

Jeg skelner (Augustin, Montaigne, Descartes)

OM KØD, VIND, TANKE OG ESSAYISTISKE JEG'ER HINSIDES ÅR OG DAG

JØRN ERSLEV ANDERSEN

Obliteration

Essay betyder i dag sådan noget som forsøg, afvejning, undersøgelse. Essayet tillader endvidere en intim eller subjektiv henvendelsesform, som det hedder i ordbogen. Det appellerer derfor til den personlige refleksion. Den personlige refleksion kan knyttes til en jeg-funktion. Den kan forankre teksten i et forfatterjag og til bestemte situationer. Forfatterjag'et kan forbinde sig med tekstens jeg ved f.eks. at mene sig moralsk forpligtet, astmatisk, en privilegeret seer, lytter, læser, en særlig følsom eller sensibel iagttager og den slags. Forfatterjag'et forventes derved at hæfte personligt for sine udsagn. Men kun til en vis grad. For essayjag'et står også frit. Det er ikke forpligtet på konsensuel eller almenyldig sandhed eller objektivitet, men på personlig refleksion, som på sindrige måder kan forbinde begivenhed, sted, objekt, oplevelse, sandhed og spekulation med hinanden. Forbindelsernes kardinalpunkt er det dobbelte jeg: forfatterjag'et og essayjag'et, der tillader en kamæleonagtig skiften kulør efter omgivelserne. Man taler om en opblomstring af essayet i vor tid. Det er sikkert rigtigt. Ser man på de essays, der skal bære denne konjunkturanalyse, er det slående i hvor høj grad pronomenet 'jeg' er det centrale omdrejningspunkt. Man kunne fristes til at tale om en særlig afart af essay-genren, som kunne kaldes for 'jag-forsøg': forsøg på *at komme til verden* ved at forankre dens begyndelse og begribelse i jeg'ets særlige, evt. meditative, eksklusivitet. Man kunne kalde dette en romantisk impuls, hvor et særligt udvalgt jeg anstrender sig for at skue rette sammenhænge i verden gennem lige dele drømmesyn, jeg-introspektion og reflekterende or-

denssans. Det er et jeg, der giver åbenbaringsgaver til et andet jeg: lyt til mig og jeg giver dig en særlig indsigt. Dette jeg kan være storslået eller frygtomt. Det afhænger af jeg'ets sans for stil. Det modtagende – lyttende, læsende – jeg har, forekommer det, rige muligheder for at reagere på storslåetheden med interesseret imødekommenhed. Men der melder sig også af og til en gammeldags frygt.

Jeg frygter danaerne (grækerne) også når de kommer med gaver.

(Vergil)

En frygt – sans phrase, sans malice – for diskussionens, udvekslingens, samtalens, lytningens ophør. En frygt – *sotto voce*: inter arma silent Musæ – for sagens obliteration til fordel for jeg'ets skjærmende præservering. Kan en kamæleon ses, og hvad gør den egentlig når (eller hvis) den bliver set?

At lade sig gestalte som privilegeret seer er et fænomen, der findes i alle kulturer og til alle tider. Men ikke alle seere bliver taget alvorligt. Kun den, der i al sin indsigtfuldhed formår at skabe gådefuldhed og/eller frygt kommer til orde. Eller også kommer den seer til orde, der i kraft af skæbnsvange tildragelser er blevet stedt i den situation, at personlig følelse og almen sandhed accepteres at være tæt forbundne med hinanden. Det er normalt noget, der spiller med i bekendelser og autobiografier. Men i vor tid også i essayet. Figuren kan forekomme relativt ny i essay-sammenhæng, men er det ikke i autobiografisk sammenhæng. Således indvilligede den italienske filosof Giambattista Vico i, formentlig som en af de første, at skrive beretningen om sit eget liv som et *eksemplarisk* liv. Han løste i 1723 en op-

gave stillet af en veneziansk greve, som også var redaktør. Opgaven var at skrive om sit eget liv således at det kunne være en lære for andre, ikke mindst kommende elever, især hvad angår kritiske overvejelser over anvendte studiemetoder. Vico valgte ikke at skrive i førsteperson, men i tredjeperson. Indledningen til beskrivelsen lyder således:

Giambattista Vico blev født i Napoli i året 1670 (...); i en alder af syv år faldt han med hovedet først fra toppen af en stige ned på gulvet under ham og forblev i godt fem timer liggende uden bevægelse og uden bevidsthed. Den højre side af kraniet var brudt, men huden var ikke gået i stykker. Bruddet gav anledning til en stor tumor, og barnet led af store blodtab som følge af mange dybe blodlænsende snit. Kirurgen forudsagde faktisk, under observation af det brudte kranium og den lange periode af bevidstløshed taget i betragtning, at han enten ville dø eller vokse op som idiot. Ved Guds nåde gik ingen af disse forudsigelser imidlertid i opfyldelse, men som en følge af uhelbredet voksede han op med et sådant melankolsk og irriteret temperament, som hører til mænd af stor begavelse og dybde og som, takket være det første, er lynhurtige i opfattelsesevnen og, takket være det andet, ikke finder fornøjelse i verbal smarthed eller falskhed. (Ovs. fra den eng. udg. Vico har ovst. i én lang sætning centreret omkring kirurgens forudsigelser).

Udgangspunktet er den skæbningsvange begivenhed, der skaber forbindelse mellem følelse og sandhed eller privilegeret indsigt i tingenes rette sammenhæng. Det er én ting. En anden er den, at der skrives i tredjeperson simpelthen fordi det er den eneste mulighed, Vico ser, gennem den derved etablerede distance, for teleologisk at benytte sin egen filosofiske metode på beskrivelsen af sig selv. Akkurat som Peer Hultberg gør det i essayet „Buchstäblich gesagt“, hvor det autobiografiske opdrag løses ved at skrive om sig selv i perspektivet af sin egen roman-teknik, herunder gennem en stilistisk vekslen mellem (tilsyneladende) upersonlig fremstilling, fjerdeperson ental, som nogle kalder det, henvendelse til et du og beskrivelse af sig selv i tredjeperson. Man anskuer derved sig selv som objekt for sig selv gennem en bestemt metode. Er det også noget sådant, der er på færde i de mange forsøg på at komme til rette med verden, dens steder, objekter, mennesker,

begivenheder, gennem sig selv, der præger vor tid? Eller er det en søgen, der afskyr enhver form for vichiansk eller hultbergsk metodisk selvdistance? Det er ikke til at vide.

Sammenhængen mellem pronomenet jeg og essayet som genre er *retorisk* set ikke ny. Måske kan dimensioner af vor tids jeghed blive tydeligere ved at se den gennem en helt anden tid hinsides år og dag. Det er, om ikke andet, formentlig *et forsøg værd*.

Tekniske termer

Obliteration (af lat. oblitterare: udslette): tillukning af en kanal eller hulrum i legemet. *Ethos* (gr.): sædvane (evt. personlig opførsel); jvf. Aristoteles' etik. *Ēthos* (gr.): karakterfremstilling (evt. -egenskab); jvf. Aristoteles' retorik. *Nomos* (gr.): skikke, som ikke er lovfæstede, men som kan udvikles til regler for social opførsel. *Flatus* (lat.): vind. *Disting(v)o* (lat.): jeg skelner.

Essay

Augustin skelner i sine *Bekendelser* fra ca. 397 mellem „mit køds ord og stemme“ og „sjælens ord og tankens råb“. Distinktionen gøres i indledningen til 10. bog. Heri funderer Augustin over det forhold, at hans bekendelser til den ene side former sig som en introvert og i princippet privat dialog med Gud, som til den anden side med skriften som mellemlid kan overhøres af andre. Netop 10. bog har en særlig status i bekendelsernes formfuldendte komposition af 13 bøger. Det falder mellem afslutningen af 9. bogs beskrivelse af forfatterens dåb og moderens sygdom og død og sorgen herover og de efterfølgende 3 bøger, der i forlængelse af kapitel 10 omhandler filosofisk-teologiske emner såsom erindring, tid, form og materie og principper for skriftforståelse. I sine *Tilbagekaldelser* fra ca. 427 reflekterer Augustin over hele sit forfatterskab. Han skriver heri, at

Mine *Bekendelser* i 13 bøger lovpriser den retfærdige og gode Gud, såvel ud fra det onde som ud fra det gode i mig, og kalder den menneskelige forstand og følelse op til ham. I hvert fald havde de den virkning på mig selv, da jeg skrev dem, og har det endnu, når jeg læser dem. Hvad andre mener om dem, må blive deres sag; men jeg ved, at de både har glædet og glæ-

der mange brødre meget. Fra 1. til 10. bog handler de om mig selv, i de tre sidste om den hellige skrift fra der, hvor det hedder „I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden“, og indtil sabbatshvilen.

Det virker dog rimeligt at modificere Augustins overvejelser en smule ved at udskille 10. bog som et overgangsled mellem de første 9 bøgers selvbeskrivelse og de sidste 3 bøgers fokus på den hellige skrift, på teksten. Augustins danske oversætter, Torben Damsholt, der lægger navn til disse formelle betragninger, bestemmer da også koncist 10. bog som en analyse af erindringen i perspektivet af en rapport over forfatterens tilstand i skrivende stund placeret i en talmystisk 9+1+3 ordning af de tre bøger.

Det er altså i denne statusopgørelse, den nævnte skelnen mellem kødets og sjælens ord indfinder sig som optakt til en betragtning over bekendelsernes funktion i henhold til dels adressaten, som er Gud, dels det medlæsende publikum, herunder bekendelsernes karakter af troværdighed. Augustin må her skelne mellem indtil flere 'jeg'er', som reflekterer de positioner lytterne indtager: den indforståede Gud, den kærligt lyttende næste, den nyfigne og eventuelt intrigante lytter og den mere skeptiske lytter, der forlanger sandhedsbevis. Augustin beskriver det ikke akkurat sådan, men alle positionerne vibrerer i hans tekst på dette højfrekvente sted. Også ytringerne kalder på skelnen. Der ytres ikke blot noget, bekendelserne er ikke tilfældige opregninger af et enkelt menneskes liv og levned. Det er præcist dette, der indfanges i den både enkle, elegante og til det yderste komplekse sætning, der gør status over bekendelsernes udsigelsesform. Som svar på spørgsmålet om, hvad formålet er med bekendelserne over for herren, dvs. tekstens adresserede andenperson, konstaterer forfatteren, at „Jeg gør det jo ikke med mit køds ord og stemme, men med sjælens ord og tankens råb, som dit øre kender“. Det er formelt set en formidabel sætning, som i al sin enkelthed kan transformeres til en grundfigur, som den dag i dag synes at mumle med, når talen er om diverse genres lovmæssige jeg'er: essayets jeg, lyrikkens jeg, bekendelsens jeg, autobiografiens jeg, traktatens jeg,

for at nævne de mest kendte af slagsen. Vi skal, hvad angår essayets jeg, vende tilbage til dette.

Augustins sætning sætter ikke blot en, men flere former for skelnen. For det første hævdes ordene at være udtryk for noget andet end sig selv – eller rettere: at stræbe efter et sammenfald mellem sigen og gøren – samtidig med at de ord, der udsiger dette, hører til gruppen af verdenslitteraturens retorisk set mest veltilrettelagte tekster. For det andet skelnes der mellem kødets og sjælens ord, mellem det timelige og det transcendent. For det tredje har kødet en stemme og tanken et råb, det kødeligt forføngelige over for det åndeligt kaldende. For det fjerde formuleres det hele som en dialog mellem et jeg og et du, der i sig selv lader sig læse som en kompliceret dobbelthed; dvs. enten som en indre dialog med to sider af sig selv eller som det, teksten direkte iscenesætter: en intim henvendelse fra et konfessionelt jeg til Gud.

Augustin opgav 10 år før nedfældelsen af *Bekendelser* sin status som Milanos officielle taler og lærer i retorik. Han forlod ved samme lejlighed sine tidligere manikæiske og senere skepticistiske overbevisninger og lod sig indskrive i byens katolske menighed ved sin dåb i forbindelse med midnatsgudstjenesten i Milanos hovedkirke d. 25. april 387. Hans forudsætninger som retorik-lærer og den uortokse baggrund i manikæisme og skepticisme præger bekendelserne: de er som nævnt helt ud i detaljen gennemført med stilistiske finesser og stor sans for eftertænksom åbenhed snarere end dogmatisk lukkethed.

Det ville være noget af en tilsnigelse at kalde Augustins *Bekendelser* for essays. Ikke desto mindre kan man i den koncise skelnen mellem kødets ord og stemme og sjælens ord og tankens råb lokalisere en ganske kompleks figur, der kommer igen på radikalt nye måder i Montaignes essays.

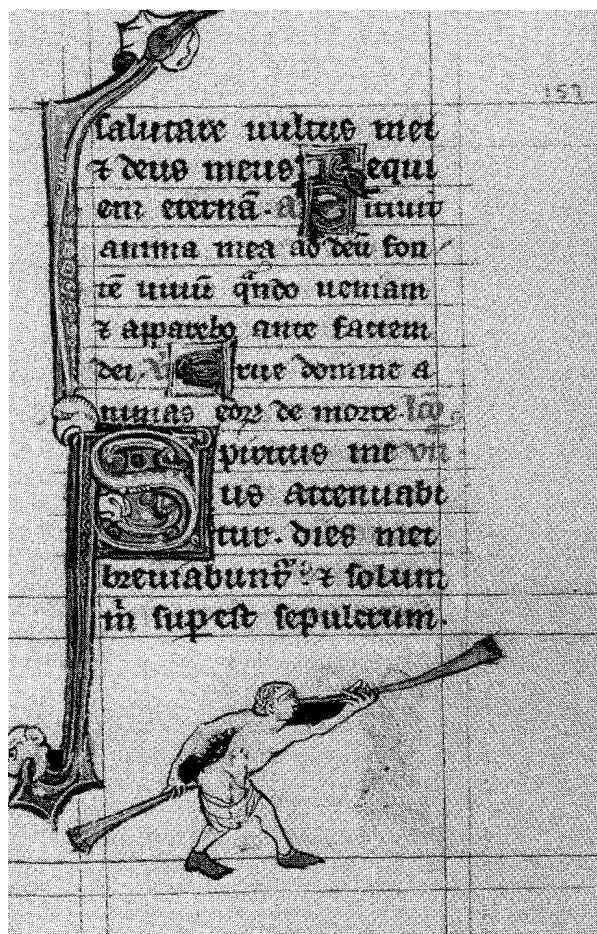
Montaigne (1533-1592) har i sine ialt 107 *Essais* – udgivet i diverse versioner i perioden 1580-1595 – ganske mange referencer til Augustin, mest til storværket *Om Guds stat*. Sine steder leverer Augustin pointilistiske eller anekdotiske aforismer, som Montaigne klipper ind i sin tekst. Andre steder imødegår Montaigne den platoniske skelnen mellem krop og

sjæl, som gennemsyrrer Augustins filosofiske teologi. For Augustin kan kroppen ikke påvirke sjælen, idet det lavere ikke kan have indflydelse på det højere, hvorimod det omvendte godt kan være tilfældet. Kroppen er sjælens instrument, der styres af viljen, som igen forbindes med kropsuafhængig refleksion. Augustin kan således skelne mellem et legemligt syn og et åndeligt syn (hvortil kommer det intellektuelle syn, der mumler med i Deleuzes filmteori, men som vi her undlader at kommentere). Det første er resultat af en fysisk påvirkning, mens det andet er en rent

mental proces. De to former for syn kan forløbe parallelt eller analogt, hvilket er tilfældet når vi ser virkelige fænomener i verden. Men da det åndelige syn ikke er knyttet til legemlige eller fysiske påvirkninger, kan det virke uafhængigt af det legemlige syn i form af drømme og fantasi. Augustins skelnen mellem kødets og sjælens ord er således både grundlæggende og vidtrækkende for hans verdenssyn. Præcist dette vendes om hos Montaigne. Han tilslutter sig ikke viljens suveræne magt over kroppen og synes derfor at relativere Augustins skarpe skelnen mellem kødets og sjælens ord. I essayet „Om fantasiers magt“ skriver han således, at

De organer der tjener til at tømme maven udvider og trækker sig sammen helt af sig selv, hinsides vores indflydelse og stik imod hvad vi selv vil, akkurat som kønsorganerne, der har til opgave at tømme vore lænder. At Augustin, for at fastslå vores viljes uindskrænkede magt, påstår at have været ude for en mand der kunne slå så mange prutter det skulle være, og at hans kommentator, Vives, overbyder med et eksempel fra sin egen tid på en mand der kunne prutte i takt med de vers der blev læst op for ham, det er ikke bevis på dette organs fuldstændige lydighed, for er det ikke almindeligvis det mest hæmmingsløse og oprørske af alle? Ja, jeg kan tilføje at jeg kender til ét der er så uroligt og genstridigt, at det i fyrrer år har tvunget sin ejer til at prutte uafbrudt og ud i én køre, med det resultat at det er ved at lægge ham i graven. (I, 123)

For en moderne forfinet næse, der, akkurat som Nietzsches næse, føler ubehag ved den andens kropslugt – på samme måde, egentlig, som Kant, der i musikafsnittet i *Kritik der Urteilskraft* klart og utvetydigt udtrykker foragt for intimiderende, andagtsfuld sang og viften med duftende lommelærklæder ved selskabelige sammenkomster – kan sådanne overvejelser over flatus, dvs. over en i moderne tid helt og aldeles privat foreteelse, der, i overensstemmelse med Augustins fordringer, skal beherskes af viljen (selv børnehaverørmer i vor tid skamfuldt ved ubehersket og utilstedelig prutten) – ja, for en sådan næse kan emnet forekomme upassende. Der er dog hertil at bemærke, at det siden i hvert fald 1500-tallet, altså på Montaignes tid, har stået centralt i de teologiske debatter. Luther mente således i opposi-



Marginalillustration til initialen „Spiritus“. Flamsk tidebog. Baltimore, Walters Art Gallery, MS 88, fol. 157 recto.

tion mod katolikkernes augustinske strenghed, at der til enhver tid og ved enhver lejlighed burde til-lades kropslig udluftning. Det var især den lydlige funktion, man var optaget af. Erasmus af Rotterdam foreslog derfor det kompromis, at kraftig hosten og stampen i gulvet simultant med den befriende afgivelse af klemmende luft var en passende løsning. Dette førte til en rasende teologisk strid udløst af en fransk teolog, der angreb Erasmus af Rotterdam med følgende formaning: „Hvor meget naturen end trænger sig på og vil, at du skal slippe en vind og lade den fare, anspænd al din kraft, knib bagmusklerne sammen og hold den tilbage. Vogt dig vel for at følge stoikernes lære, der siger at sligt er tilladt og lovligt“. Man kan også erindre sig de berømte steder i litteraturen fra Gargantua over Falstaff til Jens Baggesens jævnføring mellem dette at laxere fysisk og skrivemæssigt. Pædagogisk har emnet vundet hævd ved at indgå i den klassiske illustration af hexametrets slagrække: „Ej fjerter mus som hest // uden røv revner.“

Montaignes kommentar til Augustin lader sig derfor læse som en klar og i samtiden omdiskuteret markering ind i debatten mellem f.eks. stoikere og platonikere om forholdet mellem krop og vilje. For Montaigne lader kroppen sig ikke i fuldt omfang underlægge viljens magt. Med andre ord: kødets ord lader sig ikke overhøre. Præcist dette åbner for en central og særdeles omdiskuteret størrelse i Montaignes essays, nemlig det, Auerbach kalder for Montaignes robuste jeg. Et jeg, der i forlængelse af Montaignes Augustin-kritiske overvejelser over flatus synes at befinde sig et topologisk set ikke særlig fast forankret sted mellem kød og ånd. Alle Montaignes essays er skrevet i jeg-form med stadige referencer til hans eget virke og tildragelser i hans dagligdag. Han skriver gerne og ofte om sine nyresten, om sin vindriknings, sine reoler, bøger og private notater, sit slot, sine kammertjenere, sine heste, marker, naboer og bekendte. Hvordan stiller det sig nu med dette ganske påtrængende jeg, som får så afgørende indflydelse på forholdet mellem det personlige og det faktuelle, mellem det subjektive og det objektive, i de efterfølgende ca. 400 års vide for-

greninger i essaygenrens litteratur- og filosofihistorie?

Til en begyndelse må det vel være rimeligt at konstatere den simple, men bestemt ikke ligegyldige, kendsgerning, at Montaignes påtrængende jeg netop er essayistisk, og ikke, som flere ellers direkte eller indirekte lægger op til, forbundet med autobiografi og konfession. Akkurat som det er tilfældet med det lyriske jeg fra Archilochus til Tranströmer, må man formode, at et essayistisk jeg à la mode, dvs. à la Montaigne, har en retorisk-epistemologisk funktion – snarere end en konfessionel eller autobiografisk funktion. Det essayistiske jeg må formodes at antage karakter af det, Inger Christensen et sted kalder for et stedfortrædende jeg. Dets funktion er retorisk, dvs. knyttet til Aristoteles' velkendte fordring om *ēthos*: anvendelsen af jeg-formen er strategisk, altså overordentlig teknisk og funktionel, i praktiseringen af særlige og litteraturhistorisk set ganske usædvanlige former for overbevisningens retorik.

Montaigne har undladt enhver form for direkte programmerklæring om dette. Hvad han udtaler om givne forhold et sted harmonerer sjældent med udtalelser om de samme forhold andre steder. Det gælder også for hans overvejelser over den måde, han selv skriver på. Det kan således være særdeles vanskeligt at udhæve dette eller hint udsagn fra hans tekster som gyldige karakteristika af hans skrivemåde. At det forholder sig således, har at gøre med Montaignes beundring af evnen til at kunne omskille sig efter de givne forholds betingelser. I essayet „Om børneopdragelse“ giver han nogle bemærkninger til dette, som det kan være forsvarligt at læse også som markeringen af et grundlæggende princip bag den omtalte, særdeles omskiftelige jeg-funktion i hans tekster. Montaigne skriver:

Jeg har ofte med stor undren bemærket Alkibiades' utrolige konstitution, der satte ham i stand til ubesværet at omstille sig til vidt forskellig skik og brug, uden at hans helbred tog skade. Snart overgik han perserne i pomp og pragt, snart spartanerne i streng og nøjsom livsførelse, han var lige så asketisk i Sparta som han virkelig levede livet i Jonien.

*Det klædte Aristippos at bære enhver farve,
at føre sig i enhver rolle hvor som helst. (Horats)*

Sådan ville jeg gerne forme min discipel,

*og jeg vil beundre ham, dersom tålmod ifører ham
en dobbelt kjortel, så han med værdighed tilpasser sig
begge roller, i fald livet skulle tvinge ham
til at lægge kursen om. (Horats)*
(1, 191)

Efter disse bemærkninger om evnen til at kunne omstille sig i forskellige roller efter livets omskiftelige love, konstaterer Montaigne, at præcist dette er hans forskrifter, samt at den der lever efter disse forskrifter frem for at lære dem udenad får mest ud af det, „Det er mine forskrifter. Den der fører dem ud i livet har fået mere ud af dem end den der bare kan dem“, hvorefter der følger en subtil chiasme: „At se ham er at høre ham, at høre ham er at se ham“, der på fransk er noget mere velklingende end på dansk: „Si vous le voyez, vous l'oyez; si vous l'oyez, vous le voyez“, hvorved Montaignes sans for sprogets musikalske materialitet kommer til sin ret.

Disse tilsyneladende enkle forskrifter om at leve omskifteligt efter livets foranderlige love og den abrupt henkastede chiasme er, når det kommer til stykket, ikke helt så enkle endda og bør som altid hos Montaigne tages med et gran salt. Montaigne spiller på forholdet mellem sigen og gøren. Det markeres på flere måder. Først og fremmest i Montaignes egen gøren og laden. I udgaven af essayet frem til 1595 er konstateringen af, at dette er hans forskrifter efterfulgt af en længere sætning, som i udgaverne efter 1595 helt er sløjftet. Der står således i de tidligere versioner, at „Dette er mine forskrifter, hvor gøren og sigen falder sammen.“ („Voicy mes leçons où le faire va avec le dire“). Netop denne eftersætning åbner for en kompliceret diskussion af forholdet mellem exemplum og historia i lyset af Augustin og middelalderens kristne skelnen mellem en allegorisk modus for hændelse og ord (allegoria facti et dicti), hvor det, der sker og det, der siges tilsværes at falde sammen, og en allegorisk modus for ord, men ikke hændelse (allegoria

dicti sed non facti), hvor sigen optræder uden relation til noget hændt (gøren). For Augustin skal factum og dictum falde sammen, mens der sidenhen, i det sene 9. årh. formuleret af Eriugena i polemik mod Augustin, oprettes en skelnen mellem de to nævnte allegoriske modi. Man kan imidlertid opholde sig ved Montaignes fordring om sammenfaldet mellem gøren og sigen på en anden måde end i perspektivet af sådanne filologiske eksegeser. På det højfrekvente sted udraderes som nævnt i 1595 bemærkningen om at gøren og sigen her falder sammen. Måske fordi noget sådant ikke skal ekspliciteres men derimod fremstå som performativt element i tekstens retoricitet. Når dertil kommer at Montaigne med sin chiasme, „At se ham er at høre ham, at høre ham er at se ham“, erstatter sigen og gøren med seen og høren, ja så forrykkes perspektivet fra nomos, dvs. den almene sædvane, som kan regelbestemmes, til ethos, dvs. hverdagslig opførsel knyttet til personlige karakteregenskaber. Dette skifte i perspektiv rentegnes for alvor efter 1595-udgaven med udeladelsen af bemærkningen om, at her falder gøren og sigen sammen. Tilbage er en tekst, der er rettet til i et perspektiv, der sætter fokus på netop ethos med vægt på det hverdagslige aspekt. Uden at skulle gå i yderligere detaljer med Montaignes komplekse udveksling mellem seen og lytten og mellem sigen og gøren kunne man mene her at have en vigtig matrix for en mulig fortolkning af den særlige skrivemåde, der kendetegner Montaignes essays. En skrivemåde, der for det første sætter fordringer om at respektere en robust sans for omskiftelighed, og for det andet lader sigen og gøren erstatte af en cirkulerende udveksling mellem at se og at lytte. Man ser en krop og lytter til en stemme, begge er kødelige og robuste som Alkibiades' og begge knyttet til en sans for hverdagslig omskiftelighed frem for til sædvaner med status af protolove.

Det turde være indlysende, at sådanne forskrifter ikke lader sig nedfælde som almene regler. Ethos ligger for Montaigne i den konstitutionelle robusthed og netop ikke i efterlevelsen af gældende regler for passende adfærd. Forskrifterne lader sig derfor heller ikke regelsætte som retoriske læresætninger. At gøre dette ville uvilkårligt føre til en performa-

tiv inkonsistens eller, i det mindste, et *contradictio in adjecto*. Ikke desto mindre synes Montaigne at efterleve bestemte principper, der på ganske subtile måder udmønter en livsopfattelse og verdenstydning, ikke i endegyldige udsagn, men i retoriske modi, der i sig selv og mere end noget andet får til opgave at være betydningsbærende.

Essayet „Om bøger“ har en måske i virkeligheden ikke særlig ironisk påmindelse om dette, når Montaigne indledningsvis skriver, at „Man skal ikke hæfte sig ved stoffet, men ved den form jeg giver det.“ Dette formende jeg introduceres ganske emphatisk og prompte som selve essayets indledningsord, der uden videre dikkedarer konstaterer, at „Jeg tvivler ikke om at jeg tit og ofte kommer ind på emner der bliver bedre – og rigtigere – behandlet af mestrene i faget.“ Dernæst skelnes der mellem dette jugs medfødte evner, der skal afprøves (på fransk: „C'est icy purement l'essay de mes facultez naturelles...“), og de tilegnede evner, der ikke har interesse. Og så tager teksten ellers svimlende fart med en række overvejelser over jeg'ets manglende evner og fortrin. De mange pludselige forskydninger i argumentation, de abrupte afbrydelser, de digressive spring, de uafsluttede perioder og de enkeltstående, ofte uformidlede ytringer har ét, og kun ét, forankringspunkt, nemlig dette jeg med dets, som der står, impulsive natur. Hele teksten er efter denne introduktion bygget op som netop en særdeles impulsiv tekst, hvis ærinde synes at være en ligefrem, henkastet og til lejligheden produceret betragtning over en lille håndfuld bøgers dyder og skavanker knyttet til en ikke særlig pålidelig læsers personlige sym- og antipatier. En læser, der har mere travlt med at tale om sig selv, om sin dårlige hukommelse, om sine fordomme og uforbeholdne meninger om dette og hint og om sine monstrøse præferencer end om de læste bøger. Man forestiller sig en læser, der benytter et par ledige stunder til på skrift at fundere lidt over det givne emne. Det er, om man så må sige, tekstens *ethos*, dens præsentation af en given, særdeles dobbelttydig karakter. Men, kunne man spørge, hvilke interesser kunne givne læsere af Montaignes tekst have i alt dette? Det kan der sikkert gives mange og vidt forskellige svar på. Man

kunne f.eks. foreslå, at det slet ikke er dette jeg og dets knudrede kæde af mere eller mindre vidtløftige, karske, springende, humorfyldte, ironiske og tankevækkende udsagn, der påkalder sig interesse. Derimod den måde, teksten iscenesætter den berømte figur „Jeg, Montaigne“ („Moi, Montaigne“) på. Essayet skaber tilsyneladende et direkte udtryk for et umiddelbart sammenfald mellem sigen og gøren, og det er denne tilsyneladende, der til stadighed spilles på i den alt andet end tilfældige, men stærkt artificielle og gennemstiliserede umiddelbarhed. En artificialitet, der gennem indtrykket af umiddelbarhed, indtrykket af direkte sammenfald mellem essay-jeg og forfatter-jeg, forlener teksten med en chiasmisk udveksling mellem seen og lytten, hvis fornemste mål synes at være destruktionen af enhver form for enhed mellem tekstjeg og forfatterjeg, mellem sigen og gøren, mellem jeg og Montaigne, hvorved jo kommaet kommer til sin ret som en anden sprogtilhuggende (-kløvende) mejsel i stil med den funktion kommaet ifølge Heidegger har i Hölderlins digtning. Der siges nemlig til stadighed et og gøres noget andet. Således er det glemsomme jeg i teksten alt andet end glemsomt. Således skitseres der et klart og særdeles genrestyret forløb i den kun tilsyneladende henkastede præsentation af de læste bøger. Og citaterne fra egne notater til slut i essayet markerer lige så meget essayets tilblivelse som dets afslutning. Teksten var nemlig oprindeligt tænkt som endnu en af datidens yndede samlinger af læsefrugter, der skulle bringe en forfatters kommentarer til en given serie af læste værker. Teksten er imidlertid over en længere periode blevet transformeret til dens nuværende status af at være et essay om bøger. Denne transformationsproces påkalder sig interesse i diskussionen af tekstens måde at illudere sammenfald mellem gøren og sigen på. Et nærmere studium af tekstens mange forskellige udgaver viser nemlig, at Montaigne i den grad har rettet og suppleret teksten især hvad angår skabelsen af det karske og henkastede essay-jeg. I „Om bøger“ kan der gives følgende eksempel herpå (lånt fra *Pléiade*-udgaven af teksten og tillempet Else Henneberg Pedersens ovs.), idet (a) refererer til 1580-udgaven, (b) til 1588-udgaven og (c) til 1595-udgaven:

(a) Hvis jeg støder på vanskeligheder under min læsning får det mig ikke til at bide negle. Jeg lader bøgerne ligge når jeg har forsøgt mig et par gange. (b) Hvis jeg blev ved, ville jeg bare løbe sur i det og spille min tid, for jeg er impulsiv af natur. Hvad jeg ikke ser i første omgang, ser jeg endnu mindre hvis jeg hager mig fast i det. For mig er det lysten der driver værket, hvis jeg bliver ved for længe (c) og anspænder mig for voldsomt, (b) kniber det med fatteevnen, som bliver træt og nedslået. (c) Mit syn bliver uklart og adspredt, (b) jeg må tage øjnene til mig og nøjes med at se på det igen i små ryk, akkurat som det anbefales, at man for at bedømme et stykke skarlagenstofs glans kaster mange, hurtige, pludselige og gentagne blikke på det. (2, 84)

Man kunne nu spørge, hvad der overhovedet kunne være ideen bag al denne forfinede og nøjeregnende udarbejdelse af et abrupt, springende og digressivt jeg. Svar herpå kunne gå i mange retninger, herunder i retning af jegets skelnefunktion og en anvendelse af monstrøs retorik som fægtevåben (på Montaignes tid betød essay ikke kun forsøg eller afprøvning, men havde en lang række sideordnede betydninger, herunder styrkeprøve og eksercits). Snarere end at samle teksten i et kohærent og argumentativt veltempereret forløb er essay-jeg'et adskillende, adsplorende, sønderdelende og digressivt. Det er i dén grad og i dén forstand forbundet med Montaignes opfattelse af „distingo“ (jeg skelner). Dette „distingo“ afsætter en monstrøs form for retoricitet, der i sig selv er et våben, nemlig et fægtevåben mod noget af det, Montaigne beundrer aller mest og samtidig bekæmper aller mest: en ciceroniansk ordensretorik. I „Om bøger“ er Montaigne inde på netop dette:

Hvad Cicero angår, så er de af hans værker, som jeg kan bruge til mit formål, dem der behandler filosofiske spørgsmål, specielt moralfilosofiske. Men for nu frejdigt at tilstå sandheden (for når man først har overskredet skamløshedens grænser er der intet der kan holde én tilbage), så synes jeg at hans skrivemåde er kedelig, og det samme gælder alle andre der skriver i samme stil. Hans forord, definitioner, opdelinger, underopdelinger og etymologier fylder jo næsten hele hans værk. Hvad der er af levende og marvfuldt i dem kvæles af disse langstrakte forbe-

redelser. Hvis jeg har brugt en time på at læse ham, hvilket er meget for mig, og så prøver at huske hvad jeg har fået ud af ham af saft og kraft, finder jeg som regel ikke andet end vind, for han er endnu ikke nået til de argumenter der skal underbygge hans påstande og de grunde der rigtig vedrører det problem jeg søger at løse./ For mig, som ikke forlanger at blive lærd eller veltalende, bare mere livsklog, er hans logiske og aristoteliske opstillinger ikke sagen. (2, 89)

Ud over at man kan bemærke, at vi endnu engang, som i disputationen med Augustin, støder på metaforen 'vind' (Montaigne anvender det franske ord „vent“, som har bibetydningen vind i legemet), så synes opgøret her at være utvetydigt: den ciceronianske retorik er for Montaigne en kedsommelig fremlæggelse af synspunkter med henblik på overtalelse i retorisk formfuldendte, logisk og rytmisk velordnede og sammenkædede perioder. Montaignes stærkt anti-periodiske stil, der brydes op i en individuel eller monstrøs syntaks, og den ofte udtalte og praktiserede distance til en systematisk og begrebslig sprogbrug, lader sig på mange måder bestemme som en nærmest direkte negation af en sådan retorisk stil med nomotetiske træk, som Montaigne var velbelæst i og på dette sted polemisk forbinder med Cicero. Den stærke (emfatiske) betoning af „jeg“ lader sig da uden videre bestemme som led i afsøgningen af en anden retorisk form end den i hans samtid udbredte. Anvendelsen af det sønderdelende jeg knyttet til formen „distingo“ kan læses som en retorisk gestus, der i overensstemmelse med Montaignes flirten med skepticisme destruerer enhver forestilling om almengyldighed og repressiv orden til fordel for en individualiseret, ikke-almengørende og ikke-regelbestemt måde at anskue verden på. Dog uden at forfalde til ren og skær subjektivism: også den skal i den retoriske tilrettelæggelse overbevise om sin berettigelse. Også den har sin mission. Nemlig at advokere for distingo, hvortil anvendelsen af essay-jeget da tjener som middel. Og det i dobbeltanvendelsen af figuren „jeg skelner“, dels som det retoriske subjekts tilgang til verden, som er at skelne; dels som den grammatiske funktion der ligger i, at hver gang pronomenet 'jeg' optræder sker der et skelnende skifte i ræsonnementernes forløb.

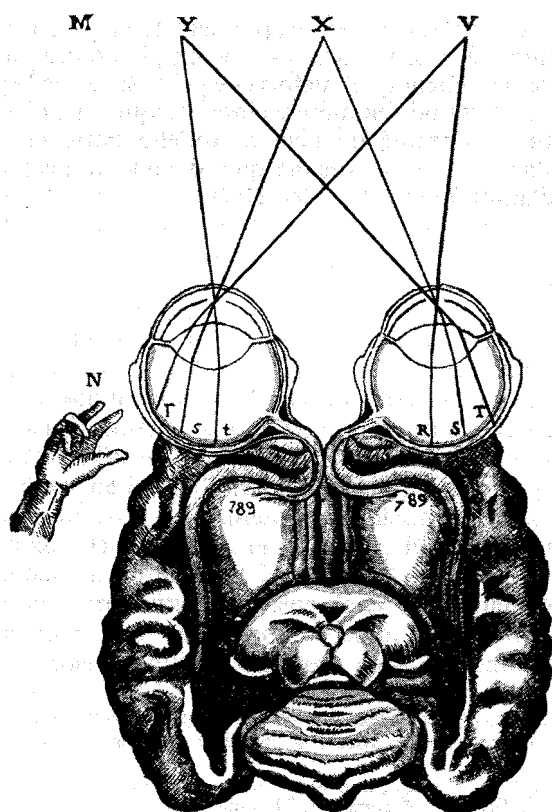
Det maskerede jeg er en skvadronør i kamp med den velordnede periodiske retoriks elegant bøjelige spidskærde; en kamp mod denne velordnede retoriks egen fortrængte og derfor repressive maskepi. Her er ingen elegant inventio. Tværtimod: „Jeg begynder gerne uden plan. Det første jeg skriver afføder gerne det næste“, som Montaigne skriver i essayet „Nogle tanker om Cicero“. At dette snarere er en betegnelse for essay-jeg'ets funktion end for forfatterens praksis, turde i det her anlagte perspektiv være indlysende, når man medtænker forfatterens vedholdende revisioner og omhyggelige tilrettelæggelser netop af essay-jeg'ets planløshed.

Men, kunne man nu spørge, hvad har dette essay-genrens dissocierende og retorisk veltilrettelagte planløse ur-jeg egentlig at sige til, eller eventuelt om, essay-jeg'et et helt andet sted i en helt anden tid, som vi måske kunne kalde vores? Idet man forhåbentlig undskylder denne muligvis utilstedelige pronominal prosopopeia og konstruktive historieløshed, og idet vor tids forsigtige omgang med forholdet mellem sigen og gøren medtænkes, skal der ikke her svares endegyldigt på dette kun delvis retoriske spørgsmål. Blot antydes nogle mulige perspektiver for forsøg på at komme overens med det uregerlige essay-jeg og dermed, selvfølgelig, på ingen måde med det, man sine steder kalder sig selv.

Det er nok ikke tilfældigt, at Descartes i de indledende linier til *Discours de la méthode* (1637) har en prægnant allusion til Montaigne. Allerede som ung læste Descartes ihærdigt i Montaignes essays, og der findes i *Discours* indtil flere direkte allusioner til og indirekte citater fra diverse Montaigne-essays. Descartes åbner sin tekst med disse linier: „Af alle ting er den sunde sans det, som er mest retfærdigt fordelt; for hver og en mener at være så vel forsynet dermed, at selv de, der er sværest at stille tilfreds i alt andet, ikke har for vane at ønske sig mere deraf, end de har.“ Linierne alluderer direkte til følgende linier af Montaigne, som findes i essayet „Om indbildskhed“, hvilket en passant i sig selv, emnet taget i betragtning, dette at fundere over et tænkende jogs mulige væren, kunne antyde en finstlebet, let ironisk imødekommelse af eventuelle forventninger om lighed mellem et tænkende jeg og indbildskhed.

Men til Montaigne: „Man siger gerne at naturen aldrig har uddelt sine gaver mere retfærdigt end da den udstyrede os med sund fornuft, for der er ingen der ikke er godt tilfreds med hvad han har fået.“ Montaigne tilføjer: „Er det ikke rimeligt? Hvis man kunne se længere, kunne man jo se længere end ens syn rakte!“ Det er ikke umiddelbart det samme spor, Descartes forfølger. Han benytter som nævnt Montaigne-allusionen – der på Descartes' tid var à la mode og som ekkoer Platons ironiske bemærkning om, at der ikke findes den stakkels idiot, der ikke er tilfreds dermed – til at imødekomme en eventuel forventning om indbildskhed, samt som retorisk anledning (inventio) til at introducere sit forstandsbegreb ved at påpege, at „evnen til at dømme ret og skelne sandt fra falsk, hvilket egentlig er det man kalder den sunde sans eller forstanden, af naturen er ens hos alle mennesker.“ Hvorefter han efter et par linier introducerer sig selv: „Hvad mig selv angår, har jeg aldrig ment, at min forstand på noget punkt var mere fuldkommen, end tilfældet er hos almindelige mennesker“. Descartes overvejer ikke her den gjorte skelnen mellem almindelige og ualmindelige mennesker, som ligger i hans bemærkning. Han tilføjer derimod kort efter, hvilket understøtter indledningens finstlebet ironi, at han selv har haft godt held til lige fra ungdommen at færdes på veje, som har ledet ham til betragtninger og grundsætninger, hvoraf han har kunnet danne en metode. Dermed er tekstens fortæller godt i gang med at kridte banen op for det, der så i resten af bogen udvikler sig som en beretning om karakteren og rækkevidden af denne metode, der som bekendt opsamles i formlen „cogito, ergo sum“.

Man skulle umiddelbart tro, at dette 'jeg' er strengt autobiografisk og dermed meget lidt montaigneansk, men det er det ikke. Som hos Montaigne er der også her et 'jeg' til stede, der på raffineret vis iscenesættes retorisk med henblik på at overbevise læseren om sit emne gennem *ethos*. Som Jonathan Rée har vist det, er *Discours* langt hen ad vejen komponeret som en ganske kompleks roman i første person ental, der i en fiktiv erindringsform fører en fortæller og en fortalt person sammen til en og samme instans i bevægelserne frem mod det af-

Fra RENÉ DESCARTES: *La diotrique*.

sluttende kapitel, hvor de to protagonister, Renatus (fortalt person) og René (fortæller), smelter sammen således at Renatus bliver til René i det punkt, der fortælles fra, nemlig tekstens her og nu. Det har indflydelse på det sidste kapitels omgang med tempusformer, der virker en smule rodede, og følgelig på tekstens retoriske disposition, der ikke kan afsluttes med en conclusio, men må forblive åben eller uafsluttet, nærmest i stil med et andet selvreflekterende dobbelt-jeg, Hölderlins Hyperion, der må afslutte sine cirkulerende gentilegninger af sig selv og egne erkendelser med ordene „So dacht' ich. Nächstens mehr“. Det kunne i og for sig lige så godt have været de sidste ord i *Discours*, i hvert fald i betragtning af, at teksten er et legitimerende og forklarende opspil til de efterfølgende tre essays om *la Diotrique*, *les Météores* og *la Géometrie*. Diskursen rolle i forhold til de tre essays – man bemærker, at Descartes helt undlader betegnelser såsom afhand-

ling, traktat o.lign. – er på forhånd at tage den katolske inkquisition så meget i ed, at hans kirkeligt set ikke helt stuerene overvejelser over tænkningens og verdens geometrisk-matematiske indretning kunne passere uden inkvisitorisk påtale. Det er dette, der præger tekstens raffinerede iscenesættelse af jeg'ets erkendelser af sin egen tænkende væren, der blandt meget andet er kendetegnet ved at referere til begivenheder, som angivelig skulle være Descartes' egne, men som i hans breve og mere private papirer beskrives noget anderledes, sine steder helt modsat, ligesom eksemplet i anden del med kineserne og kannibalerne er lånt fra Montaigne. Tekstens hang til overbevisning gennem en læserreflekterende *ēthos* er klar og uvetydig, akkurat som det fiktionære princip er det.

For nu ikke at væve mere rundt i denne litteraturhistoriske kommentar til den moderne rationalismes retorisk set stærkt forføreriske hovedværk, der står i gæld til såvel barok retorik som antik komediedigtning, kan vi atter vende blikket og hørelsen mod Montaigne. Ført og fremmest for at lufte den ide, at det gennem allusionen erklærede tilhørsforhold til Montaigne muligvis er med til at markere, at det tænkende jeg hos Descartes fuldender, i Auerbachs figuralt interpretative perspektiv, hvad Augustin påbegyndte. En fuldendelse, der foretages med Montaigne som mellemmand. Det er en kendt sag, at Descartes' tænkende jeg finder slående paralleller i Augustins bestemmelse af jeg'ets kropsuafhængige status og den skarpe skelnen mellem sjæl og kød. Forskellen er jo dog den indlysende, at Descartes så at sige genopfinder dette tænkende jeg i en de facto sækulariseret og rationalistisk udgave, hvorved forskydningen fra middelalderens teologi til 1600-tallets epistemiske vending mod rationalistisk oplysningsfilosofi og geometrisk-analogiserende videnskab markeres, herunder ikke mindst i fjerde del, hvor de grunde angives, der beviser Guds eksistens og menneskesjælens eksistens som den fremlagte metafysiks grundlag, der hviler på et ganske tungefærdigt gudsbevis.

Discours er som nævnt tænkt som indledning eller metodisk forklaring til de tre efterfølgende essays, som der henvises til flere steder i *Discours*. I essayet

„La Dioptrique“ giver Descartes en omfattende geometrisk-mekanisk analyse af synssansen, som har betydning endnu for Lacan. Man kan med tanke på denne optagethed af synssansen vende tilbage til Montaignes bemærkning om, at hvis man kunne se længere, kunne man jo se længere end ens eget syn rakte. Her er Montaigne ikke i overensstemmelse med Augustins skelnen mellem det legemlige og det åndelige syn. Descartes, derimod, synes i højere grad at være på linie med Augustin hvad angår det åndelige syn. For som før nævnt, er det åndelige syn hos Augustin i stand til fungere kropsløst, akkurat som det er det hos Descartes: hele *Discours* er som bekendt bygget op omkring Descartes' berømte given sig eget tankespind og forestillingsunivers i vold den vinter, hvor han en kold november opholder sig i en varm stue, indrulleret i hæren i Tyskland, uden kunne finde nogen form for adspredende omgang og uden at blive forstyrret af bekymringer og lidenskaber. Det åndelige syn, han her opnår, får som bekendt store konsekvenser. Ikke blot for Descartes, men også for litteratur- og filosofihistorien. Synet rækker altså vidt. Men det er ikke at augustinsk åndeligt syn. Det er et syn, der i princippet ikke rækker længere end til at være overvejelser over tildragelser i livet og ting man møder i verden, herunder gammelt murværk og gamle stæder og deres arkitektur. Det vil ikke være urimeligt at have den opfattelse, at Descartes' drømmeri er en sækular udgave af et augustinsk drømmesyn, der imidlertid, akkurat som hos Montaigne, tillader tvivlen at overvinde alle de anskuelser, som er blevet overtaget som trossag for at erstatte dem enten med andre og bedre eller med de samme anskuelser, efter at de er tilpasset det, Montaigne og Descartes enslydende, men i hvert sit dubito-perspektiv, kalder for den sunde fornøft. Descartes ligger i øvrigt, hvad dette angår, tæt op ad Montaignes chiastiske fordring om ethos frem for nomos, når han i *Discours* i indledningen til tredje del bedyrer, at det var bedre at se efter hvad ens landsmænd gjorde end hvad de sagde i henhold til landets love og sædvaner.

De yderst komplekse, retoriske jeg-funktioner, de essay-jeg'er, der synes at være resultatet af Montaignes polemiske omgang med ciceroniansk retorik og

augustinsk flatus og Descartes' omgang med Augustins tænkende jeg og åndelige syn i et montaignansk ethos-perspektiv, kan give anledning til at også vi, om man så må sige, afslutningsvis tillader os at virtualisere og verdsliggøre Augustin en smule for ad den vej at give et signalement af en side af det, der ved denne lejlighed kan kaldes 'det essayistiske jeg'.

For er det ikke sådan, at Montaignes insistering på den uforudsigelige kontinuitet mellem kød, vilje og tanke og Descartes' diskursive jeg, der iscenesættes som et hverdagsligt jeks erfaring af forskellen mellem den materielle verden (*res extensa*) og sjælesubstanse (*res cogitans*), retorisk set sammenfiltrer kødets stemme og sjælens ord udmøntet i tankens råb? Et råb, der ikke ser sig hildet i en intim forbindelse med Gud, men nok tilhviskende råber til en læser. En læser, nemlig, der investerer interesse i udvekslingen mellem at se og at lytte snarere end at stille krav om lovbestemte tilforordninger af forholdet mellem sigen og gøren. Det essayistiske jeg sanser vinden i kroppen, som også har at gøre med vejtrækning, hvilket her vil sige vinden i sproget, ud fra devisen om, at jeg er ikke jeg, akkurat som Nietzsche mener at kunne skelne mellem en tilfældig person kaldet Archilochus og digteren Archilochus, hvis digteriske jeg råber, i modsætning i øvrigt til Adornos anonymt formgivende essay-jeg, der lader tanken klage. Mere rigtigt er det måske at sige, at Nietzsches digteriske ur-jeg i skikkelse af digtergeniet Archilochus skriger dionysisk på en måde, der skaber kontinuitet til det apollinske epos, til drømmen, til tanken, til teksten, der, som Lukács ønsker sig det i sit brev til Leo Popper, forbinder sig med livet ved at sætte en forskel til det, og som derfor kan kaldes et essay i det omfang den har forladt den forfatter, der tilfældigvis iscenesætter essay-jeg'ets seende og lyttende færden i kontinentet mellem kødets stemme og tankens råb. Man skal ikke hæfte sig ved stoffet, men ved den form jeg giver det, som Montaigne skrev. Sikkert fordi det først er da, stoffet for alvor får taleret.

Referencer

- Augustins Bekendelser*: v. Torben Damsholt, 2. oplag, København: Sankt Ansgars Forlag 1991.
- Michel de Montaigne: *Essays* 1-3, v. Else Henneberg Pedersen, København: Gyldendal 1992.
- Montaigne: *Oeuvres Complètes*, v. A. Thibaudet/M. Rat, Paris: Bibliothèque de la Pléiade 1962.
- René Descartes: *Om metoden*, v. Viggo Brøndal/Valdemar Hansen, København: Gyldendal 1994.
- Descartes: *Discours de la méthode* (suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores etc.), v. Geneviève Rodis-Lewis, Paris: GF-Flammarion 1992.
- Aristoteles: *Retorik*, v. Thure Hastrup, København: Museum Tusulanums Forlag 1991.
- Aristotle: *Ethics*, v. J.A.K. Thomson/Hugh Tredennick/Jonathan Barnes, London: Penguin 1976.
- Erich Auerbach: *Mimesis. Virkelighedsgengivelsen i den vestersk litteratur*, v. Helge Hultberg, København: Munksgaard 1965.
- John Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, New York: CUP 1992.
- Peer Hultberg: „Buchstäblich gesagt“, in: *Schreibheft. Zeitschrift für Literatur* 48, Essen 1996.
- Henrik Krüger: *Bogen om prutter*, Viborg: Bogan 1988.
- Stephen G. Nichols, „Example versus *Historia*. Montaigne, Eriugena, and Dante“, in: Alexander Gelley (ed.), *Unruly Examples. On the Rhetoric of Exemplarity*, Stanford: Stanford UP 1995.
- Jonathan Rée: *Philosophical Tales. An Essay on Philosophy and Literature*, London/New York: Methuen 1987.
- Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, London: CUP 1989.
- Giambattista Vico: *The Autobiography of Giambattista Vico*, v. Max Harold Fisch/Thomas Goddard Bergin, Ithaca/London: Cornell UP 1993.