

Remo Bodei

Personlige skæbner - epoken for bevidsthedernes kolonialisering

Ligevægten mellem Jeg og Vi.

Hvis man ser bort fra lemlæstelserne, de korporlige straffe og legemsøvelser, har fortidens individuationsstrategier, der er blevet anvendt af de menneskelige samfund - gennem imitation eller sociale skabeloner - mere baseret sig på applikation af disciplinære praksisser eller på skabelsen af tilegnelsesteknikker, overbevisninger, myter, sædvaner og skikke, end på somatiske modifikationer. Faktisk er enhver formet af anonyme og på forhånd eksisterende lingvistisk-begrebslige strukturer, indlejret i kernefamilier, i traditioner og varierende organisationer (kirkelige, uddannelses-, professionelle, kulturelle, politiske eller militære organisationer), inden for hvilke man kan erobre sig et rum, der er mere eller mindre frit og originalt. Men identiteten er lige så

meget frugten af den enkeltes fysiske konstitution, som det er en historisk og politisk konstruktion/restriktion, der sammenknytter og forener nødvendige og tilfældige elementer ("infantile traumer, avisartikler, tilfældige observationer, gamle film"). Med det formål så at sige fra eget flodleje at udlede eller aflede bevidsthederne og det ubevidste hos personer, som i forskellig grad følger sig efter eller modstår institutionernes pres, er der således over et stort tidsrum blevet forberedt en hel vifte af *embedding* og *disembeddings*-teknikker.

Opnåelsen af en personlig identitet og af jegets tilstrækkelige kohærens udgør en vanskelig proces, der gentager sig hos ethvert barn i det velkendte rum mellem "ånd" og "kød", mellem individet og fællesskabet, sådan som det indikeres af den franske præposition

entre, der på udmærket vis gengiver sameksistensen af vores "indre" og af vores "mellem" og dermed, i det mindste grammatisk, eliminerer oppositionen mellem ånd og kød, mellem Jeg og Vi eller mellem autonomi og tvang. Identiteten lader sig altså ikke reducere til en simpel formel, såsom Jeg = Jeg, men den kan heller ikke begrænses til de historiske og empiriske betingelser, som individet er konfronteret med.¹ Enhver konstituerer en uigentagelig syntese af fysiske, sociale og historiske faktorer, blandt hvilke den menneskelige hjernes allerede omtalte plasticitet (så vidt vi ved det i dag den mest komplekse struktur i universet) og organismens natur i dens evolutionære historie repræsenterer de uomgængelige forudsætninger, de naturlige og specifikke anlæg for bevidsthedens opkomst, og for den kulturelle fremvækst af jeget eller den personlige identitet {jf. kapitlet om den medicinske filosofi i det 19. århundrede, dvs. primært Ribot, Janet, Binet, Freud og Bergson, *Destini Personali* p.65-82}.

Desuden er det klart, og endda banalt, at der ikke eksisterer et Jeg uden et Vi eller et Vi, der ikke er formet af de mangfoldige Jegers registrerede samhørighedsfølelse; af de sedimenterede, men samtidig aktive og transindividuelle individuationsprocesser: Det er kun graden af den accent, der lægges på den ene eller den anden term, der varierer, eller graden af

deres gensidige forbundethed (i dag forstærket af magtformer, som direkte slår rødder i subjektiviteten gennem udviklingen af medierne og, lige fra de store folkeføreres epoke (*les meneurs des foules*), af tendensen til at sænke de grænser, der adskiller det indre fra det ydre, de private overbevisninger og den enkeltes karakter fra de sociale og politiske *moules*). Komplementariteten mellem *ego cum* og "vi andre" forbliver det menneskelige vilkårs stabile grundlag. Apropos afskæres Jeget allerede i dets genese fra det Jeg-Du par, der udgøres af mor og barn, og først efterfølgende fra den omtalte Jeg-Vi relation (som bekendt begynder barnet at referere til sig selv i tredje person). Endvidere eksisterede det begreb ikke engang, der svarer til vores "individ", førend i 1600-tallet: Termen *individuum* var ganske vist allerede i brug, men den indikerede, i den skolastiske logiks latin og den middelalderlige grammatik, det enkelte eksemplar af en hvilken som helst art (myg, trekant eller rose).² *Individuum*, der er den latinske oversættelse af det græske *atomos*, dvs. det, som er udeleligt, alluderer faktisk en dobbelt udelelighed, hhv. logisk og ontologisk; logisk fordi det er en *species infima*, dvs. ikke kan opdeles yderligere og i tilgift er karakteriseret ved sin *accidens* (Aristoteles anvender betegnelsen "første substans" eller taler om et logisk subjekt, der ikke kan prædikeres af et hvilket som helst andet subjekt,

jf. *Metafysikken*, 1036 b); ontologisk fordi nogle filosoffer, allerede fra og med den berømte universaliestride, hævder dets eksistens i sig selv - *nihil est præter individuum*, sagde Roscellino -, medens andre benægter dette. Men først med Leibniz (og indirekte med Spinoza som tænkeren af *res singulares*), og takket være monadernes indre enhed, opnår individet dets fulde ontologiske konsistens og begynder at have en værdi i sig selv. Det, som varierer - historisk og teoretisk - er fornemmelsen for jeget i dets egenskab af individ og "ligevægten (eller balancen) mellem Jeg og Vi", eller *Balance Wir-Ich*, som Norbert Elias formulerer det. Fra og med middelalderen (og først og fremmest, vil jeg hævde, mellem Montaigne og Kant) overgår denne balances primat inden for occidenten fra Viet og til Jeget, for derefter på ny, i løbet af den første halvdel af det tyvende århundrede, af forrykke sig imod en autoritær restaurering af Viets politiske hegemoni.

I den moderne tidsalder forbinder jeget sig lige så meget med sig selv langs med sin egen tidsakse, dvs. i form af *personal identity*, som det bliver stadig mere bevidst om, at det understøttes af "præindividuelle" elementer (både af organisk karakter, såsom kroppens, hjernens eller sansernes potentielle egenskaber, og af kulturel, universel karakter, såsom sproget; alligevel kan ingen af disse elementer tænkes som enhed og heller ikke som identitet,

substans, form eller materie slet og ret).³ I særdeleshed, dvs. indtil Maurice Halbwachs' opdagelse af hukommelsens *cadres sociaux* i 1925, var der kun ganske få, som bemærkede det faktum, at individets hukommelse, der forekommer det eneste reelt eksisterende, afhænger af den kollektive, der imidlertid for sit vedkommende forekommer at være en abstraktion. Men i realiteten organiseres den enkeltes hukommelse ikke alene af den subjektive erindrings islet: Den muliggøres i sidste ende af ydre proteser (såsom sprog, signaler, skrift, højtid, riter, monumenter og skolebøger), der understøtter og forlænger den. Der gives altså ikke en privat hukommelse hinsides de sociale koordinatsystemer, der tjener til at forankre og genetablere den personlige erindring. Viet skjuler sig i hjertet af Jeget selv og dets hukommelse, ja ligefrem i dets mest intime erindringer; de erindringer, som ikke har haft noget uvedkommende vidne.⁴ Jeg vil her gerne udvide den teoretiske værdi af de "sociale aflejringer", så den går ud over de grænser, som Halbwachs anviser dem. Jeg anser dem faktisk som essentielle for at forstå modaliteterne for jegets konstruktion. Og dette endda når de ignoreres, som i tilfældet med det *wirlose Ich*, med det "Jeg blottet for Vi", som tilskrives Descartes, hvis filosofi alene uddestillerer *ego cogito* med henblik på at fortrænge dets mangfoldige relationer med Viet

(f.eks. det faktum at han, som sit modersmål, havde arvet det franske sprog og tillært sig latin som det lærde sprog, ved hjælp af hvilket han formulerede det samme *cogito*).⁵

Ikke desto mindre er det værd at præcisere, at *cogitoet* (i lighed med andre indflydelsesrige modeller, der er blevet udarbejdet af den filosofiske tankevirksomhed) ikke mister sin aktualitet bare fordi det overser Viet som determinerende instans. De banebrydende ideer gør sig fri af deres oprindelige forudsætninger og begynder at skinne med et eget lys, også når de forandrer de teoretiske rammer og de historiske kontekster inden for hvilke de fremsættes, idet de tilvejebringer uomgængelige udgangspunkter for den efterfølgende diskussion. Netop fordi det er ensidigt *virlos*, netop fordi det afskærer Jeget fra Viet (foruden fra kroppen), forstærker det kartesianske *cogito* kravet om en autoritet, der er baseret på subjektets rationelle eksamination af verden. På analog vis tillader Lockes "opfindelse af bevidstheden", selvom den munder ud i de paradokser, der anmærkes af Butler og Reid, at der fokuseres mere på spørgsmål såsom Selvets permanens i tiden eller individets frihed. Derfor tager man fejl, hvis man negligerer de enkelte forsøg på identitetskonstruktion på grund af disses epokalitet, men man begår en hermed symmetrisk fejl, hvis man vil forstå dem som opdagelser, der belyser uforanderlige træk ved den menneskelige natur. Således er

det et selvbedrag, når nogle hævder, at det rationelle dyrs stræben efter autonomi, der benævnes med betegnelsen menneske, er konstant; at de anonyme kræfter, der virker bagom bevidstheden, altid vedbliver at virke på den samme måde; at tilfældene af multiple personligheder har været kendte siden tidernes morgen eller at flertallet af mennesker altid har været ligeglade med den personlige identitet. Man kunne her replicere, at det præcis er bestræbelsen på at udarbejde sig selv igennem forstærkningen af bevidsthedens rolle og af hukommelsen, samt forventningen om at skabe et filosofisk paradigme, der, fra og med Locke, får relevans og vægt på den historiske, politiske og pædagogiske arena, idet denne bestræbelse akkompagneres af oplysningens opkomst, af liberalismen og af demokratiet, og idet den indleder den moderne diskussion om individets rettigheder i dets egenskab af menneske og borger; at de menneskelige passioner, handlinger eller tanker ganske vist ofte er blevet betragtet som resultater af mennesket iboende, demoniske eller guddommelige kræfters indvirkning, men at disse opfattelser eksempelvis ikke er sammenfaldende med den rolle som Schopenhauer tilskriver viljen; at erfaringerne med multiple personligheder, der beskrives i det nye testamente - der hvor den djævlbesatte bekræfter at "Legion er mit navn, for vi er mange" (*Markusevangeliet*, 5, 9) - ikke kan assimileres analysen

af de psykiatriske symptomer (jf. kapitlet om de medicinske filosoffer, p.65-82); samt at påstanden om, at spørgsmålet om den personlige identitet er irrelevant, som man møder den hos Parfit, mindre tjener til at retfærdiggøre adfærden hos de, der undviger problemet, end det tjener til at demonstrere, at eksempelvis tabet af det kristne håb om sjælens udødelighed - i stedet for til desperation - kan føre til den afklarede accept af eksistensens skrøbelighed.

Blandt de strategier, modeller, teknikker og traditioner, der har orienteret de individuelle og kollektive forsøg på at give mening til den menneskelige tilværelse i fødsel, livsforløb og død, repræsenterer ideerne om den personlige identitet⁶, bevidstheden⁷, individualiteten⁸, eller om subjektiviteten⁹, de væsentligste symbolske konstruktioner, som, i deres historisk determinerede kontaminationer, hybrider og sammenslyngninger, har tilladt den occidentale kultur at fremdrage og fortolke randfænomener og meningsprojekter, der tidligere eller andetsteds knapt er blevet bemærket, men som er blevet udbredt, udvisket eller udlignet på det selvfølgeliges uklare baggrund, og som derfor ikke har kunnet iagttages i tydelige artikulationer eller konfigurationer. Prisen for en sådan evidens har ofte været en mørklægning af de anonyme faktorer, der er basale for individuati-onen: De faktorer, som Schopenhauer, Darwin, Taine, Ribot og Nietzsche gør krav på (hvad angår kroppen), Le

Bon (hvad angår "massens sjæl") og senere Lévi-Strauss, Althusser eller Habermas (hvad angår de familiære institutioner, de subjektuafhængige processer og sproget).

Endnu unddraget den ubestemmelighed, der, som følge af anomalier og praktiske og teoretiske vanskeligheder, har gjort dem problematiske,¹⁰ indtræder disse begreber om personlig identitet, bevidsthed, individualitet og subjektivitet på den filosofiske tankes scene, hvor de derpå debatteres (sønderdeles, gendannes, gendrives, delvist accepteres), idet de antænder gnisten til en refleksiv tradition på meta-niveau: Den, vi kender som filosofien og dens historie, dvs. konstruktionen og afgrænsningen af de problematiske rammer inden for hvilke begreberne overleveres og bliver kritisk vurderet af et fællesskab af specialister. Ikke desto mindre ender det ofte med, at man på naturalistisk vis forveksler disse tingsliggjorte teoremer (som præcis går ud på at redde fænomener såsom den personlige identitet, bevidstheden, eller subjektiviteten) med substanser, der er udstyret med autonom ontologisk konsistens, eller også ender det med, at man helt modsat, med nominalismens termer, opfatter dem som arbitrære opfindelser eller simpelt blændværk. Den i tiden bestående vished om at være det samme individ eksisterer naturligvis inden for størstedelen af de menneskelige kulturer (selvom der også eksisterer nogle kulturer, hvor den rituelle udskiftning af

navnet angiver den magiske tro på personlighedens udskiftning), også fordi personligheden er afhængig af hjernefunktioner såsom hukommelsen, koordinationen af sansindtryk eller sammenkædningen af tanker og sindstilstande. Men alligevel påbegyndes der - fordi der ikke længere er en sjæle-substans, der understøtter det - et nyt forløb fra og med det øjeblik, hvor jegets beståen i tid mister sin selvfølgelighed: Blevet til et objekt for diskussion og refleksion tjener spørgsmålet om den personlige identitet til at stille skarpt på, forstå eller retfærdiggøre andre begreber eller værdier.

Inden for enhver kortvarig teoretisk eller historisk periode handler det derfor om at redefinere det begrebslige problemfelt, idet man besvarer uudsagte eller ufremsatte spørgsmål på en sådan måde, at man indstifter en niveauforskel i forhold til de allerede stiltiende eller eksplicit formulerede problemer. For eksempel synes den nietzscheanske model af *Der Übermensch* ikke længere at interesse os særligt - hvis ikke i idéhistoriske termer -, i det mindste ikke sådan som den er blevet fortolket i fortiden. Derimod ligger det os ganske meget på sinde at holde den aspiration i live, der sigter imod en personlig identitet, som på én gang er stærk og fri, kohærent og åben for nye udviklingsmuligheder, i stand til at sætte sig op imod kultdyrkelsen af et ufleksibelt jeg og samtidig imod de ødsle udsving fra en uselvstændiggø-

rende massekultur, der tenderer mod at kloroformere eksistensen. Det er nødvendigt, at vi gentænker den personlige identitets og bevidsthedens status i pluralistiske samfund, der så at sige har afmonteret eller flyttet de teoretiske hængsler, omkring hvilke den enkeltes eksistens førhen roterede (Gud og den udødelige sjæl) og som således - qua en slags udtæring - har opbrugt traditionens "fedtdepoter". Idet man således har konsumeret de selvregulerende energireserver til fordel for moderniseringens og rationaliseringens refleksive processer, har man tvunget individet til at holde regnskab med sig selv, i større ensomhed, men også med større frihed.¹¹ Vanskeligheden ved at påtage sig en sådan opgave har imidlertid foranlediget mange til at afvise ethvert besvær med at skulle omkalfatre sig selv, for i stedet at lade sig rive med af en mindre krævende mimetisk adfærd eller for at lukke sig narcissistisk omkring sig selv. Også kampen mellem de, der virker i retning af en refleksiv autonomi hhv. abdikationen af subjektet over for ethvert bevidst og ansvarligt bånd mellem Jeg og Vi, er i dag åben som aldrig før.

Øvelser i rådvildhed

Alligevel lader det til, at de historiske kræfter, der for nærværende former os, virker stærkere i retning af op-højelsen af en anden type personlig identitet, nærmere bestemt i retning

af en bevidsthed, der er tilpasset fremvæksten af den globale horisont, dvs. i stand til - om end først modvilligt - at påtage sig vægten af en hukommelse, af forventninger og af en historie, der før var fremmede for den, og til at aktivere latente moralske ressourcer med henblik på at udvide forståelsessfæren og det praktiske engagements radius til stadigt mere omfattende fællesmenneskelige områder. At situere sig i dette perspektiv betyder ikke, at man omfavner verden i dens uudtømmelige kompleksitet, at man prætenderer - i kraft af en slags omnipotent delirium - at kunne hæve sig over den magt, som udgøres af kulturer, sprog, vaner eller ubemærkede etiske koder. Det vil ganske enkelt sige, at man beslutter sig for at foretage en ændring i målestok, dvs. for at tage de påkrævede vigtighedskriterier i brug, idet man aktiverer en mental rammeforståelse, inden for hvilken man kan skimte nye konturer for tænkning og eticitet. Men det betyder også, at man "afterritorialiserer" og "aflokaliserer" sig selv, at man gradvist forlader en kultur, der ensidigt fokuserer på idéen om stive og identiske grænser, på ejendomsrettens ukrænkelighed og på indesluttede forsvarsbastioner. Nu hvor det direkte og konvergerende pres fra de traditionelt individuierende instanser er blevet mindre invasivt, i højere grad er blevet inderliggjort eller har antaget anden form, ændres også de "nicher", der muliggjorde eksistensen af de tidligere identiteter og som

følge heraf forandres også tonen og betydningen af de spørgsmål, som vi må vende os imod og som vi - af gammel vane - bliver ved med at formulere på den samme måde.

Hvilke scenarier for identiteten begynder da at aftegne sig? Det handler ikke om at anticipere fremtiden, men om at forberede sig på at udspørge den, idet vi må foretage de indledende øvelser i rådvildhed baseret på nutidens tegn, og idet vi oftere sætter os i de andres sted (kilder hvorfra det nye opstår), for derefter at forsøge på at forestille os selv og vores verden anderledes. Bevidste om disse anstrengelsers sparsomme praktiske effekt, i det mindste på kort sigt (indtil de transformeres til en ureflekteret sædvane, til udbredt skik og brug og muligvis også til politisk praksis), kan vi i det mindste relatere os periodisk til en andethed, af hvilken vi virtuelt forandres og repositioneres, idet vi forpligter os på at vurdere vores egen rolle mere præcist og på at træde ud af tendentielt autarkiske identitetsformer, førend vi tvinges til det med magt. Alene det anliggende at reflektere seriøst over eksistensen af seks milliarder mennesker, som for nærværende bebor planeten (fordelt på omtrent tohundrede stater), og som alle stræber efter anerkendelse, fremkalder en sund fremmedgørelseseffekt. Selvom vi altså forbliver inden for fantasiens gebet skærpes evnen til at bedømme og præcisere konturerne af det, som vi vagt fornemmer; enhver konfronteres med

konstateringen af en indlysende, men fjern eksistens af mange forskellige personlige skæbner eller af en masse bestående af eksistenser, der alle søger et bedre liv, og således hæmmes den spontane formodning om, at vi hver især er verdens navle. På den ene side kan vi så at sige ikke gå ud af vores gode skind, nægte virkeligt at være - eftersom vi er bestemte individer - centrum for den enestående horisont, der er vores, præget af den form for kultur, som vi har arvet; på den anden side er vi imidlertid også i stand til at relativere vores position, til ideelt betragtet at underkaste den en ændring i synsvinkel, som kan påvise vores afhængighed af en global verden og eventuelt åbne vores øjne for den tragiske sønderdeling af menneskeslægten, idet verden (og ikke fra og med i dag) er kløvet i to dele: De, som "underlever", idet de erfarer hårdheden ved at sulte, ved sygdomme, ved armod og ved vold, og de, som i det mindste nyder det privilegium ikke at lide under grusomme ubehageligheder, regimer, der undertrykker åbenlyst eller endemiske krige, og som frem for alt ikke oplever den ubegrænsede resignation og håbløse ulykke, hvilken en stor mængde af mennesker er udsat for, idet de er berøvet enhver fremtidsudsigt og er tvungne til at lade deres enorme potentiale af liv, intelligens, følelser og handlinger forblive inaktivt, bortødslet, lemlæstet, ydmyget og dårligt investeret: "Fraværet af ønsker i forhold til det, der går ud over

egne midler, behøver ikke at afspejle en mangel på værdsættelse, men kun et fravær af håb og frygten for den uundgåelige skuffelse. Taberen kapitulerer over for de sociale uligheder, idet han tilpasser sine ønsker til muligheden for at realisere dem".¹²

Hvilken indvirkning har visheden om den globale situation på konstitueringen af nye, mere åbne og selvstændige identitetsformer? Hvilke er, set i dette perspektiv, de individuationsprocesser, de støbeforme, de normative systemer, som kan aftegne konturerne af anderledes individer, og hvilke er det rigtigt at forberede? Hvilken virkning har den aktuelle genkomst af det "partikulære" og "lokale", eller de omsiggribende "fundamentalismer", set på baggrund af de globale forandringer, der er ved at ske og uagtet enhver ideologisk eller nyhedsrelateret simplificering? Det er faktisk ikke forgæves at spørge sig selv, hvorvidt disse bevægelser favoriserer en forskansning af den individuelle og kollektive identitet i sig selv (uden at glemme, at for størstedelen af menneskene repræsenterer bekymringen om at konstruere en autonom personlig identitet, befriet for Viets tyngende indblanding, p.t. en uholdbar luksus eller et mål, der forbliver uden for deres kulturelle og religiøse horisont); om ikke de konstituerer en reaktiv formation imod, at kulturer, befolkninger og sociale klasser uden videre indføjes i et globalt, stadigt strammere og mere fintmasket net af interdependens og

subordination (som for nogle er undertrykkende og diskriminerende); om ikke de, på paradoksalt moderne eller "postmoderne" vis, er udtryk for og nærer den akutte og smertefulde fornemmelse af underlegenhed eller nag hos dem, der er mindre vant til at absorbere chokket fra netop moderniseringsprocesserne, eller som er mindre tilbøjelige til at kapitulere over for processer, der aktuelt foregår hen over hovederne på dem; om ikke de også, ved siden af forkastelsen af en påtvunget homologisering og vægringen imod den igangværende globalisering, fremmer visheden om et tab af suverænitæt og mistanken om, at der foregår en uretfærdig forskelsbehandling; endelig om ikke de er udtryk for en reaktion - hyperkompenseret som følge af egen svaghed og overdrivelsen af det legitime forsvar igennem ophøjelsen af egne værdier, tro og sædvaner - over for virkelige eller formodede trusler imod bestemte samfunds integritet og interesser.

Mens verden "skrumper", eftersom dens dele indgår i et stadig tættere handlingsplot,¹³ lader der til at foregå en radikalisering af viljen til separation fra det fælles hos de befolkninger, grupper, kulturer og subkulturer, som ikke anerkender det aktuelle hegemoni eller som endnu ikke har tilpasset sig de gigantiske processer, der - i løbet af nogle generationer, uden for og inden for Occidenten - har kastet milliarder af individer tilbage på sig selv. Således

er man gået fra livsformer reguleret af de lokale traditioners langsomme rytme, og til eksistensbetingelser styret af hurtige globale processer, af hvilke enhver kun, hulter til bulter, opfatter spredte og kaotiske meningsfragmenter. Også i fortiden var opfattelserne af verden og bevidstheds-horisonterne, isoleret betragtet, temmelig langt fra at være gennemsigtige, men menneskene var ikke underlagt de nuværende og tilbagevendende krav om akut tilpasning til stadig nye situationer.¹⁴ Risikoen for en ondartet genkomst af Viet på bekostning af Jettet (der også kan ramme Occidenten igennem begrænsninger af friheden i sikkerhedens navn), ledsages i dag ofte af kulturelle hybrider, muliggjorte af den massive folkevandring af millioner af individer. Disse hybrider udgør en omfattende mestiz af bevidstheder og signalerer de transnationale *monles'* voksende rolle, idet de samtidig annoncerer behovet for at gå fra en overvægt i borgerrettigheder til menneskets rettigheder, fra nationalstatens borgerrettigheder til endnu fjerne, og for nærværende umulige, globale borgerrettigheder; rettigheder, som kan være en *pendant* til og samtidig inddæmme den komplekse, blandede og mangesidige "ordnende funktion" (typisk for et forgrenet system uden et direkte identificerbart suverænitetscentrum), der i dag synes at gøre sig gældende på planetarisk niveau.¹⁵

I en historisk situation, hvor jordens største kulturer fortsat ikke

i tilstrækkelig grad vil anerkende hinanden i deres særegne værdier, fremkalder opdelingen mellem globaliseringens centripetale og isole- ringens centrifugale processer, dvs. konflikten mellem indsatsen for et globalt hegemoni og den modstand og de forhandlinger, som globali- seringen lokalt giver anledning til, hidtil usete identitetsformer baseret på den omstridte nydannelse af splittede hukommelser og på sam- menvævningen af forventninger, der oscillerer mellem frygt og håb. Men vi er endnu ikke blevet til en "planet af skibbrudne", til rodløse bærere af uhomogene kulturer, der er dårligt tilpassede i forhold til steder og kli- maer forskellige fra de oprindelige¹⁶, fordi en stor del af menneskeheden stadig er rodfæstet i det "fastland", som udgøres af deres egne steder, stater og institutioner.

Endvidere kan et panorama over de eksisterende kulturer tydeliggøre et element, der indtil videre er for- blevet i skyggen hos individualismens og narcissismens teoretikere, idet den patos, der vil emancipere individet fra det sociale tryk og fra de kollektive fornuftsinstitutioner (traditioner, re- ligion, familie, klassen eller staten) er afledt af erindringen om de kampe, i kraft af hvilke individet på bestemte tider og steder har rejst kravet om autonomi. Den kamplystne beslut- somhed med hvilken nogle euro- pæiske og amerikanske befolkninger og nogle undertrykte sociale klasser sejrrigt har unddraget sig ydre domi-

nans og andres vilkårlige handlinger, har således i sidste ende slettet såvel de tilbageværende som de nyligt på- lagte bånd fra hukommelsen. Ideen om "de modernes frihed" indeholdt faktisk, dvs. inden den iklædte sig retorikken, en tungtvejende, konkret kerne {jf. *Destini Personali*, p.40-41}; vægningen imod slaveriet og imod enhver form for personlig afhængighed, som derefter har transformeret sig til et forsvar for en sfære af uafhænde- lige "menneskelige rettigheder", der er naturlige, og som derfor er urørlige og ikke står til rådighed for staten, og til den heraf følgende adskillelse af individet fra de politiske eller kirkeli- ge institutioner. Således forekommer det undertiden - og særligt i De fore- nede stater, som har været fritagne for totalitarisme og er arvinger til en kultur, der oprindeligt havde afskåret forbindelserne til nogle af de feudale og hierarkiske traditioner i Europa - at Viets bevæggrunde bliver ideo- logisk afmonteret (eller reserveret nødsituationer, f.eks. når samfundet eller landets udenrigspolitik synes at være sat på spil), idet man favoriserer fremvæksten af den form for demo- kratisk individualisme, der historisk konstituerer præmissen for nutidens narcissisme.¹⁷ Det faktum, at mange i dag søger at redefinere sig selv, idet de støtter sig til stærke identiteter af præmoderne oprindelse (først og fremmest af religiøs karakter), tjener ikke kun til at minde os om, at den Occidentalske model mange steder i verden mangler det indviedes uni-

versalitet, men også til at minde os om, at Jegets kobling til Viet aldrig nogetsteds har svigtet mere, samt at den stabiliserende institutionelle ballast kun modificerer vægten af Viet og forskyder dets tyngdepunkt. Muligheden for at få kendskab til varieteten af de former, som den personlige identitet påtager sig i forhold til de hertil modsvarende *moules sociaux* (uden at isolere disse former fra den endnu større varietet af enkelte bevidstheder) ville tillade os at genlæse intrigen i jegets dannelse, og kunne ideelt betragtet situere os inden for de meningshorisonter, der er tilstået enhver person. Dette mål er helt åbenlyst uopnåeligt, men bør forblive præget i hukommelsen som en påmindelse om ikke at glemme ethvert forståelsesforsøgs irreduktible kompleksitet (over hvilken alene den detaljerede historiske forskning kan kaste diskontinuerlige lysglimt).

Teoretiske nøglebegreber

Idet vi nu næsten er nået til afslutningen af vores rejse bør vi spørge os selv, hvorfor de begreber, der er blevet anvendt for at forstå forholdet mellem Jegets kontinuitet og dets diskontinuitet, mellem Vi og Jeg, mellem enhed og flerhed, både forekommer inkompatible og uundgåelige. For her at kunne besvare dette spørgsmål på en måde, der nødvendigvis må forblive syntetisk - idet jeg udsætter en mere udførlig besvarelse til et senere

tidspunkt og skelner det filosofiske fra det historiske aspekt - vil jeg benytte mig af tre analoge skemaer, der kan integreres inden for den samme model, og som kan implementeres, konkretiseres og udspecificeres analytisk, idet de hver især anvendes som fortolkningsnøgle til den hidtidige undersøgelse som helhed.

Det første skema byder sig til igennem en omarbejdelse af den freudianske idé om "kondensation" - og af metaforen som den hermed forbundne retoriske figur -, idet denne idé udhæves fra dens konkrete kontekst, hvor den henviser til den mekanisme i psyken, i kraft af hvilken forskellige figurer placeres oven på hinanden inden for det samme billede uden at være identiske, ligesom det sker når man tager flere fotos med den samme fotografiske plade.¹⁸ Således indkredset fremtræder den personlige identitet som en kompleks kondensation eller som forskellige jeger anbragt oven på hinanden (opfattet synkront som poler inden for den psykiske koordination og udstyret med en vis varighed, som de hver især erhverver sig i livets løb). Inden for et diakront perspektiv fremtræder det samme kondensationsfænomen derimod, *metaphoré*, som resultatet af de gennemlevede jegers efterslæb og forskydninger (dvs. som successionen af de forskellige synsvinkler, der har ordnet bevidsthedsstrømmen i bestemte faser af individets eksistens) inden for det aktuelle jegs bevægelige horisont, som, idet det reflekterer

på disse, bevarer dem i deres reciproke distinktioner. Om end med faser af pludselig acceleration eller kortvarig stagnation gentager denne forskydning sig vedvarende hinsides enhver afbrydelse, eftersom vi alle er emigranter i tiden og bevæger os fra en kendt nutid til en ukendt fremtid. Ethvert øjeblik tjener som bro og samtidig som cæsur i forhold til det efterfølgende: Vi emigrerer, vi flytter os, idet vi "metaforiserer" vores jeg og forskyder det til horisonter og synsvinkler, der altid er forskellige, men som ofte må se sig sammenlignet med det, der har været. Vi har behov for, at identiteten er udstrakt i tiden, for at bevare fortiden i dens uigenkaldelighed, men også, og uadskilleligt herfra, for åbningen mod det nye og mulige, som vi opnår adgang til når vi tager udgangspunkt i dets diskontinuitet med det, som vi var, i glemelsen og i de spor, der lades tilbage i konsumeringen af de forudgående identitetskonfigurationer. Tvungne til uophørligt at brænde alle broer til vores tilbagelagte identiteter, uden derfor at miste kontakten til den jord, hvori vi har vores oprindelse, må vi forsøge at se fremad, og samtidig være agtpågivende over for resterne af de tilbagelagte versioner af os selv. Ligevægten er prekær, og alligevel lykkes det os - som regel og takket være kroppens og hjernefunktionernes fortsatte relative integritet - at afveje kontinuitet og diskontinuitet, og at finde den snørklede vej, som fører os til alle vore efterfølgende psykiske

inkarnationer i løbet af et enkelt liv.

På grundlag af det andet skema varierer vi hele tiden vores "tyngdepunkt". Ikke længere i den nitetscheanske betydning af interaktive processer, der omfatter cellerne og cellernes aristokrati, men i den betydning, der omfatter en vedvarende redistribution af de levede og tænkte erfaringer rundt om jeget. Sådan forstået, dvs. som det bevægelige og foranderlige ligevægtspunkt mellem mangeartede faktorer under bestandig transformation, er jeget resultatet af konvergens af en mængde kræfter (disse kræfter, for så vidt de i ringe grad er integrerede med hinanden, kan vi med det sene 1900-tals psykologiske dramaturgi forestille os personificerede i en mangfoldighed af jeger). Det punktlige og provisoriske omfordelingsarbejde foregår når vi er vågne og når vi drømmer, bevidst og ubevidst, inden for den nutidige kontekst og langs med erindringerne og forventningernes tidsakse.¹⁹ I forhold til den idealistiske model af bevidstheden er det ikke kun refleksionens mekanisme, der er på spil i form af et tomt subjektivt jeg, der uophørligt tænker et tomt objektivt jeg, men tværtimod den hele "fyldte" bevidsthed, som - gang på gang - konfronteres med sig selv, idet den føres tilbage til tyngdepunktet af dens momentane indhold, og idet den bærer på dettes samlede vægt og giver det en adækvat form.

Det tredje og sidste skema fortolker - hinsides deres oprindelige kon-

tekst - identitetsbegrebet ved hjælp af en udvidelse af begreberne om "heterotopi" og "heterokroni", der betegner sammenlægningen af indbyrdes inkompatible, men komplementære tider og steder (virtuelle og dog reelle, ligesom med det er tilfældet med spejlbilleder eller vekslende teater- eller filmscener), og som de, andetsteds fra i rum og tid, fører tilbage til et præsent rum og en præsent tid. Inden for denne optik (anvendt anderledes end i den idealistisk-Fichteanske betydning og således gjort kompatibel med tyngdepunktsmodellen fra før) bliver netop spejlet på den ene side en utopi, et sted uden sted, i betragtning af, at "jeg ser mig selv, dér hvor jeg ikke er, i et irreelt rum, som åbner sig virtuelt bagved overfladen"; og på den anden side fungerer det "som en heterotopi, i den forstand at det restituerer det sted, hvor jeg befinder mig i det øjeblik jeg ser mig selv i spejlet; et absolut reelt sted, der er forbundet med alt det omgivende rum, og på samme tid et absolut irreelt sted, fordi det, for at perciperes, må passere igennem det virtuelle punkt, der befinder sig *derhenne*"²⁰.

Også den personlige identitet kan tillægges en heterotopisk (og heterokron) egenart. Faktisk repræsenterer den ikke et simpelt blændværk, den er ikke - som hos Lacan - en flygtig illusion iværksat for at gendrive den kartesianske vished om *cogitoet* (*je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*).²¹ Alligevel kan den personlige identitet heller ikke reduceres til no-

get konkret, noget fysisk håndgribeligt, til krop, hjerne, nervesystem. I sin egenskab af bevidsthed, der varer ved, er den hverken et hjernerelateret eller kropsligt epifænomen, eller noget, der kan eksistere for sig selv. For at parafrasere Merleau-Ponty er et smil utvivlsomt en sammentrækning af muskler, men hvis vi reducerer smilet til det blotte fysiologiske faktum, fratager vi det alle dets affektive og sociale betydninger. På den anden side eksisterer disse betydninger for deres vedkommende ikke isoleret, de repræsenterer ikke et smil uden kroppen, sådan som det er tilfældet med Chesire-katten i *Alice in wonderland*. Man bør altså ikke begrænse jeget, bevidstheden eller den personlige identitet til de hjernerelaterede eller kropslige funktioner generelt, om end man må anerkende, at det ikke kunne eksistere uden dem. Ikke desto mindre bør man heller ikke løsrive bevidsthedens, jegets og den personlige identitets universelle aspekter fra den håndgribelighed, der befinder sig på denne side af spejlet, objektiviteten fra subjektiviteten. Det handler med andre ord om forskellige deskriptive niveauer af samtidige fænomener, som det - i den aktuelle fase inden for forskningen - endnu forekommer umuligt at artikulere i en overbevisende og frugtbar enhedsdiskurs.²²

Identiteten er - simultant og i form af en slags kollaborativ antagonisme (*nec tecum, nec sine te*) - bevidsthed og hjerne, "ånd og kød", universalitet og

individualitet, Vi og Jeg, noget som både befinder sig uden for verden og i verden. Alle disse parvise elementer sameksisterer uomgængeligt i deres reciprokke disjunktioner og i deres komplementære relationer, som det konkave svarer til det konvekse. Uden det virtuelle billede af enhver, der er projekteret i rum og tid af den kollektive hukommelse og af den fælles historie, uden at være underlagt den anonyme tankes og det fælles sprogs *ubique et semper*, uden at stille ind på den menneskelige bevidstheds generelle bølgelængde, uden Viets synsvinkel, uden opsplitningen og genoprettelsen af jeget gennem refleksionen, ville ingen kunne genkende og situere sig selv, betragte sig selv som individ, og altid - eksklusivt og i første person - befinde sig i centrum af en foranderlig meningshorisont, som vedkommende hinsides enhver tvivl registrerer som sig egen. Omvendt, uden den individuelle og virkelige krop, der - *hic et num* - er determineret og irrepetibel, uden de erfaringer, der direkte kan henføres til "denne enkelte", uden den "fænomeniske bevidsthed" med dens subjektive og kvalitative aspekter (dens *qualia*), uden *cogito pré-réflexif* (jf. længere fremme), ville resultatet blive, at ethvert virtuelt spejlbillede var utænkeligt. Den personlige identitet kommer altså både til syne refleksivt og universelt som én blandt mange i samfundets og verdens tid og rum, og umiddelbart i den reelle tid og den enkeltes kropslige rum, dvs. i *tactus*

intimus' modsætningsfyldte enhed (jf. længere fremme), der tillader enhver at bestemme kursen for sit eget liv (ved hjælp af feedback mekanismer, symbolske udvekslinger og gradvise justeringer af perspektivet, grammatisk udtrykt igennem "jeg", "du", "os", "dem", "her", "andetsteds", "inde", "ude", "nu", "bagefter" o.l.).

Allerede Hegel forstod, at jeget ikke udgør et absolut *prius*, idet han lige så meget forudsætter dets processuelle genese - fremvist i *Phänomenologie des Geistes* - som dets "ånd", hvilken han senere fortolker som "menneskeslægtens universelle arbejde" eller tankevirksomheden forstået som hele menneskeheden "fælles ejendom" (*Gemeingut*). Således er tanken eksempelvis nødvendig for at tænke jeget, men for at tænke tanken er jeget på sin side en nødvendighed. Alene når jeget indser sin universelle karakter kan det - næsten "heterotopisk" - opløse paradokset ved dets tosidige dimension: "Men jeget er for det første denne rene enhed, der forholder sig til sig selv, og dette ikke umiddelbart, men eftersom det abstraherer fra enhver bestemmelse og indhold og vender tilbage til friheden i den ubegrænsede lighed med sig selv. Således er det *almenhed*, en enhed, hvilket det kun er i kraft af denne *negative* holdning, der viser sig som abstraktion, og derved indeholder det enhver bestemt væren opløst i sig. For det andet er jeget, qua negativitet, der forholder sig til sig selv, lige så umiddelbart *singularitet*,

absolut bestemt varen, der forholder sig til andet og udelukker det; individuel personlighed“.²³

Også Pirandello opfattede på sin måde, at jeg - eller den personlige identitet - er en paradoksal instinktiv konstruktion, et “spontant indre kunstprodukt”.²⁴ Fordi det generelt unddrager sig vores opmærksomhed, hvori det kan sammenlignes med hjerteslaget eller åndedrættet, glemmer vi ofte at være forsynet med et sådant. Vi opfatter kun - ville Sartre sige - vores egen “*intetsigende smag*”, der til enhver tid ledsager os i dens egenskab af *cogito pré-réflexif* (oversat til Bertrand Russells terminologi: Vi mærker altid i vores nærhed den diskrete tilstedeværelse af et *acquaintance*, af en kendt person). Det drejer sig om en dybtliggende og dunkel, vital følelse, der er knyttet til kroppen og hvis “uregelmæssige” natur Ribot konstaterede, men som allerede filosofisk blev opdaget i antikken af Aristippos i form af en slags egen “indre kontakt” (*tactus intimus* inden for den ciceronianske tradition).²⁵

Kun når vi betragter os selv, som om vi var ude af os selv, lægger vi mærke til det, som vi er. I mytologiske termer føler vi os som Adam og Eva må have følt sig efter at have begået den første synd: “Da åbnedes deres øjne, og de opdagede, at de var nøgne” (*Genesis* 3,7); i filosofiske termer som det individ, beskrevet af Sartre, der er fuldstændig opslugt af det, som det ser, og pludselig tvinges til at blive bevidst om sig selv i den

andens blik (der måske overrasker det i pinlige situationer, f.eks. stående foroverbøjet, mens det stjæler sig til at betragte et optrin gennem et nøglehul), jf. *L'être e le néant*, p.328-39. Med et pludseligt perspektivskift, fra den ureflekterede immersion i verden og fra simpelt hen at være optaget af at leve, vender enhver tilbage til sig selv, undertiden skeptisk konstaterende det, som er (“Hver gang du ser dig forandret i spejlet vil du sige: “Ak! Af hvilket sind er jeg i dag, hvorfor var jeg ikke således som ung, og hvorfor vender øjnene ikke intakte tilbage til denne sjæl”?”).²⁶

Takket være de tre paradigmers funktion, som her summarisk (og provisorisk) er blevet præsenteret, er det på den ene side muligt at give afkald på reduktionen af bevidstheden til rent og skært *cogito pré-réflexif*, og på den anden side på dens indespærring i et bur af “refleksion”, forstået som den teori, der tilskrives den første Fichte og den tyske idealisme generelt. Den nylige debat mellem de, der privilegerer selvbevidstheden som en tilbagevenden til sig selv fra dens udspaltning i observator og observeret og de, som derimod hævder eksistensen af et “tavst *cogito*”²⁷, lader sig nu løse ved hjælp af et gestaltisk *switch*, ligesom det, i kraft af hvilket man i Rubins flertydige fikserbillede kan se en hvid vase på sort baggrund, eller modsat to sorte ansigter på hvid baggrund, men ikke samtidig kan opfatte begge konfigurationer (som Valéry foreslår, forudsætter den

operation at være i stand til at opfatte aspekter, der på vekslende måder er komplementære, “den systematiske anvendelse af jeget som han” eller egoets metodiske modstilling til “før-egoet”, jf. *Cahiers*, bd. IX, p.139; bd. XXI, p.72 = *Œuvres*, bd. I, p.847). Heterotopiens og heterokroniens paradigmer tillader dermed, at man ikke betragter umiddelbarhedens og refleksionens to divergerende perspektiver som falske eller, med en resolut slutning, som halve sandheder hver især, men som specifikke eksempler inden for en mere generel teori (under forudsætning af, at refleksionen ikke prætenderer at kunne frembringe jeget, dvs. at det ikke er spejlet der frembringer dets billede, og parallelt hermed, at man ikke anser tanken og sproget for at være rent private instanser).

Den personlige identitet kan altså bestemmes på to måder: som spontant forankret, takket være en slags gravitationskraft i centrum af os selv, dvs. det “naturlige” sted, der dæmper alle oscillationerne og som rekonstruerer alle jegets eller jegernes forskydninger; eller også som en tom støbeform, efterladt af en tilstedeværende, der bestandig unddrager sig, dvs. i overensstemmelse med den allerede omtalte formulering af Valéry: “Jeget unddrager sig altid min person, og alligevel sætter det sig spor og aftryk, mens det unddrager sig” (*Œuvres*, bd.II, p.572). Jeget begriber sig selv - tilføjer atter Valéry - eftersom det fordobler sig, og i denne

dédoublement bliver det som bevidsthed ude af stand til at overbevise sig om det identiskes rene enhed: “Jeg er kun den samme fordi jeg er to” (*Cahiers*, bd. VIII, p.594).²⁸ Idet vi gestaltisk bevarer den komplementære spænding mellem de to synsvinkler, er der intet - undtagen i patologiske tilfælde - der forhindrer os i at erfare vores tilværelse som et hele med en “metaforisk”, udsat og synkoperet historie, der på rimeligt kohærent vis er refleksivt rekonstruerbar takket være universelle kategorier, men solidt forankret i eksistensen af en krop, som jeg - forskelligt fra alle andre - registrerer eksklusivt som min egen med dens individuelle kendetegn, uartikulerede og uudtrykte af (det prærefleksive) *cogito, sum*.

Eftersom en modnet personlig identitet er svær at opnå, da det drejer sig om et usikkert og ustabilt gode, mærker enhver på dunkel vis (tilsyneladende per automatik, men reelt som frugten af en lang indøvelse) sin egen uigenkaldeligt fremadskridende bevidsthedsstrøm, efterfulgt af den åndsfraværende overvågningsinstans i *stand by* kaldet “jeg”, der er klar til - hvis det alarmeres - at gribe ind refleksivt, hvornår end situationerne kræver det. Hvorledes kan man ellers forklare, at vi vender tilbage til os selv efter at have oplevet drømmens anderledeshed og bevidsthedens tomrum? Hvorledes ignorere, at der som regel gives en vis fysiologisk kontinuitet i erfaringsdannelsen, et uophørligt og ubevidst arbejde med

udforskningen og opdagelsen af et ligevægtspunkt, et *ubi consistam*, der (ofte mangelfuldt) redistribuerer perceptioner, tanker, erindringer og følelser omkring et centralt og mobilt punkt, og som er i stand til at overskride glemselens cæsurer, således at vi for det meste ved, at vi er de samme som i går og håber også i morgen at genkende os selv, som dem vi er i dag?

Det er kun når vi mister sansen for den naturlige evidens, når *tactus intimus* sløves, når vi - i lighed med nogle af personerne hos Pirandello - udelukkende betragter vores eget liv udefra, at vi ender med at spørge til det, der forekom os indlysende og med at distancere os fra det umiddelbare bekendtskab med jegets centrale position. Dette fænomen bliver mere forståeligt, hvis vi som analogi tænker på astronauternes svæv i det kosmiske rum. I overensstemmelse med den sunde fornuft har vi været vant til at tro på, at tyngdekraften besad en sådan absolut og nødvendig validitet, at den bevarede vores antipoders fødder solidt plantet på jorden, uden at forestille os, at dens fravær ville tilade vores kroppe at svæve frit, om end den ikke ville ophæves overalt.²⁹ I lighed hermed ender vi, dvs. når vi reflekterer og overvåger os selv på heterotopisk vis, med at frigøre os mentalt fra den psykiske "tyngdekraft", som umiddelbart og uomgængeligt forankrede os i vores jeg, i vores historie: Vi betragter altså os selv fra et udefinerbart, upersonligt og

anonymt synspunkt, men ikke desto mindre fra det eneste, der anbringer os på vores sted og individualiserer os, idet vi placeres i et spændingsfelt mellem tankens universalitet og ethvert personligt jegs partikularitet.³⁰

Ligesom i et elektrisk felt formes der to poler, en "positiv" og en "negativ", som er forbundne, men som samtidig forbliver i et spændingsforhold og er gensidigt ekskluderende. Det "tavs cogito" fortsætter derfor med at eksistere, men det bliver regelmæssigt redimensioneret af det reflektive cogito eller af det heterotopiske spejl, der sætter billedet af jeget som produkt af anonyme *mondes sociaux* og af generelle konstruktions teknikker af Selvet (subjektiveringspraksisser, som iværksættes hos enhver fra den tidligste barndom) over for dets tidslige og rumlige specificitet. Hvis vi på ny placerer os inden for den indledende optik med dens to "sigtepunkter" {jf. det indledende kapitel i *Destini Personali*, p.37-52, hvor Bodei fremhæver Locke hhv. Schopenhauer som to centrale og komplementære, men samtidig væsensforskellige idéhistoriske positioner hvad angår bestemmelsen af den moderne bevidsthed}, forstår man nu bedre, hvorfor interessen for den personlige identitet fra og med Locke, dvs. for det bevidste arbejde med at konstruere sig selv, konkretiserer sig i filosofier og pædagogikker, der er rettet imod skabelsen af moralsk og juridisk uafhængige individer; individer, som er relativt

isolerede og beskyttede i forhold til ydre påvirkningers indflydelse på autonomien, og som er i stand til at opnå en vis selvtilstrækkelighed, fordi de siden barndommen har været vant til at kultivere idealet om selvbestemmelse.³¹ Men man forstår også bedre, idet disse aspekter klarlægges, hvorfor man ofte søger at skjule de præindividuelle og automatiserede elementer, der er forbundne med kroppens dimensioner, og hvorfor man, af hensyn til et legitimt forsvar imod absolutismens fristelser og af frygt for relativismen, undervurderer statens og institutionernes betydning for dannelsen af bevidstheden og historiens betydning for dens bearbejdning. På analog vis kan man nu også bedre begribe, hvorfor opgivelsen af individuationsprincippet fra og med Schopenhauer fører til anonyme kræfters hegemoni, til diskrediteringen af bevidstheden og af den enkeltes liv eller til det asketiske forsøg på at blive til "intet". I deres egenskab af yderpunkter inden for en oscillation, der bevæger sig fra absolut affirmation og til absolut negation af *principium individuationis*, fremviser begge disse positioner en teoretisk legitim polaritet, selvom de hver især netop ekskluderer den andens absoluthedsfordring. Alene hvis man på heterotopisk vis bevarer dem begge som poler inden for et uophæveligt spændingsfelt, kan man opfatte deres konfliktsuelle implikationer alternativt og skaffe rum for en tænkning, der er frigjort og ikke hybrid, samt i kraft af

hvilken man kan belyse problemerne anderledes.

Vi kan derfor ikke give afkald på disse to positioner, der emblematiske indikeres af navnene Locke og Schopenhauer, men vi kan heller ikke sammenlægge eller ophæve dem. Den heterotopiske funktion forudsætter faktisk - på denne side af spejlet, i det "tredimensionelle" rum - et individ i Lockes forstand, som er bærer af en skrøbelig, men værdifuld bevidsthed, der er i stand til at bevare sig i tidens forgængelighed (og, tilføjer jeg, til at flette sig ind i historien; en bevidsthed, der må gøres krav på). På den anden side af spejlet, i det virtuelle rum, forudsætter heterotopien eksistensen af anonyme, "evige" kræfter i Schopenhauers forstand - upåvirkede af tiden -, ubevidste (forstået således, at de ikke kan beskrives fuldstændig af bevidstheden, fordi de overskrider den) eller som under alle omstændigheder er i stand til at sætte parentes om individet og dets bevidsthed (magter, som ikke kan negeres, og som i abstrakt form repræsenterer de upersonlige og førpersonlige kræfter, der forårsager individuationsprocesserne). Det er nødvendigt at se disse positioner i deres konkrete sammenhænge, idet vi på den ene side afviser ideen om at der eksisterer allerede færdigdannede individer, og på den anden side typer i sig selv, løst fra deres reelle virkefelt. Alene et sådant perspektiv tillader os at forlade både sjæle-substansmodellen og substantialiseringen af dens

surrogater (jeg, subjekt, personlig identitet).

Idet vi altså fortsætter med at sigte mod vores to ideelle yderpunkter, kan man omsider sige, at hos Locke er viljen til autonomi fremherskende, til at konstruere sig selv, og er i øvrigt først og fremmest en åben mulighed for den, der har den materielle mulighed for at realisere sig selv (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, kritisk udg. v. P.H.Niddith, Oxford 1975, bd. 4, afs. 20, p.3, it.overs. *Saggio sull'intelletto umano*, Bari 1972, bd.4, p.258; implicit er der imidlertid ikke, dvs. ikke engang hos Locke, nogen forskel ved fødslen mellem "filosoffen" og "drageren", der ifølge Adam Smith bliver til det, som de er, på grund af arbejdsdelingen). Hos Schopenhauer er det automatiske aspekt imidlertid fremherskende, den blinde vilje til at udødeliggøre sig selv, fælles for alle levende væsener (frø, planter, dyr), der er underlagt en impuls, som er stærkere end dem selv. Men når først den vertikale fundering af jeget på substratet af sjæle-substansen er blevet erklæret for uholdbar og den vej, der sigter mod dets horisontale fundering (lineær eller cirkulær, som hos Locke, Hume eller Fichte), er blevet konstateret ufarbar, er det heller ikke længere nødvendigt at tage parti for løsninger, som foreslår at ophæve jegets rolle eller at sætte dette *insupportable enfant gâté* i skammekrogen; fra Schopenhauers stemme, der genlyder i en hul glasklokke og til Machs

"fortabte" jeg; fra Musils "hul", der skal udfyldes, og til Heideggers udvej af *Das Mans* anonyme inautenticitet gennem et "kald" (*Ruf*), også dette anonymt, takket være hvilket samvittigheden vækker den enkeltes "Selv".³² Som følge heraf er vi ikke opsatte på teoretisk at opgive *principium individuationis* (under forudsætning af, at man forstår det som et projekt, der er under processuel konstruktion og ikke som en substans), idet man med en sådan manøvre ville løbe den moralske risiko at åbne op for en ringeagt for livet og individets bevidsthed til eksklusiv gavn for arten, racen, kroppen, de økonomiske kræfter, det ubevidste eller et hvilket som helst Vi-moloch.³³ Anvendelsen af de to sigtepunkter og af den heterotopisk-heterokrone model implicerer overhovedet ikke, i teoretiske og etiske termer, at man er fritaget for at tage stilling og at man, som Pilatus, må stille sig tilfreds med at oscillere mellem to komplementære alternativer. Tværtimod, desto mere den individuelle bevidsthed bliver opmærksom på de anonyme og kollektive kræfter, der har formet den, desto mere den orienterer sig i de kræfters verden, der transcenderer den, selvom de samtidig afsætter spor i den, desto mere forøger bevidstheden potentielt rækkevidden af sin forståelse og handlen. Alene hvis det formår at (an)vende forskydningernes intermediære rum mellem Jeg og Vi til sin egen fordel, kan ethvert Jeg slippe ud af både bevidsthedens

rent selvreferentielle ensomhed og af sammensmeltningen med et Vi, der opsluger det; alene således kan det finde sin egen vej blandt mange, skærpe sine kritiske evner og påtage sig præcise ansvar; alene således kan det i sidste ende videreudvikle de evolutionære individuations- og differentieringsprocesser, som - i princippet - aldrig ophører i eksistensens forløb.

Med en parafrase af De Saussure virkeliggør enhver sig selv, idet han gør brug af den fælles modtagne arv (*langage et langue*), for derefter at være i stand til at fremkalde den umiskendeligt individuelle *parole*, det eneste middel til at forlænge livet for sprogets og institutionernes universelle elementer. Derfor er man des mere fri og mere kreativ, desto mere man er i stand til at trække på det fælles meningsreservoir, til at fortolke, lære og forbedre dets koder og regler, til at omarbejde og ekspliciterer dets endnu uudtrykte muligheder. Efter en passende (og længerevarende) elevtid, må man forstå at handle på samme måde som hovedfigurerne inden for 1900-tallets kunst, som distancerede sig fra traditionen og endda forkastede den, netop fordi de havde assimileret den til bunds og kendte til de regler, der skulle krænkes eller integreres. Vores særegne individualitet, den eneste instans som aktivt kan påtage sig denne rolle, udvides og artikuleres, idet vi hele tiden bliver mere bevidste om vores universelle side (også i fysiologiske termer, i vo-

res egenskab af repræsentanter for en dyreart) og om de mangfoldige historiske og sociale *moules*, der har formet os. Således unddrager individualiteten sig det, der forekommer en påtvunget skæbne, hvilket delvist ikke er andet end resultatet af vores statiske inertie, af vores manglende evne til autosubversion. Skalaen for frihedsgraderne er bred, dvs. mellem absolut passivitet og prætentionen om at kunne undfly de objektive betingelser, ligesom der er en bred vifte af muligheder mellem subordination under nødvendigheden og autonomien, i hvilken enhver kan situere og bevæge sig, også selvom ingen i realiteten kan påtage sig vægten af det nietzscheanske *ego fatum* uden myrternes hjælp. På denne måde undgår man lige så meget den ensidighed, der hører traditionens og kommunitarismens teoretikere til (hvor Viets allerede eksisterende bånd ophøjes på bekostning af den enkeltes mulige frihed), som man undgår den ensidighed, der hører *the liberals* til (hvor individet opfattes i ontologiske termer, dvs. som noget, der eksisterer forud for historien og samfundet og besidder karakteristika og rettigheder af essentielt "naturlig" oprindelse). Vi er i sidste instans konfronteret med ansvar og valg, der alene afhænger af os selv.

Vist eksisterer der determinerende omstændigheder, som bliver forstået og rekonstrueret ifølge en historie og en betingelseslogik baseret på et hypotetisk "hvis....så" (hvis situa-

tion x eksisterer, så kan min handling strække sig til og med y"; "hvis dette sker, så kan der altså også ske dette"). Realitetsprincippet bør hædres og respekteres over for en tom og forældet bevidstheds primat, der ikke modtager tilstrækkelig impetus fra kontakten med verden, og kun således kan man trække den frem fra dens støvede gemmer. Kontekster er utvivlsomt vigtige, og uden dem risikerer handlingen at miste forbindelsen til den virkelige verden. Men alt dette er ikke nok. Det er, på trods af enhver forhindring, nødvendigt at reintrodere ethvert menneskes universelle rettigheder og værdighed inden for vores praktiske fornuft og vores *absolut* målrationalle adfærd, det vil sige - i ikke-retorisk betydning - løst fra den direkte og mekaniske afhængighed af kontekster og omstændigheder, som for eksempel forfølgelse. Ved siden af en propædeutisk og hypotetisk betingelseslogik er det nødvendigt at praktisere en ubetinget etik, først og fremmest i handlingens øjeblik; ved siden af den fornødne lovgivning, der heterotopisk hensætter os i en dimension af kalkulerbarhed, må den enkelte indsætte et inkalkulerbart *novum* i verden, som er universaliserbart i kraft af den autonome handling, idet han leverer et svar til de kontekstuelle udgangspunkter, der ikke selv er indeholdt i disse. Tværtimod ender den "individuelle lovgivning", der er handlingens *sui generis*, netop fordi den er i stand til at absorbere betydningen af de givne vilkår og er egnet

til at finde specifikke løsninger, med at give næring til adfærdsnormernes universalitet, og er samtidig med til at styrke udbredelsen af rettigheder (der ikke hører til en formodet menneskelig natur, men som må villes og konstrueres for at reducere menneskenes lidelser og ubehag, for at beskytte dem mod angsten og den materielle og åndelige elendighed, og for at tillade dem at glædes ved eksistensen i dens korthed og usikkerhed; derfor er disse rettigheder des mere værdifulde, desto mere skrøbelige og efterstræbte de er).

Nu hvor garantien for en historie er faldet bort, der automatisk og uundgåeligt bevæger sig imod frihedens rige eller det klasseløse samfund, kan man alligevel ikke overlade begivenhedernes gang til tilfældet, idet man tager ansvaret fra de enkelte og de organiserede grupper og lader dem drive med strømmen. Frem for alt med udsigten til forudselige katastrofer er det nødvendigt, at enhver indprenter sit liv en orientering og en retning, der kan åbne en vej mellem nødvendighed og frihed, imellem det kalkulerbare og det inkalkulerbare, idet han vedvarende sætter sin bevidstheds domstol over for verdens tribunal; idet han kender den sidstes skånselsløse hårdhed uden at opgive den førstes velbegrundede håb; idet han bevarer en indre energi, der ikke udtømmes i kontakten med det reale, og forankringen i en virkelighed, der ikke bliver impermeabel over for fornuftens anstrengelser med at for-

stå den og de praktiske forsøg på at forandre den. Hvis det synes af lidt, findes der så måske bedre løsninger?

Oversat af Jens Viggo Nielsen

Udvalgt bibliografi

- Letteratura e psicoanalisi*, udg. af Remo Bodei, Bologna, Zanichelli, 1974.
- Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il mulino 1975.
- La filosofia nella cultura del Novecento*, Milano, Mondadori, 1981.
- Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1979.
- Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987.
- Ordo Amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: Filosofia e uso politico*, Milano Feltrinelli, 1991.
- Le forme del bello*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Libro della memoria e della speranza*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- La filosofia nel Novecento*, Roma, Donzelli, 1997.
- Se la storia ha un senso*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1997.
- Remo Bodei - L.F.Pizzolato, *La politica e la felicità*, introduktion af Franco Riva, Roma, Edizioni Lavoro, 1997.
- Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1998.
- Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo*, udg. af Gabriella Caramore, Brescia, Morcelliana, 2001.
- Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi. Conversazioni con Cecilia Albarella*, Roma, Donzelli, 2001.
- Destini Personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.

Oversatte værker eller værker udgivet på andre sprog

- Hölderlin: La filosofía y lo trágico*, Madrid, Visor, 1990.
- Ordo amoris. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit*, Wien, Passagen-Verlag, 1993.
- Le prix de la liberté*, Paris, Les Édition du Cerf, 1995.
- Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995.
- Geometría de las pasiones*, Mexico, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Dekompositionen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann - Holzboog, 1996.
- Geometrie des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Libro de la memoria y de la esperanza*, Buenos Aires, Losada 1998.
- La forme de lo bello*, Madrid, Visor, 1998
- La philosophie au XXe siècle*, Paris, Plammarion, 1999.
- A Filosofia do século XX*, Bauru [San Paolo Brasilien], EDUSC, 2000.
- La filosofía del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2001
- Les logiques du délire*, Paris, Aubier, 2002
- Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura*, Madrid, Cátedra, 2002.
- We, the divided*, New York, Agincourt - Toronto, Toronto University Press [under udgivelse].

Noter

* Den nærværende tekst er, som allerede nævnt i foramtalen, et udvalgt afsnit fra Remo Bodeis seneste værk *Destini Personali - L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli 2002, p.271-90, hvor den repræsenterer et centralt afsnit af det afsluttende kapitel 10, der bærer den overordnede titel "Jegets horisonter" (*Orizzonti dell'io*). Der skal i den forbindelse rettes en tak til prof. Jørgen Stender Clausen og til prof. Remo Bodei, begge

Pisa Universitet; til Remo Bodei for hans imødekommenhed og til Jørgen Stender Clausen for hans venskab og sproglige bistand med særligt vanskelige passager: Uden sidstnævntes inspiration og tilskyndelser var hverken oversættelse eller introduktion blevet til noget. Endelig takker jeg det italienske forlag Feltrinelli, der har givet tilladelse til, at det nærværende afsnit af *Destini Personali* bringes i *Slagmark*, samt Knud Højgaards Fond og Det Italienske Kulturinstitut for økonomisk bistand. Alle de af Bodei anførte citater i tekst hhv. noter oversættes til dansk, hvorimod de i noterne anførte titler på italienske værker, tidsskrifter m.m. kun oversættes, såfremt der ikke tillige angives en enten tysk, fransk eller engelsk version. Oversætterens tilføjelser markeres med { }.

¹ Det vigtige er, idet man holder sig Wittgensteins definition for øje, ikke at sammenblende de teoretiske modeller, der tjener til at forstå bestemte fænomener, med disses konkrete historiske genese: "Præcis som man illustrerede den indre relation mellem cirkel og ellipse, idet man langsomt transformerede ellipsen til en cirkel, dog ikke for at bekræfte, at en bestemt ellipse faktisk er opstået ud af en cirkel (den evolutionære hypotese), men kun for at gøre vores øje modtageligt for en formel relation" (L.Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, Wittgensteins Nachlass Verwalter 1967; it.overs. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano 1995, p.29-30).

² Jf. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M., 1987; it.overs. *La società degli individui*, Bologna 1990, p.183. Mange af de moderne undersøgelser af Jeg-Vi forholdet lægger sig i kølvandet på Meads og Wallons pionerarbejder, ifølge hvilke Selvet og den personlige identitet fodes takket være adoptionen af "the generalized other" (jf.G.H.Mead, *Mind, Self, and society*, Chicago 1934; it.overs. *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo*

comportamentista, Firenze 1966 og H.Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris 1935; it.overs. *Sviluppo della coscienza e formazione del carattere*, Firenze 1967).

³ Om de "præindividuelle" elementer, der konstituerer subjektet, jf.G.Simondon, *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris 1989 ; it.overs. *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma 2001, p.28 : "For at tænke individuationen er det nødvendigt ikke at betragte menneskets tilværen som substans eller materie eller form, men som et udstrakt og overmattet system, der går ud over enheden [...]. Enheden og identiteten kan kun appliceres på en af de faser i tilværelsen, der følger efter individuationsprocessen".

⁴ Om umuligheden af en individuel hukommelse, der er løst fra den kollektive, se M.Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* [1925], Nouvelle édition, Paris 1952, p.VII, 143, 24. Foruden sammesteds p.38-39.

⁵ Jf. N.Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, cit., p.226. Igennem sin forestilling om den tidlige modernitets *homo clausus*, hvilken Descartes er eksponenten for par excellence (se sammesteds p.227), deler Elias Hannah Arendts tese, der allerede kan spores hos Jaspers, ifølge hvilken mennesket hos den franske filosof, dvs. som følge af den tabte tro på transcendenten, "på ingen måde kastes tilbage på den immanente verden [...], men på sig selv", og derfor har reduceret alle erfaringer "til erfaringer, der angår menneskets forhold til sig selv" (jf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago-London 1958; it.overs. *Vita activa*, Milano 1989, p.271, 239 og, for en vurdering af denne position, H.Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966; it.overs. *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, p.14). For øvrigt havde Wittgenstein i sine *Philosophische Untersuchungen* bemærket, at den privilegerede adgang, som subjektet

har til sine egne mentale tilstande hos Descartes, forudsætter et privatsprog (der, ifølge Elias, i den grad er *wirlos*, blottet for vi, at det ikke kan kommunikeres).

⁶ Den, der måtte ønske sig en mere dybtgående filosofisk profilering af problemet om den personlige identitet, kan i det mindste - blandt den enorme mængde af nylig litteratur - konsultere S.Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, N.Y. 1963; D.J.De Levita, *The Concept of Identity*, Paris 1965; B.Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1973; it.overs. *Problemi dell'io*, Milano 1990 (særligt essayet *The Self and the Future*), p.59-78; D.Henrich, *Identität – Begriff – Probleme – Grenzen*, in: *Identität*, udg. af O.Marquard og K.-H.Stierle, München 1979, p.133-186; Ph.Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, in: "Journal of American History", LXIX (1983), p.910-931; S.Shoemaker-R.Swinburne, *Personal Identity. Great Debates in Philosophy*, Oxford 1984; C.Blackemore-S.Greenfield, *Mindwaves. Thoughts on Intelligence, Identity and Consciousness*, Oxford 1987; H.N.Castañeda, *Self-Consciousness. Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing*, in *Philosophical Perspectives I*; "Metaphysics", 1987, p.405-444; Id., *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, udg. af J.H.Hart og T.Kapitan, Bloomington 1999; A.A.Brenan, *Conditions of Identity. A Study of Identity and Survival*, Oxford 1988; H.Noonan, *Personal Identity*, London-New York 1993; S.Ferret, *Le Philosophe et son scalpel (le problème de l'identité personnelle)*, Paris 1993; M.Betzler, *Ich-Bilder und Bildervelt: Überlegungen zu einer Kritik des darstellenden Verstehens in Auseinandersetzung mit Fichte, Dilthey und zeitgenössischen Subjekttheorien*, München 1994.

⁷ Foruden J.Stelzenbergs semantiske og historiske fokus, *Syneidesis. Conscientia, Gewissen. Eine Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Problems*, Paderborn 1963; A.Cancrini, *Syneidesis. Il tema della "conscientia" nella Grecia antica* {*Syneidesis*.

Temaet "conscientia" i det antikke Grækenland}, Roma 1970; A.Prosperti, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessionari, missionari* {Bevidsthedens domstole. Inkvisitorer, skriftefædre, missionærer}, Torino 1996, og S.Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente* {Sjælen og kroppen. En historisk introduktion til den kognitive filosofi}, Roma-Bari 2002, leveres også inden for den seneste debat synoptiske blik på bevidsthedens problem i henhold til den personlige identitet, der er på grænsen til de kognitive videnskaber; jf. D.Sparti, *Soggetti al tempo. Identità personale fra analisi filosofica e costruzione sociale* {Underkastet tiden. Den personlige identitet mellem filosofisk analyse og social konstruktion}, Milano 1996; Id., *Identità e coscienza* {Identitet og bevidsthed}, Bologna 2000; M.Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienze della mente* {Jeget og dets selv. Den personlige identitet og de kognitive videnskaber}, Milano 1998; Id., *La coscienza* {Bevidstheden}, Roma-Bari 2001; foruden et værk af div.forf., *Bewusstsein. Beiträge aus der gegenwärtigen Philosophie*, udg. af Th.Metzinger, Paderborn 2001.

⁸ Om individualitetens problem (den personlige identitets "modpart", men de to begreber skal holdes adskilte), jf. i det mindste N.Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M 1989 (for hvem "individualiteten ikke er andet end *autopoiesis*, dvs. systemets cirkulært aflukkede selvregulering", sammesteds, p.228); E.Rudolph, *Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems*, Stuttgart 1991 og V.Gerhardt, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000.

⁹ Om subjektiviteten som tema (en terminologi, der er blevet brugt efter Kant for at betegne det, der bliver betragtet som et eminent karakteristikum ved den

moderne tidsalder, dvs. subjektets værdi i dets individuelle autonomi og vished eller subjektets iboende kvalitet qua udstyret med bevidsthed og evnen til selvreference), jf. R.Bodei, *Subjektivität*, in *Enzyklopädie der Philosophie*, udg. af H.-J.Sandkühler, 2 bd., Hamburg 1999, bd.II, p. 1554-58 og H.-J.Busch, *Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft*, Göttingen 2001.

¹⁰ Vedr. dette aspekt se M.Foucault, *Polémique, politique et problématisation*, in Id. *Dits et écrits*, bd.1-4, bd. IV, p.597.

¹¹ I denne betydning underkastes individet en metamorfose i lighed med "den anden modernitet", som - til forskel fra den første - "har fortæret og mistet sin modsætning" og nu konfronteres "med sig selv", idet den bliver til en "refleksiv modernisering" (U.Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986; it.overs. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma 2000, p.14-15). På analog vis bliver nutidens individualitet, idet den har mistet den afgørende understøttelse fra institutionerne, ligefrem "til reproduktionsbeden af den sociale livsverden". Livsplanlægningen bliver et "refleksivt projekt", uden at dette fører til en vellykket emancipation, eftersom "De frisatte (post-traditionelle) individer bliver afhængige af arbejdsmarkedet og dermed også af uddannelse, af forbrug, af den socialretslige regulering og forsorg, af trafikplanlægning, af udbuddet af konsumvarer og af mulighederne og moden inden for den medicinske, psykologiske og pædagogiske konsultation og behandling" (sammesteds, p.115).

¹² A.Sen, *The quality of life*, udg. af M.Nussbaum og A.Sen, Oxford-New York 1993; it.overs. *Il tenore di vita. Prima conferenza*, Venezia 1998, p.45.

¹³ Jf. G.Elfstrom, *Ethics for a Shrinking World*, New York 1990.

¹⁴ Denne proces, der begyndte for længe siden, blev allerede skarpt analyseret af

Walter Rathenau, som f.eks. observerede hvorledes den moderne avislæser, idet han mindst én gang om dagen åbnede "tæppet til verdens store teater", på én dag "over morgenmaden, [erfarer] flere nyheder og mærkværdigheder end hans tipoldefar fik kendskab til i løbet af hele sit liv", således at, "evnen til at forbaves, respekten for det skete og modtageligheden dør under mængden af fakta, og samtidig øges begæret efter nye fakta, behovet for at forøge dosen" (W.Rathenau, *Die Mechanisierung der Welt*, in Id., *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912; it.overs. *La meccanizzazione del mondo*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, udg. af T.Maldonado, Milano 1979, p.196,197).

¹⁵ Jf. M.Hardt-A.Negri, *Empire*, p.294, der hvor der foreslås en genoptagelse af en ajourført polybiansk model med tre funktioner: "Det imperium, som vi aktuelt er konfronteret med i dag er også - mutatis mutandis - konstitueret af en funktional ligevægt mellem disse tre former for magt: den monarkiske magtenhed og dens globale magtmonopol; aristokratiske artikulationer i form af transnationale korporationer og nationalstater; og repræsentativt-demokratiske *comitia*, igen repræsenteret i form af nationalstater sammen med forskellige former for NGO's {Non-Governmental Organisations}, medieorganisationer, og andre "folkelige" sammenslutninger". Med henblik på en perspektivrig afgrænsning af begrebet "imperium" er de overvejelser nyttige, der er samlede i "Filosofia politica", XIV (2002), p.5-126 [Materialer til et europæisk filosofisk leksikon: "imperium"] {it: "impero"} og p.145-154.

¹⁶ Jf. S.Latouche, *La planète des naufrages. Essais sur l'après-développement*, Paris 1991 ; it.overs. *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo*, Torino 1993.

¹⁷ Om historien og betydningen af dette begreb, jf. S.Lukes, *Individualism*, Oxford

1971; A.Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris 1989 og A.Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris 1993. Det er individualismen - og ikke egalitarismen, som Toqueville hævder -, der udgør det karakteristiske træk ved den amerikanske kultur; der har lært de enkelte, på Emersons manér, at "regne med sig selv" og har skabt myten om *cowboyen* og *detektiven*; ensomme helte, som forsvarer samfundet uden reelt at være knyttet til det (jf.R.N.Bellah *et alii*, *Habits of the Hearth- Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles, 1985; it.overs. *Le abitudini del cuore*, Roma 1996, p.8, 190-91).

¹⁸ Psykoanalysen fører sameksistensen af identitet og forandring tilbage til "kondensationen", dvs. til en blandet formation, der i sig koncentrerer egenskaber ved objekter og individer, som man ved er afgrænsede fra hinanden, men som ikke desto mindre fremtræder som konglomerater, omtrent som i drømmen, når vi ser X, men ved, at det er Y, også selvom vedkommende er klædt på som Z (jf. S.Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, [1916-1917], in GW, bd.XI, it. overs. *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol.VIII, 175 = 343 og R.Bodei, *Variationen des Ichs. Personen und Landschaften der Träume*, in div.forf., *Die Wahrheit der Traume*, udg. af G.Benedetti og E.Hornung, München 1997, p. 227-47). I enheden bevares bevidstheden om den egne indre distinktion, i uklarheden bevares det separates nærvær. Kondensationen har dens modsatrettede spejli "forskydningen", som er en psykologisk aktivitet, i kraft af hvilken de fælles elementer, der hører ind under samme enhed, distribueres til forskellige kontekster og ad forskellige betydningsaksler.

¹⁹ Vedr. den psykologiske styringsmekanisme, der udfolder denne varige aktivitet af sej, lidet iøjnefaldende og uophørlig omarbejdning af det betydningsindhold, der er uanbringeligt

og overskrider bevidsthedens umiddelbare vurderingsskapacitet, jf. R.Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia* {Vanviddets logik. Fornuft, affekt, galskab}, p.14-17. Som Starobinski har observeret ville det snarere være bedre at tale om bevidsthedens "antagonister", frem for det tyndslidte og polysemiske begreb om det ubevidste (med mindre man klarlægger dets betydning mere præcist). Det ubevidste er efterhånden blevet til "en hval strandet på en flodbred, omgivet af tusindvis af interesserede" (J.Starobinski, *La coscienza e suoi antagonisti* {Bevidstheden og dens antagonist}; [indikationerne for den originalsprogede tekst mangler] © Jean Starobinski, it.overs. Milano 2000, *Avvertenza dell'autore* {Forfatterens Forord}, p.9).

²⁰ Jeg benytter provisorisk denne terminologi i M.Foucaults betydning, *Hétérotopies*, in "*Architecture. Mouvement. Continuité*", nr.5 (oktober 1984); it.overs. *Eterotopie*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste.3* {Foucaultarkivet. Indlæg, samtaler, interviews.3}, Milano 1998, p.310-11 [en noget anderledes version, der bærer titlen *Des espaces autres*, forefindes i *Dits et écrits*, IV, Paris 1994, p.752-62]. Et andet eksempel på heterotopi (og på heterokroni) leveret af Foucault, er kirkegårdene, der konstituerer den symbolske forening/adskillelse af de levendes og de dodes by, "den "anden by", i hvilken enhver familie besidder sin sorte bolig", det sted, som er "dybtgående heterotopisk, fordi det begynder med den besynderlige heterokroni, som for individet er tabet af livet, og med den quasi-evighed, i hvilken det ikke ophører med at opløse sig og forsvinde" (sammesteds, p.313-314).

²¹ J.Lacan, *Écrits*, Paris 1966, p.517; it.overs. *Scritti*, Torino 1974, vol.II, p.511.

²² Iblandt de mest interessante nylige forsøg på at imødegå dette problem (i det mindste på *qualia* og den "fænomeniske

bevidstheds" niveau, er det umagen værd at omtale G.M.Edelman, *Neuronal Darwinism*, New York 1987; it.overs. *Darvinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neurali*, Torino 1995; Id., *Bright air, Brilliant fire: On the matter of the mind*, New York 1992; G.M.Edelman-G.Tononi, *A Universe of Consciousness. How matter becomes imagination*, © Gerald M.Edelman, M.D., ph.D og Giulio Tononi, M.D., PhD 2000; it.overs. *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino 2000 og S.Tagliagambe, *Il sogno di Dostojevskij. Come la mente emerge dal cervello* {Dostojevskis drøm. Hvorledes intellektet opstår i hjernen}. Af anderledes udformning, mere "reduktionistisk", men fuld af interessante ideer og udgangspunkter, er D.C.Dennett's værk *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the meanings of Life*, New York 1995, it.overs. *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Torino 1997.

²³ *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*, p.658-659, in *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 og, relevant for denne kontekst, R.Bodei, *Il desiderio e la lotta* {Begæret og kampen}, Introduktion til A.Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* {Dialektikken og ideen om døden hos Hegel}, Torino 1991, p.VII-XXIX; Id., *Le prix de la liberté*, Paris 1995.

²⁴ *L'umorismo* {Humorismen} [1908], anden forøgede udgave, Firenze 1920, p.206.

²⁵ Jf. Cic., *Academica*, bd.II, p.24. Det er Sartre, som har formuleret udtrykket *cogito pré-réflexif*, jf. *L'être e le néant*, Paris 1943, p.20: "Refleksionen har derfor ikke noget privilegium hvad den refleksive bevidsthed angår: det er ikke førstnævnte, der afslører bevidstheden for sig selv. Tværtimod, det er den ikke-refleksive bevidsthed, der muliggør refleksionen; der gives et prærefleksivt cogito, som muliggør det kartesianske cogito". Vedr. udtrykket *acquaintance*, jf. B.Russell, *The*

problem of philosophy [1912], London-New York-Toronto 1957, p.49. Vedr. Ribot og den tradition, der er forbundet med "cenestesien" {dvs. den retning inden for de psykologiske videnskaber, der beskæftiger sig med jegets prærefleksive bevidsthed}, se R.Bodei, *Destini Personali*, p.72-73 og J.Starobinski, *Breve storia della coscienza del corpo* {Kortfattet historie om kroppens bevidsthed}. Vedr. nogle aspekter ved disse temaer i Maine de Biran, jf. M.Piazza, *Il governo di sé. Tempo, corpo e scrittura in Maine de Biran* {Selvbestemmelse. Tid, krop og skrift i Maine de Biran}, Milano 2001.

²⁶ ["Dices: "heu" quotiens te in speculo videris alterum: / "Quæ mihi mens est hodie, cur eadem non puero fuit, / vel cur his animis incolumes non redeunt genæ?"]. Horat., *Carmina*, IV, 10, 7-9, it.overs. af E.Mandruzzato, Orazio, *Odi ed epodi* {Oder og epoder}, Milano 1985, p.385. Valéry har udtrykt den samme følelse af fremmedhed, som undertiden griber ham, idet han betragter sig selv, i mere prosaiske termer: "Jeg betragter mit ansigt, mine ejendomme og alt det andet, ligesom en ko gør med et tog" (jf. *Cahiers*, anastatisk udgave, 29 bd., Paris 1957-1961, bd.VIII, p.880 = *Œuvres*, udg. af J.Hytier, 2 bd., Paris 1960, bd.1, p.94 og jf. V.Magrelli, *Vedere vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Valéry* {At iagttage selviagttagelsen. Modeller og synskredse hos Valéry}, Torino 2002, p.153-54).

²⁷ Med reference til Hölderlin tager Dieter Henrich udgangspunkt i konstateringen af, at det på forhånd er nødvendigt, dvs. for at tankeakten overhovedet kan finde sted, at forudsætte et jeg, der, om end opakt og uigennemtrængeligt, udgør fundamentet under den eksponentielle forøgelse af refleksionen (jf. D.Henrich, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken [1794-95]*, Stuttgart 1992, p.622: Id., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1993, p.59. Nogle antydninger heraf er dog allerede til stede i Id., *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*. in *Hermeneutik*

und Dialektik. Festschrift für H.G.Gadamar zum 70. Geburtstag, Tübingen 1970, p.270. Se også F.Hölderlin, *Urtheil und Seyn*, in *Grosse Stuttgarter Hölderlin Ausgabe*, udg. af F.Beissner, Stuttgart 1943, bd.IV, p.216-17, it.overs. *Gindizio, possibilità, essere*, in F.Hölderlin, *Sul tragico* {Om det tragiske}, udg. af Remo Bodei, Milano 1989, p.75-76 og K.Düsing, *C'è un circolo nell'autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger* {Er selvbevidstheden en cirkel? En skitse af de paradigmatiske positioner og modeller af selvbevidstheden fra Kant til Heidegger}, in "Teoria", XII [1992], p.3-29; Id., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, p. 111-140). Iblandt de mere skarpe forsvar for den prærefleksive identitet kan man i dag fremdrage Manfred Frank (jf. M.Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, p.9-49 og Id. *Die Unbintergebarkeit der Individualität*. Men se her K.Düsing, *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und Systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, p.33-34, som, for at overvinde vanskeligheden ved cirkulariteten, foreslår en artikuleret og interessant model af den "asymmetriske selvbevidsthed".

28 "Foran spejlet [...] identificerer jeg mig med mig selv, idet jeg identificerer en anden, og jeg opdager at være en anden, idet jeg observerer mit jeg": P.Tortonese, *Anti-Narcisse: considérations sur quelques miroirs fantastique*, in div. forf., *Autoscopie. Représentation et identité dans l'art et la littérature*, udg. af J.Kempf og P.Tortonese, in "Annales de l'Université de Savoie", nr.24 (1998), p.144. Om de spørgsmål, der rejses vedr. autoskopien hos Valéry, jf. den grundige og engagerende analyse i V.Magrelli, *Vedere vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Valéry* {At iagttage selviagttagelsen. Modeller og synskredse hos Valéry}, cit., og i særdeleshed flg. optegnelse hos Valéry: "Den, som ser sig i

spejlet, forbløffes over at være dette - dette individ - dømt til dén form og dét udseende, den, som troede at være universel" (*Cabiers*, bd.XIX, p.254 = *Œuvres*, bd.II, p.1338).

29 Jf. for eksempel W.Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart 1971, it.overs., *La perdita dell'evidenza naturale*, Milano 1998, p.171.

30 Thomas Nagel hævder noget tilsvarende, dog inden for en anderledes kontekst og uden spændingen mellem de to dimensioner, jf. T.Nagel, *Views from Nowhere*, New York-Oxford 1986; it.overs. *Sguardo da nessun luogo*, Milano 1988. Det er fra synsvinkler som disse, at vi også bedre kan forstå værdien af de klassiske affirmationer af den personlige skæbnes betydning som knudepunkt for anonyme og nødvendige vilkår i kosmos og som specificitet hvad angår det at være kommet til verden og forløbet af den enkeltes liv. Se f.eks. i hvilken grad dette fastholdes af Plotin: "Men hvad er skæbnens lod? Dette angiver Altets tilstand på det tidspunkt, hvor sjælene fødtes i deres kroppe, deres fødsel i en bestemt krop, af bestemte forældre på et bestemt sted og generelt det, som vi har kaldt for ydre omstændigheder. At alle tilskikkelser udgør en enhed og så at sige er spundet sammen, hvilket gælder for individer såvel som for større helheder, markeres af en af de såkaldte Moirer. Skæbnens tilskikkelser henhører under Lachesis; derefter omvikler Atropos disse omstændigheder med nødvendighedens snævre bånd" (Plot., *Enneaderne*, 2 bd., Torino 1997, bd.II, p.3, 15) {jf. de tre græske skæbnegudinder; Klotho (spinderinden) er den som spinder livstråden. Lachesis (Lodtildeleren) tvinder tråden og gør den stærk. Atropos (den uafvendelige) er den som klipper den over og bestemmer derved livets længde. De er alle døtre af Ananke; nødvendighedens eller den uafvendelige skæbnes Gudinde}.

31 Dette gælder først og fremmest for USA,

fædrelandet for valget af individualismen og narcissismen, jf. R.N.Bellah m.fl., *Habits of the Hearth. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles, 1985; it.overs., *Le abitudini del cuore*, Roma 1996, p.84, 115. Og jf. sammesteds, p.188: "John Locke er nøglefiguren og en af de, der har haft mest indflydelse på den amerikanske kultur. Essensen af Lockes position er en næsten ontologisk individualisme. Individet kommer for samfundet, der alene får liv i kraft af kontrakten mellem individerne, som forsøger at maksimere deres personlige interesser". For en uddybelse af visse punkter, jf. Th.L.Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago 1988 og N.Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana* {Demokratisk individualisme. Emerson, Dewey og amerikansk politisk kultur}, Roma 1997. Vedr. det pædagogiske aspekt, se også J.Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, in Id., *Educational Writings*, udg. af J.L.Axtell, Cambridge 1968; it.overs. *Pensieri sull'educazione*, Firenze 1974.

³² Jf. M.Heidegger, *Sein und Zeit*, I, II, 2, § 57, p.414: "Kaldet er netop aldrig hverken planlagt, forberedt eller intentionelt effektueret af os selv. "Noget" kalder imod vores forventning og sågar imod vores vilje. På den anden side kommer kaldet med sikkerhed ikke fra den anden, som er i verden sammen med mig. Kaldet kommer fra mig og ikke desto mindre over mig". Det er betegnende, at denne uarticulerede stemme ikke tilhører en værende, der "besidder" den.

³³ Også arvingerne til de "hårde" revolutionære traditioner lader i dag til at betragte fremtidens protagonister som enkelte personer, der er forpligtet på et solidarisk, men autonomt Vi: Personer som "den godvillige" eller "franciskaneren", der er talsmænd for massen, og som forsøger - i

lighed med Spinoza og den unge Hegel - at generhverve sig det liv, der er blevet dem nægtet af et magtnetværk uden centrum. Se M.Revelli, *Oltre il novecentro. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro* {Ud af det 20. århundrede. Politik, ideologi og arbejdets fælder}, Torino 2001, og M.Hardt-A.Negri, *Empire*, Cambridge, Mass. 2000, it.overs. *Impero*, Milano 2001, p.381-82; "Der findes en antik legende, der måske kan kaste lys over det fremtidige liv for den militante kommunisme: *Legenden om Frans af Assisi. Lad os betragte hans bedrifter. For at angive massens fattigdom tog han dens almindelige tilstand på sig og afslørede således et nyt samfunds ontologiske potentiale. Den militante kommunist gør det samme, idet han i massens almindelige tilstand identificerer dens enorme rigdom. I opposition til den gryende kapitalisme afviste Frans enhver instrumentel disciplin, og i opposition til tugtelsen af kødet (i fattigdommen og den herskende orden) satte han et glædesfyldt liv, der omfattede alle væsener og hele naturen: dyrene, søster måne, broder sol, markens fugle, de fattige og udbyttede mennesker, sammen imod viljen til magt og korrupsion*". Hardt og Negri lader også til at dele behovet for skabelsen af "kooperative organer" og for frembringelsen af "fællesskaber" i en verden domineret af diffuse kræfter, der ignorerer "massens" behov.