giorgio (1999): *Potentialities.* Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (1999): *The Man Without Content*. Stanford University Press. Orig. *L'uomo senze contenuto*, Quodlibet 1994.
- Andersen, H.C. (1963-64): "Sneedronningen", In: *Eventyr og historier*. Kbh, Gyldendal. Orig. 1844.
- Ansell Pearson, Keith: *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze.* Routledge (1999).
- Ansell Pearson, Keith: *Philosohpy and the Adventure of the Virtual. Bergosn and the Time of Life.* Routledge (2002).
- Aristoteles (1996): *Poetics*. Penguin Books, NY.
- Aristoteles (1998): *The Metaphysics*. Penguin Books, NY.
- Artaud, Antonin, (1964): *Le théatre et son double*. *Œuvres complètes*, Tome IV. Gallimard, Paris; p. 9-171.
- Auerbach, Erich (1953): *Mimesis*. Princeton University Press. Orig. *Mimesis*, Francske & Co., Bern, 1946.
- Auster, Paul (1982): *The Invention of Solitude*. Faber & Faber, NY.
- Auster, Paul (1987): *In the Country of Last Things*. Penguin Books.
- Bacon, Francis (1961): *Neue Organon.* Akademie-Verlag, Berlin. Orig. 1620.
- Bacon, Francis (1997): *The Essays*. Wordsworth Editions, Ltd. Orig. 1597-1625.
- Bacon, Francis *The New Atlantis*. The Internet Wiretap edition. Orig. 1626.
- Bakhtin, M.M. (1981) (ed. Holqvist, Michael & Carol Emerson): *The Dialogical Imagination*; University of Texas Press, Austin.
- Bakhtin, M.M. (1986): *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, University of Texas Press. Orig. *Éstetika slovesnogo tvorchestva*, Moskva.
- Barrico, Allessandro (1997): *Soie*. Albin Michel, Paris. Orig. *Seta*, R.C.S. libri & Grandi Opere, Milano 1996.
- Barthes, Roland (1953): *Le dégré zéro de l'écriture.* Éditions du Seuil, Paris.
- Barthes, Roland (1957): *Mythologies*. Paris, Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (1964): *Élements de semiologie*. Éditions du Seuil, Paris
- Barthes, Roland (1970): *S/Z*. Éditions du Seuil, Paris.
- Barthes, Roland (1975): *De moi-même*. Éditions du Seuil, Paris.

- Bateson, Gregory (1984): Ånd og natur. Rosinante, Kbh. Orig. *Mind and Nature*, 1979.
- Baudelaire, Charles (1973).: *Petits poëmes en prose. Le spleen de Paris*, Seuil, Paris. Orig. Asselineau et Banville, 1869.
- Baudrillard, Jean (1976): *De la séduction*. Galilée, Paris.
- Baudrillard, Jean (1981): *L'échange symbolique et la mort*. Galilée, Paris.
- Baudrillard, Jean (1990): *La transparence du Mal.* Galilée, Paris.
- Baudrillard, Jean (2000): *The Vital Illusion*, Virgo. Orig. *L'illusion vitale*, Paris 1999.
- Beckett, Samuel (1995): *The Complete Short Prose 1929-1989*. Grove Press, NY.
- Beckett, Samuel (1996): *Nohow On - Company, Ill Seen Ill Said; Worstward Ho*. Grove Press, NY.
- Ben Jelloun, Tahar (1995): *La rue pour un seul*. Flohic éditions, Charenton.
- Bergson, Henri (1915): *Den skabende udvikling*. Gads Forlag, Kbh. Orig. *L'évolution créatrice*, Paris 1907.
- Bergson, Henri (1991): *Matter and Memory*, Zone Books NY; Orig. *Matière et mémoire*; Paris 1910.
- Best, Stephen og Douglas Kellner (1997): *The Postmodern Turn*. The Guilford Press, London/NY.
- Blanchot, Maurice (1951: *Au moment voulu*. Gallimard, Paris.
- Blanchot, Maurice (1955): *l'Espace littéraire*. Gallimard, Paris.
- Blanchot, Maurice (1957): *Le dernier homme.* Gallimard, Paris.
- Blanchot, Maurice (1959): *Le livre à venir*. Gallimard, Paris.
- Blanchot, Maurice (1962): *l'Attente, l'oubli.* Gallimard, Paris.
- Blanchot, Maurice (1969): *l'Entretien infini*. Gallimard, Paris.
- Blanchot, Maurice (1994): O*rfeus blik og andre essays*, Gyldendal, Kbh.
- Blanchot, Maurice (2000): *The Instant of My Death/L'instant de ma mort*. University of Minnesota Press. Orig. Gallimard, Paris, 1994.
- Bohm, David (1988): *Naturen og den indfoldede orden*. Akademisk Forlag.
- Bohr, Niels (1964): *Atomfysik og menneskelig erkendelse*, bd. 2, Schultz, København.
- Borges, Jorge Luis (1983): *Alef*. Centrum forlag. Orig. *El Aleph*, 1949.
- Borges, Jorge Luis (1994): "En ny gendrivelse af tiden", i: Almen Semiotik, nr.7-8, p.8-27. Århus Universitetsforlag,.
- Borges, Jorge Luis (1997): *Bogen af sand*. Samlerens forlag. Orig. *El libro de arena,* 1975.
- Borges, Jorge Luis (1997): *Fiktioner*. Samlerens forlag Orig. *Ficciones*, 1944.
- Borges, Jorge Luis and Maria Kodama (1985): *Atlas*. New York, Herder and Herder.
- Bornedal, Peter (1985): *Skrift og skribent*. *Undersøgelser i grammatologien*. Museum Tusculanums Forlag, København.
- Bourriaud, Nicolas (1998): *Esthétique relationelle*. Les presses du réel.
- Bowles, Paul (1998): *The Sheltering Sky*; Ecco Press. Orig. 1949.
- Brandt, Per Aage (1986): *Sky og krystal*. Politisk Revy.

- Brandt, Per Aage (1994): ”Heterologi. En semio-fænomenologisk refleksion”. I: René Rasmussen og Asger Sørensen (eds.): *Excesser. Om Georges Bataille*; p.51-62. Modtryk, Århus.
- Brandt, Per Aage (1994): ”Tidens modale grundlag”, i: Almen Semiotik, nr.7-8, p.58-83. Århus Universitetsforlag.
- Bruhn Jensen, Klaus (1995): *The Social Semiotics of Mass Communications*; SAGE Publications, London.
- Brunel, Pierre (1997): *La littérature francaise aujourd'hui*. Vuibert, Paris.
- Bruner, Jerome (1991): "The Narrative Construction of Reality". *Criticial Inquiry*, 18(1) p. 1-21.
- Brügger, Niels, Knut Ove Eliasen & Jens Erik Kristensen (eds.) (1995): *Foucaults Masker*. Modtryk, Århus.
- Buchanan, Ian (ed.) (1999): *A Deleuzian Century?* Duke University Press.
- Bundgård, Peer F. (1997): ”Struktur og essens. Fornuftens forrang og oplysningens aktualitet”, in: *Kritik*, 125/126, p.1-8. Gyldendal.
- Burroughs, William (1959): *Naked Lunch*, Olympia Press, Paris.
- Butor, Michel (1957): *L'emploi du temps*. Éditions de minuit, Paris.
- Butor, Michel (1964): *Essais sur le roman*. Gallimard, Paris.
- Butor, Michel (1974): *Répertoire IV*. Éditions de minuit, Paris.
- Buydens, Michelle (1990): *Sahara. L'ésthétique de Gilles Deleuze*. Paris.
- Calvino, Italo (1968): *Cosmicomics*. Harcourt Brace & Co., NY. Orig. *Le Cosmicomiche*, Torino, 1965.
- Calvino, Italo (1976): *The Castle of Crossed Destinies.* Harcourt Brace & Co.; p.61. Orig. Il castello dei destini incrociati, Einaudi, Torino 1973.
- Calvino, Italo (1986): *The Uses of Literature*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers. Også udgivet som *The Literature Machine*, Vintage, 1997. Orig. Einaudi, Torino, 1980, 1982.
- Calvino, Italo (1995): *Til det næste årtusind. Amerikanske forelæsninger.* Tiderne Skifter Orig. Palomar S.r.l., Torino (1990).
- Calvino, Italo (1998): *De usynlige byer*. Kbh, Tiderne skifter. Orig. *Le città invisibile*, Giulio Eunaudi editore, Torino (1972).
- Calvino, Italo (1998): *Hvis en vinternat en rejsende*. Kbh, Tiderne Skifter. Orig. *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Torino 1979.
- Camus, Albert (1958): *L'envers et l'endroit*, Gallimard, Paris.
- Célis, Raphaël (1977): *L'oeuvre et l'imaginaire*. Publications des Facultés Universitaires de Bruxelles.
- Chatwin, Bruce (1991): Hvad gør jeg her; Gyldendal, København. Orig. *What am I Doing Here,* Picador, NY 1989.
- Chatwin, Bruce (1997): *Anatomy of Restlessness.* Picador books, NY.
- Chevalier/Geerbrandt (1969)*: Dictionnaire des symboles,* Robert Laffont/Jupiter, Paris.
- Cixous, Hélène & Jacques Derrida (1998): *Voiles*. Galilée, Paris.
- Cixous, Hélène (1991): Readings. The Poetics of Blanchot, Joyce, Kafka, Kleist, Lispector and Tsvetayera. University of Minnesota Press.
- Cohen, Anthony P. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock, London.
- Collins, Jim (1995): *Architectures of Excess*; Routledge.

- Conrad, Joseph (1983): *Heart of Darkness*. Penguin Books. Orig. Udg. 1902.
- Courtès, Joseph (1991): *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation.* Hachette, Paris.
- Cresson, André (1943): *Bergson*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Critchley, Simon (1997): *Ethics, Politics, Subjectivity*. Verso, London.
- Critchley, Simon (1999): *Very Little…Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature.* Verso, London.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1980): *Mille plateaux*. Éditions de minuit, Paris
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1982): *Kafka – for en mindre litteratur*. Sjakalens ørkenserie – efter fr. Orig. *Kafka - pour une litérature mineure*. Èditions de Minuit, Paris, 1975.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1983): *On the Line* ("Rhizome" and "Politics"). Semiotexte, N.Y.. Org. udg *Rhizome*, Éditions de minuit, Paris (1976). Samme tekst udgør introduktionen til *Mille plateaux*.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1991): *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1996): *Hvad er filosofi?*. Gyldendal.
- Deleuze, Gilles (1966): *Le bergsonisme*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Deleuze, Gilles (1969): *Logique du sens*. Éditions de minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*. Éditions de minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1988): *Le pli. Leibniz et le baroque.* Éditions de minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1990): *Pourparlers 1972-1990.* Éditions de minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1993): *Critique et clinique*. Editions de minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1995): *Negotiations 1972-1990*. Columbia University Press,
- Deleuze-forelæsningssite: http://www.webdeleuze.com
- Denzin, Norman K (1991): *Images of Postmodern Society*, Sage, London/NY.
- Derrida, Jacques & Catherine Malabou (1999): *La contre-allée*. La quinzaine littéraire, Paris.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1967): *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques (1971): "Structure, Sign and Play in The Human Sciences", in: *The Structuralist Controversy*, Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*; Gallimard, Paris.
- Derrida, Jacques (1974): *Glas*. Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (1987): *Psyché, inventions de l'autre*. Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (1993): *Khôra*. Galilée, Paris
- Derrida, Jacques (1996) : *Le monolinguisme de l'autre*. Galilée, Paris
- Derrida, Jacques (1996): *Apories*. Galilée, Paris
- Derrida, Jacques (1998): *Demeure. Maurice Blanchot.* Galilée, Paris
- Derrida, Jacques (2000): *Demeure*: *Fiction and Testimony*. University of Minnesota Press. Orig. 1998
- Derrida, Jacques et al. (1998): *Le rapport bleu*. Paris, Collége International de Philosophie.

- Derrida, Jacques, (Julian Wolfreys, ed) (1998): *The Derrida Reader - Writing Performance*. Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques, Michel Lisse et al. (1996): *Passions de la littérature*. Galilée, Paris
- Descartes, René (1993): *Meditations on First Philosophy*. Hackett Publ. Orig. 1641.
- Dreyfus, H. & P. Rabinow (1982): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*; Chicago University Press.
- Eco, Umberto (1965): *L'oeuvre ouverte*. Seuil, Paris. Orig. *Opera aperta*. Bonpiemi, Milano, 1962.
- Eco, Umberto (1976): *A Theory of Semiotics*. University of Indiana Press.
- Eco, Umberto (1984): *Rosens navn*, Forum; Orig. *Il nome della rosa*. Milano, 1980.
- Eco, Umberto (1996): *Foucaults pendul*, Forum Orig. *Il pendolo de Foucault*. Milano, 1988.
- Eco, Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler & Christine Brooker-Rose(1995): *Fortolkning og overfortolkning*. Systime. Orig. *Interpretation and Overinterpretation*. Stefan Collini (ed.), Cambridge University Press, 1992.
- Eliade, Mircea (1963): *Aspects du mythe*. Gallimard, Paris.
- Engel, Pascal (1994): "Den franske Nietzscheostrukturalismes nedtur og fald", i *Almen Semiotik* 7/8, p. 129-153. Aarhus Universitetsforlag.
- Fermine, Maxence (1999): *Neige*. Arléa, Paris.
- Fjord Jensen, Johan (1999): *Tomrum. Efter det postmoderne.* Klim, Århus.
- Foucault, M. & Maurice Blanchot (1990): *Foucault-Blanchot.* Zone Press, New York.
- Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1969): *L'archéologie du savoir.* Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1970): *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1976): *La volonté du savoir. Histoire de la sexualité, Tome I*. Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1982): "Subject and Power", in : Dreyfus, H. & Paul Rabinow: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics,* p. 208-226. University of Chicago Press.
- Garff, Joakim (1995): *Den søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*. Kbh, Reitzels forlag.
- Genette, Gérard (1972): *Figures III*. Éditions du Seuil, Paris.
- Giddens, Anthony (1998).: *Den tredje vej*. Reitzels forlag, København.
- Godzich, Wlad (1993): "The Management of Privatization". In: *Surfaces*, vol. III.9, p.2-25. Department of Comparative Literature, University of Montreal.
- Greimas, A.J (1966): *Sémantique structurale*. Larousse, Paris.
- Greimas, A.J (1970): *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris.
- Greimas, A.J (1999): *Om det ufuldkomne*. Basilisk. Orig. *De l'imperfection*. Éditions Pierre Fanlac, Périgueux, 1987.
- Greimas, A.J. og Courtès, Joseph (1979): *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome I-II, Hachette.

- Habermas, Jürgen (1985): *The Theory of Communicative Action*, *vol. I.* Heinemann, London. – orig. *Theorie des Kommunikative Handelns, Band 1*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1981.
- Habermas, Jürgen (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve lectures*. Massachusetts Institute of Technology/Blackwell; Org. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1985.
- Hansen, Thomas Blom (1997): "Inside the Romanticist Episteme"; in: *Thesis Eleven*, no.48, Feb, pp.21-41.
- Hardt, Michael J. (1993): Deleuze – *An Apprenticeship in Philosphy*. University of Minnesota Press.
- Hassan, Ihab (1987): *The Postmodern Turn.* Ohio State University Press.
- Hauge, Hans (red.) (1990): *Subjektets status*. Aarhus Universitetsforlag.
- Hauge, Hans (1995): *Den litterære vending. Dekonstruktiv videnskabsteori.* Modtryk.
- Hayes, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman - Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. (1977): *Phenomenology of Spirit.* Oxford University Press, NY/London. Orig. *Phänomenologie des Geistes*. Goebhardt, 1807.
- Heidegger, Martin (1971): *On the Way to Language*. San Francisco, Harper & Row. Orig. *Unterwegs zur Sprache*. Günther Neske verlag, Pfullingen, 1959.
- Heidegger, Martin (1977): *Basic Writings*, (ed. David Krell). Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1988): *Et brev om 'humanismen'*. Akademisk forlag. Org. "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1967.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. Niemeyer Verlag, Tübingen. Efter 7. udg., 1953. Orig. 1927.
- Heidegger, Martin (1997).: *Hvad er metafysik?* Det lille forlag. Orig. *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankf. am Main, 1955.
- Heidegger, Martin (1998): *Pathmarks*. Cambridge University Press. Tysk orig. *Wegmarken*, Klostermann GmbH, Frankfurt-am-Main,1967.
- Heidegger, Martin (1999): *Identität und Differenz*. Verlag Günther Neske, Stuttgart. 11.auflage. Orig (1957)
- Heidegren, Carl-Göran (1995): *Hegels fenomenologi. En analys og kommentar.* Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.
- Herodot (1996): *Histories.* Wordsworth Editions, Hertfordshire.
- Hesselholdt, Christina (1999): *Trilogien – Køkkenet, gravkammeret & landskabet – Det skjulte – Udsigten.* Samlerens bogklub – orig. Udg. 1991, 1993, 1997.
- Hillis Miller, J. (1992): *Ariadne's Thread. Story Lines.* Yale University Press, NY.
- Holmgaard, Jørgen (1998): *Teoriens topik*. Caelo/Medusa, Ålborg.
- Homér (1996): *Odysseen*. Oversat af Christian Wilster; Gyldendal.
- Husserl, Edmund (1970): *Logical Investigations*. Brill Academic Publishers. Orig. *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1922.
- Hutcheon, Linda: *The Politics of Postmodernism*. Routledge, NY (1989).
- Haarder, Jon Helt (1998): "Last Year's Model eller, endnu en metode. Dekonstruktion som et tekstanalytisk værktøj blandt andre". In: Kritik: 133, p.47-55. Gyldendal, Kbh,

- Iser, Wolfgang (1978): *The Act of Reading - A Theory of Aesthetic Experience.* Johns Hopkins University Press; Baltimore. Orig. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Uni-Taschenbücher, 636: Literaturwissenschaft. München, 1976.
- Jabès, Edmond (1985): *Le parcours*. Gallimard.
- Jabès, Edmond (1991): *Le livre des ressemblances*. Gallimard, Paris (1.udg 1976, 1977, 1980.)
- Jenkins, Keith (1997): *Rethinking History*; London.
- Kahn, Ashley (2000): *Kind of Blue - The Making of the Miles Davis Masterpiece*. Da Capo Press, NY.
- Kant, Immanuel (1994): *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik, der skal kunne fremtræde som videnskab.* Det lille forlag. Org. 1783.
- Kant, Immanuel (19xx): *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe, Band X, Suhrkamp Taschenbuch.
- Kauffman, Stuart(1995): *At Home in the Universe*. Oxford University Press.
- Keller, Catherine & Anne Daniell (eds): *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms.* SUNY, New York (2002).
- Kermode, Frank (1966): *The Sense of an Ending.* Oxford University Press.
- Kerouac, Jack (1972): *On the Road*. Penguin Books – first published (1957).
- Kierkegaard, Søren (1995): "Gjentagelsen", in: *Søren Kierkegaards samlede værker, bd. 5*, Gyldendal, udg. første gang i 1843.
- Kirkeby, Ole Fogh (1994): *Begivenhed og kropstanke*. Kbh.
- Kirkeby, Ole Fogh (1994): *Verden, ord og tanke. Sprogfilosofi og fænomenologi.* Handelshøjskolens forlag, København.
- Kirkeby, Ole Fogh (1996): *Ordenes tid. Fragmenter til en sirlig filosofi.* Det lille forlag, Kbh.
- Kirkeby, Ole Fogh (1998): *Om betydning*. Handelshøjskolens forlag, Kbh.
- Kirkeby, Ole Fogh (1999): *Secunda philosophia*. Samfundslitteratur, København.
- Kjærstad, Jan (1993): *Forføreren*, Aschehoug, Oslo.
- Kjærstad, Jan (1996): *Erobreren*, Aschehoug, Oslo.
- Kjærstad, Jan (1999): *Oppdageren*. Aschehoug, Oslo.
- Kristeva, Julie (1969): *Semeiotike. Recherches pour une semanalyse*. Seuil, Paris.
- Kundera, Milan (1983): *Tilværelsens ulidelige lethed*; Gyldendal. Orig. *Nesnesitelná lehkost bytí*, 1983.
- Kundera, Milan (1996) *Langsomheden*, Gyldendal. Orig. *La Lenteur,* 1996.
- Kurzweil, Ray (1999): *The Age of Spiritual Machines*. Penguin Books, NY.
- Kyndrup, Morten (1999): *Riften og såret.* Gyldendal, Kbh.
- Laclau, Ernesto (1990): *Reflexions on the Revolutions of Our Time*. Verso, London.
- Laclau, Ernesto (1994): *The Subject of Politics*. Verso, London.
- Laclau, Ernesto (1996): *Emancipations*, Verso, London.
- Leibniz, G.B. (1982): *New Essays in Human Understanding*. Cambridge University Press. Orig. *1764* - aldrig udgivet i sin oprindelige formodede helhed.
- Leibniz, G.B. (1996): *Kleine Schrriften zur Metaphysik*. Philosophische Schriften Band 1. Suhrkamp, Frankfurt a.M..

- Lévinas, Emmanuel (1986): *De l'existence à l'existent*. Vrin, Paris.
- Lévinas, Emmanuel (1996): *Totalitet og uendelighed*. Hans Reitzels forlag, Kbh.. Orig. *Totalité et infini*, Paris, 1961.
- Lévi-Strauss, Claude (1963): *Structural Anthropology 1-2*. Basic Books/Penguin, London. Orig. 1958.
- Ljungstrøm, Alexander Carnera (1998): *Rettens alkymi.* Gyldendal, Kbh.
- Ljungstrøm, Alexander Carnera og Martin Fuglsang (1999): *Det nøgne liv*. Samfundslitteratur, Kbh..
- Luhmann, Niklas (1990): *Essays on Self-Reference*. Columbia University Press, New York
- Luhmann, Niklas (1997): *Iagttagelse og paradoks*, Gyldendal, København.
- Lukàcs, Georg (1994): *Romanens teori*. Klim, Århus. Orig. 1920.
- Lyotard, Jean-Francois (1986) : *Le postmoderne expliqué aux enfants.* Seuil, Paris.
- Lyotard, Jean-Francois (1991): *L'inhumain*. Seuil, Paris.
- Lyotard, Jean-Francois (1997): *Moralités postmodernes*. Seuil, Paris.
- Løgstrup, K.E (1976). : *Vidde og prægnans*. *Metafysik I.* Gyldendal, Kbh.
- Macksey, Richard (ed) (1972): *The Structuralist Controversy: the Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Mackenzie, Adrian: *Transductions. Bodies and Machines at Speed.* Continuum (2002).
- Madsen, Carsten (red.) (1995): *Deleuze og det æstetiske*. Æstetikstudier II, Aarhus Universitetsforlag,.
- Mann, Thomas (1979): *Doktor Faustus*. Gyldendal. Orig. *Doktor Faustus* Bermann-Fischer Verlag, 1947.
- Mauss, Marcel (1960): "Essai sur le don", in: *Anthropologie et Psychologie*, P.U.F., Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, Paris.
- Merrell, Floyd (1988): *Postmodern Semiosis.* Cornell University Press.
- Meschonnic, M (1988): *Modernité modernité*. Verdier, Paris.
- Miller, J. Hillis (1992): *Ariadne's Thread. Story Lines*. Yale UP, NY.
- Monod, Jacques (1971): *Tilfældighed og nødvendighed*. Fremad, Kbh. Orig. 1970.
- Morton, Gary Saul (1994): *Narrative and Freedom. The Shadows of Time*; New Haven, Connecticut.
- Mouffe, Chantal (ed.) (1996): *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, London.
- Nealon, J. T. (1994): "Dekonstruktion som disciplin". In: K&K, 76, p. 7-27. Medusa, Kbh.
- Nietzsche, Friedrich (1971): *La généalogie de la morale*. Folio, Paris. Orig. *Zur genealogie der moral,* 1887.
- Nietzsche, Friedrich (1971): *Par-delà bien et mal.* Folio, Paris. *Jenseits von Gut und Böse*, 1886.
- Nietzsche, Friedrich (1990): *The Birth of Tragedy.* Anchor Books, NY. Orig. *Die Geburt der Tragödie*, 1872.

- Nietzsche, Friedrich (1993): *Afgudernes ragnarok, eller hvordan man filosoferer med hammeren.* Kbh, Gyldendal. Orig. *Götzen-Dämmerung*, 1889.
- Nietzsche, Friedrich (1994): *Historiens nytte*. Gyldendal. Orig. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874.
- Oondatje, Michael (1992): *The English Patient*. Picador Books, NY.
- Ovid (1998): *Metamorphoses*. Wordsworth Classics of World Literature, Wordsworth Editions.
- Pahuus, Mogens (1991): *Leibniz. De store tænkere*. Munksgaard.
- Peirce, Charles Sanders (1997): *Kosmologi og Metafysik*; Gyldendal.
- Peirce, Charles Sanders (1997): *The Essential Peirce - Selected Philosophical Writings*, Vol. 2; Indiana University Press.
- Penrose, Roger (1989): *The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Vintage Books, NY.
- Pessoa, Fernando (1997): *Rastløshedens bog*. Brøndum, Kbh. Orig. *Livro do desassossego*, Antonio Quadros, 1986.
- Petitot, Jean: "Erkendelsen som værdi", in: *Kritik*, 125/126, p.9-19. Gyldendal (1997).
- Platon: *Théétète. Parménide.* GF Flammarion, Paris (1967)
- Platon: *Timée - Critias*. GF Flammarion, Paris (1999)
- Pontoppidan, Henrik (1937): *Lykke-Per*. 7. Udg., bd. I-II, Gyldendal. Opr. Udg. 1898-1902.
- Pontoppidan, Henrik (1992): *De dødes rige*. Kbh, Gyldendal. Opr. Udg. 1912-1916.
- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers: *Den nye pagt mellem mennesket og universet*, Akademisk Forlag (1985). Orig. *La nouvelle alliance*, 1979.
- Propp, Vladimir (1970): *Morphologie du conte folklorique*. Paris, Seuil. Orig. 1928.
- Raffnsøe, Sverre (1994): "Grænsens uomgængelige omgængelighed. Grænsens problematik hos Bataille og Foucault." I: René Rasmussen og Asger Sørensen (eds.): *Excesser. Om Georges Bataille*; p.91-116. Modtryk, Århus.
- Raffnsøe, Sverre (1996): *Filosofisk æstetik*. Museum Tusculanum, København.
- Rifattere, Michael (1979): *La production du texte*, Seuil, Paris.
- Rimbaud, Arthur (1992): *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Èditions J'ai lu, Paris.
- Rimmon-Kenan, Shlomith (1983): *Narrative Fiction. Contemporary Poetics.* Routledge, NY/London.
- Robbe-Grillet, Alain (1959): *Dans le labyrinthe*. Éditions de minuit, Paris.
- Robbe-Grillet, Alain (1963): *Pour un nouveau roman.* Éditions de minuit, Paris.
- Robbe-Grillet, Alain (1976): *Topologie d'une cité fantome*. Éditions de minuit, Paris.
- Rose, Gillian (1984): *Dialectic of Nihilism*, SAGE, London.
- Safranski, Rüdiger (1997): *En mester fra Tyskland - Heidegger og hans tid*. Gyldendal, Kbh. Orig. *Ein Meister aus Deutschland*, 1994.
- Safranski, Rüdiger (2001): *Nietzsche*. Gyldendal, Kbh. Orig. *Nietzsche: Biografie seines Denkens,* 2000.
- Saint-Éxupéry, Antoine de (2000): *Le petit prince.* Paris, Folio.
- Sartre, Jean-Paul (1946): *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.

- Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologiquue.* Gallimard, Paris.
- Sarup, Madan (1993): *An Introductory Guide to Post-Structrualism*. Prentice Hall, NJ.
- Saussure, Ferdinand de (1965): *Cours de linguistique générale*. Payot, Paris.
- Schanz, Hans Jørgen (1992): « Fiktion og virkelighed ». *In: Kritik*, 98 ; p. 69-87.
- Schmitt, Carl (1986): P*olitical Romanticism*; MIT Press.
- Serres, Michel (1972): *Hermès IV. L'interférence*. Seuil, Paris.
- Serres, Michel (1982): *Genèse*. Grasset et Frasquelle, Paris.
- Sestoft, Carsten (1998): "Ordet fanger: moderne-begrebernes historie." In: *Kritik* nr. 136, s. 283-289. Gyldendal.
- Sledziewskij & Viellard-Baron (eds) (1988): *Penser le sujet aujourd'hui*. Clérisy.
- Sloth Carlsen, Mischa, Kim Su Rasmussen og Karsten Gam Nielsen (eds) (2001): *Flugtlinier. Om Deleuzes filosofi*. Museum Tusculanum, Kbh.
- Sollers, Philippe (1997): *Studio*. Gallimard, Paris.
- Spilka, Mark & Caroline McCracken-Flesher (eds) (1990): *Why the Novel Matters – a Postmodern Perplex*. Indiana University Press.
- Spinoza, Baruch(1989).: *Etiken*. Bokförlaget Thales, Stockholm Ca. 1677.
- Starobinsky, Jean (1970): *l'Oeuil vivant II.* Paris.
- Steinmetz, Jean-L. (1991): *Arthur Rimbaud – une question de présence*. Paris, Tallandier.
- Stjernfeldt, Frederik (1997): *Rationalitetens himmel og andre essays*. Gyldendal.
- Stockholm, N. (1992): *Sammenfald*. Kbh.
- Stockholm, N. (1994): *Biografi*. Kbh.
- Stockholm, N. (1998): *Rekonstruktioner.* Lindhardt og Ringhof.
- Søndergaard, Morten (1997): "Kort over tiden", in: *Kritik*, 125/126, Gyldendal, p. 67-70.
- Tarkovskij, Andreij (1979): *Stalker / Vandringsmanden* (FILM).
- Thau, Carsten (1997): "Forvirringens eufori og den genvundne verden – labyrinten som magisk rum og forbløffende udkast"; in: *Kritik*, 125/126, p. 51-66. Gyldendal.
- Thomson, Iain (1999): "Can I die? Derridda on Heidegger on Death." Philosophy Today, Spring; p. 29-42.
- Thyssen, Ole (1991): *Penge, magt og kærlighed*. Rosinante/Munksgaard, København.
- Todorov, Tzvetan (1964): "Les élements du récit"; in: *Communications,* no. 8, Paris.
- Todorov, Tzvetan (1977) : *Symbolisme et interprétation*. Seuil, Paris.
- Todorov, Tzvetan (1978): *Les genres du discours*. Seuil, Paris.
- Toulmin, Stephen (1990): *Cosmopolis - The Hidden Agenda of Modermism*. University of Chicago Press.
- Tygstrup, Frederik (1992): *Erfaringens fiktion. Essay om romanens form.* Tiderne Skifter, København.
- Tygstrup, Frederik (1994): Punkt, linie, flade: reflektioner over fortælling og erfaring". In: *K*&K 76/2, p. 79-97.

- Vattimo, Gianni & Jacques Derrida (1996): *La religion*. Seuil, Paris.
- Vattimo, Gianni (1987): *La fin de la modernité.* Éditions du Seuil, Paris.
- Vattimo, Gianni (1994): *The Transparent Society*. Polity Press. Orig. *La societá trasparente*, 1989.
- Vergil (1996): *Aeneide*. Gyldendal. Oversat af Otto Steen Due.
- Virilio, Paul (1994): *Krigen, byen og det politiske*. Kbh, Rosinante/Rævens sorte bibliotek. Niels Brügger & Henrik Nørgaard Petersen (ed).
- Virilio, Paul (1998): *Cyberspace – det værstes politik*. Incisit, Kbh.; Orig. *Cyberspace - la politique du pire*. Paris, 1996.
- Williams, Caroline(2000).: *Contemporary French Philosophy*. *Modernity and the Persistence of the Subject.* Athlone, London
- Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophical Investigations.* Blackwell, Oxford.
- Wood, David (1989): *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, New Jersey.
- Aarseth, Espen J. (1997): *Cybertext - Perspectives on Ergodic Literature*. Johns Hopkins University Press, Baltimore & London.