

Månelyset gennem høje grene

En filosofisk-æstetisk refleksion over den litterære erfaring med
særligt henblik på overgangen fra Kant til Hegel

Speciale
Maj 2003
Morten Lykkegaard
Afd. for Litteraturhistorie
Institut for Æstetiske Fag
Vejleder Jørn Erslev Andersen

”Je ne dirai pas que les systèmes philosophiques soient choses à appliquer directement et tout de suite ; mais de deux choses l’une : Ou ces systèmes sont en nous et nous en sommes imprégnés au point d’en vivre, et alors qu’importent les livres? ou nous n’en sommes pas imprégnés et alors ils ne méritaient pas de nous faire vivre ; et de toute façon qu’importe leur disparition?”

Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double*

”On peut assurément écrire sans se demander pourquoi l’on écrit. Un écrivain, qui regarde sa plume tracer des lettres, a-t-il même le droit de la suspendre pour lui dire : Arrête-toi! que sais-tu sur toi-même? en vue de quoi avances-tu? Pourquoi ne vois-tu pas que ton encre ne laisse pas de traces, que tu vas librement de l’avant, mais dans le vide, que si tu ne rencontres pas d’obstacle, c’est que tu n’as jamais quitté ton point de départ? Et pourtant tu écris : tu écris sans relâche, me découvrant ce que je te dicte et me révélant ce que je sais ; les autres, en lisant, t’enrichissent de ce qu’ils te prennent et te donnent ce que tu leur apprends. Maintenant, ce que tu n’as pas fait, tu l’as fait ; ce que tu n’as pas écrit est écrit : tu es condamnée à l’ineffaçable.”

Maurice Blanchot, ”La Littérature et le droit à la mort”, *La Part du feu*

LITTERATUR OG FILOSOFI: INDLEDENDE BEMÆRKNINGER

I det følgende søges den indvirkning Kants fornuftskritik har haft på opfattelsen af den litterære erfaring, som denne er kommet til udtryk op igennem det 20. århundrede, underkastet en nærmere analyse. Tesen er her, at det kantianske refleksionsparadigme har været endog helt centralt bestemmende for vores måde at reflektere forholdet mellem litteratur, sprog og verden på. Derfor kunne det i kølvandet på en parallellisering mellem den kantianske fornuftskritik og moderne litteraturteoretiske refleksioner – i det følgende repræsenteret ved Gilles Deleuze, Per Højholt og Alain Robbe-Grillet – være interessant at inddrage den kritik, den tyske idealisme efterfølgende satte ind over for det kantianske erkendelsesarbejde for derigennem at se hvilke mulige konsekvenser disse problematiseringer kunne have for vort blik på litteraturen i dag. Særlig vægt vil her blive lagt på den tidlige Hegel, også ud fra det antagede behov for en læsning af Hegel, der vil forsøge at styre uden om den gængse *type casting* af Hegel som den megalomane, xenofobiske subjektivitets fremmeste repræsentant, således som han ofte er blevet fremstillet såvel i filosofisk som i litteraturteoretisk regi. Dette (noget reduktive) billede er måske netop opstået ved en manglende refleksion over den grundlæggende, modale forskel mellem hhv. det kantianske og det hegelianske fornuftsbegreb, hvormed overgangen fra det ene til det andet blot er blevet opfattet som den uproblematiske ekspansion af førstnævntes subjektivt betingede ’herredømme’.¹ Men et begreb

¹ Hele poststrukturalismen opstår således, som også François Châtelet og Michael Hardt har fremhævet, ved et fundamentalt behov for *explicit* at negere den hegeliske tænkning, simpelthen fordi en negligering heraf uundgåeligt ville medføre, at den hegeliske tankestruktur, som har haft så bestemmende og indflydelsesrig en karakter, blot blev gentaget (cf. Châtelet 1968: 2ff/Hardt 1993: x). Derfor havde den efterfølgende filosofi intet andet valg end radikalt at *tilbagevise* Hegel, hvilket vi har set eksempler på såvel hos Nietzsche som i det 20. århundredes franske filosofi. Men det tendentielt reduktive ved en sådan ren negation demonstrerer Hardt også selv, når han - med velkendt distancering - om den hegeliske dialektik skriver, at den er ”abstract in the sense that the negative movement of contradictions poses a

som 'negationens negation' tjener muligvis andet end subjektets egocentriske sult. Det spørgsmål som derfor i det følgende forsøges nærmere besvaret er derfor om ikke den hegelske spekulation faktisk kunne bringe os nærmere en forståelse af det litterære erfaringsfelt frem for partout at blive fremstillet som den hensynsløse negation deraf.

Hvor Hegel i dag typisk slåes i hartkorn med indædt metafysisk overtro, nyder Kants sobre kritik af den transcendentale metafysikforståelse i dag stor respekt. I kølvandet på Descartes' fremhævelse af de epistemologiske mulighedsbetingelser for erkendelsen, har man taget Kants stadfæstelse af de betingende transcendentaler til sig som udtryk for, at her vovede filosofien for første gang at lægge sit inhærente storhedsvanvid bag sig og ydmygt besinde sig på sine egne begrænsede forudsætninger. Det fatale skel, Kant sætter mellem subjektet og objektet, mellem menneske og omverden, passer således som fod i hose på det modernitetsbegreb, der begynder at spire frem ved overgangen fra det 19. til det 20. århundrede og som netop er grundet i splittelsen mellem på den ene side en stedse mere fremmed og utilgængelig verden, på den anden et tilsvarende mere forvirret og forarmet subjekt. Det 20. århundredes litteratur er for et hurtigt blik kendetegnet ved en tiltagende indskrænkning af sprogets mulighed for at forsones sig med sin omverden. Denne gradvise indskrænkning truer i sidste instans litteraturen med helt at falde sammen med sig selv, at implodere i en (nytteløs) sproglig solipsisme (*the linguistic turn*). Men trods denne tilsyneladende så trøstesløse 'afmontering' af den litterære praksis, aner man ofte selv i de mest forhærdet metareflekterede poetiske udgydelser en insisterende bestræbelse på at *gennembryde* de formale rammer, den litterære bevidsthed i sin tilsyneladende så afklarede erkendelse af den uoverstigelige kløft subjekt og objekt imellem har sat for sit virke. Litteraturen vil trods alt altid lidt mere end den ved første øjekast synes at give udtryk for. Når en digter som eksempelvis Paul Celan, der om nogen er kommet til at stå som repræsentant for en særlig

cause that is absolutely external to its effect" (*op.cit.* 113), og at "when we considered [the negative movement of determination] in a causal framework, we found that this external foundation is abstract, that it cannot adequately support being as substance, as *causa sui*" (38), selvom Hegels filosofi – som vi vil se - tager udgangspunkt i en grundlæggende problematisering af netop den traditionelle filosofiske forståelse af tænkning som *abstraktion*, af *kausalitetsrelationen* (som *eksternaliserer* forholdet årsag og virkning imellem) og af væren forstået som *substans*. Slavoj Žižek bemærker hertil: "What lies behind this disavowal is the fear of "absolute knowledge" as a monster threatening to suppress all particular, contingent content in the self-mediation of the absolute Idea, and thus to "swallow" our most intimate freedom and unique individuality; a fear which acquires the form of the well-known paradox of the prohibition of the impossible: "absolute knowledge" is impossible, an unattainable Idea, a philosophical pipe dream – and it is precisely for that reason that we must fight its temptation....In short, "absolute knowledge" is the Real of its critics: the construction of an "impossible", untenable theoretical position which these critics must presuppose in order to define their own position by distancing themselves from it" (Žižek 1991: 61-62). Det følgende sigter netop på en vurdering af den reelle grad af 'farlighed' og 'undertrykkelse', det hegelienske monster tillægges, og hvorvidt modsætningsforholdet mellem Hegel og den nuværende filosofiske horisont er så radikalt endda som det ofte fremstilles. Derfor søges der bagom den gængse reception, med Dieter Henrichs formaning in mente: "Wer Hegel verstehen will, ist noch immer mit sich allein. Er wird keinen Kommentar finden, der beim Lesen hilft, statt es nur ersetzen zu wollen. Die Produktion von Büchern über >den Denker und das Werk< ist schon lange abgebrochen. Wir wissen, daß wir noch immer nicht sagen können, was eigentlich vorgeht in Hegels Denken" (Henrich 1971: 7).

'negationens poesi', grundet i den cæsur, som anden verdenskrigs udsigelige rædsler indsatte, afslutter digtet *Fadensonnen* med den stilfærdige, men stolte ("baumhoher") tanke, at "es sind noch Lieder zu singen jenseits der Menschen" (Celan 1986: 26), aner man endnu et om end nok så ydmygt krav om *transcendens*. Men vel at mærke et krav, som ikke længere lader sig indløse ved en uproblematiseret, umiddelbart aktualiseret transcendens, således som tidligere tiders litteratur kunne postulere det. Det er ikke længere muligt at sidde Adornos dystopiske formaning om, at kunsten efter Auschwitz ikke længere er mulig (i hvert fald ikke under de mere eller mindre forsonende former, den hidtil havde iklædt sig), overhørig (cf. Adorno 1973: 354ff).

Spørgsmålet bliver derfor om litteraturen endnu er mulig som andet end en kontingent udtryksform dømt til evig og altid at gå fejl af den 'verden', som har forskanset sig i et uopnåeligt hinsides, og følgelig har henvist enhver litterær bestræbelse til at falde tilbage på sin egen resignerende magtesløshed. Om litteraturen endnu kan bringes i en position, hvor den tør vove den ellers så uhørte fordring *ikke* at stille sig tilfreds med den tilsyneladende så kronisk fastlåste solipsisme, men tværtimod *kræver* en overskridelse af de rigide rammer for det subjektive og objektive, man gerne ser den underordnet, selvom dette må ske under andre forudsætninger end hidtil. Selv dekonstruktionens forfader, Jacques Derrida, som om nogen har præget den filosofiske og litteraturteoretiske scene i sidste halvdel af det 20. århundrede med det efterhånden temmeligt gennemtærskede mantra om, at "il n'y a pas de hors-texte" (Derrida 1967a: 227), anderkender en transcendent bestræbelse i den litterære praksis. Under en samtale med Derek Attridge understreger han således, at

"a text cannot by itself avoid lending itself to a "transcendent" reading. A literature which forbade that transcendence would annul itself. This moment of "transcendence" is irrepressible, but it can be complicated or folded; and it is in this play of foldings that is inscribed the difference between literatures, between the literary and the non-literary, between the different textual types or moments of non-literary texts.[...] Experience of Being, nothing less, nothing more, on the edge of metaphysics, literature perhaps stands on the edge of everything, almost beyond everything, including itself." (Derrida 1992: 45-47; ikke trykt på fransk)

Overskridelsen nærer sig ved et uomgængeligt tabu, et *Schibboleth* à la dét Derrida ser indskrevet i Celans poesi (Derrida 1986: 44), hvor det særligt enigmatiske ved Celans poetiske univers jo ikke blot er den éntydige fremstilling af en rigid immanens, som blot afskærer digtet fra ethvert erfaringsmæssigt 'hinsides', men tværtimod den særlige *måde*, hvorpå digtet trods alle åbenlyse forhindringer *alligevel* får formuleret en helt unik 'åbning', der i sidste ende frakender digtet den autonome, solipsistiske status, som den dualistisk funderede modernisme ellers foreskrev det. Hos Celan giver verden ikke længere mening i gængs forstand; alligevel nægter digtet blot at stille sig tilfreds med sig selv som uafvendeligt løsrevet herfra. Noget andet er på færde heri.

Forudsætningen for en nærmere indkredsning af dette 'andet' finder vi i diskussionen mellem Kant og de senere tyske idealister, for hvilke begreber som det subjektive og det objektive, det immanente og det transcendent, det endelige og det uendelige ikke blot står yderst centralt i denne epoke, men tillige under de idealistiske stridigheder skænkes en form, som endnu den dag i dag er bestemmende for vort blik på verden og litteraturen. Frederick Beiser siger det således:

“To an extraordinary degree contemporary philosophers regard antifoundationalism as a unique characteristic and singular accomplishment of their own postmodernist age. But this is sheer complacency, arising from ignorance of the past. The rich legacy of German idealism will only be fully understood and appreciated when contemporary philosophers see the profound extent to which it has not merely anticipated but transcended their own postmodernist agenda. The German idealists not only foresaw but lived through and responded to the collapse of foundationalism; their subtle and sophisticated response to this crisis makes them of abiding relevance today.” (Beiser 2002: 9)

Muligvis vil en indledning som denne få mange nutidslitterater til ikke blot at rynke på næsen, men helt reflektivt at bryde ud i en resignerende hovedrysten, ikke blot fordi et for mange helt igennem anakronistisk begreb som 'transcendens' bringes på bane, men tillige fordi dette gøres i forbindelse med en filosof som i sin tid frakendte kunsten nogen som helst aktuel betydning.² Endvidere står projektet i fare for at reducere litteraturen til simpelt eksempel på allerede formulerede filosofiske problemstillinger, hvilket dog langt fra er hensigten. At de to diskurser ikke let lader sig adskille, hvad allerede førsokratikerne var bevidste om, er ikke ensbetydende med, at den ene blot er kausalt bestemmende for den anden. De tyske frühromantikere, som jo formulerer deres poetologiske anskuelser i parløb med den tyske idealisme og ligeledes i 1790'ernes Jena, tog som bekendt denne latente kongenialitet på ordet og plæderede for "symposien", som skulle ophæve såvel litteratur som filosofi i én reflektorisk bevægelse.³ Det er således ikke et spørgsmål om blot at lade det ene område subsumere under det andet, men tværtimod at fremstille de filosofiske og litteraturteoretiske refleksioner *i lyset af hinanden*. Forhåbentlig vil det ikke mislykkes helt.

² Hegel erklærer som bekendt i sin æstetik sin samtids kunst for død, eftersom overgangen fra antikkens immanente verdensbegreb til kristendommens transcendent-dualistiske henviste den kunst, som for Hegel er defineret ved den sanseligt betingede anskueliggørelse af idéen og derfor ikke længere er adækvat med det kristne gudsbegreb, til indholdsløs subjektivism, hvad vi kommer nærmere ind på i det følgende.

³ I Friedrich Schlegels *Kritische Fragmente* (1797) lyder det f.eks.: "Die ganze Geschichte der modernen Poesie ist ein fortlaufender Kommentar zu dem kurzen Text der Philosophie [...] Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein" (Schlegel 1988: I 249). Cf. også det berømte *Athenäum*-fragment 116 (*op.cit.* II 114).

DESCARTES OG SUBJEKTET

I en samtale fra 1981 – året før sin død – formulerer den franske filosof Jean Beaufret et modsætningsforhold mellem den klassiske, græske tænkning, som den kom til udtryk i antikken, og den moderne, rationelle tænkning, som i kølvandet på Descartes' filosofiske udredning af cogitoet kommer til at danne grundlag såvel for de naturvidenskabelige som humanistiske diskurser. Beaufret siger her bl.a.:

”Les Grecs avaient trouvé que les choses apparaissaient et c'est pourquoi elles m'apparaissaient : parce qu'elles ont une telle surmesure que je ne puis pas les voir dans leur dimension même de choses ; elles sont plus riches que je ne le suis. Tandis qu'avec Descartes au contraire, c'est ce en quoi elles *m'*apparaissent qui les détermine dans le plus intime de leur vérité.[...] Les Grecs sont là où la chose leur est présente à découvert, aucune réduction n'en est possible. Ce sont eux plutôt qui sont réduits par l'énergie d'apparition qui est celle de la chose ; ils sont admiratifs par rapport à ce phénomène, comme ils disent, originaire qui les émerveille de toutes parts ; tandis qu'un cartésien jette un regard « ego-cogitatif » sur la chose qui lui est devenue objet.” (Beaufret 1984: 22-23)

Som bekendt er det først med Descartes' *Discours sur la méthode* (1637) samt *Meditationes de prima philosophia* (1641), at en reel *epistemologi*, dvs. en refleksion ikke blot over erkendelsens genstand, men over erkendelsens *egne* forudsætninger for overhovedet at kunne reflektere nogen genstand, finder sin første spæde formulering, og dermed formulerer filosofiens moderne præmis; at den skal være *selvkritisk*. Men om end Descartes i disse meditationer sætter sig for at reflektere erkendelsen frigjort fra alle gamle anskuelser, fra alle ”de principper, hvorpå alt det, som jeg engang troede på, hvilede” (Descartes 2002: 76), hvad der derfor også skulle implicere selve det gudsbegreb, hvortil al prækritisk refleksion i sidste ende henføres,⁴ falder hans bestræbelser på at formulere et *rent* subjektivt udgangspunkt rensset for enhver prædetermination – det famøse, men lettere misledende *cogito ergo sum* (cf. note 8) – tilbage på de selv samme objektive realiteter (eller antagelser om man vil), det indledende søgte at ophæve, hvilket skyldes Descartes' manglende differentiering mellem jeget som *tænkende* subjekt (ren formalitet) og jeget som *erkendende* subjekt (indhold ophævet i formen). Når jeget tænker hos Descartes, tænker det altid *noget*, dvs. enten noget *falsk* (eksempelvis en illusorisk verdensopfattelse, der kunne være indpodet af den dæmoniserede guddom) eller noget *sandt*, hvilket vil sige noget, der for det første fremstår *klart og distinkt*, for det andet finder sin objektive legitimering ved ikke blot at være konstrueret af jeget,

⁴ Descartes formulerer jo som bekendt i første meditation den berømte tese om Gud som en ”ond ånd, yderst mægtig og snedig, der har lagt al sin energi i det at narre mig” (*op.cit.* 79). Vi citerer her og i det følgende fra Niels Henningsens oversættelse af den latinske original, som ikke er identisk med den senere franske oversættelse, der ellers (ikke uproblematisk) oftest har ligget til grund for cartesienske læsninger, selvom Descartes ikke selv foretog den.

men indgivet af Gud og vel at mærke den algode, perfekte Gud, som ikke giver sig af med en enkelt løgn i ny og næ.

Tredje meditations bevisførelse for Guds eksistens er funderet i en begrebsrealistisk, værensgraduerende kausalteori, sådan som den også kendes fra skolastikken, der fordrer at virkningens grad af væren aldrig kan overstige årsagens ("der må være mindst lige så meget i årsagen, som der er i virkningen" (104)), hvilket vil sige, at når først et begreb ud fra dets klare, distinkte fremtoning er blevet antaget for sandt, må den objektive realitet begrebet henviser til værensmæssigt svare til begrebets repræsentation deraf (*adequatio*).⁵ Gudsbegrebet, der jo indbefatter overmenneskelige prædikater som 'perfekt', 'uendelig', 'almægtig' og 'ubetinget', og dermed repræsenterer den højeste grad af væren overhovedet kan derfor ikke være forårsaget af det værensmæssigt langt laverestående menneske, da det jo ville vende kausaliteten på hovedet,⁶ ergo må begrebet om et fuldkomment væsen henviser til en objektiv realitet af tilsvarende fuldkommenhed og dermed er denne *ipso facto* demonstreret hinsides enhver tvivl (cf. 105). En løgnagtig Gud ville modsvare denne fuldkommenhed, hvorfor vi kan tage hans præsentation af verden for gode varer, og med dette ræsonnement ophæves den subjektive erkendelse i den objektive realitet og omvendt.

At Descartes således i sidste ende lader sit cogito bero på ikke blot en objektiv, men en *nødvendig* objektiv væren – helt i tråd med den klassiske metafysik, hvor enhver mulig væren (fx

⁵ Denne kausalteori er grundet i den klassiske, filosofiske antagelse, at intet opstår *ex nihilo*; skulle virkningens grad af væren overstige årsagens ville dette jo medføre, at det værensoverskud, man ikke kunne henføre til årsagen, måtte stamme fra intet – og dermed ville en art nihilisme være bragt på banen. Der er tale om et såkaldt *ontologisk-antropologisk* gudsbevis; *ontologisk* fordi det slutter fra begrebet om Gud til Guds eksistens (en bevisførelse, der i sin tid blev indført af Anselm af Canterbury (1033-1109) og dennes opfattelse af gudsbegrebet som 'det-hvor-end-intet-højere-kan-tænkes' (*aliquid quo nihil mains cogitari possit*), hvorfor det nødvendigvis måtte indebære sin egen eksistens), og *antropologisk* fordi det tager udgangspunkt i menneskets forudsætning for at erkende Gud. Om end den ontologiske status foreligger som givent faktum gennem hele metafysikkens historie, er det først med Anselm, at behovet for at føre bevis derfor opstår, hvilket må kædes sammen med kristendommens opsplittelse af verden i et dennesidigt og et hinsides, som distancerer det guddommelige fra det menneskelige - hvad Hegel jo senere beklager. Denne splittelse indleder den autonomisering af subjektiviteten og tilsvarende 'udtømmning' af objektiviteten, som er et gennemgående tema for herværende fremstilling.

⁶ Cf. f.eks. *op.cit.* 102: "Og sluttelig opfatter jeg, at en idés objektive væren ikke kan frembringes af alene en mulig væren [i.e. mennesket, som jo er ufuldkomment og dermed ikke fuldt ud aktualiseret - ML], der egentlig talt intet er, men kun af en virkelig eller formel væren [i.e. Gud - ML]." Ydermere argumenterer Descartes for, at mennesket ikke kan være årsag til sig selv (*causa sui*), da det i så fald ville være fuldkomment og dermed ikke have grund til at tvivle, og endvidere at mennesket som blot mulig, tidsdetermineret eksistens ikke ville sikres nødvendig overgang fra det ene separerede tidsmoment til det andet hvis ikke en nødvendig eksistens lå til grunde for og ustandseligt forårsagede denne overgang, dvs. konstant 'genskabte' mennesket på ny fra det ene sekund til det næste (en diskontinuer tidsopfattelse). Til Descartes' sætten af det uendelige som primær logisk ift. det endelige, indvender Niels Henningsen, at han dermed forsynder sig "mod sin egen metodes tredje regel [i.e. at gå fra det enkelte (*naturae simplices*) til helheden og ikke omvendt - ML]. For ved (skolastisk) at begrunde dette med, at 'endelighed' blot er en negation af 'uendelighed', ligesom mørke er en negation af lys, (forud)sætter han dette som et absolutuum åbenbart uden at (an)erkende for det første, at 'u-endelig' (in-finitum) egentlig er det negerede i dette begrebspår; for det andet, at der behøves et ikke-skolastisk (i Gudstroen fast forankret) kriterium her for at undgå tautologisk at kategorisere noget som en 'negation' af noget andet (hvilket som domform svarer til Kants analytiske *a priori*)" (*op.cit.* 39-40).

mennesket) altid antages at bero på en nødvendig væren (Gud)⁷ – bevirker derfor, at Descartes, om end han *erkendelsesteoretisk* tager udgangspunkt i jeget som ren abstraktion, fra et *ontologisk* perspektiv 'reducerer' denne tænkning til sekundær repræsentation af et ontologisk-primært værensindhold, som i sidste ende *ikke* kan tænkes adskilt fra cogitoet.⁸ Dette demonstreres endvidere ved bevisførelsens cirkelsluttende karakter; at klare og distinkte begreber først legitimeres som sande ved bevisførelsen for Guds eksistens, som udelukkende bygger på, at 'Gud' som klart og distinkt begreb nødvendigvis må være sandt!⁹ At bevise Guds eksistens ud fra en uproblematiseret slutning fra begreb til væren,¹⁰ forekommer jo en anelse absurd set med nutidens øjne, hvorfor den primære fordring om den i erkendelsesmæssig forstand "absoluter Armut" (Husserl 1973: 4) som Husserl tilskriver Descartes måske nok foreligger som *intention*, men vel næppe heller som mere end det.

⁷ I et klassisk metafysisk-dualistisk hierarki har man følgelig oftest henvist det dennesidige til noget muligt-kontingent (det fænomenale) og det hinsides til det virkelige-nødvendige (det eidetiske); eksempelvis ved den klassiske skelnen mellem *mulig* og *nødvendig* væren, der rangerer menneskene under førstnævnte og Gud (som *ens realissimum*) under sidstnævnte, hvilket gennemstrømmer hele filosofihistorien fra Platon over skolastikerne og frem til Kants konsekvente gennemtænkning af det muliges uomgængelighed og som Nietzsche – som vi vil se – indleder et radikalt opgør med.

⁸ Når Descartes' berømte credo således ofte misvisende udlægges som *cogito ergo sum* – hvad Descartes ikke selv siger i meditationerne - antydes netop den adskillelse mellem tænkning og væren, som Descartes ikke selv anerkender, idet udsagnet hermed fremstilles som en *diskursiv* erkendelse: først tænker jeget, *der næst* erkender det sin eksistens. Men for Descartes skal det netop forstås som en strengt *intuitiv* erkendelse – "Ego sum, ego existo" = "res cogitans" (Descartes 1996: 25-27) – altså at tænkning og eksistens indtræffer *simultant*, som udtryk ikke blot for en mulig, men en *nødvendig* forbindelse, hvorfor man snarere burde udelade det syllogistiske *ergo* og blot gengive det *cogito sum*. Kun således garanteres udsagnets sandhedsværdi for Descartes, da en diskursiv erkendelse implicerer en proces i tiden og dermed en fejl mulighed i form af den erindring, som skal bidrage til at føre det ene moment over i det andet. I sit svar på meditationernes anden indvending, hvor han har fået skudt den syllogistiske *cogito ergo sum*-konstruktion i skoene af Mersenne og Gassendi, understreger Descartes derfor, at når "vi opdager, at vi er tænkende væsner ["res cogitantes"], så er dette en simpel erkendelse, som ikke er udledt ved noget syllogistisk ræsonnement. Den som siger: "Jeg tænker, følgelig er jeg eller eksisterer jeg" ["*ego cogito, ergo sum, sive existo*"] udleder ikke eksistens fra tænkning i kraft af en syllogisme, men det er noget, der erkendes ved sig selv ["per se"], og som fattes ved en umiddelbar intuition [underforstået: det tilføjede *ergo* er misvisende - ML]" (Descartes 1996: 140/Koch 1983: 112). Se også *Regulæ* III, 4-7 (Descartes 1966: 53-54). Hvorvidt relationen mellem tænkning og væren er nødvendig eller mulig gennemstrømmer – som vi vil se – også den efterfølgende konflikt mellem Kant og Hegel, hvor *cogito ergo sum* svarer til Kants $A=A \neq B=B$ (tænkning kontra væren) og *cogito sum* til Hegels $A = B$ (tænkning og væren er ét).

⁹ Hvad Descartes jo også blev bebrejdet allerede i sin samtid; cf. Antoine Arnauld og Pierre Gassendis indvendinger, der fulgte med blandt fire andre indvendinger (suppleret med yderligere én året efter) som medtrykt appendiks til førsteudgaven i 1641 (Descartes 1996: 91-448). Den intenderet forudsætningsløse bevisførelse for Guds eksistens passer f.eks. dårligt med udsagnet, "at sikkerheden og sandheden i al viden afhænger alene af erkendelsen af den sande Gud, og det så meget at jeg, førend jeg kom til at erkende ham, intet har kunnet vide fuldkommen om nogen anden sag" (Descartes 2002: 122).

¹⁰ Som også det klassiske skænderi mellem Thomas Aquinas og Anselm demonstrerer, hvor førstnævnte undrer sig over sidstnævntes evne til at slutte fra begreb til væren, dvs. fra Guds væsen (defineret ved de prædikater, der hos Anselm tilskrives begrebet 'det-hvorend-intet-højere-kan-tænkes' (cf. note 5)) til Guds væren. For Aquinas måtte erkendelsen omvendt og mere ydmygt gå fra Guds væren til Guds væsen, fordi det menneskelige *intellectus possibilis* (modsat *intellectus divinus* og *intellectus angelicus*) altid må gå fra det materielle-partikulære til det immaterielle-universelle og derfor kun kan erkende tingene *post rem*, dvs. som herværende effekter (det skabte) af Guds skaben, og derfor også kun Gud som hans væren effektueres i det dennesidige. Cf. *Summa theologica*, 1. del, questio 84, 5. art., samt questio 85, 1.-2. art. (Aquinas 1937: 272-276+292-307; delvis da.overs. IN Aquinas 1965: 80-90). Men modsat Descartes tager Aquinas i sin gudsbevisførelse udgangspunkt i virkningen heraf i *hele* den skabte verden og ikke blot som den kommer til udtryk i jegets idéer. Aquinas' stadfæstelse af den menneskelige erkendelses diskursivitet foregriber Kants transcendentale betingelser for erkendelsen.

Men trods disse interne modsigelser formår Descartes at lægge en ny dagsorden for filosofien som endnu den dag i dag fremstår som alment ideal; nemlig at den filosofiske praksis bør tage sit udspring i cogitoet – dvs. jeget som rationelt tænkende bevidsthed – med henblik på at sikre den et så objektivt-videnskabeligt fundament som overhovedet muligt. Derfor kan Beaufret også tilføje, at den moderne tids menneske dybest set

”est l’homme « ego-cogitatif » de Descartes. Et c’est ce que peut dire le mot de « subjectivité » tel qu’il sera employé assez tardivement. Car évidemment on ne le trouve pas encore chez Descartes mais on le trouve dès Kant.” (Beaufret 1984: 23)¹¹

Med Descartes begynder mennesket at udhæve sig af den almene kontekst og lige så langsomt at spire frem som dét subjekt, der modstiller sig verden som (fremmed) objekt. Descartes undgår endnu at trække konturerne for skarpt op ved at lade jeget være indeholdt i visheden om Guds aktuelle eksistens, men ved Kants berømte kopernikanske vending godt og vel halvandet hundrede år senere fremstår jeget for første gang som subjekt i al sin enestående tragik og skånselsløse autonomi; hér foreligger intet aktuelt gudsbegreb til universel kvalificering af den menneskelige erkendelsesevne (og så alligevel...).

KANTS KRITIK AF FORNUFTEN

I hovedværket *Kritik der reinen Vernunft* (1781) skelner Kant i sin bestræbelse på at gøre op med tidligere tiders metafysiske ’sværmeri’ som bekendt mellem på den ene side forstanden (*Verstand*) på den anden fornuften (*Vernunft*). Med denne differentiering søger Kant at styre uden om de to filosofiske ’faldgruber’, der har været styrende for traditionen op til hans egen fornuftskritik; nemlig på den ene side *dogmatismen* (eller rationalismen), ledt an af Descartes og beroende på en tyrkertro til fornuftens mulighed for erkendelse hinsides erfaringens grænse (som demonstreret ved Descartes’ gudsbevis), på den anden side *skepticismen* (eller empirismen), der har den skotske filosof David Hume som foregangsmand (efterfulgt af Locke og Berkeley), hvor fornuftens funktion helt er sat ud af kraft til fordel for en langt mere passiv erkendelsesmodus, der blot kan percipere verden i dens sansemæssige tilsynekomst. For Kant var ingen af disse retninger acceptable; lige så meget som den første position ville føre til uforpligtende metafysisk sværmeri (en overspændt idealisme), lige så meget ville den anden forfalde til vilkårlige, sammenhængsløse

¹¹ Beaufret er her atter inspireret af sin læremester Heideggers Descartes-kritik, som ligeledes begræder det objektiverede-instrumentaliserede virkelighedsbegreb, der ikke længere lader ’virkeligheden’ stå frem for mennesket som andet end objekt for subjektet (cf. bl.a Heidegger 1961: 141-192).

udsagn (en overspændt materialisme). Herudover ville ingen af de to positioner agte på de erkendelsesmæssige mulighedsbetingelser; dogmatismen ville i sin kompromisløse optimering af fornuften fortrænge enhver grænseerfaring, enhver differentiering mellem det fænomenale og det noumenale, mens skepticisismen slet ikke ville være lydhør over for de indre (transcendentale) bestemmelser, der former erkendelsen og således afholder den fra blot at blive reduceret til ren passiv sanseregistrering. Som Kant så berømt har formuleret det: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (A51/B75).¹²

Hvor dogmatismen nok kunne skænke verden retning og mening, ja så skete dette på bekostning af ethvert erfaringsindhold (og dermed fra et kantiansk synspunkt af enhver objektiv gyldighedsværdi), mens omvendt skepticisismens alt for høje fordring om at lade forstanden underkaste sig det rent erfaringsgivne helt udviskede dennes aktive indflydelse derpå af den erkendelsesmæssige ligning. I sine refleksioner over fornuftens grænsebestemmelse søger Kant derfor en position som hverken falder tilbage på det ene eller det andet yderpunkt, men tværtimod sammenknytter fornuft og erfaringsmateriale, hvilket i Kants øjne opnås ved skematiseringens sammenføring af den transcendentale formbestemmelse med sansematerialets mangfoldige indhold; her kan erfaringsgenstanden hverken føres rent tilbage til subjektet eller objektet, men fremstår først ved de to komponenters gensidige interaktion. Ud fra dette perspektiv går Kants filosofiske system op i sig selv og aftegner en perfekt afrundet immanens.

FORSTAND OG FORNUFT

Hvor forstanden via de transcendentale kategoriers aprioriske formale bestemmelse af sansedata på syntetisk vis 'fremstiller' (skematiserer) erfaringsgenstande – skaber en enhed af det i rum og tid givne mangefold - og dermed kvalificerer sig som *erkendelse (Erkenntnis)*, retter fornuften sig udelukkende mod begreber uden nogen relation til erfaringen overhovedet, hvorfor disse begreber fremstår som rene, indholdsløse former – de såkaldte fornuftsbegreber (*Vernunftbegriffe*), f.eks. 'Gud', 'sjæl', 'substans', etc. – der ikke tilbyder sig for nogen erkendelse, eftersom en sådan kræver en erfaringsafhængig syntetisering, og derfor blot fremstår som udtryk for den rene *tænkning (Denken)*.

Dermed forstås fornuften grundlæggende som en *passiv* størrelse; den kan ikke på egen hånd sammenføre begreberne med deres genstande, men fordrer erfaringens mediering. Denne 'simple' syntetisering inden for erfaringens grænse kan dog aldrig tilfredsstillende fornuften hvis anliggende altid er det ubetingede. Den er "ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und

¹² Vi anvender her og i det følgende den standardiserede henvisning, dvs. A for førsteudgaven 1781 og B for andenudgaven 1787.

Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches, *als Regel*, postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und *nicht antizipiert*, was *im Objekte* vor allem Regressus an sich gegeben ist” (B537). Hvilket vil sige, at fornuften altid sætter *begrebet* før *genstanden*, altid fremsætter en idé (den kantianske fornuftsidé (*Vernunftidee*)) ikke i skematiseret, objektivt kvalificeret forstand (dvs. som erfaringsgenstand), men som udtryk for en *mulig*, ikke-verificeret eksistens, hvorfor fornuftsidéen ikke blot kan antages for at være sammenfaldende med sin eventuelle genstand.

Kants differentiering mellem forstand og fornuft har til formål at sikre, at førstnævntes praksis aldrig antager absolut status, men fastholdes i en relativiseret relation til dét, der falder uden for erfaringens grænser; i.e. noumenaet eller *Ding an sich* – Kants betegnelse for dét, der ikke lader sig indlemme af erfaringen, dvs. ikke kan subsumeres under de transcendentale kategorier, forstanden betjener sig, hvorfor man strengt taget intet kan prædicere derom. Alligevel tildeles de en årsagsbestemmelse, idet Kant mener de indirekte afficerer (*affiziert*) erkendelsen ved at afstedkomme de af forstanden formidlede sansedata.¹³

¹³ Diskussionerne vedrørende Kants begreb om *Ding an sich* og den evt. afficerende konsekvens heraf er legio. I *Kritik der reinen Vernunft* taler han om, at vi ”von Gegenständen affiziert werden” og kalder dette *sansning* (*Sinnlichkeit*) og *fornemmelse* (*Empfindung*) (B33-34), og i *Prolegomena* omtales endvidere *berøringen* (*Berührung*) mellem det fænomenale og det noumenale (*op.cit.* 141). Hertil lyder det: ”Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereintheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen” (Kant 2001: 136). ’Tingen i sig’ har således ikke – som i klassisk forstand – til formål at *udstrække* forstandens erkendelsesområde, men tværtimod at *begrænse* det; ærindet er altså privativt. Det defineres derfor af Kant som et *grænsebegræb*: ”Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit zu einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche” (B311). Begrebet – som vi også senere vil se – er yderst problematisk og åbner op for mange uafklarede spørgsmål. Det er på mange måder akilleshælen i Kants filosofi og det punkt Fichte, Schelling og Hegel senere kritisk tog udgangspunkt i. For med indskrivningen af dette begreb blev Kants filosofi ikke blot forhindret i at oprette et universalgyldigt system, det blev tillige truet af en intern selvmodsigelse ved begrebsliggørelsen af noget, der ifølge fornuftens grænsebestemmelse falder uden for ethvert begreb. Det tilskrives således uundgåeligt prædikater som væren, årsag, enhed, etc. Spørgsmålet er derfor om det skal tages som udtryk for en *realitet* (et reelt objekt uden for os) eller blot som *idealitet* (et rent fornuftsprodukt), som allerede Friedrich Henrich Jacobi indvendte i 1787 i *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Som realitet knytter det ontologisk an til Kants affektionsteori, mens det som idealitet kun har formel, principiel betydning derfor (som *tænkt* årsag). Antager man begrebets reelle eksistens er spørgsmålet endnu – som Léo Freuler påpeger – om forholdet mellem *noumena* og *phenomena* skal ses som udtryk for en *reel* distinktion (to reelt forskellige objekter) eller blot en *kognitiv* distinktion (to synspunkter på det samme objekt) (Freuler 1992: 204). At Kant applicerer kategoriale bestemmelser (som ’årsag’ og ’substans’) på denne ’ting i sig’, om end sådanne er meningsløse uden for erfaringsverden, mener Freuler at kunne legitimere ved at differentiere mellem ”catégories de la pensée” (angår ikke erfaring, men (logisk) tænkning og knyttet til noumena) og ”catégories de la connaissance” (angår erfaring og erkendelse og knyttet til phenomena) (238). Hvad selvfølgelig beror på, at relationen mellem tænkning og erkendelse er *heterogen*, hvilket Kant selv forudsætter i sin skelnen mellem forstandens og fornuftens respektive virke (en skelnen, der betinger nominalismen, og som Hegel senere går kraftigt imod). Disse spørgsmål lader sig strengt taget ikke besvare inden for rammerne af den transcendentale metafysik, men gennemsyrrer ikke desto mindre hver en argumentation hos Kant, som følgelig tilbyder mere eller mindre acceptable bud derpå. Balancegangen er yderst subtil og Kant står vedvarende i fare for at tippe over på grænsens anden side. Freuler bemærker f.eks.: ”L’entendement discursif ne peut donc pas étendre sa connaissance au-delà des limites du phénomène, même si, en un autre sens, il doit s’étendre au-delà pour limiter l’intuition à la sensibilité, bien que cette extension ne puisse pas être intuitive” (183). Frederick Beiser skelner mellem *empirisk* og

Eftersom denne indskrænkning af erkendelsen til forstandens erfaringsafhængige domæne beror på de *alment* givne transcendentale betingelser,¹⁴ reducerer de ikke denne til vilkårlige subjektive udsagn, men bevarer dens objektive (videnskabelige) status, om end denne udelukkende angår erfaringsgenstandene (det eneste vi jo kan forholde os til) og *ikke* tingene i sig selv. Dualismen – der altså beror på det problematiske begreb om *Ding an sich* (som vi jo slet ikke burde benævne et begreb, da det for Kant falder uden for enhver begrebsliggørelse; det er i bund og grund blot et X), er her yderst vigtig for Kant, netop fordi den afholder den transcendentalt-subjektivt betingede erkendelse fra at antage absolut status; ved fastholdelsen af noget udenforstående sikres erkendelsen imod den metafysiske fristelse at forskertse sin relative modus.

Den eneste absolutte status, hvortil erkendelsen kan henwise, angår hos Kant derfor ikke erkendelsens erfaringsgivne indhold, men tværtimod erkendelsens transcendentale *mulighedsbetingelse*, dén kategorialt bestemmende *form*, hvorefter erkendelsen uomgængeligt må rette sig. Når fornuften således postulerer at kunne reflektere, hvorvidt Gud eksisterer eller ej, hvorvidt universet er uendeligt eller ej, sjælen udødelig eller ej etc., er det for Kant udtryk for, at den universelle gyldighed de transcendentale kategorier besidder illegitimt fortolkes som udtryk for fornuftens rene tankeindhold; fornuftsideerne (som 'indhold') tillægges de prædikater, som udelukkende tilkommer forstandskategorierne (som 'form') og som aldrig kan tilskrives erkendelsens indhold, men kun dens form. Eksempelvis substansbegrebet, der foreligger som ét af de transcendentale forstandsbegreber¹⁵ – hvis erkendelsesmæssige 'effekt' derfor er, at et givent sansemateriale bestemmes som en enhed, et 'noget' – men som aldrig vil kunne henføres til noget i sig selv, f.eks. sjælen eller Gud.

transcendental realitet ("While appearances are representation of an object in space outside, and so have only *empirical* reality, things-in-themselves are objects existing completely independently of representations, and so have *transcendental* reality" (Beiser 2002: 105)), tilsyneladende i et forsøg på at redde Kant fra den modsigelse, der opstår ved den entydige negation af tingen i sig. Denne differentieres således kun *kognitivt* fra erfaringsgenstandene og forstås af Beiser som deres årsag, den tilgrundliggende helhed af de dele, erfaringsverden udgør: "The transcendental object works in the background to provide the necessary formal conditions of experience for the experience of objects in space. It is distinct from specific representations because it is the whole of which they are only parts" (120). Senere modificeres dette dog idet tingen-i-sig-selv kun tildeles *principiel*, immanent betydning som fornuftside (*ens rationis*) uden ontologisk grundlag, hvad der netop definerer Kants begreb om den regulative fornuftsbrug (cf. *op.cit.* 211).

¹⁴ Følgende er de kantianske kriterier for at blive kvalificeret som transcendental kategori/forstandsbegreb: "1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe sein. 2. Daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Daß sie Elementarbegriffe sein und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wohl unterschieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen" (B89). De opstilles i den transcendentale tabel over forstandskategorierne i fire hovedgrupper – hhv. efter *kvantitet*, *kvalitet*, *relation* og *modalitet* – alle med tre underinddelinger, dvs. 12 i alt (B106). Såvel termen 'kategori' som antallet deraf er taget fra Aristoteles, hvad Kant også selv bekender (cf. B105). Aristoteles opstillede oprindeligt 10 kategorier (*Cat.* 1bff), tilføjede senere 5 dertil, 3 af hvilke Kant dog henregner under den transcendentale æstetik, dvs. som anskuelsesformer (cf. *Prolegomena* § 39), hvorved de 12 bliver tilbage. Denne tilsyneladende så ukritiske overtagelse af den aristoteliske tabel (i forordet til 2. udgaven af *Kritik der reinen Vernunft* betragter Kant den aristoteliske logik som grundlæggende "geschlossen und vollendet" (BBVIII)) er et af de punkter, den transcendentale analytik hurtigt blev kritiseret for.

¹⁵ Hører således under 3. gruppe, bestemt efter relationen.

I klassisk metafysik er forstanden ikke skubbet ind mellem fornuft og verden, hvorfor fornuften frit kan disponere over sit erkendelsesindhold uden forstyrrende indblanding fra nogen erfaringspåkaldende tredje instans. Dermed kunne den forholdsvis uproblematisk gøre sig klog på, hvad begreber som 'Gud', 'sjæl' og 'substans' indbefattede. Den er i sit virke grundlæggende totalitær; den fremstiller ikke blot – som forstanden – den enkelte erfaringsgenstands begreb, men ønsker fremstillingen af "der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, so fern dieselbe dem Verstande zur Regel dient" (B673). Hvor forstanden repræsenterer en "Vermögen der Regeln" (A126), en "Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln" (B359) – dvs. erfaringsafhængig erkendelse med kategorierne som enhedsskabende regelsæt - repræsenterer fornuften en "Vermögen der Prinzipien" (B356), en "Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien" (B359); den fremstår som en art overordnet, 'teleologisk' princip for forstandsarbejdet. Mens forstanden retter sig mod den udenforstående, erfaringsgivne verden, retter fornuften sig altså i kantiansk forstand ind mod forstanden selv; dens virke er således ikke af ontologisk, men udelukkende af epistemologisk art.

At fremstille fornuftsbegreberne som udtryk for en transcendent realitet – dvs. som udtryk for tingen i sig selv – vil for Kant sige at anvende fornuften *konstitutivt*; en sådan fornuftsbrug agter ikke længere på forstandens restriktioner, men applicerer ufortrødent sin erkendeshorisont på verden i sin totalitet, stiller sig uproblematisk i ontologiens tjeneste og fremsætter (tilsyneladende) universalgyldige udsagn om verdens beskaffenhed i og for sig, ikke om erkendelsens mulighed for overhovedet at reflektere denne; hvad der for Kant svarer til det rene metafysiske "Schwärmerei" og "sophistischen Scheinwissenschaft" (Kant 2001: 178/158).

Når fornuftsbrugen omvendt lader sig tøjle af forstanden – dvs. holder sig bevidst, at fornuftsbegreberne hverken lader sig kvalificere som erfaringsgenstande eller som udtryk for verden i sig selv, men udelukkende fremstilles som principielle retningslinjer for forstanden – finder fornuftsbegreberne ikke nogen ekstern, men udelukkende en *intern* (immanent) anvendelse, som *transcendentale muligheder* (eller pejlemærker) for den forstand, der vedvarende søger at fuldende sin erkendeshorisont, men som jo må besinde sig på, at den totalitære udstrækning af verden – den "systematische Einheit" (B676) - som fornuften søger at fremstille altid kun vil fremstå som *tænkt mulighed*, aldrig som *erkendt realitet*. Bevares fornuftsbegreberne i en sådan virtuel modus, der for Kant har den nyttige værdi, at de tildeler forstanden en retningsans i forhold til hvilken den kan navigere erkendelsen (således at den ikke blot forfalder til retningsløs vildfarende), repræsenterer de en *regulativ* fornuftsbrug, der ikke begriber en genstand, men udelukkende tænker dens mulighed (en, med Kants ord, nødvendig "Illusion" (B672)); den eneste, de kantianske krav

kan anerkende.¹⁶ Det er altså ikke fornuftsidéerne *i sig selv*, der bedrager; kun den transcendent-reduktive dom i relation hertil.¹⁷

Hos Kant er der altså med ét lukket af for indsigten i verden som helhed; de transcendentale forstandskategorier uden hvilke *ingen* erkendelse overhovedet ville kunne stables på benene, stiller sig i deres prædeterminerende virke i vejen for en sådan intuitivt betinget refleksion. Tilbage står mennesket med et erkendelsesbegær, der – om end det i Kants øjne sikres

¹⁶ B672: "Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind." Fornuften repræsenterer således ved den regulative brug en *symbolsk antropomorfisme* – modsat en *dogmatisk antropomorfisme*, der blot postulerer det transcendent (Prolegomena § 57). Den symbolske antropomorfisme er sig bevidst om ikke at angå tingen i sig selv, men blot dét sprog, erkendelsen betjener sig af, og som fordrer et potentielt pejlemærke. Den reflekterer altså verden *analogisk, som om (als ob)* den var styret af en højeste instans (netop fordi dette skænker erkendelsen den nødvendige retning og stringens selv om den jo ontologisk ikke kan føres tilbage til noget sidste ubetinget). Således skænkes verden – om end blot analogisk - alligevel den overbyggende fornufts konstruktion, som forstanden ikke evner at konstituere. Fornuften bliver "nicht als Eigenschaft aus das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur *auf das Verhältnis* desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die *Ursache* der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d.i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannteste oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen.[...] daß wir uns die Welt so denken, *als ob* sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen" (Kant 2001: 148-149). Denne differentiering mellem dogmatisk og symbolsk antropomorfisme fremstår – som vi senere vil se – helt illusorisk, ja simpelthen meningsløs for den senere tyske idealisme. (Hegel kunne f.eks. indvende: hvordan overhovedet tænke *som om* Gud eksisterer uden allerede at tænke, *at* han eksisterer; hvis fornuftsidéen uden anskuelsens mediering skal tænkes som *ren* form uden mindste indhold, vil ethvert sådant begreb vel opløse sig; dvs. det er utopisk at antage en subjektiv fornufts evne til ukompromitteret at trække det absolutte skel mellem verden for mig og verden i sig, etc.) Jørgen Hass må også spørge "om ikke distinktionen mellem genstande som objekt for erfaring (anskuelse) og genstande i sig selv, som tankeobjekter (noumena), selv er et rent tankeobjekt [...] om ikke Kants egen inddeling af alle genstande (*Gegenstände*) i fænomener og noumener ikke er mere end en semantisk distinktion mellem tingsbegreber og begreber om begreber (reflexionsbegreber)" (Hass 1978: 139-140). Altså om det overhovedet er muligt for fornuften at antage et sådant skel som *reelt* eksisterende, alt imens erkendelsen kun skulle angå grænsens ene side. Mener man således – som Hegel – at tænkning og erkendelse *ikke* er heterogent relaterede, er det jo ikke muligt blot at tænke 'noget' (fornuftsidéen som ren form) hinsides denne grænse uden samtidig at postulere erkendelsen deraf (hvilket er forudsætningen for at den rene form, som jo helt tilbage til Aristoteles har vist sig yderst vanskelig om ikke helt umulig at tænke blot i sig selv, overhovedet kan fremstå som 'noget'), dvs. uundgåeligt medieret med et indhold. Som også O'Nara O'Neill bemærker: "Any law-giving that is to be both self-imposed and negative [som fornuftens selvkritik hos Kant - ML] – that is, without content – can impose no more than the mere form of law" (Guyer 1992, 295-296); dvs. ophæves i det rene ingenting. Men for Kant er der hermed åbnet op for etableringen af en *transcendental-kritisk* metafysisk praksis modsat den hidtidige dogmatiske metafysik.

¹⁷ Som udløber af oplysningstiden er det derfor helt utænkeligt for Kant, at fornuften selv *in essentio* skulle være bedragerisk: "Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten" (B697). Gilles Deleuze bemærker også hertil: "Jamais Kant, en cette acception, ne renoncera au principe subjectif d'un sens commun, c'est-à-dire à l'idée d'une bonne nature des facultés, d'une nature saine et droite qui leur permet de s'accorder les unes aux autres et de former des proportions harmonieuses" (Deleuze 1963: 33). Derfor har Kant ikke gjort andet end at "pousser jusqu'au bout une très vieille conception de la critique. Il a conçu la critique comme une force qui devait porter sur toutes les prétensions à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, non pas sur la vérité elle-même" (Deleuze 1962: 102); en kritik, der – som vi vil se – på mange måder spejler Hegels.

objektiv status ved at blive henført til den almene lovmæssighed, forstandskategorierne som *nødvendige* betingelser for erkendelsen repræsenterer – aldrig vil kunne endeligt forsones sig med omverden, aldrig mere vil kunne slå bro over den kløft som ved forstandens indtræden er blevet indskrevet mellem menneske og verden, mellem erfaringsverden og verden i sig. Fornuften 'reduceres' derfor til "ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft" (Kant 2001: 148). Den finder ikke længere sin metafysiske berettigelse i et overordnet kosmos (som det ellers er blevet fremstillet fra det græske *nous*-begreb og frem), med skolastikkens senere *hotline* til Gud som 'ren fornuft' og dermed 'ren virkelighed' (*actus purus*), men indskrænkes ubønhørligt til blot og bart *potentielt* udtryk for menneskets subjektivt betingede erkendelsesvirke. Hvor fornuften før for så vidt har stået som virkelighedens inderste udtryk, er den nu helt trængt ud af det reelles modus og forvist til en potentiel; fornuften angår ikke længere det virkelige, men det mulige.¹⁸

KANT OG GUDSBEVISET

Vender vi tilbage til Descartes' genvordigheder med gudsbegrebet – der vel nok må regnes for metafysikkens mest centrale begreb, helt fra Aristoteles' klassiske begreb om den ubetingede betingelse, hvortil al betinget kan henføres, den nødvendige væren, hvorpå al mulig væren er grundet (cf. *Metafysikken*, bog 12) - ser vi, hvorledes det får helt anderledes alvorlige konsekvenser når det udsættes for Kants radikaliserede fornuftsskritik. Som ubrydelig enhed i den hidtidige metafysik subsumerer gudsbegrebet alle resterende begreber under sig og sikrer disse deres (meningsfulde) retning og konsistens; uden dette arkaiske *télos* ville den rene kontingens jo slå igennem (ligesom verden lige så vel kunne ikke-eksistere som eksistere – en tidligere helt uhørt tanke! - hvis ikke man kunne føre tilbage til dette begreb som garant for den *nødvendige* væren til forskel fra den blot mulige). I Kants refleksioner over gudsbewisets ontologiske status (som Descartes, som vi så, ved sin cirkelsluttende bevisførelse tager for givet og som finder sin spæde formulering hos Anselm) afvises dog enhver mulig erkendelse af et sådant væsen eftersom de transcendentale betingelser, hvorefter erkendelsen retter sig, ikke er kompatible med de prædikater, man tillægger et sådant væsen – blot dét, at enhver erkendelse er transcendentalt *betinget* umuliggør jo en erkendelse af

¹⁸ Det klassiske spørgsmål om 'intellektuel intuition' diskvalificeres således, hvad *erkendelse* angår, men har stadig – som Léo Freuler bemærker det – *logisk* gyldighed; den intellektuelle intuition er derfor "à la fois possible et impossible. Elle est *logiquement* possible [dvs. uskematiseret - ML] et réellement impossible [fordi den ikke kan skematiseres med en erfaringsgenstand - ML], du moins pour l'homme" (Freuler 1992: 181). Det har paradoksalt nok den konsekvens, at metafysikken, der ellers traditionelt har haft det mest *reelle* som genstand, som udtryk for ren tænkning bliver det mest *irreelle* (*op.cit.* 260). Men det er vigtigt at holde sig det potentielle særlige modus for øje; at Kant altså hverken affirmerer eller negerer metafysikken, men holder dens 'rum' åbent, i et *ubestemmeligt* mulighedsfelt. Dette er relevant for den litterære erfaringshorisont vi vil søge tilnærmet i det følgende.

gudsbegrebet som noget absolut *ubetinget*.¹⁹ Enhver bestræbelse på at demonstrere et sådant væsens eksistens vil for Kant være udtryk for en sammenblanding af de subjektive betingelser for erkendelse med erkendelsens objektive indhold.

I sit opgør med det ontologiske gudsbevis kritiserer Kant følgelig den antagelse, at spørgsmålet om et begrebs eksistens eller ej skulle kunne afgøres udelukkende ved analyse af begrebet selv, dvs. at prædikatet 'eksistens' skulle være analytisk indeholdt i begrebet selv som en umiddelbar egenskab derved, således som Anselm og Descartes jo forudsætter når de antager, at prædikatet 'eksistens' nødvendigvis *må* tilkomme et så fuldentt begreb som gudsbegrebet – det 'hvor-end-intet-højere-kunne-tænkes' – da det ellers ville stå tilbage for knap så fuldentte begreber, der kunne udmærke sig i forhold dertil ved i det mindste at være grundet i noget eksisterende. Men for Kant har begrebet – naturligvis som konsekvens af den (nominalistiske) erkendelsesteori, der kræver erfaringens mellemkomst - i sig selv altid kun logisk, aldrig ontologisk værdi (og eksisterer derfor som sådan blot som en mulighed, en fornuftsidé), hvilket vil sige, at spørgsmålet om begrebets reelle eksistens eller ej aldrig kan udledes analytisk (prædikatet falder ind under subjektets begreb), men må tilføres syntetisk (prædikat ikke givet i og med subjektets begreb), dvs. ved inddragelse af den transcendentalt betingede anskuelse, hvortil forstanden er bundet (hvormed fornuftsidéen som blot og bart noumena (tankespind) via skematiseringen kan omsættes til reelt fænomen, til reel erfaringsgenstand).²⁰

At gudsbegrebet således analytisk indbefatter prædikater som 'perfekt', 'uendelig', 'ufejlbarlig', etc. betyder altså på ingen måde for Kant, at det dermed også henviser til et faktisk eksisterende væsen; et sådant spørgsmål vil aldrig kunne besvares ud fra en rent logisk funderet analyse, men henvises ubønhørligt til den forstandserkendelse, der har tre muligheder: for det første enten ved syntetisk apriorisk kvalificering af prædikatets tilhørsforhold til begrebet at bekræfte eksistensen deraf ('gud eksisterer'), for det andet ved erkendelsen af prædikatets manglende kompatibilitet med begrebet at negere ('gud eksisterer ikke'), eller for det tredje for så vidt som spørgsmålet falder helt uden for forstandens mulighed for erkendelse hverken at affirmere eller negere det, men lade det være givet "als ein *Problem für den Verstand*" (B536), dvs. fastholdt i en potentiel, uafgørlig modus ('gud eksisterer muligvis'), hvilket definerer Kants begreb om *hypotetisk*

¹⁹ Hvad Thomas Aquinas jo også fremhævede, om end de negative konsekvenser af hans begreb om den materielt bundne *intellectus possibilis* kun angik Guds væsen og ikke hans væren, som endnu blev taget for givet (cf. note 10).

²⁰ Det er i indledningen til *Kritik der reinen Vernunft*, at Kant gør nærmere rede for forskellen mellem *analytisk* og *syntetisk a priori*. Hvor en *analytisk a priori*-dom angiver en dom, hvor prædikatet er indeholdt i begrebet (f.eks. 'cirklen er rund') og derfor ikke føjer noget nyt til subjektet, tilføjer en *syntetisk a priori*-dom et prædikat til begrebet som ikke allerede er indeholdt deri, hvorfor dommen kræver en udvidelse af begrebet (Kant kalder dem derfor også *ekspansionsdomme* (*Erweiterungsurteile* (B11))). Hele kritikken af den rene fornuft er en bestræbelse på at legitimere, hvorledes syntetisk-aprioriske domme er mulige, dvs. hvorledes domme, der knytter et prædikat til et begreb, som ikke allerede er indeholdt deri, alligevel kan antage almen-nødvendig og ikke blot empirisk-kontingent status, hvilket er forudsætningen for enhver objektiv erkendelse.

fornuftsbrug ("hypothetische Vernunftgebrauch").²¹ Eftersom et begreb om gudsbegrebet som erfaringsgenstand simpelthen ville være en *contradicto in adjecto* (et ubetinget fremstillet som betinget), lader eksistensspørgsmålet i henhold hertil sig aldrig hverken affirmere eller negere, hvorfor begrebet ikke kan fremstå som andet end subjektivt-logisk fornuftsbegreb (*noumenon*), en mulig hypotese, og aldrig som objektiv-ontologisk erfaringsgenstand (*fænomen*). Dvs. det lader sig udelukkende fremstille som en regulativ fornuftsidé.

PESSOAS LYRISKE TAUTOLOGI

Ikke nok med, at den kantianske fornuftskritik følgelig efterlod mennesket alene i verden uden sikre guder at støtte sig; den efterlod det for så vidt end ikke længere *i* verden, men helt udenfor, i sit eget afsondrede univers, der om end det kunne danne grundlag for almengyldigt erkendelsesarbejde (og således kvalificere naturvidenskaberne) aldrig kunne sige noget om, hvad der *reelt* lå på den anden side af grænsen, hinsides erfaringens domæne – verden var blevet *hemmelig*.²² En sådan dualistisk splittelse er efterhånden – særligt op igennem det 20. århundrede, i kølvandet på de store filosofiske systemers sammenbrud - blevet en alt for kendt (og dermed vel også til tider en temmelig kedsommelig og tilsyneladende ret så triviell) problematik. Man sukker næsten ved tanken derom og orker ikke rigtig længere nogen reflektorisk anstrengelse i relation dertil, men kan blot mekanisk istemme det rituelle mantra: "Jo, men det er jo sandt, vores syn på verden og verden i sig selv er ikke sammenfaldende, sprogets rødder gror ikke éntydigt sammen med jordens", etc.

Når vi således læser et digt som den store portugisiske digter Fernando Pessoa's tilsyneladende så simple digt om "månelyst gennem høje grene" (*O luar atravez dos altos ramos*), der for digteren vitterligt ikke fremstår som "andet end månelyst gennem høje grene",²³ ja så vil

²¹ For den hypotetiske fornuftsbrug bliver det universelle "nur *problematisch* angenommen, und ist eine bloße Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem" (B675). Kants praktiske fornuftsbegreb – som vi senere vil se – beror ligeledes på hypotesens mulighed, .

²² I en kommentar til digtet "Blommorna sover i fönstret" fra debutsamlingen *Sent på jorden* (1932) har Gunnar Ekelöf givet en rammende skildring af denne erfaring. Han taler her om "den svindlande känslan av att tingen lever ett oåtkomligt liv i sig, att all materia, all utsida är liv, men kanske för långsamt för att vi skall kunna märka det, eller på ett annat plan, vars skeende vi saknar antenner att konstatera, sett mot denna bakgrund kan vardagsrummet som dikten beskriver lika gärna vara universum som universum kan vara Rummet. Inför denna hemlighetsfulla makt blir hemtrevnaden hemsk, en gungstol vid en avgrund, och varje ting, oavsett dess dagliga bruk, en möjlig evighet. Jeg anar i allting en oerhörd och gripande kosmisk frånvaro, oändligt ovanför den utillfredsställda kärleken eller det otillfredsställda hatet. I denna väntan droppar tiden så långsamt, så intill decimalerna fruktansvärd att ingenting utom ett stjärnfall skulle kunna bryta sekundernas jämna kedja.[..] För mig är tingen förstenat eller oförståeligt liv. Tingens urörlighet förefaller mig ibland absurd och orimlig och i sådana ögonblick av väntan känner jag att det universella levandet när som helst åter kan träda i kraft. Uranimismen tvingar mig att i ord låna tingen mänskligt liv, i brist på bättre och därför att jag inte känner till något annat. Jag ser på människorna som levande ting och på tingen som orörligt liv. Men denna oerhörda ensamhet, denna ofattbara frånvaro som för mig skall räcka tills alting blir liv är kanske en sorts evighetstro och ingenting för en människa med självaktning att sätta på papperet, åtminstone inte i prosa" (Ekelöf 1993: 176-177).

²³ Digtet er skrevet i 1914 under heteronymet Alberto Caeiro, den stilfærdigt livsbekræftende hyrdedigter, der asketisk forsøger enhver metafysisk overbygning, og lyder i sin helhed:

den tidstypiske læser, der kan sine modernitetsproblematiseringer til fingerspidserne, sandsynligvis umiddelbart hæfte sig ved den fuldendte cirkelslutning, digtet gennemløber fra første til sidste linje (hvorved det sproglige udtryk lukkes om sig selv) samt den sproglige skepsis, digtet udtrykker i sin konsekvente afvisning af tidligere så klassiske lyriske ingredienser som metafor og transcendens.

Digtet er kompositorisk opbygget som en art *suspense*-’fortælling’; første linje anslår digtets motiv (nemlig ”månelyst gennem høje grene”) som vi ved den efterfølgende læsning ser frem til at få yderligere udfoldet, men den enkle ’fold’ som motivet fremstiller ved sin simple deskription synes ikke at rukke sig af stedet. Ved de følgende to linjer henvises vi til den litterære kanon, som jo har nydt at besynges sådanne naturmotiver, og vi bliver her oplyst om den transcendent værdi, motivet uden undtagelse (”poetas todos”) er blevet tillagt. Vores forventningshorisont nøder derfor uundgåeligt til en repetition heraf; hvilken transcendent relation vil netop *dette* digt bringe på bane? Det er – som altid – dette ”mere”, vi higer efter, dette overskudsprodukt, der hæver sig over den rene materialitet og indhyller det poetiske univers i et kosmologisk skær, ”les transports de l’esprit et des sens”, som Baudelaire besang i sit berømte digt *Correspondances* (1857). Men ved overgangen til andet afsnit træder digtets jeg peripatetisk i karakter; den videre udfoldelse af motivet, som den hidtidige tradition har iværksat, indsnævres her klaustrofobisk til den tilsyneladende så tørre konstatering, at ”månelyst gennem høje grene” for digtets jeg virkelig ikke kan forestilles som andet end netop dét, ”månelyst gennem høje grene” – en klassisk tautologi. I digtets komposition kommer denne særlige ’klaustrofobi’ endvidere til udtryk i hver anden linjes tvangsmæssige repetition af motivet, der vedvarende afholder digtet fra noget videre associativt forløb og strengt fastholder det inden for motivets snævre ramme. Den afsluttende linje runder således på perfekt vis digtet om sig selv; det fremstår – med dertilhørende æstetisk velbehag – som en ubrydelig diamant; et digt, der såvel på indholds- som udtryksside forener alle sine elementer i én selvnærende (om end en anelse gold), hermetisk figur.

Men dermed har digtet også lukket af for nogen videre anknytning til en given kontekst. Hele digtets gåde ligger selvfølgelig i motivet ”månelyst gennem høje grene” og ét af de første spørgsmål, der melder sig er selvfølgelig: skal dette forstås som udtryk for en given ’virkelighed’, hvortil digtet vender sig, eller blot som en sproglig størrelse, digtet kongenialt kører igennem sit

O luar atravez dos altos ramos,
Dizem os poetas todos que elle é mais
Que o luar atravez dos altos ramos.

Mas para mim, que não sei o que penso,
O que o luar atravez dos altos ramos
É, além de ser
O luar atravez dos altos ramos,
É não ser mais
Que o luar atravez dos altos ramos. (Pessoa 1994: 85)

Månelyst gennem høje grene,
Siger alle digterne, er mere
End månelyst gennem høje grene.

Men for mig, som ikke kan forestille mig,
Hvad månelyst gennem høje grene
Er, udover at være
Månelyst gennem høje grene,
Er det virkelig ikke andet
End månelyst gennem høje grene. (Pessoa 1999: 67)

system? Havde digtet insisteret på en videre refleksion over motivet, eksempelvis i form af en klassisk naturromantisk apoteose eller ode, ville det paradoksale indtræffe i læserens bevidsthed, at om end desto flere ord blev hældt ud over det primære motiv, ville dette ikke desto mindre fremstå mere 'virkelighedstro' i teksten; motivet ville blive skænket en 'krop' i teksten, det ville blive anskueliggjort og således hæve sig fra simpelt sprogligt udtryk til imaginært forestillingsbillede og dermed ville det som metafor have fuldendt sin mission; at have transcenderet sig selv som sprog. Men ved digtets uophørlige gentagelsestvang dunderer digtet sin egen sproglighed igennem sig. Ved den præcist og nådesløst skanderede repetition udtømmes gradvist motivets referentielle træk og trænger det så tæt op ad den utopiske, lyriske drøm som muligt; dén for ethvert spor af den eksternaliserende signifié rensede signifiant, som blot hviler i sin egen solipsistiske kuppel (en drøm Mallarmés poetik som bekendt var styret af).²⁴ Problemet med en sådan aspiration er selvfølgelig, at den truer med helt at kæntré digtet indefra eftersom det ikke længere tillades noget 'indhold', hvorpå det kan støbe sin grund. Digtet bliver til rent sprog uden andet end sig selv som reference og som sådan står Pessoa's digt hele tiden faretruende nær den endelige, tautologiske opløsning; det bliver sprog blot om sprog; "signifianternes frie spil" – så højt besunget i sin tid af eksempelvis Roland Barthes²⁵ – som i sidste ende viser sig ikke at være så frit endda fordi friheden ikke længere har andet at forholde sig til end sig selv – frihed blot til frihed er, som bekendt, ingen frihed.²⁶ Ligesom et sprog blot om sprog ej heller er noget sprog. Til drømmen om det autonome, helt igennem selvnærende digt har Per Højholt et sted lakonisk bemærket: "Der er bare det

²⁴ Cf. f.eks. det berømte *Crise de vers* (1886-96): "L'œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés ; ils s'allument de reflets réciproques comme une virtuelle traînée de feux sur des pierreries, remplaçant la respiration perceptible en l'ancien souffle lyrique ou la direction personnelle enthousiaste de la phrase.[...] À quoi bon la merveille de transposer un fait de nature en sa presque disparition vibratoire selon le jeu de la parole, cependant ; si ce n'est pas pour qu'en émane, sans la gêne d'un proche ou concret rappel, la notion pure. Je dis : une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets" (Mallarmé 1945: 366-368). Det er denne fraværserfaring en Maurice Blanchot fører videre op igennem det 20. århundrede; cf. bl.a. "L'expérience de Mallarmé" (Blanchot 1955: 30-41). Et poetologisk respons hertil i hjemlig regi er Per Højholts "Opgør med Mallarmé" (Højholt 1972: 121-133), som berøres i det følgende. Digtets rene autonomi, som dog ved sin forsøgsvis realisering ofte dræner det for ethvert begreb om mening og nødvendighed, tilstræbes op igennem det 20. århundrede med en radikalitet og coolness, der om end den ligger i forlængelse af Mallarmés aspirationer søger at tilbagelægge det transcendent begær, Mallarmé endnu anerkendte, og i stedet fremskrive digtet i sin konkrete immanens. Fra Gertrude Steins verdensberømte dictum ("a rose is a rose is a rose...") til herhjemme tressernes konkretisme, særligt repræsenteret ved forfattere som Hans-Jørgen Nielsen, Vagn Steen og – om end mere subtilt – Per Højholt, Jørgen Leth samt den tidlige Johannes L. Madsen.

²⁵ Cf. f.eks. det programmatisk forord til *S/Z* (Paris: Seuil 1970), der rider med på den 'signifiantbølge', Jacques Derrida indledte med *De la grammatologie* og *L'Écriture et la différence* (begge udgivet 1967).

²⁶ Som Camus også så flot formulerede det i *L'Homme révolté* (1951): "Il n'y a de liberté que dans un monde où ce qui est possible se trouve défini en même temps que ce qui ne l'est pas. Sans loi, point de liberté. Si le destin n'est pas orienté par une valeur supérieure, si le hasard est roi, voici la marche dans les ténèbres, l'affreuse liberté de l'aveugle" (Camus 1951: 95). Også vor hjemlige Klaus Høeck kommenterer i *1001 digt* det ubetingede frihedsbegreb: "var friheden kun / til for at bekræft / te sig selv som den sidste / årsag – kunne den / ikke bruges til / andet end at fuldbyrde / sig selv – var det da ikke / nok – var det ikke / således menne / sket i yderste konse / kvens stadfæstede / sit forhold til gud?" (Høeck 1995: 46).

sørgelige ved det, at der altid kommer til at stå noget, ord betyder noget, det slipper man ikke fri af, hvad man så end gør” (Højholt 1994: 67).

PESSOA OG KANT

I ovenstående læsning af Pessoas digt aner man tydeligt den kantianske erkendelseshorisont lure i baggrunden og hertil konflikten mellem den konstitutive og den regulative fornuftsbrug. Ligesom fornuften hos Kant ikke tillades en transcendent, konstitutiv praksis, der ville ikke blot hæve den over, men helt løsrive den fra forstandens virke, tillader digtet ikke sit motiv at hæve sig over dets skinbarlige sproglighed; det fremstår blot i sin uopløselige gådefuldhed, glat og bart, uden noget under- eller overliggende fundament at henvise til.

Den forventningshorisont, der – som vi så – indledningsvist fremmanes knytter sig netop til det også for litteraturens vedkommende metafysiske håb, at ”månelyst gennem høje grene”, der jo blot fremstår som simpelt empirisk faktum for forstanden, kan opløftes til en højere, transcendent sfære; en sfære, der netop set med Kants øjne appellerer til fornuftens konstitutive begær. Helt fra Platon er lyset jo en klassisk metafor, som altid peger mod sit (oftest) guddommelige ophav²⁷ og også i litteraturen har et tilsvarende begær gjort sig gældende når lyset blev indskrevet som metafor; som pejlemærke for det metafysiske fundament eller den poetiske grundsten, hvorpå verden og den lyriske inspiration hvilede.²⁸

Fra et kantiansk perspektiv vil dette svare til fornuftens begær efter at overskride det blot forhåndenværende (som forstanden jo må tage sig af og i dette tilfælde således også den simple beskrivelse af ”månelyst gennem høje grene”) og drive det op i en sfære, der i sin ukompromitterede absolutet opsluger enhver relativitet i sig. Ved sammenkoblingen med en højere fornuftside (f.eks. Gud) forekommer lyset ikke længere blot at flimre fragmentarisk, men antager retning og tiltager i styrke. Men i Pessoas digt indtræffer en sådan hypostasering på ingen måde; ved linjernes repetitive, cirkelsluttende struktur bevares grundmotivet i sin enigmatiske ’flimren’. Således læst anerkender digtets jeg de restriktioner, de kantianske transcendentaler underlægger relationen til omverden. En relation, der ikke længere er bæredygtig i forhold til den særlige transcendentale indsigt, tidligere tiders digtere kunne påberåbe sig, men udelukkende angår verden som den fremtræder som genstand for det pludseligt så dødeligt menneskelige digterjægs erfaring.

Ved ikke på nogen måde at hypostasere motivet, at hæve det op i en højere sfære, fastholdes dette på niveau med forstandens virke og skænker dermed ikke fornuften mulighed for at

²⁷ Det mest berømte eksempel herpå hos Platon er selvfølgelig solbilledet i sjette bog af *Staten* (507D-9D).

²⁸ Et eksempel, som er skåret ned til benet, er J.P. Jacobsens sidste digt, der - skrevet få måneder før digterens død af tuberkulose - med en umiskendeligt insisterende imperativ, hvorunder fortvivlelsen dirrer, konfronterer den forestående død med den poetiske erfarings krav på lysets uforgængelighed: ”Lys over Landet, - / Det er det, vi vil” (Jacobsen 1993: 102).

fremstille det i en 'essentialiseret' meningskontekst. En læsning, der fremhæver en tillukket sproglig selvreferentialitet i Pessoas digt, trækker således indirekte på den erkendelseshorisont, Kant i og med sin *Kritik der reinen Vernunft* udstikker. For ligesom Kants fornuftsbegreber ikke tillades den syntetiske refleksion, der ville ophæve begreb og genstand i hinanden, tillader vor læsning heller ikke det sproglige udsagn "månelyst gennem høje grene" at blive ophævet i andet end sig selv, hvorfor det blot går op i sin egen tautologisk ubrydelige immanens, svarende til Kants begreb om analytiske domme (cf. B10-14), som ligeledes trues af en tautologisk opløsning. Den analytiske dom er grundet i logikkens krav om modsigelsesfrihed og er per definition apriorisk fordi den ikke fordrer erfaringens mellemkomst. Dens simple formel er $A = A$ og denne relation angiver, at det givne prædikat altid apriori er indeholdt i subjektets begreb og dermed identisk med dette; fjerner man prædikatet, fjerner man også subjektet. Som f.eks. i tilfældet 'månelyst gennem høje grene' = 'månelyst gennem høje grene'. Men i og med, at prædikatet intet nyt tilføjer til subjektets begreb, står den analytisk aprioriske dom i fare for at blive intetsigende; den har ikke, som den syntetisk aprioriske dom, erkendelsesmæssig værdi.

Selvfølgelig vil det være absurd at hævde, at det primære projekt for et digt er - i tråd med det kantianske forstandsarbejde - via anskuelsen at fremstille sit indhold som erfaringsgenstand; dermed ville man slet ikke agte på den særlige erfaringsmodus, den litterære praksis gestalter i modsætning til den filosofiske. Litteraturen sigter jo i sit udgangspunkt så langt mere på det mulige/imaginære, frem for det virkelige/erfaringsgivne og synes således langt mere beslægtet med fornuftens (der jo i kantiansk forstand lige så vel angår det mulige) end med forstandens virke. Alligevel kan man indvende, at den læsemodus, der primært hæfter sig ved den afgrund, digtet fremskriver mellem sig og verden, ikke tager nok højde netop for den særlige erfaringshorisont, en potentiel-litterær modus gestalter. Frem for at afsøge, hvad *dette* 'rum' specifikt fremstiller, hvad denne særlige 'verden', der opstår i og med digtet iværksætter, aflæses digtet blot som negation af en (forestilling om en) forudgiven verden, der altid står placeret radikalt *udenfor* og som sådan afholder digtet fra noget reelt krav på *a world of its own* – ligesom også Kants erfaringsverden altid må tage til takke med en sekundær position i forhold til den rigtigt afskårne primære verden, der blot fremstår som negativt spor i den sekundære. En sådan læsemodus sætter altid en primær instans som for det første noget *forudgivet*, for det andet noget *stabilt* og for det tredje noget *altid skjult*. Fra et kantiansk synspunkt har den såkaldte virkelighed allerede for længst defineret sig selv uden dog på noget tidspunkt at have været villig til at kaste nogen som helst information vedrørende sig selv af sig, hvorfor litteraturen i sådant et perspektiv altid kommer håbløst for sent. Litteraturen tænkes ikke i sin potentialitet, men udelukkende i sin negativitet; at anse den som talt ud af en uoverstigelig sproglig afgrund vil sige at anse den som et lavererangerende udtryk for en verden (defineret som 'substans', som 'ting i sig selv'), der allerede har fundet sit sted. Og det imaginære

henvises følgelig til blot at fremstå som en negativt moduleret substitut for det reelle. En sådan optik hviler endnu på metafysikkens krykke, om end det i denne omgang er med negativt fortegn, idet den grundlæggende dualisme, der fremsætter én komponent som primær i forhold til en anden fortsat består.

Digtet fastholder ved sin repetitive *suspense*-struktur dén læser, der er underkastet et dualistisk funderet paradigme, i dén forventning, at noget andet da *må* bryde igennem, at dette simple ”månelys gennem høje grene” da ikke *kan* være nok – *is this really it?* En sådan læsemodus vil nødvendigvis altid svare nej hertil; dét kan aldrig være nok, aldrig bare være *dét*. Ligesom Kant i sin stædige fastholden af den rigide dualisme, der paradoksalt nok understøttes af et ikke-eksisterende begreb (*Ding an sich*) aldrig kan stille sig tilfreds med erfaringsverden som sådan, men hele tiden må henvise til, at noget stikker under, men vel at mærke ’noget’, der aldrig kan fremstå som andet end skjult, som ren negation, og alligevel ’er’ dét der jo på mærkværdig vis.²⁹

For en sådan læser, hvis forventning til digtets fortløbende intensivering af grundmetaforen skuffes, hvorfor denne efterlades uden nogen ’støtte’ hinsides fra, vil digtet derfor – ligesom erfaringsverden ved den kantianske relativisering af forstandsarbejdet - fremstå yderst skrøbeligt og vakkelvorn. Eftersom den dualistiske tanke altid vil antage, at der må ligge noget ’mere’ bagved, at det umiddelbart forhåndenværende aldrig kan være nok, vil den altid true med at ofre den ene (svagere) side for dens (stærkere) modpol – og selvfølgelig oftest den mindst blufærdige af siderne (for så enkelt fordrende kan verden da heller ikke være!). Ligesom også Kants insisteren på et udenforstående helt igennem skjult niveau, der sikrer det forhåndenværendes relative status, bevirker, at refleksionen ledes uforløst hinsides, hvilket kan forekomme paradoksalt al den stund Kant netop så ihærdigt søgte at fæstne den i det dennesidige.³⁰

²⁹ Når Justus Hartnack i *Kant erkendelsesteori* (1965) skelner mellem en positiv og negativ anvendelse af begrebet *noumenon* – den positive som den, der postulerer en intuitiv, ikke-sansebettinget erkendelse og den negative som ”et begreb om noget der ikke er en genstand der kan sanses, hvilket er det samme som at sige at det ikke er et begreb om nogen genstand overhovedet” (*op.cit.* 103) – og efterfølgende stiller sig tilfreds med, at Kant kun anvender det negativt, er der således langt fra tale om så enkel en afklaring, som Hartnack selv antyder ved denne differentierings negation af den ene komponent, for der er langt flere aktive kræfter på spil i en negativ bestemmelse end det her kommer til udtryk. Det skal dog rimeligvis bemærkes, at Hartnack selv i den senere *Fra Kant til Hegel* (1979) er sig mere bevidst om problematiseringerne, sandsynligvis fordi den tidlige Kant-interesse nu er blevet suppleret med studier i Fichte og Hegel.

³⁰ Optikken ledes således fra en negativ bestemmelse af den spekulative fornuft til en positiv bestemmelse af den praktiske fornuft, idet forudsætningen for, at sidstnævnte gives plads netop er indskrænkningen af førstnævntes domæne; cf. Kants berømte udtale om, at han nødvendigvis måtte ”das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen” (BXXX). Adorno anerkender i *Negative Dialektik* (1966) ikke denne overgang, ekstensionen af fornuftens negation af Guds eksistens indbefatter således også troens mulighed som *håb*: “Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.[...] [Das Bilderverbot] hat sich verschärft: Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen“ (Adorno 1973: 394). Hos Adorno er den regulative fornuftsidé i kølvandet på 2. verdenskrigs rædsler lige så vildledende som den konstitutive.

Det hinsides fastholdt i sin rene negation vil altid slå hul i det dennesidige, vil altid trænge dette 'lige-nu-og-her' mod et blindt punkt, som aldrig vil kunne favnes. Det er denne rigide struktur, der gennemstrømmer hele Kants tænkning og som endnu i dag er så paradigmatiske styrende ikke blot for vor filosofiske omgang med verden (der i sin optimering af de naturvidenskabelige, empirisk grundede discipliner har fulgt Kants anvisning langt væk fra enhver metafysisk udfoldelse), men også for vor læsning af litteraturen, der jo netop på mange måder er grundet i den dualistiske tankegang, at litteraturens primære ærinde altid kun kan snige sig ind ad bagvejen, at det altid kun vil kunne afmærkes i en uopløselig negativitet, som en helt igennem utilgængelig 'hemmelighed', et skjult rum skarpt afgrænset herfra. Dette har jo været konsekvensen af opgøret med den i nutidens øjne så svulstige romantik; at man enten har henvist litteraturen til beskrivelser af det strengt dennesidige – naturalisme, realisme, socialpolitisk engagement, etc. – eller til metafysiske aspirationer med omvendt fortegn, dvs. påkaldelser af den ubrydelige negativitet, der gennemstrømmer hele det 20. århundrede og som selvfølgelig særligt accentueres i og med første og anden verdenskrigs rædsler, der med ét skriver ethvert begreb om 'højere mening' ud af historien, hvorefter en art 'afmagtens' eller 'negationens' poetik, der finder sine centrale udtryk i kanoniserede forfatterskaber som Kafkas, Becketts eller Celans, kunne følge efter.

Men spørgsmålet er om litteraturen ikke påkræver en anden læsemodus end dén, der fremstiller sprog og verden i deres rene modsætning med den følge, at litteraturen reduceres til sproglig solipsisme, mens den negativt determinerede 'verden' efterlades som et 'åbent sår'.

GILLES DELEUZE OG LITTERATURENS HEMMELIGHED

Det er en litterær fremstilling lig ovenstående som Gilles Deleuze brokker sig så højlydt over i sine refleksioner over det modstridende forhold mellem den kontinentale og den anglo-amerikanske litteratur.³¹ Her nærmest besynger Deleuze (på vanlig semi-euforisk, svimlende – og nogle vil vel sige utopisk - vis) den litteratur, der ikke låser sig fast i sin egen negation, i sin egen anæmiske reterritoriserede selvhævdelse, men giver sig sine deterritorialiserende potentialer i vold, dvs. ikke lader sig binde af ét enkelt punkt, men giver efter for den uophørlige dynamik, den litterære praksis evner at igangsætte. Den skal være "une vraie rupture" (Deleuze/Parnet 1977: 50), der gennembryder alle niveauer, modsat "une coupure" (*ibid.*), som blot skærer *mellem* niveauerne og ikke trænger *igennem* hvert enkelt. Hvert enkelt niveau skal således underkastes en vedvarende multiplikation/differentiering, der modarbejder "les re-territorialisations qui la guettent" (*ibid.*), dvs. den homogeniserende bestræbelse på at afgrænse og stabilisere niveauerne i forhold til hinanden. I stedet skal den litterære praksis aftegne en vedvarende "ligne de fuite" (52), men vel at mærke ikke

³¹ Sammen med Félix Guattari har Deleuze også tidligere søgt at gøre op med den negativt-teologiske læsning af Kafka, IN *Kafka - pour une littérature minéure* (1975). Ligesom en Derrida senere – på sædvanlig dobbeltbundet vis - søger at gøre op med en alt for stift tabuiseret læsning af Paul Celan, IN *Schibboleth - pour Paul Celan* (1986).

en flugtlinje, der i stil med den transcendent bestræbelse søger værket hævet over og afsondret fra det forhåndenværende, men tværtimod trænger ind i *selve* livet og dermed sprænger grænseskillet mellem kunst og liv.³² En sådan fremstilling går selvsagt stik imod de kantianske transcendentalers bestræbelse på at syntetisere det sansemæssigt mangfoldige, at subsumere det plurale under det singulære, afskåret fra tingen i sig.

For Deleuze bør litteraturen hele tiden praktisere en konfrontation med et 'andet', med enhver grænsebestemmelse, om end uden den pacificerende respekt for denne andethed, som blot ville bevare den netop *som* andethed. Den dualisme, som den kantianske filosofi kalkulerer med og som den læsning af Pessoa's digt, der henviser "månelyst gennem høje grene" til sin egen sproglige solipsisme – hvad der netop ville være en entydig reterritorialisering, en "coupure", der trækker et rent skel mellem på den ene side digtets sproglige udtryk og på den anden den såkaldt ekstra-sproglige verden i sig – anerkender Deleuze ikke, idet den fordrer et alt for *statisk* litteraturbegreb. For Deleuze er litteraturen grundlæggende *bevægelse*, en vedvarende opløsning og genforvandling af sig selv i en konstant udveksling mellem en re-territorialisering og en de-territorialisering, der har afgrænsningen som mål og dermed kalkulerer med de enkelte komponenters autonomi, og en de-territorialisering, der søger opløsningen af ethvert endeligt grænseskil og som ved sin vedvarende gennemtrængning af førstnævnte afholder denne fra at falde sammen med sig selv, at blive det enkle, afsondrede punkt, Deleuze afskyr så meget. Altså en litterær praksis, der ikke længere respekterer de gængse grænsedragninger den litterære fortolkning ellers har for vane at pejle efter, så som skellet mellem 'jeg' og 'verden', mellem 'sprog' og 'referent', mellem 'udtryk' og 'indhold', etc. Alt foregår i én stor dynamisk bevægelse, der for Deleuze er selve *livet*. Deleuze insisterer på det horisontale 'nu' ("sans souvenir" (59)), hvor alt er i umiddelbar bevægelse, hvor ingen produktivitet sinkes af fortidige bindinger, der som allerede fastlagt struktur lukker sig om historien, pacificerer den, en radikal, uophørlig *tilblivelsesproces* hinsides fortolkningens mulighed.³³

³² Cf. *op.cit.* 60: "La grande erreur, la seule erreur, serait de croire qu'une ligne de fuite consiste à fuir la vie; la fuite dans l'imaginaire, ou dans l'art. Mais fuir au contraire, c'est produire du réel, créer de la vie, trouver un arme."

³³ Og således en 'ansigtsløs' litteratur, dvs. en litteratur, der aldrig fremstår i form af en afgrænset figur: "Perds le visage. Devient capable d'aimer sans souvenir, sans fantasme et sans interprétation, sans faire le point. Qu'il y ait seulement des flux, qui tantôt tarissent, se glacent ou débordent, tantôt se conjuguent ou s'écartent.[...] Écrire n'a pas d'autre fonction : être un flux qui se conjugue avec d'autres flux – tous les devenirs-minoritaires du monde. Un flux, c'est quelque chose d'intensif, d'instantané et de mutant, entre une création et une destruction. C'est seulement quand un flux est déterritorialisé qu'il arrive à faire sa conjonction avec d'autres flux, qui le déterritorialisent à leur tour et inversement.[...] La littérature anglaise ou américaine est un processus d'expérimentation. Ils ont tué l'interprétation" (*op.cit.* 59-62).

PER HØJHOLT OG OPGØRET MED NEGATIONSPOESIEN

I *Intethedens grimasser* (1972) er Per Højholt ude i et lignende opgør, denne gang med konkret udgangspunkt i Mallarmés digtning, som Højholt ser grundet i et hypostaseret fraværsbegreb idet digtningen sigter på *negationen* af verden til fordel for et *rent* sprogligt udtryk (en *poésie pure*).³⁴ Hvor dette skulle iværksætte en lyrisk frigørelsesproces, hvormed digtets fuldkomne autonomi kunne stadfæstes, har det for Højholt at se snarere den konsekvens, at digtet binder sig til et begreb om en ekstra-sproglig verden, et radikalt 'udenfor', hvis via negationen determinerede fravær 'udsuger' digtet. Når det sproglige værk

"i alt forholder sig til intethed, lægger intethed sig som et trækpapir bagved det og suger alt til sig, til-intet-gør det. Teksten kan altså ikke have nogen som helst genstand, handling eller egenskab uden at gøre den til intet, uden at destruere den. Det er i kraft af denne destruktion at teksten bliver til og kan blive ved med at blive/være til, en tid [...] teksten bliver på den måde selvvirkende, selvopladende, roterende omkring et nulpunkt, eller hvordan man nu vil formulere det. Dette er den klassiske modernismes ideal af en tekst.[...] Når jeg i dag må markere afstand til denne poetik [...] er det fordi jeg tror, at der bagved dens i og for sig meget overbevisende postulater lurer faren for en klassik, en rolig, velovervejet, høj poesi, der bliver højere og højere, danner miljø og tradition, så poeten havner i fast ansættelse hos intetheden som beskriver." (Højholt 1972: 131-132)

I stedet ønsker Højholt at producere

"tekster som tømmer sig indad i intethed for at kunne eksistere som flader, konkret forekommende og oplevelige, forfølger denne tømning indad med ord, et slags commandoraid ind i intetheden, eller ud i den [...] Mallarmé beskrev tingens sproglige billede og gjorde derved tingen fraværende. Dette fravær gjorde han nærværende for læseren, i tekstens billede på nærvær. I stedet kunne man forsøge at gøre dette fravær fraværende, og dette skulle så foregå derved, at man forskyder vægten fra sprogets henvisende-beskrivende kvalitet til dets værende-skrivende kvalitet.[...] Sprog er *resultatet* af en skriven, skrift er *resterne* af en skriven. Sprog er tingenes fravær erindret, skrift er fraværets fravær manifesteret..." (132-133)

³⁴ Det skal dog bemærkes, at fremstillingen af Mallarmés poesi som mere eller mindre passiv – for at bruge Højholts udtryk – "besværgelse af intetheden" (cf. *op.cit.* 121) ikke nødvendigvis er sammenfaldende med Mallarmés egen praksis. Højholt er her sandsynligvis ikke helt uinspireret af Hugo Friedrichs berømte fremstilling i *Die Struktur der modernen Lyrik* (1956), som hypostaserer intethedsbegrebet i Mallarmés poesi ("einer Mystik des Nichts", "einem idealistischen Nihilismus" (Friedrich 1958: 90/95)) ved skarpt at kontrastere sprog og virkelighed: "eine Dichtung [...] in der die Sprache selber das Nichts soweit gegenwärtig macht, wie dies durch Vernichten des Wirklichen geschehen kann" (*ibid.*). Friedrich giver her – dog uden negativ valør - en karakteristik af Mallarmés poesi, som på mange måder svarer til det skræmmebillede, Deleuze indhyller den franske litteratur i: "Auch bei Mallarmé stellen wir fest: Fehlen einer Gefühls- und Inspirationslyrik; intellektuell gesteuerte Phantasie; Vernichtung der Realität [...]; Vereinsamung, die sich als Auszeichnung weiß; Ranggleichheit von Dichten und Reflexion über das Dichten, wobei in der letzteren die negativen Kategorien überwiegen" (72). For en læsning af Mallarmé, der stiller sig kritisk over for Friedrichs, ved i stedet for at hypostasere fraværskategorien fremhæver tekstens disseminatoriske potentialer, som gennembryder det dikotomiske skel mellem nærværende sprog og fraværende ting, kan henvises til Carsten Madsens "Mallarmés simulerende mimesis" (Madsen 1995: 93-121), Jacques Derridas "La double séance" (Derrida 1972: 199-318), samt – for en eksplicit kritik af Friedrichs negative kategorier – Jonathan Cullers foredrag "Om negativiteten i den moderne poesi" (Culler 1988: 103-122).

Hvor førstnævnte praksis (hos Højholt benævnt ”intethedens maske” (132)) kalkulerer med digtets rene, nærværende autonomi på baggrund af et fast konsolideret fraværsbegreb, hvori tingen er negeret af ordet og således udskrevet som negativt determineret transcendent komponent lig Kants *Ding an sich* (og lig den ’hemmelighed’, Deleuze klandrer fransk litteratur for at hypostasere), anslår sidstnævnte praksis (”intethedens grimasse”) en bestræbelse på – ligesom vi så det hos Deleuze – ikke at respektere en sådan hypostaseret negativitet, der får værket til at ’stivne’ i sin egen sproglige autonomi, men derimod fortsat at *udfordre* et sådant fraværsbegreb, gennem skriftens ”værende-skrivende kvalitet” (som netop fordi den ikke sætter den ”henvisende-beskrivende kvalitet” som sit primære mål ikke bør lade sig fastlåse af den ekstra-sproglige negativitet) hele tiden at iværksætte nye sproglige manøvrer, som problematiserer den klassisk-modernistiske fraværserfaring, som er grundet i den kantianske dualisme mellem positiveret, sprogligt erfarings felt og et negeret, ekstra-sprogligt ’tabu’. Hvor ”intethedens maske” resignerer i en *passiv* attitude i forhold til fraværet og dermed forlader sig på sin egen utilstrækkelighed, sætter ”intethedens grimasse” omvendt fraværet i spil; her respekteres ingen kronisk tabserfaring.³⁵

For en Kant er her jo tale om intet mindre end et veritabelt mareridt, et rent ud sagt metafysisk betændt vrøvleri, der ikke har mindste agtelse til overs for de forpligtende mulighedsbetingelser, der er sat for erkendelsen. Men Kants dualistiske differentiering mellem erfaringsverden og verden i sig selv kan netop sidestilles med den litterære praksis, der byder Deleuze så meget imod og som kommer til udtryk i dennes fremstilling af den franske litteratur. For det er netop en rigid struktur som man finder den her, hvor man på den ene side har et fastlåst manifest niveau, som altid må se sig relativet i forhold til et latent niveau, der om end det står som

³⁵ Spørgsmålet om en sådan skrift-emancipatorisk manøvre overhovedet er mulig er anliggende for Michel Foucaults berømte essay *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969), hvori han netop med implicit henvisning til de kantianske restriktioner for sproglig udfoldelse, betvivler det af Derrida og Barthes så højt besungne *écriture*-begrebs mulighed for at overskride forfatterkategoriens bestemmelse. Han fremhæver derimod, hvorledes den rene negation af en sådan blot overflytter den til transcendentalt regi, hvor den – om end med negativt fortegn – er lige så hypostaseret som tidligere: ”[L’écriture] bloque le constat de disparition de l’auteur et retient en quelque sorte la pensée au bord de cet effacement ; avec subtilité, elle préserve encore l’existence de l’auteur.[...] Je me demande si, réduite parfois à un usage courant, cette notion ne transpose pas, dans un anonymat transcendantal, les caractères empiriques de l’auteur.[...] En effet, prêter à l’écriture un status originaire, n’est-ce pas une manière de retraduire en termes transcendants, d’une part, l’affirmation critique de son caractère créateur? Admettre que l’écriture est en quelque sorte [...] soumise à l’épreuve de l’oubli et de la répression, est-ce que ce n’est pas représenter en termes transcendants le principe religieux du sens caché [...], des déterminations silencieuses, des contenus obscures?[...] Je pense donc qu’un tel usage de la notion d’écriture risque de maintenir les privilèges de l’auteur sous la sauvegarde de l’*a priori*” (Foucault 1994: 795-796). Når Foucault spørger til ”comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l’ordre des discours” (810-811) og hertil fremstiller nødvendigheden af et diskursivt forfatterbegreb, kvalificerer en sådan konstruktion sig netop i henhold til Kants regulative fornuftside, som ligeledes ikke er empirisk understøttet, men udelukkende angår den *form*, hvorefter erkendelsen retter sig, ligesom Foucaults forfatterbegreb ikke henviser til en ekstra-sproglig substans (transcendens), men udelukkende til diskursens egne modale former (immanens). Ved at opretholde det kantianske skisma problematiserer Foucault den overgang, som Højholt plæderede for, fra den fravær-som-nærvær-logik, som ligeledes opretholder den negative bestemmelse i sig, til den fravær-som-fravær-logik, der skulle kunne lægge sådanne (transcendentale) fikspunkter bag sig, ligesom også Deleuzes radikaliserede deterritorialiseringer ville klinge hult i Foucaults ører.

endeligt *télos* for det manifeste aldrig lader mindste information undslippe grænsen, dvs. aldrig går i reel forbindelse med grænsens anden side således som den deleuzianske dynamik (og Højholts ”commandoraid ind i intetheden”) ellers fordrede det. I Deleuzes øjne repræsenterer den franske litteratur denne ”manie du « sale petit secret »” (Deleuze/Parnet 1977: 58), dette enkeltstående fra sin kontekst sekulariserede og helt igennem tabuiserede punkt, der skal nære resten af historien og som Deleuze bebrejder en Georges Bataille at have propageret med sit famøse transgressionsbegreb, som netop – for Deleuze at se – trækker på klassiske psykoanalytiske og kristne forestillinger om fastlåste tabuer og fortrængninger, som ikke tillader en reel historisk-dynamisk aktualisering af fortællingens komponenter, men i stedet hviler som et tungt åg på alle historiens komponenter, der indskrænker deres bevægelighed og dermed afholder den litterære fortælling fra nogen reel fremdrift overhovedet. Frem for at lade komponenterne gå i dynamisk forbindelse med hinanden i en udadvendt, centrifugal forgrening af elementerne, har den skjulte ’hemmelighed’ til formål centripetalt at trække alle komponenterne til sig og forhindrer dem dermed ikke blot i at ekspandere det litterære felt, men endvidere skriften i at fremstå som (meget) andet end negativt definerede afmærkninger af det underliggende tabu, der gennemsyrrer den og suger dens ’liv’ til sig.³⁶

Også Kants fornuftskritik afslører en sådan syndsbevidsthed, en fordring om ikke at italesætte den ’beskidte hemmelighed’, når det i forordet til 2. udgaven af *Kritik der reinen Vernunft* understreges, at ”der Dogmatism der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die Wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens” (BXXX), dvs. at den transcendentale indskrænkning og remodulering af det metafysiske vidensfelt netop har til hensigt at sikre troens skjulte side, et uberørt hinsides, som understreger det dennesidiges (erkendelsesmæssige) afmagt: Menneske, kend din plads!

³⁶ Hvor Bataille jo netop stadfæster tabuets nødvendige tilstedeværelse som forudsætning for enhver erfarings mulighed for at overskride det givne, hvorfor begreber som død (tabu) og seksualitet (overskridelse) i Batailles univers er nært sammenbundne; cf. *L'Expérience intérieure* (Paris: Gallimard 1943, rev. 1954). Denne agten på tabuet har som konsekvens, at begreber som synd og hellighed indtager en central plads hos Bataille – begreber som på ingen måde er kompatible med den deleuzianske immanens. I den berømte roman *Histoire de l'œil* (udgivet 1928 under pseudonymet Lord Auch) udfoldes Batailles transgressionslogik i litterært regi. Endvidere bør henvises til den senere essaysamling *La littérature et le mal* (Paris: Gallimard 1957), hvori Bataille med læsninger af bl.a. Baudelaire, Sade, Proust og Kafka understøtter en særlig poetologi grundet i tabuets (syndens og dermed ondskabens) uomgængelighed. Hvor Deleuze er en filosof, der helt ønsker den kristne syndefaldsmyte sat ud af kraft, næres Batailles filosofi gennem hele forfatterskabet netop af denne. Om Bataille siger Deleuze således: ”Georges Bataille est un auteur très français : il a fait du petit secret l'essence de la littérature, avec une mère dedans, un prêtre dessous, un œil au-dessus. On ne dira pas assez le mal que le fantasme a fait à l'écriture (il a même envahi le cinéma), en nourrissant le signifiant et l'interprétation l'un de l'autre, l'un avec l'autre” (*op.cit.* 59). Dette knytter selvfølgelig an til det ’antipsykiatriske’ opgør med psykoanalysen Deleuze og Guattari iværksatte i *L'Anti-Œdipe* (Paris: Minuit 1972).

En sådan afmagt accepterer Deleuze ikke på litteraturens vegne, den er for ham et udtryk for neurotisk underkuelse.³⁷ En neurotisk litteratur insisterer på at være intellektuel, idealistisk og ideologisk funderet, den opretholder en kronisk *distanceret* optik, dvs. et ubrydeligt skel mellem reflekterende subjekt (sproget) og reflekteret objekt (verden, *le secret*) og fremstår derfor i Deleuzes øjne snarere som ”critique de la vie plûtôt que créatrice de vie” (*op.cit.* 61). Den er ikke ét med livets bevægelse, men betragter det køligt udefra som en objektiveret instans, en ’ting’ underkastet en forudgiven struktur, som såvel kan være af religiøs (Gud som tabu) som psykoanalytisk (den tabuiserede moder, fader, barndom, seksualitet, etc.) karakter.³⁸

Helt omvendt Kant er der derfor for Deleuze ikke tale om, at verden *primært* er hemmelig, men at *vi* tværtimod, gennem vort distancerede blik på verden, har gjort os selv hemmelige *i verden*: ”C’est nous qui sommes devenus un secret, c’est nous qui sommes cachés, bien que tout ce que nous faisons, nous le faisons au grand jour ou dans la lumière crue” (*op.cit.* 58). Her står vi nær Beaufrets kritik af den cartesianske ”ego-kogitative” optik, som vi citerede indledningsvist, der kun ville acceptere verden for så vidt den fremstår objektiveret for et primært defineret subjekt. For Deleuze (og Beaufret) *er* vi allerede immanent i og dermed ét med verden ’i sig’ *før* vores fornuft fremstiller den afgrænset fra os. I sin anden *Duineser Elegi* giver Rilke en forunderlig skildring af denne rene væren, der gennemstrømmer alt og midt i det hele holder os som *sin* hemmelighed:

”Liebende könnten, verstünden sie’s, in der Nachtluft
wunderlich reden. Denn es scheint, daß uns alles
verheimlicht. Siehe, die Bäume *sind* ; die Häuser,
die wir bewohnen, bestehn noch. Wir nur
ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch.
Und alles ist einig, uns zu verschweigen, halb als
Schande vielleicht und halb als unsägliche Hoffnung.” (Rilke 1955, 690)³⁹

Man kan stille sig nok så kritisk over for Deleuzes noget opkørte, deklamatoriske stil, der har større forkærlighed for postulatet end argumentet, men med den kritik af den tabuiserede litteratur, han

³⁷ Deleuze anser derfor den franske litteratur som ”l’éloge le plus éhonté de la névrose” (*op.cit.* 61). Om end Deleuzes kritik indskrænkes til den franske litteratur *in concreto*, finder vi det legitimt at perspektivere den over på et mere generaliseret litterært erfaringsbegreb med udgangspunkt i den kantianske vending.

³⁸ Det kunne derfor være interessant at perspektivere Deleuzes refleksioner med Erich Auerbachs differentiering mellem antikkens og den jødisk-kristne fortællestruktur, hvor førstnævnte – lig den anglo-amerikanske litteratur – fremstiller alt *in the open*, mens sidstnævnte økonomiserer stramt med de narratologiske reserver og bevidst kalkulerer med en skjult subtekst; en horisontal strategi kontra en vertikal. Cf. ”Die Narbe des Odysseus” (Auerbach 1946: 7-30).

³⁹ Også Kafka berører i sine aforismer et sådant erfaringsfelt, hvor relationen mellem subjekt og objekt tilsyneladende er vendt på hovedet, her med en teologisk undertone: ”Wer sucht findet nicht, wer nicht sucht, wird gefunden” (Kafka 1992: 63). Og som uddybning heraf: ”Es ist nicht notwendig, daß Du aus dem Haus gehst. Bleib bei Deinem Tisch und horche. Horche nicht einmal, warte nur. Warte nicht einmal, sei völlig still und allein. Anbieten wird sich Dir die Welt zur Entlarvung, sie kann nicht anders, verzückt wird sie sich vor Dir winden“ (140). I denne aforisme *er* verden også allerede før den bliver fundet; hemmeligheden er ikke adskilt fra os, men vi er selv en uadskillelig del af den.

fremsetter, placerer han sig i hjertet af en problematik, der finder et filosofisk-æstetisk brændpunkt i den tyske idealisme og som vi i det følgende vil søge en nærmere redegørelse for.

GIORGIO AGAMBEN OG ÆSTETIKKENS FALLITERKLÆRING

I sit tredje hovedværk *Kritik der Urteilskraft* (1790) overfører Kant den transcendentale indsigt til æstetikens område – nu med det sigte at bygge bro over den kløft mellem forstandens erkendelse og fornuftens rene idealitet, mellem (den betingede) natur og (den ubetingede) frihed, den faktiske og den moralske virkelighed, som *Kritik der reinen Vernunft* indskrev. Med sit begreb om den reflekterende dømmekraft (*die reflektierende Urteilskraft*) fremstiller Kant den æstetiske erfaring, som hverken falder ind under forstandens erkendelse af naturen eller fornuftens lovgivende funktion med hensyn til den moralske frihed.⁴⁰ Dømmekraften har status som transcendentalt princip og iværksættes ved den særlige lystfølelse, der vækkes ved mødet med en genstand hvis æstetiske kvaliteter ikke blot lader sig subsumere under forstandens begrebsbestemmelse. Men modsat forstanden og fornuften, hvis almene lovmæssighed jo angår hhv. friheden og naturen, foreskriver den reflekterende dømmekraft kun *sig selv* sin lov; den har intet andet formål end sin egen tilfredsstillelse ("Gefühle der Lust", "die bloße Form der Zweckmäßigkeit" (Kant 1990b: 27/60)) og har derfor heller ingen interesse i genstanden ud over dens kvalifikation som værende skøn (*schön*). I denne forstand er den æstetiske erfaring en umiddelbar erfaring. Denne lystfølelse angår på ingen måde objektet selv, som Kant også her negerer, men udelukkende det frie spil (*freie Spiele*) mellem indbildningskraften (*die Einbildungskraft*), der sammensætter det mangfoldige i en associativ proces (en fri produktivitet), som ikke lader sig begrænse af noget bestemt begreb og således 'reducere' til erfaringsgenstand, og forstanden, der forener det mangfoldige under begreber, og som altså ikke – som i tilfældet med det sublime (*das Erhabene*)⁴¹ – er sat ud af kraft, men derimod sikrer den æstetiske erfaring imod at opløses i en formernes uendelige regres og som, trods fremhævelsen af den gensidige vekselvirkning, i sidste ende bevarer overblikket i forhold til forestillingernes associative forløb.⁴² Den reflekterende dømmekrafts almengyldige status beror

⁴⁰ *Kritik der Urteilskraft* skal som bekendt sone mellem *Kritik der reinen Vernunft*, der har fornuftens aprioriske erkendelse af naturen som genstand, og det andet hovedværk *Kritik der praktischen Vernunft* (1787), der har fornuftens aprioriske maksimer med relation til moral og frihed som genstand. Cf. afsnit IX, "Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft" (Kant 1990b: 33-36).

⁴¹ Cf. afsnittet "Analytik des Erhabenen", § 23-29 (Kant 1990b: 87-127).

⁴² Cf. *op.cit.* 137: "D. i. weil eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit derselben besteht, so muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer *Freiheit* und des Verstandes mit seiner *Gesetzmäßigkeit*, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung der Erkenntnisvermögen in ihrem freien Spiele beurteilen läßt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter *Begriffe*, sondern des *Vermögens* der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das *Vermögen* der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in *seiner Freiheit* zum letzteren in *seiner Gesetzmäßigkeit* zusammenstimmt." Kom indbildningskraften ikke til i sidste ende at stå under forstanden ville den uendelige regres, Isak Winkel Holm aner konturerne af i form af en art *æstetisk*

altså ikke på overensstemmelsen mellem begreb og genstand og har derfor ikke epistemologisk værdi, men på antagelsen af en fællessans (*ein Gemeinsinn* (§ 20)), som netop betegner virkningen af det frie spil indbildningskraft og forstand imellem.⁴³

Der er således – som Jean-François Lyotard har formuleret det – tale om ”une esthétique de *trop*” (Lyotard 1992: 8),⁴⁴ hvori den æstetiske erfaring hæves til almengyldigt, enhedsskabende udtryk ved den spontane indbildningskraft frie produktivitet, som overskrider forstandens partikulære binding, om end udelukkende i *symbolsk* forstand. Enheden angår aldrig objektet i sig selv, udelukkende den æstetiske forvaltning deraf. Det er ”eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objekte (wenngleich nur empirischen) beruht, [...] d. i. keine objektive Quantität des Urteils, sondern nur eine subjektive enthalte; für welche ich auch den Ausdruck *Gemeingültigkeit*, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnisvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subjekt bezeichnet, gebrauche“ (*op.cit.* 52).⁴⁵

I Kants æstetik ser vi altså, hvorledes den indskrevne dualisme fra *Kritik der reinen Vernunft* alligevel opretholdes; soningen foregår ikke mellem subjekt og objekt, men udelukkende på den subjektive følelses præmisser. Den italienske filosof Giorgio Agamben reflekterer i sin bog *L'Uomo senza contenuto* (1970)⁴⁶ over, hvilke alvorlige konsekvenser den kantianske negation af ’tingen i sig selv’ og dertil knyttede fremhævelse af den subjektivt betingede æstetiske erfaring har haft for forholdet til og opfattelsen af kunst. Han tager her udgangspunkt i den hårde kritik, Nietzsche i *Zur Genealogie der Moral* (1887) underkaster Kants definition af det skønne som ’desinteressert lystfølelse’ i modsætning til den for Nietzsche langt mere goutable definition, som

negativitet, kunne manifestere sig, idet der således ”altid vil være fare for, at den transcendentale sprække mellem begreber og former ikke lader sig lukke igen, men at indbildningskraften i stedet løber løbsk i manieret meningsløshed” (Holm 1998: 57). Derfor er indbildningskraftens associative forløb hos Kant aldrig friere end hvad tilknytningen til en definitiv form tillader, afgrænset af værket/naturens sansemæssige fremtrædelsesform. Den æstetiske dømmekraft er følgelig funderet i en art apriorisk begreb uden determineret indhold. Var det determineret blev det reduceret til kognitiv erfaringsgenstand, men stod det helt uden begreb var det jo lig den rene rådvilde vilkårlighed (et ”blindt” percept) – derfor denne overensstemmelse mellem indbildningskraft og forstand, som altså ikke – som Rudolf A. Makkreel ellers fremhæver i sit grundige værk om Kants indbildningskraft – konstituerer en *ren* syntese således som det er tilfældet i den teoretiske fornufts erkendelsesarbejde (cf. Makkreel 1990: 48ff).

⁴³ Ligesom Kant i *Kritik der reinen Vernunft* med sit begreb om syntetisk apriori havde travlt med at afvise indvendingen om, at der skulle være tale om en grundlæggende skepticisme, er antagelsen af fællessansen ”die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnis, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß” (81).

⁴⁴ Ikke overraskende – og som denne betegnelse også antyder – er Lyotard således langt mere interesseret i den implicite trussel, det formmæssige overskud repræsenterer (de ”formmæssige protuberanser” (*ibid.*)), i den latente inkongruens mellem begreb og form, begribelsen og forestillingen, den æstetiske erfaring iværksætter, end i den blotte harmoni de to instanser imellem. Dette bør dog ikke sammenstilles med erfaringen af det *sublime* (*das Erhabene*), der ikke grunder i en uoverensstemmelse mellem former og begreber, men derimod mellem ideer og former (hvorfor det jo også knytter an til fornuften og ikke til forstanden, som jo for længst er sat af sporet ved det sublimes indtræden).

⁴⁵ Cf. også *op.cit.* 26: ”Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand, ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnis) dient oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit.”

⁴⁶ Eng. overs. *The Man without content*. I erkendelse af det italienske sprogs begrænsede udbredelse, som undertegnede må tilstå også at lide under, henviser vi i det følgende til den engelske oversættelse.

Stendhal i *De l'amour* (1822) giver kunsten ved grundlæggende at betragte værket som et *promesse du bonheur*, en definition, som modsat Kants ikke tager udgangspunkt i beskuerens erfaring, men i selve den *skabende* erfaring (cf. Nietzsche 1966: II 845-847). Værkets 'løfte om lykke' er altså i denne forstand præ-æstetisk; det angår ikke værkets reception, men dets produktion, og således ikke så meget relationen mellem værk og beskuer som mellem værk/producent og 'verden'. Agamben følger i sporet af denne kritik ved at bebrejde den kantianske æstetik, at den ved sit entydige fokus på det skønne værks desinteresserede, receptionsæstetiske almengyldighed har reduceret relationen til kunst til et spørgsmål om 'god smag', til en mere eller mindre indifferent refleksion over værkets formelle grad af perfektion (i hvor høj grad det opfylder de æstetiske fordringer til vellystig harmoni begreber og former imellem eller ej),⁴⁷ frem for eksempelvis at fremhæve værkets radikale grad af 'andethed', af at repræsentere noget radikalt fremmed – en "divine terror" eller "abyss" (Agamben 1999a: 6-7), som Agamben benævner det - hvis grad af nødvendighed rækker langt dybere end blot til spørgsmålet om, hvorvidt det behager eller ej.⁴⁸ For Agamben må kunstneren netop sætte sig ud over den gode smag for overhovedet at producere kunst – og dermed kan han jo ikke længere i traditionel kantiansk forstand benævnes en sådan.⁴⁹ Hermed indsætter Agamben også en generel kritik af det kulturbegreb, der slår sig til tåls med den godes smags indifferente relation til kunsten, hvor ingen *reel* investering iværksættes, ingen reel overskridelse indfinder sig, men hvor værket forbliver isoleret, henvist til sin afsondrede, indholdsløse mangel på interesse, udelukkende fremstillet som kuriøs (og helt igennem pacificeret, 'musealiseret') genstand for den kultur, der ikke kræver andet end den momentane vellyst.⁵⁰ Som kontrast hertil henviser Agamben

⁴⁷ "Everything happens, that is, as though good taste, by enabling those who have it to perceive the *point de perfection* of the artwork, ended up by making them indifferent to it, or as if art, entering the perfect receptive mechanism of good taste, lost that vitality that a less perfect but more interested mechanism is on the contrary able to preserve" (Agamben 1999a: 18). Den gode smag repræsenterer derfor langt mere for Agamben "the principle of perversion" end "the principle of creation" (24), og har som konsekvens, at "art has left the sphere of *interest* to become merely *interesting*" (4).

⁴⁸ Paradoksalt nok med termer, der snarere leder tankerne hen på Kants begreb om det sublime (*das Erhabene*). Det er jo heller ikke tilfældigt, at dette begreb er blevet underkastet så langt større interesse i kølvandet på de 'post-strukturalistiske' bestræbelser fra tresserne og frem. Cf. bl.a. Jean-Luc Nancy et al (red.), *Du sublime* (1988). Agamben bemærker hertil: "For the one who creates it, art becomes an increasingly uncanny experience, with respect to which speaking of interest is at the very least a euphemism, because what is at stake seems to be not in any way the production of a beautiful work but instead the life and death of the author, or at least his or her spiritual health" (*op.cit.* 5).

⁴⁹ Cf. *op.cit.* 21: "It seems, that is, that genius and good taste cannot cohabit in the same brain, and that the artist, in order to be one, must first of all distinguish himself from the man of taste."

⁵⁰ En kritik Adorno med et mere eksplicit kulturpolitisk sigte også ofte har fremført: "Das interesselose Wohlgefallen der Ästhetik verklärt den Geist und erniedrigt ihn, indem es sich daran genug sein läßt, zu betrachten, zu bewundern, am Ende blind und beziehungslos zu verehren, was da alles einmal geschaffen und gedacht wurde, ohne Rücksicht auf dessen Wahrheitsgehalt. Mit objektivem Hohn ästhetisiert der ansteigende Warencharakter die Kultur um des Nutzens willen" (Adorno 1973: 387). En kritik, der viser tilbage til Walter Benjamins berømte essay om auraens forfald, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" (1936). Kritikken af kunst som virkningsæstetisk fænomen indledes allerede af Hegel i dennes æstetikforelæsninger 1823-29. Kunstværket "nimmt nicht nur den Sinn und abstrakte Reflexionen, sondern die volle Vernunft und den gediegenen Geist in Anspruch, während der Geschmack nur auf die äußerliche Oberfläche, um welche die Empfindungen herspielen und woran einseitige Grundsätze sich

til middelalderens kunstopfattelse, hvor værkbegrebet endnu ikke forefandtes, hvorfor det aftvang beskueren

”the aesthetic impression not that he was observing a work of art but rather that he was measuring, more concretely for him, the borders of his world. The wonderful was not yet an autonomous sentimental tonality and the particular effect of the work of art, but an indistinct presence of the grace that, in the work, put man’s activity in tune with the divine world of creation, and thus kept alive the echo of what art had been in its Greek beginnings: the wonderful and uncanny power of making being and the world appear, of *producing* them in the work.” (34)

Såvel Heideggers værensbegreb som Hegels besyngelse af antikkens immanens skinner her igennem Agambens retorik og det kommer derfor heller ikke som nogen synderlig overraskelse, at han i det følgende netop i særdeleshed trækker på Hegel i sin kritik af Kants æstetikbegreb. Fra et hegeliansk synspunkt medfører den kantianske formalisering og æsteticering af kunstbegrebet, der løsriver værket ikke blot fra verden, men fra nogen transcendent relation overhovedet, at dette reduceres til det rene ingenting; til en indholdsløs ’skal’ i et tomt rum. Når vi således bedømmer værket æstetisk ud fra de kantianske kriterier, forudsætter vor bedømmelse – som jo netop udhæver kunsten fra enhver forestilling om transcendent, om nogen relation til verden i sig – reelt en *negation* af kunsten, hvorfor den æstetiske dømmekraft repræsenterer en art nihilisme, en slags ’negativ teologi’.⁵¹ Denne kritik viderefører i høj grad Hegels begrædelser over den romantiske kunsts i hans øjne ikke blot kontingente og relative, men som konsekvens heraf solipsistiske og indholdstomme subjektivismen, som udslag af kristendommens sekularisering af verden i et hinsides og et dennesidigt, der bryder med antikkens immanente mediering mellem *an sich* og *für sich* (hvor differentieringen mellem subjekt og objekt, form og indhold, menneske og verden endnu ikke

geltend machen können, angewiesen war” (Hegel 1986b: XIII 55). Alligevel er kunst som æstetisk udtryksform for Hegel så bundet til det sansemæssige, at dens forhold til Ånden er inadækvat, hvorfor den må ofres til fordel for den spekulative praksis; derfor ”ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes” (25). Denne dødsdom ser Jean-Luc Nancy omvendt som netop kunstens egentlige mulighedsbetingelse, idet den ikke længere subsumeres under ”la présentation divine” (Nancy 1994: 79), men frigives til sin egen radikale autonomi: ”la ” fin de l’art ” (religieux) est identique à la libération de l’art (artistique)” (85). I stedet for transcendent at henvise til Ideen konstituerer kunsten ”un geste de présentation sans intériorité” (97), en ren åbning uden forudgivent indhold at henvise til. Nancy demonstrerer her en kunstopfattelse, som er tydeligt inspireret af Blanchots begreb om *le dehors*, der repræsenterer et alternativt begreb om transcendent hinsides forestillingen om et repræsenteret indhold (cf. note 79). Kunsten som ren potentialitet.

⁵¹ Cf. *op.cit.* 42: ”It seems, that is, that every time aesthetic judgment attempts to determine what the beautiful is, it holds in its hands not the beautiful but its shadow, as though its true object were not so much what art is but what it is not: not art but non-art”. Og videre: ”Our appreciation of art begins necessarily with the forgetting of art. Thus, aesthetic judgment confronts us with the embarrassing paradox of an instrument that is indispensable to us in knowing the work of art, but that only does not allow us to penetrate its reality but also at the same time points us toward something other than art and represents art’s reality to us as pure and simple nothingness. Like a complex and articulate negative theology, criticism everywhere attempts to circumvent something that cannot be encompassed by wrapping itself up in the latter’s shadow [...] critical judgment thinks art as ~~art~~, meaning by this that the critical judgment, everywhere and consistently, envelops art in its shadow and thinks art as non-art. It is this ~~art~~, that is, a pure shadow, that reigns as a supreme value over the horizon of *terra aesthetica*, and it is likely that we will not be able to get beyond this horizon until we have inquired about the foundation of aesthetic judgment” (43-44).

havde ladet sig indskrive).⁵² Hegel ser i dette hovedårsagen til kunstens forfald (som Kants æstetikbegreb altså endeligt stadfæster), og Agamben konkluderer hertil:

“So long as the artist lives in intimate unity with his material, the spectator sees in the work of art only his own faith and the highest truth of his being brought to art in the most necessary manner, and a problem of art as such cannot arise since art is precisely the shared space in which all men, artists and non-artists, come together in living unity. But once the creative subjectivity of the artist begins to place itself above his material and his production, the playwright who freely puts his characters on the scene, this shared concrete space of the work of art dissolves, and what the spectator sees in it is no longer something that he can immediately find again in his consciousness as the highest truth. Everything that the spectator can still find in the work of art is, now mediated by aesthetic representation, which is itself, independently of any content, the supreme value and the most intimate truth that unfolds its power in the artwork itself and starting from the artwork itself [...] the spectator sees himself as other in the work of art, his being-for-himself as being-outside-himself; and in the pure creative subjectivity at work in the work of art, he does not in any way recover a determinate content and a concrete measure of his existence, but recovers simply his own self in the form of absolute alienation, and he can possess himself only inside this split” (36-37).⁵³

Dette er den endelige konsekvens af den dualisme Kant med sit tabuiserede begreb om ’tingen i sig selv’ og restriktive forstandsbegreb (med dertilhørende amputeret fornuftsbegreb) indskrev i såvel den filosofiske som den æstetiske erfaringshorisont. Ved den kantianske fornuftskritik blev verden – og kunsten – endeligt afsakraliseret, relationen til det guddommelige helt afskåret og dermed enhver transcendent bestræbelse fra værkets side fejlet af banen (med mindre man da ikke finder det selvmodsigende at kvalificere begrebet ’transcendens’ udelukkende i subjektiv-symbolisk forstand, således som *Kritik der Urteilskrafts* begreb om den spontane indbildningskraft antyder det).

⁵² Cf. f.eks. Hegels opridsning af den romantiske kunst, iværksat ved overgangen fra antikkens immanente til kristendommens transcendent gudsforståelse, hvormed kunstnersubjektet skilles fra sit stof; en kritik, der præfigurerer Agambens: ”Auf der einen Seite geht die Kunst zur Darstellung der gemeinen Wirklichkeit als solcher, zur Darstellung der Gegenstände, wie sie in ihrer zufälligen Einzelheit und deren Eigentümlichkeiten da sind, über und hat nun das Interesse, dieses Dasein zum Scheinen durch die Geschicklichkeit der Kunst zu verwandeln; auf der anderen Seite schlägt sie im Gegenteil zur vollkommen subjektiven Zufälligkeit der Auffassung und Darstellung um, zum *Humor*, als dem Verkehren und Verrücken aller Gegenständlichkeit und Realität durch den Witz und das Spiel der subjektiven Ansicht, und endet mit der produktiven Macht der künstlerischen Subjektivität über jeden Inhalt und jede Form” (*op.cit.* XIV 198). Kulminationen på dette ’rædselsscenarie’ henførte Hegel som bekendt til frøhromantikernes ironipraksis, som Kierkegaard jo heller ikke kunne døje (cf. *Om Begrebet Ironi* (1841)).

⁵³ Ligesom Hegel ser Agamben således også et forfald i overgangen fra det græske til det latinsk-romerske verdensbillede. Således påpeger han – i en passage, der kunne være skrevet af Heidegger – hvorledes den oprindelige græske forståelse af begrebet *poiesis* – at bringe ikke-væren til væren – via historiens udskiftning af begrebet med det latinske *agere* (der sammenblander *poiesis* og *praxis*) medfører en uheldig fordrejning af værkforståelsen: ”the emphasis shifts away from what the Greeks considered the essence of the work – the fact that something passed from nonbeing into being, thus opening the space of truth (*aletheia*) and building a world for man’s dwelling on earth – and to the *operari* of the artist, that is, to the creative genius and the particular characteristics of the artistic process in which it finds expression” (70). Og videre: ”This metaphysics of the will has penetrated our conception of art to such an extent that even the most radical critiques of aesthetics have not questioned its founding principle, that is, the idea that art is the expression of the artist’s creative will” (72). Et inhærent viljesbegreb i den æstetiske forståelse som Heidegger jo også kritiserer ihærdigt – og med direkte adresse til Kant – i *Ursprung des Kunstwerkes* (1935), hvilket uddybes senere. Ligesom Agambens begreb om ”dwelling on earth” ikke er uden relation til Heideggers tilsvarende i ”...digerisch wohnet der Mensch...” (Heidegger 1954: 181-198).

Denne profanering af værket så vi også demonstreret i den tidligere læsning af Pessoas digt, hvor den læsemodus, der understregede den sproglige solipsisme, den uoverstigelige kløft mellem verden (forstået på kantiansk vis som et forudgående helt igennem ukendt X) og sproget, netop hæftede sig ved den nedskrivning af den transcendent bestræbelse, som digtet syntes at iværksætte gennem den tautologiske repetition. Som de gode kantianere vi er, registrerer vi køligt denne nedskrivning – som jo blot understreger vores indgroede metafysiske skepsis – uden mindste fornemmelse af, at noget grundlæggende *tragisk* dermed skulle være kommet til udtryk. De tidlige modernister kunne endnu begræde de store sammenhænges opløsning, de sidste uddøende guders bortfald, men i takt med, at det 20. århundredes post-kantianske rationalisme – der ikke lader sig besnære af naivistiske drømme om metafysisk enhed – er slået så godt og grundigt igennem, fremkalder sådanne erkendelser i langt højere grad et simpelt træk på skuldrene ("Ja, sådan er det jo...") end den store uudgrundelige, jamrende fortvivlelse, den tidlige modernisme endnu nærrede sig ved ("Jamen, hvordan kan det dog være endt sådan?! *Is this really it?!?*"). Kun fornuften har sans for det tragiske fordi den vil det hele, ikke forstanden.

Spørgsmålet er dog om den post-kantianske rationalisme, al den stund den er så grundfæstet i den dualistiske tankegang som den er, i realiteten har gjort sig mere fri af de metafysiske fordomme, den ser den transcendent enhedsbestræbelse som arkeeksempel på. I læsningen af Pessoas digt blev det netop fremhævet, hvorledes dette begreb om 'tingen i sig selv', der ved sin radikale dualistisk funderede tabuisering af enhver 'skødesløs' erfaringsoverskridelse fra fornuftens side, havde uhyre svært ved blot at forholde sig konsekvent tavs på den anden side af grænsen. Hvorledes det trods den rene negation Kant underkastede det, alligevel uvægerligt kom til at 'tale' med *inden for* grænserne af den erfaringsverden, den sprogligt solipsistiske horisont den kantianske fornuftskritik ellers havde bestræbt sig på at opstille så lufttæt som muligt, ligesom Mallarmés hypostaserede fraværsbegreb i Højholts øjne uvægerligt 'klæber' til digtet og trækker det mod sit nulpunkt og dermed hinsides den strenge autonomi, det tilstræber.

Der vil i denne optik altid være et 'hul' i litteraturen, et – for Deleuze så grænseløst irriterende – tabuiseret punkt, som af alle kræfter suger det litterære udtryk til sig, udsuger og tømmer det for nogen fremdrivende energi for i stedet at reducere det til pacificeret eksponent for sin egen afmægtige negation. Ligesom Agamben ser kunsten henvist til sin egen selvopløsende negation – "a self-annihilating nothing" (56)⁵⁴ - så længe den udelukkende anskues inden for

⁵⁴ En term, der selvfølgelig trækker på Hegels refleksioner over den romantiske kunst i *Æstetikken* ("ein an sich selbst Nichtiges" (*op.cit.* XIII 97)), og som peger frem mod en moderne litteraturteoretiker som Maurice Blanchot, hvis fremhævelse af litteraturens grundlæggende inessentialitet og neutralisering af enhver substantielt funderet erfaringshorisont – dens såkaldte ikke-iværksættelse (*desœuvrement*; cf. bl.a. Blanchot 1955: 39-41) – tydeligt er inspireret af det hegelske tankeparadigme. Blot har Blanchot i forhold til Hegel terminologisk en større forkærlighed for de rent privative begreber ('fravær' frem for 'nærvær', 'ikke-væren' frem for 'væren', etc.), som postuleres frigjort fra den hegelske dialektik, hvad vi berører senere.

rammerne af den kantianske erkendelseshorisont, er litteraturen lige så vel henvist til en uheldbredelig impotens så længe den ikke lader sig fremstille for andet end dén (reduktive) optik, der uproblematisk tager den kantianske dualisme for gode varer. Den har heller ikke længere noget guddommeligt ærinde (det ville jo være helt utilgiveligt anakronistisk!), men fungerer blot som mere eller mindre monoton adspredelse for nutidens læser, hvis kølige rationalitetsbegreber for længst har surret sig godt og grundigt fast til bevidstheden. Således gælder Agambens – og Hegels – begrædelser også den litterære praksis når det sørgmodigt konkluderes at

”the work of art is no longer, for modern man, the concrete appearance of the divine, which causes either ecstasy or sacred terror in the soul, but a privileged occasion to exercise his critical taste, that judgment on art which, if it is not actually worth more than art itself for us, certainly addresses a need that is at least as essential.” (41)⁵⁵

⁵⁵ Hegel: ”Der Künstler steht damit über den bestimmten konsekrierten Formen und Gestaltungen und bewegt sich frei für sich, unabhängig von dem Gehalt und der Anschauungsweise, in welcher sonst dem Bewußtsein das Heilige und Ewige vor Augen war. Kein Inhalt, keine Form ist mehr unmittelbar mit der Innigkeit, mit der *Natur*, dem bewußtlosen substantiellen Wesen des Künstlers identisch; jeder Stoff darf ihm gleichgültig sein, wenn er nur dem formellen Gesetz, überhaupt schön und einer künstlerischen Behandlung fähig zu sein, nicht widerspricht. Es gibt heutigentags keinen Stoff, der an und für sich über dieser Relativität stände, und wenn er auch darüber erhaben ist, so ist doch wenigstens kein absolutes Bedürfnis vorhanden, daß er von der *Kunst* zur Darstellung gebracht werde” (*op.cit.* XIV 235). Også Antonin Artaud begræder i forordet til *Le Théâtre et son double* (1938), at splittelsen mellem mennesket og verdens (for nu at tale artaudsk) urkræfter har reduceret kunsten til ”une chose morte, dont nous ne savons plus tirer qu’un profit artistique et statique, un profit de jouisseur et non un profit d’acteur” (Artaud 1964: 15). Men hvor Hegel og Agamben endnu søger alternativet inden for en occidental horisont, ville den kompromisløse Artaud helt hinsides en sådan.

KANT OG FORNUFTENS GRÆNSEBESTEMMELSE

I afsnittet ”Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft” i det supplerende skrift – med bestsellertitlen - *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), der på analytisk vis opsummerer de syntetisk indhentede indsigter fra *Kritik der reinen Vernunft*, mærker man særligt, hvor svært Kant har ved at opretholde den rigide dualisme, som netop beror på evnen til at trække en skarp og stringent grænse mellem det fænomenale og det noumenale. Han differentierer her mellem to grænseforståelser, udtrykt i hhv. et begreb om ’grænser’ (*Grenzen*) og et om ’skrænker’ (*Schranken*). Hvor førstnævnte forudsætter noget ubegrænset (noget hinsides), benævner sidstnævnte blot den rene ’benægtelse’:

”Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.” (Kant 2001: 138)⁵⁶

Kants problem er her spørgsmålet om, hvorledes han bevarer forstanden afgrænset samtidig med, at dét *inden for* denne afgrænsning indeholdte felt ikke må optage *absolut* status, dvs. blive opfattet som udtryk for verden i sig. Derfor må det afgrænsede fremstilles i en *relativ* modus, relateret til noget udenforstående, som ikke desto mindre må stå radikalt hinsides *enhver* begrebsliggørelse, enhver mediering, som *ren* negativitet uden mulighed for at blive positiveret af erkendelsen, da dette jo i den kantianske terminologi ellers ville svare til fornuftens illusoriske konstitution af ’tingen i sig selv’. For Kant fremstår løsningen som bekendt ved fremsættelsen af et begreb om en regulativ fornuftspraksis, der på den ene side anerkender fornuftens bestræbelse på altid at gå hinsides erfaringens grænse, på den anden side indskrænker denne overskridelse til udelukkende at foregå på tænkningens, aldrig erkendelsens præmisser, hvilket vil sige – som også tidligere nævnt – at nok kan fornuften fremstille *begreber* hinsides erfaringens mulighed, men den kan netop pga. dette ’hinsides’ aldrig fremstille de givne *genstande* derfor. Begreberne fremstår derfor blot i deres potentielle modus – udelukkende tænkte – og kan som sådan aldrig underkastes andet end en – set fra forstandens synspunkt - ren *negativ* bestemmelse. Kant bemærker hertil:

⁵⁶ Freuler definerer her forskellen som værende mellem en ”négation privative de diminution” (skrænken) og en ”négation privative d’augmentation” (grænsen) (Freuler 1992: 335). Hvor førstnævnte betegner dét at være *begrænset* (*indskrænket*) af noget, der besidder en større grad af væren (nemlig ’tingen i sig selv’), betegner sidstnævnte omvendt dét *selv at begrænse sig* til noget, der er frataget en værensbestemmelse (i.e. den regulativt bestemte fornuftside). Men hvordan praktisere en sådan selvbeegrænsning uden dermed allerede at have sat sig uden for grænsen?

”Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst; sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf die *Bestimmung* der Natur dieses Verstandeswesen ankommt, und sofern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen. *Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert; do doch, daß sie nicht über diese Grenze hinauszugehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann* [min kursivering]. Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, *sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt* [min kursivering].” (150-151)

Hvor fornuften altså er bestemt ved en ’grænse’ - den bevæger sig i relationen *mellem* det kendte og det ukendte, idet den kan tænke ”Formen zu Dingen” hinsides dét afgrænsede uden dog at fremstille de eventuelle genstande for disse former for erkendelsen (således som eksempelvis det ontologiske gudsbevis postulerede at kunne gøre det) - er forstanden omvendt bestemt ved en ’skranke’ og har altså *på ingen måde* øje for andet end det erfaringsgivne; den er rent *konkretiseret* immanens. Ud fra Kants optik, der skarpt differentierer mellem det indre (erfaring) og det ydre (ikke-erfaring) og således sætter det indre som *aktualiseret* – i form af den konkret afgrænsede erfaringsgenstand⁵⁷ - det ydre som *uaktualiseret* (ren negation), skal dette ’tomme rum’, imod hvilket fornuften støder udelukkende forstås i sin rene abstraktion, dvs. som negativt udtryk for den anden side af den hermetiske sfære, der omslutter den transcendentalt betingede subjektivitet. Alligevel kan Kant ikke lade være med at angive grænsens *ydre side*, dvs. dén side, der vender *væk* fra erfaringshorisonten og som således *knytter* denne til sin negation uden at denne sammenknytning dog får lov at rokke

⁵⁷ Konkret forstået på den måde, at forstanden hermed slet ikke angår det abstrakte, det intelligible, men udelukkende, hvad der lader sig fremstille som tingsbegreb. At Kant kun kvalificerer erkendelsen for så vidt den indebærer en sådan konkretitet er også efterfølgende blevet voldsomt kritiseret, idet man har set det som udtryk for Kants manglende evne til at bryde med sin samtids – oplysningstidens - fremherskende objektkonstituerende, fysiske videnskabsbegreb, der endnu er holdt inden for den newtonske erkendelsehorisont. Problemet er – som Jørgen Hass påpeger – at fornuften jo frembringer ”andet end erfaring. Metafysikken – det vil her sige de ikke-objektiverende videnskaber [som altså også implicerer psykologi, teologi, kunstteori, etc. - ML] – er stadigt mulige (og praktisk nødvendige) som fornuftens reflexion over vore erfaringer af objekter. Kun er Kant så bundet af oplysningstidens identifikation af ”videnskab” med objektiverende videnskab, dvs. tings- eller naturvidenskab, at han må betragte den reflexive erkendelse som noget der ikke er videnskab i streng forstand.[...] Bag Kants opfattelse ligger overalt en nominalisme, hvis gyldighed synes at have unddraget sig ethvert kritisk spørgsmål; begreberne er og bliver subjektive former” (Hass 1978: 136-137). Eksempelvis vil de kantianske kriterier for legitimering af videnskabelig praksis komme til kort over for kvantemekanikkens senere erkendelsesteoretiske landvindinger, som ikke blot sprænger den traditionelle rumopfattelse, men jo helt bryder med tiden som uomgængelig transcendent betingelse for bevægelse (kvantespringet). Vi ser altså hvorledes selv den kantianske almengyldighed har sin historiske begrænsning. Adorno bemærker hertil: ”Solange die subjektive Rückfrage die Probe auf Gültigkeit sein soll, solange sind nicht wissenschaftlich sanktionierte [...] Erkenntnisse minderwertig; darum mußten alle Bemühungen scheitern, die Kantische Erkenntnistheorie vom naturwissenschaftlichen Bereich zu emanzipieren“ (Adorno 1973: 380).

ved den fast konstituerede oppositionalitet, simpelthen fordi Kant begrænser erkendelsens ekstension til dén forstand, der udelukkende anerkender det positiverede – dvs. dét der i overensstemmelse med de transcendentale betingelser fremstår *klart og evident* (et kriterium lig Descartes’) som genstand for erfaring – og som derfor må sætte, hvad der overskrider en sådan affirmation, som ren negativitet.

Men dette tildeler jo fornuften en lidt ’akavet’ relation idet dens berettigelse beror på anknypningen til et rum, der groft set skulle være lig det rene intet, dvs. reflekteres *udelukkende i sin formalitet*, hvor det blot må udgøres af indeterminerede (dvs. uskematiserede) og dermed – hvad angår den givne værenskvalifikation, som jo kun forstandsarbejdet kan konstituere - *privative* begreber, *som dog alligevel* skænkes en eksistens *som* tomt rum (uden hvilken forstandens erkendelseshorisonts relative status jo ellers ville ophæves i en absolut), hvorfor der jo trods alt må være tale om én eller anden form for *bestemmelse* – en eller anden form for værensprædicering - af dette ellers så ubestemte hinsides, om ikke i anden så i det mindste i det *negatives form*. For hvorledes overhovedet fremhæve et givent områdes begrænsning uden dermed allerede at antage, hvad der skulle ligge hinsides begrænsningen, og hvorledes overhovedet reflektere den rene (transcendentale) form uden dermed også at forudsætte formens (transcendente) indhold?⁵⁸ Midt i denne ellers så konsekvente tabuisering begynder negativiteten altså lige så langsomt at ’arbejde’,

⁵⁸ Hermed henvises jo til en filosofisk problemstilling, der er lige så gammel som filosofihistorien selv, nemlig spørgsmålet om, hvorledes formen er relateret til indholdet/materien, almenbegrebet til genstanden, det universelle til det partikulære, etc. Mens førsokratikerne (netop fordi deres erkendelseshorisont var præ-dualistisk/immanent bestemt) havde for vane at sætte materien som primær (vand, ild, etc.), er der i og med Platons dualistisk funderede begreb om idéerne som rene former (*eidos*), der betinger det fænomenale, dannet filosofihistorisk tradition for omvendt at sætte *formen* som primær. Men allerede med Aristoteles kritiseres denne hypostasering af det ideale, hvorpå hele den platoniske dualisme hviler. I Aristoteles’ øjne ikke blot sammenblander en sådan dualisme almenbegrebet med substansbegrebet, men den negligerer endvidere ved sin rigide, hypostaserede modstilling af komponenterne en forklaring af *tilblivelsen*, overgangen fra det ene til andet niveau (cf. *Metafysikken*, bog 7: 1033b-1034a/1038b-1039a), hvad ikke er uden slægtskab med Hegels kritik af Kant (spørgsmålet om negativitet er lig med ikke-væren eller tilblivelse). Med sit begreb om substansen (*ousia*), defineret som dét, der ikke har andet tilgrundliggende end sig selv at henvise til, søger Aristoteles derimod en mere immanent funderet forståelse af relationen de to elementer imellem, om end formen (som *causa formalis* (1041b)) også her i sidste ende sættes som logisk primær i forhold til materien. I skolastikken følges denne diskussion op af universalistriden med en begrebsrealistisk front sat op imod en nominalistisk; et klassisk skisma, der den dag i dag er fremherskende og som besidder en central position i den tyske idealisme. Trods sin eksplicit nominalistiske position, der med begrebet om den regulative fornuftspraksis frakender universalet (fornuftsidéen) eksistens, afslører Kant en vis filosofisk vægelsindethed ved på den ene side udelukkende at henvise det universelle til forstandskategorierne som tomme former, på den anden side opretholde et begreb om en fornuftspraksis hinsides dette transcendentale greb, som – om end det tilsyneladende virker i et nok så tomt rum – *alligevel* kvalificerer sig som teleologisk retningslinje for forstandsarbejdet, men *kun* som *ren form*, hvilket jo er forudsætningen for den kantianske skelnen mellem dogmatisk og symbolsk antropomorfisme. Hvor førstnævnte kalkulerer med materiens ophævelse i formen (fornuftsbegrebet i sin konstitutive-transcendente præsentation), kalkulerer sidstnævnte blot med formen som muligt pejlemærke (den regulative-immanente præsentation). Spørgsmålet er om Kant, trods sin skånselsløse fornuftskritik, endnu trækker på den filosofihistoriske tradition, der ikke kan lade være med at hypostasere formen, dvs. implicit tildele den reel, objektiv eksistens, selvom den kun skulle angå det (subjektivt) mulige-analoge. Når Hass således fremhæver, at ”Kant er en af de første filosoffer der stiller sig den opgave at lade fornuften stå til regnskab for sig selv, før den foretager sig videre, og han er en af de sidste der kan tænke sig den som ’ren’, dvs. befriet fra al kontingens og fra indre modsigelser” (Hass 1978: 117), rammer han dette ’vægelsind’ på kornet.

ligesom vi også bemærkede, hvorledes litteraturens ellers så sprogligt tilknappede rum begyndte at slå sprækker, at lade erfaringen af noget andet sive igennem, selv der, hvor man for længst havde troet at gøre en ende på tidligere tiders tilsyneladende så ubeskedne metafysiske aspirationer.⁵⁹ Set i lyset heraf nægter også Pessoa's digt blot at være et digt om et digt, som ikke har stort andet at tilbyde end sin egen – for gud ved hvilken gang – repeterede selvtematisering. Noget andet vil frem, selv i dette tilsyneladende så nedskrevne og til perfektion gennemført monotone rum – for måske er det netop i, hvad der ved første øjekast fremstår som den mindste, mest undselige litteratur, at de største bevægelser pludselig kan anes.⁶⁰

Men dette ulmende 'arbejde' er Kant endnu ikke lydhør overfor; dertil var opretholdelsen af den rigide dualisme endnu for vigtigt et ærinde. Hvorfor en Friedrich Schlegel – der ud fra fröhromantikens begreb om symposiumens ophævelse af enhver partikularitet og dertilhørende overskridelse af grænsen mellem filosofi og litteratur – kunne konstatere, at om end Kant havde "etwas Neues gehört", var det "ohne es gehörig zu vernehmen."⁶¹ Med Kants umuliggørelse af virkeligheden som den hidtil var blevet konciperet, begynder et nyt mulighedsfelt at aftegne sig; et mulighedsfelt, der i tråd med Agambens kritik af det subjektivt betingede æstetikbegreb, bestræber sig på at gennembryde den ikke helt lufttætte mur, Kant søgte opstillet mellem subjekt og verden, og atter lade det 'udenfor' tale igennem, om end denne gang agtende på de kantianske indsigter, hvorfor man altså ikke blot bør forstå en sådan bestræbelse i simple naiv-realistiske termer.⁶² Og Pessoa's "månelys gennem høje grene" synes pludseligt ikke så simpelt endda for hvordan forstå

⁵⁹ Skulle man her tale 'deleuziansk' ville man i dette ane en skridende bevægelse fra den berøringsangste og psykoanalytisk-bundne kontinentale litteraturs tabuiserede rum mod den helt igennem ublufærdigt åbne (og af de psykoanalytiske traumatiseringer løsrevne) poetik, om end vi endnu står nogle skridt fra den radikale 'nudisme', Deleuze ligger for dagen. Ligesom det kan analogiseres med Højholts overgang fra det centripetale 'fraværets nærvær' til det centrifugale 'fraværets fravær', hvor grænseskillet i den poetiske praksis konstant forskydes.

⁶⁰ Hvilket Deleuze og Guattari også søgte at påvise i *Kafka – pour une littérature mineure* (1975), hvor den 'mindre litteratur' er kendetegnet ved at repræsentere en fremmedhed i sproget, som kan afstedkomme de voldsomste (deterritorialiserende) bevægelser midt i den tilsyneladende – i Kafkas tilfælde - så tørre og lukkede prosaform: "Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure. Mais le premier caractère est de toute façon que la langue y est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation" (*op.cit.* 29). Cf. også Proust's udtalelse, at "[I]es beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère" (Proust 1971: 305), som Deleuze har sat som motto for sin bog om litteraturen, *Critique et clinique* (1993).

⁶¹ Athenäum-fragment 322 (Schlegel 1988: II 136). Den altomsluttende fröhromantiske litteraturpraksis skulle konstituere "das heilige Verhältnis der innigsten Symphilosophie oder Symposie" (*op.cit.* I 248). For en nærmere indføring heri kan endvidere henvises til Schlegel's berømte essay *Über die Unverständlichkeit* (1800) (*op.cit.* II 235-242). Cf. også note 3.

⁶² Selvom f.eks. en Justus Hartnack har argumenteret for, at naivrealismen ikke er så naiv (og omgængelig) endda; cf. *Den ydre verdens eksistens* (1964). For Hartnack modstilles naivrealismen ikke med de kantianske indsigter, men ses tværtimod som nødvendig forudsætning derfor. Eksempelvis mener han ikke nogen sprogopfattelse kan opretholdes uden et grundlæggende naivrealistisk fundament (at sproget handler om noget); en opfattelse, som jo også deles af, hvad mange ellers ser som en af de største sprogterrorister, Jacques Derrida, når han i sit berømte foredrag fra 1966, "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", der afstedkom hele den dekonstruktive bølge i USA, understreger, at vi trods alskens sprogfilosofiske og semiotisk-grammatologiske problematiseringer ikke vil kunne ligge forestillingen om, at der ligger en signifié til grund for hver en signifiant, bag os (cf. Derrida 1967b: 412). En sådan forestilling er – som Kant ville sige – en transcendental betingelse for hver en sproglig ytring; om så dette 'noget' tildeles ontologisk eller blot epistemologisk værdi er herefter den væsentlige diskussion.

dette litterære udsagn hinsides den dualisme, der blot afviser dets 'positive', ekstra-sproglige validitet for i stedet at sætte det som ren negativitet?

FICHTES RADIKALISERING AF DEN KANTIANSCHE FORNUFTSKRITIK

Allerede i det umiddelbare kølvand på Kants fornuftskritiske refleksioner, begynder disse problematiseringer at blive udfoldet som direkte incitament for den tyske idealisme (Reinhold, Jacobi, Schultz, Hamann, Fichte, Schelling, Hegel). Kants umiddelbare efterfølger Johann Gottlieb Fichte har således som hele udgangspunkt for sin filosofiske virksomhed netop opgøret med den kantianske dualismes begreb om 'tingen i sig selv' som bevidsthedsuafhængig instans. For Fichte er der med dette begreb simpelthen tale om det rene, selvkontradiktoriske vrøvl, som udelukkende kan gøre sin entré i den kantianske filosofi ved en fatal forglemmelse af netop den transcendentale apperception, Kant indsatte som *nødvendig* betingelse for al videre erkendelse; at 'jeg tænker' med nødvendighed følger alle mine forestillinger (som dermed er transcendentalt bestemte og aldrig fremstår som 'blot og bart' indetermineret sansemateriale).⁶³ Hvilket vil sige, at ingen erkendelse kan gøre sig fri af sin egen mulighedsbetingelse, nemlig at hidrøre fra det transcendentale jeg, hvorfor det for Fichte forekommer helt absurd, at Kant på den ene side sætter jeget som logisk primat, på den anden kalkulerer med et begreb om 'tingen i sig selv', der som bevidsthedsuafhængig instans skulle gå *forud* for jeget *på trods* af, at dette begreb jo slet ikke lader sig tænke *uden* netop dette jeks aprioriske erkendelse deraf. En 'ting i sig selv' vil derfor altid først blive tænkt som en 'ting for mig' og dermed diskvalificeres begrebet jo helt.

En sådan for Fichte helt igennem selvmodsigende logik (eller netop mangel på samme) beror på den præ-kantianske, gennem hele filosofihistorien så fremherskende – med Fichtes udtryk - *dogmatiske* antagelse (som Kant jo så alligevel ligger under for), at væren går forud for tænkning, selvom et begreb om væren jo i bogstaveligste forstand er helt utænkeligt – uden tænkningen!⁶⁴

⁶³ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B132: "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein." Hvilket var et vitalt led i Kants opgør med den humeske/lockeske epistemologi, hvis empirisme end ikke tillader 'jeget' som mulighed, men kalkulerer med en noget naiv *tabula rasa*-opfattelse; erkendelsen som en art 'blindt punkt', verden hensynsløst kan bombardere med en regn af fuldstændigt indetermineret sansemateriale.

⁶⁴ Den klassiske logik, der er grundet i det aristoteliske kontradiktionsprincips udsagn om, at det samme begreb på samme tid og i samme henseende ikke kan tillægges to kontrasterende bestemmelser (cf. *Metafysikken*, bog 4: 1005b), er netop for Fichte grundet i en sådan værensdogmatik. Problemet er, at om end kontradiktionsprincippet nok udsiger noget om *relationen* de to (modsigende) bestemmelser imellem, agter det ikke på nogen dybere problematisering af *selve* bestemmelsen, der ved sin fremsættelse tages for givet som *eksisterende*, dvs. som udtryk for netop det værensbegrebs primat, Fichte søger at gøre op med. Kontradiktionsprincippet "setzt die ursprünglicher Bestimmung schon als geschehen voraus [dvs. uafhængigt af sin modsætning, hvilket jo bryder med den fichteske dialektik mellem jeg og ikke-jeg - ML], und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern sie als geschehen vorausgesetzt wird [dvs. som udtryk for (bevidsthedsuafhængig) *væren* - ML]" (Fichte 1961: 83). Hvorfor Fichte konkluderer, at de sande idealister (hvorunder han henregner sig selv) modsat dogmatikerne (Kant) "können dieselbe nicht brauchen; denn wir besitzen noch einige Begriffe mehr, als sie, über deren Gebeit jene Regel sich nicht erstreckt" (84). Forud for logikken går for Fichte ikke væren, men jegets bestemmelsesakt; dette er logikkens sande mulighedsbetingelse. Når den klassiske logik underkastes

”Denn jeder, der da behauptet, daß alles Denken und alles Bewußtsein von einem Sein ausgehen müsse, macht Sein zu etwas ursprünglichem, und darin eben besteht der Dogmatismus. Sie legen durch eine solche Verwirrung der Sprachen die gänzliche Verworrenheit ihrer Begriffe nur deutlicher zutage; denn ein *Sein bloß für uns*, das doch ein *ursprüngliches*, nicht weiter abzuleitendes Sein sei, was mag das heißen? [...] es ist etwas für die Intelligenz, so viel als: es wird durch sie vorgestellt; und es ist *nur* für die Intelligenz, so viel als: es wird *nur* vorgestellt. Demnach müßte der Begriff eines Seins, das von einem gewissen Gesichtspunkte aus unabhängig von der Vorstellung statthaben soll, doch von der Vorstellung abgeleitet werden, da es nur durch sie sein soll” (Fichte 1961: 86-87)

Imod dette fremsætter Fichte sit bud på den *sande* idealisme; nemlig den filosofiske virksomhed, der ikke sætter væren før jeget, men tværtimod drager den endelige konsekvens af de kantianske transcendentalers fremhævelse af erkendelsesaktens *aktive, primære* status og derfor sætter jeget som primær instans forud for noget begreb om væren overhovedet. Kants transcendentale apperception bliver hos Fichte til en *intellektuel anskuelse (intellektuelle Anschauung (49))*, en apriorisk ’jeghed’, der ved bevidstheden om sig selv som nødvendig forudsætning for al tænkning ved en *aktiv handlingsakt (Tathandlung)* sætter sig selv som ’jeg’ såvel i subjektiv som objektiv forstand. For den refleksive bevidsthed fremtræder ’jeget’ jo i lige så høj grad som tænkende som tænkt, hvorfor denne primære akt i Fichtes øjne demonstrerer, hvorledes differentieringen mellem subjekt og objekt ikke forefindes *forud* for jegets tænkning, men netop først muliggøres efter det transcendentale jeg har *reflekteret* sig selv i sin respektivt tænkende og tænkte modus (hvor subjekt og objekt jo er sammenfaldende; differentieringen er blot af formel karakter: $A = A$). Eftersom jeget forudsætter al tænkning, må tænkningens udgangspunkt være bevidstheden om dette muliggørende jeg (den refleksive handling, der sætter jeget og sikrer dets universelle enhed) og først *derefter* kan den være bevidsthed om ’noget’ andet end jeget, som dog ikke desto mindre er helt igennem utænkeligt uden dette jeg og derfor ikke eksisterer som andet end netop *sat* af jeget. Dette ’ikke-jeg’ (*Nicht-Ich*) sættes følgelig ved bevidsthedens *intentionelle* akt og det eksisterer således ikke i primær, men i sekundær forstand.⁶⁵ At prædicere værensbegrebet herom i traditionel forstand vil

så voldsom en kritik sigter dette selvfølgelig også på Kant som jo lod selvsamme logik danne forbillede for sin fornuftskritik (cf. note 14). Allerede førsokratikeren Parmenides fremhæver identiteten mellem tænkning og væren (cf. Henningsen 1994: 96), hvad Jean Beaufret i sit gode forord til den franske oversættelse paradoksalt nok knytter sammen med Kants erkendelsesteori p.g.a. dens syntetisering mellem tankens transcendentaler og erfaringsverden, men denne identitet holder derfor kun i fænomenal og ikke i noumenal forstand (cf. Beaufret 1955: 42ff/62ff). Vi så også tidligere, hvor svært Descartes havde ved at fremstille et begreb om tænkning frigjort fra noget værensbegreb.

⁶⁵ Cf.: ”Das Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst* zu; und dieses sich selbst Sehen, geht unmittelbar auf alles, was sie ist, und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seins, und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst*; und nur inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz.” For tingen ”muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, *für* welche es sei: da hingegen die Intelligenz notwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetzsein, als Intelligenz, ist das, für welches sie sei, schon mit gesetzt” (*op.cit.* 22-23). Dvs. kun intelligensen er *i sig selv*, alt andet er *for noget andet*, hvilket medfører en voldsom hypostasering af jeget som selv Hegel – som vi senere vil se – har svært ved at sluge. Hegel ville f.eks. aldrig kunne acceptere et udsagn som dette: ”Dieses unmittelbare Bewußtsein [...] allein ist

således være misvisende, da pointen for Fichte netop er, at 'ikke-jeget' – hvad vi ellers har for vane at benævne genstanden eller objektet – ved udelukkende at kunne aktualisere sig *i og med* denne aprioriske handling slet ikke kan tænkes som den (bevidsthedsuafhængige) genstand, der underkastet en klassisk-metafysisk optik ofte forstås som *substans* i den betydning, Aristoteles tillagde begrebet; dvs. som udtryk for en før-sproglig, autonom genstand, et statisk *essentia* differentieret fra de mere labile accidentielle bestemmelser (cf. *Metafysikken*, bog 7: 1028aff). Når genstanden således ikke repræsenterer noget forud (og dermed betingende) for jeget *sat*, men udelukkende som noget, jeget selv *sætter* (og dermed betinger), er dén naturdeterminisme, Kant endnu i Fichtes øjne underlægger sig, først reelt negeret og mennesket at forstå som et helt igennem *frit væsen*, der konsekvent determinerer sin omverden:

„für den Philosophen ist Handeln, und nichts als Handeln; denn er denkt, als Philosoph, idealistisch.[...] darin besteht das Wesen des transzendentalen Idealismus überhaupt, und das der Darstellung desselben in der Wissenschaftslehre insbesondere, daß der Begriff des Seins gar nicht als ein *erster* und *ursprünglicher* Begriff angesehen, sondern lediglich als ein *abgeleitet*, und zwar durch Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter, also nur als ein *negativer* Begriff betrachtet wird. Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit; Sein ist ihm bloße Negation der ersteren.” (85)

Med dette begreb om jegets grundlæggende *Tathandlung* – en handling hvis udkomme vel at mærke er *sammenfaldende* med handlingen selv⁶⁶ (der er derfor strengt taget ikke andet end

durch nichts vermittelt oder bedingt” (115-116), eftersom det står i fare for at falde tilbage til den umedierede substans- eller værenstænkning, Fichte selv kritiserer.

⁶⁶ Cf. *op.cit.* 45: ”Erst durch diesen Akt, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst. [...] Es ist kein *Begreifen*: Dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatze. Mithin ist es eine bloße Anschauung [dvs. logisk primat ift. enhver begrebsbestemmelse - ML].” Denne handling forstår Fichte (selvsagt ikke helt uproblematisk) grundlæggende som noget *præ-bevidst*: ”Es ist sonach auch kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein; und lediglich darum, weil durch diesen bloßen Akt kein Bewußtsein zustande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen anderen Akt [ellers uendelig tom regres], wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht” (*ibid.*). Den fichteske logik må være, at eftersom denne handling er mulighedsbetingende for alle de komponenter – begreber, forestillinger, etc. – der udgør bevidstheden, må den naturligvis gå forud derfor, selvom den filosofiske erkendelse af noget såkaldt præ-bevidst set med nutidens øjne hurtigt kan gå hen og blive tilsvarende problematisk som Kants præ-bevidste begreb om 'tingen i sig selv'. Det ligger selvfølgelig også i begrebet om en *intellektuel anskuelse*, at den ikke kan erkendes diskursivt, men fremstår – i tråd med det cartesianske *kogito*, som Fichte nok ligger nærmere end de kantianske transcendentaler (om end Hartnack fremhæver den forskel, der ligger i, at Descartes' *kogito* tager udgangspunkt i et *empirisk* jeg, mens Fichtes intellektuelle anskuelse jo henviser til et *universelt-transcendentelt* jeg (cf. Hartnack 1979: 51)) – intuitivt evident: ”Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen” (49). Dette transcendentale jeg – der trækker på Kants begreb om jeget som ”ren apperception” (*KrV* A107) – kan altså ikke udledes *syntetisk* (som ellers betingede begreber), da dette ville forudsætte et udenforstående logisk primat, hvorfra det skulle udledes (og så er vi jo tilbage i den for Fichte så skrækkelige værenstænkning), men fremstår som udtryk for ”eine absolute Thesis” (90). Modsat det empiriske jeg – ”der Begriff der Individualität” (*ibid.*) – der er afledt af det transcendentale jeg og derfor fremstillet ved syntetisk enhed. Den kritik vi senere skal se Hegel rette mod Fichte – og som endnu i dag vel er den kurante - for blot at fremstille en begrænset subjektivisme, mener nogen således skyldes en sammenblanding af det (ubegrænsede) transcendentale jeg og det (begrænsede) empiriske jeg. Ved at sætte Gud som uafhængig primær instans, hvori *kogitoet* finder sin mulighedsbetingelse, kommer Descartes' jebegreb aldrig på niveau med det transcendentale.

handlen, hvorfor begrebet bryder med eksempelvis den vanlige, indgroede forståelse af kausalteorien, som uden noget syntetiserende princip blot sætter 'noget' (årsag) *før* 'noget andet' (virkning))⁶⁷ – *dynamiserer* Fichte gennemgribende erkendelsesakten. Den fremhævelse af subjektets store betydning herfor, som Kant (i kølvandet på Descartes) indleder med sin kopernikanske vending, radikaliseres her i en sådan grad, at det substansbegreb, der som primær instans har holdt filosofien 'som gidsel' (og som altså endnu holdt fast i Kant), helt udskrives til fordel for et *primært subjektbegreb*, der frem for statisk væren-i-sig-selv repræsenterer dynamisk handling og tilblivelse.

Med dette dynamiserede jeg-begreb er det Fichtes intention at ophæve den dualisme, der endnu gennemskærer Kants filosofiske system. Fører vi dette over på vor læsning af Pessoas digt vil den fichteske erkendeshorisont selvsagt problematisere den læsemodus, der agter på modstillingen mellem sprog og verden med den hensigt at henvise sidstnævnte til sin rene negation, og følgelig risikerer at strande i en indholdstom, fragmenteret formalisme, der ikke længere evner at sigte på andet end subjektets vilkårlige nydelse – à la det æstetiske skrækscenarie Agamben bekymret fremmanede.

DEN LOGISKE KONGRUENS MELLEM SPROG OG VERDEN

I sin bog om den tyske idealisme – *Fra Kant til Hegel* - analogiserer Justus Hartnack Fichtes relation mellem 'jeg' og 'ikke-jeg' til sprogets relation til verden, idet han ser begge relationer konstitueret ved en grundlæggende dialektik, der – lig Hegels senere så berømte begreb derom (som Fichte hermed baner vejen for) – er grundet i negationens nødvendighed således forstået, at begrebet *slet ikke kan tænkes* uafhængigt af sit modbegreb,⁶⁸ ligesom sproget ej heller kan tænkes uafhængigt af sin opposition, i.e. den ikke-sproglige virkelighed:

”Men begge steder, både mellem jeget og ikke-jeget og mellem sproget og den ikke-sproglige virkelighed, er der en dialektisk spænding. Jeget kræver et ikke-jeg. Var der intet ikke-jeg var der heller intet jeg. Hos Fichte er jeget og ikke-jeget både i modsætning til hinanden men også identiske. De er i modsætning til hinanden for så vidt som jeget og ikke-jeget ville tilintetgøre hinanden hvis de ikke begrænsede hinanden.

⁶⁷ Som Fichte derfor også – ligesom senere Hegel – kraftigt kritiserer, ligeledes fordi den som kontradiktionsprincippet i sit udgangspunkt kalkulerer med værensbegrebets bevidsthedsuafhængige primat (en autonom, substantiel komponents udvirkning af en anden i en lukket, deterministisk struktur) uden at påregne selvrefleksionens primære indblanding – jegets syntetiserende princip - hvorfor den blot repræsenterer ”der Reihe des bloßen Mechanismus” (23); en åndløs kausalitet, som følgelig henfalder under den dogmatiske og ikke den idealistiske tænkning.

⁶⁸ Fordi det rene jeks tænken af sig selv som jeg uafhængigt af ikke-jeget uvægerligt ville føre til en selvopløsende uendelig regres: ”Men ikke alene er jeget i stand til at sætte sin egen modsætning; det er allerede sat i og med at jeget sætter sig selv. Thi ikke alene er jeget en forudsætning for at sætte non-jeget, men non-jeget er tillige en forudsætning for jeget. Selvbevidstheden ('jeg er jeg') indebærer at jeg er mig bevidst at være et bevidst jeg. Men for at undgå den uendelige regres må man forudsætte at der er bevidsthed om noget andet end bevidstheden om jeget som et bevidst jeg” (*op.cit.* 53). Og hertil: ”Var det kun det ville man have en uendelig regress: Jeg erkender at jeg erkender. På spørgsmålet om hvad jeg erkender ville der kun kunne svares: at jeg erkender, og således i det uendelige. Jeget må som objekt for erkendelsen derfor have noget andet end sig selv” (49).

De er identiske for så vidt som ikke-jeget, der er ”sat” af jeget, må have en logisk struktur der er identisk med den logiske struktur af jeget. Og analog hermed kræver sproget den ikke-sproglige virkelighed.” (Hartnack 1979: 61)⁶⁹

Dette ligger – som vi kan se – utroligt tæt op ad Kant hvis kategoriale bestemmelse af erfaringsgenstanden ligeledes kalkulerede med en identisk logisk struktur, men eftersom identiteten her udelukkende omfatter erfaringsverdenen, falder Kant tilbage på værens primat, mens Fichte derimod – i Hartnacks analogi – fastholder sprogets primat uden hvilket *intet* ville kunne eksistere.⁷⁰ For Hartnack er den tyske idealisme simpelthen defineret ved

”at det værende [...] er eksistensbetinget (betinget i sin væren) ikke af det aktualiserede sprog men af sprogets kategorier, d.v.s. af sprogets logiske betingelser. Eller udtrykt anderledes: *Naturen og Sproget (bevidstheden) er bestemt af de samme logiske kategorier og betingelser. Hvad det er logisk umuligt at tænke eller forstå kan heller ikke eksistere.*[...] Når Fichte siger at det uendelige jeg sætter det begrænsede jeg og det begrænsede ikke-jeg, så svarer det til at de logiske kategorier bestemmer (sætter) både de individuelle personers sprog og det disse sprog er om. Sproget såvel som sprogets genstand er bestemt af de samme logiske betingelser.” (63)

Vi nævner her Hartnacks analogisering fordi den tydeliggør relationen til den underliggende diskussion vedrørende den litterære erfarings mulige forvaltning af relationen sprog og verden imellem, som undervejs er demonstreret ved Pessoaes digt.⁷¹ For i og med, at væren ikke længere

⁶⁹ Hartnack henviser her implicit til Fichtes tredje princip, der fremstiller behovet for en indskrænkning (*Einschränkung*) mellem hhv. jeget og ikke-jeget, dvs. at det transcendentale jeg sætter sig selv som et deleligt jeg og et deleligt ikke-jeg for at de to komponenter ikke skal negere hinanden (cf. Hartnack 1979: 54). De tildeles følgelig hver deres plads, *formelt* udtrykt i differentieringen mellem subjekt og objekt. Udeleligt på transcendentalt niveau, deleligt på empirisk niveau.

⁷⁰ Cf. også *op.cit.* 62: ”Intet kan have haft eksistens før sproget fik eksistens. Eller anderledes udtrykt: Ikke blot har sproget erkendelsesteoretisk prioritet over det sproget er om; det har også ontologisk prioritet over det.” Selvom sproget hos Kant er bestemmende for erkendelsens indhold, er det dét jo kun for så vidt angår erfaringsverdenen, hvorfor det her kun er primær i epistemologisk og ikke i ontologisk forstand.

⁷¹ Mens der ikke umiddelbart melder sig de større problemer ved at knytte Kant og Fichte til en sådan fremstilling (om end med forskellig ekstension), ville en Hegel, hvis dialektik som vi senere vil se bryder med den énsidige bestemmelseslogik, nok heri se en noget udpint metafysikforståelse udtrykt. Som disse eksempler påviser, ser Hartnack det som en nødvendig forudsætning for anerkendelsen af ethvert filosofisk system, at dets til tider så anakronistiske begreber omsættes til moderne begreber (cf. Hartnack 1979: 54-55), hvilket i hans tilfælde vil sige at omsætte tysk-idealistiske begreber som *Geist* og des lignende til langt mere jordnære – og noget anæmiske ville nogen nok sige – termer af strengt sproglig-logisk karakter, således som vi finder dem i den analytiske, angelsaksiske tradition. Hvad der altså for mange er helt usammenførligt – tysk idealisme af højspændt metafysisk karakter og jordbunden, angelsaksisk *common sense*-filosofi – ser Hartnack som to sider af samme sag; der er blot terminologien (forstået som retorisk ornament) til forskel. Og det behøver man selvfølgelig ikke være enig i. I *Den ydre verdens eksistens* demonstrerer Hartnack på pædagogisk vis den logiske kongruens mellem sprog og verden ved at fremstille, hvorledes den empiristiske fremstilling af visualiseringsprocessen som en rent sansemæssig begivenhed – at det ’at se’ blot skulle være en passiv-receptiv akt udelukkende grundet i sansefysiologiske processer – ikke holder stik, hvorfor man frem for at sige, at man ’ser’ burde sige at man ’fastslår hvorvidt noget er tilfældet eller ej’ (cf. *op.cit.* 63ff). Var blikket på verden blot udtryk for en rent sansemæssig visualiseringsproces, ville man jo eksempelvis ikke kunne se noget fraværende, som når man ’ser’ et tomt rum. Begrebet tomhed forudsætter jo et begreb om fylde, hvortil tomheden er relateret som negation, dvs. et transcendentalt begreb, hvorefter visualiseringsprocessen følger sig således som Kant

sættes som logisk primær – og dermed som noget erkendelsesmæssigt *helt* udenforstående - og sproget ikke længere tildeles en sekundær position som negativt aftrykt af noget allerede foreliggende, der udelukkende gennemtrænger den sproglige horisont i negativitetens 'blinde' regi (den 'beskidte hemmelighed' Deleuze brokkede sig så himmelhøjt over og som i æstetisk regi kastede beskueren tilbage på sit eget indskrænkede subjekt uden mulighed for at tage del i den tilsyneladende så ubestemmelige "presence of the grace", denne "intimate unity" med et verdensbegreb, der gik forud for opspaltningen i det subjektive og det objektive, som Agamben endnu tillader sig at kræve af den kunstneriske praksis), som henviser den til en ubønhørlig, men med tiden så forstemmende accepteret restriktion (en litteratur, der ikke længere vil (tør?) det hele, men stiller sig til tåls med de mest ubetydelige, tilforladelige fragmenter af 'virkelighed') skabes muligheden for en *ny potensering* af det litterære erfaringsfelt. En potensering, der i så fald skulle gå på tværs af de sidste par århundreders møjsommeligt indhentede erkendelses- og æstetikteoretiske indsigter, som med udgangspunkt i det kantianske skisma har foreskrevet så strenge indskrænkninger af det litterære erfaringsfelt, at den litterære praksis op igennem det 20. århundrede kan forekomme lige så stille at være blevet drænet for det blod, der ellers har gennemstrømmet den igennem umindelige tider, for til sidst at ende i den form for anæmisk, berøringsangst minimalprosa som har været så fremherskende de sidste årtier. Flauberts ønske om at ville lave "en bog om ingenting" er i løbet af det sidste halve århundrede ved at blive indfriet, for nu tør litteraturen snart ikke længere handle om noget som helst, ellers ville den jo blot gøre sig skyldig i den form for bedreviddende 'metafysisk sværmeri', som vi jo alle nu om dage væmmes så inderligt ved.⁷²

fremstillede det. Blikket er altså i denne forstand også sprog. Hartnack trækker i denne bog eksplicit på angelsaksisk analytisk filosofi (Russell, Wittgenstein, etc.), men inspirationen fra Kant trænger (selvsagt) også igennem.

⁷² Brev til Louise Colet d. 16. januar 1852: "Ce qui me semble beau, ce que je voudrais faire, c'est un livre sur rien, un livre sans attache extérieure, qui se tiendrait de lui-même par la force interne de son style, comme la terre sans être soutenue se tient en l'air, un livre qui n'aurait presque pas de sujet ou du moins où le sujet serait presque invisible, si cela se peut" (Flaubert 1980: 31). En eksempelvis hurtig gennemlæsning af Weekendavisens bogtillæg d. 11.-17. okt. 2002 vil her se den nyligt udpegede nobelpristager, den jødisk-ungarske Imre Kertész rost for sin – helt i tidens ånd – "ironisk distante og køligt saglige" stil, italieneren Gianni Celati fremhævet for sine "dekonstruktivistiske" fortællinger, der "afslører al tales ufuldstændige karakter, det tomrum hvor al tanke slutter, og det faktum at ordene kun kan sætte tilfældige tegnkonstellationer sammen" og som med en næsten alt for forudsigelig selvfølgelighed helt afholder sig fra selv den mindste antydning af "forklaringer eller refleksioner, hverken fra forfatter- [gudskelov - for en sådan vederstyggelighed er jo nu om dage helt bandlyst! - ML] eller fortællerstemmens side" og (endnu engang) en Lars Bukdahls jubulatoriske besyngelser af litteraturens retorisk-stilistiske superekvilibristiske manøvrer krydret med syrlige kommentarer til dem, der endnu er så naive at tro, at litteraturens gennemfiktionaliserede hyperæstetik sigter mod andet end – lige netop litteraturens gennemfiktionaliserede hyperæstetik ("Og jeg som troede, at en roman skulle ligne en roman og hverken livet eller en film, hvilket nu om stunder vistnok er sådan cirkus det samme"); cf. *Weekendavisen Bøger* nr. 41: Hhv. Mette Dalsgaard, "Den skæbneløse", Lars Bonnevie, "Efter virkelighedens sammenbrud" og Lars Bukdahl, "Onkel Samtid". Men som Foucault så rigtigt har pointeret i *Qu'est-ce qu'un auteur?* er det naivt at anskue litteraturen helt frigjort fra tidligere tiders bestemmelser, det er, som Foucault siger, "pur romantisme d'imaginer une culture où la fiction circulerait à l'état absolument libre, à la disposition de chacun [à la signifianternes frie spil – ML], se développerait sans attribution à une figure nécessaire ou contraignante" (Foucault 1994: 811). Den forventede indvending hertil, at glæden ved den større fortælling skam atter er ved at vende tilbage, eksempelvis i form af Jan

ALAIN ROBBE-GRILLET OG DEN NYE ROMAN: DEN LITTERÆRE IMMANENS

En mindre 'bibel' inden for det sidste halve århundredes poetologiske overvejelser over litteraturens udtryksmuligheder er Alain Robbe-Grilletts *Pour un nouveau roman* (1963). Heri radikaliserer Robbe-Grillet det opgør med den klassiske romangenre, som allerede den tidlige modernisme omkring århundredskiftet havde indledt. Men hvor de forudgående bestræbelser endnu – selvfølgelig delvis på baggrund af første verdenskrigs traumatiserende effekt – fremhævede fragmenteringen af den litterære diskurs og dermed en tabserfaring i forhold til den enhedsfremstillende litteratur, som endnu kunne tale *hele* verdens sag, fordrer Robbe-Grillet en litterær fremstillingsform som ikke længere begræder en for længst tabt enhed, men derimod koncentrerer sig om *dén* verden, som er forhåndenværende *lige nu og her* i al sin skinbarlige nøgternhed. For for Robbe-Grillet er verden ”ni signifiant ni absurde. Il est, tout simplement” (Robbe-Grillet 1963: 18). Derfor har litteraturen til primær opgave at demonstrere, hvorledes ”les choses sont là et qu’elles ne sont rien d’autre que des choses” (65). Men hvorledes gøre det?

Det gøres simpelthen ifølge Robbe-Grillet ved at rense det sproglige udtryk for enhver metafor, enhver analogi og enhver antropomorfiserende besjæling for i stedet at fortrække til kliniske deskriptioner af verdens genstande, der hellere trækker på termer taget fra matematikken, geometrien, fysikken, etc.: ”Cependant que l’adjectif optique, descriptif, celui qui se contente de mesurer, de situer, de limiter, de définir, montre probablement le chemin difficile d’un nouvel art romanesque” (23). Fordi sådanne såkaldt neutrale diskursformer bekræfter, ”qu’il existe quelque chose, dans le monde, qui n’est pas l’homme, qui ne lui adresse aucun signe, qui n’a rien de commun avec lui” (47). Denne litteratur giver således afkald på ethvert begreb om nogen ’dybere mening’, om noget underliggende samhørighedsforhold menneske og verden imellem, for i stedet at efterleve de naturvidenskabelige diskursformers tilsyneladende så neutrale, ubesjælede deskriptivitet, hvormed tingene følgelig skulle bevares i deres rene fremmedhed, rensat for enhver menneskelig omklamring (en effekt lig den vi så i Pessoa’s digt).⁷³ Men hvordan fremstille tingene

Kjærstads berømmede trilogi og amerikanske magnumeksempler som Thomas Pynchons *Mason & Dixon* og Jonathan Franzens *The Corrections*, er her af mindre betydning end den almene forståelse af det litterære erfaringsfelt, som værende prægivet den illusoriske fiktion, en forståelse brede fortællinger som disse lige så vel kan være underlagt (hvilket den postmodernistiske leg med genrer og fiktionsdiskurser jo har demonstreret til fulde efter fallitdevisen *more is less*, dvs. jo flere lag man smører på af hyperfiktionaliseret-metaproblematiserende art, jo mindre tiltro til en litterær investering hinsides sådanne ’spærringer’ demonstrerer man – og endda med en boblende fortælle-mæssig glæde for de sure miner hører jo den triste modernitet til).

⁷³ Cf. *op.cit.* 63: ”Décrire les choses, en effet, c’est délibérément se placer à l’extérieur, en face de celles-ci. Il ne s’agit plus de se les approprier ni de rien reporter sur elles. Posées, au départ, comme *n’étant pas l’homme*, elles restent constamment hors d’atteinte et ne sont, à la fin, ni comprises dans une alliance naturelle, ni récupérées par une souffrance.” Derfor kritiserer Robbe-Grillet også Camus’ *L’Étranger* (1947) for ikke at være radikal nok, idet romanen trods sin betoning af verdens fremmedhed endnu behæfter dens genstande med metaforer og antropomorfiserende adjektiver. Dermed bliver tingene hos Camus altid *mere* end blot ting, de ophæves i den menneskelige besjæling: ”Nous sommes, cette fois encore, dans un univers entièrement *tragifié* : fascination du dédoublement, solidarité avec les choses *parce qu’elles* portent en elles leur propre négation [ophævelse i sprogets metafor-analogi - ML], rachat (ici : accession à la conscience) par l’impossibilité même de réaliser un véritable accord, c’est-à-dire récupération finale de

udelukkende 'som de blot og bart er', hvordan iværksætte en så radikal fremmedhed og en så absolut dualisme mellem jeg og verden uden allerede – som Fichte indvendte over for Kant – at ophæve negationens anden side i den ellers så strengt afgrænsede positivisering af det 'lige-nu-og-her'?

Hvad Robbe-Grillet nemlig fremsætter som litterært ideal, svarer jo grundlæggende til det ideal for filosofien, Kants fornuftskritik fremstillede. Ligesom Kant ønsker den filosofiske diskurs indskrænket til den ved den syntetiske apriori legitimerede erkendelse, dvs. til et nøgternt videnskabeligt funderet objektivitetskrav, der forsager ethvert 'metafysisk sværmeri', kræver Robbe-Grillet, at den litterære diskurs skal give afkald på enhver metaforisk aktivitet, der rækker ud over den erfaringsbegrundede deskription, fordi sådanne metaforer ved deres indskrivning i diskursen netop iværksætter den suprasensible enhedsfølelse menneske og verden imellem (de baudelaireske "correspondances"), som hverken Robbe-Grillet eller - i hvert fald hvad angår erkendelsens niveau - Kant anerkender som legitim for hhv. den litterære og den filosofiske diskurs. Men hvor Kant endnu anser de regulative fornuftsidéer – og hermed netop *analogien* – som uomgængelig for menneskets omgang med verden, hvilket ligger i forlængelse af hans opfattelse af metafysikken som et uomgængeligt 'naturanlæg', mener Robbe-Grillet ikke, at der burde være nogen hindring for, at man *helt* lagde metafysikken bag sig.⁷⁴ Robbe-Grillet's stadfæstelse af den positiviserede immanens – den litterære deskriptions 'lige-nu-og-her' – er således af en langt mere absolut karakter end Kants, idet han på ingen måde ønsker at forholde sig til det erkendelsesmæssige tomrum, som rækker hinsides. I overensstemmelse med ikke blot Kants negation af tingen i sig selv, men også Fichtes efterfølgende dynamisering af erkendelsesakten, er fokus derfor ikke mere "dans la chose décrite, mais dans le mouvement même de la description" (128). Men når Robbe-Grillet helt afviser ethvert forhold til noget hinsides modsat Kant, der dog ønsker relationen opretholdt i analogiens regulative form, risikerer han i Kants øjne den

toutes les distances, de tous les échecs, de toutes les solitudes, de toutes les contradictions" (*op.cit.* 60). Denne negation af alle negationer leder tankerne hen på Hegel, som vi senere kommer ind på. Robbe-Grillet's metaforhad er herhjemme blevet støttet af Per Højholt (cf. bl.a. essayet "Jeg er en metafor" (Højholt, 1994, 158-163)), om end han i den senere digttrilogi, *Praksis* 9-11 (1989-95), er noget mere *loose* i sin omgang hermed, uden dog helt at give afkald på en stedvis metaforfjendsk snerren, f.eks. i digtet "er en spade": "Da han trådte ned på perronen / fyldte han den med sommerfugle / så jeg holdt mine metaforer / i kort snor. På vej ud i naturen / havde jeg bilen fuld / af hans umælende sværmere / derfor bad jeg mine egne blive / i garagen og ikke forestille noget./ Mens vi drak the med ord / blafrede hans omkring og lignede / og lignede men da vi kom over / i garagen igen så vi at også / motorolie og rive og sækkevogn og kost / var sprunget i blomst, kun ikke / spaden, spaden overlevede" (Højholt 1995: 38). Det er denne spade, Robbe-Grillet klynger sine litterære forhåbninger til.

⁷⁴ Kant: "Denn Metaphysik ist vielleicht mehr wie irgendeine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt.[...] Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden" (Kant 2001: 140/159-160). Robbe-Grillet: "L'homme regarde le monde, et le monde ne lui rend pas son regard. L'homme voit les choses et il s'aperçoit, maintenant, qu'il peut échapper au pacte métaphysique que d'autres avaient conclu pour lui, jadis, et qu'il peut échapper du même coup à l'asservissement et à la peur. Qu'il peut..., qu'il *pourra*, du moins, un jour" (*op.cit.* 53).

absolutering af den fremstillede immanens, som omsætter det subjektivt betingede, relative erfaringsfelt til en ubestridelig objektivitet ("das Urbild", som Kant siger (cf. note 13)), hvad der netop – som vi har set - var Kants argument for at bevare kategorien om en 'ting i sig' og dermed vedligeholde en relativitet mellem erfaringsverdenen og det noumenale, om end blot i regulativ modus.⁷⁵ Men tilstræber Robbe-Grillet da en tilsvarende objektiv almengyldighed? Selv afviser han pure enhver 'anklage' om realisme og henviser til fortællerens idiosynkratiske, psykologisk begrundede blik, der fastholdes i en subjektivt betinget modus og følgelig uvægerligt fordrejer virkelighedens elementer. Som i romanerne *Le Voyeur* (1955), hvor fortælleren Mathias i sin fetischistiske optagelse af enhver ubetydelig detalje for enhver pris søger at undgå konfrontationen med den forbrydelse, han (muligvis) har begået og hvis tavse tilstedeværelse gennemsyrrer hele romanen og dermed understreger dens subjektivt forvrængede optik, og *La Jalousie* (1957), hvor alle fortællingens ellers så neutralt beskrevne elementer er underkastet fortællerens indædte, jaloux blik.⁷⁶ Robbe-Grillet taler derfor selv om en "réalisme subjectif" (Jean et al. 1972: 123) og understreger gang på gang uomgængeligheden af den subjektive optik, hvorigennem verden fremstilles:

"Chaque homme, à son tour, doit réinventer les choses autour de lui. Ce sont les vraies choses, nettes, dures et brillantes, du monde réel. Elles ne renvoient à aucun autre monde. Elles ne sont le signe de rien d'autre que d'elle-mêmes. Et le seul contact que l'homme puisse entretenir avec elles, c'est de les imaginer." (94)⁷⁷

⁷⁵ Hvad der for Robbe-Grillet ville fastholde litteraturen i en tragisk modus, idet det regulative fornuftsbegreb netop tilstræber den universelle enhedskarakter, Robbe-Grillet helt ønsker udskrevet.

⁷⁶ Titlen *La Jalousie* demonstrerer også dobbeltbundetheden, hvad angår den subjektiv-objektive optik, idet den enten kan oversættes til 'jalousi' og dermed understrege tilstedeværelsen af en subjektivt investeret fortæller, eller til 'persienne', hvormed fortællerinstansen neutraliseres og vinklen drejes mod den objektive fremstilling. Ann Jefferson har analyseret denne ambivalens (cf. Jefferson 1980: 133-143). Dvs. når vi læser følgende kan vi enten gabe henslægt til en nøgtern beskrivelse af *the facts of life* eller spile øjnene op ved den sønderrivende skildring af en fortæller, der af al magt forsøger at lede tankerne væk fra den kvinde, han så ulykkeligt begærer: "Sur le second rang, en partant de l'extrême gauche, il y aurait vingt-deux plants (à cause de la disposition en quinconce) dans le cas d'une pièce rectangulaire. Il y en aurait aussi vingt-deux pour une pièce exactement trapézoïdale, le raccourcissement restant à peine sensible à une si faible distance de la base. Et, en fait, c'est vingt-deux plants qu'il y a. Mais la troisième rangée n'a, elle encore, que vingt-deux plants, au lieu des vingt-trois que comporterait de nouveau le rectangle. Aucune différence supplémentaire n'est introduite, à ce niveau, par l'incurvation du bord. Il en va de même pour la quatrième, qui comprend vingt-et-un pieds, soit un de moins qu'une ligne d'ordre pair du rectangle fictif. La courbure de la rive entre à son tour en jeu à partir de la cinquième rangée : celle-ci en effet ne possède également que vingt-et-un individus, alors qu'elle en aurait vingt-deux pour un vrai trapèze, et vingt-trois pour un rectangle (ligne d'ordre impair)" (Robbe-Grillet 1957: 35-36). I sidste ende munder begge optikker nok ud i en for læseren tilstrækkeligt behersket reception.

⁷⁷ Hvad Niels Egebak er helt enig i. Han understreger, at "i Robbe-Grillet's romaner sker der en tolkning af yderverdenen, og denne tolkning er ekstremt subjektiv, set fra tolkerens, hovedpersonens synspunkt: det er et gennemgående motiv i hele Robbe-Grillet's forfatterskab, at omverdenen ses og opleves gennem en bevidsthed, som fortolker – eller omfortolker – virkelighedens tilsynekomster ved at indlægge sine egne betydninger i dem" (Egebak 1963: 47). Skal man derfor endelig tale om 'objektivitet' i forbindelse med Robbe-Grillet, må det for Egebak være i betydningen "vedrørende tingene" (48), dvs. som udtryk for en særlig opmærksomhed for, hvorledes tingene relaterer sig til bevidstheden.

Diskussionen af, hvorvidt Robbe-Grillet's poetologiske fordringer skal henføres til det subjektive eller det objektive bunder netop i en forvirring over genstandens karakter heri, som nøje svarer til de indvendinger, der er blevet gjort over for Kants begreb om den transcendentalt determinerede erfaringsgenstand. For ligesom Kants erfaringsgenstand forvirrer ved såvel at være subsumeret under en subjektiv bestemmelse samtidig med, at den gør krav på objektiv almengyldighed, forvirrer Robbe-Grillet's formuleringer om genstandens status i den nye roman ved på den ene side at tale for en radikal fremmedhed menneske og genstand imellem understreget af den metaforrensede diskurs, der uvægerligt giver det indtryk, at den nye roman tilstræber en ren objektivitet, på den anden side at fremhæve, at den nye roman netop *ikke* fremstiller genstanden i anden henseende end som den fremstår for den subjektivt afgrænsede fortæller. Hvordan på den ene side gå imod den 'humanisering' af den litterære udtryksform, som metaforen og analogien afstedkommer, fordi den soner afstanden menneske og verden imellem, alt imens man på den anden side mener, at verden *kun* kan fremstå i den litterære udtryksform subsumeret under den subjektive optik, hvormed genstanden netop – som Kant ville sige – apriorisk er syntetiseret med subjektet? Hvordan kan genstanden på samme tid stå uden for subjektet og så kun fremstå som dettes forestilling?⁷⁸ Svaret for Kant var selvfølgelig begrebet om erfaringsgenstanden, der såvel underlagde sig den subjektive bestemmelse som kvalificerede sig i objektiv henseende. Men i relation hertil anerkendte Kant også 'tingen i sig' som nødvendig kausal forudsætning herfor – uden et sådant begreb ville transcendentalerne jo reduceres til subjektiv solipsisme og således forfalde til den skepticisme, Kant frygtede mere end noget andet.

Men hvad vil Robbe-Grillet da? Når han taler om "un présent perpétuel qui rend impossible tout recours à la mémoire [...] un monde sans passé qui se suffit à lui-même à chaque instant et qui s'efface au fur et à mesure" (131), ledes tankerne hen på den dynamiske immanens, Deleuze plæderede for, hvor enhver vertikalisering – eksempelvis erindringens syntetiserende rekapitulering af fortidens komponenter – er bandlyst til fordel for en frigjort horisontal bevægelse, som afstøder

⁷⁸ En forvirring også Roland Barthes berører når han understreger, at den rene repræsentation (*être-là*) som Robbe-Grillet's dehumaniserede terminologi konstituerer, der "ne renvoie à aucune transcendance mais prétend survivre fermée sur elle-même, satisfaite lorsqu'elle a désigné nécessairement et suffisamment le trop fameux *être-là* de la chose" (Barthes 1971: 200), *ikke* angår tingen i sig selv, men "un *être-là* du texte" (*ibid.*). Den sproglige neutralitet ser Barthes derfor ikke som udtryk for en radikal transparens, der lader tingen selv trænge igennem sin diskurs, men tværtimod som en blotlæggelse af sprogets egen interne struktur, hvis *modus operandi* ved afskrivningen af metaforens mediering mellem sprog og verden fremstår desto tydeligere, dvs. i sin 'nøgenhed', uden transcendent grundlag. Men denne sproglige nøgenhed bebrejder Barthes også Robbe-Grillet for at fordunkle ved sine uklare poetologiske refleksioner over tingens status, der – som vi også ser – aldrig helt kan beslutte sig til, hvorvidt tingens repræsentation i teksten skal kategoriseres under det subjektive eller det objektive: "l'erreur (théorique) de Robbe-Grillet était seulement de croire qu'il y a un *être-là* des choses, antécédent et extérieur au langage, que la littérature aurait à charge, pensait-il, de retrouver dans un dernier élan de réalisme" (204). Begrebet *être-là* er den franske oversættelse af Heideggers *Dasein*-begreb, som Robbe-Grillet også trækker på i *Pour un nouveau roman* (cf. *op.cit.* 95), ligesom Sartre gør det i *La Nausée* (cf. Sartre 1938: 181; se også note 110). Heideggers opgør med det konstitutive transcendensbegreb (som Kant jo endnu bevarer i negativ form) er ikke uden relevans for den 'nøgenhed' såvel Barthes som Blanchot fremhæver hos Robbe-Grillet (cf. note 79).

ethvert krav om nogen 'dybere mening'. Men samtidig er det tydeligt, at Robbe-Grillet har et andet ærinde. Hans projekt er ikke den rene deterritorialiserende bevægelse, eftersom en sådan bevægelse slet ikke kerer sig om at lade de fremstillede ting fremstå så 'inhumane' og 'stumme' som overhovedet muligt. For Robbe-Grillet's 'fremmedgørende' strategi forekommer jo i sidste ende ikke at have immanensen som ærinde, men derimod den dualisme, som vedvarende fremhæver *afstanden* elementerne imellem. Om der hermed tilstræbes en ren objektivitet eller ditto subjektivitet er i denne forstand af mindre betydning end det grundlæggende, dualistisk funderede paradigme, hans argumentation er grundet i. Det er nemlig igennem hele *Pour un nouveau roman* tydeligt, at Robbe-Grillet's argumentationslogik er underlagt den metafysisk-dualistiske tradition, som har gennemløbet hele filosofihistorien fra Platon og frem. Selv om han eksplicit afviser enhver metafysisk-transcendent bestræbelse, understreger han samtidig konstant den indskrænkning af den subjektive optik, som forudsætter negationen af et udenforstående, og som han jo selv ønsker yderligere understreget ved indskrænkningens radikalisering praktiseret ved det litterære udtryk forsagelse af enhver vending, som kunne prætere mindste overskridelse af dualismens dennesidige. Modsat Deleuze, der i sin insisteren på den dynamiske radikalitet på ingen måde respekterer en dualistisk modsætningsstruktur, er Robbe-Grillet's overvejelser hele tiden underlagt et skisma, som kalkulerer med et 'lige-nu-og-her' – som positiveres rent – og en (erklæret) irrelevant 'anden side', som ønskes helt igennem negeret.⁷⁹ Han tilslutter sig således også Flauberts

⁷⁹ Hertil kunne man endog indvende om den udtryksform, der trækker på en naturvidenskabelig terminologi, i sidste ende er af mindre antropomorfiserende karakter end den metaforisk-litterære, eftersom begge er produkter af menneskets sproglige aktivitet, og følgelig om den sproglige negation af 'andetheden', af verden som grundlæggende 'fremmed' og 'udenforstående', som Robbe-Grillet tilstræber, overhovedet lader sig gøre. Maurice Blanchots refleksioner over Robbe-Grillet's prosaform i essayet "La clarté romanesque" (1957) afspejler den ambivalente relation mellem Deleuze og Robbe-Grillet, idet Blanchot på den ene side – i stil med den deleuzianske fordring – fremhæver tekstens "pure surface" (Blanchot 1959: 201), på den anden – stik modsat Robbe-Grillet's egen synsvinkel – fremlæser en transcendens i teksten, om end en transcendens uden indhold, et rent 'udenfor' (*dehors*) ("elle est la transcendance même de cette clarté froide à laquelle nous devons de tout voir, car c'est elle, le vide en quoi tout se fait transparence" (222)), som netop forudsætter den graduering af niveauer, Deleuze afskyer så meget. Når Blanchot således skriver, at Robbe-Grillet's neutralisering af sproget "rend tout clair, et puisqu'elle révèle tout, sauf elle-même, elle est ce qu'il y a de plus secret" (219) bevares et begreb om noget udsigeligt à la den hemmelighed, Deleuze fandt så karakteristisk (og vederstyggelig) for den franske litteratur. Men med sædvanlig blanchot'sk subtilitet kan 'hemmeligheden' ikke længere kategoriseres under en vertikal forståelse, dvs. som noget bagvedliggende skjult; den er jo kun på fladen, hvilket Deleuze også har øje for i *Qu'est-ce que la philosophie?*, hvor Blanchot's begreb om *le dehors* gøres til indbegrebet af den rene immanens (cf. Deleuze/Guattari 1991: 59). Når Blanchot taler om "la pure puissance de voir : l'éclaircie" (*op.cit.* 224) aner man som undertekst Heidegger's begreb om 'lysningen' (*Lichtung*), der ligeledes – som vi kommer ind på – kalkulerer med et begreb om transcendens løsrevet fra idéen om *noget* hypostaseret hinsides. Jean Beaufret skelner i denne sammenhæng mellem et begreb om *ren transcendens* og *evasiv transcendens*. Hvor det evasive transcendensbegreb henviser til et substantialiseret hinsides grundet i den dualistiske differentiering mellem 'her' og 'der' (som Robbe-Grillet eksplicit afviser), afmærker den rene transcendens – hvor paradoksalt det end måtte lyde – en grundlæggende immanens inden for hvilken den transcendent bevægelse ikke lader sig differentiere i et 'dennesidigt' og et 'hinsides', men i stedet betoner *selve* begivenheden (hos Heidegger *Ereignis*: værens tilsynekomst i det værende), hvormed åbningen iværksættes, ligesom Blanchot gjorde ("tout se fait transparence"). Og ligesom Blanchot understreger immanensen ('le dehors' er "le trop présent dont l'accès se refuse parce qu'il est toujours plus proche que toute approche" (Blanchot 1969: 65)), fremhæver Beaufret den rene transcendens som "une transcendance fondative qui ne sera nulle part plus éclatante qu'ici" (Beaufret 1955: 48). Dette knytter Beaufret netop til Kants begreb om det

gamle drøm om – her med Robbe-Grilletts egne ord - at fremstille en roman ”à partir de rien, qui tienne debout tout seul sans avoir à s’appuyer sur quoi que ce soit d’extérieur à l’œuvre” (139).⁸⁰ Men ved netop gentagne gange at slå litteraturen oven i hovedet for dens tilsyneladende så excessive metaforforbrug, demonstrerer Robbe-Grillet et objektivitetskrav grundet i noget for subjektet udenforstående, for hvorfor skulle litteraturen overhovedet indskrænke sit sproglige udtryksfelt hvis ikke for at give plads til noget ’andet’, dvs. for noget af subjektet uafhængigt? I denne forstand lurer Kants begreb om ’tingen i sig’ konstant i Robbe-Grilletts diskurs, hvor meget han så end ønsker at frigøre sig derfra. Og anser man den sproglige udrenselse, som han her gør sig til fortaler for, som direkte udslag heraf, ser man, hvorledes den negative bestemmelse, den kantianske dualisme underkastede erfaringens hinsides kan være strukturerende for en poetologisk refleksion, som den udfolder sig knap 200 år efter.⁸¹ Set herfra er det derfor paradoksalt, at den nye

transcendentale fordi dette ligeledes afviser det hypostaserede hinsides til fordel for en immanent syntetisering, om end en sådan sammenligning hverken ville høre Heidegger eller Blanchot, der modsat Kant ikke kræver begrebet om transcendens subsumeret under en forstandsmæssig bestemmelse. I forlængelse heraf synes Roland Barthes at placere Robbe-Grilletts prosaform på niveau med den kantianske transcendentalisme når han skriver, at ”son art consiste précisément à *décevoir* le sens dans le temps même qu’il l’ouvre” (Barthes 1971: 201), dvs. netop at ’angribe’ betydningsniveauet dér, hvor det fremstår i sin *mulige* modus for den transcendentalt betingende bevidsthed, hvor tiden består som ren anskuelserform forud for den overdeterminerede betydningsproduktion (indholdsbestemmelsen), den metaforiske diskurs ville konstituere i Robbe-Grilletts øjne. Derfor tyer Robbe-Grilletts diskurs til sin formalt-betingende evne frem for en indholdsmæssig stadfæstelse, hvad der forklarer dens ’nøgenhed’ (og for nogen: kedsommelighed), og falder følgelig ind under en apriorisk-transcendental optik (den mulighedsbetingende form) frem for den aposteriori-transcendente (det sanselige og intelligible i ét), som den skrækkelige metafor nærer sig ved.

⁸⁰ Barthes er inde på, hvorledes denne rene negativitet, som benægter genstandene enhver betydning, fordi en sådan (ligesom Kants konstitutive fornuftsbegreb) ville mediere mellem menneske og verden, er utopisk: ”Il n’est par sûr que Robbe-Grillet ait accompli son projet : d’abord parce que l’échec est dans la nature même de ce projet (il n’y a pas de *degré zéro* de la forme, la négativité *tourne* toujours en positivité) [...] il ne faut pas oublier que le « non-sens » n’est qu’un objet tendanciel, une sorte de pierre philosophale, peut-être un paradis (perdu ou inaccessible) de l’intellect ; faire du sens est très facile [...] suspendre le sens est déjà une entreprise infiniment plus compliquée, c’est, si l’on veut, un « art » ; mais « néantiser » le sens est un projet désespéré, à proportion de son impossibilité.[...] À vrai dire, le sens ne peut connaître que son *contraire*, qui est, non l’absence, mais le contre-pied, en sorte que tout « non-sens » n’est, jamais, à la lettre, qu’un « contre-sens »” (Barthes 1971: 102/269). Når man tænker på, at *intellect* er fransk for *Verstand* kunne dette næsten lyde som en kritik af Kant, der ligeledes i sin afvisning af det noumenale støtter sig til den rene negativitet, en ’paradisisk’ filosofisk tanke Hegel vender sig imod ved – ligesom Barthes – at argumentere for, at negationen altid er indeholdt i en modsætningslogik, som spejler *sens* og *non-sens* i hinanden og dermed bryder det rene grænseskel, hvorfor *le non-sens* (som gerne vil være rent *an sich* ligesom Kants begreb om tingen i sig) altid er en *contre-sens* (dvs. spejlet i sin anden – *le sens* – og dermed altid *für sich*). Derfor ser Barthes også to parallelle versioner af Robbe-Grillet – en ”destructeur de sens” og en ”créateur de sens” (199) - som gensidigt betinger hinanden. Tingen bliver følgelig aldrig helt igennem betydningsløs, men tilskrives vedvarende ny betydning; den bliver ”déchiffreuse” (203) og dermed er den uomgængelige ’hemmelighed’ atter på banen. Den tidlige Barthes havde dog endnu ikke gjort sig denne dobbelthed klar. I 1954 proklamerer han således uden større bekvæmligheder, at ”la méthode de Robbe-Grillet, constitue un objet sans hérédité, sans liaisons et sans références, un objet têtue, rigoureusement fermé dans l’ordre de ses particules, suggestif de rien d’autre que de lui-même, et n’entraînant pas son lecteur dans un *ailleurs* fonctionnel ou substantiel” (*op.cit.* 31). Sådanne selvmodsigende svingninger i Barthes’ optik har været fremherskende gennem hele hans forfatterskab, måske netop fordi han ikke er klassisk-filosofisk skolet og derfor kan tillade sig et større ’idiosynkratisk’ spillerum, hvilket såvel er hans svaghed som styrke.

⁸¹ Diskussionen antimetafysisk-immanent *nouveau roman* kontra metafysisk-transcendent modernistisk roman, kan parallelliseres med den uendelige debat om modernisme kontra postmodernisme, som gennemstrømmede store dele af firserne og halvfemserne, ofte med udgangspunkt i Jean-François Lyotards *La Condition postmoderne* (Paris: Minuit 1979). Men hvor Robbe-Grillet plæderer for et rent brud fortid og nutid imellem, er Lyotard i sine senere overvejelser

roman, som typisk fremhæves som værende ikke “a copy of reality”, men “constituted instead primarily by writing itself” (Jefferson 1980: 4), netop *ikke* kan give sig den rene skriftpraksis i vold, men derimod tvinges til at tematisere sin egen sproglige afmagt i forhold til en negativt bestemt primærinstans, som underkaster romanformen en art *negativ mimesis*, hvor sproget altid kommer *post rem*, dvs. håbløst for sent, og i denne forstand kan siges, som Højholt gjorde det, at være endt ”i fast ansættelse hos intetheden som beskriver”, om end den - modsat Mallarmé - af alle kræfter prøver at vende blikket væk fra denne ’intethed’.

Spørgsmålet er derfor om ikke denne angst for at investere sig sprogligt i verden skyldes, at vi endnu ligger under for den kantianske forstandsforståelse, at en sproglig italesættelse endnu kun vil blive forstået inden for rammerne af den erkendelsesteori, der kalkulerer med den subjektivt-transcendentale beherskelse af verden som (reduceret) objekt derfor, og at enhver videre refleksion over den verden, vi nu engang er strandet i, derfor vil blive betragtet som en (om end nok så implicit) efterstræben på rationel, forstandsmæssig begribelse af (den sekulariserede) verden som Kant i sin tid foreskrev som led i dét profane projekt, der ønsker al verdens uudgrundelige underfundighed omsat til objektiverede videnskabelige termer? For hvorfor ellers være så gudsjammerligt bange for disse ords evne til at besynge også de inderste kroge af verden, hvorfor skal de absolut holdes i så udpint stram en snor som muligt så de til sidst ikke magter stort andet end halvvalte, tentative gisp på den grænse, Kant i sin tid indskrev mellem det fænomenale og det noumenale, hvis ikke fordi man endnu ser dem som udtryk for den rigide, objektiverende bestræbelse, der fordrer den utvetydige fremstilling af den givne genstand (hvori Kants begreb om videnskabeligt legitimeret erkendelse ved syntetisk apriori endnu runger) hinsides enhver mulighed for tvivlsspørgsmål?⁸² Kunne det ikke tænkes, at man endnu kunne tillade litteraturen at få et ord

over det postmoderne noget mere subtil. Således understreger han i essayet ”Réécrire la modernité” (1986), ”que ni la modernité ni ladite postmodernité ne peuvent être identifiées et définies comme des entités historiques clairement circonscrites, et dont la seconde viendrait toujours « après » la première. Il faut dire au contraire que le postmoderne est déjà impliqué dans le moderne du fait que la modernité, la temporalité moderne, comporte en soi une impulsion à s’excéder en un état autre qu’elle-même” (Lyotard 1988: 34). Ud fra en sådan simultan-historisk vinkel er det derfor også naivt af Robbe-Grillet når han postulerer modernismens ’tragedieerfaring’ helt tilbagelagt. Robbe-Grillet’s ’optiske reduktion’ af fortællervinklen er jo heller ikke helt uden relation til den forudgående histories opprioritering af synsfeltet, som netop agter denne sans højere end alle andre fordi den er den mindst materielle og dermed den, der står den universelle fornuft (*logos*) nærmest (cf. f.eks. Platons *Timaios*, 46Dff). I *Nietzsche og det moderne* har Trond Berg Eriksen givet en udmærket idehistorisk indføring i sansernes interne hierarki udspændt mellem ånd og krop (Eriksen 1989: 214-234). Men som Kants opgør med empirismens passive sanseopfattelse – hvis kausalforståelse (aktiv sanseobjekt → passiv subjekt), Robbe-Grillet tilslutter sig, når han skriver, at ”il y a toujours et d’abord le regard qui les voit, la pensée qui les revoit, la passion qui les déforme” (*op.cit.* 116) – demonstrerede, er synet langt fra en ’uskyldig’ sans, idet transcendentalerne jo foregriber og determinerer enhver synsakt (cf. også note 71).

⁸² En sådan logik synes netop på færde hos Niels Egebak, når han om den nye franske roman bemærker, at den afslører romanen som ”det, den er: løgn og opdigt” (Egebak 1963: 150), ligesom Robbe-Grillet kalder romanens fortællere for ”det menteurs, des schizophrènes ou des hallucinés” (*op.cit.* 140) og Michel Butor skriver, at ”[I]e récit nous donne le monde, mais il nous donne fatalement un monde faux” (Butor 1964: 88), for den æstetiske fremstilling kan vel kun klassificeres som løgnagtig for så vidt man kalkulerer med et forudgående begreb om, hvad der så er sandt, altså en apriorisk, ekstra-sproglig virkelighedsforståelse à la Kants. Når Egebak efterfølgende fremhæver, hvorledes den nye roman ”spiller på illusionen og viser dermed, at den ikke længere tager den alvorlig, den er et maskespil, hvor masken

eller to sagt om verdens beskaffenhed uden dette straks skal subsumeres under paradigmet: (forstandsmæssigt moduleret) sproglig erkendelse af en allerede foreliggende, men uhyggeligt reserveret verden (tingen i sig)? At den endnu kunne få et ærinde såfremt man forsøgte at tænke hinsides denne restriktive dualisme, grundet ved en forstandsmæssigt indsnævret erkendelseshorisont, således at den ikke blot – som en del nok vil bebrejde visse dele af ’le nouveau roman’, at den gør – forfalder til tomme transcendentale former, anæmisk rensat for ethvert videre engagement, og således ikke videre befordrende for den læsning, der ikke har den gudsjammerlige kedsomhed som optimalt mål for sin aktivitet?⁸³

frimodigt eller ironisk vises frem” (*ibid.*), er der måske derfor snarere tale om det stik modsatte, nemlig at denne besættelse af det ’illusoriske’, af det ’maskerede’ tværtimod demonstrerer, hvor *alvorligt* man tager begrebet om en (jomfruelig) ’verden i sig’, som tilsyneladende er af så hellig en karakter, at den litterære udtryksform tvinges ud i en puritansk, semifænomenologisk omgang med (en sekundær) ’verden’ udgjort af pure, asignifikante objekter, der *endelig* ikke må betyde noget (i hvert fald ikke noget ’sandfærdigt’), da dette jo ville besudle den oprindelige entitet og dermed bringe skam over den litterære praksis: ’Bare rolig, det er bare en maske!’ Den kritik Egebak retter imod den ’engagerede’ franske litteratur – Sartre, Malraux, etc. – for at *bruge* litteraturen i en anden sags tjeneste (cf. Egebak 1964: 69) kan i det perspektiv, der ser den nye franske roman subsumeret under et reduktivt kantiansk-fænomenologisk skisma (en transcendental poetologi), lige så vel rettes mod denne – for tjener ’le nouveau roman’ når det kommer til stykket litteraturen eller blot et filosofisk-epistemologisk sigte, som snarere end at stimulere den litterære praksis dræner den for energi? Det er således ironisk, at den kritik en Fredric Jameson vender mod modernismen for gennem sin autonome selvforståelse reaktionært at bekræfte borgerskabet også rammer den nye romans negativitetsforståelse, hvormed den altså i sidste ende falder sammen med det modernistiske paradigme, som den så gerne ville bryde med: ”Very far from a break with [...] bourgeois reality, it [modernism] simply reinforces all the latter’s basic presuppositions, only in a world so thoroughly subjectivized that they have been driven underground, beneath the surface of the world, forcing us to reconfirm the concept of a secular reality at the very moment when we imagine ourselves to be demolishing it” (Jameson 1988: 131). Altså en kritik, som lige så vel kunne vendes mod Kant, ved at sætte lighedstegn mellem borgerskabet og det noumenale, som begge fremstilles *off limits* i forhold til enhver gennemgribende kritik/praksis og dermed snarere bekræftes end negeres.

⁸³ Det skal retfærdigvis nævnes, at det i henhold til Robbe-Grilletts praksis kunne være interessant at belyse, hvad der sker med en naturvidenskabelig diskurs når den bliver skrevet ind i en poetologisk sammenhæng, og i forbindelse hermed, om ikke Robbe-Grillet på dette område kan siges også at bidrage til en problematisering af den rigide dualisme, vi klandrer ham for, ved at bryde skellet mellem en klassisk-litterær udtryksform og udefrakommende udtryksformer med rod i en helt anden tradition end den humanistiske, hvortil man kunne spørge, hvilken destabiliserende/forskydende effekt en sådan praksis har på vort begreb om, hvad litteratur er for en størrelse. Men dette falder desværre uden for de herværende rammer.

DEN PROFANE METAFYSIKS IMMANENTE TRANSCENDENS

Dorthe Jørgensen er ude i en lignende beklagelse i sit essay om ”Poetisk vanvid”, der finder sit primære ærinde i at klandre den post-strukturalistiske tænkning (Foucault, Derrida, Lyotard, etc.) for blot at vende den klassiske dualisme på hovedet og frem for det positive – det formmæssige/værkmæssige, som en klassicistisk tilgang efterstræbte – blot at besyngte det negative – det formløse/værkløse – ligesom vi i det forudgående har set en tendens til at hypostasere negativiteten. Dermed kommer de post-strukturalistiske bestræbelser ifølge Jørgensen ikke ét eneste skridt ud af den metafysiske horisont, de ellers så ihærdigt søger at lægge bag sig.⁸⁴ For Jørgensen bør det moderne nemlig ikke kendetegnes ved en dualistisk funderet negation, men tværtimod ved den dialektik, hvormed den forudgående tradition ikke blot forkastes, men indoptages og omformes, hvilket hun – ikke synderligt overraskende⁸⁵ – ser Walter Benjamin som en af de få, der har forstået:

”Af samme grund er Benjamin sig bevidst, at der er en forbindelse mellem tidligere tiders metafysiske eller religiøse erfaringsformer og det moderne menneskes æstetiske erfaring. Og modernistiske kunstneres interesse for såkaldt primitiv kunst hænger sammen med denne erkendelse af, at der er en forbindelse imellem *urguddommelighed* og *immanent transcendens*.” (Jørgensen 2001: 55)

Vi fornemmer allerede, hvorledes en Agamben ville ånde lettet op ved udsigten til en forbundsfælle, mens de samtidslitterære ’anæmister’ ville tage sig fortvivlet til hovedet og helt pr. refleks forkaste dette håbløst reaktionære udspil. Med begrebet om en *immanent transcendens* ønsker Jørgensen netop at kile et metafysisk erfaringsfelt ind *imellem* de to positioner, der hidtil har været fremherskende i historien, nemlig på den ene side den dogmatiske metafysik, Kant og eftertiden for længst har gjort op med, og på den anden den éntydigt negative omvendning heraf, Jørgensen ser Nietzsche som initiator af, der ifølge hende er ”funderet i lige så spekulative negative postulater (at der kun er begær og intet subjekt)” (58), som de dogmatiske postulater. Sidstnævnte position er vi op igennem særligt sidste halvdel af det 20. århundrede efterhånden blevet alt for velkendte med, udfoldet såvel af franske ’begærsfilosoffer’ som Lyotard, Deleuze, Baudrillard og – om end mere problematiseret og subtilt – Derrida og Nancy (som jo trods alt står ved den

⁸⁴ Med sin omvendte valorisering af begreberne ”reproducerer [poststrukturalismen] med andre ord den dualistiske tænkemåde, der kendes fra den klassiske metafysik, selvom dens protagonister hævder at være antimetafysikere” (Jørgensen 2001: 55). Jørgensen ser dette som en direkte ”udløber af den avantgardistiske antitradition [der for Dorthe Jørgensen – lig Hegels kritik af sin tids ’avantgarde’ romantikken – er synonym med slet, uforpligtende subjektivismen - ML], som siden Friedrich Nietzsche har vekslet mellem helt at ituslå eller bare gentage det gamle” (*ibid.*).

⁸⁵ Ikke blot fordi Benjamin ofte bliver trukket ind når der i vor tid søges relanceret akademisk fordøjelige, semimetafysiske tendenser, en moderne *cool* messianisme eller lignende, men også fordi Benjamin altid har været en af Jørgensens primære inspirationskilder; cf. f.eks. hendes bog om Benjamin, *Nær og fjern – spor af en erfaringsontologi hos Walter Benjamin*, hvori den benjaminske auraerfaring underkastes en udførligere refleksion (Jørgensen 1990: 33-52).

metafysiske arv),⁸⁶ som i de tiltagende 'semiotiserede' greb om litteraturen, mest bemærket i den ved slutningen af sidste århundrede så tiljublede amerikanske dekonstruktion, der ført an af folk som Paul de Man, J. Hillis Miller og Barbara Johnson jo ekvibrerede i den næsten deklamatoriske, uendelige udråben af sproglige lakuner, grupvækkende semantiske afgrunde, 'fravær', 'meningstab', 'forskel', 'supplement' og 'afstand' *ad nauseam*. I stedet for disse historisk-metafysiske negationer ser Jørgensen gerne en såkaldt "erfaringsmetafysik" træde i kraft, som tillader en erfaring af det guddommelige, men *på moderne præmisses*;

"en form for guddommelighedserfaring, som på grund af den samtidighed af form og fragmentering, der er konstitutiv for den moderne skønhedsform, ikke opfattes af det moderne menneske som en religiøs erfaring, der har krav på en dogmatisk udlægning, men som en erfaring af *immanent transcendens*, som kalder på en profan metafysik." (58)

Jørgensen får ikke nærmere ekspliciteret, hvorledes en sådan erfaringsmetafysik skal konstitueres,⁸⁷ men med sit begreb om "immanent transcendens" synes hun nært beslægtet med de kantianske refleksioner over forholdet mellem regulativ og konstitutiv fornuftsbrug, for hvor sidstnævnte repræsenterede den praksis, der netop ledte til et dogmatisk transcendensbegreb, hvor fornuftsidéen fremstilles som uproblematisk udtryk for 'tingen i sig selv' (som ved det ontologiske gudsbevis) – hvilket jo set fra Jørgensens perspektiv kan gestaltes i såvel en positivt (form/værk) som negativt (formløs/værkløs) hypotaseret form - repræsenterer den regulative fornuftsbrug netop den *immanente* praksis, hvormed begrebet udstikkes ikke i sin *umiddelbare* relation til en given ekstern genstand (det éntydigt transcendent virke), men netop i sin uomgængelige *afstand* dertil, som forstanden efterfølgende kunne rette sig efter. Dette forudsatte at den regulativt fremstillede fornuftsidé blot fremstod i sin *transcendentale* modus, i.e. sin *potentielle* modus, som hverken tillod en affirmation eller negation af relationen begreb og genstand imellem, således som den konstitutive fornuftspraksis ellers fordrede det, ligesom heller ikke Jørgensens profane metafysikbegreb tillader mindste dogmatiske slutning, men blot ønsker at bestå i netop dét

⁸⁶ Hvorfor vi endnu holder prædikatet 'forskelstænker' tilbage, da spørgsmålet endnu må være om tænkere som Derrida og Nancy (for ikke at nævne en Blanchot) blot falder tilbage i en rent spejlende negativitet, eller netop udmærker sig som *forskelstænkende*, dvs. ikke blot reducerer deres udtryk i overensstemmelse med en oppositionel-negativ logik, men reflekterer *relationen* – forskellen – mellem de hypotaserede yderpunkter. For Dorthe Jørgensen er der ingen tvivl om, at de blot repeterer den uproduktive negativitet, om end en nærlæsning af særligt Nancy og Blanchot vil kunne give mulighed for et mere nuanceret synspunkt. Jørgensen ynder således at fremhæve Nancy og Lacoue-Labarthes værk om den tyske frühromantik, *L'Absolu littéraire* (1978), som reduktivt udtryk for en fragmentarisk optik (cf. f.eks. Jørgensen 1990: 146-151/1996: 317), selvom bogen netop udmærker sig i forhold til så megen anden nyere fransk filosofi ved en grundigt bearbejdet subtil refleksion over forholdet mellem helhed og fragment.

⁸⁷ Det nærmeste bliver fordringen om, at "udvikle en ny metafysik [...] at virkeliggøre en tænkning, som ekstraherer sin ontologi ud af erfaringsfænomenologien og rejser en *erfaringsmetafysik* på grundlag af den således etablerede *erfaringsontologi*" (*op.cit.* 58). Spørgsmålet er altså om metafysikken blot kan – som den franske æstetikprofessor Jean-Louis Déotte gør det – reduceres til en simpel 'diskursgenre' (Déotte 2001 : 111), vi mere eller mindre kan skalte og valte med efter forgodtbefindende, eller om den metafysiske horisont endnu 'vibrerer' hinsides sådanne negerende tiltag.

undefinerbare felt – ”dette umulige rum”⁸⁸ - mellem den rene immanente erfaring (som den mere positivistisk orienterede afart af nykantianismen jo udelukkende har øje for) og den transcendent dogmatik. Ligesom Kant med sit begreb om den regulative fornuftspraksis ikke ønsker repræsentationen af den erfaringsuafhængige genstand, ønsker Jørgensen med sit begreb om immanent transcendens heller ikke en dogmatisk fremlæggelse af det hinsides; alligevel skal relationen dertil bevares, som en art ’gestus’ i værket, hvormed det anerkender den metafysiske historie, som omgærder og gennemtrænger det og som det ville være naivt blot at kunne tro negeret. En anerkendelse, der ligeledes gennemsyrrer Kants reflektioner når denne tværtimod helt at forkaste det metafysiske felt kræver dets bevarelse, om end i en anden modus, hvor det ikke længere fremstår som erkendt genstand, men ”als ein *Problem* für den Verstand” (*KrV* B536), dvs. som *mulighed* for den forstand, der aldrig i ren selvtillid ville kunne tillade sig blot at negere det således som Jørgensen jo mener, at postnietzscheanerne gør sig skyldige i.⁸⁹

NIETZSCHE OG NIHILISMEN

Det var i værket *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), at Nietzsche første gang eksplicit erklærer Gud for død og dermed baner vej for den uproduktive ’avantgardistiske’ (for nu at gribe om den samme pistol som Jørgensen) negativitetstænkning, vi ovenfor skildrede. I det berømte fragment 125 annonceres dette ved en gal mands pludselige opråb i gaden; ikke blot at Gud er afgået ved døden, men sågar, at vi mennesker selv har slået ham ihjel, og Nietzsche lader i relation hertil den gale mand udstøde:

⁸⁸ Udtrykket er hugget fra John Bang Jensen, *Det meste er sandt*, Kbh.: Borgen 1991, 26.

⁸⁹ Derfor er det også rigtigt når Freuler påpeger, at ”Kant n’a jamais eu l’intention de détruire la métaphysique, mais s’est trouvé devant une métaphysique déjà détruite dont il a voulu rétablir la prestige, parce qu’il voyait en elle la science décisive de la raison humaine” (Freuler 1992: 25-26). Atter at reetablere metafysikken forudsætter altså, at det metafysiske felt ikke længere fremstilles i en aktuel, men en potentiel modus således som vi her har til sinde at demonstrere. Om dette så vil kvalificere den som videnskab eller ej er en helt anden diskussion; cf. Hass’ indvendinger (note 57). Man kan så spørge sig selv om Jørgensen også agter på denne prospektivt rettede potentielle relation eller om hendes profane metafysikbegreb udelukkende sigter på den historie, der allerede *er* gennemløbet; altså ikke så meget dét, der *kunne finde sted* som dét, der *har fundet sted*, hvilket subsumerer hendes metafysikbegreb under en retrospektiv forståelse, selvom det fordrer den konstante reaktualisering af de metafysisk-religiøse aspekter. Set således kunne man indvende, at selv dér, hvor hun ønsker at tale metafysikkens sag i ny form på tværs af de rigide negationer, falder hun tilbage i den reduktive, kantiansk afgrænsede begrebsramme, der udelukkende anerkender metafysisk-religiøse elementer som historisk tankegods, en art charmerende kuriosa, der i ornamentarisk forstand iklæder det kunstneriske udtryk en vis patina (som man så kalder ’immanent transcendent’, måske netop fordi transcendensen har indskrænket sig til den aktualiserede historie) end som den (prospektivt modulerede) *radikalisering* af mulighedsfeltet, som her søges fremskrevet (men som Jørgensen sikkert blot ville se som naivt udtryk for manglende evne til at anerkende de historiske forudsætninger). Spørgsmålet kan koges ned til om Jørgensens dialektiske forståelse såvel inddrager noget nyt som noget gammelt, eller om det blot kører det gamle igennem igen i nye former. Altså en spørgen til, hvorvidt det metafysiske felt kan subumeres under det historiske (således som vi mener at se Jørgensen gøre det) eller om det omvendt overskrider dette (som det åbne ’problem’, Kant endnu lader stå åbent hinsides historiens begribelse).

”Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!” (Nietzsche 1966: II 127)

Det er ikke svært at få øje på et par klassiske nietzscheanske temaer i disse ord: det svage, kristne menneske, der endelig kan kaste det guddommelige åg af sig og som et større, stærkere individ (et *Übermensch*, som næsten selv bliver gud) kan træde ind i den vidunderlige, postmetafysiske epoke, hvor livet *selv* renses for enhver oversanselig determination kan træde i centrum for den rent immanente affirmation af sin egen frie vilje. Erklæringen om ”Guds død” vil således blive tolket som udtryk for den rene negation, hvormed en gammel, forstokket metafysisk og *nihilistisk* (fordi den metafysisk-dualistiske tro på en abstrakt gud, et hinsides, for Nietzsche jo er prisgivet en illusion og dermed i realiteten tror på intet) værdi forkastes til fordel for en ny *vitalistisk* ditto – et paradigme, der med sit kompromisløse negationskrav overskrider den regulative fornuftspraksis’ fordring om at forblive i den potentielle modus.⁹⁰ Det er en tekst som denne, som af mange regnes for primær katalysator for modernismens frembrud i slutningen af det 19. århundrede – Poe, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Rilke, etc.⁹¹ – hvor den fragmenterede verdensanskuelse med udgangspunkt i den metafysiske enheds sammenbrud stilles i centrum. Nietzsches tekst aftegner i manges øjne den paradigmatisk horisont for en sådan udvikling, såvel i æstetisk som filosofisk regi. Det er derfor vigtigt at være opmærksom på, hvad der egentlig *står* i teksten. Nærlæser man Nietzsches tekst vil man nemlig hurtigt få øje på en række problematiserende formuleringer, der ikke umiddelbart synes kongeniale med en så entydig udlægning af teksten. For spørgsmålet er om Nietzsche her blot erklærer Guds død *de facto*, eller om ikke fragmentet omvendt søger at problematisere netop den tilsyneladende enkelthed med hvilken mennesket skulle kunne træde ud af den bortgæede Guds rum.

Man bemærker således at baggrunden for det ’skøre menneskes’ verbale udskejelser *ikke* er et religiøst investeret rum, men netop et rum gennemtrængt af en stoisk, overbærende ateisme som kun kan have skuldertræk til overs for denne fortsatte tilsyneladende så vanvittige eftersøgning af genstanden for et begreb, som den kantianske fornuftskritik jo for længst har afskrevet som utopisk

⁹⁰ Nietzsche har med hensyn til Kant ikke øje for det potentielle, kun det negative og ser derfor nihilismen som direkte konsekvens af Kants ’udhuling’ af kognitionen. I en efterladt aforisme bemærkes det således, at ”der Glaube an die Vernunft-Kategorie ist die Ursache des Nihilismus” (Nietzsche 1970: 291).

⁹¹ Nietzsche kan her siges at markere skæringspunktet mellem den tidlige modernisme, der løber umiddelbart forud (Baudelaire, Rimbaud, etc.) og som endnu kalkulerer med en lyrisk-transcendent bestræbelse, en *korrespondance* det partikulære og det universelle imellem, om end i en opsplittet form, og den senere modernisme, der indvier det 20. århundrede og hvor den metafysiske afskrivning og formmæssige fragmentering intensiveres i en grad så ’alt håb lades ude’, selvfølgelig også under stærk påvirkning af 1. verdenskrigs rædsler. Vi henviser her særligt til bestræbelser som de dadaistiske og senere de futuristiske, som modsat eksempelvis surrealismen ikke længere har mindste tiltro til noget hinsides, men lader deres praksis være fuldstændigt overensstemmende med historiens immanens på baggrund af krigen, de teknologiske landvindinger, den tiltagende urbanisering, etc.

(”Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter” (126)). Denne så urørlige ro står i grel kontrast til det voldsomt svimlende, kalejdoskopiske scenarie for den gudsbefriede verden, det ’skøre menneske’ opruller,⁹² hvorfor denne sørgmodigt må erkende, at konsekvenserne af det guddommelige bortfald endnu langt fra er blevet synliggjorte for det almene folks bevidsthed (”Ich komme zu früh” (127)).

Det paradoksale er nemlig, at det netop er folket, der ellers tror gudsbegrebet blot og bart negeret, som endnu er underkastet begrebets uproblematiske videreførelse fordi en så entydigt oppositionelt struktureret negation aldrig kan komme hinsides den (implicite) affirmation af det negerede, der spejles deri, blot med modsat fortegn. Derfor har Guds såkaldte død fået lov at passere stille og roligt hen uden det store epistemologiske drama. På trods af, at folket rationelt har gennemskuet den inadækvate relation mellem gudsbegrebet og den givne genstand derfor – som det ontologiske gudsbevis (og Descartes) jo tog for givet – har denne inkongruens endnu ikke fået lov at remodulere begrebets eksistens. Det har endnu – om end man officielt ikke længere prædicerer væren derom – *samme effekt* og folket lever følgelig blot videre i deres (a)teisme, helt i tråd med den vel at mærke for Kant helt igennem *nødvendige als ob*-konstruktion (den *symbolske antropomorfisme*, at ”wir sind genötigt, die Welt zu anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei” (Kant 2001: 145)).⁹³ Dette knytter atter an til Kants klare opfattelse af den metafysiske bestræbelse som et uomgængeligt naturanlæg uden hvilket mennesket ville være hjælpeløst prisgivet den nihilistiske mareridtsvision, Nietzsche oprullede, hvad for Kant nødvendiggør den praktiske fornufts konstitution (cf. note 74+96). Så længe denne metafysiske bestræbelse endnu ikke er sig implikationerne af sin ikke længere konstitutive modus bevidst, overdøver den ”[der] Lärm der Totengräber, welche Gott begraben” og lugten af ”der göttlichen Verwesung” (Nietzsche 1966: II 127).⁹⁴

⁹² Cf. *op.cit.* 127: ”Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?” Et kalejdoskopisk scenarie, som er lig Kants ’parodiering’ af den empirisme, der tror på repræsentationen af de mangfoldige sansedata uafhængigt af transcendentalerne og den regulative fornuftsbrugs analogisk-teologiske enhedsstyring, der sikrer erkendelsen rumlig afgrænsethed, tidsmæssig kontinuitet, logisk kausalitet, etc. (Cf. f.eks. *KrV* A122). Det var denne gudsforladte svimmelhed, Robbe-Grillet ikke så noget videre problem i at komme ud over: ”Et cette absence de signification, l’homme aujourd’hui (ou de demain...) ne l’éprouve plus comme un manque, ni comme un déchirement. Devant un tel vide, il ne ressent désormais nul vertige” (Robbe-Grillet 1963: 53).

⁹³ Cf. også note 16. Hvor irrelevant relationen mellem en rationel afvisning af Guds eksistens og dennes nærværelse i form af den religiøse åbenbaring er, danner tese for Kant-eksperten Luigi Pareyson (stedvist noget trivielle og klichéprægede) essay ”L’Expérience religieuse et la philosophie” (Pareyson 1998: 43-118).

⁹⁴ Vi er her på 3. stadie - som netop er karakteriseret ved den kantianske vending - i den metafysiske grundede ’fejltagelseshistorie’, Nietzsche kort opridser i *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888): ”Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ [i form af den praktiske fornufts maksimer, som er regulativt modulerede – ML]. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch” (Nietzsche 1966: II 963). Det sidste sigter selvfølgelig eksplicit til Kant, som boede og underviste i Königsberg gennem hele sit liv.

Men netop denne støj, netop denne vederkvægende lugt hjemsøger det 'skøre menneske', som *søger* Gud *fordi* konsekvenserne af dennes tiltagende fravær først her *virkelig* er ved at synliggøre sig for bevidstheden. Det nietzscheanske begreb om 'Guds død', som det her fremsættes, skal således ikke subsumeres under en klar negationslogik, men derimod som udtryk for en begivenhed, der *endnu ikke har fundet sted*, der endnu ikke har bragt sine komponenter til afslutning, men som først *nu* er *ved at finde sted* ("Dies ungeheure Ereignis ist noch immer unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrunge" (*ibid.*)). Her melder spørgsmålet sig så i hvilken grad denne proces overhovedet har udbredt sig i forhold til den almene erkendelseshorisont, om denne i det hele taget har gjort sig klart, hvad der ligger i et tilsyneladende så ligetil begreb om "Guds død", som de fleste uden større tanke ville kunne skrive under på, om end selve gudsdrabet markerer en begivenhed, der endnu for menneskene – som Nietzsche siger – er "immer noch ferner als die fernsten Gestirne" (*ibid.*). Spørgsmålet er jo om ateismen overhovedet er en mulighed, om ikke dens (illusoriske) mulighedsbetingelse ikke blot beror på en naivistisk opfattelse af negationsbegrebet og om Guds død følgelig ikke blot er at betragte som en tilbagelagt, men derimod en *vedvarende* hændelse.⁹⁵ Begrebet er muligvis negeret i dets konstitutive modus, men som regulativ fornuftsidé gennemstrømmer det endnu den menneskelige erkendelseshorisont, uden at denne har gjort sig de nærmere implikationer af overgangen fra et aktuelt-konstitutivt til et potentielt-regulativt 'fundament' klart. Gud er derfor endnu *bortgående*.

Udspændt i dette potentielle felt vælger Kant i *Kritik der praktischen Vernunft* at lade tvivlen komme fornuftsbegrebet til gode således, at det rene fornuftsbegreb (Gud) trods sin

⁹⁵ I denne forstand er vi enige med Deleuze når han i *Nietzsche et la philosophie* understreger, at "le nihilisme n'est pas un événement dans l'histoire, mais le moteur de l'histoire de l'homme comme histoire universelle" (Deleuze 1962: 174). Heri taler Deleuze også imod den brudkarakter som begrebet om Guds død tillægges, der blot bevæger sig inden for en reversibel logik (Gud ↔ menneske) og derfor for Deleuze kun kvalificerer sig i *abstrakt* forstand: "La mort de Dieu a autant de sens qu'il y a de forces capables de s'emparer du Christ et de le faire mourir ; mais précisément nous attendons encore les forces ou la puissance qui porteront cette mort à son degré supérieur, et en feront autre chose qu'une mort apparente et abstraite. Contre tout le romantisme, contre toute la dialectique, Nietzsche se méfie de la mort de Dieu. Avec lui cesse l'âge de la confiance naïve, où l'on saluait tantôt la réconciliation de l'homme et de Dieu, tantôt le remplacement de Dieu par l'homme. Nietzsche n'a pas foi dans les grands événements bruyants. A un événement, il faut beaucoup de silence et de temps, pour qu'il trouve enfin les forces qui lui donnent une essence" (180). Simon Critchley er ikke enig heri; han mener netop, at Nietzsches nihilismeforståelse er *for* brudsorienteret, "too negatively obsessed with what it seeks to oppose and [therefore] risks failing to comprehend the phenomenon of nihilism in its manic desire to overcome it" (Critchley 1997: 12). Men hermed overser han den nære sammenknytning mellem nihilismen og den evige atterkomst – at *intet* afsluttes, at *alting* altid vender tilbage – der, som Maurice Blanchot har bemærket, forhindrer bruddets rene negation, hvorfor nihilismen i forstanden *altings negation til intet* reelt er umulig: "[Le nihilisme] est l'impossibilité d'en finir et de trouver une issue même dans cette fin. Il dit l'impuissance du néant, le faux éclat de ces victoires, il dit que, lorsque nous pensons le néant, c'est encore l'être que nous pensons. Rien ne finit, tout recommence, l'autre est encore le même.[...] Le nihilisme nous dit donc ici sa vérité dernière et assez atroce, il dit l'impossibilité du nihilisme" (Blanchot 1969: 224). Nietzsches egen splittelse i relation hertil kommer bl.a. til udtryk i hans berømte udsagn om, at "wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben..." (Nietzsche 1966: II 960), som på et metafysisk niveau knytter an til Derridas bemærkning om, at begrebet om en signifié, og dermed om en bagvedliggende reference, ikke kan fjernes fra sproget (cf. note 62). Og i *Also sprach Zarathustra* (1883) hedder det: "Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes" (*op.cit.* 499).

manglende evne til at konstituere sig for bevidstheden, endnu indvirker på denne, om end i form af det kategoriske imperativs rene 'bør', hvis forudsætning udelukkende er den uafklarede mulighed for et grundlæggende (guddommeligt konsolideret) 'er' (som forstandens indskrænkning umuliggør en negation deraf).⁹⁶ Dette frembyder spørgsmålet, hvor langt Kant i *realiteten* er kommet i forhold til f.eks. Thomas Aquinas' opfattelse af gudsbegrebet, som netop i modsætning til Anselms tager udgangspunkt i Guds *væren* og ikke Guds *væsen*, dvs. hvorledes den guddommelige eksistens fremstår effektueret i det dennesidige og *ikke* i sig selv, ligesom også Kant postulerer Guds mulige

⁹⁶ Spørgsmålet er blot om Kant faktisk formår at holde sig inden for denne rene formale almengyldighed, om en sådan restriktivt-immanent position overhovedet er mulig således som den skitseres når Kant anmærker, at moralloven "[eine] positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar [...] bestimmenden Vernunft, hinzugefügt und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwinglich wurde, zum ersten Male objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren *transzendenten* Gebrauch in einen *immanenten* (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein) verwandelt" (Kant 1990a: 57). Dvs. om ikke den immanens, Kant her fordrer, ved at inddrage et moralbegreb, der udelukkende kvalificeres i transcendental-formal og ikke i transcendent-essentiell henseende, alligevel reelt *overskrider* dualismens grænseskel, idet moralloven tillægges en indholdsside, som den transcendentale form i sig selv *ikke* skulle give mulighed for. Med hvilken reference eksempelvis antage "du må ikke lyve" som almengyldigt formelt udsagn uden at trække på kristne – og dermed dogmatisk metafysiske – kriterier? (Det er f.eks. interessant, at mange af de termer, Kant tillægger almenformel gyldighed og følgelig placerer i et ahistorisk, neutralt rum – 'skyld', 'frygt', 'pligt', etc. – ud fra eksempelvis en freudiansk optik straks ville blive indskrevet i en specifik socialhistorisk kontekst og således helt miste deres udhævede karakter; i det hele taget ville stort set alle Kants almengyldige moraldirektiver i dag blive subsumeret under sociologiske, antropologiske, kulturhistoriske bestemmelser og deslignende.) Derfor må Kant også hele tiden understrege moralloven som havende udelukkende *praktisk* anvendelse og ikke *erkendelsesmæssig* værdi, grundet i sin *mulighed*, ikke i sin (forstandsmæssigt skematiserede) *virkelighed*. Moralloven beror således på antagelsen af den *kausale* relation mellem det fænomenale (det empiriske jeg underkastet de transcendentale bestemmelser) og det noumenale (fornuftsens autonome status som frit hævet over empiriske bestemmelser; i.e. morallovens vilje som *causa noumenon* (58)), der *aldrig* kan affirmeres forstandsmæssigt, men *heller ikke* negeres, hvilket vil sige, at den i logisk forstand hviler på omstødelsspåstanden, som anerkender eksistensen af en given komponent udelukkende ud fra den manglende mulighed for at negere den (cf. Kant 1990a: 95). Men morallovens vilje er hos Kant ikke at forstå som rent og skært inhærent i det enkelte menneske; den bevarer sin ubodelige *distance* dertil og repræsenterer således – trods fornuftsens immanens – et *transcendent* (om end i transcendental modus) påbud, hvis endelige internalisering kun den 'ophøjede guddom' formår: "Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden könnten, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu sein) jemals in den Besitz einer *Heiligkeit* des Willens [dvs. selvretfærdighed i bogstaveligste forstand, hvad den blot menneskelige fornuft altså ikke kvalificeres til - ML] kommen könnten" (96-97). Her fremstår tydeligt, hvorledes fornuftsbegrebet selv hos den ellers så restriktive Kant ophøjes til almen metafysisk entitet, idet dets *distance* sikres ved den udelukkende transcendentalt-regulative forbindelse til mennesket. Dvs. at den potentielle modus, hvori det moralske postulat fremsættes netop på baggrund af en dualistisk differentiering mellem noget menneskeligt og noget (potentielt) supra-menneskeligt, beror på en 'overdeterminering' af fornuftsbegrebet hinsides det blot subjektivt indskrænkede. Afstanden til den senere tyske idealisme (Fichte, Hegel) svinder således til tider næsten ind til ingenting når den transcendentale relation truer med at nedbryde den stivnede dualisme. Men når Kant betoner pligten/tvungen/påbudet så kraftigt er det netop for ikke at underminere denne dualisme, netop for radikalt at holde det guddommelige på afstand af det menneskelige (hvilket medfører – som Hartnack har bemærket – den hos Kant "noget nær paradoksale opfattelse at det er, om ikke umuligt, så i hvert fald særdeles svært at handle moralsk rigtigt hvis man har lyst til at gøre det man bør gøre" (Hartnack 1968: 63)), om end den kausalt determinerede relation mellem påbud og underkastelse jo gennemskærer den epistemologiske afgrænsning. Jo mere underdanigt du underkaster dig det påbydende element – netop for at understrege afstanden dertil – jo mere tager du dets erkendte eksistens for givet og jo strengere du føler lovens formaning, jo tydeligere ser du dens bogstaver for dig. Derfor kan det i denne henseende være ualmindeligt svært at skelne mellem praktisk og erkendelsesmæssig fornuftsbrug. Kant taler jo også i sidste ende om "einunddieselbe Vernunft" (Kant 1990a: 139).

eksistens ud fra dennes tilsyneladende effekt på det herværende.⁹⁷ Nietzsche ønsker derimod ikke gudsbegrebet reaktualiseret i en ny metafysikforståelse, men insisterer i stedet så kraftigt på det *dennesidige*, på viljens rent *immanente* kraft, at ethvert begreb om noget højerestående tvinges mod sin negation. Spørgsmålet er blot om en sådan negation er mulig; om en *aktiv, affirmativ* nihilistisk praksis i nietzscheansk forstand kan erstatte den passive, negative nihilisme, metafysikken – kulminerende med den for Nietzsche så forhadte kristendom - er gennemtrængt af.

HEIDEGGERS RESPONS: NIHILISME OG VÆREN

I sit essay om Nietzsche, "Nietzsches Wort "Gott ist tot"", svarer Heidegger klart nej hertil, idet han på ingen måde mener, at Nietzsche får gjort sig fri af den nihilistiske metafysik så længe han blot erstatter én værdi med en anden og dermed forskertser den ontologiske differens mellem væren (*Sein*) og det værende (*das Seiende*), dvs. sætter 'noget' værende i værens sted. Han gør sig således skyldig i den 'værensglemsel' (*Seinsvergessen*), som i Heideggers øjne fastholder metafysikken i nihilismens greb. Så længe vi blot sætter en ny værdi – som Nietzsche gør med sin fordring om *aktiv* værdiskabelse – forbliver vi inden for det *værendes* metafysisk indskrænkede optik, der ikke agter på værens præ-subjektive foregriben af enhver refleksion, men udelukkende betragter verden som et objekt for det kognitivt bestemmende subjekt, et 'noget' der tillægges værdi. Således instrumentaliseres relationen menneske og verden imellem.⁹⁸ Når mennesket 'glemmer' sin prædisponering i værens sted, indbilder det sig netop den frihed, den tyske idealisme agter så højt og som vi så kulminerede hos Fichte.⁹⁹ Men ved denne fritstilling placeres mennesket i et tomrum,

⁹⁷ En forskel er selvfølgelig, at Kant endnu fastholder Gud i den mulige modus, mens Aquinas tager Guds aktuelle eksistens (netop som *actus purus*) for givet, om end mennesket hos Aquinas aldrig kan tænke synkront med *skabelsen* (som Gud hvis tænkning som skabende er synonym med væren (*ante rem*)), men altid tænker det (allerede) *skabte* posthumt (*post rem* - en tænkning, der forudsætter en ubetinget væren, hvad Fichte jo ikke kunne acceptere). Diskongruensen hos Aquinas mellem hhv. menneskets og Guds tænkning holder således også førstnævnte ud i et 'tomt rum', i en afstand som er beslægtet med den Kant senere indskriver mellem det transcendentalt betingede og det noumenale (cf. også note 10+19).

⁹⁸ Nietzsches nihilismebegreb er derfor dobbeltbundet; det repræsenterer såvel den forudgående metafysiske tradition, Nietzsche søger negeret, som den affirmative vilje til nye værdier, hvormed de gamle værdier skal negeres, hvorfor Heidegger bemærker: "Sofern aber Nietzsche das eigene Denken, die Lehre vom Willen zur Macht als dem "Prinzip der neuen Wertsetzung", im Sinne der eigentlichen Vollendung des Nihilismus begreift, versteht er den Nihilismus nicht mehr nur negativ als die Entwertung der obersten Werte, sondern zugleich positiv, nämlich als die Überwindung des Nihilismus" (Heidegger 1950: 231). Om denne splittelse bemærker Jørgen Hass da også: "Hans bestandige kamp mod de »gamle« værdier, som han selv tolkede som en befrielseskamp, kan vanskeligt forstås som andet end et udtryk for, hvor svært det var for ham, at gøre sig fri af dem" (Hass 1982: 226). Bestræbelsen på at negere det fortidige er altså ikke – som Dorthe Jørgensen også understregede - så entydig endda. Derfor er Nietzsche i Hass' øjne endnu fastholdt inden for den klassiske metafysiks rammer: "Hvis man ved »metafysik« løseligt forstår en teori om, hvad verden virkelig består af, hvad der er dens grundbestanddele, så er Nietzsche ingen undtagelse fra ovennævnte regel: han kasserer hele metafysikken, men har selv en doktrin om virkelighedens inderste beskaffenhed, som vanskeligt kan kaldes andet end metafysisk" (202).

⁹⁹ Det kan derfor heller ikke undre, at begrebet nihilisme introduceres for første gang netop i relation til Fichtes radikaliseret af den kantianske filosofi, nemlig i Friedrich Heinrich Jacobis berømte *Brief an Fichte* (1799), hvori Jacobi klandrer den radikaliserede subjektivitetstænkning for at tømme verden for ethvert indhold og dermed også for

fordi verden – som væren – er blevet negeret og erstattet af den blotte og bare værdi, hvad der for Heidegger indebærer, at der ikke længere foreligger noget ontologisk fundament for menneskets virksomhed.¹⁰⁰ Hermed er – ligesom hos Kant – den dimension, som rækker ud over det subjektive gået tabt, afmålingen af 'verdens grænser' (Agamben) som kunsten endnu i antikken repræsenterede, foreligger ikke længere som mulighed. Verden som 'værensfulde' trænger ikke igennem det kunstneriske værk; kun den subjektive bemestring deraf som 'tom værdi' runger deri – negativiteten er atter i centrum.

Den tavshed, Kant henviser verden 'i sig' til består for Heidegger kun for så vidt den ontologiske differens fortrænges. Dette gør den netop ved den kantianske indskrænkning af erkendelsen til den objektiverede erfaringsverden, som er bestemt ved subjektets kausale primat (som transcendentalt betingende), hvad der netop – i overgangen fra det ubestemte, præ-subjektive *Empfindung* til de skematiserede erfaringsgenstande - svarer til en værdibestemmelse. Dette repræsenterer for Heidegger *Subjektivitæts* epistemologiske regime.¹⁰¹ Men for Heidegger er relationen menneske og verden imellem *ikke* bestemt af mennesket som subjekt; det subjektive element er tværtimod *selv* at forstå som en sekundær bestemmelse herved. Derfor foretrækker Heidegger termen *Dasein* som udtryk for den menneskelige relation til verden, fordi dette begreb understreger den modus at være holdt i værens indeterminerede greb; det angiver en relation *forud* for den rationelt betingede differentiering af verden i en hhv. subjektiv og objektiv del.¹⁰² Glemmes denne grundlæggende værenshorisont - således som Heidegger mener hele metafysikhistorien har gjort det – grundlægges menneskets relation til verden på en 'tom skal', et *intet*. I denne forstand stiller Heidegger sig lige så kritisk over for den dualistiske tanke som Nietzsche, fordi dens hypostasering af 'noget' (substans, *eidōs*, Gud, etc.) hinsides mennesket forskertser den immanente relation menneske og væren imellem og efterlader førstnævnte i et nihilistisk skyggeland. Derfor er nihilismen for Heidegger – som for Nietzsche og, som vi vil se, Hegel – uløseligt forbundet med den dualistiske metafysiks essens:

ethvert religiøst funderet grundlag. Som alternativ hertil fortrak Jacobi selv til troens intuitive indsigt hinsides filosofien (cf. Jacobi 1987: 153-167). Debatten medførte, at Fichte samme år måtte fortrække sig fra sit professorat i Jena.

¹⁰⁰ Verbet 'frit stille' implicerer derfor såvel den positive betydning at blive fri, som den mere negative at blive sat fra sit arbejde og dermed stå uden beskæftigelse, uden anledning til sit liv. Som Dan Turèll med sin sædvanlige nedkogte, underspillede tone bemærker i *Karma Cowboy*: "Jeg har opdaget / at INGEN hindrer mig / i noget som helst / For mange er dét / en temmelig hård / viden" (Turèll 1974: 162).

¹⁰¹ Cf. *op.cit.* 236: "Alles Seiende ist jetzt entweder das Wirkliche als der Gegenstand oder das Wirkende als die Vergegenständlichung, in der sich die Gegenständigkeit des Gegenstandes bildet. Die Vergegenständlichung stellt vor-stellend den Gegenstand auf das ego cogito zu. In diesem Zustellen erweist sich das ego als das, was seinem eigenen Tun (dem vor-stellenden Zu-stellen) zugrunde liegt, d. h. als subiectum." Og her, hvor den implicite kritik af Kant fremstår desto tydeligere: "Werte setzen und alles nach Werten schätzen. Dargestalt bestimmt der Wert alles Seiende in seinem Sein" (238).

¹⁰² Begrebet introduceres i hovedværket *Sein und Zeit* (1927). Senere marginaliseres det til fordel for en skærpet fokusering på selve *Sein*-begrebet, idet Heidegger ønskede at distancere sig fra den eksistentialontologiske kontekst, receptionen af *Sein und Zeit* havde indhyllet værensfilosofien i, og som truede med at underkaste den den *reductio ad hominem*, som den heideggerske tænkning netop anklager subjektfilosofien for at være forfaldet til.

”Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst [...] [i.e.] das Grundgefüge des Seienden im ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten [den naturvidenskabelige kvantificering som Kant efterstræber - ML], die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung.” (Heidegger 1950: 204)¹⁰³

Det sandhedsbegreb, den metafysiske dualisme tiltror sig, agter ifølge Heidegger ikke på værens (mulige) tilsynekomst fordi det som udgangspunkt sætter noget eksternt fraværende (en hypotaseret, autonom idealitet) som den subjektivt betingede tænkning efterfølgende deduktivt skal gøre nærværende som ’noget’, i.e. et afgrænset begreb for bevidstheden. Men sandheden skal ikke fremstilles i deduktiv forstand for bevidstheden som verificeret objekt derfor, tværtimod skal den erfares i sin intuitive nærværelse (eller snarere væren)¹⁰⁴ hinsides den subjektive bestemmelse. I den poetologiske *Ursprung des Kunstwerkes* (1935) kritiserer han med henvisning til sit eget *aletheia*-begreb netop det *kritiske* sandhedsbegreb, der under forudsætning af den dualistiske differentiering søger den objektive verificering af noget uafhængigt heraf foreliggende (*adequatio*). Heidegger skriver her (i en bestræbelse direkte vendt mod Kants kopernikanske vending):

”Wahrheit bedeutet heute und seit langem die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache. Damit jedoch das Erkennen und der die Erkenntnis ausformende und aussagende Satz sich der Sache anmessen kann, damit demzuvor die Sache selbst für den Satz verbindlich sein kann, muß doch die Sache selbst sich als solche zeigen. Wie soll sie sich zeigen, wenn sie selbst nicht aus der Verborgenen herausstehen kann, wenn sie selbst nicht im Unverborgenen steht? Der Satz ist wahr, indem er sich nach dem Unverborgenen, d. h. nach dem Wahren, richtet. Die Wahrheit des Satzes ist immer und *immer nur* diese Richtigkeit [min kursivering]. Die sogenannten kritischen Wahrheitsbegriffe, die seit Descartes von der Wahrheit als Gewißheit ausgehen, sind nur Abwandlungen der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit.” (Heidegger 1950: 40)¹⁰⁵

¹⁰³ Metafysik er simpelthen *essentielt* nihilistisk: ”die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen [ist] in ihrem Wesen Nihilismus” (*op.cit.* 244).

¹⁰⁴ Eftersom termen ’nærværelse’ antyder en afstand menneske og sandhed imellem, dvs. netop den afstand differentieringen mellem det subjektive og det objektive beror på. Cf. også Derridas berømte problematiseringer heraf, som jo netop sigtede på at fremhæve fraværet i nærværet, eksempelvis i *De la grammatologie*, hvori han taler om ”le temps mort dans la présence du présent vivant, dans la forme générale de toute présence” (Derrida 1967a: 99). Den døde tid indskrives netop ved konstitueringen af den kantianske kløft, hullet mellem det subjektive og det objektive, og er således at forstå som den rene negativitet, nyere fransk filosofi i den grad har fetischeret.

¹⁰⁵ *Aletheia*-begrebet er taget fra Parmenides og betyder direkte oversat ’uskjulthed’. Det angiver hos Heidegger værens iværksættelse som sandhed i værket, dets blotlæggelse som almen form i og med den kunstneriske praksis, uden denne form dog kan objektivet determineres. Der er tale om åbenbaringen af en ren ”uskjulthed” (*Unverborgenheit*), en ”Lichtung” (Heidegger 1950: 42), som gennemtrænger det værendes ’panser’, hvis eksistensmulighed netop beror på *ikke* at blive subsumeret under en kantiansk-transcendental optik, der reducerer alt til kvantificerbare entiteter (”Schwingungszahlen” (35-36)) med henblik på at kvalificere det i videnskabelig-objektiv forstand. Det interessante er her, at Heidegger trods sin implicit skarpe kritik af Kant opridser et åbent felt à la det Kant fremstiller transcendentalt for fornuften og som den praktiske fornuft nærer sig ved, om end Heidegger med knap så megen berøringsangst, men derimod med desto mere eksaltation italesætter det: ”Welt weltet und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben. Welt ist nie ein Gegenstand [heller ikke i forstanden *modstand*, dvs. oppositionelt

Hvad Heidegger her kritiserer er netop en erkendelsesteori, der har stirret sig så blind på *forstanden* som forudsætning for enhver erkendelse, at denne helt er blevet løsrevet fra sin grundlæggende kontekst, nemlig udsatheden *i* værens horisont. Før verden 'lukkes' ved subjektets verificering af sandheden, har den allerede præsenteret sig som åben uden denne 'åbenhed' dog kan tilpasses objektiverende bestemmelser. Derfor går den transcendentale bestræbelse helt skævt af sandheden når den søger at omsætte den til en sådan form, idet den dermed netop negerer værens tilsynekomst, dvs. sandheden som 'rigtighed' (*Richtigkeit*). Den sætter 'noget' dér, hvor kun væren er.¹⁰⁶ Derfor er sandheden altid fastholdt i en 'urstrid' (*Urstreit*):

"Die Wahrheit ist der Urstreit, in dem je in einer Weise das Offene erstritten wird, in das alles hereinsteht und aus dem alles sich zurückhalt, was als Seiendes sich zeigt und erstellt.[...] Die Offenheit dieses Offenen, d. h. die Wahrheit, kann nur sein, was sie ist, nämlich *diese* Offenheit, wenn sie sich und solange sie sich selbst in ihr Offenes einrichtet. Darum muß in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihren Stand und ihre Ständigkeit nimmt. Indem sie so selbst das Offene besetzt, hält sie dieses offen und aus." (49)

I disse linjer er nedkogt essensen af den heideggerske metafysikkritik. Sandheden foreligger ikke knyttet til en præ-eksisterende, uafhængig instans i sig, men aktualiserer sig først i den særlige, singulære begivenhed, hvormed væren 'står ud' i sit værende. Værensbegrebet skal altså ikke forstås som en art, selvberoende substans, hvilket termen taget i sin substantive modus ellers kunne antyde (væren er ikke et 'hvad'), men netop som en gennemstrømmende 'åbenhed' *i* det værende, således som begrebet i sin infinitte verbalmodus indikerer (det rene 'at'). Derfor er væren og tid også uløseligt forbundne for Heidegger; der er ikke tale om noget *hinsides* det herværende. Værensbegrebet undviger således også den almensbegrebslige bestemmelse, der søger at udhæve

positioneret - ML], der vor uns steht und angeschaut werden kann [som determineret objekt]. Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten.[...] Im Welten ist jene Geräumigkeit versammelt, aus der sich die bewahrende Huld der Götter verschenkt oder versagt.[...] Das Werk hält das Offene der Welt offen" (33-34). Her er den hos Kant ellers så lavmælte potentialitet nærmest ophøjet til ekstase, om end heller ikke Heidegger forfalder til blot og bar teologisk dogmatik; den potentielle modus fastholdes i striden mellem affirmation og negation: "Durch das Sein geht ein verhülltes Verhängnis, das zwischen das Gotthafte und das Widergöttliche verhängt ist" (41). Heidegger vender atter den kopernikanske vending på hovedet så subjektet ikke længere determinerer sin kontekst: "Aber nicht wir setzen die Unverborgenheit des Seienden voraus, sondern die Unverborgenheit des Seienden bestimmt uns in ein solches Wesen, daß wir bei unserem Vorstellen immer der Unverborgenheit nachgesetzt sind" (41). Derfor er vi for så vidt *altid allerede* rakt ind i grænselandets *hinsides* i den transcendent-immanente begivenhed ("ein Geschehnis" (42)), væren iværksætter. Det kantianske grænsbegreb radikaliseres således yderligere idet differentieringen mellem det fænomenale og det noumenale afvises.

¹⁰⁶ Denne 'åbenhed' har Kant ikke øje for, eftersom hans aprioriske transcendentale deduktion netop har til formål at umuliggøre en sådan og dermed negere ethvert sandhedsbegreb om (intuitiv) 'rigtighed' til fordel for et om (deduktiv) 'vished'. Hvilket Heidegger er opmærksom på: "Kant denkt in seiner kritischen Grundlegung der Metaphysik die letzte Selbstsicherung der transzendentalen Subjektivität als die quaestio iuris der transzendentalen Deduktion. Sie ist die Rechts-frage der Recht-fertigung des vorstellenden Subjekts, das sich selbst sein Wesen in die Selbst-Gerechtigkeit seines "Ich denke" festgemacht hat" (*op.cit.* 226).

noget universelt af det partikulære. Væren er kun *i sin* begivenhed, i ”*diese Offenheit*” som *singularer*, immanent essens af det værende, et ’lige-nu-og-her’. Derfor kan væren aldrig hypostaseres, det rene ’at’ vil aldrig kunne gøres uafhængigt af det ’noget’, hvorigennem det aktualiserer sig, men ved at unddrage sig en ren og skær ophævelse i dette ’noget’, bevares væren som en art potentiel gestus i det åbne. Denne potentialitet har den dualistiske metafysik ikke øje for når den sætter et uafhængigt værensbegreb – et *værende* – som primært logisk.¹⁰⁷ Kun ved at tænke værens rene infinitiv *i* det værende kan man efter Heideggers mening komme nihilismen til livs. Følgelig står det tilsyneladende mest unseelige med ét som grundsten for alt, et beskedent ”Stoß jenes ”Daß” ins Offene” (54).¹⁰⁸

I lyset af en sådan ’begivenhedshorison’ bør den litterære erfaringshorison snarere fokusere på sin potentielle værensbekræftelse frem for den inkongruente relation mellem sig selv som sproglig negation – og dermed som ’noget’ ikke-værende – af ’noget’ værende (i.e. verden i sig). Dvs. komme hinsides den alt for entydige udspænding af den litterære erfaring i en oppositionel relation mellem sprog og verden, subsumeret under kontradiktionsprincippet fordring om *enten* at være det ene *eller* det andet således, at værket enten henvises til sin egen sproglighed – en art mislykket *rescue mission*, hvor den ’virkelige verden’ ikke reddes i land - eller anskues som adækvat sprogliggørelse af den foreliggende verden, således som *mimesis*-begrebet fordrer det, hvor netop sandhedsbegrebet som ’vished’ (*Gewißheit*) benyttes.¹⁰⁹ Men eftersom litteraturen ikke

¹⁰⁷ Cf. også: ”Aber die Wahrheit ist nicht zuvor irgendwo in den Sternen an sich vorhanden [dvs. hypostaseret - ML], um sich dann nachträglich sonstwo im Seienden unterzubringen. Das ist schon deshalb unmöglich, weil doch erst die Offenheit des Seienden die Möglichkeit eines Irgendwo und einer von Anwesendem erfüllten Stätte ergibt [dvs. immanens før transcendens - ML]. Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind *das selbe eine Wesen* [min kursivering] des Wahrheitgeschehens” (*op.cit.* 49-50).

¹⁰⁸ Cf. også Wittgensteins berømte ord: ”Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist” (Wittgenstein 1994: 114). Også Adorno vender i sin refleksion over nihilismen i *Negative Dialektik* sin opmærksomhed mod den uanselige forskel mellem ’noget’ og ’intet’ som eneste vejviser ud af nihilismen, også her i en mulig modus (håbets): ”Die kleinste Differenz zwischen dem Nichts und dem zur Ruhe Gelangten wäre die Zuflucht der Hoffnung, Niemandsland zwischen den Grenzpfählen von Sein und Nichts” (Adorno 1973: 374). Et håb hvis legitimering han dog ikke blot *eo ipso* godskriver (cf. note 30). Trods sin evige polemik med Heidegger, trækker Maurice Blanchot også implicit på Heideggers sandhedsbegreb når han om Mallarmé skriver: ”Dans le poème, le langage n’est jamais réel en aucun des moments par où il passe [dvs. går imod enhver genstandsbestemmelse – ML], car dans le poème le langage s’affirme comme tout et son essence, c’est de n’avoir réalité qu’en ce tout. Mais, en ce tout où il est sa propre essence, où il est essentiel, il est aussi souverainement irréel, il est la réalisation totale de cette irréalité [ligesom Heidegger fx. i *Was ist Metaphysik?* skildrer værens derealisering af det værendes realitet (Heidegger 1969: 27ff) - ML], fiction absolue qui dit l’être, quand ayant « usé », « rongé » toutes les choses existantes [dvs. alt det værende – ML], suspendu tout les êtres possibles, elle se heurte à ce résidu inéliminable, irréductible. Que reste-t-il ? « Ce mot même : *c’est* ». Mot qui soutient tous les mots, qui les soutient en se laissant dissimuler par eux, qui, dissimulé, est leur présence, leur réserve, mais, lorsqu’ils cessent, se présente” (Blanchot 1955: 38). Men hvor Heidegger taler om ”sandhedens iværksættelse”, taler Blanchot som bekendt i direkte opposition hertil om værkets ”dés-oeuvrement” (ikke-iværksættelse), om end erfaringen aftegner samme figur.

¹⁰⁹ Cf. Platons *mimesis*-begreb som efterligning af dét, der allerede er en efterligning – nemlig fænomenene, som jo ’mimer’ ideerne – fordi den kunstneriske aktivitet, ligesom hos Kant og Hegel, er bundet til det sansemæssige (*aisthesis*). Begrebet angiver følgelig blot en efterligning i anden grad, hvorfor Platon ikke blot frakender det nogen erkendelsesmæssig værdi, men ligefrem kræver digterne eksileret (cf. *Statens* 10. bog), hvilket Agamben fortolker positivt som udtryk for, at kunsten dengang i det mindste havde *betydning* og ikke blot var reduceret til æstetisk nydelsesgenstand (cf. Agamben 1999a: 3-4). Det er så paradokalt, at Platon netop ønsker kunsten fordrevet fordi den

begrænser sig til erkendelsesteoretisk bearbejdelse af 'virkeligheden', kan det forekomme absurd, at den alligevel skydes disse paradigmer i skoene - for den litterære erfaringshorisont er jo af en langt mere subtil karakter, hvori afgrænsede begreber som 'sprog' og 'verden' ikke blot kan fremstilles som udtryk for simple entiteter, der følgelig skal bringes i samklang med hinanden (således som det kantianske forstandsarbejde jo ynder at fremstille sit materiale), men indgår i en langt mere kompliceret relation.

På baggrund af sådanne problematiseringer oplades intensiteten i Pessoas ellers tilsyneladende så enkle lyriske udsagn om, at "månelyst gennem høje grene" for digteren ikke er andet end "månelyst gennem høje grene"; for i denne tautologi, denne ellers så evidente immanens skjuler væren – dette *presque rien* - sin uudgrundelige gåde.¹¹⁰ Den rene negativitet og kvantificering af den litterære udtryksform, Robbe-Grillet gjorde sig til fortaler for, falder også ind under Heideggers antipati. Set i et heideggeriansk perspektiv er det paradoksalt, at netop den strategi, Robbe-Grillet tager i anvendelse for at bryde humanismens monopol, placerer ham lige i hjertet af selvsamme, idet den videnskabeligt funderede optik, Robbe-Grillet hylder, svarer til den instrumentelle bemestring af verden som kvantificérbar objektivitet, Heidegger tilskriver subjektets (nihilistiske) megalomani. Her har man kun øje for det værende, ikke væren selv (som følgelig repræsenterer den transcendent 'rest', Robbe-Grillet søger at udskrive af sin poetologi). Jean Pierre Faye har i et diskussionsforum i 1963 om den nye franske roman, hvori bl.a. også Michel Foucault og Philippe Sollers deltog, fremhævet, hvorledes Robbe-Grillet praktiserer sig ind i den cartesianske tradition, der ud fra den subjektive reduktion af erkendelsesspektret fremstiller verden som *kvantitet* frem for *kvalitet*, fordi netop den kvantitative optik understøtter de objektivt-videnskabelige krav, subjektet sætter for den rationelle begribelse af en verden rensat for det

"blot er til glæde" og derfor ingen nytte er til (cf. *op.cit.* 607Aff). Niels Egebak har søgt at redde *mimesis*-begrebet fra blot at blive forstået som passiv efterligning (således som han mener Auerbachs *Darstellung* oversætter det) ved at fremlæse dets slægtskab med det langt mere aktive *poiesis*-begreb og dermed dets skabende evne (cf. Egebak 1970: 15ff).

¹¹⁰ Pudsigt nok fremdrager Heidegger selv i *Was heisst Denken?* det tilsyneladende så enkle syn af et blomstrende træ som eksempel på den uhyre kompleksitet, der træder i kraft ved refleksionen af mødet mellem jeg og verden; for selv alskens videnskabelig kvantificering af virkelighedens komponenter kan ikke gøre rede for den enkle værensrelation, som her udtrykkes og som hjem søger tænkningen, ja ligefrem determinerer den, idet dens grundlæggende télos formuleres i spørgsmålet: "Hat der Baum zuvor sich uns vorgestellt, damit wir uns in das Gegenüber zu ihm vorbringen können? [...] Wo bleibt das Vorstellen, worin der Baum sich vorstellt und der Mensch sich ins Gegenüber zum Baum stellt?" (Heidegger 1971: 17). Og Maurice Blanchot bemærker i "L'Expérience de Mallarmé": "Mais rien de plus étranger à l'arbre que le mot arbre, tel que l'utilise, pourtant, la langue quotidienne. Un mot qui ne nomme rien, qui ne représente rien, qui ne se survit en rien, un mot qui n'est même pas un mot et qui disparaît merveilleusement tout entier tout de suite dans son usage" (Blanchot 1955: 32). Denne problematik hjem søger også hele Sartres klassiske *La Nausée* (1938), hvor træet ligeledes fremhæves som eksempel på værens nøgne, uforklarlige blotlæggelse, her metonymisk via roden: "Noueuse, inerte, sans nom, elle me fascinait, m'emplissait les yeux, me ramenait sans cesse à sa propre existence. J'avais beau répéter : « C'est une racine » - ça ne prenait plus. Je voyais bien qu'on ne pouvait pas passer de sa fonction de racine, de pompe aspirante, à ca, à cette peau dure et compacte de phoque, à cet aspect huileux, calleux, entêté. La fonction n'expliquait rien : elle permettait de comprendre en gros ce que c'était qu'une racine, mais pas du tout celle-ci. Cette racine, avec sa couleur, sa forme, son mouvement figé, était... au-dessous de toute explication" (Sartre 1938: 179).

metafysiske element, som omvendt kunne determinere subjektet selv.¹¹¹ Således anskuet er det tilsyneladende så nøgterne blik hos Robbe-Grillet derfor langt fra uskyldigt, men tværtimod en integreret del af en idehistorisk tradition, som har haft til hensigt at stadfæste subjektets ubestridte position som epistemologisk primus motor (en filosofisk-æstetisk position også Hegel, Agamben og Beaufret jo brokkede sig over). Og i denne forstand sætter ingen mennesket så højt som Robbe-Grillet og ingen prosa er mere subjektiv end hans. Han har derfor mere ret end han selv muligvis aner når han om sin egen praksis skriver, at mennesket ”y est présent à chaque page, à chaque ligne, à chaque mot” (Robbe-Grillet 1963: 116).

Ved Heideggers udsagn om, at det er dét, at værket ”als solches *ist*” (*op.cit.* 53), der er det usædvanlige, uden at dette ”er” lader sig determinere under noget forstandsmæssigt informativt begreb, netop fordi værket ikke fremstiller dette ”er” til videre deduktion, men fastholder det i dets *Unverborgenheit*, i dets ’skjulte uskjulthed’, modstår værket omverdens fordring om objektiverende afklaring. Værket fremstår – med Heideggers termer in mente – aldrig som ’vished’, kun som ’rigtighed’.¹¹² Således forstået lader værket sig aldrig begribe i henhold til de kriterier, Kant i *Kritik der Urteilskraft* sætter for det æstetiske felt, der jo sigter på den subjektive reception heraf subsumeret under den refleksive dømmekraft, og som Heidegger flere steder langer kraftigt ud efter:

”Es steht so, daß wir jetzt die Frage nach dem Dinghaften am Werk nicht mehr fragen; denn solange wir danach fragen, nehmen wir das Werk sogleich und im vorhinein endgültig als einen vorhandenen Gegenstand [hvilket Kant jo grænser til om end den æstetiske erfaring udmærker sig ved netop ikke at *begrebsliggøre* værket - ML]. So fragen wir nie vom Werk her, sondern von uns aus. Von uns, die wir dabei das Werk nicht ein Werk sein lassen, sondern es als Gegenstand [såvel genstand som modstand - ML] vorstellen, der in uns irgendwelche Zustände bewirken soll.” (Heidegger 1950: 56)

¹¹¹ Faye udtaler således, at ”Robbe-Grillet, très curieusement, privilégie nettement la mesure par rapport à la couleur. Le regard pour lui c’est le sens privilégié ; mais pas n’importe quel regard. C’est le regard appliqué aux contours plus qu’aux couleurs, aux éclats ou aux transparences[...] la mesure avait un privilège sur la couleur, puisque, finalement, c’est la mesure qui a permis une science et, en particulier, une science de la couleur[...] Dans la mesure, l’observateur déplace le monde, déplace un mètre [...]. Pour la couleur, c’est autre chose, c’est le monde qui déplace l’observateur, qui l’entame, qui l’atteint, qui le transforme d’une certaine façon, qui lui envoie des paquets d’énergie, ou d’oscillations” (Foucault 1994: 347-348). Farven markerer netop denne ekstra-subjektive dimension, fordi den ikke lader sig omsætte til klare, målbare termer (dvs. bestemme som erfaringsgenstand), men bevares som (enigmatisk) kvalitet. Faye henviser her til Cézannes dictum om, at ”[la] couleur, c’est le lieu où notre cerveau et l’univers se rencontrent” (*ibid.*). Dette stemmer udmærket overens med Robbe-Grillet’s egen udtalelse om, at ”l’époque actuelle est plutôt celle du numéro matricule” (Robbe-Grillet 1963: 28), altså en kvantificeringens tidsalder.

¹¹² Denne enkle ’rigtighed’ henviser værket til en uudgrundelig, men for Heidegger *positiv* ensomhed fordi den redder værket fra den subjektive begribelse: ”Ja einsamer das Werk, festgestellt in die Gestalt, in sich steht, je reiner es alle Bezüge zu den Menschen zu lösen scheint, umso einfacher tritt der Stoß, daß solches Werk *ist*, ins Offene, umso wesentlicher ist das Ungeheure aufgestoßen und das bislang geheuer Scheinende [i.e. den subjektivt-objektivt differentierede erfaringsverden] umgestoßen” (*op.cit.* 54). Linjer som disse synes nært beslægtet med Maurice Blanchots senere refleksioner over værkets ”essentielle ensomhed” (*solitude essentielle*) (cf. Blanchot 1955: 11-25). Men det er gennem hele Heideggers forfatterskab paradoksalt, at der på den ene side tales for en streng immanens, hvor væren og det værende uløseligt forholdes til hinanden, på den anden side fordres en værenskvalificering hinsides den utilitaristiske reduktion, hvor væren ikke må være væren *for noget* (således som objektet altid er objekt for subjekt), men kun væren *i sig*, om end dette ’i sig’ altså aldrig skal forstås i hypotaseret, autonom forstand.

For selvom Kant ikke begrebsbestemmer den æstetiske erfaring, afskriver han alligevel erfaringen af selve værket til fordel for den subjektive glæde ved det frie spil mellem indbildningskraft og forstand. Men værket kan for Heidegger ikke "von der Imagination und Einbildungskraft her hinreichend gedacht werden" (60), simpelthen fordi det subjektive udgangspunkt ikke levner værket anden mulighed end at fremtræde som objekt derfor, og dermed er det i Heideggers forstand overgået til en sekundær sandhedsmodus. Fremstillingen af værket som æstetisk udtryk reducerer den potentielle betydningshorisont til subjektivt betingede 'effekter', til blot og bart (præ-determineret) sansemateriale for en given beskuer – en kritik, der er beslægtet med såvel Agambens som Hegels.

Værkets (an-æstetiske) udholden 'i det åbne' er Heidegger derimod ikke bange for at knytte til et begreb om det guddommelige. Ligesom Kant er han dog ikke så naiv blot at indskrive et sådant begreb i sin diskurs i en dogmatisk-transcendent modus.¹¹³ Idet tænkningen ikke blot begrænses til det værende, men agter på værens åbenhed, er den i denne forstand grundet i "die *Möglichkeit* des Glaubens" (246; min kursivering) - men netop en tro *ikke i noget værende* (konstitueringen), men i væren selv (potentialiteten, eller – for nu at tale kantiansk – den regulative modus), modsat de erklæret ikke-troende, som ved deres afskrivning (negation) af en sådan horisont hinsides det blot og bart værende simpelthen har givet tabt på tænkningens evne ("sie [können] nicht mehr denken" (*ibid.*)), hvormed de med Kants øjne jo har omsat forstandens relative modus til en absolut; intet ligger længere udenfor.¹¹⁴ Derfor må Heidegger spørge sig selv om ikke Nietzsches ellers så skøre, gudssøgende menneske i sidste ende faktisk repræsenterer tænkningens essentielle bestræbelse: "Vielleicht hat da ein Denker wirklich de profundis geschrien?" (246)

¹¹³ Om end mange senere har påpeget netop en sådan dogmatik i Heideggers diskurs; cf. bl.a. Paul de Mans berømte essay om Heideggers Hölderlin-læsninger, "Heidegger's exegesis of Hölderlin" (de Man 1983: 246-266). I Jacques Derridas *De l'esprit – Heidegger et la question* og Philippe Lacoue-Labarthes *La Fiction du politique* (begge 1987) følges de uheldige politiske ramifikationer af en sådan dogmatisk-konstitutiv hypostasering af værensbegrebet.

¹¹⁴ Også Agamben stiller sig kritisk over for en sådan nihilistisk hypostasering af negativiteten: "Nihilism experiences this very abandonment of the word by God. But it interprets the extreme revelation of language in the sense that there is nothing to reveal, that the truth of language is that it unveils the Nothing of all things. The absence of a metalanguage thus appears as the negative form of the presupposition, and the Nothing as the final veil, the final name of language" (Agamben 1999b: 46). Og ligesom Heidegger betoner *die Möglichkeit*, fremhæver Agamben potentialitetens supremati over negativiteten: "the possibility that the fly might leave the glass" (*ibid.*). En kritik, der også kan vendes mod Kant (cf. note 138).

PÅ VEJ MOD EN NY METAFYSIK: HEGELS KRITIK AF KANT OG FICHTE

Guds bortfald angår ikke blot indledningen til det 20. århundrede, men har langt videre historiefilosofisk udstrækning. I sit tidlige skrift *Glauben und Wissen* (1802)¹¹⁵ fremstiller Hegel netop Kant og Fichtes filosofier i lyset af ”das Gefühl: Gott selbst ist tot”, en forstemmende tilstand af ”Gottlosigkeit” (Hegel 1986a: 134), fordi deres respektive ’subjektivering’ og ’dogmatisering’ af det filosofiske erkendelsesfelt – i tråd med den protestantiske, transcendent opfattelse af gudsbegrebet - helt har udskrevet det guddommelige, det såkaldt oversanselige af det dennesidige. De har følgelig henvist enhver determination, der overskrider de subjektive betingelser til et nådesløst *jenseits* og således placeret ethvert begreb om ”das Absolute” (2) ikke længere *i*, men helt *hinsides* fornuften, hvorfor den subjektive modus forfalder til længsel, uindfriet begær, ren negativitet, etc.¹¹⁶

Hegels primære indvending mod Kant og Fichte er, at de begge er fastholdt i en uopløselig *antitese*, der ikke formår at reflektere relationen mellem det endelige og det uendelige, men udelukkende fremstiller dem i deres éntydige modsætning til hinanden, hvori den ene komponent – i.e. det endelige – sættes positivt, mens den anden – i.e. det uendelige som den fraværende Gud

¹¹⁵ Oprindeligt trykt anonymt i det tidsskrift Hegel redigerede i Jena med ungdomsvennen Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, første del, Tübingen [juli] 1802.

¹¹⁶ Subjektiviteten tillægges følgelig hos Hegel negative prædikater, meget lig den kritik Heidegger ligeledes indvender, hvor den subjektive bemestring også medfører en ’udtømming’ af den omliggende verden ved sin genstandsgørende bestemmelse deraf, hvilket hos Hegel svarer til en ensidig *negation* – og dermed en art nihilisme: ”[A]ber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Wert hat, und Nichts ist; so wie der Kampf der subjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Notwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher der Subjektive objektiv wird; und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objektivität zufallen, und wo das Bewußtsein auf die Darstellung und die Objektivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden, oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, das müßte ganz wegfallen, denn es würde ein gefährlicher Überfluß und weil es vom Verstande zu einem Etwas [igen objektivering – ML] gemacht werden könnte [...] und wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden” (Hegel 1986a: 3-4). Sidstnævnte sigter selvfølgelig til den kantianske skematisering, som for Hegel er for empirisk bundet, alt bliver *for* konkret håndgribeligt under forstandens domæne. En kritik som også foreligger implicit hos Adorno når denne til Kants erfaringsindskrænkning bemærker, at ”je mehr die, in der wir leben, die Welt der Erfahrung, kommensurabel wird, um so inkommensurabel, um so dunkler und um so drohender wird demgegenüber das Absolute, von dem wir wissen, daß es nur ein Ausschnitt ist[...] das heißt darin, daß eine ganz unbestimmte dunkle, wenn Sie wollen; dämonische Welt als Hinterwelt eben angenommen wird, bei der wir im Grunde nicht einmal etwas von ihrer Beziehung wissen zur der Welt, in der wir als Erfahrende leben” (Adorno 1995: 168-169). Den negative bestemmelse, Kant tildeler erfaringen ved hele tiden at forholde den til et rent ’udenfor’, som ikke desto mindre determinerer den, stiller Adorno sig derfor kritisk overfor, fordi den – trods sin tilsyneladende så uskyldige *negation* af ethvert *hinsides* – med sin fastholden af dikotomien mellem det sanselige og det intelligible endnu er fastholdt i et klassisk metafysisk hierarki, som henviser alt forhåndenværende til noget blot og bart kontingent: ”[A]uch die Welt der Erfahrung, in der wir uns befinden [ist] nicht neutral, sondern daß eben dadurch, daß sie von uns *nur* als >Erscheinung<, als *nur* phänomenal, als *ungewiß* eigentlich selber herabgesetzt wird, sie in Gefahr steht, einen eigentümlichen Charakter des Schattenhaften, des bloßen Als ob anzunehmen” (169). Ligesom Hegel accepterer Adorno altså ikke det rene skel mellem det blot og bart erfaringsgivne og det oppositionelt satte *hinsides*, om end Adorno ikke anerkender den hegelienske dialektiks løsningsmodel. I Adornos øjne ofrer Hegel jo omvendt det sanselige for det intelligible, idet dialektikken atter falder tilbage på en rent subjektivt determineret *negation*; cf. f.eks. essayet ”Skoteinos oder Wie zu lesen sei”, hvori Adorno fremlæser en diskrepans mellem Hegels erklærede intention og reelle praksis, som for Adorno at se beror på en for instrumentaliseret sprogopfattelse, den filosofiske begrebsfremstilling er *for* skråsikker (Adorno 1970: 349ff).

eller tingen i sig selv – sættes negativt. Dermed afslører deres såkaldte idealisme en alt for snæver binding til den empiriske anskuelse, der gik umiddelbart forud for deres filosofiske bestræbelser (Hume, Locke, Berkeley), hvor kun dét anerkendes som fremstår klart – dvs. som afgrænset ('tingsliggjort') erfaringsgenstand – for forstanden (der for Hegel at se hurtigt kan degraderes til simpel perception idet den ikke agter nok på tænkningens *egne* erkendelsesmæssige potentialer), hvorfor der strengt taget i deres tilfælde blot er tale om en (selvmodsigende) "Idealismus des Endlichen" (11), eller – om man vil – en blot "formaler Idealismus" (26).¹¹⁷ Men hvad er problemet da med Kant og Fichte – og hvorfor slås Fichte i hartkorn med netop den begrænsede dualistisk funderede subjektivitet, han selv søgte at gøre op med?

KRITIK AF KANT

Problemet med Kants tænkning er, at om end den kvalificerer sig i idealistisk henseende ved at fremhæve den nødvendige, aprioriske relation mellem begreb og anskuelse, dvs. for Hegel at se mellem subjekt og verden, samtidig med, at den *ikke* anerkender den forstandsmæssige syntetisering af de to komponenter som reel, *fornuftsmæssig* erkendelse (fordi den er begrænset til erfaringsgenstande), begår den den alvorlige fejl at erklære denne indsnævrede, negativt definerede erkendelseshorisont for den *eneste* mulige. Dermed opretholder den ikke den gensidige relation mellem forstand og fornuft, mellem endelighed og uendelighed, men *ofrer* den ene halvdel – i.e. den uendelige, fornuftsbegrundede – til fordel for den anden, som følgelig fremstilles som *ren* (afskærmet, hypotaseret) positivitet. Fordi den kantianske refleksion vender "eben jene negative, rein idealistische Seite" (dvs. forstandens indskrænkede, subjektivt betingede erkendelseshorisont, eller – for Hegel at se – derfor netop *manglende* erkendelseshorisont) til noget positivt *i sig*, falder den „zurück in absolute Endlichkeit und Subjektivität; und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität" (Hegel 1986a: 16).¹¹⁸ Og eftersom Kant jo som udgangspunkt netop frakender denne subjektive erkendelse ontologisk værdi, strander tænkningen i sin egen grundlæggende *selvrefutation*.

Omdrejningspunktet i Hegels kritik af Kant i *Glauben und Wissen* er (ligesom i Fichtes kritik af Kant) Kants tese om en "ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption" – et "Ich denke [...] die vor allem Denken gegeben [ist]" (*KrV* B132) - som ligger til grund for enhver erkendelsesakt, således som det fremlægges i den transcendentale analytik. Netop refleksionerne herover er yderst interessante eftersom Kant med dette grænsebegræb hele tiden bevæger sig på

¹¹⁷ Hvad der kan lyde som skældsord i Hegels mund kan dog have en helt anden positiv klang hos Kant. Således anvender Kant også selv termen "formale Idealismus" (cf. f.eks. Kant 2001: 118), men netop polemisk vendt mod den mere materielle – læs dogmatisk-konstitutive – udlægning af idealismen. Men Hegel underkaster endvidere Kants filosofi prædikatet "psychologischen Idealismus" (Hegel 1986a: 23), hvilket selv hos Kant ikke kan klinge positivt.

¹¹⁸ Hvilket medfører, at "die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben" (Hegel 1979: 2).

kanten af, hvad erkendelsen kan tillade at fremstille ud fra de kriterier, han selv har udstukket. Han forsøger endnu engang at sikre postulatets legitimitet ved *ikke* at fremstille dets genstand som udtryk for en 'ting i sig' – en substans eller lignende – men netop kun slutte sig analogisk til dens *mulige* forekomst, dvs. ud fra de 'effekter', der kommer til udtryk *i og med* den transcendentalt betingede erkendelsesakt. Men ved netop at sætte disse som 'effekter' demonstrerer Kant jo også nødvendigheden af et transcendent udgangspunkt, om end pointen for Kant netop er, at det *ikke* sættes transcendent – dvs. som ting i sig selv – men *udelukkende* transcendentalt – i.e. som den mulighed, den objektiverede erkendelse ikke desto mindre må grundes på for overhovedet at opnå konsistens.¹¹⁹ Kunne erkendelsen ikke føres tilbage til et sådant oprindeligt enhedsprincip, ville den netop for Kant forfalde til et vilkårligt, fragmentarisk og – hvilket jo er endnu værre – *meningsløst* udtryk. Forud for den forstandsmæssige differentiering af erkendelsens materiale sættes altså et begreb om apperceptionens oprindelige syntetiske enhed, en "Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand [ausmacht]" og som derfor "die Möglichkeit des Verstandes beruht" (B137). Dvs. at denne enhed går *forud* for de kategoriale bestemmelser, Kant ellers anså som uomgængelige for enhver erkendelsesakt, hvorfor begrebet altså kun kan fremsættes i noumenal, aldrig i fænomenal forstand. Det forbliver en – om end for Kant at se *nødvendig* – hypotese om en prækategorisk enhed, om en syntetisk akt af såvel intuitiv som ubetinget ("ein Actus der Spontaneität" (B130)) karakter. Enhver bevidsthedsakt forudsætter

¹¹⁹ I *Prolegomena* understreges det derfor, at dette oprindelige 'jeg' på ingen måde er at forstå som et absolut subjekt, dvs. en uafhængig, hypotaseret instans. Det er strengt taget "kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen [dvs. det noumenalt-potentielle niveau fastholdes; det forbliver et *grænsebegreb* - ML]; mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben [dvs. analogisk erkendelse - ML]" (Kant 2001: 113). Det kunne her være interessant at perspektivere til Aristoteles' refleksioner over nødvendigheden af at grunde den mulige værensmodus – som den menneskelige jo henfalder under – på en nødvendig (den guddommelige), netop fordi en oprindelig grunden på blot mulig væren, der lige så vel kunne være ikke-eksisterende som eksisterende, ville henvise al videre eksistens til sin mulige ikke-eksistens, dvs. i værste fald negere altings grundlag. Derfor er det for Aristoteles nødvendigt at sætte en nødvendig værensmodus som apriorisk grundlag for alle andre værensmodi (cf. *Metafysikken*, bog 12). Men med sit begreb om noumenaet står Kant jo faretruende nær negationen af en sådan, hvilket afstedkommer spørgsmålet om det overhovedet lader sig gøre at forankre erkendelsen i en mulig værensmodus – således som Kant jo foregiver det – eller om ikke selv de mest agtpågivne indskærpnings af transcendentens uvederhæftighed må give efter for den i det mindste implicite antagelse af en nødvendig værensmodus (hvad Kants praktiske fornuftsbegreb jo også antydede)? Dette er, som vi vil se, i en vis forstand essensen af Hegels kritik af Kant; at selv dér, hvor Kant eksplicit afskriver formens indhold, begrebets genstand, subjektets relation til verden i sig, ja selv der har Kant *allerede* ophævet disse ellers udgrænsede entiteter i sin refleksion og dermed overskredet den rene fornuftskritiks interne betingelser. Cf. også *Prolegomena* § 56: "Ogleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Prinzipien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntnis nichts als Stückwerk ist und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht bloß den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des spekulativen Gebrauchs der Vernunft" (*op.cit.* 134-135). Det filosofiske system fordrer netop en *objektivt* legitimeret grund: "Würde nun aber diese Einheit der Assoziation nicht auch einen objektiven Grund haben, [...] so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, daß sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten" (*KrV* A121). Spørgsmålet er om de transcendentale betingelser kan tilbyde den fornødne objektivitet.

altså en sådan intuitiv-syntetisk selvbevidsthed, uden hvilken erkendelsens enkelte dele ikke ville kunne kombineres med hinanden, dvs. (af et transcendentalt jeg) *reflekteres i hinanden*.¹²⁰ Kant sætter således også formlen $A = A$ (selvbevidstheden) primært i forhold til $A = B$, om end denne enhed aldrig kan begrebsliggøres for forstanden, som jo kun evner at varetage $A = B$ -relationen, dvs. den transcendentalt betingede skematisering mellem subjekt og (erfarings)objekt.

I førsteudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* fremsættes i relation hertil begrebet om en ”produktive Synthesis der Einbildungskraft” (A118) som en selvstændig *Vermögen*, der ikke blot går forud for forstandens arbejde, men sågar placeres *før* apperceptionen, netop fordi Kant *behøver* en objektiv grund, hvorpå han kan grunde den erkendelse, der ’binder’ erkendelsen sammen og uden hvilken denne ellers ville stå i konstant fare for at tippe over i den rene vilkårlighed og dermed miste ethvert krav på almengyldig legitimitet:

”Also ist das Principium [vigtigt for Kant at det er et *princip* – dvs. hypotetisk-regulativt fremsat – ikke et begreb] der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung[...] so ist die transzendente Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen.” (*ibid.*)

Identiteten foreligger altså potentielt hos Kant, men aktualiseres først *i og med* forstandens differentierende arbejde, hvorfor den ikke kan fremsættes løsrevet herfra. Syntesen er lige så afhængig af analysen som analysen af syntesen, hvilket jo er grundtanken i hele Kants begreb om den transcendentale mulighedsbetingelse – at den netop *ikke* kan tænkes uafhængigt af dét, den betinger; den er blot erkendelsens ’tomme form’ – dvs. enhedsformen for de transcendentale betingelser, ikke afgrænset genstand derfor og følgelig selv ’ubegribelig’. Den rene apperception angår derfor ikke *selve* erkendelsen, men kun *muligheden* derfor; den kan aldrig fremstilles *konstitutivt*, aldrig som genstand for erfaring, men kun antages som dens mulige forudsætning. Og i denne antagelse hviler hele skrøbeligheden i det kantianske projekt fordi den rene apperception på den ene side aldrig kan blive andet end et postulat, fastholdt i en potentiel modus, på den anden side garanterer den som grænsebegreb i sidste ende *hele* den ellers for Kant at se ubestrideligt objektive

¹²⁰ Cf. B131, hvor enhedstesens præ-kategoriale modus fremhæves: ”Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit [...] noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.” Og A117 (ikke i B-udgaven): ”Der synthetische Satz: daß alles verschiedene *empirische Bewußtsein* in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denken überhaupt.” Dette relaterer sig til Kants begreb om *Affinität* (A113ff), der beror på tesen, at om end vi kan modtage sanseindtryk receptivt – som *Erscheinungen* eller *Wahrnehmungen* – kan vi ikke modtage *kombinationen* deraf, hvorfor denne evne til at sammensætte sansedata ikke defineres receptivt (som hos empiristerne), men *produktivt*, dvs. ikke henføres til objektet, ej heller til subjektet, da dette først gælder i og med den forstandsmæssige-kategoriale mediering, men til en art ’præ-bevidst’ instans, som Kant ikke kan stille så meget op med andet end at fremsætte det som nødvendig, enhedsskabende hypotese.

afgrænsning af erkendelsen, som forstanden underlægges. Den rene apperception er *selve fundamentet* for den kopernikanske vending, for fremstillingen af de transcendentale betingelser, men idet den udelukkende fremstår i *potentiel* modus kan den aldrig trække en ren grænse (hvilket jo fordrer en skarp differentiering mellem det positive og det negative) om sig selv, netop aldrig *omslutte* sig selv (og derfor ikke fremstilles *analytisk*), hvilket også må få konsekvenser for den efterfølgende dualisme mellem erfaringsverdenen og verden i sig (cf. A122). For når grænseskillet ikke lader sig aftegne på baggrund af en skarpt defineret opposition mellem to aktualiserede modpoler, kan Kant netop aldrig *vide*, om ikke 'tingen i sig' allerede er ophævet i begrebet om den rene apperception, om dens epistemologiske ekstension ikke også indbefatter det noumenale og dermed negerer det som rent *an sich*. 'Tingen i sig' ville, som Fichte kunne indvende, blive et *für sich*, idet det altid allerede er foreholdt erkendelsen og dermed refuterer begrebet sig selv.

Hele problemet rører atter ved spørgsmålet om, hvorvidt man kan adskille det subjektive fra det objektive, hvorvidt det overhovedet lader sig gøre – som Kant ellers insisterer – at fremsætte et deduktivt begrundet begreb om en forstand, der kun erkender rent *für sich*, aldrig *an sich* – dvs. hvis erkendelse aldrig 'besmittes' af den transcendentale apperception, der - om end kun i noumenal-potentiel forstand - *allerede* skulle have *overskredet* (betingelsen for overhovedet at kunne *sætte*) grænserne for forstandens virke. Hvis noget er ubetinget, hvis noget kan handle spontant og denne spontane handling medfører en indskrænkning af erkendelsesrummet, ja så må dette 'noget' jo selv stå *uden for* en sådan indskrænkning.¹²¹ Kant er altså i potentiel modus her uhyggeligt tæt på Hegels begreb om en absolut fornuft, hvorfor det slet ikke kan undre, at det netop er disse refleksioner, Hegel primært går i kødet på i *Glauben und Wissen*. Derfor tøver Hegel heller ikke med at understrege den produktive indbildningskrafts *ubetingede* og *absolutte* enhedskarakter, hvilket vil siges, at den sættes som primær i forhold til henholdsvis på den ene side det

¹²¹ Også Adorno stiller sig kritisk over for en sådan bestræbelse på rent at skille det subjektive fra det objektive. Kants kopernikanske vendinges "Wahrheitsgehalt ist der keineswegs ontologische sondern geschichtlich aufgetürmte Block zwischen Subjekt und Objekt. Ihn errichtet das Subjekt dadurch, daß es die Suprematie über das Objekt beansprucht und dadurch um es sich betrügt. Als in Wahrheit Nichtidentisches wird das Objekt dem Subjekt desto ferner gerückt, je mehr das Subjekt das Objekt »konstituiert«" (Adorno 1977: 753). Kant "hätte nicht die subjektiven Formen als Bedingungen von Objektivität reklamieren können, hätte er nicht stillschweigend ihnen eine Objektivität zugebilligt, die er von der erborgt, welcher er das Subjekt entgegensetzt" (755). Hvad der også er Hegels pointe, om end den dragede konsekvens er en anden. I sine Kant-forelæsninger fra 1959 fremhæver Adorno derfor også det kantianske affinitetsbegrebs uomgængelige, metafysisk-transcendente forudsætninger: "[W]enn Kant eine solche Affinität [zwischen dem transzendentalen Subjekt und der Sphäre des Anschaulichen] nicht angenommen hätte, dann wäre es schlechterdings nicht vorzustellen, wieso überhaupt Anschauungen unter Begriffen subsumiert werden können, - wenn eben nicht in diesen Begriffen selbst das wäre, was die transzendente Logik eigentlich verpönt: nämlich aus der Anschauung, aus der Erfahrung stammende Elemente. Aus der Metaphysik aber wird schließlich geborgt der Anspruch der schlechthinigen Gültigkeit" (Adorno 1995: 333). Trods sin forkastelse af ethvert intuitivt udgangspunkt må Kant altså i sidste ende henvise til netop et sådant, hvorfor Adorno konkluderer, at Kant endnu forsøgte "in der Innerlichkeit der Subjektivität, das Ansichsein der Transzendenz zu bergen" (335). Cf. også Hegels kritik: "Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins sein muß" (Hegel 1979: 87). Spørgsmålet er om man mindre er underkastet et begreb om transcendens når man eksplicit forkaster det, end når man anerkender implicit at forudsætte det?

transcendentale ego som tom form, på den anden sansematerialets ubestemte indhold. Hermed annulleres den kausale logik, der muliggør et begreb om 'tingen i sig', idet en præ-dualistisk enhed nu betinger den dualisme, begrebet om en 'ting i sig' forudsætter.¹²²

For Hegel er de oppositionelle sider af dualismen – opstillet som absolutte i sig, dvs. i en absolut antitese – *ikke* – som hos Kant – at forstå som konkrete entiteter, men som *abstrakte*, dvs. abstraheret fra den *konkrete enhed*, der som original syntese bestemmer de enkelte deles udhævelse af hinanden. Denne konkrete enhed er netop syntetisk fordi den *a priori* formidler sine indre modsætninger (det subjektive og det objektive). Hvor den *a priori*-bestemmelse hos Kant angår en subjektivt afgrænset fastsættelse af nogle oppositionelt strukturerede enheder, der subsumerer ethvert erkendelsesindhold under sig, har den *a priori*-bestemmelse hos Hegel altid allerede ophævet sit indhold i sig. Det *a priori* falder således ikke tilbage på dualismens ene side, men falder sammen med den oprindelige formidling, hvorfra dualismens stadfæstelse af sin interne antitese efterfølgende tager sit udgangspunkt. Derfor er der hos Hegel altid tale om *relative* – afledte - modsætninger, aldrig absolutte.¹²³

Den intuitivt-syntetiske selvbevidsthed, Kant selv anslår i sit senere i 2. udgaven reviderede og kraftigt nedtonede begreb om produktiv indbildningskraft, som nu ikke længere fremstilles som selvstændig *Vermögen*, men underlægges forstandsevnen, repræsenterer et erkendelsesmæssigt svigt i Hegels øjne, fordi størstedelen af erkendelsens anliggende – nemlig alt, hvad der falder uden for forstandsfeltet selv – efterlades *indetermineret*.¹²⁴ Dette fører for Hegel uvægerligt til noget

¹²² Cf.: "Was den Hauptumstand betrifft, daß die produktive Einbildungskraft, sowohl in der Form des sinnlichen Anschauens, als das Begreifens der Anschauung oder der Erfahrung eine wahrhaft spekulative Idee ist, so kann die Identität durch den Ausdruck einer synthetischen Einheit den Anschein, als ob sie die Antithesis voraussetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antithesis, als eines von ihr Unabhängigen und für sich Seienden bedürfte, also der Natur nach später wäre als die Entgegensetzung, erhalten; allein jene Einheit ist bei Kant unwidersprechlich die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseins, welche apriorisch absolut aus sich das Urteil setzt [...] die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die Beziehung ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als ursprünglicher Synthesis, das Ich, als denkendes Subjekt [Kants transcendentale Ego, der endnu er subjektivt afgrænset - ML], und des Mannigfaltige, als Leib und Welt [det objektive - ML] sich erst abscheiden" (Hegel 1986a: 18-19).

¹²³ Med moderne termer ville man sige, at Hegels transcendentalitetsbegreb er begrebsrealistisk funderet, mens Kants er nominalistisk funderet, om end Kants insisteren på en objektiv almengyldighed strider imod den kontingens, man nu til dags (hvor fornuftens legitimitet er blevet mere eller mindre undermineret) har tendens til at hæfte på nominalismen.

¹²⁴ I *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) tager Heidegger i slægtskab med Hegel udgangspunkt i førsteudgavens begreb om en oprindelig syntetisk enhed, der betinger enhver adskillelse: "Es muß demnach im vorhinein so etwas wie ein Womit der möglichen Einstimmung [ikke blot mellem subjekt og objekt, men i mere primær forstand mellem forstand og anskuelse – ML] begegnen können, d. h. etwas, was maßgebend regelt. Es muß im vorhinein der Horizont des Gegenstehendes offen [dualismens mulighedsbetingelse – ML] und als solcher vernehmlich sein. Dieser Horizont ist die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes hinsichtlich seines Gegenstehenkönnens [dvs. situere sig oppositionelt ift. subjektet og dermed *betingelsen* for den transcendentale bestemmelse]" (Heidegger 1951: 110). Heidegger ser i denne 'horisont', som indbildningskraften står i, en transcendent bevægelse ("Der Transzendenzhorizont" (87)), som foregriber enhver transcendental bestemmelse og således allerede har inddraget det subjektive i sig forud for dennes differentiering i forhold til det objektive. Derfor er noumenaet for Heidegger kun ukendt for så vidt det udelukkende betragtes fra subjektets synspunkt, som er indskrænket til det værendes felt og ikke til væren selv, for "das Unbekannte ist ja nicht das, wovon wir schlechthin nichts wissen, sondern was uns im Erkannten als das Beunruhigende entgegendrängt" (147), hvilket netop svarer til *aletheia*-begrebets rolle i *Ursprung*

filosofisk 'roderi', idet tænkningen tvinges til på den ene side at forholde sig til 'noget', som ved denne forholden uvægerligt inddrages deri, på den anden side tillades tænkningen kun at inddrage det for så vidt som det forbliver radikalt *udenforstående* – dvs. netop ikke inddrages! Erfaringsfeltet smuldrer derfor for den kantianske optik så længe begrebet om en syntetiserende selvbevidsthed indskrænkes til ren formalitet.¹²⁵ Et begreb som 'tingen i sig' efterlades følgelig i et ubestemt gråzonefelt, på den ene side genstand for tænkningen, på den anden netop tænkningens ikke-genstand (hvilket jo er definitionen på et grænsebegreb som noumena, men netop definitionens forudsætten af en skarp adskillelse mellem begreb og genstand fremstår for Hegel kun plausibel for en reduktiv forstandsforståelse, der – som hos Kant – skelner det intuitive fra det begrebslige).

Hegel mener derimod netop, at Kant umuligt kan fastholde sit fornuftsbegreb på et rent regulativt-formelt niveau. Med henvisning til Kants praktiske fornuftsbegreb, der for Hegel at se overgår til en *konstitutiv* modus idet Kant anser det for autonomt og spontant og dermed med evnen til at skænke sig selv indhold,¹²⁶ kritiserer Hegel Kant for at rode sig ud i den modsigelse at sætte fornuften som både betinget og ubetinget. På den ene side er den betinget af modsætningen (den "absolutte antitese") til forstandens endelighed, hvormed fornuften er fastholdt som rent *negativt* defineret uendelighed, dvs. en tom form abstraheret fra et afgrænset indhold (det noumenale), på

des Kunstwerks. Der er tale om en art potentiel helhed som ikke lader sig aktualisere i genstandens form, en fra subjektets side indetermineret 'åbenhed'. Ligesom Hegel vælger det uendelige frem for det endelige, fornuften frem for forstanden, vælger Heidegger i sin læsning af Kant at betone den potentielle helhed frem for den aktuelle endelighed, dvs. væren frem for det værende, 'horisonten' som åbenhed frem for dens tillukning ved de transcendentale bestemmelser, som for Heidegger udelukkende angår et *sekundært* og afledt erkendelsesstadiet. Heidegger søger således atter at udhæve det transcendentale af det transcendentale, dvs. at gøre førstnævnte betingende for sidstnævnte og ikke omvendt som hos Kant. Derfor er han kritisk over for 2. udgaven, som subsumerer den oprindelige syntetiske enhed under forstandsevnen og dermed understreger dens transcendentale modus og ikke den transcendentale, som fortabes: "Nur hat sich in der transzendental subjektiven Grundlegung die zweite Auflage für den reinen Verstand gegen die reine Einbildungskraft entschieden, um die Herrschaft der Vernunft zu retten. In der zweiten Auflage tritt die subjektive, "psychologische" Deduktion so wenig zurück, daß sie sich vielmehr gerade in Richtung auf den reinen Verstand als das Vermögen der Synthesis verschärft. Es wird jetzt überflüssig, den Verstand auf ursprünglichere "Erkenntniskräfte" zurückzuführen" (155). Den transcendentale enhedsbestræbelse foreligger altså også for Heidegger potentielt i Kants tænkning, men aktualisering svigtes.

¹²⁵ Cf.: "[I]n dieser Potenz muß das absolute Urteil des Idealismus in der Kantischen Darstellung so aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtsein als Anschauung und Empfindung, an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes ist, das erst durch die Wohltat des Selbstbewußtseins der verständigen Menschen einen objektiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält" (Hegel 1986a: 22). Modsat hos Kant har fornuften hos Hegel derimod altid allerede prækonciperet ethvert *an sich*: "Daß das Ansich des empirischen Bewußtseins die Vernunft selbst ist und produktive Einbildungskraft, sowohl als anschauend als auch als erfahrend, nicht besondere von der Vernunft abgesonderte Vermögen sind" (20-21).

¹²⁶ Med henvisning til, at det 'indhold', den praktiske fornuft giver sig selv, for Kant ikke er andet end begrebets *almengyldighed*, at det kategoriske imperativs såkaldte 'indhold' ikke er andet end dets aprioriske universalitet, har Paul Guyer kritiseret Hegel for her at fejllæse såvel Kants praktiske fornuftsbegreb som hans begreb om "refleksiv dømmekraft" (*reflektierenden Urteilskraft*), i hvilket Hegel finder "die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen" (Hegel 1986a: 34) fordi det iværksætter det frie samspil mellem (begrænset) forstand og (ubegrænset) indbildningskraft. Problemet for Guyer at se er, at Hegel helt forskertser enhver henholden sig til den regulative-transcendentale modus, men Hegel kan heller ikke gøre andet da hans egen filosofi ikke tilbyder muligheden for at differentiere mellem det regulative og det konstitutive. Heri er jo også blevet demonstreret, hvor ualmindelig svær en stringent håndhævelse af den regulative modus kan være (cf. note 96). Cf. Guyers "Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism" (Ameriks 2000: 37-56).

den anden side er den at forstå som ubetinget, idet den praktiske anvendelse tildeles egenskaberne *absolut* spontanitet og autonomi, dvs. en lovmæssighed, som på ingen måde kan subsumeres under nogen højere instans, men selv egenrådigt udstikker de normative rammer for sit virke. Og spørgsmålet bliver derfor, hvordan man på den ene side kan reducere begrebet til tom formalitet, på den anden forvente, at det samtidig skulle kunne legitimere en almengyldig, normativ praksis?¹²⁷

For Kant legitimeres dette netop ved, at det praktiske fornuftsbegreb – modsat det teoretiske – slet ikke angår en given erkendelse (hvorledes verden i sin essentialitet *er*), men udelukkende et moralsk imperativ (hvorledes verden i sin eksistens *bør være*). Spørgsmålet er blot om et sådant 'bør' lader sig fremsætte uden på nogen måde implicit at have forudsat, hvorledes verden faktisk 'er'. Eksempelvis er det jo tydeligt i Kants refleksioner over den praktiske fornuft, at om end Guds eksistens ikke teoretisk tages for givet så foreligger dennes *antagede eksistens ud fra den ikke omstødelige mulighed* (den er hverken negativitet eller positivitet, men åben som 'problem') i det mindste som legitimationsgrundlag for al moralsk praksis. I forordet til andenudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* argumenterer Kant netop for den positive konsekvens af et radikalt rensset fornuftsbegreb ud fra det aristoteliske kontradiktionsprincip, at det samme begreb ikke på samme tid og i samme henseende kan tilskrives modsigende prædikater. Eftersom erkendelsen altid er subsumeret under det transcendentalt betingede, ville konstitueringen af et begreb om noget ubetinget herunder negere selvsamme ubetingethed og hermed ethvert begreb om en guddommelig bestemmelse, hvad der for Kant ville være lig – ikke blot den grelle, logiske inkonsistens at fremstille noget ubetinget i en betinget modus – men simpelthen den rene og skære blasfemi. Derfor har det været af største vigtighed, "das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (BXXX). For Kant er dette den eneste mulighed for at modstå anklagerne om skepticisme og verdensfornægtelse, der fulgte i kølvandet på førsteudgavens udgivelse (og som Fichtes radikalisering af den transcendentale ekstension, som vi så, også blev anklaget for), netop ud fra den *transcendent* grundede tro, at verdens inderste 'mening' ikke stiller sig adækvat for erkendelsen, at verden *in essentia* altid må befinde sig i et hinsides, som kun kan bestå i sin frie,

¹²⁷ Denne dobbelthed rammer også Kants kritik af den rene fornuft, der på den ene side fremstiller fornuften som betinget genstand for kritik, på den anden tyr til selvsamme fornuft som ubetinget subjekt for en sådan kritik (hvilket må være forudsætningen for, at fornuften kan rense sig selv) – hvad der for Hegel er selvmodsigende og absurd. Den udelukkende negative definition af fornuften får også William Hamilton til at spørge til, hvorvidt differentieringen mellem forstand og fornuft overhovedet kan legitimeres: "Why distinguish Reason (*Vernunft*) from Understanding (*Verstand*), simply on the ground that the former is conversant about, or rather tends towards, the Unconditioned; when it is sufficiently apparent, that the Unconditioned is conceived only as the negation of the Conditioned, and also that the conception of contradiction is one? [...] Reason is only the Understanding which has overleaped "itself"" (Hamilton 1993: 17). En kritik, der såvel kan pege frem mod en endegyldig afskrivning af fornuften eller – som hos Hegel – en ophævelse af forstanden i fornuften.

ubetingede modus såfremt den udelukkende knyttes til tænkningens regulativt-noumenale praksis, der netop aldrig fremstiller det hinsides som genstand derfor.¹²⁸

Kant demonstrerer her den manglende tillid til fornuften som andet end instrumentelt redskab til fremstilling af verden i objektiveret – dvs. fænomenal – form.¹²⁹ Hvad viden således ikke kan indfri på erkendelsens præmisser, indfrier troen på tænkningens. Men her vil Hegel netop indvende, at fornuftens formåen – fordi den ikke blot er moduleret til at bestemme verden som 'fænomenal genstand' for sin aktivitet – potentielt er af en langt mere *ekstensiv* karakter. Kant har afskåret sig fra disse potentialer ved udelukkende at henføre fornuftens virke til den subjektive side, i.e. de transcendentale bestemmelser. Ved at bevare verdens *essentia* eksternaliseret for erkendelsen – ved netop at forbeholde det troen og ikke viden - falder det kantianske fornuftsbegreb i Hegels

¹²⁸ Cf. også note 30. Derfor er det også interessant at spørge til, hvor langt Kant egentlig formår at sætte sig ud over Descartes, for ligesom denne i sidste ende grunder sit cogito-begrebs legitimitet på Guds 'ubestridelige eksistens', holdes Kants praktiske fornuftsbegreb jo også kun oppe for så vidt som det antager den absolutte, sandhedsgyldige status som med nutidens ('postnietzscheanske') øjne jo kun kan tilskrives en guddommelig faktor. Heri afspejles også Kants ambivalente forhold til oplysningstidens optimering af fornuftsbegrebet, der på den ene side truede med at slå over i den rene transcendentale dogmatik (det 'metafysiske sværmeri'), på den anden fastholdt et (metafysisk grundet) fornuftsbegreb, som videnskabeligt kunne begrunde verdens beskaffenhed (hvad der jo var Kants forstandsmæssige ideal). Om dette se bl.a. Frederick Beiser, "The Enlightenment and Idealism" (Ameriks 2000: 18-36), hvor netop oplysningstidens uafklarede, interne spænding mellem begreber som (metafysisk) *frihed* og (fysisk) *naturdeterminisme* – der strukturerer hele den tyske idealisme - fremstilles. Hvor Kant søger en dualistisk funderet forklaring på denne tilsyneladende modsigelse ved at henvise nødvendigheden til den transcendentalt betingede erfaringsverden og friheden til den indeterminerede og dermed ubetingede verden i sig (cf. *KrVs* udredelse af tredje antinomi under fornuftens antitetik (B472-479)) - netop fordi logikkens krav om ikke at hæfte indbyrdes modstridende prædikater på samme begreb forudsætter en sådan dualisme (B599) - søger Hegel med sin dialektik omvendt at placere dem i en *immanent* relation, hvori de gensidigt forudsætter hinanden. I forordet til andenudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* fremhæver Kant, at om end indskrænkningen af den spekulative fornufts ekstension set fra ét synspunkt nok er negativ, så har den i realiteten en positiv karakter, idet den dermed giver plads til den praktiske fornuftsbrug, dvs. for den frihed, der som ubetinget kun kan fremstilles i en regulativ-potentiel modus (cf. BXXIV-XXV). Ved at blive stillet inadækvat i forhold til den spekulative erkendelse, frigøres det noumenale fra enhver kausal bestemmelse, idet det kausalt betingede udelukkende indskrænkes til det fænomenale, og dermed bevares dets ubetingede status. Om end man ikke kan erkende frihed, kan man i det mindste *tænke* den: "[D]a ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben sie weiter einzusehen [denne apori anerkender Hegel så ikke - ML], daß sie also dem Naturmechanism eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen [nemlig det fænomenale - ML]) gar kein Hindernis in den Weg lege" (BXXXIX). At ville erkende troens genstand er derimod "die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist" (BXXX). Disse linjer ligger helt i tråd med den kristne formaning om at kue det menneskelige hovmod, eksempelvis også som det kommer til udtryk i Thomas Aquinas' differentiering mellem *intellectus humanus* (erkendelse går fra det materielle til det immaterielle og er dermed passiv) og *intellectus divinus* (erkendelse går fra det immaterielle til det materielle og er dermed aktiv, dvs. skabende), som kan analogiseres med Kants skelnen mellem fænomenal erkendelse og noumenal tænkning. Det er interessant, at Kants valorisering af tro frem for væren også gennemtrænger Emmanuel Levinas' filosofi, hvori der netop tales om et transcendentalt moduleret håb ("un espoir *a priori*" (Levinas 1993: 75)), som uden at lade sig konstituere som viden overskrider værens 'greb' ("un excès de présence" (180)). I overensstemmelse med den kantianske vending, der ligeledes stiller gudsbegrebet, som ellers klassisk regnedes for det mest værende af alt (*ens realissimum*), i det muliges modus, stilles gudsbegrebet hos Levinas i direkte opposition til væren og er som sådan, paradoksalt nok, det *mindst* værende af alt. Man kunne således spørge sig selv om man i dag snarere burde forsøge en refleksion af gudsbegrebet hinsides de klassiske ontologiske bestemmelser frem for helt at negere det (hvilket også var Hegels bestræbelse). Cf. også 96.

¹²⁹ Grundet den transcendentale uomgængelighed betjener den spekulative fornuft sig jo af grundsætninger, der ved anvendelse på noget hinsides erfaringen "wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln" (BXXX). Fornuften kan hos Kant *kun* erkende det fænomenale.

øjne atter tilbage på sin egen selvrefutation; det bliver ”wieder vernichtet und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftslosigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntnis gesetzt [wird]” (Hegel 1986a: 29). Kant fastholder fornuftens negativitet og dermed kan den ikke løsgøres fra sin ensidigt potentielle modus, hvorfor den blot fremstår som ”reiner Wille” (117).¹³⁰

KRITIK AF FICHTE

Men denne ’tabuisering’ og deraf følgende (negativt definerede) hypostasering af noget hinsides skulle man netop tro, at Fichte med sin kritik af værensbegrebets primat, der jo søgte at overskride Kants formelle begrænsning, havde lagt bag sig. Alligevel er dette langt fra tilfældet. Som Hegel ser det er Fichtes grundlæggende problem, at han ikke formår at sammenføre sit begreb om en absolut selvbevidsthed med et dertil hørende begreb om verden, dvs. at de to elementer ikke relateres til hinanden på baggrund af en oprindelig, absolut identitet, men tværtimod forholdes til hinanden ved en uoverstigelig antitese, hvormed den kantianske solipsisme består. Fichte fremsætter ikke forholdet mellem på den ene side selvbevidsthedens akt ($A = A$) – den rene, transcendentale bevidsthed – på den anden bevidsthedens intentionelle akt ($A \neq B$) – den empiriske bevidsthed – som en *intern*, men en *ekstern* relation idet de to momenter ikke er *identisk*, men *kausalt* knyttet til hinanden. De er ikke sat ved en *simultan* akt, hvori begge komponenter i samme bevægelse sættes og sættes af hinanden og dermed begge indgår som *primære* momenter i refleksionen (hvad Hegel kalder en *identitetsrelation* (”Identitätsverhältnis” (Hegel 1986a: 40)). Hvilket jo er forudsætningen for, at selvbevidsthedens akt overhovedet kan fremstå som *ubetinget* – med det samme noget falder uden for denne struktur, betinger det jo alt indenfor ved en absolut antitese, således som vi også så det i Hegels kritik af Kant. Når relationen mellem to komponenter defineres kausalt således, at den ene (subjektets selvbevidsthed) sættes uafhængigt af den anden (subjektets bevidsthed om verden), ja så reduceres den anden komponent til passivt udslag af den første komponent, ligesom i den

¹³⁰ Troen er for Hegel grundet i en absolut antitese, nemlig mellem det denne- og det hinsidige, og er dermed grundet på falske forudsætninger, netop fordi den anskues fra forstandens begrænsede synspunkt: ”Dies Verhältnis oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt *Glauben*; der Glauben drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus, er ist ein Verhältnis der Reflexion [dvs. fastholdt på forstandens niveau – ML] zum Absoluten, welche in diesem Verhältnis zwar Vernunft ist, und sich als ein trennendes und getrenntes, so wie ihre Produkte – ein individuelles Bewußtsein – zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat” (Hegel 1979: 22). Forstanden tvinges i troen ud mod sin egen selvdestruktion fordi den i relationen til det ubetingede kommer i strid med sin egen fordring om kun at forholde sig til det betingede. Hvor Kant altså ser fornuftens indskrænkning som direkte forudsætning for troens aktualisering, har det for Hegel de stik modsatte konsekvenser fordi medieringen mellem det ubetingede og det betingede er sat ud af kraft. Dette relaterer til Hegels senere, famøse begreb om ”unglückliche Bewußtsein” (cf. Hegel 1988: 143ff). Men i den negative form holdes fornuften ligeledes fri af forstanden, hvilket paradoksalt nok taler til Kants fordel i Hegels øjne, for hermed ’besmittes’ fornuften ikke af forstandens endelighed. Hvor Kant henfører det noumenales uafgørlighed til troens domæne, ser Hegel heri fornuftens mulighed for at aktualisere sig: ”[D]as An-sich und die Vernunft werden schlechthin über diese Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; ein Resultat, womit Kant den Anfang einer Philosophie überhaupt gemacht zu haben, das unsterbliche Verdienst bleibt” (Hegel 1986a: 48). Netop dér, hvor Kant afskriver fornuften erkendelse, giver han plads til Hegels tænkning, som indledes på den anden side af den grænse, Kant drog.

kantianske relation mellem transcendental bestemmelse og erfaringsgenstand.¹³¹ Skulle den fichteske *Tathandlung* altså være absolut – således som Fichte selv hævder den er det – skulle den etablere en *intuitiv* relation mellem jeg og ikke-jeg og ikke – som tilfældet er – deduktivt udlede ikke-jeget af jeget. Trods sin skarpe kritik af Kants værensindskrænkende optik, formår Fichte derfor ikke selv at sætte sig ud over den kausale logik, der – som Kants fornufts- og jegbegreb – sætter en afgrænset, abstrakt – dvs. *formel* (cf. Hegel, 1986a, 106-107) – størrelse som primær uden reel mulighed for formidling af omverden. Det forbliver en ekstern relation. Derfor fremstår verden for Fichte som noget sekundært, noget fremmed, der

”zu begreifende Bestimmtheit als das Spätere erscheint [...] Wenn nach dem Fichtesche Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anschaut, sondern nur sein Empfinden und sein Anschauen anschaut, und nur von seinem Wissen weiß, so ist die reine leere Tätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erste und einzig Gewisse; und es ist schlechthin nichts als das reine Wissen und das reine Anschauen, und das Empfinden, Ich = Ich.” (Hegel 1986a: 102)

Denne ”leere Tätigkeit” er netop den uendelige regres, vi tidligere omtalte, der nødvendiggør den deduktive udledning af et andet, supplerende stadie, men denne regres truer kun for så vidt som jeget ikke allerede *har* ophævet sit andet – i.e. verden – i sig, dvs. for så vidt som jeget kun fremstår i sin rent formaliserede subjektivitet (ligesom Kants transcendentale ego) løsrevet fra verden og dermed ikke har andre muligheder end at aftegne sin egen lukkede, repetitive cirkelstruktur ($A = A = A$, etc.). Ved deduktivt at fremdrage ikke-jeget af jeget, sætter Fichte en *absolut* antitese som udgangspunkt for sin refleksion – et rent $A = A$ stillet over for $A \neq B$ - hvorimod det filosofiske mål for Hegel er den reciprokke ophævelse af det subjektive og det objektive i $A = B$ (jeg og verden er ét). Kun subjektet hos Fichte er (subjektivt) subjekt-objekt, fordi det aktualiserer sin egen selvbevidsthed, erkender sig selv som grundlæggende struktureret ved *handlingens frihed*. Fichtes

¹³¹ Begrebet om en identitetsrelation trækker på Schellings refleksioner derover. Det tidlige nære samarbejde mellem Hegel og Schelling afstedkommer endnu debatter om, hvem der mest påvirkede hvem (cf. f.eks. Henrich/Düsing 1980). Modsat kausalrelationen, der kalkulerer med to temporelt forskudte komponenter, hvis eksistens manifesteres i skarp adskillelse fra hinanden – når den ene består (positivitet), består den anden ikke (negativitet) – kalkulerer identitetsrelationen med *begge* komponenters eksistens *på samme tid*, om end de ellers tilsyneladende fremstår indbyrdes modsigende. Positiviteten og negativiteten består begge på samme tid deri. Den kausalt definerede relation etablerer modsat et grundlæggende *uligevægtigt* forhold mellem subjekt og objekt, hvori sidstnævnte éntydigt subsumeres under førstnævnte: ”Das Reflektierende ist *höher* als das Reflektierte; der Trieb des Reflektierenden, des Subjekts des Bewußtseins, heißt der höhere Trieb; der niedrigere, die Natur muß *in die Botmäßigkeit des höhern, der Reflexion, gesetzt werden*“ (Hegel 1979: 60). Denne anklage for hæmningsløs, diktatorisk subjektivism er jo så senere hen blevet vendt mod Hegel selv et utal af gange. Det er her interessant, at Kants transcendentalt betingede kausalitet, som jo går fra subjekt til objekt, implicit vendes på hovedet af den transcendent grundede relation mellem *Ding an sich* (årsag) og *Erscheinungen/Wahrnehmungen* (virkning), som Kant også kalkulerer med, og hvor bevægelsen – som i den klassiske metafysik – atter går fra det objektive til det subjektive. Dette fik allerede G.E. Schulze til i *Aenesidemus* (1792) at påpege det modsætningsfyldte i, at Kants filosofi i sidste ende beror på en bestemmelse, den selv forbyder, nemlig postulatet om den kausale indflydelse fra tingene i sig. Cf. f.eks. *KrV* B664: ”Aber alsdenn würde der Grundsatz der Kausalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt, und außer demselben ohne Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.”

objekt formår derimod aldrig at blive (objektivt) subjekt-objekt, eftersom det udelukkende reflekteres i sin passivitet, som kausalt determineret genstand for den rene aktivitet, der udelukkende tilskrives jeget. Hvor det transcendentale jeg hos Fichte er jeg *før* det bliver ikke-jeg (og empirisk jeg), bør det for Hegel altid allerede være ikke-jeg *som* jeg, dvs. altid allerede have inddraget oppositionen i sig således som fordringen om den oprindelige enhed kræver det. Hermed er Fichte i realiteten lige så dualistisk betinget som Kant, idet ikke den immanente helhed, men den dualistisk modstillede del sættes som primær. Det absolutte sætter ikke det subjektive *i* det objektive og det objektive *i* det subjektive (helhed før del), men det subjektive *i* *kontrast til* det objektive (del før helhed) og dermed forudsættes den antitetiske struktur i en *absolut* modus. Derfor identificeres verden aldrig *absolut*, men kun *relativt* med subjektet, dvs. ikke gensidigt bestemmende derfor, men blot effekt af jeget, som derfor aldrig reelt bliver *objektiveret* i den ydre verden. Modsætningen består absolut, mens identiteten kun fremstilles relativt som udtryk for et partielt jegbegreb. Derfor er Fichtes filosofi kun *princielt* spekulativ; i sin udførelse 'degraderes' den til refleksion fordi den tager afsæt i et "defekt" bevidsthedsbegreb, som ikke fremsætter det absolutte *immanent*, men *transcendent*, som noget 'uindfriet'.¹³² Som Hegel bemærker i sit først publicerede skrift, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801).¹³³

"Fichte hat nur Eins der Entgegengesetzten ins Absolute, oder es als das Absolute gesetzt [dvs. subjektet som subjekt-objekt]; das Recht und die Notwendigkeit liegt ihm im Selbstbewußtsein, denn nur dies ist ein sich selbst Setzen, ein Subjekt = Objekt; und dies Selbstbewußtsein wird nicht erst auf das Absolute als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute, die absolute Identität; sein höhers Recht, als das Absolute gesetzt zu werden, besteht eben darin, daß es sich selbst setzt, das Objekt hingegen nicht, welches allein durchs Bewußtsein gesetzt ist." (Hegel 1979: 79)

¹³² Cf.: "[D]as Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz und aus der Reflexion [i.e. forstandstænkningen] nicht mehr heraus; es bleibt ein subjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist, und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen" (Hegel 1979: 55). Fichtes transcendentale ego "produziert in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseins endlos Teile von sich [i.e. den deduktive udledning - ML], aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des sich selbst anschauens als Subjekt-Objekt" (57). Dette medfører, at "das Entgegensetzen des Ich und das sich selbst Setzen des Ich widersprechen sich; und aus dieser Entgegensetzung [mellem ren/transcendental bevidsthed A=A og empirisk bevidsthed A=B - ML] vermag das theoretische Vermögen nicht heraus zu kommen; sie bleibt deswegen für dasselbe absolut.[..] [D]ieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich, bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine immanente Sphäre [..] [D]as Prinzip der Identität [A = A] wird nicht Prinzip des Systems [A = B]; so wie das System sich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben" (50/77). For Fichte er "der endliche Anknüpfungspunkt, also der Teil ein Ansich, ein Absolutes [..], wodurch alle wahre Idee der Totalität schlechthin zerstört wird" (Hegel 1986a: 107). Derfor kommer Fichte ikke ud over det kantianske forstandsniveau. Om end Fichte således selv frakender kontradiktionsprincippet's gyldighed (cf. note 64) fordi det forudsætter et afgrænset, substantielt defineret værensbegreb, ser Hegel netop Fichte underkastet den på kontradiktionsprincippet grundede "Konstruktion der logischen Formen" (116), fordi Fichte ved sin modstilling mellem jeg og ikke-jeg efterlever det heri indeholdte krav om, at noget ikke på samme tid og i samme henseende kan tilskrives modsatte prædikater. I den klassiske logik defineres alting ud fra en *enten-eller*-struktur, grundet i en ekstern relation delene imellem, netop hvad Hegel forsøger at tænke ud over.

¹³³ Udarbejdet i løbet af foråret og sommeren 1801 og – modsat *Glauben und Wissen* - publiceret som selvstændig udgivelse i Hegels eget navn samme år.

Hermed forfalder Fichtes til samme fraværsløge som Kant, uopløseligt knyttet til noget hinsides, der netop fordi det placeres uden for det subjektive ikke længere kan gøre krav på en *absolut* helhed, men uhjælpeligt reduceres til en potentielt defineret, finit modus, som langt fra foreligger *de facto*, men løbende skal 'indhentes' i takt med, at jeget akkumulerer (de enkelte, afgrænsede dele af) ikke-jeget i sig. Verden fremstår således som ren negativitet – om end i knap så radikal forstand som hos Kant idet Fichte jo ikke lige så skarpt afviser en mulig, gradvis ophævelse af negativiteten¹³⁴ - hvilket er selvmodsigende for Hegel (men umuligt at undgå for dualismen), da det uendelige hermed sættes som noget endeligt, idet det er afgrænset fra jeget. Det greb, Kant tyede til for at sikre det ubetingede/det uendelige fra ethvert begreb om betingethed/endelighed, nemlig at henvise det til det noumenale (negativiteten), har altså for Hegel den stik modsatte konsekvens, nemlig at man med denne afgrænsning fra enhver positiv bestemmelse kun agter på det uendelige/ubetingedes ene side – i.e. den negative – og dermed reducerer det ikke blot til noget ved denne afgrænsning defineret endeligt, men også ved denne modsætning defineret betinget.

Derfor kan Fichtes absolutte jeg ikke gøre krav på den *absolutte* iværksættelse af helheden og den aprioriske *Tathandlung* bliver knap så apriorisk endda idet noget udenforstående forbliver indetermineret og hermed ubetinget heraf. Et 'passivt objekt' består endnu i den fichteske tanke og virker uvægerligt – ved den modsætning til hinanden begge komponenter er bundet af – *betingende* tilbage på jeget. Og hermed er værensprimatet heller ikke blevet bragt til ophør, selv om Fichte så inderligt ønskede det. Den rene tilblivelse forbliver suspenderet. Men hvorfor kan Fichte ikke overskride denne tærskel? Sempelthen fordi han – som Hegel ser det – endnu er underlagt den (empiriske) optik, som har været fremherskende for den forudgående filosofiske tænkning og som endnu ikke har lært at tænke verden som andet end ensidigt sammenskruet af kausalt determinerede objekter, som en passiv, ydre verden, der ikke selv kunne indgå *aktivt* i en erkendelsesproces (gensidig identitetsrelation), men kun præsentere sig som genstand derfor, hvad enten en sådan 'genstand' så forstås positivt (fænomenalt) eller negativt (noumenalt). For en sådan optik fremtræder verden kun i sine endelige instanser, ikke i sin grundlæggende enhed; den fremstår kun

¹³⁴ Derfor er eksempelvis Frederick Beiser stærkt kritisk over for Hegels tendens til at synonymisere Fichtes negativitetsforståelse med Kants. Godt nok bevares i Fichtes filosofi en art 'ting i sig', idet objektiviteten ikke ophæves umiddelbart, men den hermed indskrevne negativitet skal ikke – som hos Kant – forstås som "the utterly unthinkable" (Beiser 2002: 316). Med sit begreb om *Streben* – jegets vedvarende negation af ikke-jeget – dynamiserer Fichte Kants begreb om 'tingen i sig', idet det hermed indskrives i erkendelsesakten temporelle cirkelbevægelser: "This, that the finite mind necessarily must posit something absolute outside itself (a thing-in-itself) and still recognize on the other hand that it is only there *for him* (a necessary noumenon), is that circle, which we can extend to infinity, but from which we cannot ever escape" (317). Derfor er tingen i sig selv "unknowability not a matter of kind [som hos Kant - ML] but of degree"; den er "infinitely determinable rather than absolutely indeterminate" (*ibid.*). Men spørgsmålet forbliver om det gør nogen forskel i hegelsk regi, hvorvidt negativiteten underkastes en temporel struktur af denne art eller ej, for så længe man påstår noget holdt uden for refleksionens bevægelse, om så dette 'udenfor' med tiden kan ophæves, har man jo kalkuleret med et *an sich* som forudsætning og dermed sat refleksionen i en sekundær modus, hvad netop er Hegels hovedtanke. I denne forstand er tidsaspektet irrelevant.

– som Heidegger ville have sagt – som den kvantificerbare sum af noget værende, aldrig som væren selv, eller – som Hegel siger det – ’død natur’ (cf. Hegel 1979: 61).¹³⁵

HEGELS SPEKULATIVE FORNUFT

Men hvilken relevans har denne omstændelige filosofiske polemik for den litterære erfaring? Hvorledes skulle disse indspiste idealistiske argumenter kunne tilbyde en knap så sprogligt klaustrofobisk læsning af eksempelvis Pessoa's digt? Og på hvilken måde kan de ændre vores blik på den (transcendentalt inspirerede) poetologiske forståelse eksempelvis en Robbe-Grillet (med mere eller mindre grad af forvirring) tog til sig?

I *Differenz*-skriftet kommer Hegel med den første skitsering af, hvorledes begrebet om en absolut fornuft hinsides differentieringen mellem det subjektive og det objektive tager sig ud. Den subjektive tænkingsmodus, der sætter sig selv som noget betinget i forhold til noget eksternt og ubetinget og som i sin *modus operandi* betjener sig af afgrænsede komponenter, hvis forudsætning er den rene negation, således som Kants (og – i Hegels øjne – Fichtes) forstandsmæssige tænkning gør det, kalder Hegel for *refleksionen* (*die Reflexion*). Denne er for Hegel at se for det første selvrefuterende, da den ikke kan begrunde sig selv ontologisk, for det andet dømt til at sprænge sig selv indefra, da den er underkastet en række indbyrdes modstridende antinomier, som forhindrer den rene negativitet, hvorpå den logisk er grundet og som jo garanterer dens *sathed* (dvs. dét som positiv entitet at være differentieret fra noget negativt bestemt, i Kants tilfælde det fænomenale kontra det noumenale, i Fichtes jeget kontra ikke-jeget), i at stabilisere sig. Dette demonstrerede for Kant fornuftens uvederhæftige (transcendente) karakter, som Kant så søgte at udrede på nonkontradiktionslogisk vis. Løsningen for Kant var her at henføre de modstridende udsagn til hvert deres epistemologiske område, eksempelvis som i antinomiernes tredje konflikt, hvor konsekvensen af, at fornuftens erfaringsuafhængige argumentationslogik såvel kan udmunde i postulatet om, at verdens kausalitet er bestemt ved frihed som at den er bestemt ved nødvendighed (*KrV* B472-473), ’løses’ ved at knytte hhv. nødvendigheden til det fænomenale (*actus*) og friheden til det noumenale (*potentia*) (cf. også note 128). Fornuften overlever altså kun hos Kant for så vidt den opretholder en absolut antitetisk struktur, hvori forskellen er *absoluteret* mellem det positive og

¹³⁵ Derfor fremstilles et i sidste ende begrænset jegbegreb som absolut instans. Cf.: ”Warum nicht jene Idee der Totalität selbst, an welcher gemessen das reine Wissens sich als ein unvollständiges zeigt, als das Absolute auftritt, sondern als ein Teil und mangelhaft Anerkanntes, davon ist für sich kein Grund abzusehen, als weil dieser Teil empirische Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; solcher empirischen Wahrheit wird der Vorzug vor der absoluten Wahrheit der Totalität gegeben” (Hegel 1986a: 104). Hvor Kant henviste naturen i sig selv til den rene negativitet netop for så at sige at *redde* Guds værk (cf. note 30+96), konnoterer den rene negativitet for Hegel kun *død* i dens indskrænkende virke, fordi den i hans øjne reducerer naturen til ”ein absolut Bewirktes und Totes” (Hegel 1979: 65). Cf. også: ”Der transzendente Gesichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich setzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen; er zieht die Subjekt = Objektivität aus dem, was als Natur erscheint, heraus, und dieser bleibt nichts als die tote Schale der Objektivität” (63).

det negative; inden for det område, hvori ét udsagn fremsættes med positiv valør (*verden defineret ved nødvendighed*), må dets modsætning (*verden defineret ved frihed*) sættes som *ren* negation; det fænomenale og det noumenale må ikke sammenblandes.

Omvendt bestræber Hegel sig på at reflektere denne modsigelse som en *indre* forskel, der er inhærent strukturerende for ethvert udsagn, simpelthen fordi enhver affirmation for Hegel at se *primært* er bestemt ved en negation af sin modsætning, dvs. af hvad det *ikke er* (inspireret af Spinozas *omnis determinatio est negatio*).¹³⁶ Denne negation må derfor tænkes med i definitionen af affirmationen. Den eksterne forskelsstruktur (positivitet kontra negativitet: $A \neq B$, dvs. $A = A$ kontra $B = B$), som den dualistisk funderede refleksion kalkulerede med, internaliseres således (positivitet *kun fordi* negativitet og omvendt: $A = B$). Hvor negationen hos Kant altid er sekundært bestemt fordi en primær bestemmelse af negationen ville umuliggøre begrebet om en 'ting i sig' og dermed underminere hele Kants ontologiske forståelse, har den for Hegel primær status, hvilket vil sige ikke blot, at ingen positivitet kan affirmeres uden *altid allerede* at inddrage 'sin' negativitet, men hertil, at enhver (sekundær) negation *altid allerede er (primært) negeret*, hvorfor den faktisk er en negationens negation (*Negation der Negation*).¹³⁷ Dette medfører en grundlæggende forskel i deres begreber om 'det Absolutte', lige så vel som relationen mellem det potentielle og det aktuelle gribes helt forskelligt an. I *Kritik der reinen Vernunft* nedkoger Kant begrebet om noget absolut til

¹³⁶ Om Hegels prekære forhold til Spinoza, hvis filosofi er yderst bestemmende for det tidlige forfatterskab, ligesom det var for Schellings, henvises til Klaus Düsung, "Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena" (Henrich/Düsung 1980: 34-38).

¹³⁷ Hvor Kant-eksemplet siger 'årsag ved frihed' = noumenon ($A = A$) kontra 'årsag ved nødvendighed' = fenomenon ($B = B$) (dualisme/transcendens), siger Hegel: *kun årsag fordi* frihed og omvendt ($A = B$) (immanens). For Kant er "alle Begriffe der Negationen abgeleitet [...] Alle wahre Verneinungen sind alsdenn nichts als *Schranken*, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge" (*KrV* B603-604). At en oprindelig positivitet ligger til grund for enhver negativ bestemmelse er jo forudsætningen for, at Kant kan bevare forestillingen om en 'ting i sig' frigjort fra den transcendentale erkendelsesakt, som forløber i et skarpt differentieret dobbeltspor: på den ene side negerende det noumenale, hvormed 'tingen i sig' hypostaseres i negativitetens regime, på den anden side affirmerende det fænomenale, hvormed det sikres immanent positivitet. Det paradoksale er derfor, at mens Kant på den ene side siger, at verden ikke kan erkendes *an sich*, kan verden på den anden side for Kant netop *kun* erkendes *an sich*, hvilket er forudsætningen for at frakende fornuften sin gyldighed. Negationen af *an sich*-begrebet er i dette perspektiv langt mere radikal hos Fichte og Hegel end hos Kant (som jo er fastspændt i det paradoks at - for at bevare fænomenet *som fænomen* - måtte prædicere 'eksistens' om det noumenale, hvad der ellers skulle være transcendentalt umuligt, hvorfor selvmodsigelsen konstant lurer). Det berygtede begreb om 'negationens negation' er endnu fraværende hos den tidlige Hegel, men introduceres i og med *Wissenschaft der Logik* (1812-16). At anskue - som her - negationens negation *prospektivt*, som noget *altid allerede* iværksættende, der foregriber alle efterfølgende bestemmelser, modsat den typisk *retrospektive* udlægning (negationens negation som et overbegreb, der *efterfølgende* griber ind og subsumerer enhver affirmation og negation under sig for at sikre en stabil harmoni elementerne imellem i overensstemmelse med den skolastiske *universalia-particularia*-logik, som Hegel netop går imod fordi den er funderet i en kausalt determineret substanstænkning) er centralt for herværende læsning af den tidlige Hegel. Hegel kalkulerer ikke, som Nancy har sagt det, med partikulariteter subsumeret under universalier, men med *singulariteter*, som *qua* immanente dele af det absolutte ikke kan gøres til genstand for relativet ophævelse. Hvor det partikulære er at forstå som "le fini dans une relation extrinsèque avec le général [dvs. relative modi af en forudgivet substans - ML]", er det singulære derimod "le fini en soi et pour soi infini, et pour lequel il n'y a pas d'universalité séparée [alt er absolut reflekteret - ML]" (Nancy 1997: 31). Dette angår forskellen mellem 'sand' og 'slet' uendelighed, som vi kommer ind på i det følgende.

en ”Grundsätze der *durchgängigen* Bestimmung”, dvs. til en transcendental-regulativ fornuftsidé, der betragter

”jedes Ding noch im Verhältnis auf die *gesamte Möglichkeit*, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite.[...] um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können.” (B600-601)

I disse linjer demonstreres klart den kantianske refleksions forvaltning af relationen mellem det mulige og det virkelige og hvorledes disse underkastes modsætningen mellem det negative og det positive. For i det dualistiske perspektiv, Kant anvender, er grænsen mellem det mulige og det virkelige absolut. På den ene side opstiller han et (utopisk) felt af ren potentialitet, hvori summen af alle prædikater, der skulle kunne tilknyttes et subjekt, foreligger, på den anden den *virkelige* bestemmelse af subjektet, som i overensstemmelse med kontradiktionsprincippet forskrifter skiller de blot mulige prædikater fra de virkelige og dermed negerer potentialiteten i en *ren* aktualitet, som skelner absolut mellem sig selv som positivitet og den frasorterede potentialitet som negativitet (”bejahend *oder* verneinend”). Det mulige er altså ikke tænkt *ind* i det aktuelle, men udelukkende reflekteret i sin rene negativitet, som stående helt *uden for* enhver positivitet. Når totaliteten for Kant kun kan fremstilles deduktivt-verificerbart (som Heideggers *Gewißheit*, et sandhedsbegreb der, som vi så, er underkastet en tilsvarende struktur), dvs. når affirmationen (i Kants tilfælde den transcendental betingede skematisering af erfaringsgenstanden) udelukkende reflekteres som positivitet – *actus purus* - på baggrund af en skarp logisk differentiering mellem en positiveret immanens (det fænomenale) og en negeret transcendens (det noumenale), som ved sin negation *restløst* omsætter den potentialitet, som ikke lod sig aktualisere *til impotentialitet*, altså til *ingenting* (i hvert fald ikke for erkendelsen, for hvilken alt ekstraræfenomenalt jo er underkastet negationens bestemmelse), er det klart, at enhver totaliseringsbestræbelse subsumeret under en sådan epistemologi nødvendigvis må mislykkes. For Kant forudsætter enhver erkendelse af det ’Absolutte’ *in concreto*, at det fremstilles i en hypotaseret-positiveret form, dvs. som en aktualitet løsrevet fra enhver potentialitet ($A = A$). Refleksionen er aldrig inddragelse af det mulige, kun dets negation.¹³⁸ Et sådant begreb om det absolutte kræver altså en *umiddelbar* fremstilling for den

¹³⁸ Giorgio Agamben har defineret det potentielle ved to modi: *potentialitet til at være* og *potentialitet til ikke at være* (Agamben 1999b: 253ff). Hvor førstnævnte umiddelbart opløses i sin egen aktualitet idet potentialiteten til at være ikke sigter på andet end sin virkeliggørelse (dvs. *actus* før *potentia*), betegner sidstnævnte det moment i potentialiteten, som ikke blot lader sig ophæve i det aktuelle og dermed det moment, der *in essentio* karakteriserer det potentielle – netop som en modus, der ikke lader sig forstå sekundært som subsumeret under og udelukkende relateret til aktualiteten (hvorved det potentielle – som Kant ønsker det - reduceres til enten det positive eller det negative), men som primær instans selv, en *potentia absoluta*, hvis *modus operandi* er helt uafhængig af det aktuelle (*potentia* før *actus*), hvilket jo går stik imod de klassisk-metafysiske fordringer (cf. note 7). Dvs. ikke blot tænke det mulige som det endnu-ikke-

subjektive bevidsthed, hvilket selvsagt er umuligt, eftersom begrebet om et objektiveret-fremstillelig 'Absolutte' refuterer sig selv; objektiveringens forudsætter jo endelighed.¹³⁹

Og hvad siger Hegel så? Det følger af ovenstående, at det positiverede kantianske begreb om erkendelsens genstand er grundet i den logiske tautologi $A = A$ ("der Satze der Identität" (Hegel 1979: 27), som er filosofiens klassiske ideal); en ren (afgrænset) identitet grundet i den absolutte forskel fra det negerede ($A \neq B$): idé kontra fænomen, Gud kontra menneske, nødvendig væren kontra mulig væren, *epistēme* kontra *doxa*, substans kontra accidens, etc. I sin kritik af den absolutte forskelstænkning anskuer Hegel en sådan identitet for en ren "Verstandes-Identität" (*ibid.*) fordi den ved bestræbelsen på den rene negation er *abstraheret* fra den oprindelige (absolutte) *identitet* forskelselementerne imellem, ligesom også det kantianske forstandsbegreb udhævedes af (negerede) identiteten mellem det subjektive og det objektive, og derfor kun har *formel* værdi. Men eftersom dommens ene A repræsenterer subjektet og dommens andet A objektet, udtrykker den rene identitet ligeledes en forskel, dvs. $A \neq A$ omsat til $A = B$. Hermed står vi med en af disse antinomier, som Kant søgte udrenset. Hvor $A = A$ sætter den rene tænkningens form (det nominalistiske perspektiv), sætter $A = B$ ikke-tænkningens rene form (tænkningens 'udenfor'; vi er

virkelige (og dermed blot som det virkelige med negativt fortegn), men som det mulige *selv* uafhængigt af det virkelige. Agamben fastholder følgelig tænkningen netop ved den grænse for erkendelsen, der i kantiansk-forstandsmæssigt regi fremstår som et rent 'udenfor'. Erkendelsen må for Agamben ikke blot trække en 'introspektiv' grænse, der efterlader det negative ureflekteret (utilgængeligheden som ren negativitet), men den må inddrage sin negation uden dermed blot at affirmere den som en given genstand, dvs. hverken gøre refleksionen til genstand for det blot 'tilgængelige' eller det helt igennem 'utilgængelige', men derimod agte på det aprioriske grænsefelt, på baggrund af hvilken *muligheden* for en sådan differentiering overhovedet kan opstå. Eller sagt på en anden måde: kun i det umulige bliver det mulige – *som muligt* – muligt. Den potentielle relation udspændes således ikke mellem et subjekt og et objekt, men består i den tilsyneladende 'negation' af sådanne termer: "What shows itself on the threshold between Being and non-Being, between sensible and intelligible, between word and thing, is not the colorless abyss of the Nothing but the luminous spiral of the possible" (257). En struktur, som er helt utænkkelig for Kant for hvem "[e]s ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden [i forstanden: det mulige skal negeres – ML]" (Kant 1990b: 267). I disse refleksioner demonstrerer Agamben da også snarere et nært slægtskab med den hegelske tænkning, hvilket forhåbentlig vil fremgå af nærværende fremstilling, om end også Agamben vægrer sig ved at have Hegel for tæt inde på livet, ligeledes ud fra den opfattelse, at Hegels begreb om *Aufhebung* tenderer imod en ren positivering (cf. f.eks. Agamben 1993: xvi).

¹³⁹ Derfor finder Hegel gudsbeviset, som netop behandler Gud som genstand for refleksion, absurd, hvorfor Kants afvisning af de respektive versioner deraf (*KrV* B620-670) på ingen måde negerer et begreb om Gud i hegeliansk forstand. For den hegelske filosofi er der "kein *Außer* für Gott und darum eben so wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein: außer ihm bestimmt, das heißt außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nicht anerkennt" (Hegel 1986a: 114). Hvilket også forklarer, hvorfor Nietzsches erklæring af Guds død aldrig er en overstået, men vedvarende begivenhed; for *for* at Gud kan dø og tilbagelægges, må han netop reduceres til afgrænset genstand. Tænkes begrebet først hinsides en sådan bestemmelse, aktualiseres det fortværende: den énsidige negation er utopisk. Nietzsches erklæring kan derfor også læses i forlængelse af Hegel frem for i modsætning dertil, såfremt man forstår den som dén negation af gudsbegrebet som substans, det spekulative negativitetsbegreb forudsætter og iværksættes ved: negationens negation. Dvs. Gud er død, men *kun* som genstand og dermed *kun* – som Kant bifalder – i den konstitutive-transcendente forstand, som partout ville fremstille begrebets genstand og dermed reducere det dertil. Såvel Kant som Hegel anerkender Guds uforenelighed med genstandsbestemmelsen, men hvor objektiveringens er uomgængelig for Kants fornuftsbrug, hvorfor viden må ofres for tro, overskrider Hegels fornuftsbegreb en sådan praksis og kan derfor godt ophæve et sådant begreb i sig. (Her er det selvfølgelig vigtigt, at man ikke blot forstår gudsbegrebet i eksempelvis den personaliserede, kristne version (som netop er objektiveret), men som udtryk for den metafysiske horisont, det enigmatiske 'hinsides', hvis mulige/umulige negation der her spørges til.)

her på niveau med Fichtes Jeg = Ikke-Jeg), men som sat er 'B' endnu betinget af tænkningen, dvs. underkastet subjektiviteten. Denne sidstnævnte dom er "[der] Satze der Kausalität" (28) fordi den fremstiller noget *afgrænset værende* (årsag) som betingelse for noget andet *afgrænset værende* (virkning). I denne forstand er sætningens komponenter énsidigt *sat* (når den ene fremstilles positivt, fremstilles den anden negativt og omvendt; de er *kvalitativt* forskellige) og således endnu fastholdt i en antitetisk struktur, altså en absolut forskel, som vi så det hos Kant. Men som Hegel ser det, betinger de to udsagn *gensidigt* hinanden, idet identiteten i $A = A$ er abstraheret fra forskellen i $A = B$ (identifikationen forudsætter en differentiell afgrænsning, dvs. en negation), ligesom denne forskel forudsætter identiteten uden hvilken de to komponenter ikke kunne modstilles hinanden; at blive defineret som forskellig fra noget andet inkorporerer denne forskel i identifikationens definition, hvorfor forskel og identitet er uopløseligt sammenbundne. Man kan ikke være forskellig uden at være forskellig *fra noget*, dvs. uden allerede at være blevet identificeret med dét, man er forskellig fra, hvilket vil sige, at det positive og det negative er *inhærent* relateret til hinanden. Intet er blot rent og skært *an sich*, men altid som del af den reflektoriske bevægelse *an und für sich* ("Aber dies *An sich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird" (Hegel 1988: 15)). Ved denne forbindelse betegner de to domsudsagn "der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft *durch den Verstand*" (*ibid.*; min kursivering). Men (og dette er vigtigt):

"für den bloßen Verstand sagt $A = B$ nicht mehr aus als der erste Satz [dvs. $A = A - ML$]; der Verstand begreift alsdenn nämlich das Gesetzsein des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest und abstrahiert davon, daß, indem A als B, oder in B gesetzt, wiederholt wird, ein anderes, ein Nicht-A gesetzt ist, und zwar als A; also A als Nicht-A." (*ibid.*)

Hvad vil det sige? Det vil sige, at forbindelsen endnu forstås på *refleksionens præmisses*, altså i overensstemmelse med den kantianske logik, vi fremstillede ovenstående, hvor negationen udelukkende reflekteres énsidigt og konstant viser tilbage til sit subjektive udspring og dikotomien mellem det positive og det negative, det aktuelle og det potentielle derfor kun tillades overgangen fra den *ene side* til den anden såfremt den 'anden side' (negativiteten/potentialiteten) underkastes den (for Hegel ensidige) transcendente immanens' logik ved at blive *sat enten* ved en positivering (henvisning til det fænomenale) *eller* en negation (det noumenale). Den inhærente forskel $A = B$ markerer i forhold til $A = A$ medreflekteres altså ikke *reelt*. Kausalitetssætningen spejler derfor kun A i en strukturelt lukket negationslogik (A som positivt *an sich* over for Ikke-A som negativt *an sich*). Dette svarer til Hegels begreb om en *abstrakt identitet* ('den rene tæknings form'), hvori ethvert begreb om det 'Absolutte' indskrænkes til en negativ, subjektivt betinget bestemmelse, der intet føjer dertil (et rent 'udenfor'), hvorfor man kan spørge til nødvendigheden af dets fremstilling (hvilket jo også blev gjort i forhold til berettigelsen af Kants fornuftsbegreb (cf. note 127)).

Forskellen mellem $A = A$ og $A = B$ bevares i sin ekternalitet; det identifikatoriske moment aktualiseres ikke. Altså en kritik af erkendelsen som udtryk for den dogmatiske, subjektive solipsisme, Hegel selv senere er blevet eksponeret for og som han da også erkender faren for at falde i.¹⁴⁰

En sådan eksternt defineret modsætningsstruktur knytter Hegel i sin tidlige Jena-logik til et begreb om ”schlechte Unendlichkeit” (Hegel 1971: 31), et uendelighedsbegreb, hvori alle elementer blot er sammenkædet ved *deduktion* og dermed fremstilles i en uendelig regres af *an sich*-entiteter, der er absolut forskellige i forhold til hinanden (som i den fichteske *Streben* (cf. note 134)): $A \neq B \neq C$, etc. Dvs. en uendelig række af ureflekterede substanser, en *mangfoldighed af homogeniteter* frem for den *enhed af heterogenitet*, Hegel kræver, og som kommer til udtryk i hans begreb om ”die wahrhaftige Unendlichkeit” (*op.cit.* 33). Dette er ikke som den slette uendelig grundet i en relativ modsigelse afledt af et primært (*Ding an sich*-begreb (’noget’ modsiger ’noget’: $A = A \neq B = B$, i.e. det positive skilt fra det negative), sådan som Kant forstår modsigelsen, men i en *absolut modsigelse (absoluter Widerspruch)*, hvori det positive og det negative *først* bestemmes ved den gensidige, reflektoriske mediation, som *på samme tid og i samme henseende* fremstiller begge modi *an und für sich* og dermed går stik imod det aristoteliske kontradiktionsprincip.¹⁴¹ Men eftersom denne udelukkende kalkulerer med et relativt modsætningsbegreb, idet den – hvad Fichte jo også brokkede sig over – er grundet i den *afgrænsede sætten* af *noget* værende (værensprimatet), hvortil modsætningen henføres sekundært, holder dens kritik ikke over for den refleksion, som sætter modsætningen *før* modsætningens komponenter, således som Hegels begreb om den absolutte modsætning gør (’modsigelsen’ modsiger ’modsigelsen’). For her kan ’noget’ ikke efterfølgende ensidigt negere ’noget andet’ ved at modsige det, idet dette ’noget’ *kun er* for så vidt det er del af denne modsætning. $A = A$ er kun $A = A$ fordi $A = B$. Dette er, hvad Hegel kalder begrebets

¹⁴⁰ Cf.: ”Die Frage gehört der Philosophie an, ob das System die endliche Erscheinung, die es zum Unendlichen steigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat, ob die Spekulation in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menschenverstande und seinem Fixieren Entgegengesetzter nicht dem Schicksal ihrer Zeit unterlegen ist, eine Form des Absoluten, also ein seinem Wesen nach Entgegengesetztes absolut gesetzt zu haben” (*op.cit.* 23). Hvis tænkningen ”ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus” (35). Om Hegel selv var dogmatiker i denne forstand diskuteres som bekendt stadig. Når Derrida eksempelvis klandrer Hegels dialektiske forståelse for at være ”trop *consciencieuse*” (Derrida 1967b: 381) anskues den spekulative tænkning netop i perspektivet af en sådan énsidig, subjektivt betinget gentagelsesstruktur. Den delvise psykologisering Hegel til tider udsættes for i den franske reception skyldes i store dele inspirationen fra Alexandre Kojévés berømte, eksistential-ontologisk farvede forelæsninger over *Phänomenologie des Geistes* 1933-39 – samlet i *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) - som bl.a. Sartre, Merleau-Ponty og Bataille fulgte. Cf. også Merleau-Pontys essay, ”L’Existentialisme chez Hegel” (Merleau-Ponty 1948: 125-139).

¹⁴¹ Hvilket i Aristoteles’ øjne *eo ipso* udelukker Hegel fra enhver ”rationel diskurs” (cf. *Met.* 1006aff). Hegel kræver jo i bogstaveligste forstand, at man må *gå fra forstanden* for at *komme til fornuft(en)*, hvorfor en Jean Hyppolite kan kalde ham ”à la fois le plus grand irrationaliste et le plus grand rationaliste qui ait existé” (Hyppolite 1953: 131). For en overskuelig præsentation af Hegels logikbegreb henvises til Dieter Henrichs udmærkede essay ”Anfang und Methode der Logik” (Henrich 1971: 73-94), hvori der redegøres for kategorierne *Sein*, *Nichts* og *Werden*. Justus Hartnacks *Hegels logik* (1995) giver også en udmærket indføring, om end forskellen fra den klassiske logik her fremstår knap så eksplicit, idet Hartnack som anglosaksisk-analytisk skolet filosof jo selv er discipul heraf.

”absolute Unruhe, sich selbst aufzuheben” (34), negativitetens ”reine absolute Bewegung” (34), som simultant affirmerer og negerer og som er begrebets *eneste* bestemmelse. I den hegelske forståelse af $A = A/A = B$ er fokus altså *hverken* på A *eller* på B, men på den ophævelse (*Aufheben*) i hinanden, den absolutte bevægelse iværksætter, idet den anerkender den aktive negativitets logik; dvs. ikke (primært) fokus på ligningens led, men på *forbindelsen* imellem ledene, fordi *intet* ifølge den hegelske spekulation lader sig positivere uden allerede at inddrage sin negation i sig og derfor aldrig rent er ’sig selv’ (*an sich*), men altid – i samme bevægelse – ’noget andet’ (*für sich*): negationens negation.¹⁴² Bevægelsen tillægges ikke prædikativt et givent subjekt (’noget’ bevæger

¹⁴² Dvs. ikke negativitet i kantiansk forstand (som pacificeret, transcendent entitet), men en *dynamisk-immanent* version. Cf.: ”der absolute Gegensatz, die Unendlichkeit ist diese absolute Reflexion des Bestimmten in sich selbst, das ein anderes als es selbst ist, nemlich nicht ein anderes überhaupt, gegen das es für sich gleichgültig wäre, sondern das unmittelbare Gegenteil, und indem es diß, es selbst ist.[...] Das bestimmte hat als solches kein anderes Wesen, als diese absolute Unruhe, nicht zu seyn, was es ist; es ist nicht Nichts, indem es das andere selbst, und diß andere ebenso das Gegenteil seiner selbst wieder das erste ist” (Hegel 1971: 33). Kun *ophævelsen*, ikke *dét* ophævede eksisterer: ”Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Seyn dessen das es vernichtet; das aufgehobene ist ebenso absolut, als es aufgehoben ist; es entsteht in seinem Vergehen, denn das Vergehen ist nur, indem etwas ist, das vergeht” (36). I *Differenz*-skriftets indledende refleksioner skriver Hegel konsekvent *Aufheben* og ikke – den senere så berygtede modus – *Aufhebung* (cf. Hegel 1979: 15-16). Og da han senere anvender *Aufhebung*-begrebet er det med henblik på Fichtes ensidige, kausalt determinerede ophævelseslogik (77). Jean-Luc Nancy har netop fremhævet, hvor vigtig denne forskel er, idet *Aufheben*, som er verbalt moduleret, så langt mere betoner den rene bevægelse hinsides enhver substantiel bestemmelse, hvorimod *Aufhebung*, som netop substantielt moduleret, risikerer at underminere en sådan, hvilket den senere kritik af Hegel jo også har demonstreret. Nancy understreger derfor, at ”l’*aufheben* ne se recouvre pas, ne se referme pas sur soi [dvs. positiverer sig ikke – ML], et évite ainsi, d’une manière supplémentaire, de se (laisser) identifier [...] l’*aufheben* se préserve, s’emporte hors de soi, glisse à la suite du texte, intact, et pour ainsi dire *ni supprimé ni conservé*, par le seul et peut-être minime écart d’un mot, d’un autre mot qui se glisse, un instant, à sa place : *verschwinden* pour *aufheben*. Dans l’évanouissement du *verschwinden* s’évanouit l’ultime possibilité de déterminer le concept d’*Aufhebung* – et se présentent ou se glissent en revanche, préservés, la possibilité et le pouvoir du verbe *aufheben*” (Nancy 1973: 58). Det dynamiske *Aufheben* sikrer netop imod *Aufhebungs* endelige aktualisering. Derfor går Žižek også imod den teleologiske læsning af Hegel, som tilskriver Hegel en endelig reappropriering af ”the fullness of Life” (Žižek 1991: 159). For en sådan indfrielse af et transcendent tēlos – den endelige negation af alle forskelle - ligger selvsagt dialektikken forstået som en *absolut, uophørlig bevægelse* fjernt. Derfor er det også noget vrøvl når man påstår, at Hegel fordrer den ganske erkendelse af verden som *an sich*. Hegels tænkning ligger netop, som også Žižek har gjort det til sit mantra at fremhæve, langt fra den idé om intuitiv erkendelse, som *an sich*-kategorien beror på, fordi den intuitive erkendelse ”presents the synthesis of the Sensible and the Intellectual as something that takes place in a separate domain beyond their splitting [dvs. en hypostasering netop på baggrund af den dualistisk funderede transcendens, Hegel afviser; en *abstrakt enhed* – ML]. The actual synthesis of the Sensible and of the Intellectual is already effectuated in what was for Kant their splitting, since the suprasensible Idea is *nothing but* the inherent limitation of the intuited phenomena [dvs. negationens bestemmelse – ML]. Hegel thus can be said to reaffirm the Kantian gap that forever separates intuition and intellect: for an “object” to emerge in the field of what we experience as reality, the multitude of sensible intuitions which provide its contents must be supplemented by the “sensuously unfulfilled conception” of an X qua *Gedankending*, i.e., the void which no empirical, positive feature can fill out [ellers ville det jo bare fremstå som ren positivitet – ML], since it is a correlative, a “reified” effect, of the *subject’s* synthetic act of apperception” (Žižek 1993: 38-39). Den logik, der underkaster Hegel et teleologisk perspektiv, kalkulerer jo netop med den antitetiske struktur, Hegel selv går imod, idet den sætter en afgrænset, udenforstående komponent (en substans) som tēlos for tænkningen. Hegels vidensbegreb er ikke, som Gadamer siger, funderet i den klassiske relation mellem erkendelse og genstand, hvorfor fremstillingen af Hegels absolutte som erkendelsens ensidige ophævelse af genstanden i sig er absurd: ”Denn es ist überhaupt nicht Wissen von Seiendem, sondern mit dem Wissen des Gewußten ist es immer zugleich Wissen des Wissens” (Gadamer 1987: 8). Hvilket altså heller ikke bare – som et kantiansk perspektiv vil se det – vil sige tænkningens rene *form*; en forståelse som netop ville falde ind under den forstandsmæssige differentiering mellem $A = A$ og $A = B$, som Hegel kritiserede, hvori kun førstnævnte består. Jean Hyppolite (hvis bøger om Hegel har haft stor indflydelse på franske filosoffer som Derrida,

sig), men er hos Hegel *selve subjektet* (bevægelsens bevægelse), hvilket vil sige, at den dialektiske proces lige så vel som den underminerer objektet, underminerer den traditionelle forestilling om et subjekt. Spekulationen overskrider hermed subjektivitetens herredømme, ja den fordrer ligefrem *destruktionen* af et sådant, i hvert fald hvad angår det subjekt som er grundet i væren (hvad det kantianske subjekt jo er). Hos Hegel må man derimod begribe ”das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als *ein Werden*, ihr Sein als Produkte, als *ein Produzieren*” (Hegel 1979: 12; min kursivering). I denne relation er tænkning og væren (som tilblivelse) følgelig *ét*, eftersom den hegelske negationslogik umuliggør ethvert begreb om væren som uafhængig entitet; væren som logisk førsteinstans bryder jo med den absolutte bevægelses primat. Dette er konsekvensen af den *reflekterede* relationen mellem $A = A$ som ’den rene tænkningens form’ og $A = B$ som ’ikke-tænkningens rene form’; at den eksterne forskel, den forstandsmæssige refleksion sætter, *ophæves* i en *intern forskelsstruktur* (Hegels ”konkrete Einheit”), ikke længere grundet i modsigelsen som sekundær, afledt instans, men som *absolut betingende*: alting er kun for så vidt det står i modsætning til, dvs. forudsættes af noget andet, og defineres derved ikke *i sig selv* (*an sich*), men ved den reflekterede modsigelse, hvorved det er *sig selv som andet* (*für sich*).¹⁴³ Denne

Foucault og Deleuze) advarer derfor også mod at identificere absolut viden med umiddelbar indsigt i det absolutte: ”*Le Savoir absolu est bien le savoir immédiat comme conscience de soi universelle*, mais il n’est pas le savoir de l’immédiat, ce qu’est la conscience naturelle ou sensible” (Hyppolite 1953: 75). I *Glauben und Wissen* harcelerer Hegel følgelig over ”dieser Philosophie über die Unendlichkeit, die ihr zum Absoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Prinzip ist, ergeben hat” (*op.cit.* 133), hvilket såvel Kant som Fichte jo gjorde i Hegels øjne. Det absolutte er *ikke* substans hos Hegel: ”Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt” (Hegel 1979: 16). Det er endvidere interessant, at Hegel i disse tidlige skrifter slet ikke anvender sit senere så berømte begreb om *dialektik*, som jo for alvor kommer i højsædet et par år senere i *Phänomenologie des Geistes*, i takt med at stigende tendenser til aktualisering og stabilisering af det filosofiske system begynder at indfinde sig i den hegelske diskurs. Men i relationen mellem den tidlige Hegel og Kant er det snarere sidstnævnte som postulerer muligheden af systemets endelige, aktualiserede indløsning. Cf. f.eks. *Prolegomena*: ”Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung [...], sondern in sich selbst hat und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grund fragen könnte” (Kant 2001: 158; cf. også *KrV* B860ff). Hegel har derimod, som Jørgen Bukdahl har bemærket det, helt og holdent tilbagelagt den kantianske forestilling ”om væren som forbundet med det at foreligge i tid og rum, som genstand for sanserfaring [dvs. som *an sich* – ML]. Væren betyder ikke ’givet for et subjekt’, ’poneret’, men sådan noget som en reel mulighed, at noget er en mulig sammenhæng [*an und für sich* – ML]” (Bukdahl 1996: 118).

¹⁴³ Derfor er den konkrete enhed ikke blot defineret som ren identitet ($A = A$), men som identiteten af det identiske og det ikke-identiske ($A = B$ på baggrund af $A = A = A =$ ikke- A). Det er i denne forstand, at Hegels begreb om den *spekulative sætning* skal forstås. Den bryder med den klassiske prædikative doms fremstilling af relationen mellem et stabilt (primært) subjekt og et (sekundært) tilknyttet prædikat (eksempelvis som i Kants *syntetiske apriori*). I den spekulative sætning ophæves subjekt og prædikat derimod i hinanden i en *gensidig*, væsensbestemmende bevægelse, hvori ingen af komponenterne består rent *an sich*, hverken i primær eller sekundær forstand. I forordet til *Phänomenologie des Geistes* lyder det således: ”Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und [den] Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heißt, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das

erkendelse er *spekulationens (die Spekulation)*. Når tænkningen forstår den absolute modsætning, hvori identiteten består som mediationens bevægelse, som primær og dermed antinomierne som udtryk for dens evne til at ophæve sine indre modsigelser i sig hinsides den antitetiske differentiering mellem det positive og det negative, dvs. som en *potensering* af tænkningen, er den overgået fra *refleksion* til *spekulation*.

Denne mediation er ikke at forstå som én stor udflydende homogenitet, den er ikke en *umiddelbar* enhed (den nat, hvor "alle Kühe schwarz sind" (Hegel 1988: 13), som det hedder i *Phänomenologie des Geistes*), men netop en enhed af *heterogenitet* i den forstand, at den er defineret ved elementernes vedvarende *determination* i et dynamisk felt af negativitet, som forhindrer dem i at falde sammen med den 'ro', det prædikative, værenshypotiserende kopula 'er' antyder. Slavoj Žižek understreger således den 'tøven', "a kind of ontological "crack"" (Žižek 1993: 26), som i relationen $A = A$ definerer negativitetens bevægelse og forhindrer denne – som en prædikationslogik ellers fordrer det – i blot at 'gå op med sig selv' som umiddelbart *an sich*.¹⁴⁴ Den

Räsonieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand" (Hegel 1988: 45). Den spekulative modus er følgelig "für den gemeinen Menschenverstand gar nicht vorhanden; von dieser spekulativen Seite ist das Beschränkte ein ganz anderes, als es dem gemeinen Menschenverstand erscheint; dadurch nämlich, daß es zum Absoluten erhoben worden ist, ist es nicht mehr dies Beschränkte [...] denn die Spekulation fordert in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst, und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektieren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eignen Abgrund" (Hegel 1979: 23-25). Derfor forfalder også kausalitetsrelationen: "das Kausalitäts-Verhältnis ist aber dem Wesen nach aufgehoben, indem das Produzieren ein absolutes Produzieren, das Produkt ein absolutes Produkt ist, d. h. indem das Produkt keinen Bestand hat als nur im Produzieren, nicht gesetzt ist als ein selbständiges, vor und unabhängig von dem Produzieren bestehendes, wie im reinen Kausalitäts-Verhältnis, dem formellen Prinzip des Dogmatismus der Fall ist" (Hegel 1979: 37). Ligesom Heideggers værensbegreb lader spekulationen sig altså ikke bestemme som noget *forhåndenværende (Vorhandenheit)*, dvs. en afgrænset instans underkastet en subjektiv bestemmelse således som Kants refleksionsbegreb er det i henhold til transcendentalerne, men omfatter og betinger enhver hhv. subjektiv og objektiv bestemmelse. Derfor kan det absolutte heller ikke fremstilles som en genstand for tanken. At Hegel bryder med den diskursivitet, Kant sætter som betingelse for erkendelsen betyder derfor ikke, at han falder ind under den naive forestilling om intuitiv indsigt, som Kant i nærmest parodiske vendinger opridser i *Kritik der Urteilskraft* § 76, hvor al intuitiv tænkning *ipso facto* skulle være lig den rene realitet således, at intet begreb lod sig fremstille for tanken uden genstanden derfor i samme sekund materialiseredes i verden, i stil med skolastikernes begreb om Guds tænkning som *intellectus archetypus* (cf. Kant 1990b: 268).

¹⁴⁴ Hvor klassisk logisk refleksion søger at binde et prædikat til et primært subjekt og dermed udfylde 'hullet' de to instanser imellem (positivitetens bestemmelse), markerer det spekulative identitetsbegreb for Žižek "the surplus which cannot be captured by predicates – more precisely (and this precision is crucial if we want to avoid a misconception of Hegel), identity-with-itself is *nothing but* this impossibility of predicates, *nothing but* this confrontation of an entity with the void at the point where we expect a predicate, a determination of its positive content" (Žižek 1991: 36). Derfor er det hegelianske subjekt "the very opposite of universal self-identity", men tværtimod "a vanishing point, the "other-of-itself" eluding every determination.[...] Far from exhibiting a kind of self-sufficient plenitude, tautology thus opens up a void in the Substance which is then filled out by the Exception: this void is the subject, and the Exception represents it for all other elements of the Substance" (47-48). Og i denne forstand er Hegels identitetsbegreb "the highest affirmation of difference; it is the very way differentiability, the space of differences "as such", inscribes-reflects itself within the field of differences (of the series of different determinations)" (88). Derrida ser lige omvendt på det. For ham er forskelsbegrebet tværtimod ikke reflekteret *radikalt* nok fordi det endnu er indeholdt i den absolutte modsætnings ophævelseslogik, dvs. i et for Derrida for *snævert* begreb om mediation, som intet lader stå uden for *meningens* 'regime' (hvortil man kunne spørge, hvorledes noget kan være 'indenfor' når der ikke længere er et 'udenfor', i hvert fald ikke i dualistisk forstand): "La notion d'*Aufhebung* [...] est risible en ce qu'elle signifie l'*affairement* d'un discours s'essoufflant à se réapproprier toute négativité, à élaborer la mise en jeu en *investissement*, à *amortir* la dépense absolue, à donner un sens à la mort, à se rendre du même coup aveugle au sans-fond du non-sens

hegelske spekulation lader sig ikke omsætte til en grundsætning (*Grundsatz* (Hegel 1979: 25)) og begrebet om det 'Absolutte' kan følgelig aldrig blive *sat* i traditionel forstand, forstået som den endelige indfrielse af et aktualiseret system ('her er den så, totaliteten *in concreto!*'), idet det er uadskilleligt fra spekulationens uophørlige bevægelse. Men dermed er den forstand, Kant netop

dans lequel se puise et s'épuise le fonds du sens" (Derrida 1967b: 377-378). Ved at forstå negationens negation som en reappropriering hælder Derrida til den retrospektive forståelse af begrebet, vi kritiserede ovenstående (note 137). Således anskuet er forskelsbegrebet hos Hegel langt fra radikalt nok reflekteret; det overskrider ikke den absolutte modsætnings ophævelseslogik. En kritik også Adorno indvender når han klandrer det hegelske helhedsbegreb *selv* for at være hævet over negativitetens dynamik (det er "schuldenfrei" (Adorno 1970: 375)). Deleuze bemærker, at Hegels "l'Être ne peut être identique à la différence que dans la mesure où la différence est portée jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à la contradiction [...] puisque l'autre est *son* autre", imod hvilket Deleuze efterlyser "une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus" (Deleuze 2002: 22-23), dvs. modsætningen subsumeret under et *absolut* forskelsbegreb og ikke omvendt (hvad også ligger i Blanchots differentiering mellem "la première nuit" og "l'autre nuit", hvor førstnævnte negerer dagen og som sådan er subsumeret under modsætningen dertil, mens sidstnævnte fremstiller den rene negativitet/forskel hinsides modsætningens dialektiske greb (cf. Blanchot 1955: 169ff)). Også Rodolphe Gasché anerkender denne kritik og plæderer for "the non-negative difference" (Gasché 1986: 104), der, som Derrida farvende deklamerer, skal "déchirer convulsivement la *face* du négatif, ce qui fait de lui l'*autre* surface rassurante du positif, et exhiber en lui, en un instant, ce qui ne peut plus être dit négatif" (*op.cit.* 381). Disse kritikere nægter – som Hegel – at sætte negativiteten i arbejde og står dermed nærmere Kant og Robbe-Grillet. Men lige så vel som Kant hverken kan tilskrive tingen i sig mening eller ikke-mening, risikerer Derrida vel også at gøre sig til genstand for en (om end negativt moduleret) konstitutiv-transcendent fornuftsbrug ved at hypostasere et negativt begreb om "le non-sens", en kritik i stil med Barthes' diagnosticering af Robbe-Grillet's 'rene negativitet' som utopisk fordi "il n'y a pas de *degré zéro* de la forme" (cf. note 80). At tilbagelægge Hegels begreb om negationens negation rejser altså spørgsmålet om man kan trække en grænse mellem det medierede og det ikke-medierede (hvilket Derrida med henvisning til metafysikkens uomgængelighed også selv gang på gang har problematiseret). Denne grænse mener Žižek ikke man kan trække og netop med henvisning til, at Hegels refleksionsbegreb ikke kalkulerer med *endelige* komponenter afviser han den kritik, som mener modsætningstænkningen er reduktiv: "If, consequently, the One is Something reflected-into-itself, posited as its own ideal unity, then the Void is precisely *the reflection-into-itself* of the *Otherness* – that is to say, a "pure" Otherness which is no longer *Something-other*" (Žižek 1991: 52). Den modsætningslogik, som underordner forskellen modsætningen, er netop den aristoteliske, der grundet i relationen mellem subjekt og prædikat altid definerer sidstnævnte enten som kompatibel med førstnævnte eller ikke. Når subjekt og prædikat ophæves i Hegels særlige refleksion over tautologien overgår man fra den relative modsætning, som er reduktiv og differentierer eksternt mellem 'indenfor' og 'udenfor' (enten er $A = B$ (dvs. immanent) eller også er $A \neq B$ (dvs. transcendent; hvad så kan determineres positivt, som i den klassiske metafysik, eller – som Kant og poststrukturalisterne gør - negativt)) til den absolutte modsætning, som *på forhånd* ophæver hvert enkelt elements 'krav' på at blive defineret som 'noget' i modsætning til 'noget andet', idet den hegelske negativitet altid *primært* definerer noget ved dét, det *ikke er*, dvs. ikke i sin væren, men i sin tilblivelse. I denne forstand er Hegels tænkning mindst lige så 'heterogen' som diverse poststrukturalisters og dekonstruktivisternes, ja måske endog mere radikal idet heterogeniteten ikke tilføjes en forudliggende homogen entitet (det radikale 'udenfor' som skal bryde med 'systemet'), men er *absolut* strukturerende for enhver aktivitet. Derfor kan Žižek bemærke, at "that which functions within the traditional metaphysics as a symptom, a slip to be unearthed by the hard labour of deconstructive reading, is with Hegel the very fundamental and explicit thesis" (63), hvad medfører, at eksempelvis Derridas filosofiske praksis "systematically overlooks the Hegelian character of its own basic operation" (32). Også Jean-Luc Nancy – som kongenialt med Žižeks læsning anser Hegel for "le penseur inaugural du monde contemporain" fordi han er "le premier à sortir la pensée du règne de l'identité et de la subjectivité" (Nancy 1997: 5/83) – placerer Hegel hinsides ethvert *aktualiseret* 'meningsregime': "Je ne réduis pas l'autre au même, c'est plutôt le même – le « moi » unilatéral, fermé et « despotique » - qui *se fait* autre [min kursivering – bemærk den *refleksivt-verbale* betoning]" (92). Og ligeledes som Žižek (og hvad Hegel jo også selv frygtede) advarer han mod at (mis)forstå Hegel under de (kantianske) præmisser, forstanden er underlagt: "Si les énoncés les plus stricts de la pensée dialectique provoquent souvent la perplexité, l'agacement et le refus, c'est qu'ils sont souvent obstinément entendus sur le plan de la conscience – et du même coup, en tant que formules dans la langue, ils sont recus comme des acrobaties verbales. Mais ces énoncés veulent se faire entendre sur un tout autre plan, ou plus exactement encore, ils veulent faire entendre qu'ils ne peuvent pas, tels quels, être entendus par l'entendement, mais qu'ils exigent absolument que l'entendement se dessaisisse de lui-même" (94). Der er tale om dynamisk negativitet, ikke stabil positivitet.

satte som selvstændig fakultet og som betingelse for den subjektivt-transcendentale erkendelse, sat ud af spillet:

”Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem [i.e. die Vernunft] Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbsterstörung geben” (Hegel 1979: 18).

Hvilket vil sige, at for at forstanden overhovedet skal kunne bestå, må den fastholde en absolut afstand til fornuften. Forudsætningen herfor er dog, at den negativitet, hvormed forstanden er sat, ikke ophæver forstanden i sig således som den hegelianske dialektik fordrer det, men bevarer den i sin positivitet afgrænset fra et negativt determineret fornuftsbegreb, således som Kant krævede det. Men dette kræver igen, at forstanden ikke gør krav på den almengyldighed, som kun tilkommer fornuften. Kant strides derfor imellem, som vi har set, på den ene side at fastholde forstanden og fornuften i *hver* deres respektive modi, hhv. den immanent-konstitutive og den transcendentalt-regulative, på den anden side alligevel at være fristet til at lade en fornuftsmæssig bestemmelse snige sig bagom forstanden og *fundere* dennes fordring om uomtvistelig, almengyldig værdi. En fristelse Hegel mener Kant giver efter for med hensyn til tesen om apperceptionens oprindeligt-syntetiske enhed. For konstitueringen af et sådant begreb står jo helt uden for forstandens magt at bestemme. Derfor hviler forstandens relative modus på fornuftens absolutte og dermed negeres afstanden de to instanser imellem, idet førstnævnte som sekundær afledning af sidstnævnte ophæves i denne. Ligesom hos Kant fører fornuften hos Hegel forstanden ”zu einem Ganzen nach seiner Art; sie verführt ihn, eine objektive Totalität zu produzieren” (16), men hvor forstanden i den kantianske optik endnu formår at *bemestre* og *undertvinge* denne ’forførelse’, er den hos Hegel allerede for længst forført.¹⁴⁵ Og med disse refleksioner i et efterhånden noget tungt baghoved skulle der gerne være åbnet op for et nyt perspektiv på den litterære erfaring.

¹⁴⁵ Cf.: ”der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen, als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Notwendigkeit ist der Anteil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft” (*ibid.*). Hvor Kant bebrejder fornuften ikke at kunne skelne mellem forstand og fornuft, bebrejder Hegel omvendt det kantianske fornuftsbegreb at tænke denne forskel *absolut*. Når forstanden hos Kant eksplicit frakender fornuften erkendelsesmæssig gyldighed for så alligevel implicit at grunde sin egen erkendelse på selvsamme, er det for Hegel at se udtryk for, at forstanden uretmæssigt tilraner sig absolut status og fremstiller sig selv under ”einen Schein von Vernunft” (14). Den negative bestemmelse, der sikrer differentieringen mellem det fænomenale og det noumenale, tjener således udelukkende til at fastlåse fornuften i en *absolut* modsætning, i forhold til hvilken forstanden kan *hypostasere* sig selv; dette er dens afgrænsede *sathed* (*Gesetzsein*). Men idet forstanden først kan konstitueres ved at blive sat *i* denne modsætning, har den for Hegel allerede defineret modsætningen som mulighedsbetingende for sin egen konstitution og dermed reduceret sig selv til afledt instans deraf, hvormed forskellen forstand og fornuft imellem overgår fra at være af absolut til blot at være af relativ karakter. Derfor har forstanden reelt set slet ikke evnen til at tilrane sig fornuften. Når den, som i den kantianske filosofi, tror sig i stand til at tøjle fornuften i en regulativ modus, har fornuften allerede trukket forstanden længere ind til sig end de forstandsmæssige rammer selv tillader og dermed har den overskredet sit blot regulative virke. Adorno er derimod af den overbevisning, at Hegels spekulationsbegreb *selv* er grundet i en absolut dualisme, der uden videre epistemologisk

kvalifikation fremstiller spekulatjonen i skæret af en mystisk, esoterisk 'andethed': "Als ob es darum sich handelte, daß der bewundern oder abschätzig vielberufene »spekulatve Kopf« subjektiv irgendwelche besonderen Saltos absolviere, um fertigzubringen, was Hegel dem Begriff selber zuschreibt; als wäre die Spekulation ein esoterisches Vermögen, nicht die kritische Selbstbesinnung der Reflexion, dieser feindlich verschwistert wie nur bereits bei Kant die Vernunft dem Verstande" (Adorno 1970: 357-358). Dette afviser Žižek dog på det pureste, idet forskellen mellem forstand og fornuft i overensstemmelse med den hegelske logik ikke tænkes *kvalitativt* (noget helt nyt/anderledes adderes til noget entydigt forgangent/negeret), men som udtryk for en *allerede* reflekteret immanens, som indeholder begge 'momenter': "By accomplishing the pass to Reason, we do not "add" anything to Understanding; rather, we *subtract* something from it (the spectre of an Object persisting in its Beyond) [...] one "surpasses" Understanding the moment one becomes aware of how it is already Understanding itself which is the living movement of self-mediation one was looking for in vain in its Beyond" (Žižek 1991: 158). I dette perspektiv er det derfor paradoksalt, at Kant i Hegels øjne langt fra at fremstå som udtryk for erkendelsesmæssig besindelse tværtimod fremstår som udtryk for en megaloman forstands ubeskedne omklamring af erkendelsesspektret uden reelt at agte på sin egen (af fornuften) relativt betingede status. Ophævelsen af forstanden får for nogle Hegel-læsere den konsekvens, at Hegels fornuftsbegreb hæves over enhver kritik, idet enhver kritik jo vil være grundet i en forstandsmæssig logik (cf. Cerf 1977: xviii), mens andre omvendt mener, at Hegels argumentation (eller mangel på samme) for spekulatjens berettigelse simpelthen er for tynd fordi den ikke lader sig udlede deduktivt; cf. Béatrice Longuenesse og Kenneth Westphals kritik (Sedgwick 2000: 264/287).

Pessoa og den litterære immanens

Vi har i det forudgående set, hvorledes den dualistiske, kantiansk inspirerede læsning af Pessoas digt om det tautologiske ”månelys gennem høje grene” udmundede i en postuleret sproglig solipsisme. Ud fra ovenstående kan vi se, at Kants begreb om tautologien bygger på *adequatio*-relationen mellem to stabile punkter (en positiveret affirmation og en hypotaseret negation), som skal sammenføres på baggrund af en kvalitativ forskel (sprog og verden f.eks.). Forudsætningen for, at det ene element kan overføres til det andet er derfor den *rene* negation, som restløst omsætter det andet elements negativitet ved en indfriet *aktualisering* i det første element, altså den kausalt betingede sproglige begribelse af verden som ting i sig, hvilket er – som vi så – Kants kriterie for, at $A = A$ kan overgå til $A = B$. Dette projekt mislykkes og den sproglige praksis, som ser sig eksternt differentieret fra verden, falder tilbage på sig selv: $A = A$ består uopløseligt og det poetiske sprogs udtryk reduceres til ren formalitet og kan således danne baggrund for den klassiske, modernistiske konflikt mellem et fremmedgjort jeg og en fremmedgørende verden. Den kopernikanske vending står fortsat ved magt.

Men vi så også, at Kant havde endog meget svært ved at ’tøjle’ negativiteten i så passiv en modus og at han selv hverken ville affirmere eller negere fornuftsiderne, men i stedet bevare dem som ”*ein Problem für den Verstand*”, dvs. potentielt-regulativt foreholdt den transcendentale immanens, forstanden skematiserede. Denne konfiguration spejledes også i Højholts problematisering af den litterære forvaltning af fraværet. Hvor den poetologiske forståelse, som kalkulerer med ’fraværets *nærvær*’ hypotaserer fraværet i negativ form og dermed opretholder en rigid dualisme, hvorved den litterære praksis stagnerer (”roterende omkring et nulpunkt”), således som den kantianske optik – når denne *kun* anskues fra forstandens domæne - tenderer imod det, afviser den kontrapoetologiske refleksion over ’fraværets *fravær*’ en sådan ’stivnen’ (som Deleuze jo ligeledes kritiserede med henvisning til den praksishæmmende, sakraliserede ’hemmelighed’). Højholt plæderede her for et veritabelt ”commandoraid ind i intetheden”, som nægter at anerkende et grænsens absolutte, der nådesløst skulle vise enhver litterær bestræbelse tilbage til sin egen trøstesløse impotens, prisgivet den ildesete rolle som evigt underbetalt ”beskriver af intetheden”. I relation hertil så vi også, hvor uhyre svært Robbe-Grillet havde ved at balancere rundt i forhold til et alt for absoluteret grænsebegræb - hvor varsomt og forsigtigt han så end trådte med sine transcendentalt inspirerede listefødder. Den litterære praksis strittede for meget imod og kunne slet ikke slå sig til tåls med sin ensidige negativitet. Litteraturen vil ikke blot reduceres til transcendental formalisme.

Alligevel ville det i lyset heraf være naivt blot at forkaste ethvert begreb om litterær negativitet og efterfølgende lade den litterære praksis give efter for et metaforisk amokløb, som uproblematisk kunne postulere en éntydig forsoning litteratur og verden imellem, for med et sådant

prækritisk realismebegreb ville man netop falde i hænderne på den logik, den konstitutive-transcendente fornuftsbrug, Kant så kraftigt advarede imod, betjener sig af. Dvs. den logik, der grundet i en dualisme som modstiller to *an sich*-komponenter med hinanden kræver forsoningens restløse og endelige aktualisering; en litterær fremstilling af verden erkendt i dens rene *actualis* - hvad Kant helt rigtigt ser som fornuftens uretmæssige totalisering af forstandens særlige praksis. Dermed dog langt fra sagt, et enhver litterær virksomhed bør indskrænkes til, hvad der lader sig kvalificere *inden for* forstandens område (således som Robbe-Grillet så ud til at ville det). Noget kunne nemlig tyde på, at den (nykantianske) tradition, som helt har afskrevet fornuften i forhold til forstandens pure immanens, slet ikke har været (eller ønsket at være) lydhor over for den *doppelthed*, den kantianske refleksion endnu demonstrerer ved fremstillingen af et regulativt fornuftsbegreb *hinsides* negationens mulighed. For heri ligger kimen til en ny forståelse af begreber som transcendens og immanens, subjekt og objekt (hvad Friedrich Schlegel og de tyske frühromantikere jo udmærket forstod).¹⁴⁶ En forståelse, der kunne bidrage til at betone litteraturens rene *potentialitet* på tværs af sådanne modsætningspar, og som det er vores tese snarere nærer sig ved et hegelsk end et kantiansk refleksionsbegreb, fordi Hegel fører den kantianske potentialitet ud i sin endelige konsekvens. Denne tese forudsætter selvfølgelig, at man prøver at forstå Hegel i anden forstand end som regredieret, prækritisk udtryk for den totalisering af forstandsarbejdet, Kant afviste. Altså at Hegels fornuftsbegreb ikke blot udtrykker forstandens hæmningsløse subjektivismen hinsides den transcendentale binding, men betjener sig af en helt anden *modus operandi*.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Og som de eksempelvis aktualiserede ved *Witz*-begrebet, der i kontrast til det "dünn und wäbrige" fornuftsbegreb, Kant fremstillede, plæderede for "eine dicke feurige Vernunft, welche den Witz eigentlich zum Witz macht, und dem gediegenen Styl das Elastische gibt und das Elektrische" (Schlegel 1988: I 247; cf. også Lacoue-Labarthe/Nancy 1978: 74ff, hvor der reflekteres over relationen mellem *Witz* og den hegelske *Aufheben*). Anerkendelsen af negativitetens potentielle modus kommer endvidere til udtryk ved den poetologiske tilkendegivelse af en "negativen Sinn, der viel besser ist als Null, aber viel seltner. Man kann etwas innig lieben, eben weil mans nicht hat: das gibt wenigstens ein Vorgefühl ohne Nachsatz. Selbst entschiedne Unfähigkeit, die man klar weiß, oder gar mit starker Antipathie ist bei reinem Mangel ganz unmöglich, und setzt wenigstens partiale Fähigkeit und Sympathie voraus" (244). Det kunne være interessant at belyse den store forskel mellem den tyske frühromantik (Schlegel, Novalis, etc.), som jo betegnede sig selv som "Transzendentalpoesie" (Schlegel 1988: II 127), og *le nouveau romans* poetologiske forvaltning af den kantianske arv. Hvor inspirationen fra Kant i førstnævnte tilfælde resulterede i en yderligere *potensering* og ekspansion af det litterære erfaringsfelt, der simpelthen skulle poetisere *alt*, har den jo i sidstnævnte tilfælde på mange måder haft den stik modsatte effekt. Men i tråd med Fichte og Hegel havde de tyske frühromantikere også større blik for de *potentialer*, syntetiseringen af det subjektive og det objektive indebar hos Kant frem for den *aktuelle* indskrænkning af det subjektive selv, syntetiseringen beror på, og som Robbe-Grillet hellere tilslutter sig. Når Philippe Lacoue-Labarthe og Jean-Luc Nancy hævder, at "nous appartenions encore à l'époque qu'il [le romantisme] a ouverte" (Lacoue-Labarthe/Nancy 1978: 26), ligger dette i forlængelse af den fremstilling af den litterære erfaring i en immanent-potentiel modus, som der her er blevet talt for.

¹⁴⁷ Žižek bemærker således: "The key "reversal" of the dialectical process takes place when we recognize in what at first appeared as a "condition of impossibility" [facit for den kantianske transcendentalisme - ML] – as a hindrance to our full identity, to the realization of our potential – the *condition of the possibility* of our ontological consistency [Hegels dialektiske afsæt – ML]" (Žižek 1991: 70). Netop ved at reflektere den potentielle modus også Agambens fremhævede (cf. note 138). Reflekteret i sin dynamiske negativitet forbliver Hegels fornuftsbegreb "entirely within this Kantian horizon of finitude as ontologically constitutive" (217), fordi dets forudsætning netop er hypostaseringens umulighed; forstanden negeres ikke *af* fornuften, men reflekteres *i* den.

Eftersom begrebsliggjorte dikotomier som sprog kontra verden, subjekt kontra objekt og immanens kontra transcendens har indvirket bestemmende på receptionen af den litterære erfaring op igennem det 20. århundrede, må man antage, at en grundlæggende *modificerende* refleksion over den modstillingsstruktur, der ligger til grund for disse dikotomier, kunne være til gavn for et nyt blik på, hvad litteraturen egentlig sætter på spil. Og her har det netop syntes overordentligt relevant at inddrage de diskussioner, den tyske idealisme førte, fordi denne epoke måske mere radikalt end nogen anden underkastede disse paradigmatiske begreber en til tider endog særdeles grundig og omstændelig refleksion med henblik på deres problematik og eventuelle berettigelse. For hvor meget man end mener, at litteraturen er løsrevet fra enhver filosofisk refleksion og begrebsbestemmelse, kan man ikke komme udenom, at sådanne begreber spiller en rolle selv for den mest æstetisk frigjorte, 'filosofifjendtlige' refleksion over litteraturens særegne væsen. Derfor er det så langt mere konstruktivt at konfrontere sig med de filosofiske problemstillinger, som kunne skjule sig i den æstetiske refleksion end helt at afvise deres relevans. "Das Dunkle an den Dichtungen", som Adorno siger et sted, "nötigt zur Philosophie" (Adorno 1974: 450).

Pessoas digt har nemlig langt mere investeret i sit ellers tilsyneladende så intetsigende poetiske udtryk end et første øjekast afslører. I lyset af Hegels problematisering af tautologien og dens forskydelse fra blot at repræsentere en ren (abstrakt) identitet ($A = A$) til en konkret identitet som lige så vel er defineret ved sin interne forskel og slet ikke lader sig tænke uden denne ($A = B$), aner vi, hvorledes "månelyst gennem høje grene" netop *kun* kan være "månelyst gennem høje grene" fordi det *aldrig* (blot) er "månelyst gennem høje grene", forstået i den positiverede-hypotaserede forstand, den kantianske logik fremstiller. Når forskellen er indskrevet immanent i identiteten som *primært* definerende derfor, er – som Hegel påviste det – 'noget' aldrig blot 'noget', hvilket kan lyde temmelig simpelt og uden større konsekvens. Men det går lige i hjertekulen på den læsning, som ved den skarpe differentiering mellem sprog og verden forudsætter en reduktion af "månelyst gennem høje grene" til blot og bart lingvistisk-poetikalsk udsagn, hvilket gøres ved på den ene side at identificere de 5 'versioner' af udsagnet, digtet fremsiger, *rent* med hinanden ($A = A = A = A = A$) for herefter at modstille dem *absolut* med et ekstra-sprogligt begreb om 'virkeligheden' derude ($A \neq B$). Dette svarer til den uendelige regres, vi så Fichte underkastet, hvor reelt kun A og aldrig B ophæves i refleksionen, hvormed tautologien opløser sig selv; digtet bliver aldrig andet end sin hermetiske, selvopladende sproglige iscenesættelse - et intetsigende 'A' – hvor perfekt afrundet en cirkel det så end aftegner. Men den litterære erfaring lider under at blive funderet på så tyndt og selvrefuterende et grundlag; den kan ikke leve af den ensidige negativitet alene, men har brug for noget 'mere'. Hvilket vi vil påstå store dele af de værker, der blev udgivet i kølvandet på *le nouveau roman* også demonstrerer på uheldig vis.

Men når A – som Hegel demonstrerede - ikke blot er A, men på samme tid B, dvs. primært er defineret ved sin inhærente forskel/negation som hele tiden trænger den ud af 'sig selv', ja så er det ikke blot et spørgsmål om, at de fem udsagn er *indbyrdes* forskellige, men desto mere et spørgsmål om, at det definitionskriterie, hvormed man identificerede dem rent med hinanden som forudsætning for den ensidige negation af enhver ekstra-sproglig dimension, er *suspended*. "Månelyst gennem høje grene" er aldrig bare "månelyst gennem høje grene", men altid på samme tid 'mere' eller 'mindre' end "månelyst gennem høje grene", ligesom sproget altid er 'mere' eller 'mindre' end sig selv, hvad selv Derrida jo anerkendte. 'Mere' fordi det på den ene side ikke lader sig reducere til en hverken subjektiv eller objektiv *an sich*-bestemmelse, og 'mindre' fordi det på den anden side aldrig besidder *nok* væren til at stabilisere (positivere) sig, eftersom det er fastholdt i den tilblivelseslogik, Hegel aftegnede, og som nærer sig ved den inhærente 'mangel', der netop er negativitetens absolutte bevægelse og som afholder den fra blot at falde sammen med og lukke sig om sig selv. I denne forstand er Hegels negativitetsbegreb langt mere beslægtet med den 'tomme åbenhed', vi så fremhævet såvel hos Blanchot, Deleuze og Barthes ("le trop présent" (cf. note 79)), end et første øjekast afslører (om end de selv ønsker den så lidt belastet af hegeliensk metafysik som muligt).¹⁴⁸ Jean-Luc Nancy, hvis tænkning udfolder sig i konfigurationen mellem Derrida, Blanchot og Heidegger, har dog diagnosticeret en sådan 'åbenhed' som selve essensen af den hegelske dialektik (Nancy 1997: 28). Heri ligger netop muligheden for at reflektere transcendenten i en anden modus end den klassisk-dualistiske (konstitutive), som ser den udfoldet ved aktualiseringen af 'noget hinsidigt' i 'noget dennesidigt'. Hegels stadfæstelse af *den reflektoriske mediations primat* fremstiller nemlig et begreb om transcendent grundet ikke i den transcendent bevægelses *genstand*, men i *selve* bevægelsen: "L'infinité n'est pas la transcendance", som Hyppolite siger, "mais *l'acte de transcender*, la médiation comme mouvement du passage d'un des termes dans l'autre, leur réflexion mutuelle" (Hyppolite 1953: 125; min kursivering). Dette fokus

¹⁴⁸ Et slægtskab også Foucault demonstrerer når han skriver, at "le fictif, c'est un éloignement propre au langage – un éloignement qui a son lieu en lui, mais qui, aussi bien, l'étale, le disperse, le répartit, l'ouvre. Il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses ; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence ; et tout langage qui, au lieu d'oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction" (Foucault, 1994, 280-281). Dvs. hverken sprog *an sich* på den ene side og verden *an sich* på den anden, men den inhærente, dynamiserende 'afstand', hvormed fiktionen iværksættes. Agamben demonstrerer ligeledes hegelianske undertoner når han, i tråd med Foucaults fiktionsbegreb, bemærker, at "the thing itself, while in some way transcending language, is nevertheless possible only in language and by virtue of language; precisely the thing of language.[...] The thing itself is not a thing; it is the very sayability, the very openness at issue in language, which, in language, we always presuppose and forget, perhaps because it is at bottom its own oblivion and abandonment [ligesom *Aufheben* markerede tingenes *Vergehen* – ML]" (Agamben 1999b: 31/35). Og når Agamben ydermere understreger, at tingen i denne proces "is removed and conserved, or, rather, conserved only in being removed: e-liminated" (37), er referencen ikke til at tage fejl af. Også hos Deleuze og Guattari finder vi opgøret med den ensidigt differentierede *an sich*-logik: "On n'a plus une tripartition entre un champ de réalité, le monde, un champ de représentation, le livre, et un champ de subjectivité, l'auteur. Mais un agencement met en connexion certaines multiplicités prises dans chacun de ses ordres, si bien qu'un livre n'a pas sa suite dans le livre suivant, ni son objet dans le monde, ni son sujet dans un ou plusieurs auteurs" (Deleuze/Guattari 1980: 34).

banede Kants transcendentaler selvsagt vejen for, men hvor Kant subsumerede den aktive bestemmelse under en afgrænset og fasttømret subjektivitet, gav Hegel sig den helt i vold; det er ikke subjektet, men bevægelsen selv, der bevæger, eller sagt med hegelske termer: bevægelsen skyldes ikke forstandens endelige subjekt, men fornuftens uendelige subjekt, som vel at mærke ikke er andet end denne bevægelse selv. En sådan transcendens er *altid på færde*, den afventer ingen endelig aktualisering, men udfoldes *her og nu* i negativitetens praksis. Og i og med at den ikke forholder sig til noget 'udenfor' *an sich*, kan man - som Dorthe Jørgensen - tale om en *immanent transcendens*, en særlig begivenhedsstruktur som også Heideggers værensbegreb demonstrerede (det rene *daß*).¹⁴⁹ Transcendensen ophæves til immanens når den ikke længere blot fremstilles for forstanden; dermed er litteraturen allerede *i* verden før det er den muligt forstandsmæssigt at reflektere over sit modsætningsforhold dertil. Når Blanchot således i et essay om Robbe-Grillet bemærker, at det altid er nødvendigt "de rappelle au romancier que ce n'est pas lui qui écrit son œuvre, mais qu'elle se cherche à travers lui et que, si lucide qu'il désire être, il est livré à une expérience qui le dépasse" (Blanchot 1959: 199), kan man læse dette som en kritik af den radikale, subjektbestemte negationskontrol, Robbe-Grillet forsøger at udøve. Den litterære erfaring vil altid overskride sådanne kategoriseringer, hvad også Mallarmé anerkendte, da han – kongenialt med Blanchot - om sit forhold til udøvelsen af den poetiske praksis skrev, at "je suis maintenant impersonnel, et non plus Stéphane que tu as connu, - mais une aptitude qu'a l'Univers Spirituel à se voir et à se développer, à travers ce qui fut moi" (Mallarmé 1995: 343). Altså som udtryk for en erfaring, der ikke længere anerkender differentieringen mellem subjekt og objekt.

Pessoas digt synes også at 'kalkulere' med dette. Når digtet afviser metaforen, er det således ikke – som i tilfældet Robbe-Grillet – fordi det vil understrege sin egen solipsisme (hvor den soning med verden, metaforen repræsenterer, skulle bortfalde og digtet stille sig tilfreds med sig selv som sprog), men fordi det anerkender den særlige transcendentale modus som *allerede* udfoldes i den litterære praksis og som derfor ikke behøver den supplerende eksplicitering deraf, metaforen kan tilbyde. Et sådant supplement ville jo også kunne risikere at forvanske, ja direkte at negere den reelle transcendens' dynamik ved at omsætte den til hypostaserede termer. Når Hegel afskriver kunsten som "ein Vergangenes" på baggrund af dens definition som (inadækvat) sansemæssig anskueliggørelse af fornuftsidéen, kan det netop læses som et opgør med det kunstbegreb, der er grundet i den alt for 'bombastiske' repræsentationstanke også metaforen trækker på, lig den alt for empirisk bundne optik, Hegel bebrejder Kant og Fichte at være indskrænket til. En litterær praksis, der overlæsser sig selv med metaforer kan forekomme *for* insisterende at ville omsætte sit stof til retoriske figurer, for *utålmodigt* at ville aktivere den særlige

¹⁴⁹ Heidegger ser dog selv den forskel de to imellem, at hvor Hegel sætter *væren* som tidens essens (*Wesen*), fordi den hegelske negativitet for Heidegger at se i sidste ende opløser al temporalitet i én kontinuerlig evighed, sætter Heidegger omvendt *tiden* som værens essens (Heidegger 1980: 209). Dette kan dog diskuteres.

erfaringshorisont, litteraturen er indeholdt i, som om den i sidste ende ikke stoler nok på sin egen evne til at sætte den litterære erfaring i spil og derfor må udsætte den for et sandt metaforisk *overkill*, hvad en digter som eksempelvis Paul Celan var smerteligt bevidst om. For mange metaforer ”gør poesien dum” (Højholt 1994: 158), som Højholt siger et sted, fordi metaforen risikerer at postulere en alt for uproblematiseret enhedsforestilling, hvilket Robbe-Grillet jo også brokkede sig over. Den risikerer netop – som Kant ville have sagt – at blive *konstitutiv*, at postulere ophævelsen af verden *an sich*.

Men Pessoa's digt holder sig for fint til sådanne, overdeterminerede ekspliciteringer. Digtet demonstrerer på fornemste vis litteraturens suverænitet *netop* ved ikke yderligere at udlægge ”månelyst gennem høje grene” metaforisk, for som læser er man så langt mere draget af det drama, der udfoldes ved den enkle konstatering, at ”månelyst gennem høje grene” blot *er* ”månelyst gennem høje grene”. I den tilsyneladende så intetsigende tautologiske relation iværksættes det ”vanishing point”, Žižek så i Hegels negativitetsbegreb, den ”absolute Unruhe” som netop beror på, at den nærmest umærkelige, negative afstand mellem A og A, som ophævelsen i $A = B$ demonstrerer, forhindrer tautologien i at ’falde til ro’, hvad en subjekt-prædikat-logik omvendt ville forsøge at få den til. Metaforen kan netop anskues som et sådant udfyldende og stabiliserende prædikat, som Hegels tænkning gør op med. Havde Pessoa eksempelvis skrevet ”månelyst gennem høje grene er som guds ånde i sjælen”, dvs. sammenføjede to elementer i en metaforisk enhed som man sammenføjer et prædikat med et subjekt, ville digtets uudgrundelige dynamik blive truet. Digtets intention ville risikere at fremstå for *tydeligt*, for *klart*. Men idet Pessoa lader udsagnet stå ubesvaret vibrerende i digtet, fremmaner han denne naturlige bevægelighed, igennem hvilken udsagnet synes at gennemløbe et uendeligt felt af ren potentialitet. Dette erfaringsfelt, som vores tese fremstiller som et grundlæggende element i den litterære erfaring, forekommer den hegelske tænkning med sin betoning af bevægelsens primat samt opgør med den dualistiske substanstænkning at være så langt mere på øjenhøjde med end den kantianske. I dette perspektiv har Nancy mere ret end han selv aner når han i *Les Muses* (1994) udråber Hegel til kunstens frigører, for dette behøver ikke betyde, at man dermed skal stille det ’nye’ kunstbegreb som kan fremstilles hinsides den hegelske dødsdom i grel kontrast til al hegelsk tænkning, som mange jo fristes til at gøre (deriblandt Nancy selv).¹⁵⁰ Det interessante kunne netop være, som her er forsøgt, at

¹⁵⁰ Cf. note 50. Nancy tilstræber her helt at modstille kunsten nogen dialektisk bestemmelse, ud fra den forståelse, at den hegelske dialektik har den subjektive inderliggørelse/negation som endeligt mål (en forståelse han dog selv problematiserer i *Hegel - l'inquiétude du négatif* (1997)). Men når han skriver, at værkets ’indre’ i den rene repræsentation er ”*entièrement exposée, mais au point où elle ne se réfère même plus à elle-même comme à quelque contenu ou à quelque présence latente, devenue au contraire la patience de sa latence même, et ainsi irréconciliable avec aucune intériorité (avec aucune divinité)*” (Nancy 1994: 95-96) og at ideens præsentation ”n’est pas la mise en vue au-dehors de ce qui était au-dedans, si le dedans n’est ce qu’il est – « *dedans* » – qu’au-dehors et en tant que dehors. (C’est au fond la stricte logique d’une auto-imitation.) Ainsi, au lieu de retrouver et de se revenir comme l’idéalité invisible du visible, l’Idée efface son idéalité pour être ce qu’elle est – mais ce qu’elle ” est ”, du coup, elle ne l’est pas et ne peut

demonstrere, hvorledes *selv* et kunstbegreb hinsides den (reduktive) bestemmelse, Hegel proklamerer i sin æstetik, kan stilles i et immanent forhold til den hegelske tænkning, når denne vel at mærke anskues hinsides frygten for det totalitært-aktualiserede system.¹⁵¹ Filosofien knalder ikke nødvendigvis litteraturen i gulvet; den kan også åbne armene for den - hvorfor litteraturen heller ikke behøver fægte febrilsk med næverne når filosofien kommer den i møde.

Afsluttende bemærkning: Er Hegel endnu aktuel for litteraturen?

Det har derfor igennem hele det foregående forekommet mere interessant at fremhæve ligheden mellem Hegel og den moderne litteraturforståelse frem for den efterhånden så fortærskede modsætning, man altid får slået i hovedet. Adornos velkendte formaning om, at den ”häufigste Mangel der Hegelinterpretation ist, daß die Analyse nicht inhaltlich mitvollzogen wird, sondern bloß der Wortlaut paraphrasiert” (Adorno 1970: 360), har ført til en udbredt mistænksomhed over for den hegelske diskurs. Så absolutistiske fordringer kræver jo, som Adorno samme sted siger, at blive læst ”gegen den Strich” (368), hvad et utal af litterater og filosoffer efterfølgende har gjort. Dog ofte uden bevidstheden om, at den performative inkonsistens, Adorno klandrer de eksegetiske Hegellæsere for, lige så vel kan appliceres på antihegelianernes tilsvarende postulatorisk modulerede udsagn om, at de evner at fremstille et negativitetsbegreb – *ein ganz Anderes* - helt hinsides negationens negation, uden dermed at gå alt for meget i dybden med, hvorledes *dét* da skulle kunne lade sig gøre. Men den absolutte immanens har i vore tider trange kår, selvfølgelig også fordi historien har demonstreret, hvor forfærdelige konsekvenser en immanent tankegang kan få med det samme den begynder at hærdes, at fortrænge et reelt udenforstående. Derfor er man mere til Kants *Ding an sich*-begreb, for det bevarer endnu drømmen om noget ’andet’; et alternativ til den ondskab og rædsel, immanensen er blevet inficeret med. Og derfor kan litteraturen også have en tendens til, i stil med Kants ophævelse af viden i tro, at holde sig nogle skridt tilbage i forhold til ’virkeligheden’ derude for at bevare den i negativitetens form, hvor den endnu bærer løftet om noget andet. Adorno har selvfølgelig ret i, at man bør læse Hegel kritisk, men spørgsmålet er om

plus l’être” (149), fornemmer man, hvor lille afstanden til Hegel kan være. For opgøret med begreber som ’interioritet’ og ’indhold’ forekommer stedvist næsten at citere Hegels tidlige Jena-logik (cf. note 142). Men når Nancy betoner den ’nøgne’ immanens ved dens radikale suspension og afbrydelse af enhver dialektisk bevægelse (kunsten suspenderer ”la complicité dialectique de l’immanence et de la transcendance” (Nancy 1993: 207)), hvad forudsætter rene brud mellem bevægelsens komponenter, dvs. en absolut forskel, risikerer han at forskertse den potentielle relation til fordel for en ensidig negation, der hypotiserer formen på bekostningen af indholdet. Dvs. at være lige så reduktiv som den genstandsfunderede transcendensfilosofi, han gør op med (den sætter blot formen absolut i stedet for indholdet). Dette kan dog til dels forklares med, at Nancy her eksplicit forholder sig til Hegels æstetisk, dvs. den sene Hegel som er noget mere dogmatisk i tonen end den tidlige.

¹⁵¹ Et ærinde ikke helt ulig Dorthe Jørgensens diagnosticering af Hegels fortrængning af den fragmenterede modernitetserfaring, og hans dertil nære slægtskab med Schlegel og frühromantikerne i *Aber die Wärme des Bluts...* (1996). Men hvor Jørgensen tager udgangspunkt i den sene Hegel og derfor må læse bagom ryggen på dennes eksplicite udtalelser, har vi med udgangspunkt i den tidlige knap så stor brug for en kontrarefleksorisk praksis, da kongenialiteten på forhånd er tydeligere.

ikke den tolkning som blot entydigt underkaster ham en negativ vurdering, er mindre kritisk og skinger i sin negation end den eksegetisk-apologetiske tolkning er i sin affirmation (hvad man jo kan se, at også folk som Derrida, Blanchot, Nancy og selv Adorno anerkender, idet de jo alle har foretaget Hegel-læsninger hinsides den ensidige negation, hvad receptionen deraf dog ikke altid har været lydhør overfor). Man må altså spørge sig selv om fremstillingen af et rent og skært 'udenfor' uafhængigt af den reflektoriske proces udtrykker mere respekt for heterogeniteten, eller om en sådan fremstilling omvendt – fordi uddrivelsen af den reflektoriske proces forudsætter den negativt modulerede hypostasering af dette 'udenfor' som rent *an sich* – faktisk risikerer at underkaste andetheden en mere rigid bestemmelse end den refleksion, som med henvisning til en absolut immanens ikke differentierer den fra sin bevægelse, men uden dermed – som Kants transcendentale ego – blot at fremstille den som kausalt determineret objekt. Dvs. om en dynamisk praksis hinsides den hhv. positive og negative bestemmelse overhovedet er mulig, for så længe noget subsumeres under sådanne ensidige bestemmelser er det jo allerede degraderet til sekundær modus. Derfor kommer væren og intet for Hegel ud på ét; derfor har det for Heidegger ingen betydning, hvorvidt Nietzsche sætter én værdi frem for én anden så længe disse værdier holdes inden for det værendes horisont; og derfor fordrer Agamben et potentialitetsbegreb hinsides den forståelse, som blot tænker det potentielle som ikke-virkeligt. Spørgsmålet er altså, om den hegelske dialektik, når den griber den potentielle modus, Kant indskrev fornuften i, og drager den fulde konsekvens af den (hvilket Kant sikkert mange gange fortvivlet har vendt sig i graven over), falder håbløst tilbage på subjektets almægtige, repressive position eller om den tværtimod formår at underminere selvsamme, dvs. at underkaste subjektet en kronisk 'åbenhed', som forhindrer den endelige hypostasering/positivering og dermed subjektet i blot at være subjekt i kantiansk forstand. Er verden mest gæstfri set med kantianske eller hegelske øjne? Og hvem af de to taler bedst litteraturens sag? Det er disse spørgsmål, vi tvinges til at forholde os til når vi – til tider med den historiske fristelse til at erklære 'subjektets endegyldige død i litteraturen' eller 'nihilismens nådesløse udmarvning af den litterære erfaringshorisont' - udbreder os æstetikteoretisk om subjektets relation til objektet, forholdet mellem immanens og transcendens, etc. *Cutter* vi helt forbindelsen til det potentielle, indskriver vi os på den nihilistiske scene (den 'uhyggeligste af alle', som Nietzsche ville have sagt), hvorpå litteraturen ikke længere evner anden udfoldelse end den lettere rådvilde, kontingente. Derfor har det i det foregående været bestræbelsen at stable en refleksion på benene, som i det mindste kan holde os et par enkelte skridt fra denne scene. Dér hvor litteraturen endnu er *mulig* og "månelyst gennem høje grene" ikke bare er "månelyst gennem høje grene".

BIBLIOGRAFI

1. KANT PRIMÆRLITTERATUR

Kant, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787]. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner.

Kant, Immanuel (2002), *Kritik af den rene fornunft*. Oversat og udgivet af Claus Bratt Østergaard. Kbh.: Det Lille Forlag.

Kant, Immanuel (1990a), *Kritik der praktischen Vernunft* [1783]. Herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg: Felix Meiner.

Kant, Immanuel (2001), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [1787]. Herausgegeben von Konstantin Pollok, Hamburg: Felix Meiner.

Kant, Immanuel (1990b), *Kritik der Urteilskraft* [1790]. Herausgegeben von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner.

2. KANT SEKUNDÆRLITTERATUR

Adorno, Theodor W. (1995), *Nachgelassene Schriften*, bind IV: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* [1959], Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Caygill, Howard (1995), *A Kant dictionary*, Oxford: Blackwell.

Dancy, R.M. (red.) (1993), *Kant and critique. New essays in honor of W.H. Werkmeister*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic.

Deleuze, Gilles (1963), *La Philosophie critique de Kant*, Paris: Presses Universitaire de France.

Freuler, Léo (1992), *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris: J. Vrin.

Guyer, Paul (red.) (1992), *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University.

Hamilton, William (1993), "Philosophy of the unconditioned" [1829], IN William Hamilton, Henry L. Mansel, Andrew Seth & Thomas Hill, *Philosophy of the unconditioned. On the philosophy of Kant. The development from Kant to Hegel and letters on the philosophy of Kant*, London: Routledge/Thoemmes.

Hartnack, Justus (1965), *Kants erkendelsesteori*, København: Gyldendal.

Hartnack, Justus (1968), *Kant*, København: Gad.

Hass, Jørgen (1978), "Reflexion og dialektik hos Kant", IN *Filosofiske studier* 8, København: Filosofisk Institut.

Heidegger, Martin (1951), *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt am Main/Vittorio Klostermann.

Jameson, Fredric (1988), "Beyond the cave. Demystifying the ideology of modernism", IN *The Ideologies of theory*, bind 2: *Syntax of history*, London/New York: Routledge.

Juhl, Carsten (1995), "Den falske fløjte og det uldne krystal. Betragtninger over Deleuzes Kant-monografi", IN Niels Lehmann/Carsten Madsen (red.), *Deleuze og det æstetiske*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Makkreel, Rudolf A. (1990), *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago.

Mansel, Henry L. (1993), "On the philosophy of Kant" [1856], IN William Hamilton, Henry L. Mansel, Andrew Seth & Thomas Hill, *Philosophy of the unconditioned. On the philosophy of Kant. The development from Kant to Hegel and letters on the philosophy of Kant*, London: Routledge/Thoemmes.

Nancy, Jean-Luc (1976), *Le Discours de la syncope I. Logodaedalus*, Paris: Aubier-Flammarion.

Sedgwick, Sally (red.) (2000), *The Reception of Kant's critical philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge: Cambridge University.

3. HEGEL PRIMÆRLITTERATUR

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979), *Jenaer Kritische Schriften I: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* [1801] et al. Neu herausgegeben von Hans Brockard und Hartmut Buchner, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a), *Jenaer Kritische Schriften III: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* [1802]. Neu herausgegeben von Hans Brockard und Hartmut Buchner. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), „Jenaer Systementwürfe II“ [1804-05]. Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. IN *Gesammelte Werke*, bind 7, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Phänomenologie des Geistes* [1807]. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b), *Vorlesungen über die Ästhetik [1818-29]*, IN *Werke*, bind XIII-XV, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

4. HEGEL SEKUNDÆRLITTERATUR

Adorno, Theodor W. (1970), *Drei Studien zu Hegel* [1963], IN *Gesammelte Schriften*, bind V, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bukdahl, Jørgen K. (1996), *Introduktion til Hegel* [1977], Århus: Philosophia.

Cerf, Walter (1977), "Speculative philosophy and intellectual intuition: An Introduction to Hegel's *Essays*", IN G.W.F. Hegel, *Faith and knowledge*, Albany: State University of New York.

Châtelet, François (1968), *Hegel*, Paris: Seuil.

Deleuze, Gilles (2002), "Jean Hyppolite, *Logique et existence*" [1954], IN *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit.

DeVries, Willem A. (1988), *Hegel's theory of mental activity. An introduction to theoretical spirit*, Ithaca/London: Cornell University.

Gadamer, Hans Georg (1987), "Hegel" [1961-71], IN *Gesammelte Werke*, bind III: *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Hartnack, Justus (1995), *Hegels logik*, Kbh.: C.A. Reitzel.

Haas, Andrew (2000), *Hegel and the problem of multiplicity*, Evanston: Northwestern University.

Heidegger, Martin (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes* [1930-31], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Henrich, Dieter (1971), *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henrich, Dieter & Klaus Düsing (red.) (1980), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling (Hegel-Studien Beiheft 20)*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Hyppolite, Jean (1953), *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris: Presses Universitaires de France.

Huggler, Jørgen (1999), *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden. En analyse af Phänomenologie des Geistes*, Kbh.: Museum Tusulanum.

Inwood, M.J. (1983), *Hegel*, London: Routledge and Kegan Paul.

Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.

Lohmann, Jesper (2003), "Fællesskab og negativitet", IN Tore Eriksen & Peter Aaboe Sørensen (red.), *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie* # 36 [temanummer om Hegel], Århus: Institut for Idéhistorie.

Merleau-Ponty, Maurice (1948), "L'Existentialisme chez Hegel" [1946], IN *Sens et non-sens*, Paris: Nagel.

Nancy, Jean-Luc (1973), *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Paris: Galilée.

Nancy, Jean-Luc (1997), *Hegel. L'Inquiétude du négatif*, Paris: Hachette.

5. TYSK IDEALISME/ROMANTIK SEKUNDÆRLITTERATUR

Ameriks, Karl (red.) (2000), *The Cambridge companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University.

Beiser, Frederick C. (2002), *German Idealism. The Struggle against subjectivism 1781-1801*, Cambridge/London: Harvard University.

Fichte, Johann Gottlieb (1961), *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [1797], Hamburg: Felix Meiner.

Hartnack, Justus (1979), *Fra Kant til Hegel. En nytolkning*, Kbh.: Berlingske.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1987), "Brief an Fichte" [1799], IN *Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit Jena 1798/99*, Leipzig: Reclam.

Jørgensen, Dorthe (1996), *Aber die Wärme des Bluts...Et studium i den romantisk-moderne dialektik imellem vilje til Form og erfaring af faktisk fragmentering. I anledning af G.W.F. Hegels fortrængning af modernitetserfaringen*, Århus: Modtryk.

Lacoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy (1978), *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris: Seuil.

Schlegel, Friedrich (1988), *Kritische Schriften und Fragmente [1794-1828]*, bind I-VI, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Žižek, Slavoj (1991), *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, London/New York: Verso.

Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham: Duke University.

6. SUPPLERENDE SEKUNDÆRLITTERATUR

Adorno, Theodor W. (1973), *Negative Dialektik [1966]*, IN *Gesammelte Schriften*, bind VI, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1974), *Noten zur Literatur [1958-65]*, IN *Gesammelte Schriften*, bind XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1977), „Zu Subjekt und Objekt“ [1969], IN *Gesammelte Schriften*, bind X: 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (1999a), *The Man without content [1970]*, Stanford: Stanford University.

Agamben, Giorgio (1993), *Stanzas. Word and phantasm in Western culture [1977]*, Minneapolis/London: University of Minnesota.

Agamben, Giorgio (1999b), *Potentialities. Collected essays in philosophy [1975-96]*, Stanford: Stanford University.

Apel, Karl-Otto (1984), ”Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, IN Herbert Schnädelbach (red.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aristoteles (1964), *De store tænkere – Aristoteles*, Kbh.: Berlingske.

Aristoteles (1995), *Selections*, Indianapolis/Cambridge: Hackett.

Artaud, Antonin (1964), *Le Théâtre et son double [1938]*, IN *Œuvres complètes*, bind IV, Paris: Gallimard.

Auerbach, Erich (1946), *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: A. Francke AG. Verlag.

Barthes, Roland (1953), *Le Degré zéro de la littérature*, Paris: Seuil.

Barthes, Roland (1971), *Essais critiques [1964]*, Paris: Seuil.

Beaufret, Jean (1955), *Le Poème de Parménide*, Paris: Presses Universitaires de France.

Beaufret, Jean (1984), *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris: Presses Universitaires de France.

- Blanchot, Maurice (1949), "La littérature et le droit à la mort" [1947-48], IN *La Part du feu*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1955), *L'Espace littéraire*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1959), *Le Livre à venir*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1969), *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard.
- Butor, Michel (1964), *Répertoire II. Études et conférences 1959-1963*, Paris: Minuit.
- Camus, Albert (1951), *L'Homme révolté*, Paris: Gallimard.
- Celan, Paul (1986), *Gesammelte Werke*, bind II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Christiansen, Lars (1997), *Metafysikkens historie*, Kbh.: Museum Tusulanum.
- Critchley, Simon (1997), *Very little...almost nothing. Death, philosophy, literature*, London/New York: Routledge.
- Culler, Jonathan (1988), "Om negativiteten i den moderne poesi", IN *Passage # 5*, Århus: Institut for Litteraturhistorie.
- Deleuze, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1993), *Critique et clinique*, Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1975), *Kafka – pour une littérature minéure*, Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1980), *Capitalisme et schizophrénie*, bind 2: *Mille plateaux*, Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles & Claire Parnet (1977), "De la supériorité de la littérature anglaise-américaine", IN *Dialogues*, Paris: Flammarion.
- Déotte, Jean-Louis (2001), "Tvisten mellem maleri og metafysik", IN Carsten Juhl (red.), *Hæfter for gæstfrihed # 2*, Kbh.: Det Kgl. Danske Kunstakademi.
- Derrida, Jacques (1967a), *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967b), *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1972), *La Dissémination*, Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1986), *Schibboleth – pour Paul Celan*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1992), "This strange institution called literature", IN Derek Attridge (red.), *Acts of literature*, New York/London: Routledge.
- Descartes, René (1966), *De store tænkere – Descartes*, Kbh.: Berlingske.
- Descartes, René (1996), *Meditationes de prima philosophia [1641]*, IN *Œuvres de Descartes*, bind VII, Paris: J. Vrin.
- Descartes, René (2002), *Meditationer over den første filosofi*, Kbh.: Det Lille Forlag.
- Egebak, Niels (1963), *Den skabende bevidsthed. Studier i den moderne roman*, Fredensborg: Arena.

- Egebak, Niels (1964), *Eumeniderne* [1960], Kbh.: Steen Hasselbalch.
- Egebak, Niels (1970), *Anti-mimesis*, Fredensborg: Arena.
- Ekelöf, Gunnar (1993), *Skrifter*, bind 8, Stockholm: Albert Bonnier.
- Eriksen, Trond Berg (1989), *Nietzsche og det moderne*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Flaubert, Gustave (1980), *Correspondances II: (juillet 1851 – décembre 1858)*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1971), *L'Ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits 1954-1988*, bind I, Paris: Gallimard.
- Friedrich, Hugo (1958), *Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart* [1956], Hamburg: Rowohlt.
- Fynsk, Christopher (1996), "Crossing the threshold: on 'Literature and the right to death'", IN Carolyn Bailey Gill (red.), *Maurice Blanchot. The Demand of writing*, London/New York: Routledge.
- Gasché, Rodolphe (1986), *The Tain of the mirror. Derrida and the philosophy of reflection*, Cambridge/London: Harvard University.
- Gasché, Rodolphe (1994), *Inventions of difference. On Jacques Derrida*, Cambridge/London: Harvard University.
- Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*, Minneapolis/London: University of Minnesota.
- Hartnack, Justus (1964), *Den ydre verdens eksistens*, Kbh.: Berlingske.
- Hass, Jørgen (1982), *Illusionens filosofi. Studier i Nietzsches firsermanuskripter*, Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck.
- Heidegger, Martin (1950), *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin (1961), *Nietzsche* [1936-37], bind II, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin (1969), *Was ist Metaphysik?* [1929-49], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1971), *Was heisst Denken?* [1954], Tübingen: Max Niemeyer.
- Henningsen, Niels (red.) (1994), *De første græske filosoffer. Forsokratiske fragmenter*, Kbh.: Det Lille Forlag.
- Holm, Isak Winkel (1998), *Tanken i billedet. Søren Kierkegaards poetik*, København: Gyldendal.
- Husserl, Edmund (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1929-31], Haag: Martinus Nijhoff.
- Høeck, Klaus (1995), *1001 digt*, Kbh.: Gyldendal.
- Højholt, Per (1972), *Intethedens grimasser*, Herning: Schønberg.
- Højholt, Per (1993), *Praksis 10: Manøvrer*, Herning: Schønberg.
- Højholt, Per (1994), *Stenvaskeriet og andre stykker*, Kbh.: Gyldendal.
- Højholt, Per (1995), *Praksis 11: Lynskud*, Kbh.: Gyldendal.

- Jacobsen, J.P. (1993), *Lyrik og prosa*, København: Det Danske Litteratur- og Sprogselskab/Borgen.
- Johansen, Karsten Friis (1993), *Den europæiske filosofis historie*, bind 1: *Antikken*, Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck.
- Jean, Raymond, Jean Ricardou & Françoise van Rossum-Guyon (red.) (1972), *Nouveau roman, hier, aujourd'hui*, bind I, Paris: Union Générale d'Éditions.
- Jefferson, Ann (1980), *The Nouveau Roman and the Poetics of Fiction*, Cambridge: Cambridge University.
- Jørgensen, Dorthe (1990), *Nær og fjern – spor af en erfaringsontologi hos Walter Benjamin*, Århus: Modtryk.
- Jørgensen, Dorthe (2001), ”Poetisk vanvid. I anledning af Maurice Blanchots ”Atheneum””, IN Kim Su Rasmussen et al. (red.), *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie* # 32, Århus: Institut for Idéhistorie.
- Kafka, Franz (1992), *Nachgelassene Schriften und Fragmente*, bind II: 1, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Koch, Carl Henrik (1983), *Den europæiske filosofis historie*, bind III: *Fra reformationen til oplysningstiden*, København: Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1987), *La Fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)*, Strasbourg: Association des Publications près les Universités de Strasbourg.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Dieu, la mort et le temps* [1975-76], Paris: Bernard Grasset.
- Liotard, Jean-François (1988), ”Réécrire la modernité”, IN *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris: Galilée.
- Liotard, Jean-François (1992), *Gestus*, København: Det Kgl. Danske Kunstakademi.
- Madsen, Carsten (1995), *Om læsning. Kierkegaard, Kafka, Mallarmé og Jacobsen*, Århus: Aarhus Universitet.
- Mallarmé, Stéphane (1945), *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard.
- Mallarmé, Stéphane (1995), *Correspondance complète 1862-1871 suivi de Lettres sur la poésie 1872-1898 avec des lettres inédites*, Paris: Gallimard.
- de Man, Paul (1983), *Blindness & insight. Essays in the rhetoric of contemporary criticism*, London: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc et al. (red.) (1988), *Du sublime*, Paris: Belin.
- Nancy, Jean-Luc (1993), *Le Sens du monde*, Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (1994), *Les Muses*, Paris: Galilée.
- Nietzsche, Friedrich (1970), *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, IN *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, bind VIII: 2, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Nietzsche, Friedrich (1966), *Werke in drei Bänden*, München: Carl Hanser.
- Pareyson, Luigi (1998), *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, Paris: Éditions de l'Éclat.
- Pessoa, Fernando (1994), *Poemas completos de Alberto Caeiro*, Lisboa: Editorial Presença.
- Pessoa, Fernando (1999), *At være virkelig. Digte af Alberto Caeiro*. København: Brøndum.

- Proust, Marcel (1971), *Contre Sainte-Beuve* précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi de *Essais et articles*, Paris: Gallimard.
- Raffnsøe, Sverre (1996), *Filosofisk æstetik. Jagten på den svigefulde sandhed fra Baumgarten og Kant til Heidegger og Adorno*, København: Museum Tusulanum.
- Rilke, Rainer Maria (1955), *Sämtliche Werke*, bind I, Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Robbe-Grillet, Alain (1955), *Le Voyeur*, Paris: Minuit.
- Robbe-Grillet, Alain (1957), *La Jalousie*, Paris: Minuit.
- Robbe-Grillet, Alain (1963), *Pour un nouveau roman*, Paris: Minuit.
- Rosiek, Jan (2000), *Maintaining the sublime. Heidegger and Adorno*, Bern: Peter Lang.
- Sartre, Jean-Paul (1938), *La Nausée*, Paris: Gallimard.
- Thomas Aquinas (1937), *Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, bind VI, Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Thomas Aquinas (1965), *De store tænkere – Thomas Aquinas*, Kbh.: Berlingske.
- Turèll, Dan (1974), *Karma cowboy*, Kbh.: Gyldendal.
- Wittgenstein, Ludwig (1994), *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung [1921]*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ENGLISH SUMMARY

In "The Moonlight behind the tall branches - a philosophical-aesthetical reflection upon the literary experience with special reference to the transition from Kant to Hegel" I have tried to analyze the important effect that Kant's critique of pure reason has had upon our way of perceiving the literary experience, in the form that it has been given during the last century or so. It is my thesis that Kantian philosophy has thoroughly dominated our way of reflecting the relation between literature and language. I have thus analyzed the impact of this upon various poetological reflections – represented by Gilles Deleuze, Per Højholt and Alain Robbe-Grillet – in order to demonstrate in what way the question concerning Kant's negative determination of the *Ding an sich* and in relation to this his rejection of dogmatic metaphysical reflection still haunts modern theories of literature. It has thus been my aim to demonstrate the severe problems connected with what for many people nowadays seems such an evident and unquestionable determination, since this might give us the opportunity to view literature in a somewhat different perspective. Therefore I have focused upon the ensuing critique of Kantian transcendentalism that the German idealists, specifically Fichte and Hegel, expounded. Hegel has often been presented as the great monster of philosophy, the one who more than any other philosopher wanted all elements of the world to unite in one, which, naturally, has put him in a dubious light. To the same extent that we appreciate and acknowledge the transcendental modesty of Kant, we frown when confronted with Hegel's postulate of an absolute reason capable of suspending all limitations, i.e. the notorious and for many so despicable concept of *Aufheben*. Where Kant's concept of *understanding*, given its limiting transcendental determinations that banned it from any ontological relation to the world in itself, seems to correspond perfectly with the modernist claim that the world is forever shielded from our knowledge, and thus that the most we can aspire to – given the fragmentary nature of our postkantian mode of cognition – is more or less contingent notions primarily serving the purpose of affirming the inadequacy of language itself, and thus condemning it to its own solipsistic sphere, rather than the potential capabilities of *reason* that are, to some's surprise, also implied in Kant's transcendental determination. Hegel saw these potentials and thus strived to demonstrate how the reflection of reason can be turned neither into an object of affirmation nor one of pure negation, since it does not allow the separation – promoted by the long tradition of dualistic reflection – into, on the one hand, knowledge in itself as an empty form and, on the other, the world in itself as a likewise indetermined substance. Reflection, Hegel claimed, rather demands a specific mode of rendition that transcends the classical dualism between the merely subjective and the merely objective. It is this specific mode that I have tried to apply to the literary experience, hoping that it will grant us the possibility of considering it just a few feet beyond its fatal (and nihilistic) condemnation to its own hopeless self.