

Mer-villen

- en uforpligtende kommentar

I: Erobringslysten

Hos Machiavelli - nærmere betegnet i *Fyrstens* tredje kapitel - finder vi en næsten undseelig formulering om *erobring*. Bemærkningen befinder sig midt et felt af overvejelser om, hvordan en fyrste fornuftigvis må agere. Midt i overvejelserne hævder Machiavelli så - sådan nærmest en passant - at "erobbringslysten er naturlig og almindelig". Det er unægteligt en udtalelse, der hører hjemme i en for det moderne menneske så uvant, så uhistorisk antropologi. Ret beset er den egentlig slet ikke afgørende for hans anliggende eller for argumentationsrækken. Imidlertid er det interessante ved formuleringen, at indholdet forekommer Machiavelli så *selvfølgelig*, at han ikke finder anledning til at begrunde eller bare forklare udtalelsen. Han betvivler den med andre ord ikke, og han forestiller sig næppe, at den kunne give anledning til strid.

Machiavellis antropologi er altså uhistorisk, men dette historiske træk er ikke den afgørende begrundelse for en udtalelse af omtalte karakter. Det er med god grund, at Machiavelli udtaler sig så uproblematisk i denne henseende, thi det er den kyndige magtteoretiker, der taler over sig, og fra magtteoriens synspunkt kan der ikke være noget problem at øjne her. Udtalelsen skal nemlig også ses på baggrund af den *magts ontologi*, der styrer Machiavellis redegørelse. Magten og dens agenter er - sådan i al naturlig almindelighed - udstyret med en *lyst til at erobre*. Han føler heller ingen trang til at forklare, hvad han mener, for det må forekomme ham at være en trivialitet, at man agerer i kraft af en sådan lyst, for så vidt man vil være det man er.

Nu handler passagen hvor udtalelsen optræder ganske vist om fyrster, mere præcist om nye fyrster, og Machiavelli skelner som bekendt mellem folk og fyrster. Men det dragende ved Machiavelli er just, at hans overvejelser bliver *klassiske*. Udtrykt anderledes: dén attitude han anbefaler for fyrsten bliver til hvermandseje - kort sagt til en lære der kan gælde alle. Selve redegørelsen bliver klassisk, netop fordi dens anvendelsesområde ændrer sig, og læren tåler det. Machiavelli forbliver evigt ung, fordi vi med en moderne *suverænitetsproblematik* (som ville være Machiavelli fremmed) har lyst til at erobre os selv og

blive suverænen i vort eget liv. Som "fyrster" vil vi udøve magten over dette provisoriske *domæne*. Vi vil være alt andet end grænseløse. Og det er grænser sagen handler om.

Erobringslysten som tema har ikke forladt vores idéhistorie i mellemtiden. Hvad enten fænomenet nu henvises til antropologi, til menneskenes dyriskhed, dvs. til *naturens påbud*, eller til bestemte kulturelle omstændigheder, til *lovens forbud*, så er vi tvunget til at konfrontere det. Spørgsmålet er, om det grænseoverskridende simpelthen er et moment i det menneskelige vilkår? Og skulle dette være tilfældet, må provisoriets forhold til grænser problematiseres.

Erobring henviser umiddelbart hos Machiavelli til erobring af landområder, men det er dog en helt tilsvarende figur vi genfinder, når han taler om at "besejre" en kvinde. Man kan sige, at magten består i *at forblive*, at være ved, at fastholde sagernes tilstand, idet selv en mislykket erobring bekræfter magtens princip.

Når Machiavelli også i denne forbindelse er så fascinerende, ligger det ved (i det mindste set i bakspejlet), at der ikke er nogen principiel forskel på den teoretiske problematik og så på den praktiske problematik, altså på hans implicitte filosofi om magtens permanens og de eksplicitte råd til fyrsten om at dominere områder; thi for at magten kan forblive magt, må den alt andet lige blive til *mere* magt. Dermed er magten tilsyneladende ekspansiv: Magten vil mere, men det mere den vil er den selv; den er sit eget telos, da dens eneste eksistensberettigelse består i at fortsætte med at bestå. Magten vil bemægtige sig sin egen grund.

I den konkrete politiske filosofi betyder det, at fyrsten skal søge at undgå oprør, og dertil kan Machiavelli som rådgiver stille sin viden til rådighed. Dette forhold interesserer den politiske idehistorie, men det er ikke det hele: Machiavelli praktiserer i teoretisk forstand en magtens ontologi alt imens han teoretiserer over det, vi vover at benævne en praktisk metafysik.

Machiavelli kan i vores sammenhæng tjene til at antyde, at der formodentlig er en effektiv forskel på at erobre og så på at ekspandere. Man kan tænke sig en erobringens-, en grænseoverskridende metafysik; men man kan næppe *tænke* en ekspansionens-, en grænsesprængende metafysik (en metafysik der har den rene udvidelse som karakter). En sådan "metafysik" ville være ontologi, altså en grundlære og ikke en bestemt instanslære eller forudsætningslære. Man kunne foreslå at benævne 'det at der afsættes instanser' som metafysikkens artikulation. I et sådant perspektiv måtte det egentlige spørgsmål fortsat dreje sig om, hvorvidt det er meningsfuldt at gøre en forskel *gældende* her. Tesen er igen at en såkaldt "nærværs-metafysik" er misforstået ontologi, og at en såkaldt

"svag ontologi" er misforstået metafysik. Her må vi imidlertid lade tesen stå som åbning og begrænse anliggendet til forholdet mellem udvidelse og indskrænkning.

Machiavellis eksempel skulle antyde, at det uvilkårligt er en forudsætning for det at være, at man vil være mere, og vil man være mere, ja så vil man tendentielt være alt, så vil man universalisere sig. Og hvis alt ikke benævnes og dermed begrænses, er det vi glider fra '*metafysik til ontologi*'. Således viser Machiavellis magtfilosofi sig i al originalitet og epokeskabende karakter at være ganske *typisk* i metafysisk henseende, hvor det generelt handler om måden hvorpå vi i vores begrundelsessyge idealiserer begrænsede og afgrænsede instanser til universalitet. Om ikke andet kan vi altid idealisere begrænsetheden i sig selv som fænomenernes universalitet. Således kan f.eks. det absolutte bestå i at være enkelt, og således kan det relative blive det absolutte, o.s.v., o.s.v.

At villen *vil* være alt er samtidigt en indrømmelse af, at den ikke *er* alt - men jo i samme ombæring heller ikke er intet. Hermed spiller formuleringen ind i det stereotype *skema* for den vesterlandske metafysik - udspændt som den er mellem alt og intet, mellem væren og intet, mellem det værende og ingenting.

Omtalte eroblingslyst slår sig tilsyneladende udelukkende på den ene af de to veje eller strategier, der er åbnet med hændelsernes principielle *u-selv-stændighed*, deres ikke væren alt eller intet. Det er ønsket forstået som ønsket om at blive alt, ønsket om herigennem at blive sin egen grund, der løber af med sejren. I den vestlige mentalitet i det mindste. Denne lyst til at falde i et med altet er jo netop det ønske der i psykoanalysens vokabular er kendt under det narcissistiske ønske om at blive sin egen fader. Den alternative strategi, hvor man falder i et med alt ved at tilintetgøres, har dårligere kår, selvom de to strategier dog i pragmatisk forstand kommer ud på ét.

Bemægtigelsen kan ses som en reducerende ageren med henblik på at blive et med alt; at blive et med alt har en fortrinsstilling, men indløsningen af ønsket fremviser to tilsyneladende forskellige strategier. Og den vesterlandske metafysiks skema lader sig fremstille over disse stereotype strategier, hvorigennem man må blive af med sig selv, for egentlig at blive sig selv. Det er en *myndighedsfordring*: At blive selvberoende, at stå ved sig selv, af egen kraft så at sige. Realiseringen af ønsket ofrer ønsket. Derfor er den vesterlandske metafysik i princippet en dødsmetafysik, en idealisering af døden, hvor metafysikken vil være ontologi. Mere interessant er det måske, at der i princippet er to strategier til rådighed, men adgangen til dem er forskellig. Det påfaldende er netop, at den ene er så fremtrædende i vores idéhistorie.

Instansen for denne fordring vil være grunden til sig selv, og det kan enten

ske ved at *erobre* verden, eller det kan ske ved, at man kan blive et med alt ved at *trække sig tilbage* til det forskelsløse intet man kom fra. Tillader vi os nu at *stilisere* disse to former for instans-afsættelse, har vi på den ene side et *frem til alt*, at blive alting eller at blive alt sammen, og på den anden side et *tilbage til intet*.

Denne stereotype vesterlandske tanke og dens to strategier får sin idealtypiske formulering hos Freud i hans skelnen mellem et lystprincip og et dødsprincip, mellem Eros og Thanatos, nærmere betegnet i Freuds sene kulturfilosofi, hvor han da også sagtmødt forsoner sig med, at hans indsigter blot er det vesterlandet altid, dvs. i det mindste siden Empedokles, altid allerede har vidst. Vi kan blive et med alt i en narcissistisk grandiositet, der ikke kan kende forskel på perspektivet og verden, og vi kan længes efter at gå i vores mor igen, dvs. at komme tilbage til før adskillelsen. I begge tilfælde er der tale om en reduktionisme, og det er denne reduktionisme, der går under navn af gentagelse(stvang).

Det kan være ganske vanskeligt at fatte, hvorfor disse urealistiske og megalomane tanker angående at blive et med alt, denne forening, er så rodfæstet i vores tænkning; men *at* den kan påvises på uventede steder, og at den giver anledning til de to former, er vel mindre diskutabelt. Den menneskelige eksistens består i at være skilt ud, at være i stridens tegn, og det viser sig så, at der gør sig en underlig længsel gældende, en længsel efter at denne strid skal bringes til ophør, at opstanden kan bringes til ophør, at anstanden giver efter, og at det egentlige liv skal begynde, når denne strid er ført til ende. Konfronteret med dette vilkår, hvor man vil ophøre med at blive selvstændig for at realisere en selvstændig væren, kan man fastslå væren, dvs. udstandse tilbliven i værens apollinske former, eller man kan dionysisk blive et med det urene ved at sprænge sit individuationsprincip - for nu at tilnærme sagen nietzscheanske begreber. Et filosofihistorisk eksempel kunne være bevægelsen fra Kant til Derrida: Kant oversatte al hidtidig filosofi til sit modersmål, og dermed fik vi en filosofi der kan udtale sig om alt, om hvad som helst; modsat trækker Derrida sin tilbage, og tilføjer med sin egen filosofi intet, hvorved man ligeledes opnår at kunne tale om alt sammen, om hvad som helst. I begge tilfælde er det nihilismens, altså metafysikkens skikkelse, der spøger. Så længe man ikke er alt, så længe man ikke har universaliseret sig, "er" man egentlig ingenting, dvs. fortsat uselvstændig.

Det er karakteristisk for den vesterlandske tanke, at det er en villen skride frem mod det universelle, som har domineret, og ikke en trækken sig tilbage, som man vil kunne genkende det fra andre kulturer. Det er det der ligger i Machiavellis erobringstyst; det er ikke en tilbagetrækningslyst. Her gælder kun

et, nemlig 'fremad'. Den modsatrettede strategi er altid tilstede som mulighed, men det spektakulære ved de teoretiske bestræbelser er nu engang erobring-lysten.

II: Viljen til erobring

Erobringslysten genfindes i den vesterlandske praksis som sådan. Efter den uhellige alliance mellem romersk jurisdiktion og kristen communion er tilbage-trækningen en sjælden gæst. Universaliteten skal opnås gennem udbredelse. Erobringslysten slår senere følge med den specifikt vesterlandske kapitalisme, der ifølge Max Weber bl.a. er karakteriseret ved sin kalkulation, sin rationelle fremtidsforventning, og sin frisætning af arbejdskraften. Også kapitalismen er karakteriseret ved en praktisk universaliseringsbestræbelse. Det specifikt vesterlandske er selve legitimationen af fremadskriden gennem forskellige erobringformer.

I den moderne verden bliver fremadskriden - ud over at være et vilkår - til en *normativ* størrelse. At forandres, at skride fremad bliver til en naturmæssig og *mekanisk* fremadskriden mod *det bedre* i oplysningsfilosofien, da det naturmæssige fremskridt sideløbende er en fremadskriden for den menneskelige frihed. I dette forhold ligger forpligtelsen til at gennemføre den universelle tankegang, og således påtænkes fremskridtet enhver. Pointen er ikke, at man eksporterer fremskridtet til andre regioner, men at disse bliver involveret i det ene og eneste tænkelige mekanisk-naturmæssige fremskridt. Der er en overgang, en logisk eller nødvendig overgang, der kan sammenlignes med den klassiske metafor for orden, nemlig legemet og menneskelivet. Således som det menneskelige vokser til og bliver myndigt, ja, således som legemet vokser til, således også med kulturen; som tanken vokser til således også med samfundene. Overgangen fra barbari til civilisation genfindes i den enkeltes voksen til, og den genfindes i den vesterlandske civilisations mission i forhold til andre "civilisationer". I normativ forstand er fremskridtet en forpligtelse. Det interessante er forbindelsen mellem strategien for det der var engang, det der er der inde og det der er der ude. Denne *sammenslyngning* er simpelthen 1700-tallets oplysningsfilosofiske grundtanke, og den kan levere den ønskede legitimation for den udvidelse, som indtil dette punkt var en simpel erobring, der som røveri og undertrykkelse ikke havde brug for en sekulariseret begrundelse. Herigen- nem kan den vesterlandske tanke forholde sig til de andre ved at insistere på, at den universelle kultur gør fremskridt, og at det mere fremskredne har en *for- mynderisk* forpligtelse over for det mindre, for det man fuldbyrder er blot en

plan, Guds eller naturens transcendent plan, der skæbneagtigt alligevel sætter sig igennem.

Det interessante er, at dette sagsforhold ikke skaber problemer for andre kulturer, før vi overgår til den næste fase, hvor den anonyme *udvikling* bliver nødvendig og ikke blot mulig. Nødvendigheden kommer ind med vurderingen af livets (ikke naturens) organiske (ikke mekaniske) overlevelseschancer. For at overleve må man gøre så og sådan. Med denne nødvendighed overgår vi fra en fremskridtstænkning til en evolutionstænkning, en udviklingstænkning, som ikke er teleologisk orienteret mod det bedre, men abstrakt mod øget organisering. Hermed er formen for vækst blevet en ganske anden.

Evolutionsforestillingen bevirker et nyt træk i den vesterlandske dominans' genealogi. Den indebærer en ny forståelse for, hvad det er, der fordrer forandringen. Den anonyme udvikling er nu i det 19. århundrede ikke længere bundet til en mekanik; den er ikke bundet til naturen, organismerne og maskinerne, men til livet og dets organisering som sådan. Denne form for udvikling kræver intet formynderi; den kræver ikke en indsats fra det mere udviklede. Der er en immanent eller *indre* udvikling, som før eller siden vil slå igennem, og derfor skal vi ikke hjælpe men blot forsøge at accellerere en udvikling, der alligevel ville foregå - uafhængigt af vores indsats. Den vesterlandske kapitalisme handler ikke længere om udplyndring eller om skabelsen af et verdensmarked. Den giver sig økonomiens egen konkurrencedyamik i vold; dens mål bliver ikke en naturlig vækst, i områder f.eks., eller en vækst i organisering men en vækst i *dominans*, og dermed i protektion.

Senere bliver denne vold udmøntet som imperialismen, som den magtmæssige installation af områder for nationalkapitalens udfoldelse. Det viste sig, at Karl Marx måske tog fejl, da han proklamerede, at kapitalen ikke havde noget fædreland; i det mindste allierer den sig med forskellige modersmål. Som konsekvens forsøger konkurrerende nationalkapitaler i forbund med nationalstater på at eksportere sine *livsstile* til de "oversøiske" markeder. Da bliver udsugningen og afsætningen til markeder sat i system, og den udvikling, man alt andet lige beforder, består i, at man tilbyder provinserne udvikling, dvs. tilbyder dem at komme op på nationalstatens organisationsniveau. Det er den gamle udbyttings svikmølle, hvor de underudviklede stater ikke kan protestere uden at gå tilgrunde, men legitimationen er ikke længere fremskridtets rå magt. De underudviklede nationer er ikke længere underudviklede men blot udviklingslande. Det er så at sige den frivillige trældom, der karakteriserer det kapitalistiske udbytingssystem som sådant.

I dag må vi - hinsides de økonomiske systemers rivalisering - konstatere, at vi

nu om dage står med en anderledes udbredelsestrang. Den tager en mere sofistikeret form, en dominans uden protektion, idet vesten *tilbyder* kultur og livsstile til udviklingsområder. De kan så tage mod tilbudet eller lade være. Afgørende er det, at det må de selv om, men ligeså afgørende er det, at vi ved, at mange gerne vil tage imod tilbudet, fordi vi efter et kulturrelativistisk syrebad igen stoler på vore værdier, og de som ikke vil, kan sejle deres egen sø. Kulturrelativismens følgesvend er den uundgåelige vestlige selvtilfredshed. Det er i denne forbindelse ikke så afgørende, at den tilbagetrukne beslutsomhed i denne anledning skyldes, at eliten i mange udviklingslande - for indeværende i det mindste - er uddannet i vesten; det skyldes sikkerheden i Fast Food, Coke, Blue Jeans og TV-serier som efterstræbelsesværdige goder, som ikoner for en mulig fremtid. Men også som goder, der kan sælges ligesom og i forbindelse med alle andre - herunder moralske goder som f.eks. demokrati. Den helt aktuelle form for udbredelse af den vestlige kulturform er en *automatisk* sådan; den er i og for sig ikke bundet til at være båret af teknologi, selvom den oprindeligt også var båret af teknologi, thi den er selv blevet til *teknisk foranstaltning*. Det betyder jo også, at den selvstændiggøres og frisættes fra vesten selv, hvorfor samhørighedsforholdet er brudt.

Den anden foreningsstrategi henimod at blive et med alt - altså ved at blive intet - er ikke blevet praktiseret af vesten selv. Men den er ikke forsvundet fra det vestlige koncept. Den er blot blevet overført til 'de andre' som reaktionsform. Vestens tvivlrådige partnere i udbredelsen har mere eller mindre umærkeligt påtaget sig denne skyggerolle. Vesten har endog tilbudt de andre en vestlig måde at reagere på. Men hvor denne position engang var udtryk for en påtvungen svaghed, har den efterhånden også taget form af den snildeste måde at nærme sig alt på, nemlig ikke selv at være noget.

Påfaldende er det nu, at denne praktiske opdeling af eroblingsformer konfigurerer med teoretiske eller filosofiske forsøg på at bestemme den vesterlandske tanke, og denne konfiguration er motivet til ovenstående kortfattede fremstilling af eroblings-former.

En idealtypisk variation over det tvangsmæssige fremskridt som en overskridelse af det bornerte, finder man i Marquis de Sades *vilje til excès*. Hos Marquis de Sade finder vi en vilje til excès, der overskrider den skønne natur mod den sublime natur. Viljen vil overskride sig selv, men finder dermed også grænsen i sig selv. Vi finder en vilje til at overskride dét, andre måtte finde for ordentligt. Grænser er simpelthen til for at blive overskredet. Denne udbredelsestrang finder kun sin grænse i sin egen naturlige mæthed eller udmattelse, og ikke i en følsomhed over for den andens behov. Strategien med at blive alt gennem intet

er overladt til den anden. Tilintetgørelsen er altid en strategi for den anden, der spejler den vestlige libertiners, dvs. oplysningens almægtighed, den selvretfærdighed hvormed den tænker sin egen position som bedre.

En idealtypisk variation over livets organiske vækst kunne være Arthur Schopenhauers *vilje til liv*. Med Schopenhauer befinder vi os til gengæld i en ny æra, thi når han taler om viljen til liv er det også et organisk princip, hvor viljen modsvares af forestillingen, og forestillingen kan præcis trække sig tilbage. Som Freuds mestertænker har Schopenhauer bestemt livet i et dobbeltmoment, der indbefatter begge livsstrategier i det samme liv. Det svarer til, at evolutionen ikke vil udtale sig om det bedre liv men kun om det 'højere liv', dvs. det mere organiserede liv. Til gengæld er dette liv utrætteligt.

Med Friedrich Nietzsches *vilje til magt* er så vi fremme ved en ny type. Nietzsche fortsætter, hvor Schopenhauer slap, idet han dog foretager en markant omvurdering. Han prioriterer ikke kun mellem 'vilje' og 'forestilling'; han viser, at forestilling *er* vilje, og hvor der er vilje, ja, der er der også magt. Fremadstormen og tilbagetrækning er momenter i det samme krigeriske liv; men det afgørende er nu, at tilbagetrækning fremstilles som en form for fremadstormen, men på et nyt territorium. Nietzsches filosofiske program kan lugte sig til, at der i et dictum som "Hvad udad tabes skal indad vindes" gør sig en umiskendelig erobryngslyst gældende. Han opfatter tilbagetogets strategi som den impotente, den inverse erobryngsstrategi, men ikke desto mindre er den en effektiv udgave af erobringen. Hvis en instans ikke magter overvældelsen, kan den opnå sit mål ved at ville tilintetgøre sig selv. Herved ofrer man sig selv, men ofrer præcis ikke viljen. Det var dette fænomen Nietzsche lancerede under etiketten *nihilisme*, nemlig som benævnelse af en tænkeform, der hellere ville Intet end intet (at) ville. Villen kan ikke undlade at ville mere - også selvom det indebærer et offer, nemlig at ofre den villende *instans*. Tilbagetrækningens strategi er umiddelbar og kan umiddelbart bruges som fremadskriden, som dominans f.eks. i konkrete organisationsformer.

I det socialanalytiske vokabular tales der så endelig om *viljen til orden*. Benævnelsen skal fatte hele det anførte viljesspil; den skal gentage de immetafysiske undertoner i Nietzsches 'vilje til magt', og den skal kommentere andre formuleringer i det 20. århundredes nietzscheinspirerede filosofi. Det er jo ingen hemmelighed, at Nietzsche i en række formuleringer omkring 'viljen til magt' udtrykker sig helt klassisk metafysisk og udsætter et første princip, en essens etc. Men for at arve problematikken selektivt (gentage den distanceret) kræves endnu en generalisation; denne gang af magtbegrebet, så formularen også omfatter det 20. århundredes kommunikations- og systemteoretiske inve-

steringer, der fortsætter bevægelsen fra naturens mekanik, over livets organisme, kulturens dominans til systemets orden. Ideen er, at hvor der er magt er der orden. Orden er 'det der gøres gældende', og det vi udråber som gørende sig gældende er selv orden. Når vi imidlertid med umiskendelig allusion til et valgsælgtsskab fortsat udstander og installerer en filosofisk kategori og benævner den 'viljen til orden' fremfor at sige f.eks. "at orden foranstalter mere orden" eller lignende, så er der mange grunde til dette, hvoraf dagens tema giver anledning til at præcisere en enkelt.

En ordnen er per definition en ordens ordnen, dvs. et konkret perspektivs ordnen. Altså en interpretations ordnen, også selvom denne *interpretetor* først installeres som instans for interpretationen i den interpretation, som talehandlingen består i. Men dette er ikke blot et enkelt sporgfilosofisk problem; det er et såkaldt *artikulationsproblem*, som indebærer at den erkendelsesmæssige indbefatning *tilsætter* hændelserne, hvilket er det samme, som at de står frem som begivenheder, som kendsgerninger. Gennem denne artikulation (der rummer såvel en årsags- som en formåls-metafysik) bliver interpretationen og perspektivet til nogets eller nogens interpretation og perspektiv. Denne installation må vi anse for at være et vilkår, man er henvist til at forlige sig med. I filosofisk forstand er dette det samme som at vise, at vi er *endelige* størrelser, at vi ikke er alt, men også at vi ikke er alt sammen. Det afgørende ved eksistensen er dens anførte u-selv-stændighed, dens begrænsning og dens afgrænsning med andre ord. Dermed er viljen på sin plads som selvudstillende. Anvendelsen af denne kategori gør det nemlig klart, at vi ikke kan undlade at spørge til en mening eller installere en mening med forløb, for det er det samme som at vedkende sig grænserne. Kun det begrænsede har *mening*. Kun det uselvstændige er meningsfuldt. Det er det samme som at hævde, at erobringslysten er jagten på grænserne. Vi kan ikke undlade at installere grænserne; hvordan vi følgelig omgås med grænser er så en helt anden sag, for "i realiteten" *er* grænserne der jo ikke, og alligevel finder begrænsningen sted.

Når man derfor taler om viljen til dette og hint, så benævnes det grundforhold, at *det der ikke er inden for en orden er udenfor*. Så længe man tænker inden for rummet af et fremad (intentionalitet) eller tilbage (årsag), dvs. så længe man vedkender sig, at metafysikken består i *et forhold*, man er henvist til at forlige sig med, til at overkomme men ikke til at overskride, så længe man forliger sig med de driftsskæbner vesterlandet har boltret sig i, ja, så er der en *forsikring* mod det ubegrænsede; så er der en forsikring mod *den hovedløse ekspansion*.

En ekspansion er en ekspansion af noget bestemt og fra et bestemt ud-

gangspunkt; men hvis ekspansionen i princippet mister sin metaforiske horisont i meningens installation eller i meningens narration, i hjemløsheden netop, dvs. i det konkrete menneskelivs erfaringsformer, hvor noget fødes og noget dør, hvor der tænkes tilbage og frem, ja, så er den ganske enkelt *utænkelig*. En ekspansion som er uendelig er selvstændig og dermed umenneskelig. Den er blevet til et ontologisk postulat. En *ekspansionens metafysik* findes næppe; i det mindste ikke så vidt jeg kan se, men alt er jo heller ikke nærværende for mig. Det er muligt at man kan lancere en ekspansionens ontologi; men hvis den fandt sted, ville den ligne nærværets metafysik til forveksling. Problemet med en ontologi er, at den ikke kan fatte grænsernes betydning.