

En vis umulig mulighed for at sige begivenheden

[Seminarets første seance er netop afsluttet med læsningen af "Om begivenheden fra natten"]

Tak. Jeg forsikrer Dem om, at det, jeg har at sige, er langt mere hjælpeløst og udsat end Gad Soussanas smukke foredrag. Før jeg fremstammer nogle ord, vil jeg tilslutte mig den tak, der allerede er udtrykt og fortælle Phyllis Lambert [*grundlæggeren af Det Canadiske Arkitekturcenter*] og alle vore værter, hvor taknemmelig jeg er for den gæstfrihed, jeg bæres med. Ikke meget er aftalt på forhånd, kun at jeg forsøger at sige nogle ord efter Gad Soussana, at jeg giver ordet videre til Alexis Nouss, og at jeg dernæst fortsætter på lidt mere vedholdende vis. Jeg vil forsøge at indfri første omgang af de lovede ord ved at sige noget ganske simpelt.

Det er passende at minde om, at begivenheden forudsætter overraskelsen, udsættelsen, det uventelige, og at vi i det mindste var enige om én ting: At seancens og diskussionens titel skulle vælges af de venner, der her omgiver mig. Jeg benytter mig af denne lejlighed til også at sige, at det er af venskab, jeg mente at burde indvilge i at udsætte mig på denne måde, ikke alene af venskab til de, der omgiver mig, men til mine venner i Québec. Visse, som jeg ikke har set længe, befinder sig her i salen, jeg hilser dem. Jeg håber således, at dette åbne møde, der i vid udstrækning er improviseret, lader sig indskrive under venskabets begivenhed, hvilket naturligvis forudsætter venskabet, men også overraskelsen og det uventede. Det var aftalt, at titlen skulle vælges af Gad Soussana og Alexis Nouss, og at jeg skulle prøve efter bedste formåen at frembringe ikke svar, men improviserede betragtninger. Det er klart, at for at der kan være begivenhed, må den aldrig være forudsagt, programlagt, end ikke rigtigt vedtaget.

Her drejer det sig simpelthen om et påskud for at tale sammen, måske for ingenting at sige, tale, henvende sig til den anden *dér*, hvor det, man siger, tæller mindre end det, at man taler til den anden. Sætningen, som her er emne og titel, "Er det muligt at sige begivenheden?" [*Dire l'événement, est-ce possible?*], er et spørgsmål.

Det er et spørgsmål på fem eller seks ord. Der er et navneord, "begivenheden", der er to verber, "at sige" og "er det", og "er det" er ikke et hvilket som helst verbum, ikke hvilken som helst modus. Og dernæst er der et adjektiv, "muligt": er det "muligt"? Min første bekymring var at finde ud af, hvilket af disse ord, jeg skulle dvæle ved. Før jeg spørger, om der findes usigelige begivenheder eller ej – og i løbet af sine smukke betragtninger om Rilke har Gad Soussanna sagt os meget om dette emne – før jeg stiller spørgsmålet i den "tale uden kunstfærdighed og optræden og uden søgte ord", der udgør mine betingelser, vil jeg spørge, om sætningens første egenskab, som derfor bør være målet for vor spørgen, ikke netop er spørgsmålet. Om det ikke netop drejer sig om spørgsmålet, om sætningens spørgende modus. Jeg vil her blot åbne et par veje, som jeg vil udforske, når Alexis Nouss har talt.

Der er to retninger i sætningen "Er det muligt at sige begivenheden?" Jeg ser dette spørgsmålstejn som udgangspunktet for to muligheder. Den ene er filosofisk. Vi befinder os her på et sted, der er helliget arkitekturen, og I kender slægtskabet, der altid har været mellem arkitekturen, arkitektonikken og filosofien. Spørgsmålet har længe, eller snarere altid, været betragtet som filosofiens grundindstilling. Med et spørgsmål som "Er det muligt at sige begivenheden?" befinder vi os sandelig i en filosofisk indstilling. Vi taler som filosoffer. Kun en filosof, hvad enten han er filosof af profession eller ej, kan stille et sådant spørgsmål og håbe på at vække andres opmærksomhed.

"Er det muligt at sige begivenheden?" Hvad angår spørgsmålet, så vil jeg gerne ganske enkelt svare "ja". Ikke "ja" til begivenheden, "ja" til, at det er muligt at sige begivenheden. Jeg vil først sige "ja" som udtryk for taknemmelighed. Filosofien har altid betragtet sig selv som spørgsmålets kunst, erfaring, historie. Selv, når de ikke er enige om noget som helst, ender filosofferne med at sige: "Ja, men vi er jo mennesker, der stiller spørgsmål. Lad os i det mindste være enige om, at vi vil redde spørgsmålets mulighed." Det begyndte med Platon, indtil en vis Heidegger, blandt også andre i vor tid, tænkte, at før spørgsmålet – "før" er her ikke kronologisk, det er et "før" før tiden – at før spørgsmålet, altså, var der muligheden for et særligt "ja", et særligt tilsagn.

En dag sent i sit liv sagde Heidegger på sin særlige måde, at hvis han tidligere havde sagt, at det at spørge (*Fragen*) eller spørgsmålet (*Frage*) var tankens fromhed (*Frömmigkeit des Denkens*), så burde han uden selvmodsigelse have sagt, at "før" spørgsmålet var der det, han kaldte tilsagn (*Zusage*). En form for billigelse, for affirmation. Ikke den dogmatiske affirmation der modsætter sig spørgsmålet. Men "ja" til at et spørgsmål stilles, at et spørgsmål rettes mod en eller anden, at henvende sig til jer, selv hvis det er for ingenting at sige. Når man henvender sig til nogen, selv hvis det er for at stille et spørgsmål, er det nødvendigt, at der før spørgsmålet er et tilsagn, såsom "jeg taler til dig, ja, ja, velkommen, jeg taler til dig, jeg er her, du er der, hej!". Dette "ja" før spørgsmålet, et "før", der hverken er logisk eller kronologisk, bebor selve spørgsmålet. Dette "ja" er ikke spørgende.

Der er altså i spørgsmålets kerne et vist "ja", et "ja" til, et "ja" til den anden, der måske ikke er uden forhold til et "ja" til begivenheden, dvs. et "ja" til det, der kommer, til en laden-komme. Begivenheden er også det, der kommer, det der sker.

I løbet af dagen vil vi flere gange vende tilbage til begivenheden som det, der kommer, eller det, der sker. Der er et "ja" til begivenheden eller til den anden, eller til begivenheden som anden eller den andens ankomst, og man kan spørge, om netop dette siges, om dette "ja" siges eller ej. Blandt alle dem, der har talt om dette oprindelige "ja", findes så Levinas og Rosenzweig.

Rosenzweig sagde, at dette "ja" er et oprindeligt ord. Selv dér, hvor "jaet" ikke udtales, er der et "ja". Der er et tavst eller usigeligt "ja", som er underforstået i enhver sætning. En sætning begynder med at sige "ja". Selv de mest negative, de mest kritiske, de mest destruktive sætninger indebærer et "ja". Jeg vil derfor suspendere spørgsmålstegnet i dette spørgsmål "Er det muligt at sige begivenheden?" ved dette "ja", ved muligheden eller truslen i dette "ja". Et første "ja" og dernæst et andet "ja". Jeg vil ikke tale om mig i aften, men jeg har interesseret mig meget for dette *Zusage* hos Heidegger og forsøgt at fortolke det. Jeg har været meget engageret i spørgsmålet om dette "ja", dette "ja" før, på en måde før "nejet".

Jeg vil gerne levere endnu en reference for at tale om et andet "ja til", hvis resonans jeg finder hos Levinas, som I også har talt om. Det er også for at forholde mig til det, I har sagt, at jeg forholder mig til Levinas. Levinas, jeg bliver nødt til at gå meget hurtigt til værks (vi bevæger os per definition meget hurtigt, desuden er begivenheden det, der bevæger sig meget hurtigt; der kan kun indtræffe en begivenhed dér, hvor den ikke ventes, hvor man ikke kan vente længere, hvor det kommende ankomst afbryder enhver venten. Derfor er det nødvendigt at gå hurtigt til værks). Levinas har længe defineret etikken ophav som det at være ansigt til ansigt med den anden i en næsten dobbelt situation.

For et øjeblik siden talte I om en meget smuk sætning hos Hegel. Den beskriver afgrunden i blikkene, der mødes, når jeg ser den anden se mig, når den andens øje ikke længere blot er et synligt øje, men et seende øje, og jeg er blind for den andens seende øje. Levinas definerer på sin side forholdet til etikken som ansigt-til-ansigt med den anden, og han har dernæst måttet anerkende, at noget tredje var til stede i den dobbelte etik i et ansigt-til-ansigt. Og dette tredje er ikke én eller anden, en tredje, en *terstis*, et vidne, der føjer sig til det dobbelte. Det tredje er altid allerede til stede i det dobbelte, i et ansigt-til-ansigt. Levinas mener, at dette tredje, dette tredjes altid allerede ankomne ankomst, er spørgsmålets ophav eller rettere fødsel. Det er med det tredje, at kaldet til retfærdighed opstår som spørgsmål. Det tredje er det, der udspørger mig i forholdet ansigt-til-ansigt, det, der med ét får mig til at føle, at etikken som ansigt-til-ansigt risikerer at være uretfærdig, hvis ikke jeg forholder mig til dette tredje, som er den andens andethed. Spørgsmålet, spørgsmålets fødsel, er ifølge Levinas det samme som retfærdighedens spørgsmål, og "jaet" til den anden er forudsat i fødslen af spørgsmålet som retfærdighed. Når vi om et øjeblik igen taler om begivenheden og spørger, om den kan siges, håber jeg ikke, at spørgsmålet om det tredje og retfærdigheden er fraværende.

Nuvel, jeg spurgte, hvor vi burde fokusere i sætningen "Er det muligt at sige begivenheden?". Jeg har endnu ikke udtalt mig om et eneste ord, kun om spørgsmålstegnet, sætningens modus. Det er et spørgsmål. Hvad betyder et spørgsmål? Hvad er forholdet mellem spørgsmålet og "jaet"? Men hvis jeg skal sige mere, dvs. hvis jeg ikke skal begrænse mig til at understrege spændingen i dette spørgsmålstegn, så

bliver jeg nødt til at vælge et ord i denne sætning. Og jeg har sagt, at der er fem eller seks ord, hvis man undlader artiklerne, et navneord, to verber og et adjektiv.

Når et spørgsmål henvender sig til nogen, er der altid, som I har gjort opmærksom på, risiko for, at svaret allerede er antydet i spørgsmålet. Der er på denne måde en vold i spørgsmålet, da det på forhånd fordrer eller forudsætter et muligt svar. Retfærdigheden indebærer, at den adspurgte vender spørgsmålet om og spørger: "Hvad mener du? Før jeg svarer, vil jeg gerne vide, hvad du mener, hvad dit spørgsmål betyder." Dette nødvendiggør flere sætninger, at man indrammer spørgsmålet, og her ser I, at min improvisering er markant indrammet af venner, der rent faktisk har forberedt deres taler.

"Hvad mener du?", det er i bund og grund dét, jeg spørger dem om. De har bragt mig herhen for at tale om netop det: "Hvad mener de?" Og jeg meddeler, hvad jeg har tænkt mig at stille op. Jeg vender naturligvis tilbage til alle disse ord, når jeg om et øjeblik igen tager ordet, men jeg har besluttet at fokusere på ordet "muligt". Vi vil altså atter tale om "sige", om "begivenheden", om "er", men særligt om "muligt", som jeg meget hurtigt vil omdanne til "umuligt". Jeg vil altså vise, hvordan umuligheden, en vis umulighed af at sige begivenheden eller en vis umulig mulighed for at sige begivenheden, tvinger os til at tænke anderledes, ikke alene hvad angår betydningen af "sige" eller "begivenheden", men hvad angår betydningen af *mulig* i filosofiens historie. Sagt på en anden måde vil jeg forsøge at forklare, hvorfor og hvordan jeg forstår ordet "mulig" i denne sætning, hvor dette "mulig" ikke bare er "forskellig fra" eller "modsat af" "umulig", hvorfor "mulig" og "umulig" her betyder det samme. Men nu må jeg bede jer vente en smule, og jeg forsøger denne forklaring om et øjeblik.

["Tale uden stemme" er netop blevet fremsagt af Alexis Nouss, hvorved anden del af seminarets spørgsmål indledes.]

Jeg overrasker ingen ved at sige, at jeg føler mig meget hjælpeløs efter et så skræmmende og smukt oplæg. I den tid, jeg har tilbage, er det vigtigt, at jeg ikke er den sidste til at tale. Det er også, hvad man kalder "seminar", dvs. at vi sørger for tid til spørgsmål for at være "interaktive", som man siger. Selvom alt skulle have været sagt, vil jeg gerne tilføje noget som PS, hvis I tillader det. Jeg er meget taknemmelig for det, der er blevet sagt. Visse navne, der er blevet nævnt her, bør våge over en refleksion over det at sige og begivenheden: Ud over Rilke tænker jeg også på Celan, samt visse af mine venner, døde eller levende, Deleuze, Barthes, Sarah Kofman, jeg er meget rørt over, at I har nævnt dem. Også Blanchot.

Jeg vil nu vende tilbage til min prosaiske improvisation. Jeg håber, I kan tilgive mig for at forsøge at trænge mig ind på spørgsmålet, der allerede har været grundigt behandlet af mine forgængere. Jeg har sagt, at spørgsmålet "Er det muligt at sige begivenheden?" åbner forskellige veje. Jeg har talt om spørgsmålet i sig selv, om spørgsmålstegnet, om den spørgende modus. Jeg vil nu tale om, hvad "at sige" kan betyde i forhold til "begivenheden". Der er mindst to måder, hvorpå "at sige" kan bestemmes i forhold til begivenheden. Mindst to. At sige kan betyde at tale – er der en tale uden stemme, er der også en tale uden sigen eller en sigen uden tale? – ud-

sige, henviser til, navngive, beskrive, bekendtgøre, informere. Den primære modus eller bestemmelse af at sige er egentlig at sige en viden: at sige det, der er. At sige begivenheden er også at sige, hvad der sker, at forsøge at sige, hvad der sker lige nu. Altså at sige det, der er, der finder sted, der sker, der hænder. Det er en sigen, som er tæt på viden og information, på udsagnet, der siger noget om noget. Og dernæst er der en sigen, der *gør ved at sige*, en udsigen, der gør, der udfører.

I morges så jeg fjernsyn. Jeg vil tale om fjernsyn, om information, fordi det også drejer sig om information, om viden som information. Mens jeg så et indslag om forhold i Québec, faldt jeg over et lille indslag om René Lévesque, en arkivoptagelse om hans succes, hans handlinger og hans relative nederlag, og det, der skete før og efter nederlaget. Journalisten, eller hvem der nu var vært for udsendelsen, formulerede sig som følger: "Efter at have skabt begivenheden, måtte René Lévesque kommentere begivenheden." Efter at havde trukket sig tilbage, talte han om begivenheden, medens han før overvejende skabte den ved sin tale. Og som I ved (jeg vil ikke belære jer om konstativer og performativer), findes der en taleform, man kalder konstativ, som er teoretisk, som består i at sige det, der er, at beskrive eller konstatere det, der er, og der er en taleform, man kalder performativ, der skaber ved at tale. Når jeg f.eks. lover, siger jeg ikke begivenheden, jeg skaber begivenheden ved min forpligtelse. Jeg lover, eller jeg siger. Jeg siger "ja". Jeg begyndte med "ja" tidligere. "Jaet" er performativt. Man bruger altid bryllupseksemplet, når man taler om performativer: "Tager de X til husbond eller hustru...? – Ja". "Ja" siger ikke begivenheden, det skaber begivenheden, det konstituerer begivenheden. Det er en tale-begivenhed, en sige-begivenhed.

Der er to store klassiske retninger. Selvom man, som jeg, ikke helt og aldeles kan stå inde for denne modsætning, der nu er kanonisk, kan man alligevel i første omgang støtte sig til den for at skabe en smule orden i spørgsmålene, vi skal behandle. Lad os begynde med at se på "sigen" i dens funktion som viden, konstatering, information.

At sige begivenheden er at sige det, der er, at sige tingene, som de fremstår, at sige de historiske begivenheder, som de finder sted, og det er et spørgsmål om information. Som I meget fint har foreslået tidligere, I har tilmed demonstreret det, synes denne sigen af begivenheden som sigen af viden eller information, som et på sin vis kognitivt udsagn, som beskrivelse. Denne sigen af begivenheden er på sin vis altid problematisk, da "sigen" i kraft af sin struktur kommer efter begivenheden. På den anden side, da den som sigen og dermed sproglig struktur er forbundet med en vis generalitet, en vis iterabilitet, en vis mulighed for gentagelse, vil den altid mangle begivenhedens singularitet.

En af begivenhedens egenskaber er ikke blot, at den kommer som det uforudsigelige, det, der opbryder historiens normale gang, men det er også, at den er absolut singular. At sige begivenheden, sigen som viden om begivenheden, mangler på sin vis *a priori* fra begyndelsen begivenhedens singularitet af den simple årsag, at den kommer efter og taber singulariteten i en generalitet. Men det bliver mere alvorligt, når man vender sig mod de politiske dimensioner, når man taler om begivenheden som information. Og flere af jer har gjort opmærksom på denne alvor. Det første billede, man kommer til at tænke på i forhold til at sige begivenheden, er det, der

længe, men særligt i moderniteten, udspiller sig som relation mellem begivenhederne – information. TV, radio og aviser rapporterer om begivenhederne, fortæller os, hvad der er sket, og hvad der er i gang med at ske. Man har fornemmelsen af, at informationsmaskinernes udfoldelse og enorme fremskridt, at maskiner, hvis formål det er at sige begivenheden, på sin vis burde øge talens magt, informationens tale, over for begivenheden.

Nuvel, jeg minder hurtigt om – og det er åbenlyst – at denne formodede sigen af begivenheden, ja denne demonstration af begivenheden, selvfølgelig aldrig er på højde med begivenheden. Den er aldrig troværdig *a priori*.

Vi ved, at efterhånden som evnen til at sige eller vise begivenheden udvikles, vil talens og visningens teknikker gribe ind og fortolke, udvælge, filtrere og derved skabe begivenheden. Når man i dag hævder at vise os “live”, direkte, hvad der sker, begivenheden, der finder sted i Golfkrigen, ved vi, at ligegyldigt hvor umiddelbare billederne og talen forekommer, så er der ekstremt sofistikerede teknikker til at optage, projicere og filtrere billeder, som derved på et øjeblik indrammer, udvælger og fortolker. Det, vi vises direkte, er således ikke en sigen eller en visning af begivenheden, men en produktion af begivenheden. En fortolkning gør det, den siger, medens den hævder blot at konstatere, vise, oplyse. Egentlig producerer den, den er på sin vis allerede performativ. På en naturligvis usagt, ikke indrømmet, ikke røbet måde lader man en sigen af begivenheden, en sigen, der skaber begivenheden, fremstå som en sigen af begivenheden. Den politiske årvågenhed, som dette kræver af os, består selvfølgelig i at organisere en kritisk bevidsthed om alle apparaterne, der synes at sige begivenheden, dér hvor de faktisk *skaber* begivenheden, hvor de fortolker og producerer den.

Den kritiske årvågenhed i forhold til alle disse modaliteter af begivenhedens sigen bør ikke kun rettes mod teknikkerne i studierne, hvor man ved, at der er 25 kameraer, og at man på et øjeblik kan beskære et billede eller bede journalisterne om at fremhæve det ene på bekostning af det andet. Vores årvågenhed bør også rettes mod de enorme informationsmaskiner, tv-kanalernes approprieringsmaskiner.

Disse approprieringer er ikke blot nationale. De er internationale, transstatslige og dominerer således enhver sigen af begivenheden. De koncentrerer deres magt på steder, vi bør lære at analysere, ja at udfordre eller ændre. Der er et enormt felt for analyse og kritik i forhold til den sigen, som skaber begivenheden dér, hvor den simpelthen foregiver at konstatere, beskrive eller rapportere den. En produktion af begivenheden erstatter hemmeligt en sigen af begivenheden. Dette sætter os naturligvis på sporet af en anden dimension i en sigen af begivenheden, der fremstår som egentligt performativ: alle disse sproglige former, hvor talen ikke er et spørgsmål om at oplyse, at rapportere noget, at formidle, at beskrive, at konstatere, men at frembringe ved talen. Vi kunne give mange eksempler. Vi skal selvfølgelig diskutere, jeg vil ikke beholde ordet for længe. Jeg vil blot angive nogle fikspunkter for en mulig analyse af denne *sigen af begivenheden*, der består i at *skabe begivenheden*, at frembringe, og umuligheden, der bebor denne mulighed.

Lad os tage tre eller fire eksempler. Lad os tage tilståelsen som eksempel. En tilståelse består ikke bare i at sige, hvad der er sket. Hvis jeg f.eks. har begået en forbrydelse, udgør det faktum, at jeg går til politiet og siger “Jeg har begået en for-

brydelse”, ikke i sig selv en tilståelse. Dette bliver først en tilståelse, når jeg ud over den oplysende operation indrømmer at være skyldig. Sagt på en anden måde, tilståelsen er ikke blot en oplysning om det, der er sket. Jeg kan sagtens informere en eller anden om en forseelse uden at erkende mig skyldig. I tilståelsen er der noget andet end en oplysning, begivenhedens konstative eller kognitive sigen. Der er en forvandling af mit forhold til den anden, hvor jeg præsenterer mig selv som skyldig og siger: “Jeg er skyldig. Ikke alene fortæller jeg dig dette, men jeg erkender, at jeg er skyldig i dette.”

I sine *Bekendelser* spurgte Augustin Gud: “Eftersom Du ved alt, bør jeg da stadig bekende mig til Dig? Du kender alle mine forseelser. Du er alvidende.” Sagt på en anden måde: Bekendelsen, tilståelsen består ikke i at fortælle Gud, hvad han ved. Den drejer sig ikke om udsigelsen af en viden, der informerer Gud om mine synder. Min bekendelse drejer sig om at forvandle mit forhold til den anden, at forvandle mig selv ved at tilstå min skyld. Sagt på en anden måde: I tilståelsen er der en sigen af begivenheden, af det, der er sket, som producerer en forvandling, som producerer en anden begivenhed, og som ikke bare siger en viden. Hver gang en *sigen-begivenheden* overskrider denne dimension af information, af viden, af erkendelse, engagerer denne *sigen-begivenheden* sig i natten. I har talt meget om natten. I en “nat af ikke-viden”, af noget, der ikke blot er uvidenhed, men et domæne, som ikke er et vidensdomæne. En ikke-viden, der ikke er en mangel, der ikke blot er obskurantisme, uvidenhed, ikke-videnskab. Det er simpelthen noget, der er heterogent i forhold til viden. En *sige-begivenheden*, en sigen, der skaber begivenheden hinsides videns begrænsninger. Denne sigen finder man i mange oplevelser, hvor muligheden for den ene eller den anden begivenheds adkomst tilsyneladende er umulig.

Jeg vil give nogle andre eksempler. Visse af dem har optaget mig i publicerede tekster, visse har ikke. Jeg tager gaven som eksempel. Gaven burde være en begivenhed. Den bør ankomme som en overraskelse fra den anden eller til den anden, den bør overskrider udvekslingens økonomiske cirkel. For at gaven kan være mulig, for at en gavens begivenhed kan være mulig, er det på sin vis nødvendigt, at den fremstår som umulig. Hvorfor? Hvis jeg giver til den anden som tak eller i bytte, så finder gaven ikke sted. Hvis på den anden side jeg forventer af den anden, at han takker mig, at han anerkender min gave og på en eller anden måde, symbolsk eller materielt, giver mig noget igen, er der heller ikke tale om en gave. Selv hvis en tak er rent symbolsk, annullerer denne tak gaven.

Gaven må nødvendigvis føre ud over taksigelsen. På sin vis må den anden endda ikke vide, at jeg giver, for at han kan modtage, for i det øjeblik han ved, befinder han sig inden for taksigelsens og taknemmelighedens cirkel, der annullerer gaven. Ligeledes må jeg næsten ikke selv vide, at jeg giver. Hvis jeg ved, at jeg giver, så siger jeg til mig selv: “Se, jeg giver, jeg giver en gave.” Og I ser her forbindelsen mellem gave og begivenhed. Hvis jeg præsenterer mig selv som giver, så lykønsker jeg allerede mig selv, jeg takker mig selv, jeg tildeler mig selv gaven. Således annulleres gaven ved den simple bevidsthed, om at der gives. Det er tilstrækkeligt, at gaven præsenteres som gave for den anden eller for mig selv, at den præsenteres som sådan for giveren eller modtageren, for at gaven straks annulleres. For nu at skride meget hurtigt frem vil det sige, at gaven som gave kun er mulig dér, hvor den fremstår som umulig.

Gaven må ikke fremstå som en gave, for at givningen kan finde sted. Og ingen ved nogensinde, om den har fundet sted. Ingen kan nogensinde ud fra noget tilfredsstillende kriterium sige “en gave har fundet sted”, eller “jeg har givet”, “jeg har modtaget”. Altså må gaven, hvis den findes, hvis den er mulig, fremstå som umulig. Og som en konsekvens heraf er det at give at gøre det umulige. Gavens begivenhed er ikke noget, der kan siges. I det øjeblik, den siges, ødelægges den. Sagt på en anden måde: Begivenhedens mulighed er udmålt af dens umulighed. Det er umuligt at give, og det kan kun være muligt som umuligt. Der er ingen mere begivenhedsagtig begivenhed end gaven, der bryder udvekslingen, historiens forløb, økonomiens cirkel. Der findes ingen mulighed for gaven, som ikke præsenterer sig uden at præsenterer sig. Det er selve umuligheden.

Lad os tage et ord, der ligger meget tæt på at give: tilgive. At tilgive er også en form for gave. Hvis jeg udelukkende tilgiver det tilgivelige, tilgiver jeg intet. En eller anden har begået en forseelse, en krænkelse eller en af de afskyelige forbrydelser, der blev nævnt for kort tid siden, koncentrationslejrene, en ufattelig forbrydelse er begået. Jeg kan ikke tilgive det. Hvis jeg tilgiver det, der blot er tilgiveligt, undskyldeligt, en lille forseelse, en målt og målelig forseelse, bestemt og begrænset, så tilgiver jeg intet. Hvis jeg tilgiver, fordi det er tilgiveligt, fordi det er nemt at tilgive, så tilgiver jeg ikke. Hvis jeg tilgiver, kan jeg således kun tilgive, hvor der er noget utilgiveligt. Dér, hvor det ikke er muligt at tilgive. Sagt på en anden måde: Tilgivelsen, hvis den finder sted, bør tilgive det, der er utilgiveligt, ellers er det ikke tilgivelse. Tilgivelsen, hvis den er mulig, kan ikke finde sted som andet end umulig. Men denne umulighed er ikke blot negativ. Det betyder, at man må gøre det umulige.

Begivenheden, hvis den finder sted, består i at gøre det umulige. Men når nogen gør det umulige, hvis nogen gør det umulige, er ingen, begyndende med ophavsmanden til denne handling, i stand til med nogen sikkerhed at tilpasse en teoretisk sigen til denne begivenhed og sige: “dette fandt sted”, eller “tilgivelsen har fundet sted”, eller “jeg har tilgivet”. En sætning som “jeg tilgiver” eller “jeg har tilgivet” er absurd, og den er først og fremmest obskøn. Hvordan kan jeg være sikker på, at jeg har ret til at tilgive, og at jeg rent faktisk har tilgivet, snarere end at have glemt, negligeret, reduceret det utilgivelige til en tilgivelig forseelse? Jeg bør ikke kunne sige “jeg tilgiver”, ikke mere end jeg bør kunne sige “jeg giver”. Det er umulige sætninger. Jeg kan altid sige det, men når jeg siger det, forråder jeg selve det, jeg ville sige. Jeg siger intet. Jeg bør aldrig kunne sige “jeg giver” eller “jeg tilgiver”.

Altså, gaven og tilgivelsen. Hvis de findes, bør de vise sig som umulige, og de bør trodse ethvert teoretisk eller kognitivt udsagn, enhver dom af typen “dette er hint”, domme af typen “tilgivelsen er”, “jeg er tilgivende”, “tilgivelsen er givet”.

Jeg tager et andet eksempel, som jeg engang forsøgte at udvikle i forbindelse med emnet “opfindelse”. Vi befinder os her på et skabelsens, et kunstens, et opfindelsens sted. Opfindelsen er en begivenhed. For resten siger ordene det selv. Det drejer sig om at finde, at bringe frem, at frembringe det, der endnu ikke var der. At opfinde, hvis det er muligt, er ikke at opfinde. Hvad skal det betyde? Kan I se, at jeg nærmer mig dette spørgsmål om det mulige, som er det spørgsmål, vi er samlet om? Hvis jeg kan opfinde det, jeg opfinder, hvis jeg er i stand til at opfinde det, jeg opfinder, så vil det sige, at opfindelsen følger en form for potentialitet, en evne i mig

og derfor bringer det ikke noget nyt. Det udgør ingen begivenhed. Jeg er i stand til at frembringe det, der sker nu, og derfor afbryder begivenheden, det, der sker her, intet. Det er ikke en absolut overraskelse.

Ligeledes når jeg kan give. Hvis jeg giver det, jeg kan give, hvis jeg giver det, jeg har og kan give, så giver jeg ikke. En rig, der giver, hvad han har, giver ikke. Som Plotin, Heidegger og Lacan har sagt, så skal man give det, man ikke har. Hvis man giver det, man har, giver man ikke. På samme måde opfinder jeg ikke, hvis jeg opfinder det, jeg kan opfinde, det, det er mig muligt at opfinde. Ligeledes i en epistemologisk analyse eller i videnskabs- eller teknikhistorie. Når man analyserer et felt, inden for hvilket en opfindelse er mulig, en teoretisk, matematisk eller teknisk opfindelse, analyserer man et felt, der kan være det, som nogle kalder et paradigme og andre kalder et *episteme* eller endda en konfiguration. Hvis denne opfindelse er gjort mulig af et felts struktur (på et givent tidspunkt er en given arkitektonisk opfindelse gjort mulig, fordi samfundets tilstand, arkitekturhistorien, arkitekturteorien gjorde den mulig), er denne opfindelse ikke en opfindelse. Præcist fordi den er mulig. Den gør intet ud over at udfolde, at ekspliciterer en mulighed, en allerede tilstedeværende potentialitet. Altså udgør den ikke en begivenhed.

For en opfindelsens begivenhed er det nødvendigt, at opfindelsen fremstår som umulig. Det, der ikke var muligt, bliver muligt. Sagt på en anden måde: Opfindelsens eneste mulighed er opfindelsen af det umulige. Dette udsagn kan ligne en leg, en retorisk selvmodsigelse. Faktisk finder jeg dens nødvendighed ganske irreduktibel. Hvis der er opfindelse – måske er der aldrig opfindelse, ligesom der måske aldrig er given eller tilgivelse – hvis der er opfindelse, så er den ikke mulig, medmindre den er umulig. Denne erfaring af det umulige betinger begivenhedens begivenhedskarakter. Det, der sker som begivenhed, må kun ske dér, hvor det er umuligt. Hvis det er muligt, hvis det er forudsigeligt, er det fordi, det ikke sker.

Lad os tage gæstfrihed som eksempel, med hvilket jeg begyndte for at takke mine værter, og det bliver mit sidste eksempel, inden jeg åbner diskussionen. I har ikke alene talt om begivenheden som det, der ankommer, men som den ankommende. Den absolut ankommende, det er ikke bare en inviteret gæst, som jeg er forberedt på at modtage, som jeg har mulighed for at modtage. Det er én, hvis uventede, uforudsigelige ankomst, *visitten* – og jeg modstiller her visit med invitation – er en sådan indtrængen, at jeg ikke engang er beredt til at modtage ham. Jeg skal ikke engang være beredt til at modtage ham, for at det i sandhed er gæstfrihed. Og jeg skal ikke alene være ude af stand til at forudse, men også til at foruddefinere den, der kommer. At spørge som man gør ved grænsen: “Hvad er dit navn? Din nationalitet? Hvor kommer du fra? Hvad kommer du her for? Skal du arbejde?” Den absolutte gæst er denne ankommende, for hvem der ikke engang er en forventningshorisont. Ham, der brister min forventningshorisont, medens jeg ikke engang er beredt til at modtage ham, jeg skal modtage. Det er gæstfrihed.

Gæstfrihed består ikke bare i at modtage det, man er i stand til at modtage. Levinas siger et sted, at subjektet er en gæst, der bør modtage det uendelige hinsides sin evne til at modtage. At modtage hinsides sin evne til at modtage vil sige, at jeg bør modtage, eller at jeg modtager dér, hvor jeg ikke kan modtage, hvor den andens ankomst overstiger mig, synes større end mit hus: Den vil skabe uorden i mit hus,

jeg kan ikke forudse, om den anden vil opføre sig godt hos mig, i min by, i min stat, i min nation. Den ankommende udgør altså kun en begivenhed, hvor jeg ikke er i stand til at modtage ham, hvor jeg netop modtager uden at være i stand til det.

Den ankommandes ankomst er den absolut anden, der kommer over mig. Jeg insisterer på vertikaliteten, for overraskelsen kan kun komme ovenfra. Når Levinas eller Blanchot taler om "Det Allerhøjeste", er det derfor ikke blot et religiøst sprog. Det betyder, at begivenheden som begivenhed, som absolut overraskelse, må komme over mig. Hvorfor? Hvis den ikke kommer over mig, er det fordi, jeg ser den komme, fordi der er en forventningshorisont. Horisontalt ser jeg den komme, jeg forud-ser den, jeg forud-siger den, og begivenheden er det, der kan siges, men aldrig forudsiges. En forudsagt begivenhed er ikke en begivenhed. Den kommer over mig, fordi jeg ikke ser den komme. Begivenheden som det ankommende er det, der vertikalt kommer over mig, uden at jeg kan se den komme: Før sin ankomst kan begivenheden kun fremstå for mig som umulig. Det betyder ikke, at den ikke kommer, at den ikke findes. Det betyder, at jeg ikke kan sige den ud fra en teoretisk modus, at jeg heller ikke kan forudsige den.

Alt dette, der drejer sig om opfindelsen, ankomsten, begivenheden, kan lade tro, at det at sige forbliver eller bør forblive afvæbnet, absolut afvæbnet, af selve denne umulighed. At den er hjælpeløs over for den andens altid unikke, exceptionelle og uforudsigelige ankomst, over for begivenheden som anden: Jeg bør forblive absolut afvæbnet. Og alligevel er denne afvæbning, denne sårbarhed, denne blottelse aldrig ren eller absolut.

Jeg sagde før, at det at sige begivenheden forudsætter en form for gentagelsens uundgåelige neutralisering af begivenheden, at det at sige altid medfører muligheden for at gentage. Man forstår kun et ord, fordi det kan gentages. I det øjeblik jeg taler, benytter jeg mig af gentagelige ord, og originaliteten fejes bort af gentageligheden. Ligeledes kan begivenheden kun fremstå som en sådan, hvis den i selve sin originalitet er gentagelig. Det er en idé, der er meget svær at tænke, om originaliteten som umiddelbart gentagelig, om singulariteten som umiddelbart engageret i substitutionen, som Levinas sagde det. Substitutionen er ikke bare erstatning af noget erstatteligt unikt: Substitutionen erstatter det uerstattelige. At der straks siden talens morgengry eller begivenhedens første opståen er gentagelighed og genkomst i den absolutte originalitet, i den absolutte singularitet, det gør, at det ankommandes ankomst – eller ankomsten af begivenhedens ophav – kun kan modtages som tilbagevendende, genkomst, spektralt gengangeri.

Jeg vender tilbage til det i diskussionen, men hvis vi havde tid, er det her, jeg ville forsøge at forene dette motiv om gengangeri – der gentager noget af det, der allerede er blevet sagt om Rilke, Celan, Primo Levi – altså forene det, jeg her siger om gengangeri og det spektrale, med denne erfaring af umuligheden, som hjem søger det mulige. Selv når noget sker som muligt, når en begivenhed sker som mulig, vil det faktum, at det burde have været umuligt, at den mulige opfindelse burde have været umulig, fortsat hjem søge muligheden. I min erfaring af begivenheden, i mit forhold til begivenheden, vil det faktum, at begivenheden havde været umulig i sin struktur, fortsat hjem søge muligheden. Det forbliver umuligt, det har måske fundet sted, men det forbliver umuligt. Hvis jeg har tilgivet uden at vide det, uden

at sige det, særligt uden at sige det til den anden, hvis jeg har tilgivet, må tilgivelsen forblive umulig, forblive tilgivelsen af det utilgivelige. Hvis forseelsen, såret, skaden, krænkelsen bliver tilgivelige, når jeg tilgiver, er det slut. Så er der ikke længere nogen tilgivelse. Det utilgivelige må forblive utilgiveligt i tilgivelsen, tilgivelsens umulighed må fortsat hjemsøge tilgivelsen. Gavens umulighed må fortsat hjemsøge gaven. Denne hjemsøgen er den spektrale struktur i erfaringen af begivenheden. Den er absolut essentiel.

Jeg har i to år holdt seminarer om gæstfriheden i Paris. Vi har, især fra et antropologisk synspunkt, studeret gæstfrihedsriter hos tidligere befolkninger i Mexico, hvor kvinderne skulle græde ved den andens, gæstens, ankomst. I gæstfrihedsriter smiler man normalt, når man modtager nogen. Man bør smile, en latter eller et smil bør være en del af det. Man modtager ikke nogen på en gæstfri måde med et fjendtligt eller fortrukket ansigt, man bør smile. Dér skulle kvinderne græde ved gæsternes ankomst. (I de tilfælde, vi studerede, som var baseret på en fortælling fra Jean de Lérys rejsebeskrivelser, drejede det sig om franskmænd). Hvordan skal man fortolke disse tårer? Man siger, at kvinderne betragtede de ankomne som genfærd, som de dodes genfærd. Man skulle hilse dem som genfærd med sorgens tårer.

Der er et særligt slægtskab mellem gæstfrihed og sorg. Selv hvis jeg modtager den ankomne ud over min formåen for at modtage, bør jeg hilse ham, hilse hans ankomst – og det, der gælder for ankomsten, gælder for begivenheden – som en genkomst. Hermed ikke sagt, at det ikke er nyt. Men det nye ved denne ankomst indebærer i sig selv genkomsten. Når jeg modtager en gæst, en uventet gæsts visit, må det være en unik oplevelse hver gang, for at det udgør en begivenhed, unik, uforudsigelig, singulær, uerstattelig. Men samtidig må gentagelsen tages for givet fra husets tærskel og det uerstatteliges ankomst. Jeg modtager, hvilket vil sige: “Jeg lover at modtage dig igen.” Hvis jeg modtager en med ordene: “okay, lad gå for denne gang, men...”, holder den ikke. Gentagelsen må nødvendigvis allerede være lovet. Ligeledes med et “ja”. Når jeg siger “ja” til nogen, må gentagelsen af dette “ja” nødvendigvis være forudsat. Når jeg gifter mig, siger jeg “ja”, for nu at gentage eksemplet med det performative. Men i dette “ja”, singulært, unikt, oprindeligt, må nødvendigvis indebæres, at jeg er klar til at bekræfte dette “ja”. Ikke bare et sekund senere, men i morgen, i overmorgen og indtil livets ende. Gentagelsen af “jaet” må nødvendigvis være forudsat fra det første “ja”. Ligeledes må gentagelsen i begivenhedens singularitet allerede være sat i værk, og udviskningen af det første tilfælde må allerede være indledt med gentagelsen. Heraf sorgen, det posthume, tabet, der forsejler begivenhedens første indtræden som oprindeligt. Sorgen er der. Man kan ikke undgå at blande tårer med gæstfrihedens smil. På en vis måde er døden til stede.

Før jeg overlader jer ordet, vil jeg afslutningsvis bemærke, at disse overvejelser over det mulige-umulige, “Er det muligt at sige begivenheden?”, dét at man må svare både *ja* og *nej*, *mulig*, *umulig*, *mulig* som *umulig*, bør få os til at gentænke hele denne mulighedens værdi, der har sat sit præg på den vestlige filosofiske tradition. Filosofiens historie er historien om en overvejelse over, hvad *mulig* betyder, hvad *være* og *være mulig* betyder. Denne store tradition for *dynamis*, potentialitet, fra Aristoteles til Bergson, denne transcendentalfilosofiske overvejelse over mulighedsbe-



tingelserne, må se sig påvirket af erfaringen af begivenheden, idet den forstyrrer distinktionen mellem det mulige og det umulige, modsætningen mellem det mulige og det umulige. Man må her tale om den u-mulige begivenhed. En u-mulighed, der ikke blot er umulig, der ikke bare er det modsatte af muligheden, der også er det muligens betingelse eller chance. En u-mulighed, der er selve erfaringen af det mulige. For at opnå dette må vi forvandle tanken eller erfaringen, eller det at sige det muligens eller umuliges erfaring. Jeg mener ikke, at dette bare er en opgave for de professionelle filosofers spekulationer. For at vende tilbage til informationen tror jeg, at for at tænke det, der i dag sker med virtualiseringen og spektraliseringen i billedets og perceptionens tekniske felt, for at tænke den virtuelle begivenhed må vi forrykke vores opfattelse af det logiske forhold mellem det mulige og det umulige. Den virtuelle begivenhed – i bund og grund gælder “Er det muligt at sige begivenheden?” også virtualiteten: Hvad er en virtuel begivenhed?

Havde vi haft tid, er det i denne retning, jeg ville have forsøgt at færdigbehandle det, jeg har foreslået om en politisk kritik af informationen, om sigen-begivenheden ifølge informationen og i øvrigt også videnskaben, techno-videnskaben og det, vi netop har sagt om det mulige-umuliges virtualitet.

[Spørgsmål – Et spørgsmål fra salen om den følgende sætning hos Bachelard]

“At ville er at ville det, man ikke kan.” Jeg finder formuleringen meget smuk og meget rigtig. Det er måske den retning, jeg ville tage. Jeg kan ikke gengive konteksten hos Bachelard. Hvis jeg skulle fortolke eller diskutere denne sætning, måske forkert, ville jeg i hvert fald tilegne mig den, jeg ville ændre noget. Jeg ville netop sige, at det, jeg ikke kan, altså det umulige, det, der overskrider mine evner, min magt, det er netop det, jeg ikke kan *ville*, medmindre man forvandler den traditionelle tænkning af viljen. Jeg følger her det øjeblik, hvor erfaringen af begivenheden annullerer min vilje. Hvis jeg vil det, jeg vil, er det, jeg kan ville – viljen til magt – er det, jeg vil eller kan ville, på højde med min beslutning. Jeg er derimod fristet af en beslutningens tænkning som noget, der også forvandler beslutningens logik. I bund og grund har jeg ikke nævnt ordet beslutning, men det var egentlig det, jeg tænkte på. Ligesom man generelt for nemt siger “jeg giver”, “jeg tilgiver”, siger man nemt, “jeg

beslutter”, eller “jeg tager ansvaret”, “jeg er ansvarlig”. Disse sætninger forekommer mig alle lige utilstedelige. At sige “jeg beslutter”, at sige “I ved, at jeg beslutter, jeg ved, at jeg beslutter”, betyder, at jeg er i stand til og mester over min beslutning, og at jeg besidder et kriterium, der tillader at sige, at det er mig, der beslutter. Hvis det er sådan, er min beslutning på sin vis udtryk for min magt, for min mulighed. Da afbryder en sådan beslutning, som jeg er i stand til, og som udtrykker min magt, intet. Den kommer ikke for at sønderrive det muliges forløb, historiens forløb, som enhver beslutning bør gøre det. En sådan beslutning er ikke sit navn værdig.

En beslutning bør sønderrive, den bør afbryde det muliges tråd, det er det, ordet *beslutning* betyder. Hver gang jeg siger “min beslutning” eller “jeg beslutter”, kan man være sikker på, at jeg tager fejl. Jeg ved, at denne påstand virker uacceptabel i enhver klassisk logik, men min beslutning bør altid være den andens beslutning. Min beslutning er egentlig den andens beslutning. Hermed undtages eller fritages jeg ingenlunde for ansvar. Min beslutning kan aldrig være min, den tilhører altid den anden i mig, og jeg er på sin vis passiv i beslutningen. For at en beslutning udgør en begivenhed, for at den afbryder min magt, min evne, min mulighed, og for at den afbryder historiens normale forløb, må jeg underlægge mig min beslutning, hvilket naturligvis er uacceptabelt i enhver logik. Jeg vil altså prøve at udvikle en tænkning af beslutningen, der altid er den andens beslutning, da jeg er ansvarlig for den anden, og det er for den anden, jeg beslutter. Den anden beslutter i mig uden derved at fritage mig for “mit” ansvar. Det er derfor, Levinas altid sætter friheden efter ansvaret. Hvis jeg vil det, jeg ikke kan, bør denne villen være blottet for alt, der i traditionen smykker viljen, determinerer som vilje, såsom aktiviteten, beherskelsen, denne “jeg vil det, jeg vil”. Her drejer det sig om at ville ud over det, man kan ville. Hvis denne sætning er acceptabel, bør den ødelægge, dekonstruere eller opløse selve viljens begreb. Det er formentlig det, Bachelard ville sige i denne paradoksale sætning. At ville det, man ikke kan, eller endda det, man ikke kan ville.

Hvad angår Jankélévitch tænkte jeg naturligvis på ham, som man jo bør, når man tænker tilgivelsen, og jeg tænkte også, som I har forstået, på Holocausts utilgivelige eksempel. Der findes andre utilgivelige. En af årsagerne til, at jeg ikke kan sige, “jeg tilgiver”, er ikke blot min hårdhed, min hensynsløshed, min ubøjelige fordømmelse, det er blot, at jeg aldrig har retten til at tilgive. Det er altid den anden, der bør tilgive. Jeg kan ikke tilgive i den andens navn. Jeg kan ikke tilgive i Holocaust-ofrenes navn. Selv de overlevende, selv de, der, som Primo Levi, var til stede, har levet og overlevet, har ikke ret til at tilgive. Ikke alene fordi de bør fortsætte fordømmelsen, men fordi man ikke kan tilgive for de andre. Man har ikke ret til at tilgive, tilgivelsen er umulig. Det er dér, tilgivelsen forbliver umulig, fordi det kun giver mening at tilgive det utilgivelige. Det er dér, tilgivelsen kan finde sted, hvis den finder sted. I en dominerende antro-po-teologisk struktur siger man generelt: “Kun Gud kan tilgive, jeg har ikke ret til at tilgive.” Et endeligt væsen kan ikke tilgive en forseelse, der altid er uendelig. Utilgivelig betyder uendelig. Guds navn benævner her den Anden, til hvem retten til at tilgive altid er overladt. Ligesom muligheden for at give, at sige “jeg giver”, “jeg beslutter”. Gaven eller tilgivelsen gives altid i den andens navn.

[Spørgsmål – To spørgsmål er stillet: Det ene omhandler seminarets infinitive udsagn “At sige begivenheden”, det andet taler om hemmeligheden i begivenheden.]

Jeg er ikke forfatter til emnet for vores debat og befinder mig således foran dette spørgsmål og dets bogstavelige formulering. Jeg har også stillet mig selv spørgsmål, der til dels mindede om Deres. Jeg kan herom sige, at det, der sker her, i det omfang det var uforudsigeligt – uforudset for mig, vi har i vid udstrækning improviseret – det er, at en begivenhed har fundet sted. Det sker, og det var ikke programlagt. Meget var programlagt, men ikke alt. Der er begivenhed i det omfang, det, der sker, ikke var forudsagt. Noget siges gennem denne begivenhed og siges om denne begivenhed. Når det gælder om at vide hvem, der siger det, forbliver spørgsmålet åbent. Jeg har ligesom Dem spurgt mig selv angående denne infinitiv. Ofte er det et spørgsmål om titelretorik: Et emne lægges frem til diskussion, man lader det blive i infinitiv, vi er her for at undersøge. Men denne upersonlighed i infinitiven fik mig særligt til at tænke, at der, hvor ingen er til stede, intet udsigende subjekt til at sige begivenheden ifølge de forskellige modi, jeg har nævnt, er der en sigen, som hverken er en konstatering, teori, beskrivelse, heller ikke en performativ produktion, men et symptom. Jeg foreslår ordet symptom som anden term, ud over den sandfærdige tale eller performativitet som producerer begivenheden. Konstativen og performativen, “jeg ved”, og “jeg mener”, står rådvilde over for begivenheden. I historien, som De fortalte [*det drejer sig om The Fifth Business af Robertson Davies*], er hemmeligheden på spil. Der, hvor begivenheden modstår informationen, den teoretiske formulering, at blive gjort til viden, er hemmeligheden på spil. En begivenhed er altid hemmelig af de nævnte årsager. Den bør forblive hemmelig, ligesom gaven eller tilgivelsen bør forblive hemmelige. Hvis jeg siger “jeg giver”, hvis gaven bliver fænomenal, eller hvis den kommer til syne, hvis tilgivelsen kommer til syne, er der ikke længere gave eller tilgivelse. Hemmeligheden hører til begivenhedens struktur. Ikke den private hemmelighed, den gedulgte eller den skjulte, men hemmeligheden, som det, der ikke kommer til syne. Uden for enhver bekræftelse, enhver tale om sandhed eller viden, er symptomet tegn på begivenheden, som ingen behersker, som ingen bevidsthed, intet bevidst subjekt kan appropriere eller beherske. Hverken i form af en teoretisk eller indikativ konstatering eller i form af en performativ produktion. Der er symptom. For eksempel i det, der sker her. Vi er ganske talrige, hver enkelt fortolker, forudser, foregriber, er overvældet, overrasket over for det, man kan kalde begivenheder. Ud over betydningen, som enhver af os kan finde eller tilmed udsige her, er der symptom. Selv sandhedens effekt eller jagten på sandheden er af symptomets orden. Man kan lave flere analyser af disse symptomer. I har talt om differentieret viden, man kan også nævne identifikationen af subjekternes udsigelsespositioner, libidinale pulsioner, magtstrategier.

Ud over alt det er der symptomatologien: betydning, som intet teorem kan udtømme. Jeg vil sætte dette begreb om symptomet, som jeg vil løfte ud af sin kliniske eller psykoanalytiske kode, i forbindelse med det, jeg før kaldte vertikaliteten. Et symptom er det, der kommer over. Det, der kommer over os. Det, der vertikalt kommer over os, er det, der gør symptomet. I enhver begivenhed er der hemmelighed og symptomatologi. Jeg tror, at Deleuze også talte om symptomet i den sammenhæng.

Talen, der retter sig efter denne begivenhedens valør, er altid en symptomal eller symptomatologisk tale, som bør være en tale om det unikke, om det enkelte tilfælde, om undtagelsen.

En begivenhed er altid exceptionel, det er en mulig definition af begivenheden. En begivenhed skal være exceptionel, uden for reglerne. I det øjeblik, hvor der er regler, normer og således også kriterier for at evaluere dette og hint, det der sker eller ikke sker, er der ikke begivenhed. Begivenheden skal være exceptionel, og denne undtagelsens singularitet uden regler kan kun afstedkomme symptomer. Dette forudsætter ikke, at man afstår fra at vide, at filosoffer: Den filosofiske viden accepterer denne lovende apori, som ikke blot er negativ eller lammende. Denne lovende apori tager det mulige-umuliges form eller det, Nietzsche kaldte "kan-være". Denne tekst af Nietzsche siger, at det, der forventes af de kommende filosoffer, er en tænkning af "kan-være", som alle de klassiske filosoffer har modsat sig. Et "kan-være", der ikke blot er en empirisk modus. Hos Hegel findes frygtelige tekster om "kan-være", om dem, der tænker et "kan-være", og som er empirister. Nietzsche forsøger at tænke "kan-være" i en modus, der ikke blot er empirisk. Det, jeg siger om det mulige-umulige, er dette "kan-være". Hvis gaven er, er der "kan-være". Hvis den er, må man ikke kunne tale om den, man må ikke være sikker på den. Tilgivelsen "kan-være", begivenheden "kan-være". Sagt på en anden måde, denne kategori af "kan-være", mellem mulig og umulig, tilhører samme konfiguration som symptomet og hemmeligheden. Det svære er at tilpasse en konsekvent, teoretisk tale til disse modaliteter, der netop synes at være udfordringer af viden og teori. Symptomet, "kan-være", det mulige-umulige, det unikke som erstatteligt, singulariteten som gentagelig, alt dette ligner ikke-dialektiserbare selvmodsigelser. Det svære er at tilpasse en tale, der ikke blot er impressionistisk eller uden stringens, til strukturer, som netop er udfordringer af den klassiske logik. Har jeg besvaret Deres spørgsmål? "Kan-være".

[Spørgsmål. Spørgeren beder om en uddybning af forbindelsen mellem løftet og begivenheden]

Jeg har kort alluderet til løftet. Løftet er det privilegerede eksempel i enhver tale om performativen, i teorien om *speech acts*. Når jeg siger, "jeg lover", beskriver jeg intet, jeg siger intet, jeg gør noget, det er en begivenhed. Løftet er en begivenhed. Dette "jeg lover" producerer begivenheden uden at referere til nogen forudgående begivenhed. Dette "jeg lover" er en sigen, der ikke siger nogen forudgående begivenhed, men som producerer begivenheden. *Speech act*-teoretikerne bruger bl.a. løftet som eksempel på performativen. Jeg er fristet til at sige, at enhver sætning, enhver performativ, indebærer et løfte, at løftet ikke er en performativ blandt andre. I det øjeblik, jeg henvender mig til den anden og siger, "jeg taler til dig", befinder jeg mig allerede inden for løftets domæne. Jeg taler til dig. Det vil sige, at "jeg lover at fortsætte, at fuldføre sætningen, jeg lover at sige dig sandheden, selv hvis jeg lyver". Og for at lyve, må man for resten love at sige sandheden. Løftet er selve sprogets element. At sige begivenheden her er ikke at sige et objekt, der udgør begivenheden, men sige en begivenhed, som denne sigen producerer. De seriøse *speech act*-teoretikere mener, at løftet altid må love noget godt. Man lover ikke det

onde, at “love” det onde er at true, ikke at love. Man siger ikke “jeg lover at dræbe dig”, man siger “jeg lover at give dig, at være der som aftalt, at være tro, at være din mand eller din kone”. Løftet indebærer altid løftet om det gode, et velgørende løfte, elskværdigt. Hvis man foregiver at love det onde, ville det være en trussel forklædt som løfte. Når en moder til sin søn siger “hvis du gør det, lover jeg dig en endefuld”, er det ikke et løfte, men en trussel. Det er den klassiske teori om *speech acts*: løftet er ikke en trussel.

Det, jeg tør hævde, er, at et løfte altid må kunne være hjemsøgt af truslen, af sin bliven-trussel, uden hvilken det ikke er et løfte. Hvis jeg er sikker på, at det, jeg lover, er en god ting, at det gode ikke kan forvandles til noget ondt, at den lovede gave ikke kan forvandles til gift ifølge den gamle inversionslogik i *gift-gift*, gaven til gift, den velgørende gave til ondsksfuld gave, hvis jeg var sikker på, at løftet var godt og ikke kunne omvendes til noget ondt, ville det ikke være et løfte. Et løfte må være truet af muligheden af at blive forrådt, at forråde sig selv, bevidst eller ubevidst. Hvis der ikke er mulighed for at blive fordærvet, hvis det gode ikke er fordærveligt, er det ikke det gode. For at løftet skal være muligt, må det nødvendigvis være hjemsøgt eller truet af muligheden for at blive forrådt, for at være ondt. *Speech act*-teoretikerne er seriøse mennesker. De ville sige, at “hvis jeg lover at være der som aftalt, *if you don't mean it*, hvis jeg lyver, hvis jeg allerede ved, at jeg ikke kommer til at være der”, så er det ikke et løfte. Et løfte bør være seriøst, svare til en seriøs intention. I det mindste når jeg siger “jeg er der i morgen som aftalt” som et løfte og ikke som en forudsigelse. Der er nemlig to måder, hvorpå man kan sige “jeg er der i morgen som aftalt”. Som forudsigelse: “I morgen tidlig spiser jeg min morgenmad.” Men hvis jeg siger “i morgen er jeg der sammen med dig for at spise min morgenmad”, er det noget andet. For at et løfte virkelig kan være et løfte, må det ifølge *speech act*-teoretikerne være seriøst, dvs. det skal forpligte mig til at gøre mit yderste for at holde mit løfte. Et løfte om noget, der er godt. Jeg hævder, at hvis et sådant løfte ikke er essentielt fordærveligt, dvs. truet af ikke at være seriøst eller oprigtigt eller af at blive forrådt, er det ikke et løfte. Et løfte må kunne forrådes, ellers er det ikke et løfte, men en formodning, en forudsigelse. Forræderiet eller fordærvelsen må nødvendigvis være i hjertet af løftets forpligtelse, skellet mellem løfte og trussel må aldrig være sikkert. Det, jeg fremfører her, er ikke abstrakt spekulation.

Vi ved af erfaring, at gaven kan være truende, at selv det mest velgørende løfte kan korrumpere sig selv, at jeg kan gøre ondt ved at love det gode. Det er en essentiel mulighed, som vi bør give yderligere eksempler på. Denne fordærvelighed må nødvendigvis være i hjertet af det gode, det gode løfte, for at løftet kan være det, det er. Det må kunne undlade at være et løfte, det må kunne forrådes for at være muligt, for at have mulighed for at være muligt. Uden trussel kan der ikke være noget løfte. Hvis løftet automatisk blev holdt, var det en maskine, en computer, en kalkule. Hvis et løfte skal undgå at være en mekanisk kalkule eller en programmering, må det kunne forrådes. Denne forræderiets mulighed må bebo selv det mest troskyldige løfte.

Hertil vil jeg tilføje noget, der er endnu mere alvorligt: Selvom performativen siger og producerer den begivenhed, den taler om, neutraliserer den den også i det omfang, den fastholder beherskelsen i et “jeg kan” (*I can, I may*), “jeg er berettiget”

etc.... En ren begivenhed, der er dette navn værdigt, afsporer både performativen og konstativen. En dag må vi drage alle konsekvenserne heraf.

For at vende tilbage til det, jeg sagde om retfærdigheden i starten, da jeg begyndte at tale om dette "ja", om denne retfærdighed hos Levinas: Retfærdigheden må selv bearbejdes eller hjemses af sin modsætning, af mened, for at kunne være retfærdighed. Hvis det tredje ikke allerede var til stede i f.eks. ansigt til ansigt-situationen – der er betingelse for respekten for den anden, for etikken, for det Levinas kalder den andens ansigt – ville retfærdigheden, der er forholdet til den anden, allerede være mened. Og omvendt, i det øjeblik, det tredje indgår i en dobbelt relation, som forpligter mig ansigt-til-ansigt over for den singulære anden, er der allerede mened. Følgelig er der ikke en simpel modsætning mellem retfærdighed og det edsvorne, forpligtelse, ed og mened. Mened må nødvendigvis være i hjertet af det edsvorne, for at det edsvorne kan være virkelig muligt. Meneden må være i hjertet af retfærdigheden på en ufortrængelig måde, ikke bare som overgang eller som et tilfælde, man kan slette. Det ondes eller menedens mulighed skal bebo det gode.

[Spørgsmål. Tilbagevenden til informationen og begivenhedens vertikalitet ud fra et spørgsmål om tekniske dispositiver.]

Det forekommer mig netop, at begivenheden, hvis den er der, i fortolkningen, reapproprieringen, filtreringen af information, altid er det, der modsætter sig denne reappropriering, transformation og trans-information. De tog Golfkrigen som eksempel. Jeg har understreget, at det, der foregik dér, at det, man foregav at rapportere direkte, ikke lod sig reducere til denne fortolkende information, denne trans-information. Det lod sig heller ikke reducere til et simulakrum. Jeg indtager overhovedet ikke samme synspunkt som Baudrillard, der hævder, at krigen ikke fandt sted. Begivenheden, som ikke i sidste ende kan reduceres til mediernes appropriering og mediernes fordøjelse, er, at der var tusindvis af døde. Det er begivenheder, som hver gang er singulære, og som ingen udsigelse af viden eller information vil kunne reducere eller neutralisere. Jeg mener, at vi uden ophør må analysere mekanismer, som jeg netop har kaldt trans-information eller reappropriering, begivenhedens blivensimulakrum eller -televisuel. Det skal analyseres på det politisk-historiske plan, hvis muligt uden at glemme, at en begivenhed har fundet sted, som ingenlunde lader sig reducere. En begivenhed, der måske ikke lader sig reducere til nogen sigen. Det er det usigelige: det er de døde, *for eksempel* de døde.

Angående vertikaliteten, der bekymrer Dem, er jeg ganske bevidst om, at den fremmede også er ham, der kommer over grænsen, ham, man ser komme. Det er særligt toldere, immigrationsbetjente, der ser dem komme, eller dem, som gerne vil kontrollere immigrationens strømme. Når jeg i et seminar har mere tid, eller når jeg slås for disse ting i Frankrig, komplicerer jeg tingene en anelse mere, end jeg gør her. Jeg er bevidst om, at man må gøre rede for denne horisontalitet og alt det, den kræver af os. Med vertikalitet ville jeg sige, at den fremmede, det irreduktibelt ankommende hos den anden – der ikke blot er arbejder, borger eller nemt identificébar – er det hos den anden, der ikke giver mig varsel og netop overskrider forventningshorisonten. Det, jeg ville understrege ved at tale om vertikalitet, er, at

den anden ikke venter. Han venter ikke på, at jeg kan modtage ham, eller at jeg giver ham en opholdstilladelse. Hvis der er ubetinget gæstfrihed, bør den være åben for den andens visit, den anden, der kommer uden videre, uden mit vidende. Det er også det messianske: Messias kan komme, han kan komme når som helst, ovenfra, hvor jeg ikke ser ham komme. I min sprogbrug har ideen om det vertikale ikke nødvendigvis længere den ofte religiøse eller teologiske funktion at hæve mod det Allerhøjeste. Måske begynder religionen her. Man kan ikke tale om vertikaliteten som jeg, om den absolutte ankomst, uden at trosakten allerede er begyndt – trosakten er ikke nødvendigvis religionen, den ene eller anden religion – uden et vist trostrum uden viden, hinsides viden. Jeg accepterer således, at man taler om tro i denne sammenhæng.

På dansk ved Torsten Andreasen

© L'Harmattan, 2001

“Une certaine possibilité impossible de dire l'événement” blev oprindeligt publiceret i Gad Soussana, Alexis Nouss & Jacques Derrida: *Dire l'événement, est-ce possible?* (Paris, 2001), 81-112, og stammer fra et seminar med samme titel, som blev afholdt på Centre canadien d'architecture den 1. april 1997.