

# Poststrukturalismen

Poststrukturalismen er en samlebetegnelse for tankegangen hos en ny generation af filosoffer bestående af Foucault, Derrida og Deleuze, der i anden halvdel af 1960'erne viderefører det strukturalistiske opgør med den humanistiske tradition, samtidig med at de kritiserer strukturalismens idé om at kunne erkende almengyldige, ahistoriske strukturer.

I stedet betones erkendelsens kontekstafhængighed og det singulære. Begreber som "begivenhed" og "forskel" kommer derved til at få en central betydning. Samtidig indledes der med udgangspunkt i Nietzsche og den sene Heidegger et gennemgribende opgør med den metafysiske tradition fra Platon og frem til det 20. århundrede.

Endelig kommer kunsten til at få en central betydning i forhold til filosofien, idet poststrukturalisterne kritiserer begrebet om det afsluttede filosofiske eller kunstneriske værk. I stedet betones de litterære frembringelsers fragmentariske og foreløbige karakter. Samtidig udviskes grænserne mellem de forskellige genrer, såsom filosofi, litteratur og videnskab.

## KONTEKST, FORSKEL OG SINGULARITET

### Den nye generation

Fra midten af 1960'erne – lidt før den store "begivenhed" i maj 1968 – begyndte filosofiske værker, der adskilte sig tydeligt fra, hvad man tidligere havde set, at gøre sig gældende i den franske offentlighed. I 1966 udsendte Michel Foucault (1926–1984) *Les mots et les choses* (*Ordene og tingene*), der fremkaldte en bølge af begejstring og forargelse og med ét slag gjorde forfatteren berømt. Året efter landede Jacques Derridas (f. 1930)

tre første selvstændige bøger, *De la grammatologie* (*Om grammatologien*), *L'écriture et la différence* (*Skrift og forskel*) og *La voix et le phénomène* (*Stemmen og fænomenet*), tungt på boghandlernes diske. Sammen med *Spinoza et le problème de l'expression* (*Spinoza og udtrykkets problem*) udsendte Deleuze (1925–1995) i 1968 disputatsen *Différence et répétition* (*Forskel og gentagelse*), der rummede den første systematiske fremstilling af hans tænkning i eget navn. Og året efter forelagde han med *Logique du sens*

(Betydningens logik) en "betydningsteori".<sup>535</sup> Et tidshverv blev efterhånden markeret.

#### Distance til eksistentialisme, marxisme og strukturalisme

Ud over at være jævnaldrende forenedes disse forfattere umiddelbart negativt, i kraft af at de efter eget udsagn oplevede en fremmedhed i forhold til tidens dominerende teoretiske konjunkturer. Dette gjaldt umiddelbart eksistentialismen og marxismen, der stadig spillede en overordentlig stor rolle. Den nye generation vendte sig kritisk imod den eksisterende eksistentialismes og marxismes fastholdelse af, at mennesket var det subjekt eller det grundlag, som kom til udtryk i tilværelsen og igennem historien. I disse retninger så man den foreløbig seneste udlober af den klassiske filosofiske tradition, for så vidt som man i denne har søgt at bestemme og tænke et subjekt eller et bestemt bagvedliggende fikspunkt, der kan danne et fundament for tilværelsen og tænkningen.

Heller ikke i de forskellige strukturalistiske retninger var det muligt for den nye generation at genkende deres egne anliggender. Man kunne ganske vist genfinde sig selv i de strukturelle humanvidenskabers kritiske opgør med tidligere retningers humanisme og subjektfilosofi og i deres bestræbelse på i stedet at afdække komplekse strukturelle sammenhænge (jf. side 194ff). Men for så vidt som strukturalismen var præget af tilbøjelighed til at ville videnskabeliggøre erkendelsen gennemgribende, oplevede de nye forfattere også en fremmedhed i forhold til denne allerede etablerede retning. Man var skeptisk over for strukturalismens præntention om at kunne erkende og fastslå almene og almengyldige ahistoriske strukturer. Den nye generation bestræbte sig ikke på at nå frem til et fælles og sikkert udgangspunkt. I stedet betragtede den sin egen erkendelse som en løbende og uafsluttet proces. Heraf blev der draget konsekvenser.

#### Erkendelsens kontekstafhængighed

I den nye generation tilkendte man erkendelsen en anden status. Man lagde afstand til en erkendelse, der foregav at kunne omfatte sin genstand og sætte den endeligt på begreb. I stedet lagde man

vægt på, at erkendelse var *kontekstafhængig*. Den måtte anskues som en aktivitet, der først blev mulig inden for en større sammenhæng, som den ikke kunne blotlægge fuldstændigt, og som derfor måtte forblive delvis implicit. Den var afhængig og prægedes af den kontekst, den tog afsæt i. Og den havde karakter af et begrænset indspil, som blev reciperet inden for en bestemt begrænset kontekst.

I kraft af at den nye generation af filosoffer tænkte erkendelsens kontekstualitet samt kontekstens implicite karakter til ende og derved opdagede, at konteksten først trådte frem på bestemt vis i erkendelsen, fastslog de, hvorledes dette pegede på andre roller for erkendelse og tænkning. Erkendelse og tænkning fremstod ganske vist som aktiviteter, der blev til inden for en sammenhæng, som de var afhængige af, men disse begrænsede indspil var samtidig udspil, der selv var med til at definere deres kontekst, og som kunne medvirke til at forandre denne.

I modsætning til, hvad der var tilfældet i de strukturelle humanvidenskaber, betragtede den nye generation af tænkere derfor ikke erkendelse og filosofi som en teori om og en skuen af, hvordan det forholdt sig, og hvad der var tilfældet. Filosofi og erkendelse fik i stedet status af en praktisk omtanke. I stedet for at søge at etablere en teori om et givent felt eller en given praksis anskuede man filosofi og erkendelse som en teoretisk reflekterende praksis. I denne kunne man tage en given teoretisk, historisk eller social sammenhæng op for at eksplicite og forholde sig til den. Ikke for at nå en endelig og afsluttet afklaring, men som et led i en uendelig og kun foreløbig afsluttet reformulering. Tanken fremstod som udforskning af de problemer, der hele tiden melder sig i vores sociale liv, vores historie eller i vores videnskabelighed, som ikke forsøger at give det endelige svar, men i stedet søger at tage kvalificeret stilling ved at reformulere og forskyde disse – og dermed "opfinder" nye og måske mere centrale problemer. Hos den nye generation af tænkere tilkendtes filosofi og erkendelse dermed en begrænset, men samtidig afgørende rolle som aktiviteter, der evnede at iværksætte en reartikulering, som rokker ved det overleverede og alt for selvfolgelige, vi står midt i, og således allerede iværksætter noget andet.

## Begivenhed og forskel

Begreberne "begivenhed" og "forskelse" blev derfor centrale kategorier hos den nye generation af tænkere. Det blev afgørende at tænke begivenheden som en ren tilblivelse, der gør sig gældende igennem det, som er, og bevirker, at det forandrer sig i specifikke, men ikke altid umiddelbart bestemte henseender. Og det blev vigtigt at undersøge, hvorledes man i stedet for som hidtil at forstå (koncipere) forskellen som det, der adskiller sig fra og negerer noget positivt forudgivet, kunne fremstille den positivt og i sig selv som en tilblivelse, der træder frem og udmærker sig, idet den sætter en helt ny dagsorden. Ligesom det blev afgørende at undersøge, hvorledes tænkningen selv kunne blive en begivenhed, som gjorde en forskel, og at bidrage til, at den blev det. Hvor teorien tidligere havde søgt at bestemme det almene i det partikulære, bestræbte den nye generation sig på at udfolde og artikulere det singulære, de ene- og alenestående begivenheder, således at tænkningen kunne gøre en specifik forskel.

#### Det singulære

I bogen *Qu'est-ce que la philosophie?* (Hvad er filosofi?, 1991), som Deleuze ved afslutningen af sit forfatterskab udgav sammen med Felix Guattari (1930-1992), finder man således dette centrale diktum: "Enhver skabelse og tilblivelse (création) er ene- og alenestående eller singulær (singulière), og den egentlige filosofiske skabelse, begrebet, er altid en singularitet. Filosofiens grundsætning (premier principe) er, at Universalerne intet forklarer, men selv skal forklare."<sup>536</sup>

I en samtale fra 1978 kunne Foucault give følgende selvkarakteristik: „Jeg søger at arbejde i retning af en 'begivenhedsbevidstgørelse' (événementalisation). Hvad vil begivenhedsbevidstgørelse sige? I første omgang et brud med det selvindlysende. Det drejer sig om at få en singularitet til at dukke frem, dér hvor man ville være fristet til at henviser til en historisk konstant, et umiddelbart antropologisk grundtræk eller en kendsgerning, der er lige tvingende for alle. Man må vise, at det ikke var så nødvendigt, som det så ud til; at det ikke var indlysende, at de gale skulle anerkendes og behandles som sindssyge; at det ikke var så indlysende, at det eneste, man kunne gøre med en

forbryder, var at indespærre ham [...]. Derudover indebærer begivenhedsbevidstgørelsen, at man bestræber sig på at genfinde de forbindelser, møder, understøttelser, blokeringer, magtspil osv., der på et givet tidspunkt har etableret og formet det, der efterfølgende vil virke som evidens, universalitet og nødvendighed. [...] Samtidig med at man distancerer sig fra kausalitetens tyngde, etablerer man rundt om den enestående begivenhed (événement singulier) betragtet som proces en 'polygon' eller snarere en 'polyeder af forståelighed', hvis antal sider man ikke kan fastlægge på forhånd, og som man aldrig med rette kan betragte som fuldstændig afsluttet. [...] Og man må være opmærksom på, at jo mere man indefra opdeler den proces, der skal analyseres, jo mere kan og bør man konstruere eksterne forståelsesrelationer, [...] jo mere man analyserer straffetrettens fængslingsprocedurer helt ned i deres mindste detaljer, jo mere foranlediges man til at henviser til praktikker som etableringen af skolen og den militære disciplin."<sup>537</sup>

Hos Derrida finder man en lidt mere betinget bekendelse til det singulære, der dog ved nøjere eftersyn ikke adskiller sig så grundlæggende fra Foucaults og Deleuzes: "Hvis der er noget, der gentager sig hos mig næsten tvangsmæssigt, så er det følgende paradoks: Der gives singularitet (il y a de la singularité), men det samler sig ikke (ça ne se rassemble pas), det 'består' i ikke at samle sig ('consiste' à ne pas se rassembler)."<sup>538</sup>

Tænkerne i den nye generation tematiserede tilbagevendende det singulære, men ikke som noget positivt og substantielt givet, der samlede sig, og som man kunne forblive ved. De beskæftigede sig med ene- og alenestående derværende begivenheder som mellemværender, der for et nøjere eftersyn spredte sig, og hvis implikationer og relationer det drejede som om at udfolde. Og de bestræbte sig på at gøre deres egen tænkning til en sådan singularitet.

I forlængelse af deres begivenhedsbevidsthed og fokusering på det singulære har flere medlemmer af den nye generation tilbagevendende understreget, hvorledes man ganske vist stadig fastholdt, at erkendelsen af en sandhed var afgørende for tænkningen. Hos Derrida finder man således en understregning af, at man under ingen omstæn-

digheder ”i sin diskurs kan angribe og indtage en position i modsætning til sandheden (tenir un discours contre la vérité)”, eftersom ”sandheden er nødvendig og uomgængelig (*il faut la vérité*)”. Foucault kan i samme ånd påpege, ”at de personer, der tror, at man kan undvære eller dispensere fra sandheden, er enfoldige ånder (des *ésprits simplicistes*)”, samt at hans eget problem altid har været ”sandheden”, ”hvad det vil sige at tale sandt”.<sup>539</sup> Der er imidlertid ikke længere tale om en sandhed, der har karakter af repræsentation, overensstemmelse eller afsløring, men om en sandhed, der har karakter af en *hændelse*. Da man imidlertid ikke anså sandheden for at være et forudsætningsløst og ubestemt udkast, men betragtede den som en hændelse, der tog afsæt i og var medbestemt af det tidligere givne, hævdede man *ikke* hermed en *erkendelsesteoretisk anti-realisme*. Man forfægtede heller *ikke* en *perspektivisme*, som ville indebære, at man efter forgodtbefindende kunne anlægge relative og sideordnede synsvinkler på verden.

#### Normativiteten

Specielt var det *ikke* en del af bestræbelsen på at forstå tænkningen som hændelse, at man derved *fraskrev en sådan tænkning enhver normativitet*. Direkte adspurgt, om der var noget normativt i hans tænkning, kunne Derrida således svare: ”Selvfølgelig er der det. Der er ikke andet end det (il n’y a que ça).”<sup>540</sup>

Den nye generation af tænkere, der med Foucault, Deleuze og Derrida for alvor trådte frem på scenen i sidste halvdel af 1960’erne, formulerede ganske vist ikke en bestemt præsenterbar moral i form af generelle forskrifter; men gennem en tænkning, der havde karakter af enestående hændelse, mente den alligevel at virke foreskrivende ind. Den tænkning, der havde karakter af begivenhed, og som gjorde en forskel, virkede normerende ind på det tidligere givne, idet den transformerede det i specifikke henseender; ligesom den prægede modtagerne i bestemte retninger, uden at den dog bildte sig ind at kunne foruddiskontere præcist, hvor det ville føre dem hen.

Deleuze kunne derfor også pege på, hvorledes en sådan tænknings begreber rummede en ”aneksakthed”, som man ikke måtte betragte som

en midlertidigt tilnærmelse på vejen mod det egentlige. Aneksaktheden kunne man ”på ingen måde” forstå som en ”tilnærmelse”, men tværtimod som ”den præcise bevægelse af det, som er undervejs og ved at blive til” (le passage exact de ce qui se fait) igennem ”en proces, der uophørligt forlænger sig, afbrydes og genoptages” (qui ne cesse pas de s’allonger, de se rompre et reprendre).<sup>541</sup>

### Filosofiens historie

I forsøget på at udarbejde en sådan begivenhedens og forskellens tænkning greb de nye forfattere i høj grad tilbage til og genlæste en række centrale forfattere i teori- og især filosofihistorien. En bred beskæftigelse med filosofihistorien og tænkningens historie syntes at spille en større rolle end hos de foregående generationer. Karakteristisk nok behandlede man imidlertid ikke de historiske tekster som tilhørende en forgangen og allerede tilbagelagt historie, men som udsagn eller sproglige begivenheder, der måtte behandles som samtidige indspil og udfordringer.

#### Kritik af metafysikken

Man søgte at lægge distance til en metafysisk tradition, hvis seneste udlobere man aktuelt mente at konfrontere i eksistentialismen, marxismen og strukturalismen, for så vidt som denne havde set bort fra og ophævet den singulære begivenhed og den rene forskel, i og med at den havde søgt at finde et grundlæggende udgangspunkt i noget allerede givet og dermed havde tildelt tænkningen den opgave at gengive denne oprindelige præsentation. Platon (427–347 f.Kr.) fremstod som den store indleder af denne tradition; men også Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) var blandt de foretrukne mål for kritikken af den filosofi- og teoriehistorie, der bestemte forskel som negativitet og ophævede begivenheden.

Samtidig søgte man at gribe tilbage til en række forløbere i historien, der allerede havde udformet elementer af begivenhedens og forskellens filosofi. Ud over de allerede nævnte beskæftigede Derrida sig således intensivt med den sene Kant (1724–1804) samt med Husserl (1859–1938), Freud (1856–1939), Saussure (1857–1913) og den mere

samtidige Lévi-Strauss (1908–1999). Deleuze fremhævede hidtil oversete grundtræk hos bl.a. stoikerne, Duns Scotus (1266–1308), Spinoza (1632–1677), Leibniz (1646–1716), Hume (1711–1776), Kant (1724–1804) og Kierkegaard (1813–1855). Ud over Platon og den græske tragedie læste Foucault blandt mange andre Machiavelli (1469–1527), Descartes (1596–1650), Kant, Bentham (1748–1832) og en række andre oplysningstænkere. Poststrukturalisterne forener således en stor traditionsbevidsthed med en opløsning af klassisk filosofi.

#### Heidegger og Nietzsche

Martin Heideggers (1889–1976) forfatterskab (specielt hans senere filosofi, hvori dennes kritik af humanismen kom specielt tydeligt til udtryk) spillede en central rolle for de fleste, ikke som en tekst, man uden videre kunne bekende sig til, men som en uomgængelig tilskyndelse til at tænke videre.

Friedrich Nietzsche (1844–1900), således som man havde genopdaget og genlæst ham siden slutningen af 1950’erne, kom imidlertid til at figurere som en særlig central og gennemgående inspirationskilde. Man har således talt om, at de nævnte tænkere i forlængelse af Georges Bataille (1897–1962) sammen med den noget ældre Pierre Klossowski (1905–2001) indledte en radikal fransk Nietzsche-reception. For Klossowskis vedkommende blev en stor del samlet i udgivelserne *Un si fineste désir (Et såre fordærveligt begær)* og *Nietzsche et le cercle vicieux (Nietzsche og den onde cirkel)* fra henholdsvis 1963 og 1969. Hos Deleuze kom denne reception markant til udtryk allerede i første halvdel af 1960’erne med bøgerne *Nietzsche et la philosophie (Nietzsche og filosofien)* og *Nietzsche, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie (Nietzsche: hans liv, hans værk samt en fremstilling af hans filosofi)* fra henholdsvis 1962 og 1965. Hos Derrida dukkede Nietzsches filosofi først op som et eksplicit tema med bl.a. værkerne *Eperons. Les styles de Nietzsche (Sporer og udenomsværker. Nietzsches skriveformer)* og *L’oreille de l’autre (Den andens øre)*, som blev udgivet i 1978 og 1982; men en påvirkning kunne allerede spores tidligere.

Foucaults beskæftigelse med Heidegger og Nietzsche fremtrådte langt mindre tematisk, men

påvirkningen fra dem var alligevel af stor betydning, således som han selv konstaterede det: ”Mit kendskab til Nietzsche er langt bedre end til Heidegger; men det er alligevel de to fundamentale erfaringer, jeg har gjort. [...] Nietzsche og Heidegger var det filosofiske stod! Jeg har aldrig skrevet om Heidegger, og jeg har kun skrevet en ganske kort artikel om Nietzsche, men det er alligevel de to forfattere, jeg har læst mest indgående. Jeg tror, at det er vigtigt at have et lille antal forfattere, som man tænker med, men som man ikke skriver om.”<sup>542</sup>

### Filosofi og kunst

En anden vigtig fælles inspirationskilde, som man bestandig vendte tilbage til, dannede kunsten, specielt den nyere tids og i særlig grad det litterære moderne. Det var ikke, fordi man opfattede filosofi og litteratur som identiske genrer. I tilbageblik kunne Derrida i 1988 f.eks. understrege, at han ”aldrig havde assimileret en filosofisk tekst med en litterær tekst. De to typer forekommer mig at være forskellige og irreducibile.”<sup>543</sup> Eftersom den moderne kunst og specielt litteratur ligeledes vendte sig mod traditionens hævde af, at der skulle være et subjekt og i særlig grad et menneskeligt subjekt bag værket, anede den nye generation imidlertid et fællesskab, der kunne tilskynde den selv at tænke videre.

#### Opgør med værkbegrebet

I forlængelse af opgøret med forfattersubjektet stillede den nye generation sig også kritisk til det traditionelle værkbegreb og den dermed forbundne bogkategori. Man gjorde op med forestillingen om værket, specielt det litterære værk, som en afrundet helhed, der kunne danne et adækvat billede af verden. I stedet betonedes man, hvorledes ens egne frembringelser havde karakter af fragmenterede og uafrundede størrelser. Med disse udvendige, fremmede og umiddelbart unødvendige tilføjelser til en i forvejen eksisterende verden ændredes den tidligere enhed til en del, således at den blev forskudt i bestemte retninger. I hvilke lod sig imidlertid først afdække, idet tilføjelserne indgik i og blev bestemt inden for en bestemt sammenhæng,

de imidlertid på deres side medvirkede til at forandre.<sup>544</sup>

#### Æstetiske virkemidler

Idet forfatterne som en del af opgøret med værkbegrebet betragtede deres egne frembringelser som indspil i en kontekst, de ikke selv kunne beherske, men som de gerne skulle virke afgørende ind på, begyndte de også at betragte deres egen tæknings fremstillingsform som en afgørende og inhærent del af deres tænkning, som de arbejdede med. Man inddrog i et stærkt forøget omfang stilistiske og traditionelt æstetiske virkemidler, uden at man dog dermed ville gøre filosofi til retorik og litteratur. Også igennem disse virkemidler søgte man at effektuere en tænkning, igennem hvilken en forpligtende sandhed, der havde hændelseskarakter, kunne hænde. Ved at benytte sig af stilistiske virkemidler bestræbte den nye generation af tænkere modsat den traditionelle retorik sig på at udvirke en specifik forskel, som den ikke selv var herre over.

#### Efter strukturalismen

I forlængelse af deres egen filosofiske tilgang dannede de beskrevne forfattere aldrig en egentlig sammentomret gruppe med et veldefineret fælles grundlag, men en relativt løst associeret gruppe, hvis tænkning udmærkede sig, i kraft af at den distancerede sig i forhold til det tidligere og prægedes af ligheder i forskellige henseender. Selv kunne de tale om aldrig sammenfaldende, men parallelle

## FOUCAULT: FILOSOFIENS HISTORICITET

### Foucaults "strukturalisme"

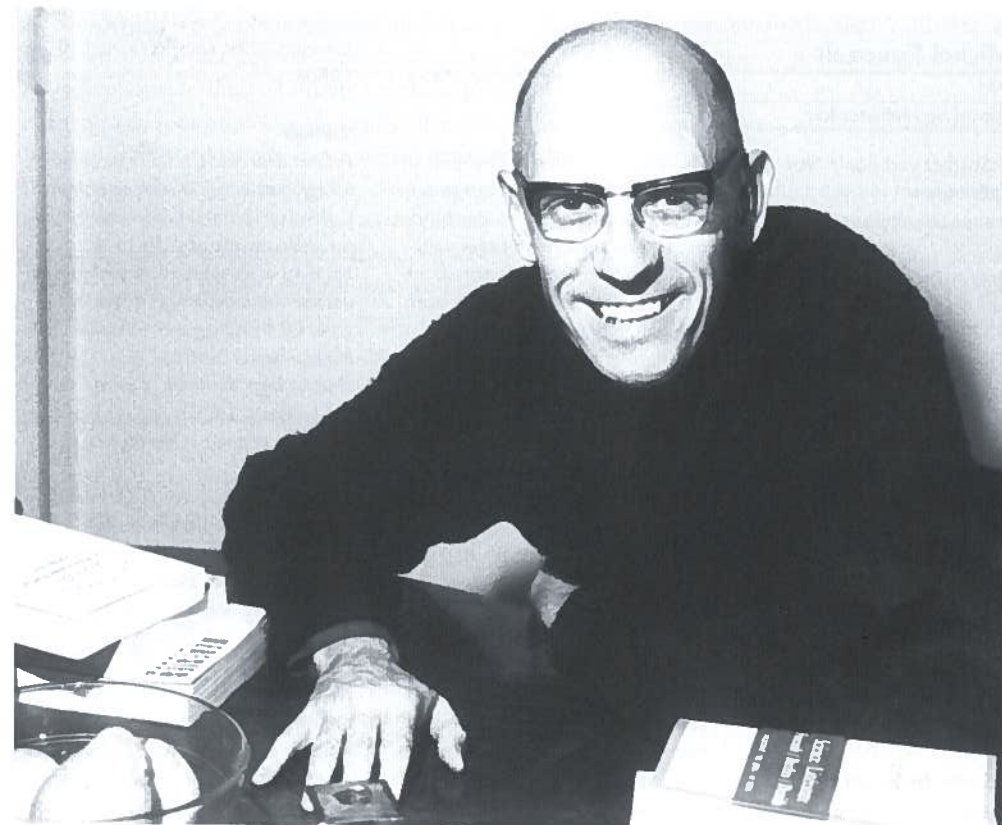
I 1966, mens kontroverserne omkring strukturalismen allerede var ophedede, udkom en bog, der bidrog afgørende til, at den strukturalistiske bølge slog igennem i den brede offentlighed og blev et

filosofiske liv eller udviklinger, der korresponderede på forskellig vis.

Den nye generation begyndte for alvor at træde frem og markere sin anderledeshed, også i forhold til de strukturalistiske humanvidenskaber, fra og med det "strukturalismens lysår" (1966), da den trådte i centrum af den teoretiske offentlighed i Frankrig. Allerede tiåret før havde flere af forfatterne imidlertid udgivet centrale værker. Til gengæld blev de først for alvor "identificeret" af og trådte frem samlet for offentligheden som hørende til en fælles gruppe omkring ti år efter udgivelsen af *Les mots et les choses (Ordene og tingene, 1966)*, i og med at de blev rubriceret under den noget intetsigende betegnelse "poststrukturalistiske" tænkere. "Poststrukturalismen" indikerer en samlet tankeform, der kom efter "strukturalismen", uden at angive, hvad der udmærker denne tankeform, og hvad man skal forstå ved et sådant "efter".

I det 20. århundredes franske filosofi er det imidlertid ikke muligt at etablere skarpt adskilte perioder. Mens de strukturelle humanvidenskaber var i færd med at markere deres tilgang som fremherskende, var nye tilgange allerede på vej. Og samtidig med at disse humanvidenskaber slår igennem i "strukturalismens lysår", begynder de nye tilgange for alvor at markere deres distance hertil, hvilket dog først for alvor bliver manifesteret i offentligheden et tiår senere. Det forhindrer imidlertid ikke en irreversibilitet i filosofihistorien. For de tænkere, der tænkte efter de strukturelle humanvidenskaber, ville ikke have været de samme uden påvirkningen fra disse.

fænomen, man måtte tage stilling til, ikke alene inden for human- og samfundsvidenskaberne, men også alment filosofisk. På trods af at der er tale om et digert og vanskeligt tilgængeligt værk, som beskæftiger sig med de vestlige samfundsvidenskabs- og filosofihistorie siden renæssancen,



Paul-Michel Foucault.

blev det, uventet for den relativt ukendte forfatter selv, en stor salgssucces, da det allerede samme år måtte optrykkes i fem oplag.<sup>545</sup> Værkets titel var *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (Ordene og tingene. En arkæologi over videnskaberne om mennesket)*, og forfatteren hed Paul-Michel Foucault (1926-1984).

Ud over ved sin kompleksitet vakte bogen opsigt og fik sin udbredelse i kraft af, at offentligheden fæstnede sig ved nogle opsigtvækkende enkelttræk, man mente at kunne aflæse i den. Umiddelbart vakte det røre, at Foucault i sit historiske rids gør rede for en række overordnede perioder, som forekom at være adskilt fra hinanden af skarpe brud. Dette provokerede, fordi Foucault dermed tilsyneladende opererede med, at de forskellige historiske verdener, han beskrev, var uoversættelige til og usammenlignelige med hinanden. Han forekom således implicit at plædere for en historisk holisme og relativisme.

#### Menneskets død

Skandale og interesse i samtiden vakte imidlertid først og fremmest en radikal forandring, som Foucault syntes at skitsere i forordet og hen imod slutningen af værket for at fremstille den i skærpet form i dets allersidste linjer. Undervejs fremsætter han nemlig den sensationelle påstand, at mennesket "er en ganske ny skabning", som er blevet "fabrikeret for mindre end to hundrede år siden", men som "så hurtigt er blevet gammel, at man let kommer til at tro, at den i årtusinder har ventet i skyggen på det øjeblik, hvor den blev oplyst og endelig blev kendt".<sup>546</sup> Og afslutningsvis opridses han muligheden af, at mennesket, sådan som man har kendt det, "kunne udslættes, på samme måde som et ansigt i sandet" forsvinder, så snart det overskyldes af nye bølger.<sup>547</sup> Ud over at han syntes at hævde en generel inkommensurabilitet imellem forskellige historiske perioder, forekom Foucault således at profetere, at en periode var i

**Paul-Michel Foucault**

1926-1984

Fransk filosof og idehistoriker

Fra 1946 Studier ved École Normale Supérieure  
 1949 Licence (bachelorgrad) i psykologi  
 1951 Agrégation (embedseksamen) med magistergrad i filosofi  
 1951-1952 Stipendiat ved Fondation Thiers i Paris  
 1952 Diplom i psykopatologi fra Institut de Psychologie i Paris  
 1952-1954 Assistent i psykologi ved det humanistiske fakultet i Lille  
 1955-1958 Fransk lektor ved universitetet i Uppsala  
 1958-1959 Kulturattaché ved det franske institut i Warszawa  
 1959-1960 Kulturattaché ved det franske institut i Hamburg  
 1960-1966 Lektor i psykologi i Clermont-Ferrand  
 1966-1968 Lektor i filosofi i Tunis  
 1968-1970 Professor i filosofi på eksperimentaluniversitetet i Vincennes

1970-1984 Professor i "tankesystemernes historie" ved Collège de France

Hos Foucault bliver filosofien til en refleksion over samtidige centrale selvfølgeligheder, der binder os. Denne refleksion tager sædvanligvis form af en historisk undersøgelse af de forskellige uomgængelige betingelser og problemfelters tilblivelseshistorie. Herigennem bestræber han sig på at rekoncipere dem og gøre det muligt at forholde sig anderledes til dem. Filosofi er "bevægelsen, igennem hvilken man - ikke uden anstrengelse, famlen, drømme og illusioner - frigør sig fra det, der sædvanligvis betragtes som sandt, og søger andre spilleregler. Filosofi er forskydningen og transformationen af tankens rammer, modifikationen af de vedtagne værdier og anstrengelsen for at tænke anderledes, for at gøre noget andet og blive en anden end den, man er" ("Le philosophe

masqué", *Dits et écrits IV*, s. 110, 1980).

**Værker**

*Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique (Galskab og afsind. Galskabens historie i den klassiske tidsalder, disputats 1961)*

*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (Ordene og tingene. En arkæologi over videnskaberne om mennesket, 1966)*

*L'archéologie du savoir (Vidensarkæologien, 1969)*

*Surveiller et punir (Overvågning og straf, 1975)*

*Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir (Seksualitetens historie 1. Viljen til viden, 1976)*

*Résumé des cours 1970-1982 (Forelæsningsoversigt 1970-1982, 1989)*

*Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs (Seksualitetens historie 2. Omgangen med lysterne, 1984)*

*Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi (Seksualitetens historie 3. Omsorgen for selvet, 1984)*

færd med at ende i samtiden igennem et sidste radikalt brud.

Siden man i den samtidige reception fæstnede sig ved de to nævnte provokerende påstande, syntes Foucaults centrale anliggende at være et generalangreb på et alment udbredt humanistisk eller antropocentrisk tankesæt. *Les mots et les choses* fremstod som en skarp kritik af, at forestillingen om det humane, eller mennesket, skulle danne det fundament, som enhver tanke og tale nødvendigvis måtte tage afsæt i. Ifølge en sådan humanisme måtte man anskue historien og det samfundsmæssige samliv som sammenhænge, hvori et frit menneskeligt subjekt kom til udtryk og udfoldede sin iboende humanitet.

Indtil den strukturalistiske modbevægelse havde humanismen dannet den selvfølgelige horisont for såvel de traditionelle humanvidenskaber som for den fremherskende filosofi, hvad enten der var tale om eksistentialistiske og personalis-

tiske eller om dialektiske og marxistiske retninger (jf. side 130-142, 194ff). En sådan omfattende humanistisk tænkning havde seks år tidligere fundet et monumentalt udtryk med Jean-Paul Sartres (1905-1980) *Critique de la raison dialectique (Kritik af den dialektiske fornuft, 1960)*. Foucaults værk henviste denne humanisme til en begrænset og måske allerede næsten forgangen tidslomme, der strakte sig fra begyndelsen af 1800-tallet til vore dage.<sup>548</sup>

Med *Les mots et les choses* kom Foucault således til at fremstå som en bannerfører for det strukturalistiske opgør med den hidtidige antropocentrisk tænkning, som samtidig generaliserede dette. Han syntes at udstrække rækkevidden af den nye strukturelle analysemetode ved at bringe den i anvendelse på vores egen idé- og videnshistorie for således at godtgøre, at man med et sådant udgangspunkt også var i stand til at kaste lys over en langstrakt udvikling, der havde fundet sted inden for vores egen kultur.

Samtidig oplevede offentligheden imidlertid, at historien i en sådan generaliseret strukturalistisk betragtningsmåde alligevel i sidste instans kom til at fremtræde som en række successive nuer. Opfattelsen fremstod klart, da Sartre midt i det vanskelige arbejde med at færdiggøre den annoncerede anden del af sin *Critique de la raison dialectique* samme år, som Foucaults værk udkom, tog sig tid til at give svar på tiltale i et interview med titlen "Sartre répond": "Foucault præsenterer os for en geologi [...]: en serie af successive lag, som danner vores 'grund'. Ethvert af lagene fastlægger mulighedsbetingelserne for en bestemt tankeform, som sejrede i en bestemt periode. Men Foucault fortæller os ikke det mest interessante, nemlig hvordan enhver tanke dannes ud fra disse betingelser, eller hvordan menneskene går fra én tanke til en anden. For at gøre det måtte han inddrage praksis, altså historien, og det er præcis, hvad han nægter at gøre. Hans perspektiv er ganske vist historisk. Han skelner mellem epoker. Men han har erstattet filmen med en laterna magica, bevægelsen med en succession af ubevægeligheder."<sup>549</sup>

**En arkæologi over strukturalismen**

Det var ikke ganske forkert, at man regnede Foucault for strukturalist, for så vidt som han bestræbte sig på at distancere sig fra den fremherskende humanistiske tænkning og oplevede en vis beslægtethed med strukturalistiske tænkere som Jacques Lacan (1901-1981) og Claude Lévi-Strauss (1908-1999). Men hvis man nøjes med at rubricere Foucault som strukturalist, går man glip af et væsentligt anliggende i *Les mots et les choses*, der samtidig er gennemgående i hans produktion. Året for sin død erklærede Foucault selv kategorisk: "Jeg har aldrig været freudianer, jeg har aldrig været marxist, og jeg har aldrig været strukturalist."<sup>550</sup>

At der med sådanne erklæringer ikke kun er tale om en efterrationalisering, fremgår af, at Foucault oprindeligt havde tænkt sig noget andet med sin bog end dét, der blev resultatet. Som den endelige undertitel fortæller, endte *Les mots et les choses* primært med at være en arkæologi over humanvidenskaberne i deres mere traditionelle form, men mens han stadig arbejdede på værket, havde Foucault forestillet sig undertitlen

*En arkæologi over strukturalismen*.<sup>551</sup> Til slut ændrede Foucault alligevel denne arbejdstitel, formentlig fordi det ikke var lykkedes ham at fuldføre bogens sidste kapitler, sådan som han ønskede det.

De forskellige undertitler viser, at Foucault med sit værk ikke ønskede at indtage og propagandere for den ene teoretiske position frem for den anden. I stedet sætter han i første omgang parentes om begge teoretiske retningers indbyrdes modstridende krav om at være gyldige og undlader at tage stilling til disse for at undersøge, hvad der i grunden gjorde sig gældende med disse fænomener, når de begyndte at konkurrere med hinanden. Med sin arkæologiske undersøgelse af såvel de traditionelle humanvidenskaber som de kritiske strukturelle videnskaber træder Foucault et skridt tilbage i forhold til begge for at opklare, hvad det var for fænomener, og for at udarbejde den større sammenhæng, de begge indgik i.

Foucaults egentlige anliggende i *Les mots et les choses* er således ikke at tage parti for den ene eller den anden teoretiske retning, men i stedet at undersøge den centrale begivenhed, det efter hans mening var, at striden imellem disse to fænomener indtog en central position i offentligheden, med det formål at komme til klarhed over, hvad denne begivenhed dybest set indebar. *Les mots et les choses* er ikke primært et forsøg på at forholde sig til eller indtage almengyldige standpunkter, men en bestræbelse på at tage temperaturen på et centralt og alt for selvfølgelig fænomen og således gøre det muligt at distancere sig fra det og forholde sig til det. I en sådan samtdiagnose og den omfattende refleksion over den normativitet, der umiddelbart gør sig gældende som forpligtende i samtiden, og den distancering fra en sådan umiddelbar normativitet, som den kan tillade, ser Foucault en mulighed for en genuin samtidig filosofisk aktivitet.

I og med, at man i den umiddelbare og også i den senere reception af *Les mots et les choses* fokuserede på de skandaløse 'teser', overså man således hele bogens anliggende. Dette indebar på samme tid, at man også kom til at overse, at Foucault bestræber sig på at gøre rede for en fortlobende udvikling. Bogen opererer ganske vist tilsyneladende med en overordnet historisk periodisering, men

den former sig som en langstrakt historisk undersøgelse.

I *Les mots et les choses* kaster Foucault lys over det beskrevne samtidige fænomen og dets implikationer ved at undersøge og gøre rede for, hvordan dette er blevet til igennem en langstrakt og sammensat forhistorie. Det er bogens afsæt i en konkret samtidig hændelse, som bevirker, at værket tager form af et bredt vue over videnskabs- og idéhistorien, og som bestemmer det perspektiv, som Foucault anlagde i dette vue. På tværs af de forskellige historiske perioder, han opererer med, afdækker han en fortlobende og kompleks videreudvikling, der kaster lys over, hvordan den nuværende centrale begivenhed er blevet til, og hvad den indebærer.

I 1968 kunne Foucault derfor i et interview under titlen "Foucault repond" tort svare på den anklage, at historien forsvinder i Foucaults "strukturalisme": "Sartre er en mand, som har et så betydeligt værk at fuldføre, at han ikke har læst min bog. [...] En sådan bebrejdelse har ingen historiker rettet imod mig."<sup>552</sup> I et senere interview kunne Foucault ligefrem vende polemikken om: "Der er dem, som beskylder mig for at negere historien. Blandt andre Sartre. Men jeg vil modsat hævde: De er selv historiens slughalse. De sluger den hel og ufordojet. Jeg har aldrig ladet mig noje med andre historikers analyser. Selv når jeg henviser til dem, har det været magtpåliggende for mig selv at gennemføre en historisk analyse af forholdene. Jeg har selv villet skrive historie."<sup>553</sup> For Foucault var det ikke historien, der forsvandt i *Les mots et les choses*, men den herskende humanistiske historiefilosofi, der også var udbredt blandt tidens filosoffer, hvori man betragtede historien som en stor vidtstrakt kontinuitet, i hvilken individernes frihed og de sociale og økonomiske determinationer sammenflettes med hinanden.<sup>554</sup> I denne historiefilosofiske myte eliminerede man historien og dens fremmedhed, således at den kom til at fremstå som en bekræftelse af det allerede kendte udgangspunkt. I *Les mots et les choses* søgte Foucault at vende tilbage til de historiske kilder og beskæftige sig seriøst med dem, således at historien kunne træde frem i sin fremmedhed. Kun derved kunne historien danne en alvorlig udfordring for samtiden, der viste den begrænsede historiske karakter

af dennes selvfølgheder. For at markere denne fremmedhed måtte Foucault betone bruddene med fortiden.

### Den tredobbelte misforståelse

*Les mots et les choses* blev således fra begyndelsen udsat for en modtagelse, som indebar en tredobbelte misforståelse. Man overså ikke alene det overordnede anliggende med bogen, men også den fortlobende transformation, bogen beskriver, som leder frem mod den nutidige situation. Og endelig ignorerede man, at Foucaults anliggende ikke var at bekræfte den samtid, han tog udgangspunkt i, men tværtimod at forskyde den og distancere sig fra den.

Foucaults eget værk er ikke uden skyld i den tredobbelte malreception, eftersom det ikke er ført til ende. Det giver derfor kun en ufuldstændig redegørelse for den samtidige forskydning, som det tager afsæt i, og antyder dermed kun det anliggende, der binder bogen sammen og giver den historiske redegørelse et sammenhængende perspektiv. Ligesom Martin Heideggers (1889-1976) *Sein und Zeit (Væren og tid, 1927)* er Foucaults *Les mots et les choses* forblevet en torso, et "ikke-værk", hvis uafsluttede karakter har vanskeliggjort receptionen. Der kan derfor være god grund til at dvæle lidt længere ved den samtidige forskydning, således som den skitseres ganske rudimentært på bogens sidste sider. Bogen må således læses bagfra; man må endda begynde hinsides dens slutning, for man kan begynde med begyndelsen.

## Den strukturelle og sproglige vending

### Traditionel humanvidenskab

I de traditionelle humanvidenskaber sætter man, ifølge Foucault, mennesket i fokus for at studere og etablere en viden om denne særlige genstand under forskellige synsvinkler. Denne brede karakteristisk angiver, at Foucault er tilbojelig til at inkludere en række videnskaber, man sædvanligvis rubricerer som socialvidenskaber, i sin analyse. I centrale videnskabsgrene som sociologi, psykologi og litteraturvidenskab beskæftiger man sig nemlig

med mennesket, men idet man betragter det som et væsen, der indgår i en socialitet, som en form for biologisk liv eller som et sprogbrugende væsen, der repræsenterer sig selv og sin omverden i litteraturen.

Men samtidig forudsætter man i humanvidenskaberne, at der findes et sted i verden, hvor denne åbner sig, således at man kan have en viden om den. Dette sted er ligeledes mennesket. Så snart man bedriver humanvidenskab i traditionel forstand, tager man afsæt i, at mennesket er i besiddelse af en bevidsthed, hvori det er i stand til at repræsentere sig selv og sin omverden.

Dermed kommer mennesket i humanvidenskaberne til at indtage en central, men tvetydig placering. I de nævnte videnskaber optræder mennesket både som objekt for en viden og som et subjekt, der sætter sig selv i besiddelse af en viden. Det fremtræder som et begrænset empirisk eller erfarbart væsen, der eksisterer bundet til forskellige former for væren, i dette tilfælde socialitet, liv og sprog, der virker bestemmende ind på det, og hvis logik man kan søge at afdække. Og det træder frem som en transcendent betingelse for, at sådanne empiriske genstande overhovedet kan erfares, for at man overhovedet kan have erkendelse.

På denne baggrund bliver det forståeligt, at humanvidenskaberne har en prekær videnskabelig status, at de aldrig for alvor antager en afrundet og stabil karakter. Deres iboende problem er, at de svinger imellem forskellige poler: mellem "empiricitet" og "transcendentalitet", objektivitet og subjektivitet, et værensniveau og et epistemisk niveau.

### Strukturalistisk humanvidenskab

I alle de strukturalistiske „modvidenskaber“ fremhæves det, at der ikke tilkommer menneskets repræsentationer nogen privilegeret rolle, når man skal forklare livets, samfundets og sprogets funktionsmåder. Dermed er der ikke længere brug for nogen gængs humanvidenskab. Menneskets centrale rolle som det sted, hvor verden repræsenteres, er opløst. Og mennesket opleves ikke længere som den størrelse, der repræsenterer verden og er den transcendentale forudsætning for, at verden kan erkendes. I menneskets sted optræder liv, socialitet og sprog som strukturer, der forklarer dets erkendelse, opførsel og adfærd.

### Lingvistikken og "the linguistic turn"

I alle de nævnte opbrud lader man sig imidlertid inspirere af og påberåber sig en bestemt videnskab som modelvidenskab, nemlig lingvistikken, således som den var blevet grundlagt af Ferdinand de Saussure (1857-1913) i begyndelsen af det 20. århundrede og siden videreudviklet af blandt andre Roman Jakobson (1896-1982) og Louis Hjelmslev (1899-1965). For Foucault viser det strukturalistiske opbrud, hvordan den strukturelle lingvistik er begyndt at figurere som modelvidenskaben og danne det teoretiske grundlag for alle modvidenskaberne.

I lingvistikken optræder sproget imidlertid ikke kun som det objekt, hvis karakter videnskaben undersøger. Idet lingvistikken betragter sproget som sprog og ikke som udtryk for noget andet, træder sproget ligeledes frem som det grundlag, analysen finder og bestemmer i den genstand, den undersøger. Med det strukturalistiske opbrud udbredes dette træk til alle humanvidenskaberne.

Denne "linguistic turn" er ikke et rent fransk anliggende, men også et generelt træk ved store dele af det 20. århundredes engelske og amerikanske filosofi. Det ser Foucault som et tegn på, at sproget er på vej til at indtage den position, som mennesket har indtaget i de traditionelle humanvidenskaber. Sproget er nu i færd med at blive den centrale empiriske genstand; men samtidig genfinder man sprogets struktur i alle fænomener, som man udforsker. I stedet for mennesket synes sproget at være i færd med at blive det positivt givne, man uvilkårligt genfinder overalt.

### Sproget som det nye subjekt

Hermed begynder der imidlertid at gøre sig en ny, næsten kortslettet refleksivitet gældende. Når mennesket i den strukturalistiske bevægelse forsvinder som subjekt, så taler det ikke mere gennem sproget; sproget taler i stedet også gennem de menneskelige aktiviteter og beretter om sproget selv. Den aktuelle forandring, igennem hvilken sproget træder i centrum som subjekt, bevirker således, at man må stille spørgsmålet, hvad denne forskydning i grunden indebærer. Hvad betyder det, at sproget træder i centrum og får karakter af en tilsyneladende uomgængelig ontologi?

Sproget træder således i centrum af Foucaults tænkning som et led i en undersøgelse af en aktuel central hændelse, hvis historiske betingethed han søger at kaste lys over for ikke uden videre at tage den for umiddelbart pålydende. Diskursen får en central placering i *Les mots et les choses*, ikke fordi Foucault er tilhænger af en generel diskurs-teori, som påstår, at alt har diskursiv karakter, men tværtimod fordi han bestræber sig på at forholde sig distanceret til påstanden om universel diskursivitet.

## Den nyere tids historie

I forlængelse af de beskrevne samtidige forskydninger, som Foucault tager afsæt i, må *Les mots et les choses* forme sig som en historisk undersøgelse af, hvordan sproget fra at have været noget afledt er blevet vores grundlag. At skrive en sprogets historie, forstået både som en subjektiv og objektiv genitiv, må blive et centralt anliggende i værket. Med afsæt i en konjunktur, hvor sproget synes på vej til at blive subjekt, etablerer *Les mots et les choses* en bestemt diakron sammenhæng i den nyere tids historie.

I sin redegørelse for udviklingen fra udgangen af middelalderen frem til i dag opererer Foucault med en række overordnede historiske tidsspand. Det første af disse er *renæssancen*, der varer frem til cirka 1650, men begynder at klinge ud i årtierne inden. Det næste er *klassicismen*, der gør sig gældende indtil omkring 1800 med en overgangsfase fra 1775 til 1825. Herefter åbner der sig et tredje tidsspand, man kunne kalde *moderniteten*. Dette tidsrum synes at vare indtil frem mod Foucaults egen tid, hvor man begynder at kunne ane tegningen af noget nyt. Denne periodisering er ganske gængs; provokerende er snarere Foucaults redegørelse for en sådan periodiserings status samt hans karakteristika af de enkelte tidsrum og deres relationer til hinanden.

### Kontinuiteten i inkommensurabiliteten

I et interview berører Foucault denne problematik: "Det er ideen om diskontinuitet, der er blevet vulgariseret i forbindelse med *Les mots et les choses*. Bogen hævder det stik modsatte. [...] Det er tilstrækkeligt at kende en smule til de områder, jeg

behandler i bogen, [...] for at man straks og umiddelbart kan se store brud, der for eksempel bevirker, at en bog fra midten af 1700-tallet, der behandler medicinske emner, for os er en grinagtig folkemindegenstand; hvorimod der 70 år senere udkommer medicinske bøger, der [...] er en del af en vidensform, som er den samme som vores. I *Les mots et les choses* tager jeg derfor afsæt i den indlysende konstatering af en diskontinuitet og forsøger at spørge mig selv: Er den diskontinuitet virkelig en diskontinuitet? Eller snarere: Hvilken transformation har været nødvendig, for at man går fra en vidensstype til en anden? For mig er det slet ikke en måde at bekræfte diskontinuiteten i historien på. Det er tværtimod en måde at sætte diskontinuiteten på dagsordenen som et problem [...], der skal løses. Min fremgangsmåde står altså i direkte modsætning til en "diskontinuitets filosofi". [...] Hele bogens arbejde bestod i at tage afsæt fra den åbenbare diskontinuitet – som alle historikere er enige om – for [...] at forsøge at opløse den."<sup>555</sup>

I Foucaults historiske undersøgelse får diskontinuiteten status af et næsten alt for åbenlyst, men overfladisk fænomen, analysen kan tage afsæt i. Foucault fremhæver, hvordan der umiddelbart træder markante nybrud frem i vores videnshistorie; ligesom han søger at danne sig et overordnet billede af den form, viden har i de mellem-liggende tidsrum. Dette indebærer imidlertid ikke, at han hævder en grundlæggende usammenlignelighed imellem de forskellige perioder. Han sætter tværtimod den overfladiske diskontinuitet på dagsordenen som et problem for at søge at artikulere en mere grundlæggende kontinuitet i den tilsyneladende inkommensurabilitet. Den historiske undersøgelses egentlige genstand hos Foucault bliver transformationer, de små næsten umærkelige skred og forskydninger, der lobende finder sted, og som bevirker, at man efterhånden bevæger sig fra én overordnet sammenhæng til en anden, der forekommer radikalt forskellig. I stedet for en succession af inkommensurabiliteter søger Foucault som i sine øvrige værker at beskrive en regelmæssighed i en bestandig transformativitet. Vejen til en forståelse af den lobende forskydning går imidlertid gennem en karakteristika af de forskellige perioder.

### Renæssancen

I renæssancens viden fremstår tingene i verden, ifølge Foucault<sup>556</sup>, som størrelser, der spejler hinanden. Jorden spejler himlen, menneskets forstand spejler Guds visdom, og maleriet imiterer rummet. Men tingene henviser og gengiver hinanden på forskellig vis. Der er således tale om et netværk af ligheder mellem de forskellige elementer i verden, der bevirker, at tingene i verden står som tegn på hinanden på forskellig vis.

For at man kan blive klar over disse sammenhænge, må visse ligheder imidlertid træde frem og tale af sig selv. Det er nødvendigt, at noget er mere tegn end andet. Man kan for eksempel ane, at valnoddeekstrakt virker mod ondt i hovedet, fordi valnodden på overfladen ligner en hjerne. I en særlig tegnlære, eller *semiologi*, kan man beskæftige sig med sådanne særlig tydelige tegn for at vise, hvad der udmærker dem, og hvor man kan finde dem. Visse af de åbenlyse ligheder er imidlertid ikke tegn på egentlige sammenhænge. Den umiddelbare tegnlære må derfor også suppleres med en fortolkningslære, eller en hermeneutik, hvori man søger at afdække tegnenes dybere betydning. Igennem en sådan udlægning etableres en viden om naturen.

Afdækningen bliver imidlertid aldrig udtømmende. Viden får karakter af en genudlægning af naturens oprindelige bog, der har til opgave at knytte en forbindelse mellem ordene og tingene, men som får karakter af en endelos kommentar, eftersom den aldrig realiserer den forening med den oprindelige tekst, som den stiller i udsigt. Derfor kan Foucault også udnævne "kommentaren" til tidens fremherskende vidensform.

I renæssancen erfarer man tingene i verden, således at de altid allerede har en sproglig karakter. Verden træder frem i en tingenes umiddelbare lignelsesfulde tekst, der påkalder sig en kommentaren, som kan dechiffrere en bagvedliggende hemmelighedsfuld tekst. Eftersom tingene i verden umiddelbart kommer til syne som betydningsfulde størrelser, fremstår sprog endnu ikke som en selvstændig afgrænset genstand. Det sproglige opleves som værende allestedsnærværende og diffust til stede i en tingenes anelsesfulde tale.<sup>557</sup>

### Klassicismen

Fra første halvdel af 1600-tallet begynder en ibo-

ende problematik i renæssancens viden imidlertid at vinde en overgribende betydning. Man bliver i stigende grad opmærksom på, at det er problematisk at basere sin viden på ligheder, eftersom disse ofte fører til sammenblanding af det forskellige og dermed til forvekslinger og fejltagelser i stedet for viden. En sådan kritik dukker op hos Francis Bacon (1561-1626) og endnu stærkere hos Descartes (1596-1650). I stedet for de umiddelbare ligheder, der hersker mellem tingene, må en sikker viden tage afsæt i klare og tydelige repræsentationer, anfører man. Den må søge at klargøre disse repræsentationer i deres identitet og skarpe differens til hinanden og afdække den universelle orden, der er givet med disse repræsentationer. Dette gælder ikke alene for rationalismen, men også for den empirisme, der senere vender sig kritisk imod denne, samt for de endnu senere encyklopædister. Hermed begynder en særegen kategori af entiteter at skille sig ud, således at de samlet står over for den øvrige verden, repræsentationerne eller ideerne, i kraft af at netop de, i modsætning til de blotte ting, er tegn, der står for noget andet, nemlig verdens orden.

Viden bliver for klassicismen ikke til igennem fortolkning; den etableres igennem en klassifikation, der opdeler verden og dens umiddelbare ligheder i repræsentationens identitet og differens. Med dette afsæt bliver nye videnskaber til, hvori man søger at komme til klarhed over repræsentationerne i et bestemt udsnit af virkeligheden og ordne disse i en sammenhængende tavle. I naturhistorien afdækker og repræsenterer man således naturens orden, således som man kender det fra Carl von Linnés (1707-1778) klassifikations-systemer. Den orden, der gør sig gældende i udvekslingen af penge og værdier, søger man at afspejle i rigdomsanalysen. I den generelle grammatik afdækker man den almene orden, der træder frem i sproget, når man betragter det som en tale, der udtrykker ideer. Naturhistorien, rigdomsanalysen og den almene grammatik karakteriserer Foucault som "særegne diskursive formationer".<sup>558</sup> De danner, hver især, sammenhængende forelagte mængder af udsagn, som man tilbage-skuende kan aflæse eller indlæse en systematik i. Tilsammen danner de særegne diskursive formationer et "episteme". Ved et episteme forstås

Foucault den fælles videnshorisont, der binder diskursive formationer sammen.<sup>559</sup>

I klassicismen tager man ikke længere afsæt i en med tingene givet umiddelbar betydning og tale, men i rækken af repræsentationer, der står over for verden og indfører en orden i den. Hermed ophører også sproglighed med at figurere som et generelt træk ved verden for i stedet at fremstå som en særlig form for repræsentation.<sup>560</sup> Dette indebærer, at sproget bliver udsondret som et særligt område af virkeligheden med sin særegne status. Sproget, der forhen havde været en almindelig egenskab ved tingene, udsondres nu som en særlig entitet, der tillader at benævne repræsentationen. Det bliver således at forstå som et særligt middel for repræsentationen, der fordobler denne, idet den tillader at gengive og fastholde den. Sproget bliver selvstændigt som det særlige medium for repræsentationen, der har til opgave at repræsentere denne adækvat.<sup>561</sup> Idet ordene og tingene således adskilles, ender et rige af instrumentelle tegn, hvori man må søge verdens orden, med at stå over for de empiriske tegn og deres dunkle lignelser.<sup>562</sup>

#### Klassicismens opløsning og moderniteten

I årene efter 1770 bliver man imidlertid inden for de allerede eksisterende videnskaber, ifølge Foucault, i stigende grad opmærksom på, at der er elementer i deres undersøgelsesgenstande, som ikke udtømmende lader sig forstå som repræsentative størrelser. Denne erkendelse skærpes, indtil man mod 1825 ophører med at anskue viden som rerepræsentation af allerede repræsentative former. Hermed åbner der sig en række moderne videnskabsgrene, som er arvtagere til de klassiske videnskaber, samtidig med at de forskyder undersøgelsesfokus i forhold til disse.

Foucault viser, at forskerne Antoine-Laurent Jussieu (1748-1836), Felix Vicq d'Azyr (1748-1794) og Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) begynder at udarbejde teorien om, hvordan de naturlige levevæsners åbenbare karakteristika hænger nært sammen med deres indre hierarkiske organisation og den funktion, den enkelte del har i denne. Hos Georges Cuvier (1769-1832) drives erkendelsen langt videre, idet han helt ophæver de enkelte organers uafhængighed og anskuer deres former som et resultat af nogle få overordnede

funktioner, såsom åndedræt, fordøjelse, cirkulation og bevægelse, der udmærker de levende organismer. I sidste instans peger de nævnte funktioner imidlertid tilbage på en bagvedliggende dynamik, som gør sig gældende i alle levevæsener. Denne transcendentale og uudgrundelige væren, der kommer til udtryk overalt uden nogensinde at træde frem i ren form, er livet.

Med livet begynder en bestandig forskelskabende fælles logik at træde frem, som danner grundlag i enhver eksistens og bevirker, at væsener i naturen dannes og går under i indbyrdes udveksling. Denne nye ikke-repræsentative samlende dynamik og dens lovmæssigheder begynder man at studere i den nye form for videnskab om de levende væsener, nemlig biologien. Endnu senere kan Charles Darwin (1809-1882) i sin evolutionslære søge at kortlægge en livets egen iboende udviklingsdynamik.

Sideløbende hermed tegner der sig et opbrud inden for rigdomsanalysen med Adam Smiths (1723-1790) *An Inquiry into the Nature and Courses of the Wealth of Nations (En undersøgelse af beskaffenheden af og årsagerne til nationernes velstand, 1776)*. Smith tager ganske vist afsæt i den tidligere rigdomsanalyses univers. Heri søger man at vise, hvordan goder udveksles og derigennem tilskrives en værdi, som afhænger af, hvad der er brug for, og hvad der er knaphed på. Man søger således at analysere, hvordan værdier fastlægges inden for et repræsentationsspil. Men Smith begynder at antyde, at der også kan være et andet mål for, hvilken værdi vi tilskriver noget, end det, at vi udveksler goder og vores repræsentation af denne udveksling. Han ser, at værdien kan være afhængig af det besvær, det ubehag og den tid, der går med at fremstille det: af den arbejdsproces, hvori menneskers liv slides op. Dermed åbner han for en arbejdsværditeori. En sådan arbejdsproces finder sted for og hinsides den udveksling, hvori man i øvrigt bestemmer godernes værdi, og den lader sig derfor ikke forstå som en repræsentativ størrelse.<sup>563</sup>

Mens denne arbejdsværditeori hos Smith stadig tjener som et supplement, der skal gøre det muligt at forstå repræsentationspillet bedre, bestemmes arbejds- og produktionsprocessen efterfølgende hos David Ricardo (1772-1823) som

oprindelse til enhver værdi. Produktionsprocessens skabelse hævdes her at være den uomgængelige forudsætning for, at der overhovedet opstår værdier, man kan udveksle. Værdien må således forstås som et produkt. Hermed distancerer David Ricardo sig i forlængelse af Adam Smith fra den traditionelle rigdomsanalyses cykliske univers, hvori man anskuer værdier som et resultat af, at menneskene lobende ønsker sig genstande, som de ikke er i besiddelse af, samtidig med at naturen tilbagevendende frembringer en vis overflod, som menneskene ikke umiddelbart forbruger, og som derfor kan komme til at repræsentere hinanden i en udveksling.

Med et menneske, der konstant må sætte sit liv på spil og slide sig op i bestræbelsen på at producere sit eget eksistensgrundlag, idet det sætter sig ud over en natur, der har karakter af en oprindelig mangel, som ville indebære en umiddelbar død, åbner der sig i stedet et uendeligt udviklingsperspektiv. I den nye videnskab, den politiske økonomi, hvis omrids tegner sig med Smith og Ricardo, kan man herefter bestræbe sig på at afdække logikken i den irreversibelt fremadgående produktionsproces, hvorigennem et begrænset og afhængigt væsen bestandig genskaber sin socialitets subsistensgrundlag, idet det bestræber sig på at bryde med sin endelighed og samtidig bekræfter den. En sådan produktivkræfternes altomkalfatrende dynamik beskriver allerede Ricardo med sine teser om den jernhårde lønningslov, der videreføres af Marx (1818-1883) i hans analyser af kapitalens logik.

Endelig prøver Foucault at vise, hvordan der aftegner sig en parallel udvikling inden for den generelle grammatik. I første omgang kan man iagttage en vis forskydning, i og med at forskere som Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779) og Sir William Jones (1746-1794) begynder at koncentrere interessen om sprogets fleksion, bojnings-elementerne, idet de fremhæver, at der er tale om formelle elementer, som vanskeligt kan siges i sig selv at repræsentere ideer. Hermed begynder man at fokusere på elementer i sproget, som er irreducible i forhold til repræsentativiteten. I forlængelse heraf bryder sprogforskere som August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Jacob Grimm (1785-1863) og Franz Bopp (1791-1867) i sti-

gende grad med den generelle grammatiks bestemmelse af sproget som et medium, der har til opgave at repræsentere repræsentationen.

I stedet for at udarbejde en generel grammatik bestræber man sig i den fremdukkende filologi på at udarbejde de enkelte sprogs særegne interne systematik og udviklingslogik samt at gøre rede for disse interne relationer. I filologien tillægger man sproget en grundlæggende egenværen, der sætter sit præg på, hvad der kan siges. Sproget begynder dermed igen at fremstå som en gådefuld størrelse, hvis væren man må udforske.

I årene omkring 1800 begynder de nye former for væren, liv, produktion og sprog dermed at træde frem i de klassiske videnskaber: naturhistorien, rigdomsanalysen og den generelle grammatik. Disse former for væren fremstår som irreducible til klassicismens repræsentationsunivers og peger på en underliggende dybde, som dette ikke kan rumme. I de fremdukkende moderne videnskaber biologi, økonomi og filologi undersøger man disse dunkle transcendentaler, der konstant ytrer sig, men uden at afsløre sig fuldstændigt. Disse begrænsede størrelser ytrer sig i en fremadskridende historisk dynamik, hvis logik kan studeres.

#### Den menneskelige dobbeltgænger og humanvidenskaberne

Når de nye videnskaber studerer livets, produktions og sprogets dunkle lovmæssigheder, tildeler de imidlertid samtidig mennesket en bestemt plads. I biologien kan man undersøge mennesket som et særligt levende væsen, der bestemmes af sin natur. I økonomien klarlægges det, hvordan det menneskelige samfund regeres af produktionens dynamik. Tilsvarende viser filologien, hvordan mennesket er underlagt sprogets kollektive vilje eller "ånd".

Når liv, produktion og sprog bryder med den omfattende repræsentativitet, efterlader dette imidlertid et hul i vores viden. Så længe man i den klassiske tidsalder forudsætter, at der altid allerede har fundet en repræsentation sted, er der givet et svar på spørgsmålet, hvordan viden er mulig. Biologien, økonomien og filologien bryder med repræsentationens primat; men de evner ikke i sig



selv at erstatte klassicismens begrundelse af viden med en anden. Liv, produktion og sprog markerer sig umiddelbart som dunkle størrelser, der unddrager sig viden. De nævnte videnskaber evner således ikke at give svar på, hvad der er mulighedsbetingelserne for deres egen viden.

### Mennesket: Stedet hvor alt repræsenteres

I moderniteten gives der alligevel et svar på det nævnte spørgsmål, eftersom bruddet med den klassiske tidsalders repræsentationsunivers ikke er totalt. En rest af klassicismens repræsentativitet forbliver i moderniteten, men nu som en begrænset og afhængig størrelse indlejret i andre sammenhænge. Der er stadig et sted, hvor liv, produktion og sprog åbner sig og repræsenteres, og denne repræsentation er forudsætningen for, at vi kan opnå viden om disse størrelser. Dette sted er mennesket. Mennesket får i moderniteten en central placering som det særlige væsen, der er i stand til at danne repræsentationer af omverdenen. Derved opnår det en overordentlig central rolle som videns privilegerede sted.

I en vis forstand optræder mennesket allerede som repræsentationens sted i den klassiske tidsalder. Her optræder det imidlertid som en skjult og utematiseret betragter, for så vidt som det indgår som en del af det uendelige repræsentationsunivers. Dette indebærer, at mennesket aldrig får en særskilt og samlet eksistens, samt at menneskets betragtningsfunktion aldrig bliver en problematisk funktion. Muligheden for, at mennesket kan iagttage verden, er givet i kraft af, at repræsentationen allerede har fundet sted.

I klassicismens videnskaber kan man ganske vist opnå viden om mennesket, men altid under en bestemt ekstern synsvinkel. Man kan beskæftige sig med mennesket som et levvæsen, som et værdisættende og som et sprogbrugende væsen, men aldrig med mennesket som menneske. Forst efter repræsentationssammenhængens opløsning kan mennesket blive synligt som den specifikke størrelse, hvori verden repræsenteres, og som evner at repræsentere denne evne til repræsentation og således blive nærværende for sig selv. Og i og med at mennesket bliver synligt som en specifik størrelse, kan det også gores til genstand for en specifik viden. Foucault påpeger således, at mennesket ikke

bliver synligt for vores viden og vores videnskab som en isoleret genstand, som et særligt område, der kan studeres for sig, for moderniteten.

Fra begyndelsen af moderniteten begynder der dermed, ifølge Foucault, at tegne sig en formation, hvori det humane får den tidligere anførte tvetydige status. Det endelige menneske træder frem som en bestemt begrænset genstand for viden, en empirisk størrelse, der kan undersøges videnskabeligt. Men samtidig hermed træder dette endelige væsen også frem som den størrelse, der i den generelle repræsentations fravær bliver fundament for viden i al almindelighed og får til opgave at erkende verdens orden. Mennesket bliver både objekt og subjekt for en viden.

At man i moderniteten beskæftiger sig med et menneske, der både optræder som en empirisk størrelse blandt andre og som et fundament for al viden, bevirker imidlertid, at den humanvidenskabelige diskurs også bliver tvetydig. Når humanvidenskaberne studerer mennesket, tager de udgangspunkt i mennesket som det sted, hvor verden repræsenteres, får form eller samles; men samtidig viser de, hvordan dette udgangspunkt fortaber sig i forskellige positiviteter, der imidlertid kun er givet, i og med at de samles i det endelige menneskelige væsen selv. Humanvidenskabens bliver derfor også en diskurs, der bestandig tager sig selv op til revision. Den når aldrig en stabil og eksakt tilstand, men forbliver på et underepisstemisk stade.

### Sprogets genkomst og "modernismen"

Med det beskrevne strukturelle opbrud inden for humanvidenskaberne begynder sproget at indtage den rolle, som mennesket besidder i moderniteten. Således må Foucault stille spørgsmålet, hvad der i grunden er på færde, i og med at sproget, der unddrager sig den almene repræsentativitet, efterhånden går ind og overtager det humane eller menneskets tidligere rolle.<sup>564</sup>

Der aftegner sig tilsyneladende to forskellige svar på spørgsmålet. Det kan være, at et nyt fundament for vores viden og en ny vidensform er på vej med sproget. Strukturalismen og store dele af

den sproglige vending synes at pege i denne retning. Men Foucault skitserer også en anden mulighed, hvori paralleliteten mellem sprogets uafklarede status og det menneskes instabilitet betones. I denne sidste betragtningsmåde fremtræder sprogets indtræden på scenen som den foreløbig seneste udlober af en opløsning af den klassiske vidensform, der forhen gav sproget et tilhørsforhold inden for et uendeligt repræsentativt hele og bestemte sproget som et repræsentativt medium. Svækkelsen af denne vidensform lader mennesket træde frem, men som en størrelse, der besidder en på én gang central og perifer status. I forlængelse heraf kan sproget træde frem i en uafklarethed. Hvis det sidste er tilfældet, må man sige, at den klassiske tidsalders vidensfelt lukkes, uden at der åbnes et nyt. Der er tale om en skumring, uden at en ny verden dæmmer.

Sproget begynder i så fald at fremstå i sig selv, fordi det bagvedliggende grundlag opløses, som det forhen har skullet henviser til, indtil det tidligere medium, der skulle fremtræde så gennemsigtigt som muligt, begynder at træde frem som en uoverskuelig verden, mennesket og tingene befinder sig i. Hermed begynder sproget imidlertid ikke at erstatte klassicismens grundlag, da det slet ikke træder frem som et nyt fundament. Ifølge den udlægning begynder den tidligere formidler for en nøjere betragtning aktuelt slet ikke at figurere som et samlet bagvedliggende subjekt, men træder, samtidig med at det fremstår som overgribende, frem i fragmenteret form.<sup>565</sup>

Hvis man anskuer den sproglige vending således, forekommer den at indebære en endnu mere radikal forandring i forhold til den tidligere historie end den, som første udlægning skitserer. I så fald melder der sig nemlig et brud med selve forestillingen om, at der gives et samlende grundlag. Med sprogets komme aftegner der sig et univers, hvor alt, der træder frem, umiddelbart synes at have sproglig karakter, ganske som det var tilfældet i renæssancen, ligesom der tilsyneladende træder et uoverskueligt net af relationer imellem de enkelte elementer frem. I modsætning til renæssancen forudsættes imidlertid ikke mere tillidsfuldt, at dette net i sidste instans danner og hviler på en bagvedliggende sammenhæng. I stedet viser der sig en uoverskuelig mængde af forskelle.

### Den litterære modernisme

Den anførte udlægning af den aktuelle forskydning tager ikke alene afsæt i det strukturelle opbrud inden for humanvidenskaberne og den generelle sproglige vending inden for filosofien og videnskaben. I stedet synes Foucault at forholde sig til dem, idet han anskuer dem i sammenhæng med en anden parallel udvikling.

Sprogets fremtidige væremåde, som den sidste tolkning udkaster den, synes nemlig at være nært beslægtet med måden, hvorpå sprogets væren træder frem i den litterære modernisme, der aftegner sig fra romantikken til Foucaults tid. Her har man nemlig i stigende grad løsgjort sproget fra dets repræsentationsfunktion, idet man har fokuseret på de sproglige tegn qua tegn, der som sådan modsætter sig, at sproget bestemmes som et rent formidlingsmedium. Hermed begynder den litterære modernisme at distancere sig fra den tidligere litteraturs klassiske og afrundede værker, hvori verden repræsenteres som en helhed. Sproget træder i stedet frem som en gådefuld fragmenteret mangfoldighed, hvori verden transformeres.

Dette forhold blev særligt accentueret i de afarter af den litterære modernisme, der var i vælten i Frankrig på det tidspunkt, hvor *Les mots et les choses* udkom. I tiåret op til udgivelsen af Foucaults bog havde fænomenet "den nye franske roman" (*le nouveau roman*) gjort sig stærkt gældende i den franske offentlighed. Og i årene umiddelbart op til udgivelsen var et litteratur- og skriftteoretisk forskningsmiljø omkring tidsskriftet *Tel quel*, som Foucault sammen med blandt andre Philippe Sollers (f. 1936), Roland Barthes (1915-1980), Jacques Derrida (f. 1930) og Julia Kristeva (f. 1941) i en periode var tilknyttet, i færd med at opstå.

Ud over at beskæftige sig med det strukturelle opbrud inden for human- og samfundsvidenskaberne og den generelle sproglige vending er *Les mots et les choses* således også optaget af den litterære modernisme og modernismen i det hele taget. I bogen insisterer Foucault på at betragte alle disse samtidige fænomener i sammenhæng og gøre rede for den historiske kontekst, som de bliver til i. Ved således at udarbejde den bredere kontekst søger Foucault at indtage en afstand til de samtidige fænomener i den form, som de umiddelbart præsenterer sig i, således at det bliver muligt at be-

tragte dem i egentlig forstand. Igennem den langstrakte historiske og idéhistoriske undersøgelse bestræber han sig på at problematisere og distancere sig fra deres umiddelbare fremtrædelsesform, idet han indsætter dem i en bestemt ny kontekst og dermed åbner ikke vilkårlige, men bestemte nye sammenhænge. Han iværksætter en løbende forskydning fra det samtidige, tilsyneladende selvfolgelige, som peger i bestemte retninger.

## Foucaults historiske samtidsdiagnose

Bestræbelsen i *Les mots et les choses* er karakteristisk for Foucaults tænkning. Han søger ikke at indtage og forsvare bestemte almenyldige og holdbare standpunkter. I stedet for tager han afsæt i markante samtidige begivenheder, der fremstår som så signifikante, at de markerer, at en afgørende forandring er i færd med at finde sted. Det gør han for at eksplicite, hvad de i grunden indebærer.

Hensigten med dette arbejde er, som Foucault udtrykker det i en kommentar til *Les mots et les choses* året efter udgivelsen, at "stille en samtidsdiagnose: at berette om, hvad vi er i dag, og om, hvad det, som vi i dag siger, betyder. Dette udgravningsarbejde [...] har siden Friedrich Nietzsche (1844-1900) udmærket den samtidige tænkning; og i den henseende kan jeg kalde mig filosof."<sup>566</sup>

Idet han tager afsæt i centrale samtidige begivenheder, der sætter en ny dagsorden, bestræber Foucault sig på at tage temperaturen på sin samtid og blive i stand til at se, ikke så meget hvor vi står, og hvem vi er, men hvor vi er i færd med at bevæge os hen. I sin samtidsdiagnose søger Foucault at afgøre, hvilke afgørende forskydninger der allerede er i færd med at hænde. Foucaults forfatterskab er en accentueret begivenhedstænkning, der tager afsæt i samtidige begivenheder for også på et overordnet plan at anskue samtiden som en hændelse.

Tilbageskuende kan Foucault ved slutningen af sit forfatterskab konstatere, at det langt fra var første gang, at man reflekterede over sin egen nutid i den filosofiske tænkning. Så tidligt som i Platons (427-347 f.Kr.) *Statsmanden* og igen i René Descartes' *Discours de la methode (Om meto-*

*den*, 1637) kan han finde forsøg på at bestemme og forholde sig til en samtidig udvikling.<sup>567</sup> Der er således tale om et tilbagevendende træk ved den filosofiske tradition. I den klassiske filosofi gjorde man imidlertid den nærværende tid til genstand for en undersøgelse, idet man betragtede den som en autoritet, man måtte underkaste en vurdering for at anerkende eller forkaste den; hvorved man i udgangspunktet anskuede sig selv som stående uden for tiden.

### Foucaults oplysning

Fra og med Immanuel Kants (1724-1804) lejlighedsskrifter, specielt *Was ist Aufklärung (Hvad er oplysning*, 1784), kan Foucault imidlertid afdekke et holdningskift, som han ser sin egen filosofi i forlængelse af. Fra det tidspunkt begynder man nemlig at anskue "spørgsmålet om nutiden" "som en filosofisk begivenhed, som den filosof, der taler derom, selv tilhører".<sup>568</sup> I Kants undersøgelse af, hvad oplysningen er, opfatter den filosof, der skriver, for første gang sin egen filosofi, netop qua filosofi, som indskrevet i og bidrager til en aktualitet, der har karakter af en begivenhed, som er i færd med at finde sted, men som den skrivende ikke kender til bunds; derfor må han undersøge den for at komme til klarhed over sin egen filosofis afsæt, karakter og eksistensberettigelse. Oplysningen udmærker sig for Foucault ved at være den første kulturelle bevægelse, hvori man har søgt at komme til klarhed over og benævne sin egen specificitet, idet man anskuede den som skelsættende eller som en bestemt epoke. Og hermed åbner man samtidig for, hvad der, ifølge Foucault, siden har været et særkende ved en betydelig del af den moderne tids filosofi. For den filosofi, der har betragtet sig selv som det modernes diskurs og som diskurs om det moderne, er tænkningen i høj grad blevet ensbetydende med en udsporingen og en problematisering af en aktualitet, som den selv betragter sig som en del af.

I denne forstand kan Foucault opfatte sin egen filosofi som en tænkning, der lægger sig i direkte forlængelse af en tradition, som indledes med oplysningen, og som er blevet stadig mere markant siden denne. Han bekender sig dermed ikke til resterne af et bestemt (ufuldendt) normativt projekt. I stedet søger han at genoptage og videreføre

oplysningens opdagelse af, at den tanke, som søger at tænke det universelt forpligtende, selv har en grundlæggende historisk væremåde (en historicitet), som den må tage højde for ved at søge at bestemme en "nutidens ontologi eller en ontologi over os selv".<sup>569</sup> Dermed kan Foucault indskrive sin egen tænkning i en alternativ genoplysningens og refleksionens tradition, der strækker sig fra "Kant og Hegel til Frankfurterskolen via Nietzsche og Max Weber."<sup>570</sup>

Når man iværksætter en sådan filosofisk aktivitet, ender man for Foucault at se ikke med at bekende sig til den nye overordnede tendens, som man kan afdække, mens den er i færd med at tegne sig. Man åbner i stedet for en kritisk distancerende bevægelse, der heller ikke gør holdt ved den overordnede horisont, som man umiddelbart synes at dele med det analyserede fænomen, idet man udarbejder den, således at dennes selvfolgelighed ligeledes anfægtes. Foucault stiller sin samtidsdiagnose for at kunne være usamtidig med samtiden i radikal forstand: ikke kun for at kunne distancere sig fra nutiden som den nære fortid, der er ved at forsvinde, men også fra nutiden i betydningen den nære fremtid, som allerede er begyndt at gøre sig gældende. Med sit forfatterskab iværksætter han en løbende og endelos forskydning.

På denne måde søger han at undgå ureflektet overtagelse af gamle overleverede selvfolgeligheder, men også de nye dagsordener, der er i færd med at blive stillet som uomgængelige. Han søger at distancere sig fra at skulle forholde sig til og løse de allerede selvfolgeligt givne problemer og spørgsmål, som allerede indeholder deres besvarelse i sig, for i stedet at åbne for andre utematiserede bagvedliggende problemer og spørgsmål, der bevirker, at de selvfolgelige problemer stiller sig. Således søger han at skabe mulighed for, at man bliver i stand til at forandre de selvfolgelige problemer ved at forholde sig reflekteret til dem.

### Filosofi som refleksion over det selvfolgelige

Hermed reaktualiserer Foucault implicit en klassisk bestemmelse af filosofi som en radikal sporg til og refleksion over det, der forekommer selvfolgeligt. Hos Foucault betragtes denne sporg og refleksion imidlertid som et konkret og

begrænset moment. Han stiller altid sine spørgsmål med afsæt i en bestemt kontekst, der virker bestemmende ind på disse; og han ser sin reflekterende sporg som en begrænset aktivitet, der fører til foreløbige resultater og åbner for en ny kontekst. Foucault synes at mene, at i en sådan praktisk kontekst frembyder relativismen ikke det grundlæggende problem, eftersom negationen af det tidligere er bestemt, og ureflektede standpunkter konstant gør sig gældende på ny. Udfordringen synes snarere at bestå i den utematiserede dogmatik, man bestandig synes at forfalde til, i og med at man altid allerede indgår i konkrete sammenhænge.

Igennem sin tænkning søger Foucault at forholde sig til denne problematik. Derfor kan man heller ikke betragte hans tænkning som en teori, der søger at hæve sig op over en gældende praksis og sætte denne på begreb, idet den slår fast, hvorledes det har forholdt sig tidligere, eller hvordan det står til i dag. Foucault tildeler dermed teori og teoretisk filosofi status af *praktisk omtanke*. Han hævder ikke en teori om beskaffenheden af en praksis, men en teori, der anskuer teori som praksis, og som selv fremstår som en praksis. Den filosofiske teoretisering og dens refleksion anskues som en aktivitet, der løbende vokser ud af den igangværende sociale praksis, idet den potenserer og ekspliciterer den tendens til selvproblematisering, som denne allerede rummer i sig. Samtidig har denne aktivitet imidlertid kun karakter af et begrænset indspil i den allerede problematiske og refleksive praksis, som den udspringer af, der kan vride denne af sine hængsler og forandre den til noget specifikt andet. Igennem sin sporg til samtidens overgribende selvfolgeligheder søger Foucault at iværksætte en i princippet endelos, men konkret forskydning af det umiddelbart forpligtende. Derved kan den filosofiske refleksion virke ind på en historisk proces.

Foucault betragter således sin egen tænkning som et indspil i en historie, der må forholde sig til det forhold, at tænkningens væremåde er historisk. Til den udfordring, at alt i udgangspunktet er historisk, samtidig med at der hele tiden gør sig en række aktuelle historiske selvfolgeligheder gældende, som man har vanskeligt ved at distancere sig fra, forholder Foucault sig ved at iværksætte en

omfattende historisk refleksion og refleksion over historien. Hans replik til opdagelsen af, at der intet er bag historien og dens selvfølgeligheder, synes således at være: mere historie! Ved at udfolde et historisk perspektiv anskueliggør han konkret, at det selvfølgelige ikke er nogen nødvendighed, eftersom det kunne være (gæet) anderledes.

## Kontinuiteten i Foucaults forfatterskab

At filosofien hos Foucault får karakter af en begrænset og konkret samfundsdiagnose, som iværksætter en bestemt negation af det foreliggende og peger på andre specifikke muligheder, idet den samtidig udarbejder en historie, der har karakter af en lobende refleksiv forskydning, fremgår umiddelbart af en central passage fra den bog, han udgav efter *Les mots et les choses*. I *L'archéologie du savoir (Vidensarkæologien)*, der udkom i 1969, understreger Foucault nemlig: "Diagnostikken [...] konstaterer ikke vores identitet igennem et spil af forskelle. Den slår fast, at vi er forskellighed [que nous sommes difference], at vores fornuft er diskursernes forskellighed, at vores historie er tidernes forskellighed [...]: at forskellen ikke er en glemt og genopdaget oprindelse, men den spredthed, som vi er, og som vi bevirker."<sup>571</sup>

Opfattelsen kommer imidlertid også til udtryk i den rolle, som værket *L'archéologie du savoir* tildeles i Foucaults forfatterskab. Heri gennemfører han nemlig en bagudrettet refleksion over sin tidligere analyse af videns- og diskursformer for nøjere at udarbejde den analytiske metode, den konception af historisk udvikling og det diskursbegreb, han hidtil har opereret med. Formålet er imidlertid ikke at udstanse en bestemt metodologi, man fremover kan rette sig efter. Foucault søger netop at formulere, hvad han hidtil har gjort, og hvordan han er gået frem, for at holde en foreløbig status, der gør det muligt at finde nye ansatser og undgå blot at gentage de samme automatismer. I den henseende har hans artikulering af sin egen hidtidige vej den samme status som en moderne digters poetik; også *L'archéologie du savoir* indgår i en lobende refleksion, hvori Foucault konstant reflekterer over, revurderer og videreudvikler det tidligere skrevne.

## Kritik af Foucault-receptionen

En sådan konstatering lader sig vanskeligt passe ind i storsteparten af den gængse sekundærlitteratur om Foucaults forfatterskab. Ligesom man i receptionen af *Les mots et les choses* fejlagtigt har påstået, at Foucault opererede med en række inkommensurable historiske perioder, har man i receptionen af Foucaults samlede værk ment at kunne afdække en række skarpt afgrænsede perioder i hans forfatterskab. Man har således hævdet eksistensen af en tidlig romantisk periode i årene omkring 1960, hvori Foucault skulle bestræbe sig på at gensætte en fortrængt ufornuft i dens rettigheder (jf. side 237). Denne skulle afløses af en diskursteoretisk fase strækkende sig fra 1963 til 1971. Umiddelbart herefter skulle Foucaults opdagelse af utilstrækkeligheden i den diskursteoretiske tilgang åbne en mere bred magtteoretisk og socialanalytisk fase af forfatterskabet, der varer til omkring 1978-1979. Endelig skulle Foucault i en sidste subjektteoretisk periode af forfatterskabet strækkende sig fra 1979 til 1984 råde bod på subjektets fravær i det tidligere forfatterskab gennem en beskæftigelse med udviklingen i vore selvpraktikker.

## Foucaults forskydning

Som antydnet viser en nøjere betragtning af Foucaults forfatterskab imidlertid, at der ikke er tale om brud og revolution, men derimod om en lobende selvrefleksion og selvrevision. Dette indebærer, at han, i og med at han fojer nyt til, ikke forlader eller forkaster det tidligere sagte. Han vender konstant tilbage til det tidligere udgivne for at genoptage og genoverveje det, således at han bliver i stand til at aflokke det nye aspekter. Foucaults forfatterskab fremstår som en vedvarende tanke-mæssig videreudvikling og en vedvarende selv-overvejelse, i hvilken han fojer nyt til det tidligere og gensammenstykker det, så accenten forskydes, og hidtil relativt udfoldede aspekter lobende udfoldes og fremstilles mere eksplicit. Der er tale om en lobende artikulering og differentiering.

Analysen af det diskursive træder således i centrum af forfatterskabet, så længe han primært beskæftiger sig med videnskabelige og litterære udsagn. Senere indgår analysen af udsagn i en mere bred socialvidenskabelig analyse uden dog dermed

at forsvinde. Analyser af magtudøvelse er tydeligt til stede allerede fra begyndelsen af forfatterskabet, men magtproblemet udfoldes først senere som en egentlig magtproblematik fra begyndelsen af 1970'erne. Denne magtproblematik forskydes derefter løbende i resten af forfatterskabet afhængigt af analyseobjektet. Også problemerne omkring subjektivitet er allerede til stede ved begyndelsen af forfatterskabet, selv om de først udfoldes som en selvstændig tematik hen mod slutningen.

## Galskabens historie

Ligesom han gør det i *Les mots et les choses*, tager Foucault i sine øvrige bøger sædvanligvis afsæt i samtidige problematiske brændpunkter, hvor en afgørende forandring synes at tegne sig, for at underkaste dem en historisk undersøgelse, der udarbejder de selvfølgeligheder, de gør gældende, således at det bliver muligt at distancere sig fra dem i deres umiddelbare form. Allerede fire år før Foucault slog igennem i den franske offentlighed, havde han udgivet sin første større undersøgelse af et samtidigt fænomens langstrakte og komplekse forhistorie. I sin disputats *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique (Galskab og afsind. Galskabens historie i den klassiske tidsalder)*, som han forsvarede på Sorbonne i 1961, undersøger Foucault tilblivelsen af den moderne erfaring af galskaben som sindssygdom, således som det bl.a. gøres i psykiatrien og på sindssygehospitalerne. Værket kan anskues som en bearbejdning af Foucaults egne erfaringer, eftersom Foucault året efter sin afgang fra École Normale Supérieure i 1951 med en magistergrad i filosofi havde taget en bachelorgrad i psykologi og under og efter sine studier havde arbejdet som psykolog i den psykiatriske hospitalssektor; undersøgelsen var nærliggende at foretage på et tidspunkt, hvor en bevægelse for at liberalisere behandlingen af de sindssyge allerede så småt begyndte at gøre sig gældende inden for psykiatrien.

Hos Foucault ender en sådan redegørelse imidlertid med at indskrive sig i en bredere kontekst og have langt videre implikationer. Han gør i *Histoire de la folie* rede for forandringerne i de vestlige samfunds behandling og beskrivelse af galska-

ben fra begyndelsen af nyere tid til første halvdel af 1800-tallet. Mens man i renaissanceen forviste de gale fra den umiddelbare socialitet, således at de ulokaliserbare kunne hemsøge det kendte og berette om en anden verden, internerede og lokaliserede man fra midten af 1600-tallet de ufornuftige i store anstalter, samtidig med at galskaben, for eksempel hos Descartes, fik status af den absolute modsætning, man måtte lægge bag sig, hvis man skulle være et ræsonnabelt væsen. Fra begyndelsen af 1800-tallet kunne man imidlertid begynde at sætte de gale fri og lade dem komme til udfoldelse inden for internatets rammer, netop i kraft af at man anskuede galskaben som en sindssygdom eller fremmedgørelse. Galskaben var blevet en logik, som styrede og plagede de gale, men som ikke længere dannede nogen grundlæggende udfordring for fornuften, eftersom det først var igennem fornuftens distance, at det bliver muligt at afdække en sådan logik.

Som det indirekte fremgår af første del af den oprindelige titel, søger værket *Folie et déraison* imidlertid i lige så høj grad at karakterisere den vestlige socialitets rationalitet ved at udforske dens forhold til sin modsætning til det andet, der adskiller sig fra fornuften. I *Histoire de la folie* viser Foucault, hvorledes dette forhold langsomt transformeredes i lobet af nyere tid. Fra en fornuft, der fordrev sin modsætning, således at fornuft og galskab gensidigt udfordrede hinanden, bevæger man sig mod en rationalitet, der kan optræde langt mere tolerant over for sin modsætning, eftersom denne er ophørt med at figurere som en radikal udfordring. Foucault beskriver fremkomsten af en omfattende og alt-inkluderende moderne dialektisk og human fornuft, der er i stand til at fortabe sig i alt det, der umiddelbart synes den fremmed, for at genfinde og bekræfte sig selv i det desto mere afklaret og omfattende.

## En omflakkende filosof

I årene, hvor han affattede sin disputats samt *Les mots et les choses* og *L'archéologie du savoir*, havde Foucault levet et omflakkende liv, hvor han havde arbejdet rundt omkring i Europa og Nordafrika i ganske forskellige stillingstyper. Han havde været

ansat som fransk lektor ved universitetet i Uppsala, som kulturattaché ved det franske institut i Warszawa og i Hamburg, som lærer primært i psykologi ved universitetet i Clermont-Ferrand, som universitetslærer i filosofi i Tunis og som leder af filosofafdelingen ved det nyoprettede universitet i Vincennes. Fra slutningen af 1970 fik Foucault imidlertid en blivende institutionel tilknytning, da han blev udnævnt til professor i "tanke-systemernes historie" ved Collège de France i Paris. Den centrale tiltrædelsesforelæsning udkom året efter under titlen *L'ordre du discours (Talens forfatning)*. Efter ansættelsen ved Frankrigs mest prestigefyldte uddannelsesinstitution afholdt han her forelæsninger, der, sådan som traditionen ville det, skulle formidle den forskning, han var i gang med. I disse forelæsninger, der blev så store offentlige begivenheder, at man som regel måtte ankomme en time før seancens begyndelse, hvis man skulle finde plads blandt de 500 tilhørere i det overbefolkede auditorium og undgå at blive henvist til de tilstodende lokaler, kommer den lobende filosofiske videreudvikling i den sidste del af Foucaults forfatterskab til udtryk.

### En militant aktivist på Collège de France

At Michel Foucault blev professor på Collège de France indebar ikke, at hans liv og værker tog en professoral vending, snarere tværtimod. Indtil han blev leder af det eksperimentaluniversitet, der blev oprettet i Vincennes kort efter de store studenter-uroligheder i maj 1968, havde han levet et relativt tilbagetrukket akademisk liv; men nu kom han i de politiske konflikters brændpunkt. I Vincennes levede ånden fra 1968 videre i form af en militant venstreflojsaktivisme, der bl.a. udmontede sig i en markant kritik af universitetsinstitutionen og dens faglighed fra såvel studenter- som lærerside samt i tilbagevendende besættelser af universitetet, der efterfølgende blev ryddet af ordensmagten. Dette bevirkede, at universitetet i de første mange år af sin eksistens konstant var truet med lukning fra officielt hold, og forte til, at undervisningsministeren i 1970 besluttede at ophæve anerkendelsen af, at filosofistudiet i Vincennes kunne kvalificere til gymnasielærer.

Foucault identificerede sig ikke generelt med 68-bevægelsen. Han har senere givet udtryk for, at han var "træt af at være omgivet af halvgale".<sup>572</sup> Alligevel prægede oplevelserne i Vincennes ham afgørende. Samtidig med at oprøret og svarene fra ovrighedens side demonstrerede effekten af praktiske aktioner, accentuerede de en skepsis over for ordensmagten, der allerede var blevet aktiveret, da han i april 1968 havde understøttet et studenteroprør mod militærdiktaturet i Tunis.

### Filosofiens traditionelle rolle

Kontroverserne henledte også Foucaults opmærksomhed på, at faget filosofi og filosofiens traditionelle rolle efterhånden var under beskyldning fra mange sider.<sup>573</sup> I Frankrig havde filosofi hidtil haft en central, men også prekær rolle som det fag og den undervisning, der skulle krone og fuldende de videregående uddannelser, idet den skabte rum for, at et mindretal frit og kritisk kunne reflektere over og bedømme al den øvrige viden, idet de repræsenterede en kritisk almenhed. For Foucault at se vidnede filosofiens krise imidlertid ligeledes om, at den overleverede forestilling om den almene intellektuelle, der havde fundet sin prototypiske form med Voltaire (François-Marie Arouet 1694-1778) og var kommet fuldt til udfoldelse i den skønlitterære forfatter Emile Zolas (1840-1902) kritik af justitsmordet på Dreyfus i 1890'erne, var gerådet i krise. Anfægtet var forestillingen om en forfatter, der var forpligtet til at fungere som samfundets vågne og kritiske bevidsthed – eller som dets almene samvittighed – i kraft af at han, fra en umiddelbart marginal og løsgjort position i udkanten af dette, var i stand til at vende sig imod arrogance, magtbrynde og uretfærdighed for eksemplarisk at formulere det, som var sandt og almenlydigt.

### Den engagerede filosofi

På trods af at Foucault "i flere henseender begræd" den beskrevne forestillings forsvinden, forekom det ham nødvendigt at rekoncipere filosofiens og den intellektuelles rolle, hvis disse fortsat skulle kunne overleve og fremstå som troværdige.<sup>574</sup> Og han så allerede visse muligheder herfor aftegne sig. Angrebene på filosofien samt i videre forstand universitetets krise betragtede han nemlig ikke

som et udtryk for, at dets undervisning og forskning havde mistet betydning, men tværtimod som et tegn på, at dets position var blevet styrket og mangfoldiggjort. Omstridtheden vidnede om, at universitetet var rykket ind som et privilegeret felt, hvor viden blev til og udveksledes i et samfund, hvori forskellige former for videnskabelig ekspertviden spillede en stadig mere overgribende rolle. I et samfund, hvis magtudøvelse og fungeren i stigende grad baseredes på produktion og udveksling af videnskabelig sandhed, måtte universitetet få status af et omstridt referencepunkt.

Med et sådant samfund viste der sig imidlertid, ifølge Foucault, allerede en mulighed for, at den intellektuelle kunne spille en rolle, ikke som talerør for universelle værdier, men netop i kraft af at han indtog en specifik position af særegen betydning for det forpligtende videnskabelige sandhedsregime. Som en særlig kompetent person indgik for eksempel forskeren, lægen, administratoren eller socialarbejderen i bestemte sammenhænge og konfronteredes dermed også ud fra sit særlige udgangspunkt med specifikke uløste problemer og konflikter. Og som ekspert var han om nødvendigt i stand til at fremføre dem troværdigt som problemer inden for samfundets forpligtende videnshorisont og fastholde dem som problemer for denne. Foucault mente således at kunne iagttage, hvorledes den alment intellektuelle var ved at blive afløst af en specifik intellektuel, der med afsæt i sin særegne placering gjorde lokale reelle hverdagsproblemer og -konflikter gældende som problematikker for offentligheden.<sup>575</sup>

Sideløbende med at han afholdt sine akademiske forelæsninger på Collège de France, trådte Foucault igennem en række praktiske aktioner og teoretiske analyser frem i offentligheden med sit eget bud på den specifikke intellektuelle. Og den akademiske prestige og den position, han havde opnået igennem sine hidtidige udgivelser og sin ansættelse på Collège de France, bevirkede, at han kunne opnå en stor gennemslagskraft. Frem stod med tiden et ikon af den engagerede filosof, der intervererede i det offentlige liv på flest mulige planer gennem aktion, refleksion og diskussion. Foucault opnåede i løbet af 1970'erne endnu større berømmelse end tidligere som sindbilledet på den engagerede og militante specifikke intellektuelle.

Foucault tog afsæt i de områder, hvor han i kraft af sit videnskabelige arbejde eller sin samfundsmæssige placering erfarede uacceptable konkrete, lokale forhold. Disse søgte han igennem spektakulære praktiske og politiske aktioner at sætte på dagsordenen som offentlige problemer. Og samtidig hermed søgte han igennem sine teoretiske analyser at godtgøre, hvorledes der igennem disse konkrete problemer kom problematikker af stor relevans til syne.<sup>576</sup> Det var problematikker, der havde en så generel og indgroet karakter, at der ikke gaves nogen hurtig og entydig politisk og teoretisk løsning på dem, og det var derfor nødvendigt at fastholde dem som komplekse problematikker, der påkaldte et langvarigt socialt og teoretisk arbejde, hvis de skulle forskydes. For Foucault åbnede studenteroprøret for en ny nær relation mellem teori og praksis, eller imellem akademisk og ikke-akademisk praksis, som brød med den traditionelle ideologiske forbindelse, der ofte blev bevægelsens resultat.

I forlængelse heraf anlagde Foucault et andet analyseniveau i sine kommende bøger. Så længe han i *Les mots et les choses* og *L'archéologie du savoir* havde bestræbt sig på at belyse en forskydning inden for den aktuelle videnskab og en aktuel forskydning af tankeformerne, havde han i sin historiske analyse også afdækket sammenhænge, der gjorde sig gældende på et teoretisk og akademisk niveau. Han havde primært udarbejdet en systematik, der kom til syne i den meningsfulde og velordnede tale og skrift eller i diskursen. Fra nu af begyndte han, som han havde gjort i bøgerne, han udgav, for han blev klassificeret som strukturalismens bannerfører, at tage afsæt i samtidige problemer, som ytrede sig på såvel et praktisk som teoretisk niveau. I sine historiske samtidsdiagnoser vendte han derfor også tilbage til et tværgående analyseniveau, der mindede om det, han allerede havde anlagt i *Histoire de la folie à l'âge classique*. Det drejede sig om at fremlæse monstre, der gjorde sig gældende i og prægede såvel institutioner og den praktiske omgang som videnskab og filosofi.

### Fængslets fødsel

I 1971 udsendtes et hæfte med titlen *L'intolérable (Det utålelige)*.<sup>577</sup> Affattet og underskrevet af

Foucault sammen med to andre personer annoncerede det en kritik af utålelige forhold inden for såvel domstolene, ordensmagten, hospitalssystemet, skolen, militæret, pressen og tv. Flyveskriftet sigtede imidlertid umiddelbart på forholdene i fængslet, der var bragt i fokus ved, at en gruppe maoistiske indsatte kort tid forinden havde gennemført flere sultestrejker for at protestere mod deres vilkår. Manifestet markerede dannelsen af *GIP, Groupe d'information sur le prison (Kredsen for oplysning om fængslet)*, der med deltagelse af dommere, advokater, journalister, læger og psykologer og med hjemadresse hos Foucault havde til opgave at skaffe og distribuere informationer om fængslet, dets rolle og vilkår (jf. side 268). Bevægelsen udvirkede, at de indsatte i de franske fængsler fik adgang til presse og knyttede forbindelser imellem dem og andre grupper, således at de opdagede, at andre, også dele af offentligheden, interesserede sig for deres skæbne og understøttede dem. Dermed gødede bevægelsen indirekte jordbunden for en række omfattende fængselsoprør i de franske fængsler i årene efter fængselsrevolten i Attica samme år.

Fangeopprørene og bevægelsen kom imidlertid også til at danne den lokale samtidige inspiration for Foucaults første større værk, efter at han var rykket ind i lærestolen på Collège de France. I *Surveiller et punir. Naissance de la prison (Overvågning og straf. Fængslets fødsel)*, der udkom i 1975, tager han eksplicit afsæt i de samtidige fangeoprør, således som disse ikke alene problematiserede de indsatte elendige materielle levevilkår i fængslerne, men i videre forstand også den behandling, som de indsatte udsattes for inden og uden for fængslets mure samt fængselsystemets rolle.<sup>578</sup> I forlængelse heraf blev bogen, som det fremgår af undertitlen, en undersøgelse af den moderne afstraffelsesforms tilblivelse, men anskuet inden for en bred social kontekst.

#### Fra pinestraf til forbedringsstraf

Indledningsvis problematiserer Foucault i sit værk fængslets uomgængelighed, idet han henleder opmærksomheden på, hvorledes den tilsyneladende selvfolgelige aktuelle straffeform er af relativt ny dato. Fængsling bliver først i årene omkring 1800 opfattet som den juridiske straffeform par excellence, idet den afløser den ældre pinestraf. I denne

straffede man den domte ved i al offentlighed at påføre ham pinsler i mere eller mindre svær grad efter et i dommen nøje fastlagt ritual, hvorved straffen fik karakter af et spektakulært skuespil. Pinestrafen havde en eksemplarisk og repræsentativ karakter. I den kundgjorde man på udvalgte tilfælde eksistensen af den af Gud og kongen satte lov og manede til, at man overholdt den, ved at demonstrere ovrighedens overmagt over for undersåtterne og den frygtelige hævn, der ville ramme den, som overtrådte kongens lov.

Fra slutningen af 1700-tallet begynder en omfattende kritik af dette offentlige skues grufuldhed og grusomhed imidlertid at blive hørt. Det virker, som om man i offentligheden og i det juridiske system begynder at skamme sig over straffeproceduren; man begynder at plædere for en humanisering af straffen ved en mere kolig udmåling, som undgår pinestrafens ekscesser for kun at tilføje den domte det mål af smerte, der forekommer absolut nødvendigt. I forlængelse heraf begynder en ny straffeform at vinde frem, hvori man fjerner straffeprocessen fra offentligheden, idet man tilbageholder den domfældte inden for en institutions lukkede mure for at lade retfærdigheden ske fyldst her.

Allerede før dette havde tilbageholdelse og frihedsberovelse spillet en vis rolle i retsplejen, men ikke som straffeform. Tilbageholdelse indgik hovedsagelig som en midlertidig forudsætning for, at man kunne sikre sig den mistænkte, der skulle domfældes, fastholde den domte, der skulle straffes, eller lokalisere en skyldner, indtil han havde betalt sin gæld. Man betragtede ikke tilbageholdelsen som en straf i sig selv, men snarere som en praktisk foranstaltning, der tillod at iværksætte den egentlige straf. Frihedsberovelsen havde karakter af "arrestation" i dette ords oprindelige betydning. Fangerne tilbageholdtes i "kachotten", et sted, hvor man kunne "skjule" (som det fremgår af det franske ord "cacher") eller deponere personer, indtil man hentede dem frem til det, det egentlig drejede sig om i den ældre retspleje, nemlig forhørs- og afstraffelsesprocessen. Kachotten fungerede stadig primært som, hvad man i dag ville kalde en detention.

Samtidig med at frihedsberovelse ophører med at være en praktisk foranstaltning for i stedet at få status som en egentlig straffeform, ændres fri-

hedsberovelsens karakter imidlertid afgørende. I *Surveiller et punir* skildrer Foucault, hvorledes tilbageholdelsesanstaltens tidligere relativt løst organiserede indre rum regimenteres afgørende.<sup>579</sup> Man begynder at indføre arbejdstvang i udstrakt grad; man begynder at isolere den enkelte, således at en individualiseret behandling bliver mulig; og man introducerer en graduering og rejustering af straffens strengthed og varighed, der lobende tilpasses den enkeltes opførsel. I takt med at frihedsberovelsen ændrer status og bliver en egentlig straffeform, forandres kachotten, så den ophører med at være en detention for i stedet at blive til et forbedringshus. Inden for et begrænset tidsspand mellem 1760 og 1840 (og specielt intensivt i årene omkring 1800) forandres straffeformen således fra en spektakulær pinestraf til fængslets mere diskrete forbedrings- og afrettelsesstraf.

#### Disciplin og overvågning

For Foucault bliver denne forskydning imidlertid kun forståelig, hvis man anskuer den i en langt bredere kontekst. Man kan kun forstå, hvorfor afrettelsesstraffen bliver selve straffeformen og opnår en central og overgribende betydning i samfundslivet, når man anskuer denne straffeforms indførsel som et nyt, ganske vist afgørende trin i en langt mere dybtgående, langstrakt, fortobende og allestedsnærværende disciplinering af de sociale relationer. Forbedringsstraffen fastholdes på trods af sin umiddelbare dysfunktionalitet, fordi den forekommer naturlig og uomgængelig i en disciplinær kontekst. Denne bagvedliggende, bredere disciplineringsproces, hvis resultater stadig hævdes at være allestedsnærværende, og som når sin apotheose i fængslet, er for Foucault at se det virkelig interessante. Disciplinens tilblivelse og karakter danner den egentlige genstand for Foucaults undersøgelse i *Surveiller et punir*.

I bogen antyder Foucault, hvorledes en disciplineringsproces allerede så småt var blevet mærkbar under Tredivårskrigen (1618-1648), så snart man gik i gang med at udvikle en militær exercits, der tillod at afrette og forbedre den enkelte soldat. Heri opdelte man de handlinger, soldaterne skulle udføre, i enkle enheder, som kunne

gentages indtil det perfekte og gensammensættes på den måde, man ønskede. På denne måde begyndte man at gennemmanipulere den enkelte soldats fysik, så han tilegnede sig bestemte færdigheder og reaktioner, og man opnåede en forbedret indsats, der forløb efter ganske bestemte ønskelige retningslinjer. I den samtidige militære taktik bestræbte man sig på at operere med de nye tilegnede virkningsfulde egenskaber, således at man udnyttede dem optimalt; og i militærparaden præsenterede man den nye orden i renkultur. I exercitsen, taktikken og paraden kan man aflæse, hvorledes der over et vidt tidsspand indførtes en disciplinering af et begrænset felt, nemlig af hæren og krigsrelationerne. Som et resultat af denne fremstod sluttelig den moderne gennemregulerede armé.<sup>580</sup>

Sideløbende hermed indførte man disciplinen i et andet felt, nemlig lærerrelationerne. I og med at man begyndte at opdele eleverne i grupper efter dygtighed, dukkede der fra begyndelsen af 1400-tallet forløbere til den moderne klasse op. I løbet af 1600-tallet videreførtes processen, idet man indførte en mere lobende registrering af enkeltpræstationerne inden for klassens rum og etablerede en rangorden imellem dem. Efterhånden blev man i stand til at danne sig et billede af den enkelte elevs præstationer på forskellige tidspunkter, således at man kunne afstemme undervisningen efter hans stadi. Parallelt hermed opdelte man elevernes tidsforbrug i skarpt adskilte enkeltdele, der var viet til hver sin beskæftigelse, og greb bestandig korrigerende ind ved gradueret at straffe og belønne de præstationer, man konstaterede. En "pædagogik" blev til, som detaljeret og tilpasset den enkelte foreskrev ham, hvem han måtte være på et givet tidspunkt, idet den forholdt ham til en ideel "naturlig" udvikling, som rettede sig mod et ikke på forhånd givet mål.<sup>581</sup> I løbet af renæssancen og den klassiske tidsalder trængte en ny detaljeret disciplinering således langsomt, men sikkert frem og omformede lærerrelationen gennemgribende, således at den med tiden fik form af en omfattende og minutios korrektionsproces. Som et resultat af denne transformationsproces fremstod sluttelig skolen i den moderne forstand.

I klassicismen indførte man efterhånden ligeledes en arbejdsdeling i produktionsprocessen og en

disciplinering af arbejdskraften. Ligesom soldaten og eleven blev arbejderen nu betragtet som et individ, der skulle disciplineres.

### Disciplin som mennesketeknologi

I sin klassiske form er *disciplinen* en teknologi, hvori man gør en mængde mennesker, betragtet som et udifferentieret humant materiale eller råstof, til genstand for en ikke tidligere kendt minutios behandling. Denne humane mængde opdeler man i en række mindsteenheder, ofte enkelt-individer, som man fordeler og binder til bestemte steder i et opdelt og udparcelleret rum. Derved bliver det muligt at danne sig et overblik over deres aktiviteter og etablere rangordener imellem dem. Samtidig pålægger man disse mindsteenheder en række ydre begrænsninger, der hæmmer deres umiddelbare udfoldelse og leder deres aktivitet i bestemte retninger. De får til opgave at udføre en række øvelser, der forhojer deres færdigheder i bestemte henseender mest muligt og bevirker, at de tilegner sig bestemte måder at fungere på. Denne udvikling, man derved sætter i værk, underkaster man en løbende *vurdering* og *korrektion*.

I sin spæde herkomst var disciplinen lokal, for så vidt som den blot berørte specifikke udvalgte dele af det sociale korpus, især hæren, skolen og arbejdspladsen. Med tiden udbredtes disciplinen imidlertid i stadig stigende grad. At kachottens lukkede rum bliver gennemdisciplineret, og at straffeforment, som har central betydning for den sociale orden, i årene omkring 1800 ændres til en disciplinær straf, vidner om, at disciplinen er i færd med at vinde en gennemgribende betydning.

Omkring 1840 synes processen, ifølge Foucault, at være fuldbåret. På dette tidspunkt er der med fængslet dannet den første omnidisciplinære institution. I denne organiseres de indsattes liv helt og holdent efter disciplinære principper, samtidig med at disciplinen indføres primært for at disciplinere. Den optræder ikke som et middel til et andet højere formål, men som sit eget formål. I fængslet skal disciplinen herske suverænt og indbefatte alle aspekter af individets liv for netop af den særlig udisciplinerede at skabe et gennemdisciplineret og selvdisciplinerende individ. Samtidig er der neden under denne institu-

tion, der kommer til at stå som sindbilledet på den totale og konsekvent gennemførte disciplin, opstået en række ikke strengt juridiske institutioner, der minder om fængslet, for så vidt som de alle er gennemsyret af disciplin. Der er opstået forbedringsanstalter, hvor opsætsige mindreårige bliver opdraget under streng disciplin, hvad enten de er blevet domt eller er uskyldige i streng retslig forstand. Der eksisterer fabrikker og værkstedsskoler, hvori lærlingene forbliver indelukkede i flere år, og hvor de modtager sold afhængigt af deres opførsel. Og der findes filantropiske og moraliserende foreninger, der tager disciplinære overvågnings- og sanktionsteknikker i anvendelse, når de skal sørge for de elendiges forbedring. Dermed er der dannet et sammenhængende gradueret disciplinært netværk, som Foucault benævner "fængselsøhavet".<sup>582</sup>

På dette tidspunkt synes disciplinen at have vundet udbredelse i en sådan grad, at den danner en sammenhængende og gennemgribende disciplinær anordning, eller med Foucaults egen betegnelse et "dispositif de discipline" (et *disciplindispositiv*). Igennem en langstrakt tilblivelseshistorie er et nyt generelt *foreskrivende niveau* blevet sammenstykket, som *indvirker disponerende* på, hvad man foretager sig, og hvad der kan ske, således at man efterfølgende kan aflæse en systematik deri, uden at det dog restløst forudbestemmer eller determinerer, hvad der må hændes. Med disciplinens og de disciplinære institutioners generelle udbredelse træder et disciplinært samfund frem, hvor disciplinen er allestedsnærværende som en størrelse, der gør sig gældende, og som man forholder sig til overalt; uden at der alligevel er tale om et gennemdisciplineret samfund, hvor disciplinen bliver altbestemmende eller almægtig.<sup>583</sup> Samtidig med at disciplinen sejrer som en foreskrivende anordning, mislykkes den konstant som en fuldendt realitet, for så vidt som den konstant udfordres af forskellige former for indisciplin. En vis mislykkethed eller afdrift fra disciplinen er imidlertid fra begyndelsen indskrevet i den disciplinære anordning og påkalder blot yderligere disciplinering. Med tilblivelsen af den gennemgribende disciplinære anordning tegner sig således omridset af et samfund, som har karakter af et sammenhængende forbedringshus.

### Benthams panoptikon

Hvis man lobende skal kunne vurdere det disciplinerede og korrigerende disciplineringsprocessen efter dets forandringer, må man være i stand til konstant at følge dets særegne udvikling opmærksomt. Disciplineringen stiller derfor problemet, hvordan man kan iværksætte en *overvågning*, der er så naturligt integreret i disciplinen, at den gør en disciplineret adfærd uomgængelig. I *Surveiller et punir* fremhæver Foucault, hvordan den engelske filosof Jeremy Bentham (1748-1832), der ellers i dag primært er kendt for sin utilitaristiske moral-filosofi, med en række breve stilet til en ikke nærmere navngivet højtstående person i 1787 og 1802 skitserer en praktisk indretning til løsning af overvågningsproblemet, som lader sig overføre i en række sammenhænge, som han selv karakteriserer som "et columbusæg".<sup>584</sup>

I Jeremy Benthams arrangement udsattes en menneskemængde for en løbende og minutios overvågning fra en central uagttagelig iagttagers side. Panoptikonindretningen tillod således ganske få at våge over en stor mængde med mindst mulig anstrengelse. Med den irreversible iagttagelsesrelation iværksattes samtidig en situation, hvor muligheden for, at enhver af de overvågede kunne være overvåget, konstant var så nærværende, at de altid måtte tage højde for den og handle, som om de var overvåget, hvad enten dette rent faktisk var tilfældet på det pågældende tidspunkt eller ej. Indretningen tvang dermed også de overvågede til at forholde sig til sig selv på en bestemt måde. De måtte internalisere den disciplinerende overvågning i et bestemt selvforhold, idet de måtte vogte på sig selv og udvise selvdisciplin.

Bentham antydede selv, hvordan hans indretning kunne anvendes i en række forskellige sammenhænge: ikke alene afstraffelses- og forvaringsanstalter, men også galehuse, hvor man skulle våge over de sindssyge; arbejdsanstalter, hvor man beskæftigede de dovne; manufakturere, hvor man skulle instruere dem, der gerne ville arbejde; skoler, hvor man skulle uddanne de kommende generationer; og hospitaler, hvor man skulle helbrede de syge. Med sit panoptikon tegnede Bentham derfor ikke kun et grundrids af en bestemt bygning af træ og sten; hans tegning var samtidig en sanselig fremstilling af en bestemt generaliserbar

organisering af de mellem menneskelige eller sociale relationer, som også indebar en bestemt regimentering af de menneskelige individers relationer til sig selv. Mens disciplinen og overvågningsrelationerne var i færd med at blive en overgribende og allestedsnærværende anordning, kondenserede Bentham således med sit panoptikon en række karakteristika ved disciplinen og dens overvågning og fremstillede dem i deres uforstyrrede og altgennemtrængende udfoldelse. Han tegnede dermed et rensset og koncentreret diagram af disciplin- og overvågningsanordningen.

### Normens samfund

Med overgangen til et samfund, hvor disciplin og overvågning er blevet allestedsnærværende, finder der en afgørende transformation sted. I antikkens Hellas, i den tidlige middelalders krigersamfund og i enevældens hoviske kultur synliggjorde man det, der udmærkede sig. Man repræsenterede det, der kunne tjene som et positivt forbillede for det øvrige. I det disciplinære overvågningssamfund begynder man i stedet for at rette lyset direkte mod det almindelige. Og man lader det træde frem netop i det omfang, det viser sig at være mangelfuldt og afvigende. Der finder en omfattende registrering af det banale, det forbigående og det individuelle sted netop i dets egenskab af afvigelse. Denne nye form for viden tenderer mod at blive stadig mere omfattende og afdække det sociale ned i dets mindste detaljer.

Forskydningen markerer forsvindingen af et samfund, der er organiseret om et fællesskab, som man på udvalgte steder og tidspunkter stiller til skue for alverden. Den markerer, at man ikke længere lever i et spektakulært og teatralisk repræsentationens samfund, hvor fællesskabet præsenteres på en central scene. Og den markerer begyndelsen til et samfund, hvor centrale instanser, såsom staten, står over for en række isolerede private individer og organiserer deres liv, idet de lobende gør dem alle, og specielt de mangelfulde, til genstand for en løbende registrering og korrigerende.

Hermed begynder samfundslivet at blive orienteret om en ny type handlevejledning eller *normativitet*. I enevældens pinestraf kundgjorde

man stadigvæk lovens indhold og ovrighedens overmagt, samtidig med at man trak grænserne for det sociale ved at tilintetgøre dem, der havde overtrådt loven. I lovens på forhånd proklamerede almene forbud og påbud formulerede man direkte og unisforståeligt de retningslinjer, som skulle danne grundlag for samfundslivet. I og med at man i disciplinen pålægger adfærdens bestemte ydre begrænsninger, sørger man imidlertid for, at det, man afretter, indleder en udvikling, der tager retning mod et endnu ikke realiseret fælles mål eller mod en fælles norm.<sup>585</sup> Modsat *loven*, der dommer dem, der forbryder sig imod et allerede eksisterende fællesskab, foregriber *normen* et endnu ikke eksisterende, men kommende fællesskab, ud fra hvilket man kan bedømme den reale adfærd, idet man billiger og misbilliger den i forskellige grader.

### Den moderne skyldfølelse

Hvor loven trak en skarp grænse mellem det, der er tilladt, og det, der er en lovovertrædelse, og dermed klart placerede sig udenfor, udviskes et sådant skel, i og med at normen bliver central for det sociale fællesskab. Normen er en normativitet, som den enkelte ikke kan unddrage sig, idet han altid er på vej imod den, samtidig med at han befinder sig på afstand af den. I stedet for et samfund, der definerede sig, idet det trak en skarp grænse mellem et indenfor og et udenfor, tegner der sig med normen et anderledes elastisk fællesskab, der tilsyneladende ikke udelukker nogen, men altid er i stand til og i færd med at reintegrere alle. Men samtidig indebærer distancen til normen, at alle disse individer også bestandig har uret og bliver strafskyldige i forhold til denne. I kraft af denne afstand synes enhver således også tilbagevendende at være i færd med at træde i karakter som en afviger, der evindeligt må resocialiseres gennem en mikropenalitet af sanktioner og belønninger.

I forlængelse heraf kan Foucault også karakterisere *Surveiller et punir* som et forsøg på at skrive "den moderne 'sjæls' genealogi".<sup>586</sup> I værket bestræber han sig på at kaste lys over den moderne ulykkelige bevidsthed (med dens konstante trang til selvforbedring og uendeliggjorte dårlige samvittighed) ved at udarbejde dens historiske afstamning eller genese. Han søger at vise, at den internaliserede bevidsthed om egen utilstrækkelighed

og skyld, der kommer til at fungere som et "fængsel for kroppen" (hvorved der sigtes til såvel individets "håndgribelige" fysiske som til det politiske korpus), har sin historiske herkomst i en række afstraffelses-, disciplinerings- og overvågningsprocedurer, der langsomt udvikles, stykkes sammen og inderliggøres.

For Foucault viste de samtidige fangeoprør sig således at være yderst signifikante for en bred kontekst. For et overfladisk blik var der tale om et opgør med ganske lokale forhold; men for en nøjere undersøgelse var de samtidig revolter mod en yderst bred og gennemtrængende investering af hele det politiske korpus, der gav sig yderst konstante fysiske og sjælelige nedslag. Fangeoprorrene rettede sig mod det disciplinære samfund, hvor det trådte frem i en sådan renkultur, at leveforholdene oplevedes som utålelige. Disse samtidige hændelser pegede således på, at disciplinen stadig gjorde sig gældende og var mærkbar; samtidig med at de sammen med de omfattende revolter mod disciplinen inden for andre områder som f.eks. skolesystemet, som Foucault mente at kunne aflæse i 68-oproret, kunne tyde på, at tolerancen over for disciplineringen var i færd med at svækkes. Det blev således muligt at danne sig et sammenhængende overblik over disciplinen, i og med at man allerede var begyndt at lægge afstand til den.

På den anden side var det ikke givet, at bevægelsen mod den klassiske disciplin indebar disciplinens forsvinden som sådan. Måske skyldtes kritikken, at disciplinen allerede var i færd med at forandre sig, i og med at den efterhånden var blevet en integreret og selvfølgelig del af den enkeltes forhold til sig selv og andre i form af en bestemt vedvarende vurdering. Måske skyldtes kritikken af disciplinen i dens bastante og udvendige udgave, at disciplinen var blevet selvfølgelig i en mere raffineret, subtil, men også vanskeligere diagnosticerbar form, nemlig som selvdisciplin og uendeliggjort selvovervågning.

### Magt, biopolitik og ledelsesrationalitet

Analyserne i *Surveiller et punir* havde for Foucault tydeliggjort utilstrækkeligheden ved den gængse

magtkonception. Denne var, ifølge ham, velkendt fra såvel den nyere tids politiske filosofi fra Thomas Hobbes (1588-1679) til Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) som den samtidige magt- og kulturanalytik, der f.eks. udfoldedes i en række forskellige marxistiske og ideologikritiske retninger, i Sigmund Freuds (1856-1939) klassiske og Jacques Lacans (1901-1981) aktuelle variant af psykoanalysen samt i Wilhelm Reichs (1897-1957) antipsykiatri. Heri forstod man nemlig hovedsagelig magtudøvelse i lovens retslige og repræsentative termer. *Magt* forekom her at være *evne til at befale over andre og tvinge dem til at adlyde*. De, der kunne manifestere eller formulere, hvad man skulle gøre, og således trække en grænse mellem forbudt og tilladt, samtidig med at de om nødvendigt evnede at fastholde denne grænse gennem sanktioner, var magtens indehavere. Denne konception af magtudøvelsen var primært negativ. Magt synes at bestå i *evnen til at begrænse* andre i deres udfoldelse. Magt måtte forstås som fortrængning.

### Magtens mikrofysik

Med disciplineringen kom imidlertid en form for "magtens mikrofysik" til syne, der i modsætning til tidligere gennemtrængte hele det politiske korpus ned i detaljen. I denne nøjedes man ikke med at sige nej til og begrænse det, der dannede genstand for magtudøvelsen.<sup>587</sup> *De disciplinære teknologier stimulerede tværtimod genstandene til en bestemt udfoldelse*, således at deres kunnen forøgedes voldsomt i bestemte henseender; samtidig med at man formede denne udfoldelse på en sådan måde, at den forløb efter ganske bestemte retningslinjer. Således blev man i stand til at kombinere *en stor forøgelse af kraft og kunnen med en politisk underkastelse, som var en integreret del af det domineredes egen væremåde*.<sup>588</sup> Den nye form for magtudøvelse havde en så dynamisk og produktiv karakter, at den skabte og gennemformede sin genstand i en sådan grad, at det blev vanskeligt at skelne mellem magten og dens materiale samt mellem dominerede og dominerende.

I sine forelæsninger på Collège de France i årene 1973-1976, hvoraf år 1975 og 1976 er udkommet i bogform under titlerne *Les anormaux* (*De anormale*) og *Il faut défendre la société* (*Samfundet må forsvares*), studerede Foucault de nye discipli-

nære magtformer i deres differens til lovens traditionelle. I det små fra slutningen af 1974 og for alvor i den sidste forelæsning fra 1976 samt i den næste bog *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (*Seksualitetens historie 1. Viljen til viden*, 1976) blev han imidlertid opmærksom på endnu en form for dynamisk og produktiv magtform, der ikke blot adskilte sig fra loven, men også fra disciplinen.

### Biopolitik som magtform

Foucault fik øjnene op for, hvordan der fra slutningen af 1700-tallet og for alvor i de to følgende århundreder med socialmedicin, statistisk demografi og befolkningspolitik, politividenskab og politisk økonomi, forsikringsvæsen og forskellige sociale sikkerhedsanordninger i bred forstand dukkede en ny form for politisk ledelse frem. I denne lovgav man ikke længere generelt; ligesom man heller ikke bestræbte sig på at disciplinere en mængde individer ned i detaljen. I stedet tog man afsæt i en befolkningsmængde, som i kraft af at den bestod af levende menneskevæsener, kendetgedes af en vis egenlogik, f.eks. af en vis mortalitet, fertilitet, sygelighed, sundhed og produktivitet. Ved på et mere overordnet eller globalt plan at tage hånd om denne masse af bio-sociologiske væsener og deres levevilkår (eller miljø) kunne man forbedre befolkningens størrelse, kvalitet og ydeevne på en afbalanceret måde og således styrke det politiske korpus. Til disciplinens "anatomopolitique du corps humain" (politiske anatomi for menneskekroppen) fojede man dermed, ifølge Foucault, en "bio-politique de l'espèce humaine" (biopolitik for menneskearten).<sup>589</sup>

Mens man havde taget livet for givet i den tidligere juridiske og repressive magtudøvelse, undtagen i de ekstreme tilfælde, hvor det negativt drejede sig om suverænenes ret til at tage liv, indgik menneskearten nu positivt som en brik i dens egne politiske strategier. Var mennesket i årtusinder forblevet tro mod den aristoteliske bestemmelse at være et levende væsen, som også var i stand til at hævde en politisk eksistens, så begyndte det nu at fremstå som et arts væsen, hvis selve biologiske eksistens stod på spil i politikken. Retten til at slå ihjel eller lade leve var i biopolitikken ikke længere det centrale for den politiske ledelse;

denne fik i stedet som sin fremmeste opgave at gøre levende eller lade do. Med fremkomsten af den aktive omsorg for befolkningens ve og vel, som Foucault fandt i biopolitikken, tegnede der sig et grundrids af den moderne velfærdsstatslige rationalitet; samtidig med at tankegangen også satte et afgørende præg på det 20. århundredes totalitære regimer, i og med at disse så sig som aggressive forsvarere og forbedrere af folket, bl.a. gennem racehygiejne.

#### Politisk ledelsesrationalitet

De historiske rodder til statens permanente intervention i de sociale processer søgte Foucault i årene efter 1976 under den overordnede titel "Histoire de la gouvernementalité" ("Ledelsesrationalitetens historie").<sup>591</sup> I denne undersøgelse fulgte han, hvordan man efterhånden udarbejdede en forestilling om, at den politiske ledelse besad en særegen logik, som adskilte den fra fyrstens suveræne beherskelse. I den politiske kunst ledte man en mængde mennesker, idet man var opmærksom på, at disse på deres side selv udviste en opførsel, som ledelsen måtte tage højde for, hvis dens styrelse skulle være stabil. Den politiske ledelse fandt sin særegne ledelsesrationalitet i og med, at den ophørte med at betragte sig som sit eget formål og i stedet begyndte at anskue sig som en aktivitet, hvori man søgte at lede andre folk i deres ledelse af dem selv og hinanden; hvorfor den politiske ledelse i sidste instans fik karakter af et begrænset indspil. Den måtte tage højde for den egenlogik, som den gennemgribende genstand for ledelsen udviste, og de betingelser, som den satte.

Som et led i analysen af disciplinen, biomagten og ledelsesrationaliteten måtte Foucault videreudvikle sin overordnede artikulation af magtudøvelsens karakter. *Magtudøvelse* adskilte sig, ifølge ham, fra en voldelig og en strategisk relation, hvori man sigtede på modstanderen for at undertvinge ham, reducere ham til passivitet og om nødvendigt odelægge ham. Magt udøvede man i stedet over for frie personer. I en magtudøvelse handlede man ikke direkte med de andre, men med deres faktiske og mulige handlinger. Og man evnede at udøve magt i det omfang, man var i stand til at strukturere de andres handlerum og således lede de andre i deres ledelse af sig selv og andre. "Viljernes gensidige

modvillighed og frihedens uigennemtrængelighed" lå således ved roden af de magtrelationer, som konstant blev fremkaldt og videreudviklet af dem. "I stedet for en essentiel frihed og en 'antagonisme' [...] burde man snarere tale om en 'agonisme', om et forhold, der på en gang rummede gensidig ansporing og kamp."<sup>591</sup>

### Seksualitetens historie

I deres samvirke åbnede de to nye magtformer, disciplin og biopolitik, ifølge Foucault, for en "biomagtens tidsalder", hvori selve livsprocesserne blev udsat for en gennemgribende manipulation.<sup>592</sup> På denne baggrund kunne det ikke undre, at der tilkom seksualiteten en yderst central betydning i det 19. og 20. århundrede. Med sin nære sammenhæng med fodedygtigheden figurerede seksualiteten som en af de biologiske processer, der spillede en afgørende rolle, når man med tilblivelsen af en biopolitik begyndte at tage hånd om og regulere befolkningen. Og i den udstrækning, den spillede en afgørende rolle for den kropslige personlige adfærd, blev den ligeledes et oplagt mål for en vedvarende overvågning og individualiserende disciplinering. Seksualiteten indtog en central position som et konkret felt, hvor de to former for biomagt kunne artikuleres og indgå forbindelse med hinanden.

#### Kritik af den seksuelle frigørelses selvforståelse

I forlængelse heraf realiserede Foucault umiddelbart efter *Surveiller et punir* med sit næste og sidste værk, der udkom i årene 1976-1984, et projekt, han havde påtænkt siden begyndelsen af sit forfatterskab, nemlig at skrive en *Histoire de la sexualité* (*Seksualitetens historie*). Denne undersøgelse gennemløbes af en række af de temaer, Foucault sideløbende offentliggjorde i mundtlig form i tiden efter udsendelsen af *Surveiller et punir*.

I overensstemmelse med sine magtanalyser gjorde han i første bind, *La volonté de savoir* (*Viljen til viden*, 1976), op med, hvad han betragtede som den aktuelt herskende diskurs om seksualiteten. Denne kom bl.a. til udtryk i en bestræbelse på seksuel frigørelse, der formulerede sig op imod en

viktoriensk puritanisme. Ifølge denne konception havde seksualiteten i århundreder været fortrængt; og som et modtræk hertil fremstod det som en påtrængende opgave at overskride og hæve dette forbud. En sådan betragtning forekom imidlertid Foucault ganske kortsigtet og overfladisk. Han mente i stedet at kunne konstatere, hvorledes vi i løbet af de sidste 300 år i stadig stigende grad var blevet opildnet til at fokusere på og berette alt om vores seksuelle begær. På denne måde havde man efterhånden fremkaldt, italesat, klassificeret og intensiveret en mangfoldighed af seksualitetsformer, som afveg fra normaliteten; og dette i en sådan grad, at vores socialitet, ifølge Foucault, efterhånden kunne karakteriseres som et "perversitetens samfund", hvori vi alle på forskellig vis syntes at tilhøre forskellige seksuelt afvigende minoriteter.<sup>593</sup>

Den revolutionære bevægelse for at frigøre seksualiteten kunne han således betragte som en logisk forlængelse af denne langt mere langstrakte stigende ophidselse og mangfoldiggørelse af seksualiteten. Ligesom han kunne anskue den viktorianske puritanisme som en måde, hvorpå seksualiteten netop som fortrængt sattes i scene som en storrelse, der spillede den centrale rolle i vores liv. Det moderne vestlige samfund havde således, ifølge Foucault, ikke vægret sig ved at anerkende seksualiteten; det havde derimod etableret et omfattende apparatur, der oprettede og oprettholdt en forpligtelse på at bekende sandheden om seksualiteten. Seksualiteten var blevet en central sag, som det drejede sig om at sige sandheden og etablere en viden om, eftersom denne genstand fortalte os sandheden om os selv. I moderniteten fremstod seksualiteten som det tilgrundliggende i mennesket eller som menneskets subjekt; den havde fået karakter af et bagvedliggende fundament, af en praktisk metafysik, som det var livet om at udforske og bekende.

#### Foucaults sidste værker

På omslaget annonceredes *La volonté de savoir* som en kort ouverture, der skulle anslå temaer, som ville blive udfoldet i fem yderligere bind, der undersøgte seksualitetens historie i nyere tid. Foucault var af den formening, at han ville være i stand til at færdiggøre et af disse hver tredje må-

ned. Således kom det ikke til at gå. Først otte år senere, i 1984, udkom bind 2 og 3 under titlerne *L'usage des plaisirs* (*Omgangen med lysterne*, 1984) og *Le souci de soi* (*Omsorgen for selvet*, 1984), men med et helt andet indhold end det planlagte. For at beskrive, hvorledes mennesket var blevet et begærsvæsen, der søgte en bagvedliggende sandhed om sig selv i sin seksualitet, viste det sig nødvendigt at gå meget længere tilbage i historien, nemlig til antikken. I disse værker studerede Foucault en tradition for at problematisere den enkeltes ledelse af sig selv i sit forhold til andre. Han viste, hvorledes forsøgene på at forholde sig til sig selv og udvikle en *selvpraksis* i det antikke Hellas havde været orienteret om bestræbelsen på at bemestre de naturlige og seksuelle lyster i et sådant omfang, at man ikke blev offer for disse, men blev et frigjort individ, som evnede at lede sig selv og andre. Allerede fra udgangen af den klassiske periode og op gennem den romerske antik begyndte man imidlertid at demonstrere, hvordan den enkelte kunne blive et frit selv blandt andre og knytte stabile sociale bånd, i den udstrækning man kunne forenes i en samlende sandhed, i et fælles kendskab til sig selv og dermed til naturen af sit eget og de andres begær. I den tidlige kristne moral radikaliseredes bestræbelsen på at formulere sandheden om sig selv, således at den tog form af en forpligtelse på løbende at studere og fortolke sig selv og sit eget begær under konstant overvågning af en åndelig vejleder. Denne forpligtelse fastholdtes i kirkens bekendelses- og bodsprocedurer. Den enkeltes ledelse af sig selv var dermed blevet forskudt således, at den ikke længere havde til formål at gøre ham til herre over sig selv og andre frie personer. Den var blevet til et selvafkald, hvori enhver løbende overdrog ledelsen af sig selv til andre, der havde til opgave at lede ham i hans ledelse af sig selv.

Med disse analyser trådte *det menneskelige subjekt* og dets forhold til sig selv i centrum af Foucaults undersøgelser; hvad der måtte forekomme fremmed for dem, der siden *Les mots et les choses* havde rubriceret hans forfatterskab som strukturalistisk og subjektfejlsk. For så vidt som han fra begyndelsen havde bestræbt sig på at klarlægge, hvorledes man i historien og socialiteten havde forholdt sig til sig selv, og for så vidt som han i sine bøger konstant havde bestræbt sig på at forholde sig til



aktualiteten, markerede denne forskydning imidlertid ikke et radikalt brud. Snarere udfoldede Foucault hermed, som han også selv erklærede, en hidtil underforstået problematik som et åbenlyst tema. Med seksualiteten som indgang kombinerede Foucault i sit sidste værk en afdækning af udviklingen i subjektivitetens og selvomsorgens former med en undersøgelse af ledelsesrationalitetens, sandhedens og metafysikkens historie.

## DERRIDA: IDEALITETENS TRANSCENDENTALE HISTORICITET

### Polemik med Foucault

I 1963, kun små to år efter at Foucault (1926–1984) havde udgivet sin *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Galskabens historie i den klassiske tidsalder*, 1961; jf. side 237), holdt den unge filosof Jacques Derrida (f. 1930) et foredrag, hvori han tog dette værk under kærlig behandling. Oplægget udkom året efter under titlen "Cogito et histoire de la folie" ("Cogito'et og galskabens historie") og indgik senere i Derridas artikelsamling *L'écriture et la différence* (*Skrift og forskel*, 1967).<sup>594</sup> Derrida, der havde studeret under Foucault på École Normale Supérieure, berømmer heri indledningsvis Foucaults værk som en bog, der er "mægtig i sin inspiration og udtryksform". Samtidig fremhæver han, hvorledes han indtil for nylig har fulgt Foucaults undervisning, hvorfra han stadig har bevaret et "beundrende" forhold til ham som læremester.

På trods af at Foucault var blandt tilhorerne til foredraget, viste den til tider notorisk nærtagne og koleriske Foucault sig ikke stød på manchetterne i første omgang. Først efter at Foucault og Derrida i deres egenskab af medlemmer af redaktionen på tidsskriftet *Critique* havde modtaget en anmeldelse af Derridas værk, der berømmede dette stærkt og nedsablede Foucault, bekræftedes Derridas bange anelser. Anmeldelsen udkom, efter at Foucault havde sagt at overtale Derrida til at forhindre ud-

Et fjerde annonceret bind i *Histoire de la sexualité* med titlen *Les aveux de la chair* (*Kødets bekendelser*), der gennem studier af den kristne menighed skulle have fort historien nærmere på vore dage, udkom aldrig, på trods af at det i sin grundsubstans var affattet for bind 2 og 3. Midt i arbejdet på at gennemskrive manuskriptet efter udgivelsen af bind 2 og 3 døde Foucault af aids-relaterede sygdomme på det Hôpital de la Salpêtrière, som han havde skrevet så meget om.

givelsen af den, og Derrida havde afstået fra at deltage i diskussionen under henvisning til, at han var part i sagen. Og så gik Foucault med syv års forsinkelse i 1971 frontalt til modangreb med artiklen "Repond à Derrida".<sup>595</sup>

Herefter var bruddet mellem de to filosoffer totalt de næste ti år. Forbindelsen blev først re-etableret i 1982. Efter at Derrida som vicepræsident for foreningen *Jan Hus* var taget til Prag for at deltage i et seminar og mødes med filosoffer, bl.a. underskrivere af Charter 77, blev han fængslet af de tjekkoslovakiske myndigheder og anklaget for produktion og handel med narkotika, indtil en aktiv indgriben fra den franske præsident og en omfattende underskriftsindsamling førte til hans løsladelse. Michel Foucault var da blandt de første underskrivere.

### Descartes' cogito

I den artikel, der gav anledning til kontroversen, nøjes Derrida i forlængelse af sine anførte overvejelser umiddelbart uhyre modest med at kommentere enkelte begrænsede passager midt i Foucaults omfattende værk, hvori denne beskæftiger sig med René Descartes' (1596–1650) behandling af galskaben i hans filosofiske hovedværk *Meditationes de prima philosophia* (*Metafysiske meditationer*, 1641). I modsætning til den uklare sansning og drømmen forkastede Descartes, ifølge Foucault, allerede ved begyndelsen af den første meditation galska-

ben som en mulighed, den tænkende kunne gå ind i, når han søgte at tvivle på det tilsyneladende sikre. Man kunne være gal, og man kunne tænke, men begge dele var ikke muligt på én gang, eftersom de gale var afsindige. Denne passage viser for Foucault at se et nyt forhold til galskaben, der peger på, at rationaliteten havde ændret karakter. I Michel de Montaignes' (1533–1592) *Essais I-III* (1580–1595) havde galskaben trekvart århundrede tidligere stadig optrådt som en vedvarende følgesvend på tænkningens vej, der tillod denne at undgå den størst mulige dumhed, nemlig at anskue sin egen relative og begrænsede synsvinkel som absolut. Ved indgangen til den klassiske tid etableres der imidlertid et nyt skarpt snit imellem fornuft og galskab, som indebærer, at fornuften allerede fra begyndelsen må distancere sig fra og udelukke sin modsætning for at blive det, den er.

I sin artikel peger Derrida imidlertid på, at galskaben ikke blot forkastes i begyndelsen af *Meditationes de prima philosophia*, men tværtimod er et tilbagevendende tema igennem hele værket. Ethvert cogito, eller tænkende moment, i Descartes' tekst indeholder således en overdreven tvivl, en mangel på mådehold og en hypersensibilitet for det værendes relativitet, hvori man bestandig vender tilbage til en situation "for" den afgjorthed, som allerede den første konfrontation med galskaben etablerede. Tydeligst bliver dette, idet Descartes langt senere antager, at en "ondskabsfuld dæmon" kan være ophavsmand til alle mine forestillinger og dermed gøre det muligt også at tvivle på alle de geometriske, aritmetriske og simple fysiske sandheder, der hidtil havde stået uanfægtede. Med den ondsksfulde dæmon genindfører Descartes, ifølge Derrida, forestillingen om en endnu mere radikal og total metafysisk forrykthed, der gør det muligt at tvivle på alt.

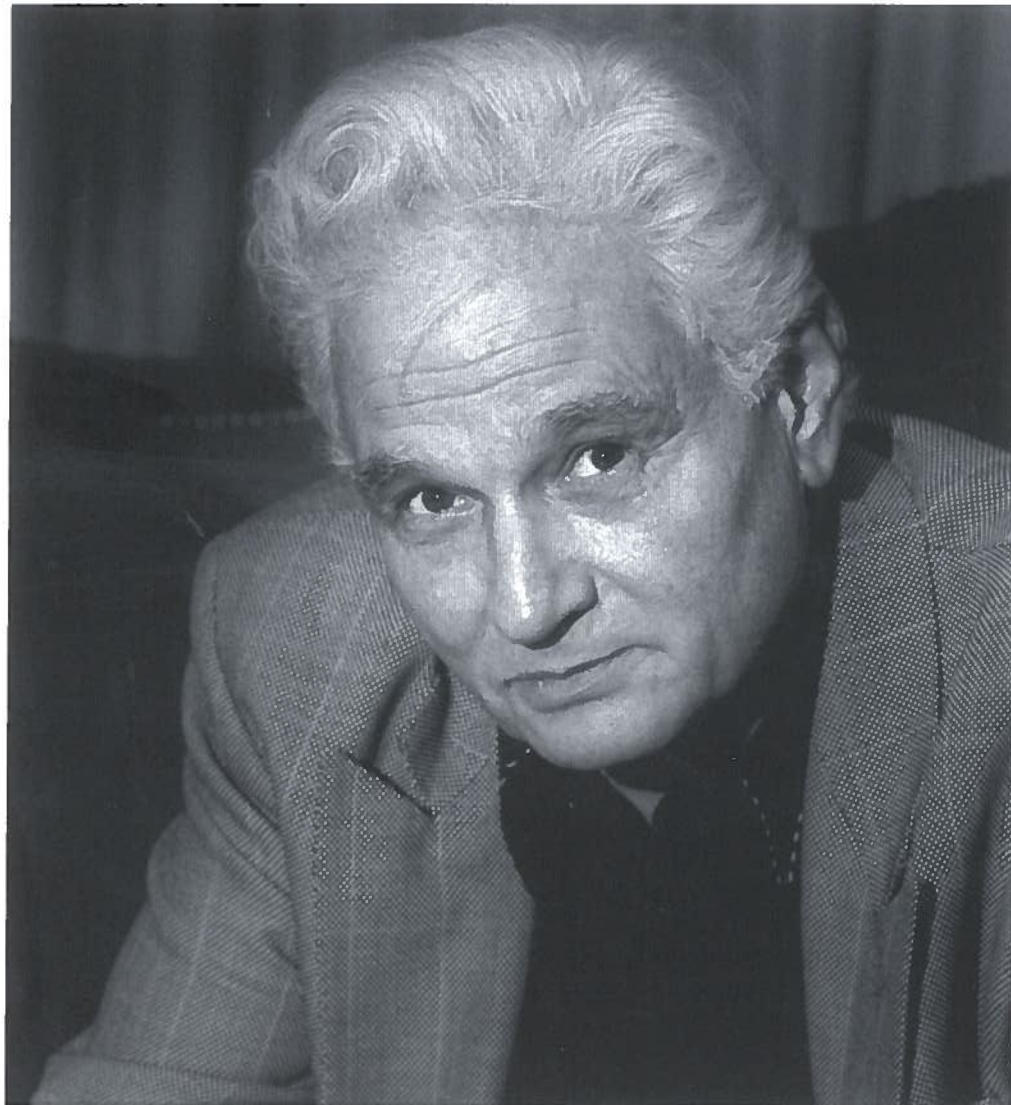
Descartes' cogito undgår således ikke galskaben i kraft af, at det holder sig på afstand af den, men netop i og med at det bestandig udsætter sig for den og viser, at cogito'et gælder, også selv om jeg er gal. Dermed peger Descartes' tænkning imidlertid også lobende på sine egne og filosofiens mulighedsbetingelser. Først i den skildrede bevægelse, hvori tænkningen bestandig åbner sig ud mod et formlost hinsides eller modsætningen mellem en bestemt fornuft og et bestemt afsind for

atter at lukke sig og give det formlose form, finder der en filosofisk konstitution af verden sted, som gør det muligt at erkende den. Og samtidig er resultatet af en sådan bevægelse, ifølge Derrida, uomgængeligt: "Der findes ikke nogen trojansk hest, som fornuften (la raison) – generelt betragtet – ikke på forhånd har ret (ait raison) i forhold til. Den uomgængelige storhed [...] i fornuftens orden, det, der bevirker, at den ikke er en *de facto* orden eller struktur, en bestemt historisk struktur [...] blandt andre, er, at [...] man kun kan protestere mod den inden for den."<sup>596</sup> Hos Descartes træder således den transcendentale betingelse for filosofien frem, at den endelige tanke – med sin hyperbolske tvivl – aldrig har ret til endegyldigt at udelukke afsindet, samtidig med at den altid *de facto* må gøre det på forskellig måde, for at den overhovedet kan blive en bestemt filosofi. Først i og med at filosofien i den beskrevne manøvre lader sin verden blive til på en ny måde, danner den også betingelsen for, at en filosofisk udvikling eller historie er mulig. Descartes' tekst tegner dermed tillige omridset af en filosofisk historicitet. Filosofien bliver til på ny og udvikler sig i en strid imellem den overdrevne tvivl og den endelige struktur, denne tager afsæt i og vender tilbage til.

I forlængelse af sådanne overvejelser kan Derrida sætte spørgsmålstegn ved et generelt træk ved Foucaults behandling af galskabens historie. En galskabens historie, hvori man revolterer imod fornuftens undertrykkelse af galskaben, må nødvendigvis skrives i rationalitetens sprog; hvorfor galskaben i sig selv må træde frem som det, der undrager sig: som tavshed og som mangel på positivitet. Eftersom enhver omtale af afsindet samtidig indebærer et brud med galskaben, rammes Foucaults projekt ydermere af paradokset, at jo mere han nærmer sig galskaben og er i overensstemmelse med den, desto mere effektivt bryder han med den. Derrida kan derfor også karakterisere Foucaults bog som en endnu mere magtfuld beskyttelses- og indespærringshandling end Descartes': som "en cartesiansk gestus for det 20. århundrede".<sup>597</sup>

### Foucaults svar

Foucault tilkendte ganske vist implicit Derridas intervention en vis betydning ved, at han i 1972



Jacques Derrida.

inkluderede en udvidet version af sit svar i genudgivelsen af *Histoire de la folie à l'âge classique*, under titlen "Mon corps, ce papier, ce feu" ("Min krop, dette papir, denne ild").<sup>598</sup> Ikke desto mindre læste den ophidsede Foucault Derrida relativt overfladisk og svarede ham mindre nuanceret end nødvendigt. Han argumenterede intensivt imod Derridas påpegning af, at Descartes skulle genopsøge og konfrontere galskaben på senere niveauer. Og han karakteriserede på sin side Derridas tænkning som en bemestrende bestræ-

belse, der søgte at reducere galskab og historiske forskydninger til transcendentale strukturer, som filosofien kunne afdække overalt.

Man kan imidlertid spørge, om Derridas genlæsning af Descartes i grunden er inkompatibel med Foucaults, eller om den blot understreger, hvorledes det forhold til galskaben, som Foucault vil fremhæve, går igen på alle niveauer af de cartesianske meditationer. Og om Foucault ikke selv allerede var opmærksom på det umulige i at skrive om galskaben i sig selv, allerede i og med at

han havde karakteriseret galskab som "l'absence d'oeuvre" (fravær af "værk" eller det ikke positivt foreliggende).

Derrida fremhæver da også flere steder, at han grundlæggende ikke siger andet end, hvad Foucault allerede selv siger.<sup>599</sup> Fordi udvekslingen fik karakter af skarp konfrontation, fik vi imidlertid aldrig en mere differentieret diskussion af, hvorvidt Derridas analyse er at betragte som et angreb på Foucaults tekst, eller om den ikke snarere grundlæggende bekræfter denne og søger at udbygge den yderligere ved at korrigere den på visse punkter. En grundlæggende droftelse af forholdet mellem transcendentalitet og fakticitet, historie og historicitet blev dermed også på forhånd afskåret. Det blev således aldrig grundigt diskuteret, i hvilket omfang man kunne etablere forskellige forhold til afsindet (det andet), og hvilken status man måtte tilkende sådanne forskelle. Heller ikke i sin langt senere genoptagelse af dialogen med Foucault i foredraget "'Etre juste avec Freud'. L'histoire de la folie à l'âge de la psychoanalyse" ('Retfærdighed over for Freud'. Galskabens historie i psykoanalysens tidsalder, 1992) genrejser Derrida sådanne spørgsmål.<sup>600</sup>

#### Filosofi som genlæsninger

Allerede Derridas første intervention er imidlertid på mange måder karakteristisk for hans senere forfatterskab. Han fremsætter sine betragtninger ved at genlæse en tidligere forelagt tekst, der på sin side genlæser en endnu tidligere: en viderelæsning, han fremstiller som uomgængelig, eftersom de tidligere forelagte tekster aldrig kan blive stående i sig selv, men er kendetegnet af en mangel, som bevirker, at de må suppleres. I sin genlæsning tager Derrida afsæt i en tilsyneladende perifer passage i den forelagte tekst for derefter at afdække, hvorledes denne er yderst signifikant. Heri trænger der sig nemlig relativt usete problematikker på, som er af afgørende betydning ikke alene for hele det betragtede værk, men som har relevans for tænkning og betydning i det hele taget.

Med det konkrete afsæt læser Derrida de betingelser for konstitutionen af sin egen betydning frem, som teksten allerede medviser, hvis man betragter den nøjere. Foucaults og tidligere Descartes' værk viser sig uomgængeligt bundet til en bestemt

meningsfuld horisont. Men samtidig medviser de, hvorledes betydningens idealitet bliver til igennem en transcendental historicitet. Heri transcenderer man den endelige betydning, idet man åbner ud imod det, der ikke kan beskrives, for at reintegrere det inden for betydningens horisont. Denne transcendentale historicitet fremstår som en uomgængelig forudsætning for, at man overhovedet kan etablere meningsfuldhed og betydning. Derrida tager således afsæt i den begrænsede og bundne idealitet, således som den altid allerede foreligger, for at påvise, hvorledes netop dens bundethed og begrænsethed indebærer, at den altid allerede implicit forudsætter og åbner sig mod noget andet end sig selv. Han udarbejder den begrænsede og bundne idealitets transcendentale historicitet.

Eftersom han konstant bestræber sig på at pege ud mod grundbetingelser, der vanskeligt lader sig fastholde inden for en betydningshorisont, bliver hans skrivemåde egenartet: ikke lineær og tilsyneladende præget af en række digresser. Han tager afsæt i det umiddelbart uanselige for at artikulere de vanskeligt udsigelige grundbetingelser, dette implicit peger på – blot for at bryde af og begynde igen med et nyt afsæt.

#### En indre outsider

I og med at Jackie Derrida i 1930 blev født af jødiske forældre i den daværende franske koloni Algeriet, fremstod han som en udefrakommende i den franske nationalstat og dens kultur. Da de indfødte franske jøder mistede deres statsborgerskab under Petain-regeringen, og da Derrida i 1941 som jøde blev bortvist fra gymnasiet, mærkede han for alvor forskellen.<sup>601</sup> Året efter sin studentereksamen i 1948 foretager han imidlertid sit livs første rejse: til Frankrig, hvor han indtil 1952 forbereder sig på optagelsesproven til den franske eliteskole École Normale Supérieure. Han tager sin agrégation (embedseksamen) herfra i 1957. I denne første periode i Frankrig knytter han forbindelse med en række centrale filosoffer og intellektuelle, såsom Louis Althusser (1918–1990), Pierre Bourdieu (f. 1930), Michel Foucault (1926–1984), Gérard Granel (1930–2000), Louis Marin (1931–1992), Pierre Nora (f. 1931) og Michel Ser-

res (f. 1930). Samtidig finder han det imidlertid særdeles vanskeligt at tilpasse sig sine nye livsvilkår i moderlandet og i særdeleshed tilværelsen som studerende i et elitært og stærkt konkurrencepræget uddannelsessystem.

I årene efter afgang er Derridas tekstproduktion forholdsvis begrænset. Forst i 1962 udgiver han sin første bog, *L'origine de la géométrie (Geometriens oprindelse)*, idet han samtidig skifter sit lavsocialt klingende amerikanske fornavn ud med et fransk pseudonym, der er langt mere velegnet som forfatternavn. Bogen består af Derridas 42 sider korte oversættelse af Husserls (1859-1938) *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie (Spørgsmålet om geometriens oprindelse, 1939)*, hvortil karakteristisk nok kommer Derridas 171 sider lange og egenvillige indledning. Sammen med et arbejde skrevet på anden årgang af École Normale Supérieure, som Derrida i 1990 publicerede under titlen *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (Genesens problem i Husserls filosofi)*, vidner værket om, hvorledes Derrida i 1950'erne og første halvdel af 1960'erne beskæftiger sig intenst med og langsomt gennemarbejder Husserls fænomenologi. Beskæftigelsen med Husserl fortsættes i bogen *La voix et le phénomène (Stemmen og fænomenet)*, der udkom i 1967. Fra det tidspunkt eksploderer Derridas produktion formeligt, umiddelbart i tekstmængde, men også med hensyn til mængden af de områder, han beskæftiger sig med. Samme år udgiver han nemlig den store artikelsamling *L'écriture et la différence (Skrift og forskel)* og den ph.d.-afhandling (thèse de troisième cycle), som mange betragter som hans første hovedværk, nemlig *De la grammatologie (Om grammatologien)*. Siden da har Derrida opretholdt en særdeles høj udgivelsehastighed, ofte på flere værker om året. Han er ofte blevet betegnet som den evigt skrivende og læsende filosof, som producerer en lind strøm af bøger, der ikke er at betragte som enkeltstående og afrundede værker, men som spor efter hans bestandige videreskrivning.

#### Den amerikanske forbindelse

Året for han for alvor begyndte at udgive, var dele af *De la grammatologie* allerede begyndt at udkomme i tidsskriftet *Critique*. Derrida var allerede blevet kendt i USA, da han med foredraget

"Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences" til den tilstedeværende foredragsholder Jacques Lacans (1901-1981) store fortrydelse var den, der vakte mest opsigt ved en stor international konference med temaet *Kritikkens sprog og humanvidenskaberne* på Johns Hopkins University i Baltimore. Konferencen, der markerede en kraftig intensivering i den oversoiske interesse for fransk tænkning, gav sammen med de efterfølgende udgivelser startskuddet til en markant Derrida-reception på de amerikanske universiteter i de følgende år, særligt accentueret inden for litteraturteori. Den amerikanske forbindelse medførte, at alle foredrag på konferencen blev udgivet i 1972 under titlen *The Structuralist Controversy*; og fra det følgende år begyndte engelske oversættelser af Derridas værker at udkomme i en lind strøm. På det tidspunkt engagerer Yale University Derrida en række år frem til at undervise fast fem uger om året for omfattende tilhørerskarer. Det teoretiske miljø, der opstår, begynder at gå under navnet "Yalemafiaen" og ytrer sig i 1979 samlet med værket *Deconstruction and Criticism*, der rummer bidrag af Derrida, Harold Bloom (f. 1930), Geoffrey Hartman, Paul de Man (1919-1983) og J. Hillis Miller. Via dette brohoved og de mange engelske oversættelser vinder Derridas tænkning med tiden en transdisciplinær indflydelse i USA.

Sideløbende hermed reciperes Derridas tænkning i en række europæiske lande, til dels direkte, til dels i engelsk oversættelse især via den stærke amerikanske forbindelse. Receptionen har medført, at han forelæser relativt regelmæssigt ved en snes udenlandske universiteter og er blevet udnævnt til æresdoktor ved New School og Columbia University i New York, ved Williams College i Oxford samt ved universiteterne i Essex og Leuven. Ud over litteraturvidenskab har hans tænkning haft en markant indflydelse på discipliner som teologi, filosofi, æstetik og jura samt en række relativt nye kulturfag. Han har ligeledes påvirket en række nyudviklinger af den feministiske tænkning. Endelig har han haft indflydelse på en række retninger af moderne litteratur og kunst samt arkitektur. Hans centrale position er bl.a. blevet markeret ved, at han blev udvalgt til at sammensætte og præsentere en udstilling på Louvre i 1990, som han giver titlen *Mémoires d'aveugle; L'autoportrait et*

#### Jacques Derrida (f. Jackie Derrida)

F. 1930  
fransk filosof

1952ff Studier ved École Normale Supérieure  
1957 Agrégation i filosofi  
1960-1964 Underviser ved Sorbonne  
1965-1984 Attacheret lektor ved École Normale Supérieure  
1980 Disputatsforsvar ved Sorbonne  
1983 Præsident for Collège International de Philosophie  
1984 Lektor ved École des Hautes Études en Sciences Sociales

*d'autres ruines (Blinde erindringer; Selvportræt og andet forfald).*<sup>612</sup>

#### På grænsen af det franske establishment

På trods af at Derrida er udgået fra en af de mest prestigefyldte franske uddannelsesinstitutioner, har en omfattende tekstlig produktion og stor gennemslagskraft i udlandet, har han aldrig opnået en blivende ansættelse ved en af Frankrigs hæderkronede filosofiske institutioner. Han underviser ganske vist i filosofi ved Sorbonne fra 1960 til 1964, men forbliver lostansat. I årene fra 1965 til 1984 forelæser han i filosofihistorie på École Normale Supérieure, men som attacheret lektor (agrégé répétiteur). Trods en umiddelbar uvilje mod disputatsinstitutionen drister han sig i 1980, under henvisning til en række af sine hidtidige udgivelser, til at gennemføre et disputatsforsvar på Sorbonne, udgivet som *The Time of a Thesis: Punctuations (Fraseringer: disputatsens tid)*,<sup>613</sup> efter at han er blevet opfordret hertil for at kunne søge en professorstilling, som Paul Ricoeur (f. 1913) var i færd med at forlade. Umiddelbart herefter bliver stillingen imidlertid nedlagt, og i slutningen af det samme tiår nedlægger Conseil National des Universités (Frankrigs Forskningsråd) ligefrem forbud mod, at de af Derrida stærkt inspirerede filosoffer Philippe Lacoue-Labarthe (f. 1940) og Jean-Luc Nancy (f. 1940), der bl.a. har været ini-

I sin tænkning gennemfører Derrida en dekonstruktion af den vesterlandske metafysiske tradition, således som denne gennemsyrrer den klassiske filosofihistorie fra Platon (427-347 f.Kr.) til Husserl (1859-1938) og Heidegger (1889-1976), den moderne videnskab eller konceptionen af den menneskelige eksistens og de mellemmenneskelige relationer. Igennem komplekse nærlæsninger af en række forskelligartede tekster fremhæver han, hvorledes man i denne tradition koncipierer enhver væren og betydning som et nærvær, det drejer sig om at fastholde og genspejle. Han viser, at dette har ført til en vedvarende privilegering af

talen i forhold til teksten (fonocentrisme). Samtidig udarbejder Derrida, hvorledes den beskrevne tradition utematiseret medviser, hvorledes talen implicit forudsætter skriften, og en løbende forskelssættelse danner den transcendentale forudsætning for den beskrevne nærværsontologi.

#### Værker

*De la grammatologie (Om grammatologien, 1967)*  
*La dissémination (Udsåningen, 1972)*  
*Marges de la philosophie (Randbemærkninger til filosofien, 1972)*  
*La carte postale (Postkortet, 1980)*  
*Du droit à la philosophie (Ret til filosofi, 1990)*

tiativtagere til en stor konference afholdt 1980 i Cérisy-la-Salle, hvorfra bidragene er udgivet under titlen *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida (Menneskets ende-mål. Med afsæt i Jacques Derridas arbejde, 1981)*, kan blive lektorer ved universitetet.<sup>614</sup> Trods sin brede gennemslagskraft er Derrida således forblevet en outsider i forhold til de etablerede institutioner i Frankrig.

Til gengæld er han blevet accepteret af institutioner i udkanten af det traditionelle fagfilosofiske miljø. Han er blandt initiativtagerne til en tværfaglig og transnational filosofisk institution hjemmehørende i Paris, Collège International de Philosophie (Det Internationale Filosoficollege), og vælges i 1983 som dets første præsident. Det følgende år afloser Jean-François Lyotard (1924-1998) ham på denne post, samtidig med at Derrida ansættes som lektor (maître de conférences) ved École des Hautes Études en Sciences Sociales for at tage sig af satsningsområdet "filosofiske institutioner".

#### Metafysikken som fonog og logocentrisme

I årene fra begyndelsen af 1950'erne til begyndelsen af 1960'erne var Jacques Derridas tænkning som nævnt i høj grad helliget et studium af og en

diskussion med fænomenologien, "ikke – i ganske særlig grad ikke – i de versioner, som Jean-Paul Sartre (1905–1980) og Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) havde udviklet", men i Edmund Husserls udgave, som han betragtede som en "gren, der besad en uforlignelig strenghed".<sup>605</sup> Beskæftigelsen med Husserls *fænomenologi* forekom Derrida uomgængelig, fordi *denne filosofiske retning havde spurgt bag om den metafysiske idealitet efter dennes tilblivelsesbetingelser*. Idet den fænomenologiske kritik undersøgte, hvorledes det evige (f.eks. geometrien) kunne opstå, gentages og fastholdes i det endelige, satte fænomenologien den vestlige metafysiks grundproblematik på spidsen med en hidtil uset præcision. Tilskyndelsen til den fænomenologiske kritik af metafysikken syntes således at være identisk med "selve det metafysiske projekt" i dets mest rendyrkede form.<sup>606</sup> Med sin intuitionisme, sin privilegering af det levende nærvær og manglen på interesse for dens egne udsigelsesbetingelser rummede fænomenologien således en aksiomatik, der bandt den til metafysikken, og som måtte gennemtænkes yderligere. Husserl havde allerede gjort opmærksom på, hvorledes tilblivelsen af idealiteten, specielt matematikkens ideale genstande, forudsatte en inkarnation i det, han havde kaldt skriftens "spirituelle krop", men ifølge Derrida uden at drage konsekvensen. I forlængelse deraf spurgte Derrida, hvorfor en sådan inkarnation var nødvendig, og hvad den indebar.

I årene mellem 1963 og 1972, hvor Derrida lagde grunden til sin internationale berømmelse, generaliserede han sin behandling af fænomenologien til hele den filosofiske tradition. Overalt søger han at godtgøre, hvorledes metafysikken og dens idealitet først kommer i stand i kraft af, at man ser bort fra det, der ikke umiddelbart hører til denne idealitet, for derefter at omtolke dette og ophæve det i idealiteten. Han udarbejder "en åben, ikke afslutbar, ikke helt formaliserbar samling af regler for at læse, fortolke og skrive",<sup>607</sup> der tillader at afklare, hvorledes den vestlige metafysik er et resultat af en idealiseringsbevægelse. Og i forlængelse heraf peger han på de implicite forudsætninger for denne idealisering: på det grundlag for idealiteten, som metafysikken for en overfladisk betragtning til-dækker, men alligevel medviser. I denne periode

demonstrerer han, hvorledes metafysikken, forstået som en tendens til idealisering, ikke kun har gjort sig gældende i den klassiske filosofihistorie hos f.eks. Platon (427–347 f.Kr.), Aristoteles (384–322 f.Kr.), Descartes (1596–1650), Rousseau (1712–1778) og Hegel (1770–1831) samt i dennes moderne forlængelse hos Husserl (1859–1938), Heidegger (1889–1976) og Lévinas (1906–1995). Læsninger af bl.a. Freud (1856–1939), Levi-Strauss (1908–1999), Saussure (1857–1913), Austin (1911–1960) og Searle (f. 1932) viser, at den også har præget videnskaben og en række aktuelt toneangivende teoretiske retninger.

### Det talte og det skrevne sprog

Derridas tematisering af det, som ophæves og samtidig forudsættes i metafysikkens idealiseringer, var i den nævnte periode i høj grad centreret om sproget, således som det også fremgår af titlen på en af Derridas vigtigste udgivelser i denne periode *De la grammatologie*. Som Derrida anfører 25 år senere, betitlede han værket "Om – eller vedrørende – grammatologien" for at understrege, at dette værk ikke søgte at etablere en positiv videnskab eller lære om skriften, men "tværtimod gjorde sig stor anstrengelse for at vise umuligheden, umulighedsbetingelserne [...] for enhver videnskab eller filosofi ved navn grammatologi".<sup>608</sup> Allerede en sådan undersøgelse af muligheds- og umulighedsbetingelserne for en lære om skriften kan imidlertid netop, ifølge Derrida, fortælle os noget afgørende om sprogets og betydningens karakter, som vi ellers er tilbøjelige til at overse.<sup>609</sup>

I den tradition, Derrida beskæftiger sig med, behandler man umiddelbart sproget en passant, netop fordi det opleves som relativt underordnet. Sproget optræder som en bestemt og forholdsvis uproblematisk genstand, der ikke er interessant i sig selv, men i kraft af at det er i stand til at formidle den betydning og det indhold, som det egentlig drejer sig om. I den henkastede behandling viser der sig imidlertid et gennemgående træk, som Derrida betegner *fonocentrisme*. Med betegnelsen sigter han til den sprogopfattelse, der sætter den lydlige (fone) sprogbrug i centrum som den egentlige form og *privilegerer det talte sprog i forhold til det skrevne sprog* (gramme), i forhold til sprog som streg eller indridsning.

I fonocentrismen betragter man skriften og teksten som en nedskrift af talen. Skrift opfattes som en repræsentation af ord, som nogen siger eller forestilles at sige. Denne nedskrift tilføjer ganske vist sproget visse nye muligheder i forhold til det talte sprog, eftersom den gør det muligt at fastholde det sagte, så det bliver lettere at huske det og eventuelt videreformidle det til andre, der ikke var til stede. Men den tilføjer ikke noget essentielt nyt.

Visse forhold støtter umiddelbart fonocentrismen. Vores vesteuropæiske skriftsprog er en forholdsvis sen historisk opfindelse, mens talen er langt ældre. Samtidig er vores alfabetiskrift en fonetisk skrift, der er udviklet for at gengive den talte lyd eller stemmen inden for et andet medium for at fastholde lyd som streg. I andre ikke-europæiske skriftformer, hvoraf nogle er langt ældre end det fonetiske alfabet, formidler man imidlertid ikke betydning ved at gengive tale. Den ægyptiske hieroglyfskrift var fortrinsvis piktografisk; og den kinesiske ideografiske skrift tillader sprogudover, der ikke kan forstå hinandens tale, at kommunikere med hinanden. Sådanne skriftformer og de vanskeligheder, de stiller for en fonocentrisme, spiller imidlertid kun en ganske perifer rolle i den vestlige traditions behandling af skrift og tale.

Fonocentrismen i den vestlige traditions behandling af sproget indebærer således i første omgang, at man privilegerer talen på skriftens bekostning. Men den viser sig videre, idet man fremhæver den fonetiske skrift i centrum som den egentlige skrift frem for andre grafiske skriftformer, da den fonetiske skrift trods alt er den, der ligner talen mest. Fonocentrismen er derfor også for Derrida at se koblet sammen med en *etnocentrisme*. I fonocentrismen privilegerer vi vores egen sprogopfattelse og det skriftssprog, vi har udviklet i forlængelse af denne, idet vi gør dem og vores historie til et selv-følgeligt referencepunkt for andre kulturer.

### Logocentrismen

Med fonocentrismen privilegerer man det talte sprog, netop fordi den lydlige betegnelse forsvinder igen, straks efter at den er udtalt, og tilsyneladende lader det, den skal formidle, stå tilbage rent og uforstyrret, uden at den sproglige formidling stiller sig i vejen. Den skriftlige betegnelse forsvinder derimod ikke, efter at den har opfyldt sin

formidlingsopgave, men bliver stående. Man fremhæver dermed den form for betegner, der fremstiller det betegnede på en sådan måde, at dette synes fremstillet umiddelbart og i sig selv.

Den konsekvente nedvurdering af skriften, som fonocentrismen indebærer, ser Derrida i forlængelse heraf som det mest markante tegn på en gennemgående *logocentrisme*.<sup>610</sup> Det antikke græske begreb "logos" oversætter man ofte med "tale"; men der sigtes ikke til en vilkårlig form for tale. Logos betød primært den meningsfulde og sande tale, der bringer en sag frem i lyset på en sådan måde, at denne fremstår ud fra eller ved sig selv. Den antikke forestilling om logos var en forestilling om tingenes umiddelbare og sande tale. Ved logocentrisme forstår Derrida derfor en tendens til og en fordring om at sætte en sådan logos i centrum og forstå den som den egentlige form for formidling. Logocentrismen er en fordring om en *formidling af det fremstillede, så det fremstår eller taler til os i sig selv*. Logocentrismen er dermed et forlangende om, at sagen fremstilles og alligevel fremstår uformidlet. Bestræbelsen på at leve op til et sådant forlangende præger imidlertid ikke kun antikken. Logocentrismen strukturerer ikke alene den filosofiske tradition fra Platon til Husserl, som Heidegger havde kritiseret som værende metafysiske; den præger også såvel præsokratikernes som Heideggers egen tænkning.

I logocentrismen er indeholdt en fordring om nærhed mellem de instanser, man søger at formidle, og de instanser, der skal formidle dem. Logocentrismen er et krav om *nærhed*, der kan skabe sammenhæng i vores verden, gøre den til et sammenhængende hele, inden for hvilket vi kan finde vores plads. Betragtet fra den sproglige betegners og formidlers side viser bestræbelsen på at etablere uformidlethed sig i form af en fonocentrisme. Fra det betegnede og det formidlede side kan den beskrives som logocentrisme.

### Ontologocentrismen og det transcendentalt betegnede

Den logocentristiske stræben bevirker, at man bestandig er tilbøjelig til at konstruere en idealitet, man kan være nær. I logocentrismen søger

Derrida således tilskyndelsen til *idealismen*. I idealismen træder logocentrismen frem i sin mest umiddelbare form.<sup>611</sup> Men ligesom logocentrismen ytrer sig som en fonocentrisme specifikt i forhold til de sproglige betegnelser, er det et bredere og mere fundamentalt begreb end idealismen, eftersom bestræbelsen på at etablere nærhed ikke nødvendigvis må søges tilfredsstillt ved at konstruere et idealt gentageligt objekt, som man kan være nær. I logocentrismen er der indeholdt en forestilling om en bestemt form for formidling; men det er ikke givet, hvad eller af hvilken art det formidlede er.

#### Væren som nærvær

I den vestlige tradition er den logocentristiske stræben efter nærhed (*proximité*) imidlertid ifølge Derrida blevet udfyldt af en bestemt bestemmelse af, hvilken karakter det værende grundlæggende kan have. Logocentrismen er blevet søgt tilfredsstillt i en bestemt ontologi: den opfattelse, at *det værende har én grundlæggende væremåde, og at denne væremåde er nærvær eller nutid (présence)*.<sup>612</sup> Hævdelsen af et grundlæggende nærvær i centrum for vores liv synes at gøre vores stræben efter nærhed indløselig; og den er således en velegnet udfyldning af logocentrismen. Kombinationen af denne ontologi (bestemmelsen af det værendes væren som nærvær) og logocentrismen (stræben efter nærvær) benævner Derrida *onto-logocentrismen*.

I onto-logocentrismen eller i den store metafysiske tradition har man ifølge Derrida søgt et bestemt nærvær, på hvilket vi kunne grundlægge og bygge vores liv. Hos Platon er det grundlæggende nærvær ideens eller *eidos*, hos Aristoteles et nærværende nu bag ved de omskiftelige fænomener; hos Descartes søges et udgangspunkt i subjektets eget selvnærvær, hos Husserl i egoets intentionalitet.<sup>613</sup> Idet Derrida bestemmer metafysikken som nærværstænkning, lægger han sig i forlængelse af Heideggers karakteristisk af den metafysiske tradition. Men i og med at Derrida betragter denne nærværstænkning som funderet i og som et bestemt udtryk for logocentrismen, overskrider han samtidig Heideggers bestemmelse, således at det bliver muligt delvis at inkludere dennes tænkning i en problematisk tradition, som man må undgå at indskrive sig selv i. Endog præ-

sokratikernes og Heideggers tænkning er for Derrida grundlæggende mærket af logocentrismen; hvorfor selv Heidegger i sin "destruktion" af den hidtidige metafysik tenderer til at installere et nyt nærvær.<sup>614</sup> Heidegger søger stadig at installere et værens logos, "en tanke, der adlyder værens stemme".<sup>615</sup> Husserls og Heideggers fænomenologi præges ifølge Derrida af en bestræbelse på at lade tingene træde frem i og ved sig selv og fremstår dermed i en vis forstand som den yderste udløber af logocentrismen og derved som den, det er vanskeligst at gøre op med.

#### Sandhed som nærværets repræsentation

Det nærvær, som vores tilværelse angiveligt hviler på, søger denne tradition at repræsentere eller gøre gældende. Logocentrismens verden er et repræsentationsunivers, hvori vi søger at gøre rede for, hvordan en grundlæggende sandhed viser sig i vores verden. Derfor er onto-logocentrismens grundlæggende sandhedsbegreb også et begreb om sandheden som overensstemmelse. Sande er fænomenerne i vores verden kun i den udstrækning, de repræsenterer eller genspejler det grundlæggende nærvær.

Når enhver egentlig fremstilling må begribes som repræsentation, bliver logocentrismens univers mimetisk: Alt betragtes og vurderes som en efterligning af den grundlæggende inderste sandhed.<sup>616</sup> Da man imidlertid erfarer, at fænomenerne i verden afspejler det grundlæggende nærvær i vekslende grad, bliver det nødvendigt at supplere det grundlæggende begreb om sandheden som overensstemmelse med en forestilling om sandheden som afsløring. Sande er fænomenerne i det omfang, de i forskellig grad optræder som en begrænset afsløring af og udtryk for den grundlæggende ontologi.<sup>617</sup>

I et sådant univers må alle ting i verden anskues og vurderes som tegn, der på deres niveau står for og henviser til det grundlæggende nærvær. Alt betegner i sidste instans, hvad Derrida kalder et "transcendentalt betegnet" (*signifié transcendantale*).<sup>618</sup> Med denne betegnelse trækker Derrida på den middelalderlige thomistiske betydning af "transcendental" snarere end den kantianske. Ifølge Thomas Aquinas (1225–1274) gik de transcendentale grundbestemmelser "unum" (enhed),

"verum" (det sande), "bonum" (det gode) på tværs af de mere specifikke aristoteliske kategorier, således at de kunne udsiges om både substanser, egenskaber og relationer, samtidig med at disse transcendentaler alle i sidste instans henviste til en første betegnet, en ren transcendens, nemlig væren (ens), som de alle fremstiller i hver deres belysning. Ved et *transcendentalt betegnet* forstår Derrida i forlængelse heraf *et første betegnet, der er forudsat i alle mere bestemte betydninger, men som overskrider eller går på tværs af disse, således at det lader sig for forstå igennem hver enkelt af disse, men uden at kunne reduceres til disse mere begrænsede og begrænsende bestemmelser*. Det transcendentale betegne er således den centrale størrelse, som alt i verden, selv de mest tværgående bestemmelser, henviser til og bliver tegn for: en ren transcendens, som imidlertid er henvist til at træde frem igennem disse begrænsede bestemmelser. Det transcendentalt betegne er betegnelsen for den centrale størrelse, som alt i verden, selv de mest tværgående bestemmelser, henviser til og bliver tegn for: en ren transcendens, som imidlertid er henvist til at træde frem igennem disse begrænsede bestemmelser.

Forudsat at man kan opretholde betegnelsen for et sådant første betegnet, kan man pege på et rent betegnet. Man kan således fastholde et punkt, hvor forskellen mellem betegnende og betegnet er irreducibel. Hermed bliver man i stand til at etablere et centrum i verden og med afsæt i dette foretage en række inddelinger, der adskiller forskellige genstande, idet de samtidig markerer deres relative nærhed til det oprindelige nærvær. Onto-logocentrismens univers er et sammenhængende univers, der består af en række faste differenser, og som bygger på et grundlæggende nærvær. Forst i kraft af disse grænsedragninger konstituerer man tingene og giver dem en identitet. De forskellige genstande udmærker sig, idet de repræsenterer det oprindelige nærvær på forskellig måde. Sproget bestemmes således som repræsentation eller udtryk ligesom resten af verden. Men samtidig udmærker sproget sig i forhold til resten af vores verden ved at opfylde denne opgave relativt problemfrit. Blandt de sproglige betegnelser træder talen frem som den mest direkte og umiddelbare betegner frem for skriften; og blandt skriftformerne træder den fonetiske skrift frem som en mindre pro-

blematisk formidler på de "etniske", "uegentlige" skriftformers bekostning. Inden for onto-logocentrismens univers fremstår skriften alligevel som den mest problematiske del af det forholdsvis nære sproglige fremstillingsmedium som den mest udevendige formidler af det "inderste".

For Derrida at se er metafysikkens historie, såvel som hele den vestlige historie, historien om, hvorledes man har indsat forskellige substitutioner for det centrale nærvær, der befinder sig i centrum af strukturen og alligevel i en vis forstand står uden for strukturen.<sup>619</sup> For så vidt som forudsætningen for, at man overhovedet vil tale om tegn og betydning, er, at det er muligt at skelne mellem det betegnende og det, som det betegner, mellem det sanselige og det intelligible, kan denne historie også karakteriseres som tegnets og betydningens historie.<sup>620</sup>

#### Metafysikkens uomgængelighed

I det omfang man evner at hævde et transcendentalt betegnet, kan man opretholde et centrum for strukturen og fastholde de enkelte elementer som tegnere, der repræsenterer det centrale nærvær, som det transcendentale betegne betegner. Men det forhold, at man i den onto-logocentriske tradition igen og igen har været tvunget til at vende tilbage til de forskellige tegnere for at bestemme deres karakter, viser, at den etablerede orden aldrig bliver selvfølgelig. Omgangen med de enkelte tegnere – og i særlig grad de specielt problematiske, som for alvor tilføjer nyt til det rene nærvær – demonstrerer, at betegnersiden bestandig anfægter det betegnedes rene selvnærvær og må fastholdes på sin repræsentative opgave gennem en stadig anstrengelse. Den viser, at strukturen altid allerede truer med at decentreres, således at denne begynder at træde frem i sig selv uden at være ophævet i et nærvær, således at "strukturens strukturalitet" begynder at vise sig. En struktur af tegnere, der henviser til hinanden uden at henvise til et transcendentalt betegnet, som denne tendens til decentrering peger på muligheden af – en struktur uden centrum og tyngdepunkt eller en ren strukturalitet – står imidlertid for Derrida som selve sindbilledet på det utænkelige.<sup>621</sup>

I forlængelse heraf understreger Derrida ofte, at et ønske om at bevæge sig radikalt hinsides metafysikken og logocentrismen både er umuligt at tilfredsstille og problematisk. Det er umuligt for os klart at lægge metafysikken bag os, da vi ikke er i besiddelse af noget andet sprog end det, som denne tradition har overleveret os.<sup>622</sup> Og det er problematisk at bestræbe sig derpå, eftersom man tenderer til uafvidende at falde tilbage til at gentage metafysikken på den mest primitive "forkritiske" vis – f.eks. allerede idet man forestiller sig at bevæge sig hinsides til en radikalt ny begyndelse – så længe man ikke har underkastet de overleverede kategorier en kritisk granskning.

## Dekonstruktion af metafysikken

I stedet kan man søge at gøre op med onto-logocentrismen og vise dens begrænsning ved at centrere interessen om og udarbejde de muligheder for dens egen fremkomst, som den implicit medviser, samtidig med at den søger at tildække og ophæve dem. For at karakterisere aktiviteten, i hvilken han vender sig imod onto-logocentrismen for at gøre op med den indefra og således tænke videre end den, danner Derrida samtidig med betegnelsen "logocentrisme" i *De la grammatologie* neologismen "dekonstruktion", efter at han for første gang har anvendt termen offentligt i diskussionen af det markante foredrag, han holdt på Johns Hopkins University i 1966.<sup>623</sup> Denne term har siden, delvis til irritation for ham selv, vundet vid udbredelse som en overordnet betegnelse for Derridas særegne filosofiske aktivitet. Han har efterfølgende påpeget, at han med termen ikke sigtede til et bestemt begreb og en bestemt fremgangsmåde, og specielt ikke til en bestemt litteraturkritisk metode.<sup>624</sup> Ved dekonstruktion forstås Derrida et "foretagende", hvori man søger at omvælte den hidtidige struktur, idet man opererer indefra og henter sin hjælp i den eksisterende orden.<sup>625</sup> Han søger ikke at "nedrive" eller odelægge de af logocentrismen udsprungne metafysiske bestemmelser, men bestræber sig i stedet på at genoplive de aflejlrede fastlagte betydninger og genkonstruere dem, idet han tager afsæt i og ekspliciterer, hvorledes en sådan rekonstruktion altid allerede er på vej

i de logocentristiske teksters sprækker, i deres egen dekonstruktion af sig selv.<sup>626</sup> Ved at vise, hvordan logocentrismen er en konstruktion, og hvad denne konstruktion medviser som sine egne grundbetingelser, konstruerer han et nyt betydningsunivers, samtidig med at han rekonstruerer det logocentristiske betydningsunivers. Dette forbliver imidlertid en rekonstruktion, hvis kritiske begreber bevarer et tilhørsforhold til "den maskine, de tillader at dekonstituere".<sup>627</sup>

### Dekonstruktionens "omvendingsfase"

Dekonstruktionen har ifølge Derrida tre momenter. Den første benævner han "omvendingsfasen".<sup>628</sup> I forlængelse heraf kunne man kalde den næste for "frembringelsesfasen" (jf. side 259f) og den sidste for "genudstregningsfasen" (jf. side 265). I dekonstruktionens første moment lokaliserer han centrale modsætningspar i logocentrismen, idet han samtidig vender disse på hovedet ved at rette den primære interesse imod den underordnede og tilsyneladende relativt ligegyldige side. På denne måde godtgør han, hvordan man ikke har at gøre med en fredelig sameksistens mellem ligeberettede parter, men med et voldeligt hierarki, der underordner det ydre et indre, idet det opretholdes gennem en bestandig undertrykkende anstrengelse. I og med at han således artikulerer den utematiserede idealiserings- og sublimeringsbevægelse og dens implicite tvang, er han imidlertid også på vej til at vende det etablerede hierarki og dets betydninger på hovedet, men vel at mærke idet han samtidig opererer inden for det eksisterende system. I dette første moment tager dekonstruktionen stadig afsæt i de etablerede genstande og deres udstrækning, men begynder at vende rangordenen imellem dem på hovedet. Allerede i og med at Derrida karakteriserer den metafysiske tradition som logo- og fonocentrisme, er han i færd med at foretage en sådan omvendning.

I perioden mellem 1963 og 1974 tematiserer Derrida frem for alt modsætningen mellem tale og skrift og logocentrismens behandling af den sidstnævnte. Derved bliver det klart, at logocentrismens forhold til det underordnede er langt mere ambivalent, og at dette spiller en langt mere betydningsfuld rolle, end det umiddelbart fremgår. Skriften bestemmes ideelt set som en simpel ned-

fældning af talen, der i grunden ikke skulle tilføje denne noget afgørende nyt. Men samtidig viser der sig at være noget farligt eller direkte diabolsk ved denne simple og relativt ligegyldige videreførelse, der bevirker, at den bliver genstand for en tilbagevendende beskæftigelse, der skal bringe den på plads. Fordi udsagnet med nedskrivningen selvstændiggør sig fra den situation, hvori man ytrer det, og fra den kontekst, hvori det får en bestemt betydning, bliver det nærliggende at misforstå det, uden at forfatteren er i stand til at korrigere fejltolkningen. Og netop fordi udsagnet nedfældes og bliver stående, tenderer det til at blive uigennemsigtigt og stille sig i vejen for den betydning, som det skal formidle. Den skrift, der skulle være det levende ords og den levende dialog, meningens og betydningens tjener, truer hele tiden med at undergrave og odelægge det, den skulle tjene, og dermed også med at sprænge den underordnede rolle, logocentrismen tildeler den. Så snart man begynder at vende dikotomien mellem skrift og tale om ved at gøre skriften til genstand for behandlingen, vælder ambivalensen, kompleksiteten og den insisterende behandling frem, idet de antyder, at skriften ikke med selvfølgelighed lader sig reducere til dens underordnede og simple bestemmelse.

Hvis man lader det blive ved en simpel opvurdering af den undervurderede part, forbliver man imidlertid, ifølge Derrida, inden for onto-logocentrismen. I så fald accepterer man nemlig den udlægning eller bestemmelse af det betegnede, som allerede er givet med denne.<sup>629</sup> En sådan simpel omvendning er der tale om, hvis man begynder at opfatte skriftsproget, sådan som det fremtræder inden for logocentrismens horisont, som den egentlige form for sprog og dermed hævder, at sprogets væsen er irrepræsentativitet eller et rent fravær af betydning. For Derrida at se er skriften imidlertid ikke en ren forfulgt uskyldighed, der kan rehabiliteres som sådan. Som en bestemt manifest genstand i det logocentristiske univers er skriften tværtimod et resultat af det system, som den indgår i. I og med at Derrida i dekonstruktionens omvendingsfase sætter de underordnede størrelser i centrum, fremhæver han, hvorledes det logocentristiske univers etableres igennem en idealiserende bevægelse og påpeger dermed, at

man i logocentrismen ser bort fra noget. Hvad man ser bort fra, fremgår imidlertid endnu ikke.

### Dekonstruktionens frembringelsesmoment: Arkeskriven

I og med at Derrida i dekonstruktionens første moment vender de logocentristiske hierarkier om og centrerer interessen om det underordnede, begynder han imidlertid også at udarbejde, hvorledes dens idealiseringsbevægelse ophæver noget, som ikke lader sig reducere til de underordnede genstande, men som bevirker, at man underordner disse, eftersom det her bliver specielt mærkbart. Omvendingen af onto-logocentrismen glider derfor over i et andet moment. Heri forskyder Derrida perspektivet, idet han danner et "nyt begreb", der skal tillade at samle det, som aldrig har været indeholdt i logocentrismens begrebsunivers. Der træder et begreb frem om det, der ligger bag ved logocentrismens begrebsdualismer, og som begge sider implicit fremstår som afledte fra. Et nyt begreb om en fælles "oprindelse", om de samlende transcendentale mulighedsbetingelser, der forudsættes i både det overordnede og det underordnede, træder frem.<sup>630</sup> Som nævnt kunne man kalde dette andet moment for dekonstruktionens "fremtrædelsesfase" eller "frembringelsesmoment".

I *De la grammatologie* og en række andre værker centrerer Derrida interessen om den "varige indstiftelse af tegnet", han betragter som "den eneste irreducibile kerne i begrebet om skriften", hvorved det efterhånden bliver klart, at ethvert sprogligt tegn og enhver betydning er et resultat af en sådan mere eller mindre vedvarende betydnings-tilskrivning.<sup>631</sup> I forlængelse heraf forskyder han det gængse skriftbegreb, således at et nyt generaliseret skriftbegreb træder frem som en samlende betegnelse for et generelt træk ved både skrift, tale og betydning, som logocentrismen eliminerer og ophæver, samtidig med at den implicit viser, hvorledes dette træk overalt er til stede i dens tekst, tale og betydning som grundlæggende for disse. Det nye generaliserede skriftbegreb, som dukker frem i dekonstruktionens anden fase, benævner Derrida "archi-écriture" eller "arkeskriven". Ved en sådan "urskriven" forstås Derrida generelt den betydende bevægelse, man sætter i værk, så snart man

fojer et udtryk til et indhold og dermed betegner noget, hvad enten betegneren har skriftlig eller mundtlig karakter.<sup>632</sup> Dermed peger Derrida på, at det nærvær og de faste betydninger, som man opererer med i logocentrismen, for en nøjere betragtning fremstår som et resultat af en løbende tilskrivning af betydning. Betydningen bliver aldrig nærværende for sig selv, men fremstår som et spor efter en blivende, ikke-tilbagekaldelig, grafisk-sanseligt funderet tilføjelse af betydning, til hvilken der lige så vedvarende tilføjes nyt.<sup>633</sup>

Studiet af en sådan urskriven for talen benævner Derrida *grammatologi*.<sup>634</sup> Ved at anvende termen "urskriven" fremhæver Derrida, hvorledes den enkelte betydning ved nærmere eftersyn altid allerede indtager en afstand til og udvendiggør sig i forhold til sig selv og dermed fremstår som et spor af denne løbende distancerende udvendiggørelse.

## Différance: Forskelssættelse

Denne distancerende udvendiggørelse karakteriserer Derrida yderligere som "différance".<sup>635</sup> Som han selv gør opmærksom på i en artikel af samme navn, komprimerer han i dette kunstbegreb det velkendte, lydligt set identiske, men grafisk forskellige franske substantiv *différence* (forskel), adjektivet *différent* (forskel) samt substantivet *différend* (tvist, mellemværende) med præsens *participium*, *différent*, af verbet *différer* (sætte forskel, forhale). Dette gør han for at pege på selve den bevægelse eller hændelse, der lader forskelle, forskellighed og mellemværender fremstå, mens den er i færd med at finde sted, dvs. forend den er blevet en transitiv proces, hvori et subjekt skaber en række genstande.<sup>636</sup> Eftersom kunstbegrebet betegner en sådan medial differerende hændelse, hvori man ikke kan skelne mellem aktiv og passiv eller mellem agens og patiens – en bevægelse, som virker i det, den udvirker, og som det selv medvirker til at udvirke – er det mest nærliggende at ty til termen "forskellssættelse" for at oversætte "différance". "Différance", eller "sig-differeren", er nemlig ifølge Derrida "det, som bevirker, at betydningens bevægelse kun er mulig, hvis ethvert nærværende element" sætter en forskel til sig selv og "står i

forbindelse med noget andet end det selv."<sup>637</sup> *Différance* betegner den forskellssættelse, der altid allerede virker i det enkelte element, og som bevirker, at dette aldrig er identisk med sig selv, men altid allerede er forskelligt og i strid med sig selv. Denne forskellssættelse indebærer, at dets identitet altid fremstår som forhalet, som overført og udskudt til senere.

### En "generaliseret økonomi"

I og med at Derrida anvender termen "différance", markerer han en distance til en hegeliansk forestilling om differentiering, som han betragter som metafysikkens apoteose.<sup>638</sup> Hvor Hegel i sin *Wissenschaft der Logik* (*Logikkens videnskab*, 1812–1816) bestemmer forskellen som modsigelse for at kunne forsone, ophæve og inderliggøre den, peger Derrida med "différance" på, at der i det enkelte løbende finder en uindhentelig, uforsonlig og uforsonbar forskellssættelse sted. Denne iboende konfliktualitet bevirker, "at den, som taber, vinder," og "at den, som vinder, taber". Forskydningen indebærer, at "man bestandig taber og vinder".<sup>639</sup>

Hermed distancerer Derrida sig ligeledes fra filosofiens generelle og specielt hegelianismens grundlæggende bestemmelse af negativiteten som positivitet.<sup>640</sup> Selv når og netop idet Hegel bestræber sig på at tage det negative seriøst og give mening til dets arbejde, fastholder han det som negation, som en udfordring og en omvej til en positiv betydning, der tillod at udfolde og bekræfte denne desto mere. Han opererede stadig inden for en *begrænset økonomi*, hvori alt, hvad der gives ud, spenderes, for at man kan hente det hjem og inderliggøre det og således opnå en desto større opsparring. Med sin henvisning til forskellssættelsen søger Derrida således også at påpege, hvorledes der inden for en sådan begrænset økonomi gør sig en "generaliseret økonomi" gældende – et udtryk, Derrida danner med afsæt i Georges Bataille (1897–1962). Derrida understreger, hvorledes en meningsfuldhed og dens begrænsede økonomi etableres, idet den tilbagevendende åbner sig ud imod og vender sig bort fra – og således "bemes-trer" – en forskydning, der også rummer et absolut spild eller tab, en mangel på mening og betydning, en ren negativitet. "Différance" betegner hos

Derrida netop den "økonomi, der sætter den radikale andethed eller det ydres absolutte yderlighed i forbindelse med de filosofiske modsætningers, forskellenes og forskellens, lukkede områder".<sup>641</sup> I forlængelse heraf kan Derrida anføre, at "den 'aktive' og bevægelige dissonans eller uenighed mellem forskellige kræfter og forskelle i kræfter, som Nietzsche (1844–1900) sætter over for hele den metafysiske grammatiks systematik, også kan benævnes 'différance'".<sup>642</sup>

## Dissémination, tekstualitet og mimesis

For yderligere at markere en distance til logocentrismen og samtidig understrege, at han med de nævnte ur- eller arkebegreber, *archiécriture* og *différance*, ikke henviser til en tredje samlende enhed hinsides metafysikkens modsætningspar, hvorfra disse dualismer kan afledes, betjener Derrida sig, først og fremmest i sin bog med samme titel, af "begrebet" (eller "generalitetsiværksætteren") "la dissémination". Termen betyder nemlig umiddelbart udspredelse af sæd, for at den kan spire. "Udsåningen" henviser dermed til en tilblivelse, der ikke er den første, og som ikke danner en enhed, men en flerhed: en genbegyndelse af en mangfoldighed, for hvilken der ikke kan påvises nogen forudgående oprindelse. Sæden udsår og formerer sig selv, uden at den forudgående har været sig selv, og uden at den nogensinde vender tilbage til sig selv og sin tidligere tilstand, i hvert fald kun for at gå under og blive noget andet.<sup>643</sup>

### Udsåningen af betydninger i den litterære tekst

Eftersom termen "dissémination" ikke kun indeholder det latinske "semen" (sæd), men også giver associationer i retning af det græske "seme" (betydning), betjener Derrida sig ligeledes af termen for at artikulere semantikens eller betydningens karakter, når man anskuer denne i dekonstruktionens anden fase, hvor nye begreber bliver til. Der er tale om forhold af generel relevans, som Derrida i *La dissémination* udarbejder ved at læse først og fremmest Philippe Sollers (f. 1936) "roman" *Nombres* (Tal, 1968) og Stéphane Mallarmés

(1842–1898) *Mimique* (*Pantomime*, 1897), eftersom de lettest lader sig påvise, når man beskæftiger sig med tekster, og i ganske særlig grad med litterære tekster, der eksplicit sætter disse forhold i scene. Heri fremhæver Derrida, hvorledes selv den mindste og allerede den første ytring i disse værker umiddelbart præsenterer sig som en begyndelse i en nutid. Men det er en begyndelse, der aldrig bliver nærværende, som straks deler og formerer sig, eftersom ytringen åbner forskellige tolkningsmuligheder og allerede i værket efterfølges af nye ytringer, der udlægger de tidligere. Den umiddelbare nutid viser sig at være ufuldendt, et imperfektum, og dermed også mere end nutid. Det enkelte udtryk får dermed også idiomatisk karakter. Det får status af et uoversætteligt udtryk, som man kan give delvise oversættelser af, men som man aldrig bliver færdig med at oversætte.<sup>644</sup> Og betydningsdimensionen kommer i stand igennem en griflen, der løbende poder fremmede elementer på de tidligere og således splitter den tidligere betydning, eliminerer elementer af den og tilføjer nye.

Hos Derrida peger "la dissémination", eller "la différence seminale" (den udsående forskellssættelse), som han også kalder den, ligeledes på en sådan "altid allerede opdelt eller splittet tilblivelse af betydning".<sup>645</sup> Dette er ikke ensbetydende med at hævde en polysemi, en uendelighed, en mangfoldighed af betydning.<sup>646</sup> Betydningsudsåningen ytrer sig i form af et ikke endeligt og ikke på forhånd afgrænsbart antal af semantiske virkninger; men dette er for Derrida netop ikke ensbetydende med, at betydningsrummet er uendeligt, og at disse er vilkårlige. Det er netop en specifik mangel ved den hidtidige udsagnskæde, der gør det nærliggende at tilføje et supplement, som splitter den hidtidige betydning, åbner en ny og dermed også åbner en ny mangel.

I denne udsåning overskrider teksten, specielt markant i dens litterære form, bestandig bogen, hvis man herved forstår et afrundet værk, som giver en samlet repræsentation af verden. Betragtet inden for den betydningsmæssige udsåning fremtræder det ytre som et ufuldendt forord, der bestandig må tilføjes noget, for at det kan træde frem; men hermed viser dette forord sig at indeholde mere end bogens afrundede hele. Så snart

man tager afsæt i udsåningen, begynder det afrundede hele således at fremstå som en del. For Derrida er skriften, teksten – og specielt den litterære tekst, de aktiviteter, som mest markant peger på dette. Således kan han karakterisere litteraturen som ”den indskrivning, der omdanner det hele til en del, idet den kræver at blive kompletteret og suppleret”.<sup>647</sup>

#### Tekstens tekstualitet

I forlængelse heraf kan Derrida også tale om, at værket og bogen set fra det anlagte perspektiv indgår i en generel tekstlig væremåde (tekstualitet) og understreger, at ”der ikke er noget før teksten, og at der ikke eksisterer nogen før-tekst, som ikke allerede er en tekst”. På trods af at han ofte er blevet udlagt således, påstår han hermed ikke, at man er dømt til at blive inden for en rent tekstlig immanens uden at kunne nå en verden hinsides denne. Hans pointe med at fremhæve tekstens tekstualitet er tværtimod at påpege, hvorledes teksten ikke danner en indre lukket enhed, et værk eller en bog, der forekommer at være identisk med sig selv, men derimod først bliver til betydende tekst, idet den også står uden for sig selv og er åben over for en omverden, der også består af andet end tekster i den sædvanlige betydning af dette ord; samtidig hermed peger han på, hvordan teksten fremstiller denne fremmed- og udvendiggørelse eksemplarisk, som en generel delbetegnelse for, at man kan have betydning. Derrida kan således også korrigerer det forhen citerede udsagn således: ”Der er ikke andet end udenfor-tekst, et uophørligt forord, der forstyrrer den filosofiske repræsentation af teksten” og understreger, at ”teksten bekræfter et udenfor”.<sup>648</sup>

I og med at han fremhæver tekstens tekstualitet, betoner Derrida, hvorledes teksten først kommer til at betyde inden for en kontekst, hvis grænser imidlertid ikke er givet på forhånd, og som teksten på sin side også er med til at udfordre. Han påpeger, hvorledes teksten, og i ganske særlig grad den litterære tekst, i sin væremåde fremhæver kontekstualiteten som en afgørende forudsætning for betydning. Med tekstens tekstualitet peger Derrida på, hvordan tekstens og betydningens kontekstualitet og dermed den betydningsmæssige udsåning samt den tilvækst

og det tab af betydning, denne løbende semantiske forskelssættelse indebærer, danner en sædvanligvis overset forudsætning for, at noget kan betyde noget. En sådan betydningens kontekstualitet indebærer netop ikke, at tekstens betydning er relativ og lader sig fastlægge efter godtbefindende. Den indebærer, at tekstens betydning fastlægges i en konkret forskydning af det tidligere foreliggende.

#### ”Mimesis” og ”det mimiske”

For yderligere at artikulere karakteren af denne semantiske forskelssættelse, der ikke refererer til et fikspunkt, betjener Derrida sig endvidere af termene ”mimesis” og ”det mimiske”. Han understreger imidlertid, at han i modsætning til den filosofiske tradition herved ikke primært forstår en fremstilling, der har til opgave at efterligne eller repræsentere noget tidligere præsent, men lægger vægt på, at der er tale om en dramatisk genfremstilling, som indebærer en skabelse og en tilføjelse. Det mimiske anskuer Derrida som *en fordobling*, der ikke fordobler noget simpelt forudeksisterende værende, men *som fordobler et tidligere, der allerede selv har karakter af en fordobling* eller en mangedobling. Når man mimer eller efterligner, skaber man således *en kopi af en ”kopi”*, der imidlertid først kommer til syne, idet den genfremstilles på en bestemt begrænset vis i efterligningen. I det mimiske gengiver man således ikke tingen selv, men den virkning, som den gør.<sup>649</sup>

Med disse betragtninger peger Derrida implicit på en vanskelighed for en traditionel hermeneutisk fortolkningsteori, for så vidt denne mener at kunne fastholde et centrum og et kriterium for fortolkningen i den fortolkede genstand selv. Dette er imidlertid ikke ensbetydende med, at han hævder, at man fortolker fuldstændig uafhængigt af forlægget; ligesom han heller ikke dermed vil hævde, at alle fortolkninger er lige gode. Med det mimiske fremhæver Derrida blot, hvorledes fortolkning indebærer en genlæsning og en genskrivning, der i bestemte henseender transformerer såvel det fortolkede som den, der fortolker.

Mimesis henviser hos Derrida til en genfremstilling, der ikke producerer en ren kopi, repræsentation eller tilsynekomst, men som heller ikke frembringer en ren original, præsentation el-

ler væren. I stedet viser termen hen imod noget, der er uafgørbart i forhold til disse todelinger: et mellemliggende væv, hvori disse modsætninger tilsyneladende hører hjemme, og inden for hvis væv de bliver til. Mod dette uafgørbare medium kan allerede skriften generelt, men specielt kunsten og litteraturen for Derrida at se pege på eksemplarisk vis. Men det er samtidig vanskeligt at gøre begribeligt og anskueligt uden at gribe til disse opdelinger. Der er tale om et ”mellem-værende”, der aldrig kan realiseres direkte, og som derfor på sæt og vis forbliver fiktion.

### Transcendentale u-mulighedsbetingelser

I dekonstruktionens andet frembringelsesmoment søger Derrida at fremskrive de beskrevne arkebegreber. Derved søger han samtidig at ekspliciterer, hvad der er *mulighedsbetingelser* for alle de tilsyneladende faste forskelle, som man opererer med i det logocentristiske univers. Siden Kant (1724–1804) har der været tradition for at kalde erkendelsens mulighedsbetingelser for *transcendentale betingelser*. Man kan derfor i en vis forstand opfatte dekonstruktionen som en transcendental undersøgelse. Dekonstruktionen tager i sit første og andet moment logocentrismen på ordet og søger at udarbejde, hvad den for et nøjere eftersyn udpeger som mulighedsbetingelserne for, at man overhovedet kan erfare de sagforhold, som logocentrismen opererer med, netop i og med at den søger at eliminere dem. Hvis man nærlæser de logocentristiske tekster, opdager man, hvorledes de i deres begreb om nærvær, idealitet, konstant betydning, sprog og skrift forudsætter og ophæver den betydningsudsående og betydningsudslettende bevægelse, der hos Derrida går under navnet arkeskriven, forskelssættelse, udsåning og det mimetiske.

Derridas forsøg på gennem en dekonstruktion at ekspliciterer de underforståede transcendentale betingelser, som den logocentristiske tradition selv peger på, har store konsekvenser for synet på hele filosofihistorien. Projektet tilstræber intet mindre end en artikulation af mulighedsbetingelserne for at stille og besvare den logocentristiske traditions

grundlæggende spørgsmål, nemlig spørgsmålet om det værendes væren, grundlæggende væremåde og betydning, således som dette fastholdes fra Platon til Martin Heidegger. Igennem sin dekonstruktion søger Derrida at udarbejde den metafysiske traditions implicite forudsætninger, når denne tradition leder efter og forsvare en ontologi. Eller man skulle måske snarere sige, at *Derrida blotlægger den traditionelle metafysiks u-mulighedsbetingelser*. For de transcendentale betingelser for en ontologi, som dekonstruktionen ekspliciterer, viser u-muligheden af at begribe og fastholde en væren, som man med selvfølgelighed kan hvile på, og peger dermed på, at man må stille, og måske altid allerede har stillet og besvaret spørgsmålet om væren på en anden måde end den umiddelbart synlige. De viser, at et sådant spørgsmål stilles og besvares i en forskydning.

Derrida kan derfor også i talen ved sit doktorsforsvar i 1980 tilbageskuende fremhæve, hvorledes ”hans mest vedvarende interesse [...] har været rettet mod den form for skrift, som kaldes litterær”, dog vel at mærke ikke for at give en endelig bestemmelse af den litterære genstand, for herved ville han gentage metafysikken, men derimod for at undersøge ”hvordan det kan være, at det forhold, at man skriver, er i stand til at forstyrre selv [det grundlæggende filosofiske] spørgsmål, ’hvad er?’ og endog ’hvad betyder det?’” Og han kan i samme forbindelse påpege, hvorledes hans interesse for det litterære netop bunder i en ”fascination af et paradoks, som man ikke kan bemægtige sig, nemlig en fascination af et spor, [...] som for at blive aktualitet og begivenhed må udslutte sig selv og fremstille sig selv for at udslutte sig selv.”<sup>650</sup>

I sit andet moment, hvor dekonstruktionen forskyder og generaliserer de traditionelle forestillinger om skrift, tekst, betydning og kunst til de transcendentale mulighedsbetingelser, arkeskriven, tekstualitet, udsåning, det mimiske og forskelssættelse, der gør sig gældende overalt, betoner dekonstruktionen således, hvorledes disse størrelser altid *opdelers det levende nærværs selvidentitet og forskyder denne i bestemte henseender*. De transcendentale betingelser, som metafysikken selv peger på, synes således at indikere, at en ontologi kun kan etableres og fastholdes som en aktualitet igen-



nem en bevægelse, hvori den tidligere betydning udslettes og genfremstilles for blot igen at udslette og genfremstille sig selv.

Derrida kan til tider anfore, at han på denne måde fremhæver ideens materialitet, hvis man her ved ikke forstår et bestemt materiale, hvis karakter lader sig bestemme, men det element i idealiteten, der ikke lader sig ophæve i den til ren ide. Dette element bevirker nemlig, at det ideelle aldrig kommer til sig selv og fremstår suverænt i en ren form, der er identisk med sig selv, og som man kan begribe og fastholde. Idealet må derfor bestandig gentages eller rekonstrueres; og i denne proces forskyder det sig samtidig. Det må "genlæses" og "genskrives".

Man kunne også formulere det således, at dekonstruktionen i sit andet moment understreger ideens, det evige og overhistoriske, bundethed til det endelige og begrænsede. Samtidig udfolder dekonstruktionen her, hvilke konsekvenser en sådan bundethed medfører. Det ideelles endelighed indebærer, at det tidsligges eller temporaliseres.

Det ideelle bliver på den ene side til i et opbrud fra tiden og det timelige. Det bryder med det allerede eksisterende, idet det overskrider og peger ud over dette. Men på den anden side overskrider det ideelle også hele tiden sig selv og peger ud over sig selv. Tiden og det timelige gør sig således også gældende på idealitetens niveau. De blander sig i og gør sig konstant gældende i idealiteten, idet de forstyrrer den evige gentagelse af det idelle. De forhindrer, at det ideelle evindeligt kan gentages som det samme; og de bevirker, at gentagelsen af det samme tenderer til at forskyde sig. Mens man i den metafysiske tradition har opfattet det idelle som det, der var hævet over tiden eller tidløst, tildeles det ideelle hos Derrida en tidslighed. Idealiteten er tidlig i sin grundstruktur.

Hos Derrida træder tiden således frem som en uomgængelig horisont for al idealitet, der hindrer idealiteten i at blive absolut eller ubetinget, samtidig med at den udvirker, at idealiteten bestandig genopstår. Materialiteten, endeligheden og temporaliseringen indebærer, at det ideelle fremstår som grundlæggende historisk i sin væremåde. Med sine arkebetegnelser fremhæver han, hvorledes det ideelle eksisterer historisk. Det er historisk, alle-

rede i og med at det er knyttet til og indgår i historisk givne omstændigheder. Men dets væremåde er også historisk, i kraft af at det overskrider og forholder sig til disse betingelser, idet det samtidig først etablerer dem som en samlet situation blot for at konstituere et nyt stade, der på sit eget niveau mærkes af en egen historisk irreversibilitet. Med idealiseringen overskrides det givne ud mod noget andet, der fastholdes, idet det nedfældes i noget i forhold til dette udvendigt. Idealiteten er historisk i sin væremåde, i kraft af at den ikke forbliver den samme, men bestandig forrykkes og genåbnes. På sit arkeniveau udarbejder dekonstruktionen dermed også idealitetens transcendentale historiske væremåde eller dens transcendentale historicitet.

### En oprindelig uoprindelighed

Derrida har tilbagevendende pointeret, at de arkestorelser, som han opererer med, *ikke er begreber* i sædvanlig forstand, som refererer til bestemte genstande, men snarere må betragtes som såkaldte *markører* eller *operatorer*. I dekonstruktionens andet moment søger han ikke at nå en tredje neutral term, som peger på et punkt eller et område hinsides metafysikkens binære modsætninger, hvorfra begge sider kan afledes. Havde han forsøgt noget sådant, ville han blot have reetableret en klassisk nærværstænkning, hvorved den tænkning, der påpeger transcendentale mulighedsbetingelser, ville være endt som en forkantiansk, dvs. forkritisk metafysik.

I stedet for begreber karakteriserer Derrida sine arketermer som markører eller operatorer, der opretter foregøglede enheder, idet de fremhæver uafgørbare og uplacerbare træk, som går på tværs af metafysikkens modsætninger uden at høre hjemme uden for dem. I dekonstruktionens andet moment forskyder Derrida perspektivet i forhold til logocentrismen, uden at han dog dermed hævder at bryde entydigt med denne og nå et sted hinsides denne.

Dette markerer Derrida også ved, at han tager termen "arkespor" i anvendelse. Termen fremhæver, at ikke alene logocentrismens forskelle er spor efter en oprindelig forskelssættelse, men også at enhver bagvedliggende oprindelse og dermed også enhver transcendentale forskelssættelse selv må be-

trages som spor. Med termen "arkespor" fastholder Derrida sporet som oprindelse for oprindelsen eller med andre ord: oprindelsens forsvinden. Han fastholder, hvorledes oprindelsen altid er blevet til, idet man er gået omvejen over og er vendt tilbage fra en ikke-oprindelse.<sup>651</sup>

Derrida kan derfor allerede i 1961 afslutte den kommentar til Husserl, der var hans første publicerede værk, med at konstatere, at det transcendentale for en dybere betragtning fra begyndelsen har været en måde, hvorpå man har fremhævet "den oprindelige forskel i den absolutte oprindelse".<sup>652</sup> Når tænkningen har erfaret, at den ikke umiddelbart kan nå det formål, som allerede gør sig gældende, spørger den bagom efter dettes transcendentale grundlag og oprindelse for at opleve, hvorledes også dette grundlag og denne oprindelse konstant er på vej og truer med at fortabe sig. Den viser, hvordan oprindelsen spaltes af en forskel.

## Dekonstruktionens udstrekningsmoment

Kant søgte gennem sin transcendentalfilosofi at nå til et egentligt grundlæggende niveau og viser derfor, ifølge Derrida, at han stadig er afhængig af den traditionelle metafysik. Dekonstruktionens andet transcendentale moment blotlægger derimod et "kvasi-transcendentalt" niveau, der betegner en oprindelse, som aldrig kan blive en egentlig oprindelse. At det forholder sig sådan, viser Derrida ved at tilføje et tredje moment til dekonstruktionen, idet han peger på nødvendigheden af at *genudstregte* arkestorelserne, hvorved vi undgår at falde tilbage til nærværstænkningen. *Genudstregningen* markerer, at *arketermerne ikke betegner en væren, man kan hvile på, men henviser til en foregiven oprindelse, som man højst kan søge at begribe inde fra den eksisterende tilværelsesåbning*. Den gør gældende, at man ikke kan tage de anvendte termer for pålydende som navne, der refererer til bestemte genstande, men må lægge distance til dem som sådanne.

Genudstregningen understreger, at der ikke gives en ren tale uden for logocentrismen, der i ren form kan udtrykke den udsående forskelssættelse og dens negativitet. Den markerer, at der findes

betydning, og at metafysikken er uomgængelig, eftersom man kun kan fastholde denne betydning ved at fremstille den som nærværende. Metafysikken får således altid ret, så snart vi åbner munden for at artikulere betydning og mening.<sup>653</sup> I kraft af at vi altid allerede er begyndt i en meningsfuld verden, er metafysikken således rigtig. Den fortæller sandheden om det virkelige. Den beretter ganske vist ikke hele sandheden, for så vidt som man ikke i metafysikkens kategorier er i stand til at erfare og fastholde betingelserne for, at denne meningsfuldhed kommer i stand, hvorfor den er udelukket fra at begribe sin egen oprindelse. Mod disse mere omfattende implicite betingelser for metafysikkens sandhed kan dekonstruktionen pege, men uden for alvor at kunne fremstille dem som formidlet i et andet sprog end metafysikkens, hvorfor de ikke kan fastholdes som sådanne.

### Relativisme og genreforskelle

Med sin genudstregning understreger Derrida således også, at det er problematisk at karakterisere ham som en relativist, der opløser enhver fast betydning og sandhed i et ganske frit tekstuel spil, og som ved at reducere alt til litteratur ikke respekterer nogen genreforskelle. Som Derrida bemærker, drejer det sig for ham "under ingen omstændigheder om *at tale* (tenir un discours) *mod sandheden* eller mod videnskaben (det ville være umuligt og absurd) [...]: Sandheden er uomgængelig (il faut la vérité)".<sup>654</sup> Ligeledes understreger han, at han altid har anstrengt sig for at respektere genreforskellen mellem filosofi og litteratur, samt at "de, der anklager mig for at reducere filosofi til litteratur eller logik til retorik (se f.eks. Jürgen Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Det modernes filosofiske diskurs, 1985) har undgået at læse mig."<sup>655</sup>

### Dekonstruktionen som aktivitet

Eftersom Derrida med sin genudstregning gør op med ambitionen om at bevæge sig hinsides metafysikken, således som det f.eks. endnu er tilfældet hos den unge Heidegger, kommer dekonstruktionen med sine tre gensidigt afhængige momenter ikke til at betegne en position, man kan indtage, eller en teori om, hvorledes det grundlæggende forholder sig, men *en aktivitet, man må*

sætte i gang og opretholde. Hvis man skal kunne fastholde dekonstruktionen, må den blive et vedvarende arbejde, man sætter i værk med afsæt i en konkret kontekst, og som må gentages for at forskyde denne. For at understrege at der er tale om en heterogen og ikke formaliserbar række af fremgangsmåder, hvorigennem han søger at tænke sig ud af logocentrismen mod dens konstitutionsbetingelser, og som præges af den konkrete kontekst, hvori den tager afsæt, foretrækker Derrida at tale om dekonstruktioner i flertal.<sup>656</sup>

Igennem dekonstruktionens omvendings-, arke- og genudstregningsmoment kan Derrida vende tilbage til og bekræfte logocentrismen. Han kan derfor også hævde, at dekonstruktionen i sidste ende er affirmativ snarere end kritisk, spørgende og tvivlende.<sup>657</sup> Det kritiske moment, der træder accentueret frem i dekonstruktionens første to momenter, ophæves imidlertid ikke, men videreføres i det tredje moment, eftersom logocentrismen ikke bekræftes, således som den umiddelbart foreligger, men således som den fremstår i dekonstruktionens løbende, men bestemte rekonstruktion. Hos Derrida affirmeres logocentrismen som noget andet i dekonstruktionernes løbende bestemte forskydning, hvori der indføres en forskel i ontologocentrismens levende nutid, således at den viser sine konstitutionsbetingelser uden at kunne fastholde dem. Herved ekspliciteres det samtidig, hvorledes dekonstruktionen altid allerede har fundet sted, hvorledes ontologocentrismen altid allerede har været i færd med at dekonstruere sig selv.<sup>658</sup> "Dekonstruktioner" er, ifølge Derrida, et af de navne, man kan tage i anvendelse for at betegne "en bestemt forvridning, der [...] gentager sig [...] overalt, hvor der er noget, og ikke kun intet".<sup>659</sup>

## Den senere Derrida

I tiden mellem 1963 og 1972, hvor Derrida brod igennem internationalt, havde han primært taget afsæt i filosofiske, videnskabelige og højliterære tekster for at fremlæse de transcendentale eller eksistentialer, som disse implicit pegede på. Man kan således tale om en kvasi-ontologisk bestræbelse. I den periode, der er forløbet siden da, fojer

Derrida nyt til dette univers, således at det skyder i en række retninger. Igennem 1970'erne tematiserer Derrida i værker som *Economimesis* (*Økonomimesis*, 1975) og *La vérité en peinture* (*Sandheden i maleriet*, 1978) i endnu højere grad end tidligere æstetiske spørgsmål, samtidig med at han eksperimenterer med en endnu mere labyrintisk skrivemåde. Sideløbende hermed beskæftiger han sig imidlertid også, først og fremmest i *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà* (*Postkortet fra Sokrates til Freud og hinsides*, 1980), med Sigmund Freud, psykoanalysen og siden i hvert fald 1972 med Friedrich Nietzsche i f.eks. *Eperons. Les styles des Nietzsche* (*Sporer. Nietzsches udtryksformer*, 1978), et arbejde, han ikke slipper, således som det er dokumenteret i *Résistances de la psychanalyse* (*Modstand mod psykoanalysen og psykoanalysens modstandskraft*, 1996) og *L'oreille de l'autre* (*Den andens øre*, 1982).

Siden midten af 1970'erne og specielt efter at man i 1975 fra offentligt hold truede med at nedlægge filosofiundervisningen i de franske gymnasier, har Derrida søgt at artikulere den filosofiske institution og filosofiundervisningens betingelser, faldgruber og mulige former. I forlængelse heraf har han spillet en afgørende rolle for dannelsen af Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique (Forskningsgruppe for filosofiundervisningen), der i 1979 tog initiativ til en filosofisk stænderforsamling med deltagelse af 1.200 personer på Sorbonne. Gruppens og specielt Derridas skrifter i denne forbindelse er samlet i *Du droit à la philosophie* (*Ret til filosofi*, 1990).

### Det normative

I løbet af forfatterskabet er de etiske, politiske og retslige implikationer af dekonstruktionen trådt tydeligere frem. Derrida understreger ganske vist, at "der ikke findes nogen filosofi, [...] ved navn dekonstruktion, af hvilken der lader sig aflede en 'moralisk del'". Men det betyder ikke, at dekonstruktionen er anormativ, og "at den dekonstruktive erfaring ikke i sig udfolder nogen [...] etisk-politisk ansvarlighed". Stillet over for spørgsmålet, om der er noget normativt i hans tænkning, svarer han: "Selvfølgelig er der det; der er ikke andet end det (il n'y a que ça)."<sup>660</sup> I værker som *Force de loi* (*Lovens kraft*, 1994), *Politiques de l'amitié*

(*Venskabs politik*, 1994) og *L'éthique du don* (*Gavens etik*, 1992) udarbejder Derrida, hvordan de etiske og politiske repræsentationer og systemer på én og samme tid benægter og viser, at de andre gives os som spor og forskel, uden at de dog lader sig positivere og fastholde som sådan. Han fremhæver således, hvorledes egentlige etiske og politiske relationer er umulige at fastholde og alligevel hele tiden hænder, i kraft af at man stilles over for krav om politisk og etisk tilstedeværen, som det er lige så umuligt at afvise, som det er at leve op til.

## DELEUZE: FILOSOFIENS IMMANENTE FLUGTVEJE

### Så nær og så fjern

Mens den internationale offentlighed spændt fulgte med i, hvorledes "maj 68" syntes at bringe Frankrig på revolutionens rand, var den franske filosof Gilles Deleuze (1925-1995) i lige så høj grad optaget af umiddelbart mindre monumentale, men alligevel skelsættende begivenheder. Samme år udsendte han nemlig sin disputats bestående af den supplerende afhandling *Spinoza et le problème de l'expression* (*Spinoza og udtrykkets problem*) og den primære *Différence et répétition* (*Forskel og gentagelse*). I og med at den sidste afhandling indeholdt Deleuzes første samlede systematiske fremstilling af sin tænkning i eget navn, markerede den en afgørende ny vending og begyndelse. Den fremstod også senere for ham selv som et hovedværk i forfatterskabet. Hermed begyndte han "i højere grad at skrive bøger for sin egen regning", og det i en sådan grad, at han i forordet til den senere engelske udgave erklærede, at alt, hvad han siden skrev, kan betragtes som en udfoldelse af dette værk og specielt af kapitel III, som var den del, han forbandt med størst nødvendighed.<sup>661</sup> Allerede året efter fulgte han op herpå, idet han med *Logique du sens* (*Meningens logik*) forelagde en "meningsteori".<sup>662</sup>

Som filosofen Alain Badiou (f. 1937) har skildret det i monografien *Deleuze. 'Le clameur de l'être'* (*Deleuze. 'Varens udråb'*, 1997), var disse vær-

Ved at fastholde de etiske og politiske relationer som principielt uafsluttede skaber hans dekonstruktioner rum for, at en etisk og politisk ansvarlighed kan erfares uden at ophæves i et etisk eller politisk system. Med sine dekonstruktioner peger Derrida hen mod tænkningens begrænsning med en smule resignation, samtidig med at han svarer herpå med en tilsyneladende grænseløs lyst til mere tænkning. Dermed antyder han også en tænkningens ethos og en politisk opgave for tænkningen (jf. side 172-173).

ker ikke alene svært tilgængelige. De forekom også vanskeligt spiselige i et teoretisk og praktisk klima præget af politisering og polarisering, eftersom Deleuze dels indtog en provokerende koldsindig distance i forhold hertil, dels opridsede konturerne af en udfordrende, anderledes konception af det politiske. Badiou erindrer således, hvorledes han selv udsendte en maoistisk "brigade", for at denne kunne forstyrre og gribe korrigerende ind i undervisningen hos den, der fremstod som den filosofiske inspirator for "begærsanarkisterne".<sup>663</sup>

### Deleuze og Foucault

Disse vanskeligheder forhindrede imidlertid ikke Deleuzes skrifter i at finde stor genklang hos andre medlemmer af den nye generation af tænkere, der for alvor var begyndt at gøre sig gældende i sidste halvdel af 1960'erne. I en reception af *Différence et répétition* og *Logique du sens* i tidsskriftet *Critique* karakteriserede Michel Foucault (1926-1984) to år efter udgivelsen højstomt disse værker som "to bøger, der forekommer mig at være store blandt de store [...] Så store, at det er svært at tale om dem, og at få har gjort det". Og han forudsagde, hvorledes Deleuzes "værk længe vil dreje sig over vore hoveder", indtil "seklet en dag, måske, vil vise sig at være deleuziansk". "Et kornmod havde vist sig", og det manifesterede, "at tanken på ny er mulig".<sup>664</sup>

Hermed bragte Foucault en fornemmelse af kongenialitet til udtryk, der ikke udelukkede, at deres forfatterskaber var ganske forskelligartede i såvel fremgangsmåde som udtryksform og tematik. Deleuze kunne senere hævde en grundlæggende forskel med hensyn til metode og endda i henseende til mål, samtidig med at han påpegede, hvorledes der aftegnede sig en række forbindelser imellem dem, idet de gjorde "fælles sag".<sup>665</sup> Fornemmelsen af en vanskeligt formulerbar beslægtethed på trods af forskelligheden kunne Foucault også bringe til udtryk, når han ved begyndelsen af et af sine egne hovedværker *Surveiller et punir. Naissance de la prison (Overvågning og straf. Fængslets fødsel, 1975)* fremhævede, hvordan han "igen-nem referencer og citater umuligt kunne godtgøre, hvor meget denne bog skylder Deleuze".<sup>666</sup> Hen over den fjerne nærhed etablerede Deleuze og Michel Foucault en gensidig respekt og et venskab, der varede omkring tyve år. Sammen grundlagde de i 1971 GIP eller Groupe d'Information sur les Prisons (Kredsen for oplysning om fængslet) og deltog i forlængelse heraf sammen i forskellige praktiske politiske aktioner (jf. side 240). Efter Foucaults død viede Deleuze sin næstsidste forelæsningsrække til Foucaults forfatterskab og udgav i forlængelse heraf bogen *Foucault* (1986).

Også Jacques Derrida (f. 1930) kunne, da Deleuze døde, fremhæve, hvorledes "alle dennes bøger (men først og fremmest *Nietzsche et la philosophie (Nietzsche og filosofien, 1962)*, *Différence et répétition* og *Logique du sens*) for ham selv ikke blot havde været stærke tilskyndelser til at tænke, men diskret havde ladet ham erfare en nærhed, hvad angår 'teserne', hen over tydelige forskelle i 'strategien', 'måden' at skrive, tale og måske læse på".<sup>667</sup>

Længe efter Michel Foucaults hædrende omtale af hans disputats kunne Deleuze i 1986 reflektere over, hvad denne havde sigtet til og dermed samtidig selv aftegne sin særegne placering blandt den nye generation af filosoffer, som han følte sig forbundet med: "Måske ville han sige, at jeg var den mest naive blandt filosoferne i vores generation. Hos os alle finder man temaer som mangfoldighed (multiplicité), forskel, gentagelse. Men jeg tilbyder næsten rå begreber herfor, mens de andre

arbejder med flere medieringer. Overskridelsen af metafysikken og filosofiens dod har aldrig vedkommet mig; og jeg har aldrig gjort et stort nummer ud af afkaldet på et hele (au tout), på en enhed (à l'un), på subjektet. Jeg har ikke brudt med en slags empirisme, hvis fremgangsmåde er en direkte fremstilling af begreberne. Jeg er ikke gået omvejen over strukturen, ej heller over lingvistikken, psykoanalysen eller videnskaben, ikke engang over historien, fordi jeg er af den opfattelse, at filosofien har sit råmateriale, som sætter den i stand til at indgå ydre, og endnu mere nødvendige, forbindelser med andre discipliner. Hvad Foucault ville sige, var måske ikke, at jeg var den bedste, men den mest naive, en slags 'art brut' [...], ikke den dybeste, men den mest uskyldige (den, der var mest blottet for skyldfølelse over at 'bedrive filosofi)".<sup>668</sup>

I modsætning til en række samtidige som f.eks. Martin Heidegger (1889-1976) og Jacques Derrida bekendte Deleuze sig fortsat til filosofi som en forholdsvis uskyldig og uproblematisk aktivitet. Det drejede sig for ham ikke i så høj grad om en gennemgribende kritik af den hidtidige fordrejede filosofiske tradition, men om at udvikle en ny begrebslighed for filosofien: ikke så meget om et opgør med, men om en videre bedrivelse af den. Med denne uskyldighed eller naivitet bragte han sig i en vis forstand i nærheden af den klassiske filosofiske tradition og dens impetus. Hvor den moderne filosofi i forlængelse af den romantiske tradition har fokuseret på mangelen, negativiteten og endeligheden, peger Deleuze med en hos Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) hentet vending på, at den tidligere filosofi endnu tænker på en "uskyldig måde med udgangspunkt i det uendelige".<sup>669</sup> Men samtidig bedrev Deleuze netop på denne baggrund sin udvikling af filosofiens begreber med en sådan intensitet, at han i sine tekster hele tiden overskred den eksisterende filosofiske tradition. Idet han med afsæt i den selvsamme tradition næsten hensynsløst distancerede sig fra den, etablerede han enestående og alenestående udkast, der kan ligne modsigelser af og modsætninger til den traditionelle filosofi. Men snarere bedriver Deleuze filosofi på ny, hvis labyrintiske linje fremstår som en forskudt parallelitet til den store filosofihistoriske kanon og dens negativitet. I



Gilles Deleuze.

denne antagonisme etablerer filosofien umiddelbart og "frækt" forbindelser med og mellem en række områder, der ikke traditionelt horte til den. I en række henseender syntes Deleuzes filosofi således med Foucaults ord at "svæve over samtidens hoveder" som en krystal, der bragte det adskilte i forbindelse med hinanden, vakte genkendelse og syntes ganske nær, samtidig med at den kunne forekomme ganske vanskeligt forståelig, fjern og utilgængelig.<sup>670</sup>

## Forskel og gentagelse

### Deleuzes forudsætninger

Alt dette viste sig allerede i *Différence et répétition* og *Logique du sens*. Den franske filosof Jacob Rogozinski erindrer, hvorledes disse, da de udkom, for en gymnasieelev, der kun var blevet undervist i støvet skolefilosofi, fremstod som "selve tænkningen [...] i sit tordnende frembrud. Hvordan alt med Deleuze blev problematisk og værd at spørge til.

Og ethvert problem forgrenede sig fra en tekstuel serie til en anden, idet det overskred filosofiens traditionelle område i alle retninger. Humpty-Dumpty og infinitesimalregning, Kants sokkehøldere og Artauds fremhviskede skrig blev alle sat på spil igennem og indspil i tænkningen".<sup>671</sup> Alle-rede i disse værker stykkes en række ikke umiddelbart beslægtede fænomener på overraskende vis sammen, men ikke i et bagudrettet forsøg på at etablere et generelt opgør med filosofien ved at udrense og lægge enhver metafysik bag sig. For Deleuze drejer det sig i stedet langt mere fremadrettet og uskyldigt om at iværksætte en genuin filosofisk opfindsomhed, hvorigennem tænkningen kan overskride sig selv i nye retninger. Således kan tænkningen frigøre livet, hvor det holdes fanget, og blive livgivende, skabe rum for og bekræfte et liv, som har karakter af forandring og tilblivelse, skaffe livet en flugtvej i stedet for at sørge for en udgang fra livet. I den forstand kan Deleuze ved afslutningen af sit forfatterskab grundlæggende og relativt uproblematisk bekende, at "alt, hvad jeg

skrev, var vitalistisk; det håber jeg i hvert fald".<sup>672</sup> Denne filosofiske vitalisme kommer tydeligt til udtryk i værkernes arkitektur og i Deleuzes skrivemåde. Han skriver sig på ofte ganske overraskende vis igennem kendt stof og genplacerer det dermed, sammenstykker ofte tilsyneladende vidt adskilte elementer for blot at bryde af og tilsyneladende begynde på ny, i en sådan grad at hans tekst kan virke som et netværk uden overordnet etableret sammenhæng, der løbende udsender nye skud.

Deleuzes vitalisme indebærer imidlertid ikke et plaidoyer for den forestilling, at alle livsformer og alle muligheder er sideordnede eller lige gode, og at enhver mangfoldighed er et gode i sig selv. Han understreger tværtimod, hvorledes en vitalisme lader sig skelne skarpt fra "enhver optimisme".<sup>673</sup> Hos Deleuze finder man ikke skonåndens besyngelse af det oprindelige liv i al dets frugtbare og forenbare mangetydighed,<sup>674</sup> eller, som det vil blive klart, en påstand om, at livet savner enhver tragik. Eftersom han søger at præcisere og gøre op med det livshæmmende for at iværksætte specifikke mulige udveje, kobles det tilsyneladende frit fabulerende og knopkydende i hans tekster med et andet moment. Disse viser sig for et nøjere eftersyn systematisk gennemarbejdede og præget af en ganske stor nøgternhed og en stram begrebsmæssig formalisme – også i den udvikling af nye begreber, som står centralt. Fornemmelsen af at læse Deleuze har Clement Rosset således formidlet på følgende måde: "Jeg har følelsen af at spise en kiks, der mangler smor. Det er udmærket, men det er tørt."<sup>675</sup> Og Deleuze selv har udtalt: "Jeg tror på filosofien som system."<sup>676</sup>

Begge disse sider træder frem i disputatsen *Différence et répétition*. Den overordnede bestræbelse fremgår allerede af dens titel. Det drejer sig om at danne sig et nyt begreb om forskel og gentagelse. En sådan opgave forekommer allerede ifølge indledningen ekstra påtrængende, når forskel og gentagelse i en række sammenhænge træder frem i en form, hvor de tydeligvis vanskeligt lader sig begribe inden for de mere gængse filosofiske grundkategorier identitet og identitetens negation, eller det slet og ret ikke-identiske.

De træder således umisforståeligt frem hos bl.a. den sene Heidegger, i strukturalismen, i psykoanalysen og den aktuelle kunst. I sin sene filosofi be-

stræber Heidegger sig således i stadig højere grad på at tænke forskellen mellem det værende og væren (den ontologiske differens) på en sådan måde, at denne ikke lader sig reducere til disse to, men heller ikke er noget ganske udvendigt i forhold til dem. Den ontologiske differens træder i stedet frem som en indre forskel i det umiddelbart identiske. Inden for strukturalismen afdækker man ligeledes helheder, der konstitueres af gensidige forskelle imellem de enkelte dele. I psykoanalysens begreb om det ubevidste samt i den sproglige og kunstneriske repræsentation finder vi en gentagelse, der ikke kun er en gengivelse, men som bevirker en forskel. Og i den samtidige nye franske roman sætter man fokus på en gentagelse, der bevirker en forskel, og forskelle, der gentager det tidligere på en ny måde.

I novellen "Pierre Ménard, autor del Quijote" ("Pierre Ménard, forfatter til Quijote"), der i 1944 udkom i hans *Ficciones (Fiktioner)*, forestiller den argentinske forfatter Jorge Luis Borges (1899-1986) sig således en symbolistisk poet, der uden direkte at kopiere forlægget er i stand til at rekonstruere kapitlerne IX og XXXVIII fra romanen *Don Quijote* (1605 og 1616) korrekt indtil det mindste komma. Denne fuldstændige gentagelse, som ikke er en gengivelse, udvirker imidlertid en maksimal forskel. Selv om Miguel de Cervantes' (1547-1616) først foreliggende tekst og Ménards senere er identiske ord for ord, viser den sidste sig, netop i kraft af at den fojer sig til den tidligere og lader indgå i en ny sammenhæng, at være langt rigere og rumme flere lag af betydning – og det i en sådan grad at disse kapitlers eksistens påvirker, hvorledes man læser "originalen". Forskel og gentagelse synes således at være i færd med at træde i stedet for identitet og negativitet som de fænomener, det er presserende at tænke på en ny måde.<sup>677</sup>

### Den "komplekse gentagelse" og den "rene forskel"

I forlængelse heraf søger Deleuze at distancere sig fra en simpel eller en "mekanisk" konception af gentagelsen, hvori denne blot forstås som en repetition eller gengivelse af det samme, eller som en kopi, der ikke fojer noget nyt til, for at udarbejde et begreb for en "kompleks gentagelse", hvori en

### Gilles Deleuze

1925-1995

Fransk filosof

1944ff Filosofistudier ved Sorbonne  
1948 Agrégation (embedseksamen) i filosofi  
1948-1957 Gymnasielærer  
1957ff Assistent ved Sorbonne  
1960-1964 Forskningsmedarbejder tilknyttet CNRS (Frankrigs nationale forskningscenter)  
1964-1969 Lektor i Lyon  
1969-1987 Professor ved Paris VIII-Vincennes

I sin filosofi gør Deleuze op med filosofihistoriens billede af tanken som en aktivitet, der erkender og gengiver noget forudgivet. I stedet udarbejder han en forskellens

tænkning, der begriber den rene forskel positivt, og som selv bestræber sig på at gøre en forskel, idet den antager karakter af en begivenhed. Ved en begivenhed forstår Deleuze en ren tilblivelse, som gør sig gældende igennem det, som er, og indebærer, at det ændres. I hans optik kan således ikke alene den ændring, det er, at en genstand vokser eller bliver mindre, men også den hændelse, at en person afgår ved døden, betragtes som en begivenhed. Begivenheden er noget alene- og enestående: et mellem-værende, der bryder med den givne almenhed, partikularitet og identitet, idet det hænder her og nu. Filosofien kan selv blive en begivenhed, i det omfang den gennem sine begreber evner at bryde med og etab-

lere en anden relation til det tidligere. Deleuze søger også at pege på, hvorledes det sociale og litteraturen kan få karakter af en begivenhed.

### Værker

*Nietzsche et la philosophie (Nietzsche og filosofien)*, 1962)  
*Différence et répétition (Forskel og gentagelse)*, 1968)  
*Logique du sens (Meningens logik)*, 1969)  
*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2 (Tusind plateauer. Kapitalisme og skizofreni 2)*, 1980, med Guattari)  
*Le pli. Leibniz et le baroque (Folden. Leibniz og barokken)*, 1988)  
*Qu'est-ce que la philosophie? (Hvad er filosofi?)*, 1991, med Guattari)

forskul skjuler og forskyder sig. Og han søger at lægge afstand til en uklar konception af forskellen, hvori man konstant forholder den til noget andet for at danne et begreb om en "ren forskel", der ikke fastholder denne som en negation eller benægtelse af noget forudgivet, men anskuer den ved sig selv som en positiv bekræftelse. Opgaven er at tænke en forskel, der ikke adskiller sig fra noget, men som træder frem og udmærker sig, således at det, som den udskiller sig iblandt, ikke adskiller sig fra denne.

På denne måde viser et lynglimt sig som en forskel på en mørk himmel, idet det samtidig bærer denne med sig som det, der ikke udmærker sig. Forskellen anskuet som en sådan ensidig *udmærkelse*, som en *gøren-forskel*, er således ikke det ubestemte eller det ubestemmelige, sådan som man sædvanligvis er tilbøjelig til at hævde, men tværtimod det, der indeholder den højeste bestemmelse og den *højeste præcision*. En sådan forskel forelægges ikke klart og distinkt eller tydeligt og velafgrænset i forhold til alt andet, men træder ifølge Deleuze frem *distinkt-obskurt* som noget, der udmærker sig i forhold til en sammenhæng, som ikke forelægges.<sup>678</sup> Et sådant øjeblik, hvor der gøres en forskel, kan erfares som uhyrligt, da den forskels-

løse grund heri træder frem, ændrer og fordrejer de tidligere former. Et sådant grumhedens teater, der hersker, når forskellen træder frem, har f.eks. Francisco de Goya (1746-1828) anskueliggjort i sine dunkle akvatinter.

I *Différence et répétition* bestræber Deleuze sig på at iværksætte en "forskellens filosofi", som "løsriver forskellen fra dens tilstand af forbandelse", så den kan "komme ud af hulen og ophøre med at være et uhyre", alene i kraft af at den er forskel. Distanceringen fra en moraliserende tilgang, hvori forskellen fremstår som "et onde i sig selv", danner en uomgængelig forudsætning for, at man kan skelne mellem en vellykket forskel og en forskel, der etablerer en dårlig sammenhæng.<sup>679</sup>

For Deleuze viser de to undersøgelser af den rene forskel og den komplekse gentagelse sig forbundne, eftersom de henviser gensidigt til hinanden. Så snart man udforsker den rene forskels bestandige forskydning, træder der nemlig en gentagelighed frem, man ikke kan begribe som en gengivelse af det selv samme. Og så snart man beskæftiger sig med den komplekse gentagelse, viser den sig at indeholde en forskel, som ikke lader sig forstå som negation eller deficiens i forhold til noget andet, men som en positiv udmærkelse.<sup>680</sup> I

Deleuzes repetitionsfilosofi fremstår gentagelsen som en forskel; og i hans differensfilosofi fremstår forskellen som en gentagelse og en genoptagelse.

## Tankens billede og repræsentationens univers

For en sådan undersøgelse stiller der sig imidlertid den vanskelighed, at *gentagelse* sædvanligvis er blevet begrebet som noget simpelt mekanisk, mens *forskel* er blevet opfattet som negation. Denne opfattelse af gentagelse og forskel gør sig ikke alene gældende i den filosofiske tradition, der begynder med Platon (427-347 f.Kr.), og som ifølge Deleuze kulminerer med Hegel (1770-1831) og hegelianismen. Den findes også inden for den common sense, som den filosofiske tradition gentager på et højere niveau. Ligeledes gør opfattelsen sig gældende inden for et samfundsliv eller en videnskabelighed, hvor klassificering og identifikation spiller en stor rolle. Inden for denne verden forestiller man sig forskellen som en forskel inden for eller i forhold til noget. Som det tydeligt formuleres hos f.eks. Aristoteles (384-322 f.Kr.), betragtes forskellen som en forskel i forhold til et bestemt begreb, en bestemt almenhed eller slægt, som den forestilles at opdele i mindre omfattende arter. F.eks. mener Aristoteles, at både fisk, heste og mennesker falder under begrebet "dyr", men at mennesket til forskel fra de andre dyr kan defineres som et "fornuftigt dyr". Forskellen bestemmes altså som en specifikation af eller inden for begrebet. I et univers, hvor alt erkendes som hørende under et begreb eller som en specifikation af noget alment, undertrykker man den forskel, man opfatter. For at kunne rubricere det, der melder sig sammen, må man nemlig hele tiden etablere ligheder mellem det forskellige, som melder sig.

Forskellen træder dermed hele tiden frem som lighed mellem noget og noget andet. På denne måde kan man oprette og fastholde et stort klassifikationssystem af enheder, der adskiller sig fra hinanden i stadig mindre dele, idet de står i specifikke modsætninger til hinanden inden for begrebets almenhed. For at noget kan være forskelligt, må det derfor være noget andet end noget andet. Forskellen bestemmes dermed også som modsætning

eller negation. I den yderste udkant af den etablerede taksinomi, hvor specificeringen er størst, moder man en genstand, der ligner sig selv fuldstændigt, eller er den fuldstændige gentagelse. Allerede begrebet konciperes som en størrelse, der var det samme, dette er det ene, men netop for så vidt som dette går igen i det forskellige; i det partikulære udspecificerede viser sig imidlertid det selv samme, der går igen i og gentager sig selv uforandret.<sup>681</sup>

Deleuze karakteriserer også det beskrevne univers som en "repræsentationens verden" (monde de la représentation). I dette univers forstås (konciperes) alt som en gengivelse af noget tidligere givet, hvorfor erkendelse får karakter af genkendelse. Men da det oprindeligt givne konciperes som værende identisk med sig selv eller som nærværende med sig selv, er der også tale om et repræsentationsunivers, for så vidt som alt betragtes som en gen-nærværgørelse af noget tidligere præsenteret, af en oprindelig præsens. Inden for et sådant repræsentationsunivers lader en ren forskel sig umuligt opfatte. Men heller ikke gentagelsen kan vises som sådan. Gentagelsen må konciperes som en perfekt lighed med noget tidligere; og mens forskellen repræsenteres som en forskel inden for et begreb, som er identisk med sig selv, repræsenteres gentagelsen som en forskel, der befinder sig uden for begrebet, da den strenge gentagelse indebærer en forskel, som ikke lader sig begrebsliggøre. Der er først tale om en gentagelse i streng forstand, når tingene er identiske, adskiller sig numerisk, men tilhører det samme begreb. Gentagelsen kan dermed også kun konceptualiseres som negation eller som en forskel uden begreb.

### Common sense og filosofiens sunde fornuft

En sådan repræsentationstænkning hviler ifølge Deleuze på en implicit "grundantagelse". Det antages almindeligvis, at der findes en common sense eller essens, som vi alle grundlæggende er i besiddelse af og udfolder allerede i kraft af, at vi er i stand til at tænke os om. På et for-filosofisk og naturligt niveau kommer denne antagelse til udtryk som en umiddelbar forvisning om, at man materialt altid allerede er i besiddelse af en sådan common sense, som alle må holde sig efterrette-

ligt. Den ytrer sig således i en relativt ureflekteret moralitet, i en umiddelbar moraliserende selvgodhed.

I filosofien hæves denne antagelse imidlertid op og gentages på et mere reflekteret niveau. Her forudsætter man ikke længere, at tanken, sådan som den foreligger, de facto er i besiddelse af eller udfolder en sådan common sense; man forlader sig i stedet på, at den de jure er knyttet hertil: at den er forbundet med og forpligtet på at formulere og kommunikere en samlende fornuft, uanset at det rent faktisk kan være yderst vanskeligt at indholdsbestemme fornuften og gøre den bestemmelse gældende. Rent faktisk kan det således vise sig yderst vanskeligt at finde og tænke det rette; men hvad der er det rette for tænkningen at gøre, synes til gengæld yderst simpelt og selvindlysende.

På dette filosofiske niveau antager man således stadigvæk fortrøstningsfuldt, at tænkningen hviler på og udfolder, hvad Deleuze betegner som "den gode vilje". Man opretholder et "dogmatisk" eller "moralisk billede" af tanken, ifølge hvilket "tanken er beslægtet med det sande, formelt besidder det sande og vil det sande materielt set".<sup>682</sup> Ifølge dette billede af sig selv, som tanken har dannet sig, er tanken i sig selv god, eftersom den forpligter sig på den sunde fornuft (le bon sens); og den danner et hele, som vi alle med eller uden vort vidende er forpligtet på, da vi alle allerede i kraft af vores almindelige menneskeforstand (sens commun) burde kunne indse dens fortræffelighed.

I forlængelse heraf fremstår f.eks. Descartes' (1596-1650) cogito og Kants (1724-1804) transcendentale apperception for Deleuze som forsøg på at fastlægge et begyndelsespunkt og en begrundelse for en sådan tænkning og dens gode vilje. Man fastlægger et bestemt samlende udgangspunkt for verden, som alle med deres almindelige menneskeforstand må kunne indse er uomgængeligt og må kunne enes om at bekræfte. Heri søger og fastholder man et sammenfald eller en overensstemmelse i erkendelsen, i den erkendende og mellem de erkendende. Med cogito'et hæves den almindelige menneskeforstand til et filosofisk niveau. Endog i det hegelianske cogito, der selv i det negative og fremmedgjorte evner at finde en bekræftelse af fornuften, kan Deleuze finde en be-

kræftelse af en sådan verden: den allermest subtile og altinkluderende hævde af den gode viljes fællesskab.

I dette billede, hvori tanken tildækker og omskriver sin egen anstrengelse, fordriver den efterhånden fejltagelsen ved at etablere en mængde sande erkendelser og således po om po etablere et stort og sammenhængende videnskorpus. Heri fastholdes det også, at vi er fælles om dette uafsluttede projekt. Vi kan alle tage fejl; men alle – i hvert fald alle, der befinder sig her og deltager – er grundlæggende fornuftige. Ingen iblandt os er tåber. Alle er vi fælles om at være forpligtede på den gode vilje, den almindelige menneskeforstand og på at tænke i fællesskab.

Inden for et sådant billede af tænkning som en aktivitet, der er baseret på den gode vilje, må tanken nødvendigvis fremstå som repræsentation. Dens erkendelse må fremstå som en genkendelse og en anerkendelse af det fællesskab, man allerede mener at være i besiddelse af, og som det drejer sig om at afdække. Den repræsenterende taler om, og repræsentationen repræsenterer, ifølge Deleuze, hvad "enhver ved, og ingen kan benægte".<sup>683</sup> Samtidig kommer man til at operere med en model for tænkning og erkendelse, som er modelleret over skoleklassen og dens pædagogik. Man kommer til at forestille sig, at ethvert problem har karakter af et bestemt spørgsmål, læreren stiller, som grundlæggende må have en given løsning, det bærer i sig, og at problemet som sit højeste formål har at ophæves og forsvinde i dette facit.

De beskrevne grundantagelser behøver ifølge Deleuze ikke nødvendigvis at foreligge åbent formulerede som påstande. De virker i høj grad implicit sammen i det, man fremhæver og udelader. Således danner de tilsammen en dogmatik for tanken, der "knuser" denne "under billedet af det "samme" og det "lignende" inden for repræsentationens orden, men som dybest set forråder, hvad det vil sige at tænke, idet det gør de to kræfter (puissances) forskel og gentagelse, filosofisk begyndelse og genbegyndelse hjemløse".<sup>684</sup>

Den tænkning, der bekender sig til den gode vilje, tror sig således god; men i sidste instans er den blot selvgod. Den viser sig hos Deleuze at bevæges af en facil vilje til at opbygge og tilhøre et opbyggeligt og selvbekræftende fællesskab; den

vidner om en villet "positivisme", der selvtilfreds hygger sig med sig selv, en tankens tanke, der vil spejle og genfinde sig selv i det tænkte. Den filosofi, der betragter sig selv som det allermost ophøjede og rene, må dermed finde sin tilskyndelse i det mest lave og urene. Den må søge sin herkomst i fejhed og indbildskhed, i det mest lumre og nedrige, der nærer den filosofiske svamp og bevirker, at denne springer frem igen og igen: som bevirker en tilbagevendende tendens til at filosofere, hver gang man søger at tænke.

## Det filosofiske teater

Ved at Deleuze analyserer tankens billede og "drift" i al dens middelmådighed og lunkenhed, begynder billedet og tankens repræsentativitet imidlertid at krakelere, indtil filosofien begynder at melde sig igennem de opståede sprækker. Filosofien og i særlig grad filosofihistorien i bred forstand begynder at vise sig som et langt mere komplekst og mangfoldigt filosofisk teater. På denne scene har de enkelte tænkere hver deres rolle at spille, idet de træder frem og fremsiger deres tekst, sådan som de nedfældede den, men således at den gennemspilles på en ny måde og fremtræder som en kompleks, enestående og uigentagelig begivenhed.

Den samme Platon, som ved begyndelsen af filosofihistorien for første gang tegner grundridset af det repræsentative univers, idet han søger at forjage de gølebilleder og fantasmer, som blot prætenderer at være viden, og ved at søge et gode, som er godt i sig selv, viser sig også at rumme en anden Platon, der ikke søger det almene, men det sande og det autentiske. Denne Platon gør op med den umiddelbare doxas fællesskab til fordel for en idé, der ikke lader sig repræsentere, og som ikke underordner forskellene under et almenbegreb, men som kan anskues som et forsøg på at formulere et begreb for, hvad der kan gøre en forskel.<sup>685</sup>

### Dårskabens uomgængelighed

Allerede hos den sunde fornuft og dens gode vilje gør der sig for et nøjere eftersyn en antiortodoksi gældende. Den sunde fornuft og den almindelige menneskeforstand viser sig at være fuld af spændinger og at overskride sig selv i en række retnin-

ger. Igennem dens tilbagevendende opbyggelige forsøg på at eliminere en fejltagelse, den klassificerer som en fremmed udfordring, kommer tænkningen vedvarende til at bekræfte dårskaben og dens illusioner. Disse fremstår ikke alene som en ydre trussel, man må gøre op med og kan forsværge, men som en indre, bestandig nærværende udfordring, som driver tænkningen frem. Idet tænkningen vedvarende vender sig imod dårskaben og dens illusioner for at forholde sig til dem og gøre op med dem, viser den sig i Deleuzes læsning bestandig at realisere dem på ny. Dårskab og illusion fremstår ikke alene som det utænkte i tanken, men også som det utænkelige, der bestandig bor tænkes og gentænkes, fordi det ikke lader sig tænke til ende. Dårskaben viser sig at være det, som tænkningen ikke bliver færdig med, og som kræver, at den hele tiden følger til: et imponerende, som tænkningen gennemløbes af, og uden hvilket tanken ikke ville være til.

Deleuze kan derfor også understrege, at dårskaben ikke kan bestemmes som en ydre fysisk genstand eller magt, et karaktertræk eller en social egenskab, men er en "struktur ved tanken som sådan", et forhold inhærent i tanken, uden hvilken denne ikke ville være mulig, et transcendentalt plan eller felt, tanken udfolder sig på. Han søger i *Différence et répétition* at udarbejde, hvorledes der gør sig "en hovedløshed gældende i tanken", der overhovedet først udvirker, at tanken kan tænke, at den kan skabe nye tanker.<sup>686</sup> Selv den tanke, der danner sig selv i repræsentationens billede, og som søger at eliminere fejltagelser, anskueliggør således i Deleuzes optik, hvordan tanken per definition mislykkes, uagtet at den ikke altid tager fejl. Den er også en dårskab, som danner illusioner og går fejl, og som bestandig tager sin egen mislykkelighed op. Den er en aktivitet, som til stadighed må tænke sit eget sammenbrud, og som må tænke på sit eget sammenbruds betingelser; hvorfor den bestandig må tænke sig selv på ny. "Dårskaben (ikke fejltagelsen) indebærer tankens største afmagt, men danner også kilden til dens højeste magt, idet den tvinger den til at tænke."<sup>687</sup>

### Fra filo-sofi til miso-sofi

I forlængelse heraf kan Deleuze derfor også hævde, at det ikke er den gode vilje og dens kærlighed til

viden, som viser sig at være det primære i filosofien, men i stedet fjendskabet og det voldelige brud hermed. Alt begynder og slutter ikke, som den gode vilje hævdede, med en *filoso-fi*, men med en *miso-sofi*, dvs. et had til (den tidligere) viden, der bevirker, at man bestræber sig på at distancere sig fra denne.<sup>688</sup> Alt begynder og ender derfor heller ikke som hævdet med den gode vilje, men med en uvilje. Og modsat hvad den repræsentative tanke synes at påstå, lader tænkning sig ikke beskrive som en viljesakt, der hviler på en (moralisk) beslutning. Den har i stedet karakter af en ufrivillig hændelse, der i en bestemt form bryder frem i tanken med sin egen nødvendighed, så snart denne konfronteres med verdens tilfældighed. I verden er der noget, som tvinger til at tænke, ikke i kraft af at man erkender og anerkender det, men i kraft af at man stoder på det og får et stød fra det. I tilslutning til Heidegger kan Deleuze derfor fremhæve, at det er det endnu utænkte, som tvinger os til at tænke.

I stedet for tankens billede af sig selv og sin omverden præsenterer *Différence et répétition* os i stedet for en billedløs tanke, dvs. en tanke, som ikke er en tanke om, og som ikke samler og repræsenterer det, man burde vide, men *en tænkende tanke, der bevirker og gør en forskel*. Afslutningen på filosofien som repræsentation danner hos Deleuze umiddelbart begyndelsen på filosofien som udøvelse af forskellen. "Odelæggelsen af tankens billede, som forudsætter og begrundes sig selv", glider umiddelbart over i "tilblivelsen af tanken som hændelse i tanken selv".<sup>689</sup>

## Begivenhedens ulegemlighed

Den tanke, der udvirker en forskel og gentager i en forskydning i stedet for at samle og gengive, således som repræsentationen gør det, søger *Différence et répétition* også at udarbejde og følge på vej i dens tilblivelse. For Deleuze er vejen hertil ikke at bekræfte det blot tilsyneladende over for ideen og dens repræsentationer. Det drejer sig ikke om at vende platonismen på hovedet ved at bekræfte dens modbillede og give det soliditet, således at man forbliver inden for denne. Idet Deleuze forskyder interessen inden for platonismen og

fremhæver den diskrete forudgående bevægelse, hvori Platon sonderer det egentlige fra de blotte gølebilleder (simulakra), der foregiver at være mere, end de er, fordrejer Deleuze platonismen, så at et nyt element fremstår som centralt. For en nøjere betragtning viser platonismen og metafysikken sig at tale om begivenheden i dens singulære uigennemtrængelighed; samtidig med at de søger at distancere sig fra den og dermed gentager den på et højere niveau. Hvis tanken undslipper common sense og den gode vilje, ophører den med at være opbyggelig for i stedet at sige, hvad den er. Den bliver en begivenhed og tænker begivenheden. For Deleuze drejer det sig om at tænke begivenheden, således som det også fremgår af en sen retrospektiv udtalelse fra 1988: "I alle mine bøger har jeg søgt begivenhedens natur; der er tale om det eneste filosofiske begreb, som er i stand til at afsætte verbet 'at være' og prædikaterne."<sup>690</sup> At tænke begivenheden lader sig imidlertid kun først for alvor gøre, hvis tanken ikke lader sig nøje med at være en tanke om, men selv bliver begivenhed. I denne tanke uden billede viser sandhed sig at være "et spørgsmål om fremstilling (affaire de production) og ikke overensstemmelse (adéquation)".<sup>691</sup>

### Begivenheden er ikke et sagforhold

I *Logique du sens* understreger Deleuze imidlertid, at begivenheden ikke lader sig forstå som en endelig eksisterende størrelse eller et sagforhold, som kan erkendes og vise sig at være tilfældet. Så snart jeg under oplæsningen af Lewis Carrolls (1832-1898) *Alice's Adventures in Wonderland* (*Alice i Eventyrland*, 1865) siger, "Alice vokser", manifesterer jeg derimod en ren begivenhed. Heri skelner man ikke mellem en årsag og en virkning eller imellem aktivitet og passivitet. For begivenheden, at Alice bliver større, er hverken det ene eller det andet, men den samlede virkning af, at der handles med Alice: at hun på én og samme tid bliver gjort til genstand for en handling og foretager en handling. Eftersom begivenheden er den samlede virkning af en agens og en patiens, er den mere basal end disse og har karakter af en "urokkelighed".

På det niveau, hvor jeg fremhæver, at Alice vokser, udsiger jeg en ren tilblivelse, hvori Alice bliver

store, samtidig med at hun bliver mindre; for hun bliver lobende større, end hun var, men mindre end hun er i færd med at blive. Jeg peger ifølge Deleuze hermed ikke på en tilstand, der kan eksistere i en bestemt nutid, men på en bestemt forandring, der hele tiden henviser til og opdeles i en fortid og en fremtid, hvorved den undviger nutiden. Begivenheden eksisterer således ikke i repræsentationens her og nu, men den "subsisterer" og "insisterer". Den lader sig ikke fastslå og bestemme som værende, men besidder et minimum af væren, som bevirker, at den vedholdende gør sig gældende igennem det, som er. "Kun nutiden eksisterer i tiden, samler og opsuger fortiden og fremtiden; men fortiden og fremtiden insisterer i tiden og opdeler hver nutid i en uendelighed."<sup>692</sup> Begivenheden træder frem som det, der er mere end og mindre end, eller som det, der allerede er og endnu ikke er.

I og med at begivenhedens nutid opdeler sig i relationer mellem en fortid og en fremtid, der bestandig har forskellig karakter, overskrider begivenheden til stadighed sig selv, idet den inkluderer det omkringliggende i sig og transformerer det. Derfor kan Deleuze også karakterisere begivenhederne som krystaller eller krystalgitre, der kun bliver til, idet de bliver større ved kanterne og overskrider deres grænser.<sup>693</sup>

### Begivenhedens uendelighed

I kraft af denne overskridelse indebærer begivenheden en egen uendelighed. Dette er ikke en uendelighed, som gemmer sig i dybden, men en overfladisk uendelighed: en infinithed, der kommer til syne i den hinde uden rumfang, som omgiver legemerne og forbinder dem, og som viser sig i deres spejling i hinanden. Langtfra at være en håndgribelig genstand, hvis eksistens man kan slå fast, således som man umiddelbart kunne forvente det, manifesterer begivenheden, idet den strækker sig ud over overfladen, derfor en ulegemlighed. Den peger på en idealitet. Begivenheden får hos Deleuze status af en uhåndgribelig følge af, at legemerne støder sammen, blandes med hinanden eller adskiller sig fra hinanden. I samme øjeblik som en kniv deler et legeme i to, affoder sammenstødet mellem de to legemer således en begivenhed. Der finder en forandring sted i form af en

gennemskæring, der ikke nøjes med at foje en ny egenskab til et allerede eksisterende værende, men giver den en ny væremåde, idet den opdeler genstanden og lader den blive to. Imellem hinanden etablerer de værende ting, eller legemerne, et mellem-værende i form af et væv af relationer: en ulegemlig kvasi-fysik eller en metafysik. Med denne kan der imidlertid, ifølge Deleuze, ikke være tale om en overskridelse til noget hinsides eller bag ved fysikken. Eftersom metafysikken har karakter af et mellem-værende og en mellem-tid, markerer den ikke en transcendens, men en ren immanens, en forbliven i verden.

Med begivenheden dukker den uendelige tilblivelse og den overfladiskhed, som ideen og begrebet vendte sig imod og kritiserede, og som unddrog sig ideens bestemmelse, således op til overfladen som idealitetens "uforstyrrelige" mulighedsbetingelse. De goglebilleder eller simulacra, den forskydning, der dannede ideens grænse, træder frem som selve den ulegemlighed, der gør idealiteten mulig. I forhold til realiteten har denne idealitet derfor fantasmets eller det forestillede karakter. Deleuzes begivenhedstænkning understreger således ikke alene fysikkens idealitet, men også fantasmerne og ideens materialitet. Igennem sit opgør med den traditionelle metafysiks kritik af illusionen viser han, hvorledes netop denne tæknings angst for illusioner og for det fantastiske præcist bevirker, at den gør sig illusioner, forleder den til at søge at fastholde en illusorisk væren. Og han peger på, hvorledes en kritik af denne leder til en fantastisk fysik eller en fantasmatisk metafysik.

### Begivenhedens vitale pessimisme

#### Døden som afdøen

I såvel *Différence et répétition* som *Logique du sens* behandles døden som begivenheden i sin rene eksemplariske form. Det understreges her, at døden "ikke er en begivenhed blandt andre. Enhver begivenhed har dødens karakter".<sup>694</sup> Ved døden som begivenhed forstår han nemlig ikke en bestemt tilstand, man kan komme i, eller et sagforhold, som man kan bekræfte, i og med at man for

eksempel udtaler sætningen, "Deleuze er dod". Herved forstår han derimod "det at afdø": den begivenhed, det er, at noget, f.eks. Deleuze, afgår ved døden, og den betydning, som denne hændelse indebærer. Der er ikke tale om døden som den store afslutning, men om "en vis dod", der rammer én eller et eller andet. Det, at man dor, hænder nemlig en bestemt nuværende tilstand; men det er samtidig en hændelse, der overskrider denne tilstand, idet den lader den indgå i en relation til en fortid og en fremtid, som overskrider denne nutid. Det, at man dor, er en hændelse, som den eller det, som udsættes derfor, ikke bliver færdig med; ligesom det er en hændelse, man ikke bliver færdig med at udsættes for, og som man udsættes for hvert øjeblik. Betraget ud fra den tilstand, jeg befinder mig i, sker der det, at mit liv viser sig at være for svagt eller for skrøbeligt for mig og undslipper mig. Betraget ud fra hændelsen sker der det, at jeg viser mig at være for svag og skrøbelig i forhold til livet, der spalter min nutid og hensætter mig i et upersonligt og forindividuet, neutralt "man".

I den korte, men centrale tekst "L'immanence: une vie ..." ("Immanensen: et liv ..."), som blev den sidste, Deleuze publicerede kun to måneder før, han selv døde, tager Deleuze udgangspunkt i tredje del, kapitel tre, af Charles Dickens' (1812-70) *Our Mutual Friend* (*Vor fælles ven*, 1864-1865). Deleuze beskriver, hvorledes kæltringen Riderhood, "et dårligt og foragtet subjekt", bliver bragt ind efter at være druknet. Og straks udtrykker de ellers hårde karle, der plejer den døende, entusiasme, respekt og kærlighed for det mindste livstegn. Alle gør sig store anstrengelser for at redde ham, således at det dårlige menneske selv i sin dybeste koma føler, at noget mildt gennemstrømmer ham. Efterhånden som han vender tilbage til livet, kolnes hans frelsere imidlertid, samtidig med at han selv vender tilbage til sin gamle ondskab og grovhed. En Riderhood, der befinder sig klart i den dennesidige verden, kunne ikke have fremkaldt de beskrevne følelser og reaktioner, og ej heller kunne en Riderhood, der var overgået klart til det hinsidige. Men så længe slynglens liv saligt kæmpende befinder sig i en mellemtilstand eller en mellemverden, som det kun synes at forlade med en slags modvillighed, sker alt dette. "Mellem hans liv og hans dod eksisterer et moment, som

kun er det øjeblik, hvori *et* liv spiller med døden. I stedet for individets liv træder et upersonligt og alligevel enestående (singulière) liv frem, der forløser en ren begivenhed frigjort fra det indre og det ydre livs tilfældigheder [...]. Kæltringen er for et øjeblik blevet et "homo tantum" (i særlig grad et blot og bart menneske), som hele verden lider med, og som opnår en slags salighed. Det er et haecceitas [en dettehed], som ikke længere opstår gennem individuering, men gennem singularisering, et rent immanent liv, neutralt og hinsides godt og ondt."<sup>695</sup>

I det moment, hvori kæltringen er ved at afdø og bliver et liv, som spiller med døden, erfarer individet, hvorledes dets partikulære eksistens spaltes og erstattes af et upersonligt, bart og basalt "her lever man, selv om man er ved at dø", som andre kan lide med, uden at de dermed identificerer sig med noget universelt, der er hævet over tid og rum. En blot og bar dettehed, der ikke lader sig forveksle med noget andet, på trods af at den ikke kan benævnes – ud over gennem det singulære "et" – indtræffer. Denne dettehed, som træder frem, viser sig at være privat og kollektiv på én og samme tid: et ental, som hver enkelt står alene med, og som man samtidig kan forenes i. I den hændelse, det er at afdø ved døden, viser det sig eksemplarisk, hvorledes begivenheden er det singulære: det alene- og ene-stående, i hvis ekstraordinaritet vi losgøres fra vores sædvanlige identitet og derfor kan mødes. Deleuzes beskrivelse af Foucault i et sent interview kan således også anskues som en selvkaraktistik: Der er tale om "en vitalisme på basis af en dødelighed (sur fond de mortalisme)", som adskiller sig radikalt fra en dennesidig optimisme: ikke døden som endelighed, punktets sted, grænse, men den altid daglige dod som doende.<sup>696</sup>

#### Livet som singulær væremåde

Deleuze understreger, at livet som en sådan singulær væremåde ikke kun er begrænset til rene undtagelsestilstande, f.eks. situationen, hvori vi står direkte over for døden. Han gør opmærksom på, hvordan et sådant ubestemt liv gør sig gældende som en mellem-tid i alle de øjeblikke og tilfældige omstændigheder, som individet gennemlever. Det gør sig f.eks. specielt umisforståeligt bemærket, når vi bliver vækket og helst ville vende tilbage til søvnen. Et sådant livs bestandige tilstedeværen træder

imidlertid specielt klart om end udistinkt frem i spædbarnets eksistens. Spædborn har næppe nogen individualitet og ligner i vid udstrækning hinanden, men deres liv kommer til syne i begivenheder (f.eks. smil og gestus), som ikke har subjektiv, men singular karakter. "Spædborns liv er gennemtrukket af et immanent liv, som er ren kraft og måske endda salighed på trods af deres lidelser og svagheder."<sup>697</sup>

Hvis man betragter et sådant liv ud fra individualiteten og dens sædvanlige empiriske bestemmelser, fremstår det som ganske ubestemt. Det lader sig ikke beskrive udtømmende som en bevidsthed, der udstyret med bestemte egenskaber befinder sig i en bestemt tid og på et bestemt sted, eller som en bestemt subjektiv identitet. Men anskuet som en singular eller enestående detthed er et liv imidlertid yderst bestemt på et andet plan. "Den ubestemte artikel indebærer personens ubestemthed, men den indebærer samtidig bestemmelsen af det singulære."<sup>698</sup>

Ubestemt ytrer livet sig i en erfaring uden subjekt og bevidsthed. Bestemt er det på et andet plan som "et transcendentalt og upersonligt område eller felt (champ), der ikke har form af en personlig syntetisk bevidsthed"<sup>699</sup>. Dette transcendentale felt lader sig ifølge Deleuze ikke forstå som et transcendentalt niveau, der overskrider, og som udefra gør sig gældende igennem det foreliggende. Det transcendentale felt må i stedet begribes som et rent immanent plan (plan d'immanence). Betragtet i singularitet danner et ubestemt liv et rent immanensplan. Der er tale om et rent derværende mellemværende, som ikke er immanent i noget andet end sig selv.<sup>700</sup> Immanensplanet er det enestående alt, der gør sig gældende. Et sådant derværende mellemværende eller en sådan singularitet er derfor også et "et" i det forskellige. Den peger på en mangfoldighed, en en-hed, som kommer til udfoldelse, en omnitudo, et ene-hele.

At et sådant immanensplan udgør en mangfoldighed, der kommer til udfoldelse, viser sig også derved, at det er virtuelt, og at det befolkes af begivenheder, hvis karakter er virtuel. Det transcendentale felt og dets begivenheder er ikke faktisk foreliggende. Alligevel er de ifølge Deleuze ikke at betragte som fiktioner eller irreelle. For så vidt som man betragter begivenheden og immanensplanet som rent uaktualiseret derværende, savner de be-

stemt ikke realitet. De er umisforståeligt og enestående til stede. Det reelt derværende virtuelle udmærker sig derimod i forhold til det umiddelbart foreliggende aktuelle i kraft af, at det kan indgå i en aktualiseringsproces, i lobet af hvilken det kommer til udfoldelse. Den immanente begivenhed, der etablerer en bestemt relation imellem en fremtid og en fortid, kan således komme til udfoldelse, idet den følger det immanensplan, som giver den dens særegne realitet. Den krystal, der bliver til, idet den bliver større ved kanterne og overskrider sine grænser, får aktualitet igennem sin tilvækst på dette transcendentale plan. Det immanente plan, på hvilket begivenhederne aktualiseres, forbliver imidlertid selv en virtualitet, noget der kan reaktualiseres. Men dette må dog på ingen måde forveksles med ideen om mulighed og dermed potentialitet, idet det potentielle altid allerede er indeholdt i det aktuelle. Derved forbliver der i enhver timelig begivenhed en rest, som aldrig indstiftes i tidens form.

## Den etiske begivenhed og begivenhedens etik

At begivenheden er en indefinit virtualitet, og at det immanensplan, som den gør sig gældende på, selv er virtuelt, skaber imidlertid plads for en etik hos Deleuze. At begivenheden og immanensplanet ikke mangler noget, men samtidig er uafsluttede, peger på, at en menneskelig levemåde og måde at forholde sig på kan spille en rolle. Denne etik af "neo-stoisk" tilsnit udarbejder Deleuze bl.a. i *Logique du sens*.

Heri fremhæver han, hvorledes en arketypisk begivenhed som den hændelse, at en person bliver tilføjet et (fysisk eller åndeligt) sår, bliver aktualiseret i en bestemt tingenes tilstand. Personen kan f.eks. komme til at savne en lunge. På immanensplanets niveau er denne bestemte aktualisering i form af en bestemt transcendens, som personen er underkastet, imidlertid ikke det centrale. På dette niveau fremstår begivenheden som en virtualitet, en åbenbaring af visse muligheder, der fører personen med sig på livets bane.

Når man bliver såret, kan man opleve begivenheden som uretfærdig og ufortjent, idet man sam-

tidig leder efter den skyldige, som man kan bebrejde det hændte. Eller man kan resigneret acceptere det skete som et faktum, idet man tager hændelsens uomgængelighed på sig og lever efter den. I begge tilfælde forholder man sig imidlertid til begivenheden som en bestemt aktualitet. Og i begge tilfælde forholder man sig moraliserende til og udleder en bestemt morale af begivenheden, samtidig med at man forholder sig ressentimentsfuldt til det faktum, som man er underlagt.

Hvis man skal forholde sig til begivenheden som en virtualitet, må man ifølge Deleuze i stedet vise sig at være på højde med den mulighed, der hænder i én, og bringe den til udfoldelse i en sådan grad, at man kommer til at fremstå som en slags ophav til den. I forlængelse heraf kan Deleuze ligefrem fremhæve, at hvis han overhovedet skal forbinde noget positivt med etik (eller med en forestilling om ret handle- eller levemåde), så må han forstå denne som en forestilling eller udfordring om, "at vi ikke viser os uværdige i forhold til det, som hænder os".<sup>701</sup> Den deri indeholdte udfordring er, at man skal ville begivenheden i en sådan grad, at man overskrider dens umiddelbare eller konkrete resultat og fravrister den "dens evige sandhed". Og dette gør man ikke ved blot at acceptere noget hændt, men ved at føre krig mod den vilkårlighed, der fører krig mod én, indtil man afæsker det inkorporelle og neutrale, der melder sig i én, en ny og upersonlig neutralitet. I sin yderste tilspidsede konsekvens indebærer dette, at man må ville den konkrete død og afdøen, man står over for, i en sådan grad, at den som villet fravristes noget andet og mere, således at den implicit vender sig imod enhver konkret død.

På aktualitetens niveau ændrer en sådan vilje umiddelbart intet. Deleuze karakteriserer det som "spring på stedet, der finder sted i ethvert legeme, der ombytter sin organiske vilje med en spirituel vilje".<sup>702</sup> Men på dette inkorporelle niveau ændrer et sådant spring imidlertid alt. Det indebærer, at man ikke kun vil det, som sker, men noget i det, som sker: det, der er undervejs i forlængelse af det, som sker. Det indebærer, at man vil fravriste det, der sker, en mening og en betydning.

Som en konsekvens af disse overvejelser kan Deleuze også kvalificere begivenhedsbegrebet yderligere. Begivenheden er ikke kun det, der sker,

og som tilføjer et givet værende nye egenskaber. Den er det, der kommer til udfoldelse i det, som sker, og som betyder noget for os. Begivenheden må derfor også forstås som det, der implicit kommer til udtryk i det, der hænder, og som gør tegn til os og afventer, hvorledes vi forholder os til det og bringer det til videre udfoldelse. Og værdig i forhold til det, som hænder en, kan man vise sig at blive ved at vise sig i stand til at udfolde den implicitte begivenhed i det. Idet man gør sig til den og gør den til sin, kan man genopstå som barn af og ophav til sine egne begivenheder. Man kan bryde med sin umiddelbare kødelige byrd og genfodes eller genskabes som en anden for således at forme livet som et kunstværk.

## Tankens forskel og gentagelse

Samtidig med at Deleuze viser, hvordan den filosofiske kanon domineres af tankens billede og ledes af den gode vilje, genopfører han i *Différence et répétition* såvel den traditionelle filosofihistorie som dens randområder, således at disse genopstår. Han forflytter sig indeni for dem og gennemarbejder dem ned i detaljen, således at det fremstår, hvordan de på et andet plan dannes og gennemskæres af intense og betydende begivenheder af samme art som de beskrevne. I stedet for platonismen, Descartes' klassiske bevidsthedsfilosofi og Hegels dialektik fremhæver Deleuze f.eks. sofisternes manipulationer, Sokrates, der vanskeligt lader sig skelne fra sofisternes, kynikernes provokationer, Duns Scotus (1266-1308), som fremhæver den ene værens mangfoldighed, og den sene Nietzsche (1844-1900), hos hvem væren bestemmes som forskellens evindelige genkomst.

I stedet for at være et organ for begrebet, der langsomt udbygger repræsentationen, fremstår tanken hos Deleuze som en bestemt kompleks mangfoldighed af irreducible begivenheder, der aldrig gentager sig. Den viser sig som en uoverskuelig labrynt af hændelser og forskydninger, hvori man som Ariadne må orientere sig, men uden at være i besiddelse af den tråd, der leder hende tilbage til udgangspunktet, og den Theseus, hun var forlovet med. Den fremtræder som en løbende "affundamentalisering og sammenstyrning (effondement)".<sup>703</sup>



En tanke træder frem, der fejrer sin egen dårlige vilje og sit had til den tidligere etablerede viden for at søge en udvej fra denne. Den nyder åbenlyst sine filosofiske problemer. Disse træder ikke frem som forelobige og subjektive vanskeligheder, man kan finde en på forhånd given klar og distinkt indlysende løsning på. De viser sig derimod som distinkte, men dybe og obskure ideer, virtualiteter, som tanken er involveret i, og som tvinger den til at tænke videre og udvirke, at noget opstår, som endnu ikke findes.<sup>704</sup> I den tankens mangfoldige "hovedløshed", som Deleuze fremmaner i filosofien, viser det sig, hvorledes det at tænke "er identisk med at skabe", netop ved at "afføde, at 'der bliver tænkt' i tanken".<sup>705</sup> Dette er ikke en på forhånd given natur, som tanken generelt besidder, men et plan, der træder frem, i og med at det gør det og sætter det i værk.

#### Tanken som serier af rene forskelle

På denne måde peger Deleuze ud mod tanken som et system, der består af serier af rene forskelle. Det er et system, hvori det forskellige ikke forholder sig til det, som det adskiller sig fra, i kraft af at det er identisk med det eller ligner det i bestemte henseender. I stedet forholder det forskellige sig til det, som det adskiller sig fra, igennem selve den forskel, hvorigennem det udskiller sig fra det. En tanke bliver enestående eller singular, ikke i kraft af at den står helt og fuldt alene i et tomrum, og at den ikke tidligere er blevet tænkt, men i kraft af at den er i stand til at bryde med og selv etablere sin egen relation til det tidligere.

På samme måde som lynglimtet træder frem på en uoplyst himmel og etablerer en ny relation til og mellem det tidligere, får tanken karakter af et nyt spil terninger. I dette adskiller spillerne sig formelt set fra hinanden, men indgår i et sammenhængende og åbent plan af udkast, hvis enkelte udfald forudsætter, forskyder og genopretter relationerne til hinanden. Benægtelsen og odelæggelsen af det tidligere viser sig således at være en følge af en affirmation, samtidig med at denne bekræftelse markerer sig som en forskel, i og med at den uddistancerer det tidligere.<sup>706</sup>

#### Gentagelsen må tænkes ud fra forskellen

Hvis man tager afsæt i en tanke, der består af serier

af rene forskelle, bliver det dermed også tydeligt, at gentagelsen ikke kan tænkes som en simpel gengivelse eller repræsentation af det samme, men at man må tænke det samme og gentagelsen ud fra forskellen. Det samme må begribes som det, der er i stand til at transformere og gentage sig selv i det forskellige, på samme måde som en problematik er i stand til at gå igen hos forskellige tænkere uden derfor at være fuldstændig identisk med sig selv. Og gentagelsen må forstås som en følge af forskelsættelsen. Den er en følge af forskellen, eftersom enhver serie af forskelle kun kommer til udfoldelse, idet den medindskrives de andre serier. Den gentager altså de andre og gentager sig selv i de andre, men netop idet den uddistancerer og medimplicerer eller gentager dem i sig selv. Gentagelsen må således begribes som en genoptagelse af og en tilbagevenden til sig selv som en anden i det forskellige.

Når Marcel Proust (1871–1922) ved begyndelsen af *À la recherche du temps perdu* (*På sporet efter den tabte tid*, 1913–1927) erindrer barndommens Combray, fremtræder stedet ikke, sådan som det var. I den rene erindring vender det tilbage og gentages i en stråleglans og herlighed, som hverken lader sig reducere til den nutid, det var engang, eller den aktuelle nutid, som det kunne være. I den erindringens gentagelse, som også rummer en glemsel af, hvad der var, genopstår et Combray, der har form af en fortid, som aldrig var præsent, af en "passé pure". Et "Combray i sig selv" vender tilbage til sig selv. Gentagelsen i erindringen frembringer således en enestående og bemærkelsesværdig forskel: en gentagelse af noget uerstatteligt, som ikke var der tidligere.<sup>707</sup> På samme vis gengiver en god genopførelse af en klassisk symfoni ikke blot partituret eller de tidligere opførelser. Den gentager værket, således at det bliver en enestående begivenhed, der skiller sig ud fra og ikke lader sig omveksle med andre.

Hvad der går igen er dermed på et overordnet plan forskellen. Ikke således at forstå at forskellen ifølge Deleuze vender tilbage som det samme i en evindeligt gentaget cirkel. I stedet for en sådan evindeligt tilbagevenden af det samme er der i den nietzscheanske terminologi, som Deleuze benytter sig af, tale om en evig genkomst, nemlig af en forskel, som hele tiden uddistancerer og viser sig

forskellig fra sig selv, men samtidig genoptager sig selv i en spiralbevægelse. Igennem denne evindelige genkomst af det lignende, af forskellen på bestandig nye måder, etableres netop en ulighed, der giver mulighed for en gentagelse. I "den evige gentagelses hjul skabes gentagelse igennem forskel og udvælges forskel igennem gentagelse på én og samme tid". Anskuet som et resultat af den evige gentagelsesbevægelse må ethvert værende fremstå som et resultat af hybris. Det må fremstå som et værende, der på grusom vis er blevet udvalgt på bekostning af andre, og som har sat sig igennem ved at bryde med de eksistensbetingelser, der hjem søger det og truer det med undergang. Igennem en ny tilsvarende hybris, selektion og evne til transformation kan det imidlertid komme tilbage og "bevare" sig selv som noget andet.<sup>708</sup>

#### Filosofihistoriske "portrætter"

På det tidspunkt, hvor Deleuze skrev *Différence et répétition* og *Logique du sens*, havde han allerede udviklet mange af de beskrevne motiver i en række filosofihistoriske monografier publiceret over 15 år. I det tidligste af disse værker, *Empirisme et subjectivité* (*Empirisme og subjektivitet*, 1953) beskæftiger han sig med Hume (1711–1776). Senere udkom bl.a. *Nietzsche et la philosophie* (*Nietzsche og filosofien*, 1962), *La philosophie critique de Kant* (*Kants kritiske filosofi*, 1963), *Nietzsche* (*Nietzsche*, 1965), *Le bergsonisme* (*Bergsonismen*, 1966) og det allerede nævnte *Spinoza et le problème de l'expression* (*Spinoza og udtrykkets problem*, 1968). Disse er senere blevet efterfulgt af værkerne *Spinoza – philosophie pratique* (*Spinoza – praktisk filosofi*, 1970, rev. udg. 1981) og *Le pli. Leibniz et le baroque* (*Folden. Leibniz og barokken*, 1988).

Hermed tegnede han et filosofihistorisk anegalleri, der befandt sig i udkanten af den store filosofihistorie og havde Baruch de Spinoza (1632–1677) og Nietzsche som centrale figurer. Og samtidig nøjedes han ikke med blot at repetere, hvad figurerne i dette galleri engang havde sagt. Han udarbejdede og accentuerede de momenter hos de pågældende tænkere, hvori de undslap den traditionelle filosofihistories klassifikationer og heterogene forløb for at affirmere en

uassimilerbar kraft hinsides disse. Deleuze behandlede filosofihistorien som en mental eller konceptuel portrætkunst, hvori det ikke drejer sig om at gengive de alt for åbenbare træk, men om med andre midler at skabe en genstand, der fremhæver bestemte træk og viser sig at ligne. Ved at udarbejde de problemer og de anliggender, som drev de pågældende filosoffer, og som deres åbenbare begreber og tankebygninger søgte at svare på, søgte Deleuze at pege på den ikke klart tænkte, men distinkte drivkraft i deres tænkning. Han søgte i det tænkte at udarbejde et utænkt moment, "som den enkelte filosof ikke sagde, men som alligevel var nærværende i det, som han sagde": En utænkt drivkraft, som denne måtte underforstå og tænke sig frem imod.<sup>709</sup>

På denne måde etablerede Deleuze gennem sine filosofihistoriske portrætter en række ideale eller overhistoriske korrespondenser mellem de portrætterede indbyrdes og ham selv: "en interstellar samtale" mellem stadig levende, selvstændige og ret forskellige stjerner.<sup>710</sup> Han kunne dog også beskrive sin fremgangsmåde i på én gang mindre og mere ophøjede termer: I denne periode klarede han sig igennem "ved at betragte filosofihistorie som en slags rovpuling eller, hvad der kommer ud på ét, en jomfrufødsel". Og Deleuze fortsætter: "Jeg forestillede mig, at jeg kom i roven på en forfatter og lavede et barn på ham, som var hans, og som alligevel var vanskabt. Det var yderst vigtigt, at barnet var hans, for forfatteren måtte rent faktisk sige alt det, som jeg lod ham sige. Men barnet måtte også være vanskabt, for det var nødvendigt at gå igennem alle mulige former for decentring, glidning, lemlæstelse, hemmelig udsøndring, til stor nydelse for mig selv." Med Deleuzes forholdsvis sene behandling af Friedrich Nietzsche (1844–1900) begyndte rollerne imidlertid at ændres: "For det er umuligt at udsætte ham for en sådan behandling. Det er ham, der laver børn i roven på dig. Han giver dig en pervers smag [...] for at sige simple ting i eget navn, for at tale gennem affekter, intensiteter, erfaringer og eksperimenteren."<sup>711</sup> Efter at Deleuze på den beskrevne måde havde betalt sin gæld til filosofihistorien gennem femten år, skrev han i højere grad værker for egen regning.

Deleuze slap imidlertid aldrig helt filosofihistorien. Med sin *Foucault* fra 1986 skrev han en

egensindig monografi, der er blevet stående som en af de centrale læsninger af denne samtidige filosofis forfatterskab. Og så sent som i 1988 udgav han endnu et centralt filosofihistorisk værk, nemlig *Le pli. Leibniz et le baroque* (Folden. Leibniz og barokken). Heri artikulerer Deleuze differentieret, hvorledes foldens og en mangfoldighedens ontologi ikke alene går igen hos Leibniz (1646–1716), men også mere generelt i barokkens æstetiske og æstetikteoretiske diskussioner. Han understreger imidlertid også, at anliggendet ikke kun er historisk, eftersom vi forbliver "leibnizianere", for så vidt som "det stadig drejer sig om at folde, udfolde, genfolde".<sup>712</sup>

## En prekær sundhed

Ud fra en traditionel geografisk betragtning har Deleuzes liv ikke været præget af stor mobilitet. Han boede ved sin død endnu i Paris' 17. arrondissement, hvor han i mellemkrigstiden voksede op som den yngste af to brødre. Under den tyske besættelse blev hans ældre bror imidlertid fængslet for at have deltaget i modstandsbevægelsen og døde på vej til Auschwitz. I 1944 begyndte Deleuze at studere filosofi på Sorbonne. Han foretrak efter eget sigende lærerne Ferdinand Alquié (1906–1985) og Jean Hyppolite (1907–1968), men folte sig samtidig spærret inde i institutionens hæmmende fordring om en endeløs "skolastisk" beskæftigelse med filosofihistorien som en forudsætning for at tænke selv. I denne situation folte den unge Deleuze en vis tiltrækning til Jean-Paul Sartre (1905–1980), ikke fordi dennes lære eller for den sags skyld eksistentialismen eller fænomenologien generelt interesserede ham synderligt, men fordi Sartre satte en ny dagsorden ved at stykke det forhåndenværende sammen på en ny måde og således bragte en smule "ren luft" ind i de stovede filosofiske gemakker. Sartre forekom den unge Deleuze interessant, fordi han var "en luftstrøm fra baggården", og "en intellektuel, der på særegen vis ændrede den intellektuelles stilning".<sup>713</sup>

I 1947 afsluttede Deleuze sit universitetsstudium med den afhandling om Hume, der seks år senere udkom under titlen *Empirisme et*

*subjectivité* (*Empirisme og subjektivitet*, 1953). I 1948 tog han sin embedseksamen (agrégation) og arbejdede derefter som gymnasielærer indtil 1957, først i Amiens, så i Orleans og til sidst i Paris. Samme år blev han ansat som (undervisnings-)assistent ved Sorbonne for i årene 1960–1964 at blive tilknyttet Frankrigs nationale forskningscenter, Centre National de Recherches Scientifiques. Fra 1964 underviste han ved universitetet i Lyon, hvorpå han i 1969 afløste Foucault som professor på det efter "maj 68" oprettede universitet Paris VIII-Vincennes, da denne blev ansat som professor ved Collège de France. På dette alternative universitet underviste Deleuze, indtil han blev pensioneret i 1987.

Allerede tidligt havde Deleuze selv haft den skrøbelige konstitution, som det kunne hænde ham at betragte som et karakteristikon for de store tænkere, først og fremmest Spinoza og Nietzsche, igennem hvilke livet kom til udfoldelse og bekræftede sig selv i sin store sundhed.<sup>714</sup> Det sidste tiår af hans liv forværrede en utilstrækkelig lungefunktion imidlertid hans helbredstilstand, indtil det blev en stadig kamp at fravriste dagene nogle få timer ved skrivebordet. Situationen blev forværret i 1992, da hans medforfatter til en række af de centrale senere værker, Felix Guattari (1930–1992), døde. Tre år efter, da det var blevet ganske umuligt for ham at skrive og opretholde nogenlunde normale sociale relationer, kastede Deleuze sig i 1995 ud gennem et af vinduerne i sin lejlighed. Han fik derfor aldrig fuldført det værk om Karl Marx' (1818–1883) *Das Kapital* (*Kapitalen*, 1867/85/94), som han på vanlig usamtidig og egensindig vis havde annonceret på et tidspunkt, hvor mange ellers betragtede marxismen som dod.

## Værker med Guattari

Efter affattelsen af disputatsen indledte Deleuze et langvarigt samarbejde med Félix Guattari (1930–1992), der efter et filosofistudium var blevet psykoanalytiker og i første omgang stærkt præget af Lacan (1901–1981). I denne udveksling løb deres bestræbelser sammen og resulterede i en række værker, der i endnu højere grad fremstillede en sammenstykket mangfoldighed og en ynglende

begrebsudvikling, end Deleuzes tidligere udgivelser havde gjort det. Disse værker gjorde begge kendte langt ud over traditionelle fagfilosofiske kredse.

### Kritik af freudo-marxismen

I *Capitalisme et schizofrenie 1. L'anti-Oedipe* (*Kapitalisme og skizofreni. Anti-Oedipus*, 1972) betragtede forfatterne kritisk den syntese af marxisme og freudianisme, der var blevet det teoretiske fundament for den kritiske venstrefløj efter maj 1968. Gennem denne mere umiddelbart politiske og alment samtidsanalytiske vending opnåede de i løbet af meget kort tid en succesombrust skandale. Værket lagde afstand til den gængse forestilling om det ubevidste som et skjult bagvedliggende imaginært teater og den hermed sammenhængende konception af begæret som en reaktion på et uopfyldt behov, der etablerer en binær mangelstruktur. I denne gængse Freudkonception betragtes begæret som en længsel efter noget ikke umiddelbart reelt foreliggende, der søger sin egen tilfredsstillelse. Det anskues som en overskridelse, der imidlertid som sit højeste formål har sin egen opfyldelse og dermed ophævelse. Idet begæret således konciperes inden for en bestemt negativ figur – nemlig irrealitet og realitet – indfanges og repræsenteres det på en bestemt måde, således at det territorialiseres eller henvises til at udfolde sig inden for et bestemt begrænset område. Og idet begæret betragtes som et barn, der som Oedipus i Sofokles' (496–406 f.Kr.) drama *Oedipous tyrannos* (*Kong Oedipus*, ca. 430 f.Kr.) gør op med faderen for at træde i hans sted og vende hjem til moderens skød, ødipaliseres det samtidig. Begæret henvises til at udfolde sig inden for den kernefamilære trekant, jeg-far-mor og gentage det traumatiske ødipuskompleks, som den østrigske psykoanalytiker Sigmund Freud (1856–1939) havde klarlagt i det uendelige.<sup>715</sup>

Heroverfor pointerer Deleuze og Guattari, at man ikke kan skelne mellem en "social frembringelse af realitet (production sociale de réalité) og begærets frembringelse af fantasmer". Enhver social frembringelse må i stedet anskues som en skabelse, der er frembragt af begæret under bestemte omstændigheder, og som er det historisk betingede resultat af dette og gennemløbes af dette.

Fundamentalt set gives der kun et begær, som ikke savner noget, ikke mangler en fraværende genstand og det dertil hørende sociale, som dette begær gennemløber og sammenstykker. Begærets genstand er således ikke det imaginære og irrelle, men "det reelle i sig selv (le réel en lui-même)".<sup>716</sup>

Man må derfor eksplicitere begæret og det sociale som "begærsmaskiner" (machines désirantes). Dette sociale begærsmaskineri etablerer positivt, produktivt, bevægeligt og grænseoverskridende bestandig nye forbindelser eller "sammenstyknin-ger" (agencements). Den løbende sociale sammenpasning modvirker, at det tidligere eksisterende fastfryses og sedimenteres. Det deterritorialiseres og forskydes i stedet løbende igennem de tværgående flugtlinjer, som disse sammenstyknin-ger etablerer. I *Anti-Oedipe* fremstod det sociale og politikken som en vital og upersonlig begivenhed, der bevæger sig igennem en mangfoldighed af felter.

### Kafkas værk som litterær maskine

I den korte bog *Kafka – pour une littérature mineure* (*Kafka – for en mindre litteratur*), som de udgav i 1975, analyserer Deleuze og Guattari Franz Kafkas (1883–1924) værk som en litterær maskine, igennem hvilken han undslipper den ødipale indespærring og blokering af begæret. I den mindre litteratur, Kafka som tilhørende den tysktalende Prag-jødiske minoritet kunne skabe inden for det større tyske sprog, der ikke var hans eget, evner han at tomme og deterritorialisere dets gængse repræsentative betydningsunivers og transformere det til en maskine, der fremstiller et nyt skrabet, men intensivt udtryk. Kafkas romaner er fremgangsmåder eller skriftmaskiner, der afmonterer den færdige verden og går forud ved at sammenknytte det tilsyneladende adskilte til nye endelige og begrænsede, kontinuerlige forbindelser eller serier. I stedet for at spejle verden eller flygte fra den jager Kafka den givne verden på flugt ved at gensammenstykke den, så andre kontiguiteter (sammentræf) og flugtlinjer træder frem. Således betegner "K" i romanerne ikke en fortæller eller en person, men en sammenstyknin-ger, som omgår den lov, han stilles til regnskab over for, ved at etablere en række overraskende sammentræf og nye flugtlinjer. Disse flugtlinjer leder ikke ud til et

punkt eller et endeligt stædet hinsides det tidligere; men de danner et kontinuerligt immanent felt, hvori begæret frigøres fra dets konkrete bindinger og tillades at udfolde sig.

### Marxisme og skizofreni - igen

I det store værk *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux* (*Kapitalisme og skizofreni 2. Tusind plateauer*, 1980), som Deleuze betragtede som sit mest vellykkede, samlede han og Guattari en række elementer fra deres tidligere værker og videreudviklede dem. Bogen viser åbent, hvorledes værket er en sammenstyknings, der lader sig gensammenstykke, i kraft af at den er opbygget af en serie planer, som læseren inviteres til at læse uafhængigt af hinanden og i forskellig rækkefølge.

I en afstandtagen til den vestlige tanke og virkelighed, der er behersket af træ-, rods- og fundamentforestillinger, og båret af en bestræbelse på at skabe en rydning i skoven, hvori man kan grundlægge og indplante nyt, påpeger de, at "Østen præsenterer os for en anden figur: forholdet til steppen og haven (samt i andre tilfælde ørkenen og oasen)".<sup>717</sup> Over for landbrugets opdyrkelse af en udvalgt linje – af en bestemt art, der rummer en mængde forskellige individer – inden for et bestemt ryddet, lukket rum stiller de havebrugets løbende forædling eller videreudvikling af et begrænset antal gevækster. Eller de peger på den nomadiske livsform, således som denne udfolder sig foreløbigt og fordeles mennesker og dyr inden for et miljø, der ikke afgrænses af en bestemt horisont, men danner et åbent og ubestemt rum, hvad enten man rent fysisk er i bevægelse eller ej.

Den beskrevne figur anskueliggøres, ifølge Deleuze og Guattari, yderligere af rhizomet, dvs. det horisontale underjordiske net af stængler, hvor igennem visse planter, f.eks. marehalm, producerer en vegetativ spredning. Et sådant rhizom skyder altid og mangfoldiggør sig imellem andre ting, også midt i sig selv. Det har ingen begyndelse og slutning. Da det bestandig danner en ny sammenføjning, et "og ... og ... og ...", der aldrig er fort til ende og derfor fremstår som serien "n-1", har rhizomet karakter af rent mellem-værende. I rhizomets mellemværende forbindes vilkårlige punkter med andre heterogene punkter, således at der dannes en mængde brud, der trækker forskellige flugtlinjer og

skaber en mangfoldighed af n-1-dimensioner, der er åben for variationer. Et rhizom består således ifølge forfatterne af planer eller mangfoldigheder, som man kan forbinde med hinanden gennem overfladiske og underjordiske skud, indtil de danner og udstrækker et nyt rhizom. I sin fremtrædelsesform gør et værk som *Mille plateaux* det særlig tydeligt, at en bog ikke skal betragtes som en repræsentation af eller et billede på verden. Den danner i stedet et rhizom med verden, idet den således udvider dennes område ved at deterritorialisere denne og etablere nye flugtlinjer.<sup>718</sup>

### Hvad er filosofi?

Deleuzes pensionering i 1987 indebar ikke, at han forlod det filosofiske arbejde. Året efter udgav han den tidligere nævnte bog om Leibniz. Og i 1991 var tidspunktet så fremskredent, at Deleuze og Guattari efter eget udsagn ikke længere kunne lade sig nøje med at beruse sig i at bedrive filosofi, men tilbageskuende måtte stille spørgsmålet *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Hvad er filosofi?*). I første omgang er svaret, at filosofien ikke blot, som traditionen begyndende med Platon har hævdet, betragter, reflekterer over og kommunikerer begreber, men er "den disciplin, der består i at skabe begreber". Filosofien bestemmes som venskab med og kundskab igennem "rene begreber". Eftersom en skabelse er enestående, idet den sætter noget i værk, som ikke tidligere eksisterede, er det begreb, som filosofien skaber ifølge forfatterne ikke en almenhed hævet over tid og rum, men en singularitet. Med begrebets singularitet konstrueres eller fabrikeres en filosofisk realitet på et plan, som giver den en særegen eksistens. Heri kommer den filosofiske eksistens, der evner at skabe den, til udtryk, samtidig med at begrebet efterfølgende fremstår som det, der stiller sig selv i sig selv og sætter en ny dagsorden. Dette viser sig, ifølge Deleuze og Guattari, f.eks. i Aristoteles' begreb om substans, Descartes' forestilling om et cogito og Kants begreb om mulighedsbetingelser. Sådanne begreber er blevet til gennem en fri skabende aktivitet, samtidig med at det efterfølgende fremtræder som et resultat af en forunderlig nødvendighed, står frem som noget, der stiller sig selv.<sup>719</sup>

Et sådant rent begreb er ikke simpelt, men en mangfoldighed, der har en række bestanddele og

bestemmes igennem dem. Ethvert begreb viser hen til problemer og problemfelter, uden hvilke dette ville være menings- og funktionsløst; samtidig med at disse først for alvor træder frem igennem det begreb, der sætter dem på dagsordenen, kondenserer og intensiverer dem, idet det søger at bidrage til deres løsning.<sup>720</sup>

### Det immanente plan

Snarere end endelige løsninger på forudgivne gåder får filosofiens begreber hos Deleuze og Guattari dermed karakter af begivenheder eller terningkast. Igennem disse udkast trækker og opridses filosofien samtidig et immanent plan, som disse begivenheder finder sted på. Dette immanente plan karakteriseres som "det udelelige miljø eller den midte (milieu indivisible), hvori begreberne fordeler sig, uden at de bryder dets [...] kontinuitet".<sup>721</sup> Dette danner en enhed og en helhed, som samtidig hele tiden lader sig udfolde yderligere, hvorfor den er ubegrænset.

Ved det immanente plan skal man ikke forstå en relativ horisont, som sættes af og skifter med betragteren og den handlende. Det aftegner derimod en *absolut horisont*, der ikke er afhængig af disse og af en bestemt tingenes tilstand, men på *hvilken tankens begivenheder tværtimod bringes i relation til hinanden på mangfoldige måder*. Filosofiens immanente plan fremstår som "en ørken, begreberne kan befolke uden at opdele den". I modsætning til den relative horisont, der fjerner sig, efterhånden som vi bevæger os frem, befinder og udbreder vi os altid allerede inden for denne absolutte horisont. Filosofiens begreber kommer og går inden for tankens absolutte horisont, der fremstår som en ren og ubegrænset bevægelse.

Dette immanensplan, som filosofien bevæger sig i, må ifølge Deleuze og Guattari karakteriseres som forfilosofisk og ikke-begrebsligt. Hermed hævder de imidlertid ikke, at det er givet før og eksisterer uafhængigt af filosofien og dens begreber. De understreger blot, hvorledes filosofien og

dens begreber i sin begrebslighed bestandig henviser til et forfilosofisk og ikke-konceptuelt niveau, som denne forudsætter, men som ikke eksisterede fast og færdigt førend og uden for dennes begrebsliggørelse. Således trækker f.eks. Descartes i sit begreb om en tænkende substans på en for-filosofisk subjektiv erfaring af, hvad det vil sige at tænke; ligesom Heidegger i sin værenstænkning henviser til og trækker på "en for-ontologisk forforståelse af væren".

Det for-filosofiske står ifølge Deleuze og Guattari "måske nærmere filosofiens hjerte end filosofien selv og indebærer, at filosofien ikke kan lade sig nøje med kun at blive forstået filosofisk og begrebsligt, men også essentielt henvender sig til ikke-filosoffer". Dette for-filosofiske immanente plan er således det mest indvendige og centrale i filosofien, men samtidig det, der må forblive det absolutte ydre. Det rene immanensplan er hele tiden det, der skal tænkes, men som aldrig lader sig tænke som sådant. Det må tænkes i en evindeligt udfaren og tilbagevendende, i en umiddelbar udveksling som et lynglimt, der træder frem på himlen, og dermed som en ren gøren-forskel; hvorfor det nok kan tænkes præcist og distinkt, men ikke til ende. Og "måske er det filosofiens fornemste gestus: ikke så meget at tænke immanensplanet, men at vise, at det er dér, ikke tænkt, i hvert enkelt plan. At tænke det på denne måde, som det udvendige for og det indvendige i tænkningen: det ikke-udvendige udenfor og det ikke indvendige indenfor".<sup>722</sup>

På klargørende vis genoptog Deleuze og Guattari således med *Qu'est-ce que la philosophie?* i en tekst, der i kontrast til deres hidtidige dynamisk ynglende værker var langt mere eksplikativ og næsten forekom at emme af alderdommens afklarede og ophøjede ro, en række af de centrale temaer – bl.a. tænkning, forskel og tankens forskel – som første gang for alvor var trådt frem for den undrende samtid og havde oplyst firmamentet med Deleuzes disputats *Différence et répétition*, og som de siden havde videreudviklet.