

PER AAGE BRANDT: EN VERDEN AF SPROG

Vort sprog kan betragtes som en gammel by; der er en snørklen af gyder og pladser, gamle og nye huse, og huse med tilbygninger fra forskellige tider; og alt dette omgivet af en mængde nye forstæder med lige og regelmæssige gader og ensartede huse... Hvor mange huse eller gader skal der til, før byen er en by?

L. Wittgenstein, *Filosofiske undersøgelser*, cit. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*.

På husmuren i Rue Jussieu, hvor et af Paris' universiteter holder til, kan man læse følgende grafitiske memento:

La femme comme objet sexuel est le point noir de l'humanité
(Kvinden som seksualobjekt er menneskehedens sorte punkt)

Ordbogen forklarer: *point noir*, a) "mørkt punkt, mørk sky (i horisonten), (fig. også) uheldigt forvarsel"; b) med.) hudorm". I den spanske filosof Fernando Savaters bog *La tarea del héroe*, (1981) finder man en lignende størrelse, *el punto oscuro*, anvendt om det, man i et givet samfund ikke taler om, det som er farligt, uberegneligt, uforståeligt, det, den almene konsensus hverken kan eller vil befatte sig med; for Savater vedrører dette sorte punkt *legitimeringens* problematik, idet den sociale magt tænkes at afhænge af en legitimitet, der udspringer af den sociale omgang med dette "tabu". Og om det sorte punkt - alt det i det sociale og individuelle liv, der ikke er modtageligt for planlægning, men simpelthen indtræffer, såsom døden, kærligheden, sygdommen, onskaben, osv - kan der ikke tales åbent og offentligt, eftersom en sådan tale opfattes som ufrivilligt performativ, påvirkende selve det, den ville diskutere; men netop idet der ikke i denne forstand kan tales om det, kan der i stedet *fortælles* om det.

Savater drager heraf den konklusion, at en filosofi, og især en etik, derfor må være *narrativ*, tilbyde en fortælling og derved oprette en legi-

timitet. Hvorefter han disker op med, hvad Lyotard i *La condition postmoderne* (1979), da. overs. *Viden og det postmoderne samfund* (1982, med udmærket efterskrift ved oversætteren Finn Frandsen), ville kalde en spekulativ metafortælling. Her ophører altså ræsonnementernes parallelisme, som jo i øvrigt skyldes en diskussion, der på særdeles inspirerende måde blev sat i gang af antropologen Pierre Clastres i 1970erne, med værker som *La société contre l'Etat* (1974), *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* (1974) og den posthume *Recherches d'anthropologie politique* (1980), kapitlerne er artikler fra 70erne). Magtens formes af visse sproghandlinger, som kan differentieres alt efter samfundets art, idet de som kulturformer netop selv differentierer samfundsmæssigheden.

Hvor Savater altså, og i en spansk tradition, som skatter både til a-narkismen og til den krausistiske intellektuelle bevægelse fra forrige århundrede, påtager sig at skitsere en utopi differentieret fra de aktuelle kapitalistiske og socialistiske statsbærende samfundsformer ud fra en metafortælling, som sætter mennesket som heroisk figur, der dialektisk stræber mod etisk fuldendelse af sit jeg og samtidig overskridelse af alt begrænset, alt ikke-totalt i sit forhold til verden; dér konstaterer Lyotard tværtimod, at disse metafortællinger ikke længere har den mulighed eller gyldighed, som vi kender fra vor historie. Der må snarere tænkes uden metafortællinger overhovedet, og det er hans forehavende at skitsere det deraf følgende multinarrative panorama.

Lyotards indledende eksempel er caschinahua-indianernes fortælling, der i en strengt oral kontekst sætter fortælleren og modtageren i et reversibelt forhold, ligesom de begge står i et reversibelt forhold til de fortalte personer. Det er en "narrativ vidensform", vi her står overfor, og her knyttes tænkning og handling, dvs. spørgsmålet om sandhed og værdi, om hvad der kan vides og hvad der bør gøres - det *deskriptive* og det *præskriptive* - umiddelbart og direkte sammen. Fortællingen er en art rytmik (reversibilisering), ikke en historie (irreversibilisering)¹⁾ i vor forstand; fortællingen *fordeler* så at sige magten, akkumulerer den ikke, og forhindrer på denne måde - det er i det mindste Clastres' pointe - den forstening, der bliver til det statslige i vore samfund.

Men i de samfund, hvor viden begynder at *skrives* (dette er dog nærmest min egen tilføjelse), adskilles det deskriptive og det præskriptive, og viden af-narrativiseres så at sige, selv om den bevarer visse narrative egenskaber inden for det forskende fællesskab; det præskriptive fin-

der ikke længere nogen legitimering i en umiddelbar relation til viden, men pragmatiseres. Loven skrives, og viden skrives, men de henviser ikke til hinanden med nogen éntydighed. Til gengæld vender *narrativiteten tilbage* i disse samfund på et overordnet niveau som orienterende grundfortællinger, der på én gang giver viden og handlingerne deres mening, dvs. deres legitimitet.

Vi får således en *humanistisk metafortælling* svarende til oplysnings-tidens revolutionære perspektiv: menneskeheden er frihedens helt, men præsterne og tyrannerne er dens skurke eller forrædere, der har forhindret folkene i at tilegne sig viden og dermed at forstå, fortolke og forandre deres liv. Staten er nationens redskab til at befri sig som folk, realisere sig selv.

Og vi får en dialektisk og *spekulativ metafortælling*: alle kundskaber er momenter i Åndens tilblivelse, dens historie, som samtidig er folkenes historie, og kun ved at klargøre vidensformernes og handlingsformernes tilhørsforhold til denne Åndens, Subjektets og Livets historiske bliven-sig-selv, totale selvrealisation, kan menneskeheden forstå sig selv.

For Lyotard er disse to ganske velkendte eventyr forskellige og parallelle; det er rigtignok også iøjnefaldende, at den første er langt mere konkret og antropomorf end den sidste, der er abstrakt og impersonal. Tiden spiller en selvstændig rolle i den sidste, eftersom den i sidste instans er Åndens tid; hvorved der fremkommer en kontrast som mellem en statisk-humanistisk version og en dynamisk-spekulativ version. Jeg er for min del ikke sikker på, at forskellen, der svarer til det marxistiske arkivs forskel mellem partikommunistisk tænkning og kapitallogik, stikker særlig dybt. Som Lyotard bemærker, har begge metafortællinger i hvert fald samtidig en faktisk destabiliserende, delegitimerende effekt i den verden, hvori de beskrev enten menneskehedens frigørelse eller Ideens tilblivelse. For i praksis understreger den humanistiske version, at alt nu afhænger af muligheden af en universel enighed om regler for alle former for samkvem og desuden af den forudsætning, at enhver dialogs mål er en konsensus; begge dele dementeres af modernitetens erfaring: til distinkte sprogspil (dialoger og samkvem) svarer distinkte regler; spillenes verden er heteromorf og dens regler danner heterogene grupperinger. Og den spekulative version understreger, at ingen viden eller handling er meningsfuld eller gyldig i sig selv, men kun gennem henvisningen til systemet for den globale tilblivelse. Men globaliteten forbliver

indholdstom, alt hvad der tænkes og gøres henviser til lokale processer. Informatiseringen af både viden og gøren som former for lokal "kontrol" i den nuværende fase intensiverer blot disse dementier af begge versioner, der således efterlader verden i en radikalt delegitimeret tilstand.

I denne situation ser Lyotard et alternativ: enten accepterer man en tom, blind globalisme, som indsætter selve *performativitetens* som kriterium for en given praksis' eksistens, og man producerer da "produktivitet" ganske tautologisk, samfundet "socialiserer", virksomhederne "virker" osv., og resultatet bliver en totaliserende hensynløshed, som fører lige ud i afgrunden. Måske er det en sådan accept, de sene emancipatorer og spekulative dialektikere lægger op til med deres stadig mere tomme, tautologiske, ja religiøse pukken på Håbet som sådan, om sammenhæng, legitimitet og mening, dvs. den usandsynlige forbindelse mellem hvad-som-helst og Alt (man håber, at Alt stadig bliver-til og frigør menneskeheden). Eller også indser man i forlængelse af generationen fra begyndelsen af århundredet i Wien - kunstnere som Musil, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, filosoffer som Mach, Wittgenstein - og deres mere interessante efterfølgere i deligitimiseringsens sørgearbejde, som Lyotard siger, nemlig sprogfilosofferne og fra en anden vinkel, indeterminationens matematikere - Mandelbrot, Thom-, at der tænkes og handles i ikke-totaliserbare spil, som hvert for sig aldrig er fuldt determinerende, hverken helt åbne eller helt lukkede - noget, også Michel Serres understreger i sin lokalistiske analyse -, men tillader en uendelighed af "træk", hvoraf intet i-og-for-sig er det bedste, men nogle blot i en given sammenhæng fremkalder flere ideer end andre: det er det, Lyotard forstår ved *paralogien* (se hans kritik af Habermas på de sidste sider af *Viden...*); en paralogi er et udsagn, hvis lokale legitimitet alene beror på dets "styrke" - ligesom sproghandlingerne er karakteristiske ved deres *illocutionary force*, som det hedder hos Austin og Searle,²⁾ en art udsigelseskraft, som det rigtignok er lettere at give eksempler på, end at analysere og forklare.

Lyotard henviser til forskellige former for sprogspil, hver med deres særlige udsigelseskræfter. Videnskabens *denotative* sprogspil, hvori der udveksles udsagn om det givne og værende, kendetegnes ved argumentationens muskelspil; det drejer sig, kan vi sige, om hvad der *bør-tænkes* på modtagerens side. Men i det *præskriptive* sprogspil drejer det sig om, hvad der *bør-gøres*, det er med andre ord etikken og politikens felt. Endelig *performativitetens* sprogspil, hvorved det værende direkte

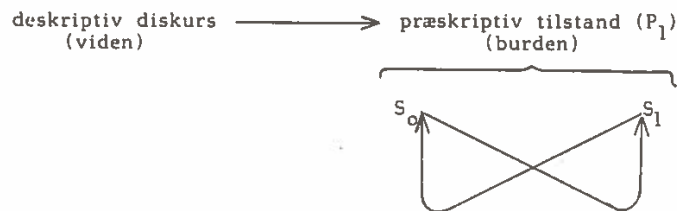
gives og sættes: "Mødet er hævet!", erklærede formanden. Her hverken argumenteres eller tilskyndes: der "sættes", hvordan dette så i øvrigt kan lade sig gøre. Og uden for sprogfilosofiens klassiske felt, nemlig dels den videnskabelige, den politiske eller den konversationelle kommunikation, henviser han endvidere til *narrativitetens* sprogspil, som vedrører simulationen som helt specielt modus, der bryder med den over det øvrige felt ellers krævende *sincerity*, alvor og oprigtighed. Alle disse sprogspil-typer - og flere til, man må nævne det *permissive* spil ved siden af det præskriptive - kan studeres som flettet ind i hinanden, eller vævet, men ikke med én totaliserende tråd:

"I denne spredning af sprogspillene er det det sociale subjekt selv, som synes at opløses. Det sociale bånd er sprogligt, men det er spundet af mere end én streng. Det er et væv, hvor mindst to, men i virkeligheden et ubestemt antal, sprogspil, som adlyder forskellige regler, krydser hinanden... (Her følger henvisningen til Wittgenstein, som jeg ovenfor citerede)" *Viden...*, ss. 77-78).

I dette væv, i denne verden af sprog som er verden slet og ret, er der nu ingen længere, der spørger efter Det store Metasprog, og alligevel forsvinder verden ikke ganske enkelt i et pulver af Brown'ske bevægelser retningsløst hid og did; der spilles, *lokalt*. Hvilket ganske svarer til, hvad J. Baudrillard hævder, når han betoner magtens implosion, men også den symbolske udvekslings lokale mulighed.³ Tilbage står blot at vise forbindelsen mellem symbolsk udveksling og sprogspil,⁴⁾ givetvis. Det er bl.a. det, den aktuelle semiotiske forskning bestræber sig på.

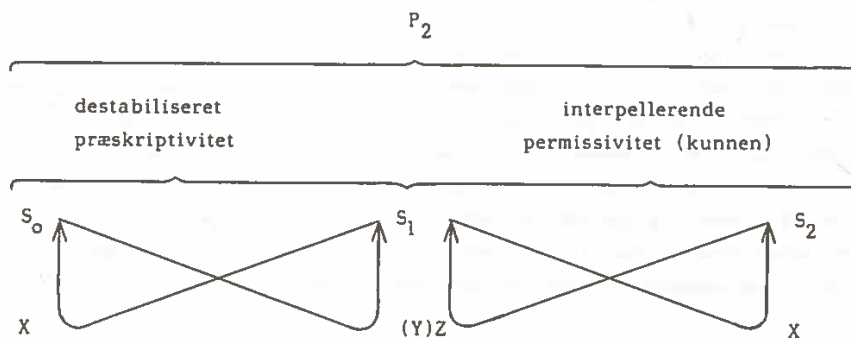
En af denne forsknings strategier består i at studere vor aktuelle kulturs manifestationsformer,⁵⁾ lyrikken, maleriet, arkitekturen osv. - ved siden af de strengere diskursive genrer, der sikkert i højere grad holdes tilbage i metafortællingernes anakronistiske akademisme. En anden strategi går ud på at studere endnu en af Wiens kreationer, psykoanalysen hvor sprogspil og symbolske udvekslinger er foregrebet i teorierne om, det ubevidste. Denne dobbelte tilgang, den kulturalanalytiske og den psykoanalytiske, har givet anledning til i det mindste en teori om *narrativitetens*, som i denne forbindelse fortjener en kommentar. Det er tesen om den såkaldte *diegese*, fortællingens rekursive tidslige og modale struktur. En fortælling tænkes her konstitueret ved som udgangspunkt at sætte en lokal *præskriptiv* tilstand. Herved er sat en udveksling mellem subjekter, i det mindste ét, der repræsenterer en *magt* (S_0), og ét, der repræ-

senterer en personal (undertiden i meget vid forstand) subjektivitet (S_1), som befinder sig indskrevet i denne præsriktivitet; denne tilstand er stabiliseret ved en forudsat overlejlrende diskurs, der principielt er *deskriptiv*:



Udvekslingen er udtrykt i objekteter og ydelser men altid principielt ledsaget af *performative* ytringer af typen: "Jeg giver dig herved...", "Værsgod", "Tak", osv. Udsagn som "Jeg elsker dig" kan være at sammenligne med et sådant "Værsgod".

Imidlertid rammes tilstanden (P_1) - diegesens første "position", som spil betragtet - uvægerligt af en krise, idet et eller andet hidrørende fra det, jeg indledningsvis udpegede ud fra eksemplets *sorte punkt*, altså en *reel* og uforudset begivenhed, griber forstyrrende ind og destabiliserer tilstanden. Resultatet er, at subjekt S_1 ikke længere uproblematisk er i stand til at gøre, hvad han bør eller skal ifølge præsriptionen. S_1 's *burden* ledsages nu af en *ikke-kunnen*. I denne krise (P_2) - diegesens anden position - begynder S_1 at "handle", idet dette subjekt af sit dilemma (defineret ved *burden & ikke-kunnen*) presser ud af den destabiliserede tilstand og ind i en alternativ udveksling med et andet subjekt (S_2) repræsenterende et *permissivt* princip: en *kunnen* tildelt S_1 af S_2 mod S_1 's given-afkald (altså en art *given*) på troskaben over for S_0 .



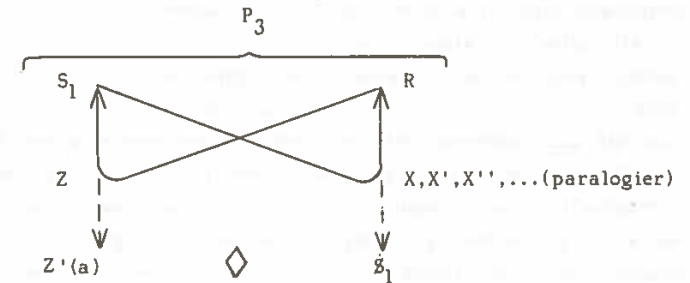
Idet dette *reelle* bringer P_1 ud af balance, mister den forankrende deskriptive diskurs sit greb om situationen og dermed sin gyldighed. Forholdet kan opfattes sådan, at præsriktiviteten som udveksling under *burdens* kategori benytter sig af en negativ konditional kobling: *hvis ikke du gør X, sker Y*. Med andre ord *enten X eller Y*. Y er her en ulykke, Y's fravær for så vidt en lykke, som ydelsen af af X sikrer. Imidlertid indfører det reelle altså af sig selv og uden betingelse, inkonditionelt, noget, der nærmer sig Y. Derfor skrider præsriptionen, den mister sin kraft og mulighed. Men den deskriptive diskurs gav sig af med at begrunde den negative konditionelle kobling gennem en beskrivelse af det i X, som "vides" at holde Y på afstand. Diskursen er nu dementeret.

Den *permissive* udveksling består derimod i en trafik på basis af en positiv konditional kobling: *hvis du giver mig X, giver jeg dig Z*. Og Z er et gode, en lykke. S_1 kan dog ikke give S_2 dette X uden at ignorere den diskurs, som det reelle allerede har dementeret, og som havde forbudt misbrug af X: påbudet om given af X til S_0 var samtidig et forbud mod at give det til andre, til S_2 , og med disse to bud falder selve S_1 's "tro" på diskursens viden. Det betyder, at S_1 ikke længere er bundet sprogligt af den præsriptive udvekslings performativer, som diskursen beskrev; S_1 kan nu hengive sig sprogligt til ethvert S_2 , det er modtageligt for pædagogik og forførelse uden forbehold (en "læreproces", vil man kunne sige). I permissiviteten giver S_1 og alle mulige S_2 i princippet hinanden alt, hvad de kan; så snart S_1 slipper sin tidligere organiserende præsriktivitet, kastes det ind i en hvirvel af udvekslinger, som afprøver både sproget og handlingskompetencen på begge sider indtil dets muligheds grænse. S_1 spejler sig i ethvert S_2 , sprogligt såvel som handlingsmæssigt. Det *imaginariseres*, flyder med mulighedernes strøm, à la *dérive*. Det har forladt den solide *symbolicitets* grund, *burdens* verden, og afhænger nu kun af *kunnen*. Men hvor går mon *kunnens* grænser? Narratologerne taler om den "afgørende" eller "principale" prøve, den store og endelig kamp (*la lutte finale*, den "alltersidste strid"), men uden at filosofere videre over dens egenart. Spørgsmålet kan måske belyses gennem en betragtning af de nævnte udvekslinger. S_1 må altså udholde Y, mens det tilegner sig forskellige Z. Hvor meget Y kan S_1 udholde i hvor lang tid? Ikke uendelig meget, og ikke uendelig længe. Det er to mulige udfald: *enten* lykkes det S_1 at finde et Z' som faktisk kan holde Y borte, få Y til at forsvinde; i så fald har S_1 vundet kampen, bestået prøven, og kan vende hjem til præsriktiviteten med dette Z',

som følgelig indsættes på X_s plads i udvekslingen med S_0 . Præskriptivitetens indhold er altså ændret, og den forankrende diskurs ændrer tilsvarende ordlyd. $X : = Z'$. Eller det lykkes ikke, og S_1 møder døden i *det reelle*, hvorefter det ikke-fundne Z' figurerer som tabt objekt, som mangel, som umuligt objekt, uopdriveligt, forsvundet i det reelles *point noir*, sorte punkt. Men dette umulige symboliseres samtidig⁶⁾ ved S_1 's død; S_1 giver til sidst ikke blot sin "tro", kraft eller hengivenhed, men sig selv som levende krop, og gravmålet bliver det umuliges monument. (Naturligvis kan S_1 stikke halen mellem benene og flygte eller vende hjem med uforrettet sag; i så fald gør dets tab af status det ud for den fysiske død, og effekten er i princippet den samme). Hvorvidt der sker det ene eller det andet, afhænger jo ikke af S_1 , men af selve den permissive udveksling, og dermed af det reelle selv; om S_1 finder og tilegner sig Z' , afhænger således af noget, der må fremstå som en tilfældighed, et vilkårligt terningkast, altså en *paralogi* fra S_1 's side. Hvilket vil sige, at den præskriptive orden afhænger (består eller ikke består) af det reelles nåde, så at sige: for så vidt det reelle "giver den lov", består den. *Herpå beror fortællingens forbindelse med legitimiteten.*

Paradoksalt nok kan man sige, at S_1 altid giver sig selv i dette katastrofiske moment i fortællingen: for enten møder det direkte døden i kampen, og i så fald ændres den præskriptive orden ikke som sådan, men dens instabilitet, dens "sorte punkt" befinder sig diskursivt symboliseret ved denne S_1 's død; eller også lykkes det S_1 at finde Z' og at hjemføre det, og i så fald er det den præskriptive orden, der ændres kvalitativt, hvormed også S_1 , der var defineret ved den tidligere orden, ændres kvalitativt og *bliver en anden* - den *samme* findes altså ikke mere.

Katastrofen (P_3) er det moment i fortællingen, hvor noget må "briste eller bære" (og som vi har set, brister faktisk enten subjektet (S_1) eller dets orden: i sidste instans "brister" subjektet nødvendigvis), og i dette bristepunkt opstår en brudflade, dvs. en *figur*, som artikulerer den symbolske orden og det (R) reelle; kun i brudfladen passer de sammen; men i den samme brudflade forsvinder subjektet som sagt. $S \diamond a$, subjektet er "spærret" af sit objekt,⁷⁾ er "dis-konjungeret" dette objekt. Vi får noget i retning af det følgende:



Diskursen (P_4) figurerede jo som den åbenbare bærer af P_1 's legitimitet; den var forudsat (som et P_0), men blev bragt til tavshed af P_1 's destabilisering; om P_2 og P_3 må der i stedet *fortæles*. Det karakteristiske for denne *fortællen* er netop, at den bindes sammen af *ren tid*, ikke af konditionaler: den "forstår" ikke, men "rapporterer", idet den ikke taler på S_0 's vegne, men på S_1 's og mængden af S_2 's; den er for så vidt polylogisk, idet disse subjekter aldrig siger og ser det samme. Den må følge en heterogen mængde *synspunkter*, som kun mødes et eneste sted, nemlig i det katastrofiske briste-punkt. I dette sidste punkt standser det fortalte (i det mindste dets dramatik), i og med at R får det sidste ord - hvilket er, hvad vi kalder *sandheden*. Fortællingen nærmer sig sandheden så at sige fetichistisk, den glider stadig nærmere - den er metonymisk, siger man - indtil den står på selve stedet: men her tier den og kaster sig i samme sorte hul som S_1 . Den figur, hvori subjektet forsvinder, *bliver nu dens signatur*. Idet den efter dette *hiatus* taler videre, taler den nu i subjektets "navn" (gravtale, gravmæle) og samtidig i det *steds navn* hvor det forsvandt. Det bliver R *selv* symboliseret ved stedet, lokaliteten, der får mæle. Og når R taler, tales der sandt. Kun steder kan tale sandt,⁸⁾ talens sandhedseffekt er altid en henvisning til steder. Dette er diskursens hemmelighed: det er R , der taler igennem den, det er det reelle selv, der figurerer i dens subjekts sted. Derfor er den som tale impersonal. Diskursen (som P_4 , den post-katastrofiske effekt) er i grunden det, der "vender hjem" efter kampen, prøven. Men dette hjem er ikke længere det samme (enhver rejsendes mareridt). Den mulige orden er nu mærket af sit umulige. Den har enten nye objekter (Z' i X 's sted) eller nye subjekter (i S_1 's sted). Dens gamle diskurs måtte gå ud af sig selv - i "ek-stase" -, for at dens viden kunne lade sig mærke med et glimt af sandhed; viden er stadig ikke "sand", men

diskursen taler "fra sandheden" (R) om viden.

Alt dette kan siges meget enklere, hvis vi ser bort fra fortællingens særlige problematik. I fællesskabets sprog anskuet som homogenitet, som diskurs, er der et "narcissistisk sår", for så vidt der er noget (reelt), man må tale uden om. Det er *ikke-alt*, man kan tale om. Men det, hvorom diskursen ikke kan tale, det lader sig fortælle. Og i dette diskursivt utilgængelige ligger sandheden om fællesskabet, det, som legitimerer dets socialitet og dermed grundlægger den sociale magt. Man kommer fra stammesamfundenes traditionelle magt til de statsbærende samfunds karismatiske og bureaukratiske magt gennem en de-narrativisering af samfundslivet, som samtidig reserverer narrativiteten for en overgribende, "politisk" instans, hvorfra den sociale orden faktisk reguleres, og som i praksis også monopoliserer omgangen med det socialt katastrofale, samfundets sorte punkt, f.eks. ved at træffe afgørelser om krig og fred. Mens det sociale består i et stammesamfund afhænger langt mere af små enheder, grupper og individer, hvorfor magten netop her også "cirkulerer" langt mere (stammesamfundene ville være anarkistiske, hvis ikke de lige var traditionelle, mytiske, religiøse og magiske - de ville måske endda være urkommunistiske), afhænger denne sociale beståen i de statsbærende samfund af teknisk langt mere specifikke instanser knyttet til denne "stat" (ordet stat henviser etymologisk til be-ståen). Hvor starter opstår, opstår derfor metafortællinger. Fortælling såvel som metafortælling legitimerer det sociale og funderer magten som sådan, idet de tilbyder et *supplement* til det sprog, der ikke kan tale om alt: magten beror på ikke-alts supplement.

Metafortællingernes implosion i de postindustrielle informatiserede samfund, som der i øjeblikket i det mindste er optræk til, fører måske til en renarrativisering af de mindre enheder. Og dermed opstår en polymorfi, som problematiserer den naive tale om samfundslivet, om *det sociale*; vi kommer ikke til at leve i *et* samfund fortalt af *en* humanistisk, spekulativ historie, men i mange små historier, mere eller mindre morsomme. Man kan forestille sig, at den politiske filosofi i denne situation vil blive afløst af en *narratologi* - og at den aktuelle intensitet omkring den narratologiske forskning hidrører fra sådanne fornemmelser. Men hvis den narratologiske "fornuft" indsættes i metafortællingernes sted, som en *metafortælling om alle fortællinger*, opnås netop ingen totalisering, eftersom det eneste, der her meta-fortælles, er, at enhver orden bygger på en fortælling, og at ordenens legitimitet hver gang hentes i det reelle.

Kun en verdenskatastrofe kunne sætte en verdensorden: af det reelle afhænger hver ordens *omfang*. Verdenskatastrofen ville sikkert sætte en mennesketom global orden; det reelle holder foreløbig af langt mere lokale udvekslinger. Men som man kan se af vor narratologi, er en sådan global orden jo ikke udelukket, den er blot stærkt usandsynlig, den vil være eller kræve et mirakel. (Verdenskatastrofe, og menneskene overlever globalt, og en og samme diskurs sætter sig igennem globalt: *Der Diskurs* hos Habermas). Måske drømmer Håbets filosoffer fremt om dette mirakel. Tilbage til kvinden i vor indledning. Deklarationen er sprøjtet på en mur, bag hvilken den universitære metafortælling har holdt til. Heroverfor foreslås altså fortællingen om Kvinden. Hvis kvinden ikke var seksualobjekt, ville menneskeheden slet ikke have noget sort punkt - sådan må det også læses. Lad os derfor ophæve den seksuelle elendighed, og menneskeheden ville være *aufgeklärt*, alt ville være klart og lyst, indlysende for den, og der ville ikke mere være magt. Imidlertid behager det ikke det reelle. Seksualiteten er hverdagslivets lille narratologiske værksted; det reelle viser sig her som f.eks. kærlighed og dermed følgende seksualobjektivering (altså: fri os fra kærligheden). Hvad *ser* den ene dog i den anden, som i den grad destabiliserer de små ordener? Kvinden naturligvis, *la femme fatale*, med sin synlighed, der rejser imaginære tumulter (kvinden forrest på barikaden på Delacroix's revolutionsbillede) i den kønnede verden; kvinden ser på sin side ikke manden, *men ser*, at manden ser kvinden i kvinden, *men atter: hvad ser han, hvad er sandheden?* Det viser sig først, hvad han *så*, når bruddet foreligger, i brudfladens figur, for sent, for sent. I sandhed: "Kvinden som seksualobjekt er..."

Hvor mange blindgyder, hvor mange fængsler skal der til, før byen *ikke* er en by, kunne man spørge Wittgenstein.

NOTER:

1. Jvf. mit *Udkast til en rytmens poetik*, Semiotik nr. 5-6, 1983.
2. Den bedste indføring i aktuell sprogfilosofi er mig bekendt Marina Sbisa's antologi *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*. Feltrinelli, Milano 1978. Men det er stadig nødvendigt at læse fædrene, J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, 1971 (Words don't come easy, mener en nyere syngende fransk filosof). John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969, 1970.
3. Lyotard er meget uvenlig mod Baudrillard, når han (s. 34) reducerer ham til sådanne Brownske bevægelsers teoretiker drømmende om et "tabt "organisk" samfund". Baudrillard er snarere ude i samme ærinde som Lyotard med analysen af det sociale ikke længere globale, totalise-

rede karakter (*A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*, 1978). Til gengæld har Baudrillard fat i en del, som undslipper Lyotard, således i dennes kommentar til fænomenet terror (s. 89): "... det tekniske spil, hvor kriteriet er: effektivitet/ineffektivitet. "Styrken" synes kun at kunne udgå fra dette sidste spil... Vi udelader de tilfælde, hvor den arbejder ved hjælp af terror. Disse tilfælde ligger uden for sprogspillet, eftersom styrkens effektivitet da fuldstændig kommer fra truslen om at udelukke medspilleren og ikke fra et "træk", som er bedre end hans. Hver gang effektiviteten, det vil sige opnåelsen af den efterstræbte effekt, drives frem af et "Sig og gør dette her, eller du kommer aldrig til at tale mere", går man ind i Terroren, men ødelægger det sociale bånd". - Her synes Lyotard virkelig at mene, at truslen ikke hører til noget sprogsil. *Præskriptiven* alias *burdens* indstiftelse gennem det negative konditional, som vi senere taler om, alias *obligativiteten*, opererer dog konstant med døden som trusel, hvilket Baudrillard har trukket helt frem i titlen på sin store bog *L'échange symbolique et la mort* (1976), og i grunden henter allerede i Mauss' arbejde om gavegivingen, men derefter i Lacans analyse af det symbolske og især den symbolske alienation (princippet *La bourse ou la vie ! Le Séminaire XI*, kap. 16; Seuil, Paris 1973). For Baudrillard er terrorismen snarere et forsøg på genoplivning af den hendøende store historiske fortælling (jvf. "folke-domstolene", etc.), som fordrer en blodig skrift, men projektet er anakronistisk, nostalgisk og tragikomisk. Lyotard forbliver, hvad døden angår, ejendommeligt naiv, og der er ingen tvivl om, at de engelske sprogfilosoffer beskytter denne naivitet med deres ofte rystende idylliske forestillinger om talen og den intersubjektive betingelser. På dette punkt er psykoanalysen i den strukturelle udgave teknisk set uomgængelig. Jvf. Jorge Belinsky, *Freud/Lacan. Notas de lectura*, Matières nr 7, Århus 1983.

4. Dette spørgsmål har jeg bearbejdet i min bog *Døden, sandheden og signifikanten Semiotiske aspekter af kulturanalysen*, udk. 1983.

5. Se f.eks. *Kultur og subjekt*, Arbejdsrapport fra NSU nr. 9, Nordisk Sommeruniversitet 1981 *Kulturanalyse*, Litteratur & Samfund nr. 35, 1982 Semiotik nr. 5-6, 1983. Søren Thomsen Bro og Frederik Stjernfelt, *Diegesen - de ny Lyrikere*, (114 s.), Dansk KUA 1983.

6. Om det komplekse forhold mellem det reelle, det imaginære, det symbolske, se J.-Cl. Milner, *Herésies*, Ornicar? nr. 25, Paris 1982.

7. I Villiers de l'Isle-Adams drama *Axel* (1890) finder helteparret Sara og Axel til sidst i en hule en fabelagtig skat, deres lykke synes gjort; men som Axel siger: "Pourquoi réaliser des rêves si beaux?" - hvorfor virkeliggøre så smukke drømme, nej hellere dø på stedet, inden også dette er fornedret; de to tager livet af sig med gift, mens tæppet falder og daglivets summen stiger op fra kulissen...

8. Jeg tror naturligvis ikke, at steder kan tale; det er talen, der kan blive stedlig, og det er det, der sker her. Den giver sig til at ud-stede sig selv som diskurs.