

Om humor

GILLES DELEUZE

Først ser det ud, som om sproget hverken kan finde tilstrækkeligt grundlag i tilstandene hos den, der udtrykker sig, eller i de betegnede sanselige ting, men derimod kun i Ideerne, der giver sproget en mulighed for sandhed eller falskhed. Det er imidlertid vanskeligt at se, hvordan sætningerne på mirakuløs vis skulle kunne deltage i Ideerne på en mere overbevisende måde end de legemer, der taler, eller de legemer, man taler om, med mindre Ideerne var „navne i sig selv“. Og ville legemer, som modpol til Ideerne, udgøre et bedre grundlag for sproget? Når lydene falder tilbage på legemer og bliver til blandede legemers handlinger og lidenskaber, er de reduceret til bærere af fortvivlende meningsløshed [non-sens]. Skiftevis forkynder man umuligheden af et platonisk sprog og et førsokratisk sprog, et idealistisk sprog og et fysisk sprog, et manisk sprog og et skizofrent sprog. Man fremtvinger et alternativ uden udvej: enten må man undlade at sige noget, eller også må man inkorporere eller sluge, hvad man siger. Som Chrysispos siger: „Hvis du siger ordet hestevogn, kører der en hestevogn igennem din mund“, og det er hverken bedre eller mere bekvemt, hvis det er Ideen om en hestevogn.

Det idealistiske sprog er dannet af hypostaserede betydninger [significations]. Adspurgt om noget betegnet [signifiés], som „hvad er det Skønne, det Retfærdige osv., hvad er Mennesket?“, vil vi hver gang svare ved at udpege [désigner] et legeme, ved at fremvise et objekt, som kan mimes eller sågar fortæres, om nødvendigt ved at slå med en stok, idet stokken betragtes som instrument for enhver mulig udpegning [désignation]. Til ud-

trykket „tobenet dyr uden fjer“, som ifølge Platon betegner mennesket, svarer Diogenes den Kyniske ved at fremføre et plukket fjerkræ. Og til den der spørger: „Hvad er filosofi?“, svarer Diogenes ved at spadserer rundt med en sild for enden af en snor: fisken er det mest orale dyr, det rejser problemet omkring stumhed, fortæringsmulighed, konsonanten i det våde (mouillerede) element¹, dvs. sprogets problem. Platon lo af dem, der stillede sig tilfreds med at give eksempler, at vise, at udpege i stedet for at nå frem til Essenserne: Jeg spørger dig ikke om (sagde han), hvem der er retfærdig, men hvad det retfærdige er, osv. Men det er nu let at få Platon til igen at bevæge sig ned ad den vej, som han hævdede at få os til at stige op ad. Adspurgt om en betydning, svarer vi hver gang med en ren udpegning, en ren fremvisning. Og for at overbevise tilskueren om, at det ikke drejer sig om et simpelt „eksempel“, og at Platons problem er forkert stillet, skal man blot efterligne det udpegede, man skal mime eller sågar sluge det, man skal slå det fremviste itu. Det vigtigste er at gøre det hurtigt: find straks noget at udpege, sluge eller slå itu, noget der erstatter den betydning (Ideen), man opfordrede jer til at søge. Desto hurtigere, desto bedre, da der ikke er, og heller ikke bør være, nogen lighed mellem det fremviste og det, man bad os om: kun en savtakket forbindelse, der forkaster den falske, platoniske dualitet, essens-eksempel. Til en sådan øvelse, der består i at erstatte betydninger med rene udpegninger, fremvisninger, fortæring og ødelæggelser, kræves en besynderlig inspiration, man skal kunne „bevæge sig ned ad“ – der kræves humor, vendt mod den sokratiske ironi eller opstigningsteknikken.

Men hvor kaster en sådan nedstigning os hen? Den kaster os lige ned i legemernes dyb og i deres blandingers bundløshed; netop fordi enhver udpegning forlænger sig i fortæring, knusning og ødelæggelse, uden at man kan standse denne bevægelse, som om stokken slog alt det itu, den fremviste, er det klart, at sproget lige så lidt kan finde sit grundlag i udpegningen som i betydningen.² Når betydninger kaster os ud i rene udpegninger, der erstatter dem og sætter dem ud af kraft, møder vi det absurde i form af noget betydningsløst. Men når udpegninger på tilsva-

rende vis kaster os ned i et ødelæggende og fordøjelsesfremmende dyb, møder vi en dybsindig meningsløshed [non-sens] i form af en underforstået mening [sous-sens] eller *Untersinn*. Fin-des der da nogen udvej? Med den samme bevægelse, hvormed sproget falder fra højderne, for derefter at fordybe sig, må vi føres tilbage til overfladen, hvor der ikke længere er noget at udpege og end ikke at betegne [signifier], men hvor den rene mening bliver frembragt: meningen frembragt i sin essentielle forbindelse med et tredje element, denne gang overfladens meningsløshed. Og her gælder det igen om at handle hurtigt, det drejer sig om hurtighed.

Hvad finder den vise på overfladen? Han finder de rene begivenheder grebet i deres evige sandhed, det vil sige i den substans, der understøtter dem uafhængigt af deres spatio-temporale virkeliggørelse midt i en tingenes tilstand. Eller, hvad der kommer ud på det samme, rene singulariteter, en udsendelse af singulariteter grebet i deres uberegnelige element, uafhængigt af de individer og personer, der inkarnerer eller virkeliggør dem. Før noget andet er dette humorens eventyr, denne dobbelte nedbrydning af højden og dybden til fordel for overfladen er den stoiske vismands eventyr. Men senere og i en anden sammenhæng er det også Zens eventyr – vendt mod de brahmaniske dybder og de buddhistiske højder. De berømte problem-prøver, spørgsmål-svar eller *koans* udstiller betydningernes absurditet, de fremviser udpegningernes meningsløshed. Stokken er det universelle instrument, den er spørgsmålenes herre, mimen og fortæringen er svaret. Ved at være henvist til overfladen opdager den vise objekt-begivenheder, der alle kommunikerer i det tomrum, der konstituerer deres substans, han opdager Æon, hvori de aftegner sig og udvikler sig uden nogensinde at fylde den op.³ Begivenheden er en identitet af form og tomrum. Begivenheden er ikke et udpeget objekt, men et udtrykt eller udtrykkeligt objekt, aldrig nærværende, men altid allerede fortidigt og stadig fremtidigt, som for eksempel hos Mallarmé, hvor begivenheden gælder som sit eget fravær, sin egen afskaffelse [abolition], fordi denne afskaffelse (*abdicatio*) netop er dens *position i tomrummet* som ren Begivenhed (*dedicatio*). „Hvis du har en stok,“ siger Zen mes-

teren, „giver jeg dig een, hvis du ingen har, tager jeg den fra dig“ (eller som Chrysispos sagde: „Hvis du ikke har tabt noget, så har du det stadig; men har du ingen horn tabt, så har du stadig horn“). Negationen udtrykker ikke længere noget negativt, men frisætter blot det rent udtrykkelige med dets to ulige halvdele, hvoraf den ene altid mangler ved den anden, eftersom den overgår i kraft af sin egen mangel, selv om det betyder at mangle i kraft af sit overmål, dvs. et ord = x for en ting = x. Dette ser man tydeligt i Zen-kunst, ikke kun i tegnekunsten hvor penslen dirigeret af et frit svævende håndled afbalancerer formen med tomrummet og fordeler en ren begivenheds singulariteter i serier af tilfældige strøg og „håragtige linier“, men også i havekunsten, blomsterarrangementet, te-ceremonien, bueskydningskunsten, og i fægtekunsten hvor „jernets blomstring“ dukker frem af en forunderlig tomhed. Tværs igennem de afskaffede betydninger og de tabte udpegninger fremstår tomrummet som meningens eller begivenhedens sted, der samordnes med sin egen meningsløshed, dér hvor kun stedet finder sted.⁴ Tomrummet er selv det paradoksale element, overfladens meningsløshed, det uberegnelige, altid forskudte punkt, hvorfra begivenheden springer frem som mening. „Der er ingen fødsels- og døds cyklus at undslippe fra, heller ingen højere viden at opnå“: den tomme himmel forkaster på en gang åndens højeste tanker og naturens dybeste cykluser. Det drejer sig mindre om at nå [atteindre à] det umiddelbare end om at bestemme det sted, hvor det umiddelbare „umiddelbart“ anses for uopnåeligt [non-à-atteindre]: den overflade hvor tomrummet, og dermed enhver begivenhed, dannes, grænsen som et sværds stålskarpe æg eller en bues spændte streng. Som for eksempel at male uden at male, ikke-tanke, skydning der bliver til ikke-skydning, at tale uden at tale: altså på ingen måde det uudsigelige i det høje eller i det dybe, men denne grænse, denne overflade, hvor sprog bliver muligt, og som ved at blive det da kun inspirerer til en tavs og umiddelbar kommunikation, eftersom det alene kunne fremsiges ved at genoplive alle de middelbare betydninger og udpegninger, der er afskaffet.

Lige såvel som man spørger om, hvad der muliggør sproget, spørger man: „Hvem taler?“ Der har været givet mange forskellige svar på et sådant spørgsmål. Det svar, der bestemmer individet som den talende, kalder vi et „klassisk“ svar. Det han taler om bliver derimod snarere bestemt som en partikularitet, og midlet, det vil sige selve sproget, som konventionel generalitet. Det drejer sig altså om i en trefoldigt samvirkende operation at løse en universel form fra individet (virkelighed), samtidig med at man uddrager en ren Idé af det, man taler om (nødvendighed), og at man konfronterer sproget med en ideel model, der forudsættes at være primitiv, naturlig eller rent rationel (mulighed). Det er præcis denne opfattelse, der driver den sokratiske ironi som opstigning og på en gang giver den følgende opgaver: at vriste individet fri af sin umiddelbare eksistens, at nå ud over den sanselige partikularitet og frem til Ideen og at indstifte sproglige lovmæssigheder i overensstemmelse med modellen. Sådan er hele den erindrende og talende subjektivitets „dialektik“. For at operationen imidlertid skal kunne være fuldstændig, er det nødvendigt, at individet ikke kun er udgangspunkt og springbræt, men at det ligeledes lader sig genfinde ved slutmålet, og at Ideens universalitet er en form for udvekslingsmiddel mellem de to. Denne lukning, denne ring af ironi, er endnu fraværende hos Platon, eller den optræder kun i det komiskes eller latterliggørelsens skikkelser, som i udvekslingen mellem Sokrates og Alkibiades. Den klassiske ironi opnår derimod denne perfekte tilstand, når det lykkes den at bestemme ikke kun hele virkeligheden, men også det muliges helhed som en fuldkommen, oprindelig individualitet. Vi har set, hvordan Kant i sin iver efter at bringe repræsentationens klassiske verden ind under kritikken begynder med præcist at beskrive den: „Ideen om *indbegrebet af samtlige muligheder* (...) udelukker et antal prædikater (...) (og) viser sig således at være et fuldstændigt a priori begreb. Dette begreb bliver derved om en enkelt genstand.“⁵ Den klassiske ironi virker som den instans, der sikrer sammenfaldet mellem væren og individ i repræsentationens verden. Således er det ikke kun Ideens universalitet, men også modellen for et rent, rationelt sprog i forhold til de første mulige sprog, der bliver til na-

turlige kommunikationsmidler mellem en absolut individuering Gud og de afledte individer, han skaber; og det er denne Gud, der muliggør individets adgang til den universelle form.

Men efter den kantianske kritik fremkom en tredje ironi-figur: den romantiske ironi, der bestemmer den talende som en person og ikke længere som et individ. Den funderes på personens endelige, syntetiske enhed, og ikke længere på individets analytiske identitet. Den defineres af sammenfaldet mellem Jeget og selve repræsentationen. Heri ligger der meget andet end blot en ændring af ord (for at forstå den fulde betydning heraf måtte man for eksempel vurdere forskellen mellem Montaignes *Essays*, der allerede indskrives sig i den klassiske verden, for så vidt som de udforsker individuationens mest forskelligartede figurer, og Rousseaus *Bekendelser*, der indvarsler romantikken, for så vidt som de er den første manifestation af en person eller af et Jeg). Ikke alene bliver den universelle Idé og den sanselige partikularitet, men også individualitetens to ekstremer og de verdener, der korresponderer med individerne, nu del af personens særegne muligheder. Disse muligheder bliver fortsat fordelt i oprindelser og afledninger, men det oprindelige betegner nu kun personens konstante prædikater for alle de mulige verdener (kategorier), og det afledte kun de individuelle variabler, hvormed personen inkarnerer sig i disse forskellige verdener. Herfra udgår der en dybsindig transformation af Ideens universalitet, af subjektivitetens form og af sprogets model som funktion af det mulige. Personens position som en ubegrænset klasse, som ikke desto mindre kun har et enkelt medlem (Jeg), dette er den romantiske ironi. Og i det cartesianske cogito, og især i den leibnizianske person, findes der uden tvivl allerede forudgribende elementer; men disse elementer forbliver underordnet individuationens fordringer, mens de i romantikken efter Kant befrier og udtrykker sig for deres egen skyld ved at omstyrte underordningen. „Men den uendelige digteriske Frihed, der allerede er antydnet derved, at det at blive til slet Intet er taget med, ytrer sig ogsaa paa en mere positiv Maade, thi det ironiske Individ har som oftest i *Mulighedens Form gjennemløbet* en Mangfoldighed af Bestemmelser, levet sig digterisk i dem, førend det

ender ved Intet. I Ironien er Sjælen, ligesom efter Pythagoras' Lære i Verden, altid paa Vandring, kun at den ikke behøver saa lang Tid. (...) Han tæller derfor ligesom Børnene paa Fingrene: Edelmann, Bettelmann o.s.v. Men da dog alle slige Bestemmelser blot have Mulighedens Gyldighed for ham, saa kan han næsten ligesaa hurtigt som Børnene gennemløbe den hele Scala. Det der imidlertid koster Ironikeren Tid, er den Omhu han anvender paa *at costumere sig rigtigt*, i Forhold til den poetiske person, han selv har digtet sig at være. (...) Men naar den givne Virkelighed saaledes for Ironikeren taber sin Gyldighed, saa er det ikke fordi den er en overlevet Virkelighed, der skal afløses af en sandere, men fordi Ironikeren er det evige Jeg, for hvilket ingen Virkelighed er den adækvate."⁶

Det der er fælles ved alle ironi-figurer er, at de spærrer singulariteten inde i individets eller personens begrænsninger. Således er ironien kun tilsyneladende omflakkende. Men det er også netop derfor, at alle disse figurer trues af en indre fjende, der bearbejder dem indefra: den udifferentierede grund, det grundløse som vi tidligere talte om, og som repræsenterer den tragiske tanke, den tragiske tone som ironien står i det mest ambivalente forhold til. Dette er Dionysos under Sokrates, men det er også djævelen, som for Gud såvel som for hans skabninger holder det spejl op, hvori den universelle individualitet opløses, og endelig er det kaoset, der nedbryder personen. Individet beherskede den klassiske diskurs, personen den romantiske diskurs. Men neden under disse to diskurser er det nu den ansigtsløse Grund, der taler med en tordnende stemme, så at de på forskellig vis omstyrtes. Vi så, hvordan dette sprog fra grunden, det sprog der forveksles med legemets dyb, havde en dobbelt kraft, dels som splintrede fonetiske elementer, dels som uartikulerede toniske værdier.⁷ Det er især den første, der truer og indefra omstyrter den klassiske diskurs, og den anden den romantiske diskurs. Således må vi i hvert tilfælde, for hver diskurstype, skelne mellem tre sprog. For det første et reelt sprog, der korresponderer med en ganske almindelig angivelse af hvem, der taler (individet, eller også personen...). Og dernæst et ideelt sprog, der repræsenterer diskursens model i forhold til udsigelsessubjektets form

(for eksempel *Kratylos'* guddommelige model i forhold til den sokratiske subjektivitet, den rationelle leibnizianske model i forhold til den klassiske individualitet, den evolutionistiske model i forhold til den romantiske person). Endelig det esoteriske sprog, der i hvert enkelt tilfælde repræsenterer en subversion, i dybden, af det idealistiske sprog og en opløsning af den, der fører ordet i det reelle sprog. I øvrigt er der hver gang interne forbindelser mellem den ideelle model og dens esoteriske omvendning, ligesom mellem ironien og den tragiske grund, i en sådan grad at man umuligt kan vide på hvilken side, den største ironi ligger. Det er derfor, at det er frugtesløst at søge en enkel formel, et enkelt begreb for alle esoteriske sprog: for eksempel både for Court de Gébelins store fonetiske, bogstavs- og retskrivningsmæssige syntese, der lukker den klassiske verden, og for Jean-Pierre Brissets store toniske og udviklingsmæssige syntese, som fuldender romantikken (vi så også, at der heller ikke var nogen ensartethed i forbindelse med kuffert-ord).⁸

Til spørgsmålet: Hvem taler?, svarer vi snart med individet, snart med personen og snart med den grund, der opløser dem begge. „Lyrikerens „Jeg“ toner altså op fra Værens afgrund: hans „subjektivitet“ (...) er ren indbildning.“⁹ Men endnu et sidste svar runger; et svar der forkaster den primitive, udifferentierede grund såvel som individets og personens former, og som afviser deres modsætning såvel som deres komplementaritet. Nej, singulariteter er ikke spærret inde i individer og personer; og man falder heller ikke ned i en udifferentieret grund, et bundløst dyb, når man nedbryder individet og personen. Det upersonlige og præ-individuelle er frie og nomadiske singulariteter. Det der er dybere end enhver grund er overfladen, huden. Her opstår der en ny type esoterisk sprog, der er sin egen model og virkelighed. En sådan bliven-gal ændrer figur, når den stiger op til overfladen, langs med Æonens lige linie, evigheden; og det samme sker med det opløste selv, det spaltede Jeg, den tabte identitet, når de ophører med at fordybe sig, for i stedet at frisætte overfladens singulariteter. Meningsløsheden og meningen gør sig fri af deres dynamiske modsætningsforhold, for i stedet at træde ind i en statisk geneses med-nærvær [co-présence], som overfla-

dens meningsløshed og en mening, der glider hen over den. Det tragiske og det ironiske gør plads for en ny værdi: humoren. For hvis ironi er sammenfaldet mellem væren og individ, eller Jeg og repræsentation, så udgør humoren et sammenfald mellem mening og meningsløshed; humor er overfladernes og fordoblingernes kunst, de nomadiske singulariteters kunst og det uberegnelige, altid forskudte punkts kunst, det er den statiske geneses kunst, den rene begivenheds kunnen [savoir-faire] eller „fjerde person ental“ – her er enhver betydning, udpegning og manifestation sat ud af kraft, enhver dybde og højde tilintetgjort.¹⁰

Oversat af Carsten Madsen efter „Dix-neuvième série, de l'humour“, in *Logique du sens*, Paris 1969, pp. 159-66.

Noter:

¹ [Den franske ordlyd, „la consanne dans l'élément mouillé“, henlyder på en gang til fiskens rette element og til det fonetiske problem omkring mouillering, el. palatalisering, dvs. udtalen af en konsonant med j-agtig klang; o.a.].

² [Denne skelnen mellem udpegning og betydning, „désignation“ og „signification“, rummer på fransk flere konnotationer. Begge ord redegør for en tegngivningsproces, egtl. en betegnelse og en tegnliggørelse: „désignation“ denoterer benævnelsen, angivelsen, bestemmelsen af noget, det er processen af at gøre noget genkendeligt gennem sit tegn; „signification“ er en tegnliggørelse, en tilkendegivelse, der generelt kan oversættes med betydningsproduktion, cf. Saussures signifié/signifiant der denoterer henholdsvis den betegnede og den betegnende side af sprogtegnet. I Greimas og Courtés' *Semiotik. Sprogteoretisk ordbog* (Århus 1988) gengiver oversætterne „désignation“ med betegnelse, „signification“ med betydning. Udpegning for „désignation“, frem for betegnelse, er her valgt for at bibeholde den fysiske praksis af at gøre tegn til noget i et konkret, visuelt rum, cf. også Deleuzes sidestilling af „désignation“ og „indication“, *Logique du sens*, p. 22, hvor udpegningen fremhæves (lat. *index* = anat. pegefinger), cf. endvidere note 10; o.a.]

³ Allerede stoikerne havde udviklet en smuk teori om Tomrummet, på en gang som *ekstra-væren* og *insistering* [*insistance*]. Hvis ulegemelige begivenheder er væsners [êtres] eller legemers logiske attributter, er tomrummet ligesom disse attributters substans, der af natur adskiller sig så meget fra den legemelige substans, at man end ikke kan sige, at verden er „i“ tomrummet. Cf. Bréhier: *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, kap. III.

⁴ [Den franske ordlyd, „là où n'a plus lieu que le lieu“, underforstår utvivlsomt en berømt sætning af Stéphane Mallarmé fra det store prosadigt, *Un Coup de dés jamais n'abolira le hasard* (1897): „rien n'aura eu lieu que le lieu“ (intet andet end stedet vil have fundet sted). Mallarmé fortsætter: „excepté peut-être une constellation“ (undtagen måske en konstellation), cf. Deleuzes forståelse af formens og tomrummets afbalancering i den rene begivenhed; o.a.].

⁵ Immanuel Kant: „Von dem transzendentalen Ideal“, *Kritik der reinen Vernunft*, bd. II, in *Werkausgabe* (udg. W. Weischedel), Bd. IV, Frankfurt/M 1974, p. 516 (B 601-02); da. overs.: *Kant*, Kbh. 1988, p. 185. [Hvad der hos Kant hedder „einem einzelnen Gegenstande“ hedder hos Deleuze „un être singulier“, en singularær væren. Herved bliver der i den franske tekst større korrespondance mellem Kants transcendentale ideal og de singulariteter, Deleuze omtaler, end det danske „en enkelt genstand“ lader ane; o.a.].

⁶ Søren Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi*, in *Samlede Værker* (3. udg.), Kbh. 1982, bd. I, p. 293-95.

⁷ [Cf. „Treizième série, du schizophrène et de la petite fille“ i *Logique du sens*, hvor Deleuze diskuterer skizofreniens sprog under henvisning til Lewis Carroll og Antonin Artaud. Han skriver bl.a.: „Man har ikke i tilstrækkelig grad markeret det skizofrene ords dualitet: lidelses-ordet [mot-passion] der splintres i sårende *fonetiske* elementer, og handlings-ordet [mot-action] der sammenføjer uarticulerede *toniske* værdier. Disse to ord udvikler sig i forhold til legemets dualitet, en sønderdelt krop og en krop uden organer. De henviser til to teatre, rædslens eller lidelsens teater og grusomhedens essentielt aktive teater. De henviser til to typer meningsløshed, passiv og aktiv: meningsløsheden i det meningsforladte ord, der opløser sig i fonetiske elementer, og meningsløsheden i fonetiske elementer, der danner et uopløseligt ord, og som ikke er mindre meningsforladt. Her finder alting sted, alting handler og lider neden under meningen, fjernt fra overfladen. Underforstået mening [sous-sens], galskab [insens], *Untersinn*, der bør skelnes fra overfladens meningsløshed. Ifølge Hölderlin er sproget set ud fra disse to aspekter „et meningstomt tegn“, dvs. trods alt et tegn, men et tegn som sammenblandes med en kropslig handling eller lidelse“, *op. cit.*, p. 110-11; o.a.]

⁸ [Et „kuffert-ord“ (mot-valise) er en form for paraleksem, der er karakteristisk ved at samordne adspredte leksemer, som ikke nødvendig-

vis falder inden for samme klasse, hvorved ordet kan spille på flere betydninger og konnotationer, end det leksikalsk set selv gør rede for (cf. fx. Jacques Derridas konstruerede kuffert-ord, „Transe Partition“, i *La double séance*, Paris 1972, p. 198 og 318, samt Niels Egebaks kommentarer hertil i *Tekst og økonomi. Træk af en materialistisk tekstteori*, Viborg 1976, pp. 117-26; cf. også James Joyces *Finnegans Wake*, in extenso). I „Septième série, des mots ésotériques“ i *Logique du sens* diskuterer Deleuze kuffert-ordet som en af de typer af esoteriske ord, som Lewis Carroll anvender. Deleuze skriver bl.a.: „Det ser ud til, at kuffert-ordet er baseret på en strikt disjunktiv syntese. Og langt snarere end at blive konfronteret med et enkeltstående tilfælde, opdager vi loven for kuffert-ord generelt, på betingelse af at vi hver gang uddrager den disjunktion, der kunne være skjult. (...) Det er den forgrenende funktion eller den disjunktive syntese, der giver kuffert-ordet dets reelle definition,“ *op. cit.*, p. 61-62; o.a.]

⁹ Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, in *Werke* (udg. K. Schlechta), Bd. I, Frankfurt/M 1976, p. 37.

¹⁰ [Cf. „Troisième série, de la proposition“, in *Logique du sens*, pp. 22-24, hvor Deleuze gør rede for forskellen mellem udpegning, manifestation og betydning som tre distinkte forbindelser i en lingvistisk sætning: udpegningen vedrører „forbindelsen fra sætningen til en tilstand ved de ydre ting (*datum*)“, manifestationen vedrører „forbindelsen fra sætningen til det subjekt, der taler og udtrykker sig“, og betydningen vedrører „ordets forbindelse med *universelle eller generelle* begreber.“ Det interne forhold mellem disse tre mulige sætningstyper betragter Deleuze som cirkulært, og han supplerer det med *meningen* som sætningens fjerde dimension, der diskuteres i sine fænomenologiske implikationer i forhold til Husserls forståelse af *Bedeutung* som en ekspressiv betydningsorden, hvor meningen er det udtrykte. Det hedder i forlængelse heraf: „meningen er både det udtrykkelige eller det udtrykte i sætningen og attributtet til tingenes tilstand. Den vender en side mod tingene, en side mod sætningerne. Men den sammenblandes ikke med den sætning, der udtrykker den, lige så lidt som med tingenes tilstand eller den kvalitet, som sætningen betegner [*désigne*]. Den er lige præcis grænsen mellem sætninger og ting. Den er dette aliquid, på en gang ekstra-væren og insistering [*insistance*], dvs. det minimum af væren der passer til insisteringerne (disse termer, *insistering* og *ekstra-væren*, svarer til Meinongs såvel som stoikernes terminologi). Det er i denne forstand, at meningen er „begivenhed“: på betingelse af at begivenheden ikke sammenblandes med sin spatio-temporale virkeliggørelse i en tingenes tilstand. Man skal derfor ikke spørge om, hvad en begivenheds mening er: begivenheden er selve meningen. Begivenheden tilhører essentielt set sproget, den står i en essentiel forbindelse med sproget; men sproget er det, der siges om tingene,“ *op. cit.*, p. 34; o.a.]

