

Kasper Nefer Olsen

Stoffet, tanken og skriften

Forelæsning til forsvar for den filosofiske licentiatgrad
ved Aarhus Universitet, Aarhus d. 29. september 1993

*Der Philosoph muss so viel ästhetische Kraft besitzen wie der Dichter...
Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.*

Schelling: Das älteste Systemfragment des deutschen Idealismus.

Ærede kolleger, mine damer og herrer!

I enhver menneskelig situation der har karakter af en afslutning - og dermed, om man vil, en tilbagevenden til *tabula rasa* -, indfinder der sig et øjeblik hvor tvivlen for sidste gang melder sig og for sidste gang skal manes i jorden: det øjeblik hvor jeg for sidste gang, inden jeg lukker døren bag mig, har lejlighed til at spørge mig selv: "Nu har jeg vel ikke glemt noget?". En umistelig kvalitet ved den traditionelle form for afslutning på et akademisk forløb er det, at den ikke lader den "udgående" alene med dette spørgsmål: ved det afsluttende mundtlige forsvar fritages jeg for denne tunge tvivlens byrde af selve dén akademiske institution på hvis tærskel jeg står, tøvende, idet den uden overflødige omsvøb overtager dette mit ultimative spørgsmål og påtager sig at give det et svar. Et svar som altid lyder: "Ja, du *har* glemt noget, nemlig følgende:...". Et svar som altså altid, efter sin form, er endnu et spørgsmål, men samtidig en indbydelse, en opfordring til, ved en afsluttende ceremoni, at få også dette "sidste" spørgsmål besvaret, for dermed endelig og endegyldigt, i det mindste hvad denne institutions fordringer angår, at kunne vende tilbage til førnævnte *tabula rasa*.

Jeg selv har, som forudsætning for her, i dag, at kunne tage imod en sådan *Aufforderung zum Tanz*, ved udløbet af mit tre-årige stipendium ved Institut for

Idéhistorie indleveret et licentiatprojekt i tre dele (hvis nærmere sammensætning jeg lige strax skal komme nærmere ind på). Dette arbejde er, med stor velvilje og forståelse, blevet læst af d'herrer Jørgen Dehs, Arne Thing Mortensen og Lars-Henrik Schmidt, hvem jeg hermed vil takke hjerteligt for deres indsats. Som endegyldig løsning på al min tvivl har dette kritiske triumvirat formuleret et spørgsmål som drejer sig om "kategorien 'stof' i filosofisk og æstetisk sammenhæng". Hermed har de, med stor autoritet, peget på netop det jeg havde "glemt" i dette skrevne arbejde: ikke i den forstand at jeg ikke skulle have nævnt det, men tværtimod i den forstand at jeg ikke blot har nævnt det, men også gjort betydelig strategisk brug af det, uden dog nogen sinde at levere en fyldestgørende begrundelse for denne brug, - eller som Kant ville sige: en "transcendental deduktion". Det glemte er aldrig uden betydning; og således viser netop denne "forglemmelse" - denne min manglende bestemmelse af begrebet om stoffet -, hvor vigtigt dette er for den tænkning der fandt nedslag i mit arbejde. Netop denne grundlæggende sammenhæng er det imidlertid også, som får mig til at hilse spørgsmålet velkomment, og som giver mig håb om her, i dag, på blot nogenlunde overbevisende vis at kunne besvare det. Et godt filosofisk spørgsmål er, kunne man sige, hverken det der lader den adspurgte perplex (filosofi er ikke 3. grads forhør), eller det der kan besvares med det allerede kendte (filosofi er ikke quiz), men netop det der, som Heidegger ville kunne sige, *af det ikke-sagte i det sagte lader det ikke-før-spurgte finde svar i det ikke-før-tænkte*.

Lad mig, inden vi lader dette komme an på en prøve, kort redegøre for formprincipperne i omtalte licentiatprojekt. Arbejdet består, som allerede nævnt, af tre dele, der præsenterer sig som henholdsvis en *diakron*, en *synkron* og endelig hvad man, i mangel af bedre, kunne kalde en *parakron*. Den diakrone del udgøres af de idéhistoriske undersøgelser som allerede i 1992 blev udgivet (af Forlaget Basilisk) under den - i denne forbindelse letsindige - titel *Stoffets genkomst*. Den synkrone del udgøres af en idiosynkratisk selektiv begrebsordbog, en "encyklopædi" *en miniature*, som sidenhen er udgivet i bogform af det Kgl. danske Kunstakademi. Den parakrone del, endelig, som endnu kun foreligger i manuskriptform, fremstår som en "aforismesamling" i Nietzsches ånd, skrevet og dateret i månederne september 1992 til januar 1993, og for så vidt indskrevet i "helt sin egen" idéhistoriske kontekst, uden at søge begrundelse uden for sig selv hverken efter den diakrone eller den synkrone dimension.

Hvad er ejendommeligt ved denne opbygning, set i forhold til spørgsmålet om stoffet? Givetvis den omstændighed at den ikke blot forudsætter den grundlæggende *formale ontologi* som traditionelt definerer *strukturalismen*

(udtrykt ved kategorien synkron/diakron og en dertil kommende, neutral, "tredie" term, her kaldet parakroni), men endogså synes at "overopfylde" eller "totalisere" den, for så vidt som denne ordning af materialet så at sige ikke lever rum for nogen anden (eller mere præcist: fjerde) tilgang: det diakrone *begrunder* det synkrone; det synkrone *begrunder* det diakrone; begge *supplerer* således hinanden, samtidig med at de tilsammen *begrunder* det parakrone (skønt dette ikke *vil* begrundes); hvorpå det parakrone, endelig, *kompletterer* begge, for så vidt som det udfylder den "blinde plet" i det skæringspunkt mellem diakroni og synkroni, som traditionelt har været den strukturelle betragtningsmådes akilleshæl. Kort sagt: denne formale overdetermination af afhandlingen synes at ville være, mere end noget andet, en *formens* triumf. Og dog tales der om - stoffets genkomst! Er dette ikke et fremstillingsmæssigt paradox? Er stoffet her ikke snarere - forsvundet? Således hører jeg spørgerne spørge.

Denne omstændighed bliver, ved første øjekast, ikke mindre gådefuld af at afhandlingen i påfaldende grad bygger på *matematiske* principper og tankeformer, eller mere præcist: betjener sig af matematiske principper og tankeformer i sin *Auseinandersetzung* med den filosofiske tradition og dens problemer, herunder især den moderne filosofis tilbøjelighed til skepticisme og relativisme. Er ikke netop den matematiske tanke formens apoteose, den mest radikale afsked med stoffet? Jeg tager næppe fejl, når jeg implicit i spørgsmålet om stoffet mener også at høre dette spørgsmål til matematikken og dens status i en tænkning som samtidig vil påberåbe sig et radikalt begreb om stof.

Hvad er da stof? Lad os gå systematisk til værks og betragte sagen successivt under de tre synsvinkler som turde være de ufravigelige pejlemærker for al moderne tænkning: den *fænomenologiske*, den *ontologiske*, og den *epistemologiske*.

Fænomenologisk set er sagen ganske enkel, - omend netop ved denne enkelhed tillige ganske foruroligende! Hvis nemlig *fænomenet* er det der *træder frem*, så må vi sige at stoffet, i første omgang, er det der *aldrig* er fænomen, det der *aldrig* træder frem. Hvad der træder frem, har eller er nødvendigvis *form*: et brud, en diskontinuitet i bevidsthedens strøm. *The rest is silence*, som Hamlet siger, og netop denne *rest* er da stoffet. Denne visdom hjælper imidlertid ikke fænomenologen; for hvis han retter sin opmærksomhed mod denne rest, ophører den strax med at være rest og træder frem som *noget*, en form, et fænomen, ikke længere som blot og bart stof. Fænomenologien er, så at sige, for *rastløs* til at kunne møde det blot og bart resterende; - jeg minder om at Shakespeare her formulerer en døendes sidste ord, og naturligvis i den sammenhæng spiller på tvetydigheden i det engelske ord *rest*: vi misforstår ikke Hamlet, hvis vi hø-

rer: *The rest is rest*, dvs. døden. Døden er, som Derrida påpegede i sin bog om Husserl, fænomenologiens grænse; stoffet, indser vi her, er det ikke mindre. Fænomenologien må derfor - måske til sin egen forbløffelse, men ikke desto mindre forpligtet af sine egne konsekvenser - sige at stoffet ikke er, at det, fænomenologisk set, er *intet*.

Dette *intet* er nu, i moderne filosofi, blevet udlagt ikke blot fænomenologisk, men også ontologisk, - således i Heideggers berømte forelæsning om metafysikken. *Intet* er ganske vist ikke, men kan dog ikke desto mindre, ifølge denne betragtning, erfares *som* intet, og opnår dermed ontologisk status som "supplement", så at sige, til det værende der erfares *som* værende. Med begrebet *stof* ønsker jeg, som man måske vil kunne have anet, at distancere mig fra denne moderne tradition: stoffet er *ikke* intet, skønt det, i første omgang - dvs. for en "umiddelbar skuen", af den art som fænomenologien, på dét punkt solidt rodfæstet i den metafysiske tradition, fastholder som metodeideal -, fremtræder som intet. Stoffet er, derimod, *det noget der ikke fremtræder som sådan*. - At intet skulle kunne fremtræde som sådan, vil jeg i den forbindelse tillade mig at afvise. Jeg er opmærksom på at den existensfilosofiske tradition, som jeg her opponerer imod, fremfører *angsten* - angiveligt den moderne grunderfaring - som fænomenologisk evidens for den påståede erfaring af intet som intet: *angsten* adskiller sig netop fra frygten - der altid er frygt for *noget* - ved ikke at være angst "for noget". Jeg medgiver at *angsten* ikke har noget objekt i denne forstand; men jeg afviser deraf at slutte at den da har intet som korrelat. *Angsten* er snarere en *reflexionsbestemmelse*: *angsten* er ganske enkelt *frygt for frygten* (og netop således bestemt bliver begrebet måske først virkelig afklarende for modernitetserfaringen). - De som er velbevandrede i filosofihistorien, vil her, med mig, ane muligheden for, om man vil, at "bruge" Fichte mod Heidegger, og dermed muligheden for at fastholde *angsterfaringen* uden dermed at give afkald på en, for et demokratisk samfund acceptabel, politisk moralfilosofi.

Dette spørgsmål - som vi kunne kalde spørgsmålet om *intethedens modaliteter* - kunne utvivlsomt udvikles yderligere i forbindelse med æstetikken, fx. i diskussionen af forholdet mellem stilhed og tavshed, som denne nyligt er genoptaget af den danske digter og essayist Niels Frank. Lad mig her foreløbig gå videre til den epistemologiske betydning af begrebet *stof*. Hvis det er sandt at stoffet på den ene side ikke fremtræder som sådan, men at det på den anden side ikke af den grund ontologisk kan identificeres med intet, så bliver det klart at stoffet kan opfattes som selve det *grænsebegræb* der overhovedet definerer erkendelsen. Erkendelsen er, hvad ingen formentlig vil benægte, en *tidslig* pro-

ces, dvs. den har et "før" og et "efter". Erkendelsens "efter" er det vi kalder *viden*, dvs. tilegnelsen (i en art "præsentisk perfektum") af det værende i begrebets form. Dens "før" kan vi da tilsvarende, i mangel af bedre, kalde *ikke-viden*, men det kun for så vidt vi her er opmærksomme på at denne ikke-viden ikke simpelthen er uvidenhed, men derimod noget langt mere negativt, som man til nøds kunne kalde *uvidenhed om uvidenheden*, dvs. fraværet af den blotte *anelse* om at der overhovedet *kunne* være noget at vide som ikke allerede vides. Dumhed kalder vi den stædige forbliven i denne tilstand; intelligens er heroverfor den stadige åbenhed mod muligheden af det endnu-ikke-erkendte. Men ingen intelligens kan, ved egen kraft, finde - eller blot søge! - det uerkendte: i selve anelsen er den erkendende intelligens *afhængig af og udleveret til en*, om jeg så tør sige, *radikal andethed*. Denne radikale andethed, anelsens grund, er det jeg kalder stoffet. Stoffet er således, epistemologisk set, intet mindre end *erkendelsens dynamiske princip*: stoffet er grunden til at der findes erkendelse og ikke blot dumhed. - For atter at henvise til filosofihistorien, kan vi her bemærke at begrebet, i denne sammenhæng, bærer stærke mindelser om Kants "*Ding-an-sich*": den "ydre" grund for erkendelsen, uden hvilken dette begreb, ifølge Kant, ville ophæve sig selv. Mit begreb om stoffet svarer virkelig, epistemologisk set, til det grænsebegræb som *das Ding-an-sich* var for Kant; blot anerkender jeg den kritik af Kants "empiristiske" udlægning af begrebet, som med rette fremføres af idealister som Hegel og Schopenhauer: det er ikke muligt her at tale om "ting" eller blot om noget "ydre", eftersom disse bestemmelser tilhører det objektivt givne, dvs. det som falder under det allerede-tilegnede værende, det som er genstand for viden. Stoffet er vel ikke ingenting; men det er ingen *ting*! Det skulle være overflødigt at tilføje at denne kritik, efter min opfattelse, også falder tilbage på de alternative hypostaseringer som dens ophavsmænd forfalder til: den tyske idealismes gennemgående fejlslutning er netop den selvsamme glidning fra det fænomenologiske til det ontologiske (*via* eller ikke *via* det epistemologiske) som jeg ovenfor anholdt hos Heidegger. Det er sandt at subjektet altid genkender - og for så vidt "genfinder" - sig selv for enden af den fuldbyrdede erkendelsesproces; men deraf følger ikke at subjektets "fremmedgørelse" i det radikalt andet blot var midlertidig, at stoffet så at sige *a priori* allerede var prædestineret til at ophæves i erkendelsen. Subjektets fremmedgørelse er ikke blot vilkåret for erkendelsens tidslige proces (hvilket for Hegel også vil sige Historien) så længe den varer: fremmedgørelsen er *originær* og irreduktibel. Som bekendt er jeg ikke den første der således hævder at en konsekvent hegelianisme må være en - materialisme!

Jeg har hermed, håber jeg, givet foreløbigt svar på en del af det mig stillede

spørgsmål, nemlig om begrebet stof i filosofisk sammenhæng. Jeg håber imidlertid også at kunne vise at den fulde forståelse heraf først virkelig er mulig når spørgsmålets anden del - om begrebet stof i æstetisk sammenhæng - er nærmere belyst, dvs. jeg håber at kunne sandsynliggøre at sammenstillingen af disse to "sammenhænge" virkelig er mere end blot tilfældig.

Hvad er æstetisk? I de seneste år er dette spørgsmål stadig oftere søgt besvaret under henvisning til den spekulativt-filosofiske klassiker om emnet, nemlig Kants *Kritik der Urteilkraft*, der fra en status som et lidt kuriøst appendix til en filosofi der først og fremmest opfattedes som erkendelsesteori (eller endog psykologi), er avanceret til en plads der på det nærmeste truer med at sætte den "første" kritik - kritikken af den rene, teoretiske fornuft - helt i skyggen. Jeg vil derfor gerne her benytte lejligheden til at fremhæve den kontinuitet der trods alt *også* er i Kants kritisk-spekulative forfatterskab: "æstetik" i den første kritiks forstand er ikke helt så "uæstetisk", som man kunne tro.

Hvad er da æstetisk? Ja, fra den første kritik lyder svaret, på ny i foruroligende enkelthed: *æstetisk er alt hvad der er givet!* Med Humes "impressionisme" har Kant overtaget et syn på det sanselige som man sågar uden større problemer kan sammenligne med det langt senere *kunsthistoriske* begreb om impressionisme! Hvad jeg *ser*, er, ifølge den "transcendentale æstetik", et formløst flimmer af farver; først i anden omgang kommer forstanden til og siger: "Dette er jo en blomstrende eng"; men da er der også en vis fare for at jeg holder op med at se den blomstrende eng som jeg først så den, dvs. som ren æstetik. Begrebet "skygger" for sansningen, i dennes oprindelige mangfoldighed. Impressionismen i moderne malerkunst - men ikke blot den! - er den vedholdende, bevidste stræben efter at gen-give dette, om man vil, før-bevidste; skulle man drille vore kantianske æstetikere lidt, der i *Kritik der Urteilkraft* med luppen fremme leder efter de sparsomme bibemærkninger hvori Kant kan siges at have foregrebet denne eller hin udvikling i moderne kunst, kunne man sige: Venner, I søger efter guldkorn hvor de kun findes som udvaskede erosionsprodukter, fjernt fra hovedåren; det er i *Kritik der reinen Vernunft* at Kant, med et slag, sætter programmet for *hele* den moderne billedkunst!

Når dette er sagt, må det dog også strax tilføjes at mangt og meget i Kants filosofi - og herunder, ejendommeligt nok, *især* den kunstfilosofi som udfoldes i *Kritik der Urteilkraft* - peger i den stik modsatte retning. Med teorien om det skønne som korrelatet til forestillingsevnenes frie spil med frie *former*, er grunden lagt til det dilemma som mærker den moderne kunst og æstetik, fra romantikerne til den mest avancerede post-avantgarde, nemlig dilemmaet mellem *form og kreativitet*, mellem *værk og oplevelse*. Kunsten, som menneskeværk

betraget, kan, ifølge den tredje kritiks Kant, ikke være andet end *reproduktion af former*; men i en sådan reproduktion må der nødvendigvis altid ligge et moment af forstand, af begribelse, af genkendelse, og kunsten kan derfor aldrig - som *skøn* kunst - nå det ideal af æstetisk "umiddelbarhed" som den første kritiks Kant, omend ganske uafvidende, formulerede. Efterkrigstidens æstetiske diskussion af det *sublime* har netop her sin dybe betydning: det drejer sig, for nu at udtrykke det med avantgardens patos, om den sidste chance for at redde kunstens sandhed som *absolut* æstetik, før den endegyldigt omklamres og ud-slettes af reproduktionen, - den trussel som allerede Benjamin pegede på, og som i dag fremstår så langt mægtigere, på én gang materialiseret og dematerialiseret ved de elektroniske medier.

I denne diskussion melder sig da netop stoffet, idéen om stoffet: på én gang som komplementært begreb til formen, men samtidig, på en karakteristisk vag, ja famlende façon, som begreb for noget *andet* end det blotte korrelat til formen som jo siden Aristoteles, hvordan man end vender og drejer det, altid er tænkt som stoffets "herre". Sålænge stoffet kun kan tænkes som *underlagt* formen, er det naturligvis ikke muligt at vende det "imod" formen, dvs. imod kunstens reproduktive, genkendelige, kun middelbart æstetiske aspekt. Stoffet må tænkes *anderledes*. Men hvordan? - Et eksempel på hvad jeg her har kaldt den karakteristisk famlende *approach* til stoffet i denne strategiske mening, finder man i Jean-François Lyotards Charlottenborg-forelæsning fra 1988, om "kunstens tilstand efter det sublime". Ledebegreber for Lyotard er her fænomener som *timbre* og *nuance*, dvs. fænomener der nok træder frem på den formende anskuelses matematiske betingelser, men gør det som *singulariteter*: som netop denne ene klang, denne ene sansekvalitet som nok findes, men så at sige kun som mirakel, eftersom sandsynligheden for at netop dén skulle findes, *strictu sensu* er = 0. Lyotard præciserer at denne form for materialitet - i tråd med hvad jeg ovenfor bemærkede om den fænomenologiske opmærksomheds rastløshed og dens deraf følgende blindhed for stoffet - kun er tilgængelig ved en *suspending* af alle forstandsfakulteter: "Den materie, jeg taler om, er "immateriel", ugenstandsgørlig, fordi den kun kan "finde sted" eller forekomme med en midlertidig udsættelse af disse åndskræfter som omkostning". I disse formuleringer klinger stadig hin kant'ske retorik der gør den sublime erfaring afhængig af en *askese* vendt mod selve sanseligheden (idet genstanden for den sublime rørelse "*sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht*"); men samtidig er der - "*hinter den Rücken*", som Hegel sagde - indtrådt et umiskendeligt spring i hele optikken: hos Lyotard er det ikke længere sansningen der må lide for at ånden kan stå frem i sin ret, men tværtimod ån-

den der må lide for at dette "immaterielle" i sansningen kan fornemmes. Hermed antydes i vending i eller af den kantianske æstetik som forekommer mig at have umiddelbart uoverskuelige konsekvenser: stoffet, som hidtil både metafysisk og æstetisk tænkte som indeholdt i formen, dukker overrumplende op *hinsides* formen!

Dette "hinsides" er nu, kan man med nogen ret hævde, stedet for den fundamentale apori i Kants tænkning. Vi har allerede set, hvorledes denne apori inden for erkendelsesteorien blotter Kant for den efterfølgende tyske idealismes spidsfindige angreb; jeg selv har, i anden sammenhæng, antydnet hvorledes hele den moralfilosofiske udlægning af det sublime hos Kant afslører sig som én stor - omend dyb - tautologi, idet det bliver klart at det sublimes "transcendens" kun "viser sig" at konvergere med det moralskes for så vidt som Kant allerede *på forhånd* (idet han overtager den klassiske, platonisk-kristne *modstilling* af sanselighed og pligt) havde, så at sige, "anbragt" moralloven på det sted hvor æstetikken derpå skulle "opdage" den. Mit sigte er imidlertid ikke her, på tidens "dekonstruktive" façon, at gøre mig lystig over hvorledes større ånder end jeg selv retrospektivt kan siges at være kommet til kort; men derimod at søge, med de forhåndenværende, beskedne midler at tage den udfordring op som melder sig i og med den lyotard'ske paralogi: hvorledes kan det "indre", immanente, uden taskenspillerkunst, pludselig dukke op som det "ydre", transcendent? Hvorledes kan *stoffet* være det der ligger *hinsides* formen?

At anfægte en så grundlæggende geometrisk intuition som kategorien indre/ydre kræver omhu og omtanke. Erfaringen viser at de spontane tankeformer ikke helt uden grund har den status som de har: de *er* virkelig ganske effektive midler til at strukturere og interpretere det for tanken givne, og netop denne effektivitet er givetvis forklaringen på at selv en så dybdeborende og subtil bestræbelse på at "komme bag om" disse selvbekræftende tankefigurer som den vi finder hos Derrida, i løbet af forbløffende kort tid, mellem hænderne på en mindre spekulativt garvet generation af epigoner, kan forvandles til blot endnu en bekræftelse på det banales forbløffende reproduktionsdygtighed. - For mit eget vedkommende har jeg imidlertid fundet at *matematikken*, under visse omstændigheder, kan være en virksom modgift mod det alt for evidente; jeg vil derfor tillade mig her at forsøge en matematisk demonstration af den ambivalens som kan tænkes indeholdt, omend sædvanligvis upåagtet, i kategorien indre/ydre. Ikke således at forstå at jeg hermed prætenderer at præsentere "en matematisk model for stoffet"; men således at jeg vil forsøge at illustrere hvorledes den matematiske erkendelsesform er i stand til at "dekonstruere" de i virkeligheden ret så primitive tankeformer som dagligsproget -

og ofte sågar det filosofiske sprog - sædvanligvis stiller sig tilfreds med, uden at ane hvilke aporier det dermed risikerer at forskrive sig til.

Jeg må her også minde om at jeg har stillet en nærmere forklaring på forholdet mellem det stoflige og det matematiske i udsigt. Er det matematiske, vil man sige, ikke netop det formelle, det ustoflige *par excellence*? Jeg hævder: nej, og skal her ganske kort søge at begrunde dette. Hvis, påstår jeg, matematikken virkelig var blot en rent formel "disciplin", ville der ikke være nogen matematisk *erkendelse*. Matematikken kan givetvis *anvendes* rent formelt - som når jeg bruger tal til at tælle høveder -, og da kan det være rigtigt nok at sige, med en god del af dette århundredes filosofiske modernitetskritik, at der finder en "fortrængning" af det stoflige, det ikke-identiske, det negative sted; men dette beror da på anvendelsen af matematikken og ikke på denne selv. Hvis mennesker tælles som høveder, så er de ganske rigtigt dermed gjort til høveder; men det var ikke tallet der gjorde det, og man må undres over den ontologiske naivitet der ligger til grund for fx Frankfurterskolens forestilling om at misèren i det værende skulle kunne forklares ved at den ene ontiske "klasse" - det matematisk værende - i sin inhærente ondskab har forgrebet sig på og usurperet den anden - fx. det sanseligt værende.

Det stoflige er så langt fra at være udraderet i matematikken at det tværtimod netop her med lammende styrke slår igen mod enhver blot formel institution af det værende (jeg er her ganske enig med Alain Badiou, for hvem talteorien er den højeste materialisme!). Lad os sige at jeg ønsker at holde orden på mine høveder, og til den ende opfinder tallene og de fire regningsarter. Så vidt, så godt: jeg har dermed indført et rent formelt princip i verden, hvormed jeg, uden at skulle forstyrres af det ikke-identiske, kan ordne den efter mit eget hovede? Ingenlunde: mine trængsler er hermed kun lige begyndt! Jeg opdager fx snart at der er noget der hedder *primtal*: under visse omstændigheder kan mine høveder ikke ordnes på anden vis end på én lang række. Dette er naturligvis, efter tankeexemplets logik, uforudset: jeg har anlagt en formel betragtning på det værende, netop for at kunne behandle alle forefaldende tilfælde som var de ens; nu viser det sig at tallene, under visse omstændigheder, ganske enkelt *nægter* at lade sig manipulere på den måde som jeg havde forudset (såsom at lade sig opløse i faktorer). Under hvilke omstændigheder? Ja, det kan jeg og resten af menneskeheden bruge resten af vore dage på at søge at udgranske.

Af dette simple eksempel fremgår det at der for den matematiske erkendelse - som for enhver anden - findes en "transcendental grund" som på én gang sætter grænser for erkendelsen og samtidig er, som ovenfor udtrykt, selve dens dy-

namiske princip: primtallene er en overraskelse, men samtidig et incitament til fortsat erkendelse, der atter vil føre til nye overraskelser, og så fremdeles. Hvis matematikken blot var en rent formel stenografi, hvormed vi hurtigere kunne ordne og tilrettelægge det værende, ville der ikke være nogen matematisk videnskab, - på samme måde som der ikke findes nogen videnskab om alfabetet, men derimod nok om sproget. At der findes en matematisk videnskab, viser at der findes et matematisk *stof*, i denne forelæsnings forstand.

Nu til vort egentlige eksempel. Det enkleste billede på tankefiguren indre/ydre turde være: *cirklen*. En cirkel er en såkaldt *differentiabel mangfoldighed*; nærmere bestemt er cirklen en *sfære af dimension 1*. Differentiable mangfoldigheder har den egenskab at de kan multipliceres eller "krydses", hvorved der fremkommer andre mangfoldigheder, af højere dimensioner. Således er det muligt at "krydse" to cirkler, dvs. to sfærer af dimension 1; herved fremkommer - ganske rimeligt - en sfære af dimension 2, bedre kendt som: en *kugle*. Man kan fatte dette mere håndgribeligt ved at lade én cirkel, stillet "på tværs" inden i en anden cirkel af omtrent samme størrelse, foretage en hel omdrejning "inden i" denne anden cirkel; at den derved beskriver en kugleflade, er ret let at se.- Der foreligger imidlertid også den alternative mulighed at lade den ene cirkel foretage en hel omdrejning "*uden på*" den anden. Derved fremkommer en anden form for mangfoldighed af dimension 2, nemlig en såkaldt *torus*, bedre kendt som fx en bilring.

At disse to former er forskellige, er ikke svært at se. Men hvori består, mere præcist, deres forskellighed? Dette er hvad matematikken kræver klart og entydigt svar på, og at det ikke altid er så let at redegøre for det evidente som det er blot at "se" det, er netop denne erkendelsesforms charme og dens store styrke. Hvorledes skal vi da nærmere bestemme vor intuitive forståelse af at forskellen på kugle og torus er at der "er hul" i sidstnævnte, og ikke i førstnævnte? En mulig måde er ved så at sige at "træde ind" i fænomenet og forsøge at forstå det "indefra": hvordan kan jeg, hvis jeg befinder mig *inden i* et sådant "krumt rum", afgøre om det er en sfære eller en torus? Lad os for nemheds skyld betjene os af en *boomerang* (jeg forsikrer at denne fremgangsmåde har sin veldefinerede matematiske pendant). Vi antager at boomerangen altid kommer tilbage og at den undgår at kolliderer med rummets "grænser". Hvad er nu forskellen mellem at kaste med boomerang i en kugle og i en torus? Jo, forskellen er ganske enkelt at det i torus'en undertiden - omend på ingen måde altid - sker at boomerangen midlertidigt *forsvinder af syne* (nemlig idet den bevæger sig rundt om "hullet"), mens dette *aldrig* sker i kuglen. Der findes altså, mere teknisk udtrykt, i torus'en en klasse af baner med identisk begyndelses- og slut-

punkt som ikke kan *kontraheres* til dette punkt, mens en sådan klasse ikke findes i kuglen. Og der findes således en enkelt måde at *bevise* at jeg befinder mig i en torus (hvis jeg altså gør det): jeg skal blot finde én sådan bane, hvor boomerangen er delvis ude af syne.

Idet vi hermed forlader kuglen, for at koncentrere os udelukkende om torus'en, kommer vi nu til pointen med denne demonstration: kan boomerangen fortælle os om vi befinder os *inden for eller uden for* en torus? Hvis vi befinder os indenfor, ved vi, vil der være tilfælde hvor boomerangen forsvinder af syne. Befinder vi os udenfor, dvs. i et rum hvori der også befinder sig en torus, vil - *det samme* ske! Der vil også her være en klasse af baner der ikke kan kontraheres, nemlig de der går gennem "hullet" i torus'en. På trods af at vi rådede over en velprøvet metode (boomerangen), må vi altså se i øjnene at vi, med denne metode alene, simpelthen *ikke kan afgøre om vi befinder os indenfor eller udenfor*.

Nu hævder jeg, som sagt, ikke at vi hermed har fundet en model for hvorledes stoffet kan tænkes at transcendere formen. Jeg påstår heller ikke at der ikke findes en enkel metode til atter at gøre indenfor/udenfor til en veldefineret kategori, når det gælder torus'en. Men jeg fremhæver den som et eksempel på en form hvor kun en vis *vane* får os til at kalde det ene "indre" og det andet "ydre". Naturvidenskaben må jævnlige ændre sine vaneforestillinger på lignende vis, og matematikkens store betydning dér beror netop på at den er så nyttig, ja uundværlig til dette formål. Kan en humanistisk, retorisk disciplin som filosofien tænkes at drage den samme nytte af den matematiske erkendelsesform? Er midlet mod den humanvidenskabelige retoriks stadige stivnen altid blot *mere* retorik, eller kan også filosofien befrugtes af den form for højere kvalificeret forbløffelse som betragtninger af den type, vi netop har anstillet omkring torus'en, udmunder i? En forbløffelse som i første omgang må bringe os til *tavshed*, og som derpå må tvinge os til nøje at overveje hvorledes vi atter kan tage ordet herefter? Jeg giver hermed denne overvejelse videre til tilhørerne, men vil naturligvis ikke lægge skjul på at der for mig er mere "dekonstruktion" i den lille øvelse med boomerangen end i den nok så samvittighedsfuldt fortsatte genskrivning af Paul de Mans læsning af Derridas læsning af Heideggers læsning af osv. osv.; en endeløs tautologisk bevægelse hvis umådelige entropi står i ejendommelig kontrast til dens udøveres høje selvbevidsthed.

Entropi! Lad mig gribe dette, efterhånden alment kendte, begreb, for at belyse spørgsmålet om stoffet fra endnu en vinkel, idet jeg endnu mangler noget i at have demonstreret en dybere sammenhæng mellem dets filosofiske og dets

æstetiske side. Enhver ved at videnskabeligt arbejde traditionelt tager form af projekter. Et projekt er i sig selv et dynamisk og fremadrettet fænomen (for Heidegger endog et existentielle: *der Entwurf*, den værensmodus hvori vi åbner os mod fremtiden); men, som enhver ligeledes vil vide, af erfaring, er projektets skæbne lige så uafvendelig som døden: et projekt bliver så at sige aldrig gennemført i den form, hvori det først var tænkt og formuleret. Enten bliver det slet ikke gennemført; eller, hvad der nok er det sædvanligste, det bliver gennemført, men i en ganske anden form end oprindelig tænkt. Dette er så fundamentalt at tanken om et projekt der virkelig, efter fx 3 år, forelå i nøjagtigt den form som oprindelig var forudset, gør os nærmest ilde til mode: som om *gennemførelsen* af et projekt først for alvor ville være dets skibbrud, som Adorno ville kunne sige. Og hvorfor er det således? Fordi vi, i videnskabeligt arbejde såvel som i al anden virksomhed, kæmper med: entropien.

Det er entropien der bevirker at der altid "kommer noget i vejen", at vi uafbrudt afbrydes, at vore projekter altid afspores. Men som allerede antydnet, er dette ikke entydigt beklageligt; for alle disse distraktioner er samtidig kilden til det uforudsete som vil have vist sig for enden af det altid absolut mislykkede, men netop derved også ofte relativt vellykkede projekt. Entropien har to ansigter: trætheden og overraskelsen, og det var for så vidt med urette at jeg ovenfor, i forbindelse med dekonstruktionen, brugte ordet udelukkende med henblik på det første. Entropien, den evindelige, uafvendelige distraktion, er en positiv kraft i erkendelsen; den står i nær forbindelse med selve dens dynamiske princip; ja, man vil allerede have gættet det: entropien er en af *stoffets* manifestationer i enhver åndelig arbejdsproces.

Jeg kunne her forsøge nærmere at udfolde de mange fundamentale paralleller som der efter min opfattelse findes mellem en teoretisk arbejdsproces og fx en kunstnerisk: denne gennemgående erfaring af "Jeg havde egentlig tænkt mig...; men så blev det til noget helt andet". Imidlertid findes der allerede et begreb som både henviser til teoretisk arbejde og en form for kunstnerisk virksomhed, nemlig begrebet *skrift*. Ingen kan bedrive filosofi uden at skrive: en ny Sokrates vil være lige så uvelkommen som en ny Jesus. Skriften er et vilkår; ja måske er også den, på sin vis, et existentielle? I hvert fald findes der ingen her i lokalet som ikke har rig erfaring med det at skrive. Men, her kommer noget virkelig ejendommeligt: hvor i den akademiske institution lærer man at skrive? Jeg taler her ikke om æstetiske *workshops*, "*creative writing*" og den slags, som der utvivlsomt allerede er mere end rigeligt af; jeg taler om den grundlæggende skrivekompetence som ingen tænker kan tænkes foruden. Hvor erhverver man sig den? Hvordan? Spørgsmålet er naturligvis retorisk: hvor ejendommeligt det

end må synes, har vore akademiske institutioner på det punkt ganske enkelt ikke overskredet middelalderen: skrivekunsten er den dag i dag et *arkanum!* Ingen kan sige hvor de har den fra, ingen kan lære den fra sig. Og dog er lige netop denne færdighed alfa og omega.

I virkeligheden står vi, med denne institutionelle og praktiske blindhed i forhold til skriften, over for et særdeles smukt eksempel på den uafgjorthed i de begrebslige hierarkier som jeg ovenfor forsøgte at illustrere ved kategorien indre/ydre og torus'ens topologi. Hvorfor ser den moderne humanistiske tanke ikke skriften som en af sine allervigtigste grundkomponenter, måske den allervigtigste, men i hvert fald som noget der, som en selvfølge, burde forskes og undervises i, på alle niveauer? Er det fordi skriften ligger "for lavt" i forhold til tanken? Fordi det at sætte kommaer ganske enkelt må forudsættes bekendt? Fordi kommaerne har deres egen lov på et langt lavere niveau som aldrig vil kunne interferere med tankens? Eller er det tværtimod fordi skriften ligger "for højt", på et overfladisk, "blot retorisk" niveau som lige så lidt vil kunne anfægte tanken, fordi tanken er noget mere solidt, fordi en rigtig tanke vel ikke bliver mindre rigtig af at være formuleret på dårligt dansk? Dette er og bliver uklart, uafgjort. Det er altså ikke simpelthen således (som i den vulgære forståelse af "logocentrismen") at tanken "undertrykker" skriften, skønt den dog er afhængig af den: den kan blot ikke blive enig med sig selv om den skal sætte den over eller under sig; om den skal betragte den som uproduktivt aristokrati eller som pjalteproletariat! I denne ubeslutsomhed beslutter den, for en sikkerheds skyld, under alle omstændigheder at ignorere den.

Ikke desto mindre turde det fremdeles være en særdeles aktuel udfordring for filosofien at søge at udrede dette nærmere. Derrida så denne udfordring og gjorde sit bedste, men blev misforstået, og misforstod måske også sig selv: man troede det gjaldt om at *ophæve* forskellen mellem *Dichten und Denken*, hvor det tværtimod gjaldt om at *artikulere* den. Man troede det gjaldt om at føre den rudeknusende "ånd fra '68" ind i biblioteket (hvor den da heldigvis hurtigt fik sat sig godt og mageligt til rette). Men hvad det gælder om er, som altid, *at reflektere tankens betingelser i tænkningen selv*, og at den værenshistoriske betingelse som vi nu er "nået til", har med skriften at gøre, står, for mig at se, ikke mindre klart i dag end for 25 år siden.

Hvis skrift imidlertid her ikke er blot endnu et "tema", en filosofisk indholdsstørrelse, men derimod et ontologisk træk ved tanken, et praxisbegreb, om man vil, så følger heraf også at udfordringen ikke simpelthen er at formulere en god teori om skriften - selvom det i sig selv ikke ville være nogen ringe gevinst -, men mere væsentligt om at "oparbejde" en mere selvbevidst filosofisk skrive-

praxis. Det er dette, mere end noget andet, der er indsatsen i tredje del af mit licentiatprojekt: de 329 "aforismer". Aforismeformen er, som bekendt, ikke ny i filosofien (selvom det stadig er, og antagelig stadig i overskuelig fremtid vil være, lidt af et "sats" at gøre brug af den i en institutionel meriteringssammenhæng som denne); det afgørende i denne forbindelse er imidlertid ikke så meget dens filosofihistoriske status - dens åbenlyse gæld til Nietzsche, osv. -, som snarere dens potentialer i retning af at "genvinde" en mere differentieret filosofisk skriveerfaring. Spørgsmålene om korte over for lange former, om fragmenter over for diskursive helheder, om hypotese (eller ligefrem postulat) over for bevis og argumentation, om modsigelse over for konsistens, osv. bør, efter min mening, frigøres for deres historisk-aneddotiske behandling som kuriosa (Nietzsches hovedpine, osv.), og i stedet formuleres som autentiske filosofiske, ja transcendentalfilosofiske problemer.

Hertil kræves imidlertid, som sagt, først en større *erfaring* med andre filosofiske "genrer" end de som peger frem mod det klassiske akademiske ideal om afhandlingen, om *bogen*. Når Wittgenstein skriver i forordet til *Philosophische Untersuchungen* at han gerne havde "*ein gutes Buch hervorgebracht*", men ikke *kunne*, kan vi da forsvare at betragte dette som en rent biografisk, filosofisk uvedkommende detalje? Når netop biografien fortæller os om Wittgensteins extreme pligtfølelse, bør dette "nederlag" da ikke få os til at overveje nærmere om ikke der her er tale om en *objektiv* umulighed, som selv Wittgenstein måtte bøje sig for?

Det ligger mig fjernt at foreslå at aforismeformen herefterdags skulle gøres til en ny, "postmoderne" norm for filosofisk virksomhed. Jeg ser ganske klart, hvorledes det ville blive opfattet: som en tidsbeåndet og aldeles idiotisk vision om at vi alle skulle sidde ved hver sin computer og sende kvikke bemærkninger til hinanden over *E-mail*, omtrent som i *cola*-reklamerne. Hvilken gru! Nej, for så vidt jeg overhovedet vil argumentere for denne form (og dette er jo trods alt et forsvar!), vil jeg tværtimod påberåbe mig aforismens forankring i en klassisk humanistisk, dvs. netop en skrift- og stilbevidst tradition. Netop i det omfang alle andre kultursfærer, ved de elektroniske mediers mellemkomst, styrer direkte imod glemslen, må filosofien samle sig om *sin* opgave som siden Platon har været: erindringen (her tilslutter jeg mig aldeles Lyotards genmæle mod *le médiatique*). Aforismen er imidlertid netop en form der sigter mod erindringen: idet den modsætter sig såvel analyse som syntese, har den af alle former den største chance for at bevares i erindringen. Det vil ikke komme som nogen overraskelse at jeg betragter også aforismeformen som en af stoffets manifestationer, og jeg håber at det her er mere klart i hvilken forstand dette gælder stof-

fet både som filosofisk og som æstetisk begreb. Stoffet hører sammen med erindringen, for så vidt det hører sammen med entropien: aforismen er tankens entropi-erfaring ophøjet til stil; aforismens korte tid er intervallet mellem overraskelse og træthed. Man kan indvende at det er en doven og aristokratisk form som ikke "gider" at arbejde videre med indfaldet; men i lyset af hvad vi ovenfor har erfaret om projektets logik, kan man vel ikke frakende den en vis ret, set fra dens uprætentiøse synspunkt.

Hertil kommer imidlertid en anden omstændighed som jeg først for ganske nylig er blevet opmærksom på, og som jeg næppe vil være ene om at overraskes over. Aforismen er ganske vist en aristokratisk form (hvilket ikke er uforeneligt med visse anarkistiske træk), men den er, efter min opfattelse, tillige også den mest *demokratiske* form af alle. Og det af flere grunde. For det første er aforismen, med Deleuze og Guattaris udtryk, "deterritorialiseret", dvs. den er ligeglad med hvor den står, den er ikke afhængig af og understøtter ikke idéen om Bogen som privilegeret sted for kulturen, med de deraf følgende idéer om "kulturens vogtere", osv. Aforismerne er, hvis jeg må være så fri at citere et medlem af bedømmelsesudvalget, "perler uden snor", hvilket imidlertid blot betyder at de ikke deler denne kulturelle frygt for at trille hen for svinene (måske fordi de føler sig sikre på at svinene ikke kan tygge dem, men alligevel...). For det andet, og væsentligere, er aforismen det mest åbne diskussionsoplæg som tænkes kan: på en aforisme kan jeg svare hvad jeg vil og hvordan jeg vil, fx blot ved at citere en anden aforisme. En diskussion på aforismer ville være intet mindre end en demokratisk revolution, sammenlignet med den form for "debat" som i dag dyrkes i medierne - og langsomt siver ind også i de akademiske institutioner -, hvor der næppe siges et eneste uforudsigeligt ord, hvor selv det at sige "min personlige mening" blot er at reproducere ganske bestemte klichéer (nemlig de klichéer der indicerer "personlighed").

Det er sandt at store aforister eller fragmentarister i moderne tid - Kierkegaard, Nietzsche, Musil, Wittgenstein, Cioran - alle ikke mindst huskes for deres aristokratiske, anti-demokratiske, misogyne, osv. betragtninger; ja, jeg må bekende af og til at være blevet forfærdet over hvad jeg selv, forført af denne form, har kunnet lade mig forlede til at sætte på papiret! Men her gælder det om at holde den underliggende filosofiske problemstilling fast: filosofi har netop aldrig været "*politically correct*", og selvom vi alle, over for kamera og mikrofon, formentlig - omend med blandede følelser - vil kunne høre os selv sige hvad vi skal: at vi skam er imod krig, at Europa skulle skamme sig, at Alma ville kunne have været en lige så stor komponist, hvis blot ikke Gustav havde undertrykt hende, osv. osv., så har disse udsagn hverken noget med er-

kendelse eller sandhed at gøre (hvorfor de naturligvis, *en passant* bemærket, også er *moralsk* værdiløse). Som tænker har jeg, så at sige, et *ansvar* for de tanker der falder mig ind, i min kamp med stoffet, også selvom de ikke bidrager til en hjernedød konsensus af den art som alle gode kræfter, fra Bentham til Habermas, har arbejdet så længe og så indædt for, og det med så forstemmende succes. Det gælder for filosofien ikke om at finde den rigtige form til det rigtige indhold, men derimod om, i tide, så vidt muligt, at udvikle de former der kan imødekomme det endnu-ikke-tænkte, det endnu-ikke-skete, det endnu-ikke-afgjorte.

Og således har, endelig, spørgsmålet om stoffet da også en *politisk* dimension. Demokratiet vil altid være mærket af modsætningen mellem det almene og det singulære - ikke fordi det almene, som i feudale eller totalitære systemer, står i modsætning til det individuelle, men netop fordi det almene skal finde sin opfyldelse og legitimation heri. Det demokratiske ideal er ikke konsensus eller konformitet, men derimod *frihed*. Frihed er imidlertid, som ingen anden end Heidegger viste, utænklig uden det enkelte menneskes adgang til det værende i dets åbenhed eller uforudsigelighed (jeg fortolker og omfortolker; Heidegger siger: "*die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen*"). Mod Heidegger må vi blot fastholde at denne adgang er og bliver singulær: to, måske tre mennesker kan dele den momentvis, et helt samfund (et helt "folk", som det hedder i den nazistiske retorik) aldrig så meget som et øjeblik; *men* at dette, på den anden side, ikke skal være et argument mod at fastholde idealet om den menneskelige *lighed* (i ordets politiske betydning, naturligvis). Hvis der stadig kan findes en humanisme, er det ikke fordi der skulle findes en menneskelig "essens" - intet tyder på dette -, men derimod fordi der findes en usynlig "Anden" for menneskeheden som sådan, dvs. for alle *og* for enhver. Nogle ville kalde denne usynlige Anden for Gud; personligt finder jeg dette begreb for antropomorft til at kunne stå en filosofisk distance; jeg foretrækker derfor begrebet om stoffet. Når to fremmede møder hinanden på fortovet og ikke kan finde ud af om den ene skal gå højre om den anden eller omvendt, da ler de til hinanden. Hvorfor? Fordi de er så tæt på at være to lige repræsentanter for menneskeheden som det overhovedet er muligt. I deres divergens og forvirring forenes de i et fælles vilkår: at være kroppe, og dermed altid potentielt i vejen, for hinanden og for sig selv. Dette er stoffets genkomst i den moralske og politiske sfære; er det mon noget der kan bygges videre på?

Ærede kolleger, mine damer og herrer: tiden er udløbet, og dermed den transcendentale betingelse for at stoffet kan virke i talen. Jeg holder inde, og siger med digteren: *Acta est fabula, plaudite!*