

Henri Bergson som indgang til fænomenologien

John Mortensen

Mortensen, J. (unpub.). *Henri Bergson som indgang til fænomenologien*. Upubliceret kapitel fra afhandlingen *Livsverdenen, dens grænser og hinsides dem*. Publiceret på www.livsverden.dk/mortensen oktober 2013.

Denne publikation stammer fra www.livsverden.dk - hjemstedet for:

Forum for eksistentiel fænomenologi

Forummet er et tværdisciplinært netværk af praktikere og forskere, som anvender eksistentiel-fænomenologisk grundlagsteori i deres arbejde, og som publicerer om dette. Forummet er grundlagt i 2010.

Husk at angive korrekt kildehenvisning ved referering til denne artikel. Den korrekte reference fremgår ovenfor.

English:

This publication is downloaded from www.livsverden.dk – the home page of *The Danish Society for Existential Phenomenology*. The Society consists of an interdisciplinary group of practitioners and researchers who make use of existential phenomenological theory in their work and who publish articles and books about it. The Society was founded in 2010.

John Mortensen

Henri Bergson som indgang til fænomenologien

Denne tekst – i sig selv en lille afhandling – udgør indledningskapitlet til John Mortensens afhandling *Livsverdenen, dens grænser og hinsides dem*, oprindeligt 1992, jf. teksten: *John Mortensens Livsverden-afhandling*. Den foreliggende tekst er en revideret og udvidet version af det oprindelige kapitel-udkast som John Mortensen havde foretaget som led i den gennemarbejdning af hele afhandlingen han var i gang med, men som med hans død i 2010 forblev uafsluttet.

Fremstillingen og diskussionen af Bergsons filosofi – som i afhandlingen havde overskriften: *Sondering* – tjente for John Mortensen som en indgang til afhandlingens systematiske undersøgelser af fænomenologien: ”Jeg fremstiller hans tanker så fyldestgørende, som det er mig muligt, samtidig med at jeg undersøger deres implikationer. Med Bergson får jeg givet en første strukturering af livsverdenen og et modbegreb til den, som man endnu meget vagt kan kalde fremmedgørelse. Via diskussionen af Bergson kan jeg give nogle første indikationer af, hvordan livsverdenen skal bestemmes, og hvad der er hinsides dens grænser.” Med Bergson anslås faktisk en lang række – hvis ikke de fleste – af de teoremer og figurer der er centrale ikke blot for John Mortensens eget arbejde, men også for de senere fænomenologiske diskussioner, inklusive væsentlige vanskeligheder som har fulgt fænomenologien fra Husserl og fremefter. Litteratur-referencerne kan findes i den samlede *Litteraturliste til John Mortensens tekster*. BSN

Oversigt

Perception, legeme, fornemmelse

Forstand, bevidsthed, instinkt

Den fabulerende evne, magi, religion

Erindring, vane, det ubevidste

Rum

Durée

Durée og det mulige

Intuition

Rumliggørelse af durée

Bekræftelse og benægtelse

Sprog, samfundsmæssighed og de to jeg'er

Dagligliv og hverdag

Deleuze som viderefører af Bergsons immanente projekt

Oversættelser af de fremmedsprogede citater i teksten

Perception, legeme, fornemmelse

Alle vore sanser opfatter eller perciperer genstande som rumlige eller udstrakte. Derfor beskriver Bergson vore sansefølelser som 'udspændte', men ikke som udspændte i et tomt rum, der var der i forvejen, men som konstituerende rummet i og med udspændingen. De er stof, noget kvalitativt (Peter Kemp 1968, s. 222). Netop i dette synspunkt hos Bergson optræder der en ophævelse af subjekt-objekt-dialektikken, som vi også skal finde hos Husserl og den tidlige Merleau-Ponty, og som tillige har en kritisk brod mod frankfurterskolens projekt - for perceptionens udspænding gøres her *identisk* med stoffets udspænding. "Notre perception, à l'état pur, ferait [...] véritablement partie des choses."ⁱ, som Bergson skriver (1896, s. 66-7, *da* s. 76). Men når der hos Bergson sættes identitet mellem den udspændte perception og det udspændte stof, så betyder det på den ene side, at selv om stoffet er mere end, hvad der er givet aktuelt, så er det i sit inderste væsen sådan, som det viser sig. Det har ikke nogen skjult kraft og et væsen forskelligt fra perceptionens udstrækning. "Nous soutenons que la matière n'a aucun pouvoir occulte ou inconnaisable, qu'elle coïncide, dans ce qu'elle a d'essentiel, avec la perception pure"ⁱⁱ (s. 77, *da* s. 85). På den anden side så bringes vi i perceptionen uden for os selv - vi transcenderer os selv og kommer genstanden nær, og det i en umiddelbar intuition. At percipere er at få historien til at krympe sammen. Perceptionen består "à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire."ⁱⁱⁱ (s. 233, *da* s. 181) At percipere er at få det bevægelige til at stivne; det er at lamme. Men paralyseringen er også forbindelse, nemlig af repræsentant og ting, af subjekt, der udvider sig lige til grænserne af den overflade, som det afsøger, og af genstanden, der retter sig indad for at blive mening, for at blive optog for den indre tidsbevidsthed, *durée*, i dens udspænding. På den vis er perceptionen originær bevidsthed.

En genstand adskiller sig imidlertid fundamentalt fra andre genstande: mit legeme. (Det adskiller sig også over for andre kroppe. Det er det, Husserl udtrykker ved at tale om *mein Leib* over for andre *Körper*.) Selv om mit legeme er udstrakt i rummet som andre genstande, indtager det en særstilling som min verdens materielle centrum. Centrum er mit legeme først og fremmest med

henblik på handling. Her er det et redskab til at udvælge og til at begrænse bevidsthedens og åndens liv. Legemet er et filter, en skærm, der holder alt, der kunne være til hinder for den aktuelle handling, tilbage (1932, s. 335, *no s. 286*). Perceptionen er i forhold til handlingen *en latent handling*: den angiver den virken, vi kan udøve på genstande (og dermed lade genstanden øve på os). Derfor kalder Bergson også perceptionen for et system af begyndende handlinger (1896, s. 71, *da s. 80*). Det er netop perceptionens handlingsrettethed, der gør adskillelsen mellem subjekt og genstand, mellem perception og stof uholdbar: "Il y a d'abord l'ensemble des images; il y a, dans cet ensemble, des 'centre d'action' contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se desinne au centre des perceptions; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions."^{iv} (s. 46, *da s. 59*) Kroppen er centrum for handlingerne, men ikke subjekt for dem; den kan ikke frembringe den forestilling, der udgør handlingens telos. Kroppen når aldrig frem til en autonom eksistens hos Bergson. Dens opgave består i at bortrydde det fra bevidstheden og perceptionen, der ikke har praktisk interesse for min handlen (1919, s. 78). Perceptionen sætter min krop i forbindelse med andre kroppe og angiver hvert øjeblik min relation til dem (s. 134). Kroppen giver perceptionen en vinkel på verden og dermed tillige muligheden for at se klart. Perceptionen derimod placerer kroppen i verden, i dens felter. På trods af at perceptionen er en virtuel handling, adskiller den sig dog også fra selve handlingen: sans perceptionen råder over rummet, mens handlingen råder over tiden. Derfor åbner perceptionerne rummet foran os, som horisont, mens handlingerne får os til at lukke tiden bag os, mens den forløber.

At vor krop er centrum for vor verden, er ikke noget, vi er født med; det skyldes socialisationsprocesser. Først er vores perception upersonlig. Gennem socialisationskridt lærer vi at antage vort legeme som centrum og perceptionerne som vore perceptioner (selv om der altid vil være et anonymt lag i dem). Til grund for dette ligger en adskillelse i perceptionen mellem min krop og andre ting og konstitueringen af realselvet.

Bergson introducerer begrebet billede for at karakterisere det virkeliges værensmening, Han forstår ved billede en virkelighed, som er situeret på halvvejen mellem det rumlige-tidslige objekt og ideen. Bergson hævder identiteten af *esse* og *percipi* uden at afstive den på en konstituerende bevidstheds side (Renaud Barbaras 1998, s. 39 og 2006², s. 121) eller på et *an sich*. Den perceptive væren gøres altså identisk med væren. Afstanden mellem perceptionen og dens objekt annulleres (Frédéric Worms 1998, s. 201), og subjektet smelter sammen med væren og placeres gennem perceptionen straks i stoffet. Perceptionen har derfor træk af anonymitet. Subjektet er – uden at en

psykisk dimension intervenerer – situeret midt i det fremtrædende. Verden er et sæt af billeder, der hverken kan nedbrydes i 'bevidsthedstilstande' eller kan søges hinsides dem i en substantiel virkelighed. Før perceptionen eksisterer alle billederne; ingen af disse kan løsrive sig fra totaliteten. Perceptionen er en negation af totaliteten af billederne, idet den udvælger nogle billeder. Dette sker – som Bergson redegør for – med henblik på mulige handlinger; perceptionen udvælger billederne ud fra et nyttesynspunkt. De billeder, der omgiver os, lader den side, der interesserer os, lyse os i møde. De synes at vende mod vort legeme og at have afgivet deres stofflige substans til os. Vi har grebet denne side og kan øve indflydelse på den (Bergson 1896, s. 34, *da s. 48*). Men ud over det, der umiddelbart er tilgængeligt for os, og som vi kan indvirke på, verden i aktuel rækkevidde, som Schütz kalder det, forekommer det os, at vi er "environné d'un cercle plus large, existant quoique inaperçu"^v (s. 160, *da s. 126*). Den er det, der transcenderer vor sanselige horisont.

Handlingen er formålsrettet. For at være det må målet med den stedfindende handling tegnes i tænkt tilstand som udført. Dette uforanderlige billede af verden midt i dens forandring, kalder Bergson *eidos* (1907, s. 314, *da s. 270*). Det er resultatet, der er af betydning for os. Midlerne har ringe interesse, mens målet, hvori handletrangen finder sin hvile, er det eneste, der står tydeligt for os. "[L]es mouvements constitutifs de l'action même ou échappent à notre conscience ou ne lui arrivent que confusément."^{vi} (s. 298-9, *da s. 257*). Subjektet er agent i handlingen, og den handling, der bærer mærket af dets personlighed, er den frie handling, hvor subjektet alene kan gøre krav på at stå for faderskabet (Bertrand Saint-Sernin 1997, s. 66).

Vort legeme er ikke kun sansende og dermed rettet mod handling. Fra det kommer der fornemmelser. Disse stammer ikke spontant fra bevidsthedens dyb, men falder sammen med de ændringer, som vort legeme udsættes for midt i blandt de billeder, der påvirker legemet (Bergson 1896, s. 67, *da s. 76*). Derfor har fornemmelserne del i udstrækningen (s. 243, *da s. 189*) og er kilde til bevægelse. Og derfor føler omvendt legemet fornemmelser, samtidigt med at det bevæger sig. Fornemmelsernes forbundethed med bevægelsen stedfæster dem til bestemte punkter og dermed til nutiden. Af den grund er fornemmelserne knyttet til de virkelige handlinger, mens perceptionen er knyttet til de potentielle. På legemets overflade mødes fornemmelsen og perceptionen: dette er det eneste område af det udstrakte, der på en gang er perciperet og følt. Her mødes min perception, der er uden for mit legeme, med min affektforfølelse, der er inden for mit legeme (s. 58, *da s. 69*). Hvis affekten er stærk, kan den blande sig i billedet af den ydre ting. Affekten er den urenhed, der blander sig i perceptionen (s. 60, *da s. 70*). For at billedet skal kunne erkendes i sin renhed, må affekten fjernes helt fra billederne. Så bliver fornemmelserne til *forestillinger*.

Dette ville imidlertid forudsætte, at mennesket var et behovsløst væsen. Men livets første dualisme er "du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire"^{vii} (s. 222, *da* s. 174). For at tilfredsstille behovet og i nødvendighed af at bøje sig for det praktiske livs krav må vi handle, og at handle er at sætte skel mellem genstandene. "[...] tout action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par la même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation."^{viii} (1907, s. 297, *da* s. 255) Vi må udelukke det, der ikke har interesse for vort behov og for de fordringer, vi bøjer os for. At leve som et væsen med behov og underlagt ydre fordringer betyder at percipere det, der først og fremmest er nyttige indtryk. Alle andre indtryk må glide tilbage i mørket eller må kun nå os uklart. Vi klassificerer tingene og det efter den gevinst, de kan give os. Og det er denne klassificering, jeg opfatter, langt snarere end tingenes form og egenskaber. Det betyder også, at jo mere livets praktiske nødvendigheder stiller krav til os, eller jo mere vore behov melder sig med imperativisk karakter, desto mindre er vi tilbøjelige til at betragte tingene objektivt, og desto mere indskrænkes feltet for vor perception. Derfor viser perceptionen os mindre selve tingene end den nytte, vi kan drage af dem. Den klassificerer dem på forhånd, forsyner dem med en etikette (1934, s. 152). Denne perceptions måde er stivnet til anden natur. Vi har her bragt genstandenes foranderlige bevægelse til et stop. Ganske vist må vi altid rette os efter stoffets grundlov, nødvendigheden. Vi må overtage påvirkningernes rytme og varen ved. Men som oftest har vi allerede i billedet af stoffet indskrevet den virkning, vi formår at øve på det. Vi har sønderdelt stoffet, og vore sønderdelinger af stoffet følger ikke de indre linier, som er givet med tingenes egen struktur (s. 155). Vi sætter genstandene ved siden af hinanden, adderer og subtraherer dem, spænder et ensartet rum ud under dem, der kan gøre dem målelige. Vi skærer genstandens form ud i et stof. Og dermed betragter vi enhver form, som genstanden har i øjeblikket som kunstig, ligegyldig – som noget, der skal bøjes. Bevægelsen er accidens i forhold til det, der holdes ubevægeligt. Netop denne sanseperception kalder Bergson "une science naissante"^{ix} (s. 139).

Det er min nutid, der interesserer mig, den der ægger mig til handling. Det nutidige øjeblik forekommer os at være det eneste virkelige. Det er nemlig nu, vort legeme melder sig med fornemmelser. Det er nu, det strømmende løb er; det er nu, mine aktuelle fornemmelser udfylder bestemte dele og områder af mit legeme. Vor nutid "est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose"^x (1896, s. 154, *da* s. 121). Her er vi ikke afmægtige. Denne nutidige kropsbundne *anspændelse* og *elasticitet* er det, Bergson kalder *attention à la vie*. I dette begreb ligger der en stadig årvågen opmærksomhed, som er

i stand til at gribe den aktuelle situations konturer, samt en legemets og åndens elasticitet, der gør os i stand til at handle i situationen. Det er netop, når handlingens fleksibilitet og formålsrettethed, *dens elasticitet*, går tabt og erstattes af mekaniske reflekser, at vi ler. På den anden side, hvis denne *attention à la vie* løsnes, frigør anspændelsen sig fra livet. Man glider over i drømmen eller sindssygen. Sindssygen bestemmer Bergson som, at "là où les relations se détendent ou se gâtent entre sensations et mouvements, le sens du réel s'affaiblit ou disparaît."^{xi} (s. 195, *da* s. 153)

Her vil jeg lade Bergson selv konkludere:

"Ma perception, à l'état pur, et isolée de ma mémoire, ne va pas de mon corps aux autre corps: elle est dans l'ensemble des corps d'abord, puis peu à peu se limite, et adopte mon corps pour centre. Et elle y est amenée justement par l'expérience de la double faculté que ce corps possède d'accomplir des actions et d'éprouver des affections, en un mot par l'expérience du pouvoir sensori-moteur d'une certaine image, privilégiée entre toutes les images. D'un côté, en effet, cette image occupe toujours le centre de la représentation, de manière que les autres images s'échelonnent autour d'elle dans l'ordre même où elles pourraient subir som action; de l'autre, j'en perçois l'intérieur, le dedans, par des sensations que j'appelle affectives, au lieu d'en connaître seulement, comme des autres images, la pellicule superficielle. Il y a donc, dans l'ensemble des images, une image favorisée, perçue dans ses profondeurs et non plus simplement à sa surface, siège d'affection en même temps que source d'action: c'est cette image particulière que j'adopte pour centre de mon univers et pour base physique de ma personnalité."^{xii} (s. 62-3, *da* s. 73)

Forstand, bevidsthed, instinkt

Bergson skriver, at homo sapiens er det eneste væsen, som har fået fornuftens gave, men tilføjer, at det også er det eneste væsen, som kan gøre sin tilværelse afhængig af det ufornuftige (1932, s. 106, *no* s. 91). Tænkning er først og fremmest *anspændelse, intensitet*. En stigning i spændingsstyrken kan selvfølgelig skyldes en forstærkning af den ydre påvirkning. Skyldes væksten i spændingsstyrke derimod en indre kilde, så vidner den om en vækst i den forstandsmæssige tilstand (1896, s. 109, *da* s. 101). Men forstanden er udadrettet, rettet mod genstande; refleksionen, tænkningen, er spændingsforholdet mellem bevidsthed og genstand: "[...] la perception réfléchie est un *circuit*, où tous les éléments, y compris l'object perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'object ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit [...]"^{xiii} (s. 114, *da* s. 104) I tænkningen er perceptionens subjekt-objekt-identitet sprængt fra hinanden. Der er opstået to poler og en spænding mellem dem. Netop

denne spændingstilstand konstituerer bevidstheden. Tænkningen består i, at et billede, der er identisk med eller ligner genstanden, ved en skabende virksomhed projiceres ud på genstanden for at tilpasse sig dens form og omrids (s. 112, *da* s. 103). Men denne projicering forudsætter selvfølgelig også den modsatte pol: bevidstheden og med den: sproget, for ellers vil forstanden blive fastnaglet til de materielle ting. Den ville i så fald leve i en søvngængeragtig tilstand, udvendig for sig selv og helt bundet til arbejdet, til denne genstand (1907, s. 160, *da* s. 135). Forstanden ville synke ned i legemet, fortabe sig i genstanden og legemet, som ikke længere er afstand. *Attention à la vie* ville løsnes. Der er fire operationer til rådighed for forstanden, som den må gøre brug af, hvis den vil hæve sig over døsigheden: 1) indsamling af materiale, stof, 2) opbevaring af dette og en diskursiv transformering af dette gennem ideassociation, imagination, abstraktion og generalisation, 3) bekræftelse ved korrelation ved virkelighedens stof, 4) kommunikation med andre gennem symboler (1990 [1887-1888], s. 90-1)

Forstanden kan forbinde sig på to måder med affekterne; i følelseevnen og i følelsen. I følelseevnen er sindsbevægelsen en følge af en idé eller en billedforestilling. Følelseevnen ligger under for forstanden. Den er forklarende, fremgår af en intellektuel tilstand, som er sig selv nok. Følelseevnen aktiveres altså af en forestilling. Følelsen derimod er ikke determineret af en forestilling; den er ikke efter den, dens virkning, men snarere dens årsag. Den ligger over intellektet, er viljemæssig og er *mere* end forestillingen, selv om den kan folde sig ud i forestillinger, give sig 'kødelig' eksistens i dem, men den stammer dog fra sin egen substans. Den er en intellektuel produktivkraft (1932, s. 40, 46-7, 268, *no* s. 34, 40 og 228).

Attention à la vie, anspændelsen og elasticiteten, kræver, at vi begrænser vort forestillingsliv; den kræver af tænkningen, at denne ikke fortaber sig i drømmerier, at den bliver det praktiske realitetsberedskabs organ. Forstanden er først og fremmest orienteret mod handlingen, der selv er rettet mod opnåelse af en genstand, man savner, eller mod frembringelse af noget, der endnu ikke er til. Forstanden er anlagt på tilvirkning, arbejde. I sig selv frembringer den ikke noget; den får leveret stof fra sanserne og bevidstheden. Ja, tænkningen er faktisk en nødhjælp, der træder i kraft, når perceptionsevnen svigter. Al tænkning er til for at udfylde huller i perceptionen og for at gøre perceptionens rækkevidde større (1934, s. 145-7) og – kunne man tilføje med S. Freud (1950, s. 381, *da* s. 159) – for at vinde en besparelse af psykisk energi i forhold til perceptionen.

For at kunne arbejde på den instrumentelle måde, som naturbeherskelsen sætter, må det flydende, der undgår forstanden, bringes til at stivne. Forstanden føler sig derfor først rigtig hjemme, når den arbejder med det uorganiske stof og i særdeleshed med faste legemer. Forstandens

genstande har deres sted i det homogene rum; der sættes kausale relationer mellem dem, så de kan sammenlignes, og forandringer gennemføres (Max Horkheimer 1990a, s. 281). Den instrumentelle handling forudsætter, at vi er i stand til at betragte enhver form, som tingene har i øjeblikket, som kunstig og foreløbig, og vor tanke på den perciperede genstand må udslette de linier, som angiver dens indre bygning. Genstandens *form* må gøre sig ligegyldig over for genstandens stof. Forstanden indgår som anticiperende plan i arbejdet: "Dans les actions que nous accomplissons, et qui sont des mouvements systématisés, c'est sur le but ou la signification du mouvement, sur son dessin d'ensemble, en un mot sur le plan d'exécution immobile que nous fixons notre esprit."^{xiv} (Bergson 1907, s. 155-6, *da* s. 131) Bevægelsen interesserer ikke tanken, og hvis den endelig er nødt til at forestille sig bevægelsen, rekonstruerer den den ved hjælp af ubevægelige stillinger, der sættes ved siden af hinanden i et abstrakt rum. Forstanden er altså primært skabt for "utiliser la matière, dominer les choses, maîtriser les événements"^{xv} (1932, s. 170, *no* s. 146). Kort sagt: den er anlagt på naturbeherskelse. Her er selve processen ligegyldig, i bedste fald underordnet. Det er resultatet, der har betydning. Handlingens telos stempler processens momenter til midler. Jeg vil senere vende tilbage til handlingens struktur i forbindelse med Alfred Schütz, men her er der endnu et punkt at diskutere i forbindelse med Bergson, nemlig handlingens tidsstruktur. Bergson gør – som det vil fremgå senere – meget ud af at afskrive forudsigelsen af fremtiden, men netop den instrumentelle handling er fremtidsrettet. Det kommer han selv ind på ved at skrive, at bevidstheden kaster lys over det bælte af muligheder, som handlingen er omgivet af: "Elle mesure l'écart entre ce qui se fait et ce qui pourrait se faire."^{xvi} (1907, s. 180, *da* s. 152) Der sættes altså en spænding mellem det virkelige og det mulige. Handlingen er rettet mod det mulige i fremtiden, mod forandring. Den viser, at det værende ikke er det eneste mulige. Forstanden er anticiperingen af det, der er forskelligt fra det nuværende: "[...] pour agir, nous commençons par nous proposer un but; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera. Cette dernière opération n'est possible que si nous savons sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité."^{xvii} (s. 44, *da* s. 36-7) Det kan så være, at den fremtid, der her er tale om, ligger inden for den horisont, der er givet af nu'et, øjeblikkets fremtid, men alligevel viser der sig her en af tidens ekstaser, selv om Bergson ikke vil være ved dens eksistens som ekstase. Men der er tale om en forudkastet handling og altså om en tid, der er forskellig fra nu'ets ring af protentioner. Det er imidlertid Bergsons pointe, at en tænkning, der instrumentelt er rettet mod en telos, ender i ødelæggelse: "[...] mieux se dessine dans notre esprit

l'idée de la causalité efficiente, plus la causalité efficiente prend la forme d'une causalité mécanique. Cette dernière relation, à son tour, est d'autant plus mathématique qu'elle exprime une plus rigoureuse nécessité.^{xviii} (ss. *da* s. 37). Denne tænkning udvikler sig i selvstændiggjort form i videnskaberne geometri og positivistisk naturvidenskab, der sigter efter at gøre os til herre over naturen. Disse er videnskaber, der beror på adskillelse, analyse. De er fra første færd skabt med henblik på manipulation. Deres formål er at isolere det, der er fælles i tingene, og som kan gøres ubevægeligt i love, som kan måles og gøres tidsløst – for at vi kan forudsige begivenhederne og indvirke på og drage nytte af materien, så den kan bringes i overensstemmelse med vore behov (Leszek Kolakowski 1985, s. 25-6). Selv når teorien gøres ren for materie, kan den alligevel ikke skippe denne relation til sit oprindelige formål, manipulation.

Forstanden, denne "amie de la régularité et de la stabilité"^{xix} (1934, s. 104, *da* s. 205), har sin egen arbejdsmåde: analysen. "Analyser consiste [...] à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction [...]"^{xx} (s. 181, *da* s. 11). Ved analysen sætter man tilstandens eller genstandens billede, symbolet, i stedet for tilstanden, genstanden. Symbolet er et artefakt i forhold til den virkelige perciperbare genstand. I stedet for det, som er, trækker vi skarpt afgrænsede stive tilstande som perler på en snor. Vi forsøger at opspore sammenhæng, fastslå konstante forhold mellem de kendsgerninger, der forekommer. Dermed skærer symbolet verden i stykker, gør den diskontinuert og immobil. Symbolet er selektion, men selektion vil sige fordrejning, der går uden om væsenet. Vi griber skyggen i stedet for kroppen, som Leszek Kolakowski skriver (1985, s. 25). Livets sande væsen og udviklingens inderste betydning er forstanden ude af stand til at gribe. Symbolet implicerer først og fremmest *adskillelse*. Men også udvidelse. Mens genstanden stivner, udvider egenskaben sig og går ud over, transcenderer genstanden (Bergson 1934, s. 187, *da* s. 21).

Begrebet eller symbolet er en etiket, som klistres på genstanden, et orienteringsmærke, der viser den tilblivende handlings vej. Symbolet lader ikke genstanden i fred, lader den ikke eksistere uden for vor omgang med den. Men samtidig opløser den genstandens individualitet i den fælles egenskab. Det at bevægelsen, forandringen, kontinuiteten, bringes til ophør, stivner i symbolet, forårsager, at det, der er gjort til krystal, må bringe sig ud over sin ubevægelighed ved samtidig at transcendere sin individualitet i abstraktionen, der sætter dens egenskaber lig andre stivnede genstandes egenskaber. Støttestøttet, der oprettes for den praktiske utilitet, betyder genstandens opløsning i det amorf. Genstanden reduceres til stimulus-respons-skemaer, ja- og nej-spørgsmål: "[...] chaque concept [...] étant une *question pratique* pratique que notre activité pose à la réalité et à

laquelle la réalité répondra, comme il convient en affaires, par un oui ou par un non."^{xxi} (s. 212, *da* s. 57) Objektivitet, dvs. det, at der lægges en forestilling om årsag ind i genstanden (1889, s. 52, *da* s. 52), er allerede på forhånd befængt med et overmål af subjektivitet, der er ydre for genstanden, i og med at denne er presset ned under en subjektiv formålstjenelighed.

Vore begreber "ont été formés à l'image des solides"^{xxii} (1907, s. I, *da* s. I), og det er her, de har deres praktiske anvendelse, som begribelse *udefra*. Men da genstandene har mange egenskaber, knytter der sig mange begreber til dem. Det implicerer så, at begreberne er uden for hinanden og ved siden af hinanden (1889, s. 177, *da* s. 177). Derved bliver begreberne indbyrdes adskilte og fremtræder i et rum i forstandens begriben. Tillige får de samme bestandighed som genstandene. Dette er også af betydning for begribelsens karakter: "Elle [forstanden] isole [...] instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu"^{xxiii} (1907, s. 29, *da* s. 24). "Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute creation."^{xxiv} (s. 164, *da* s. 139) Netop der, hvor forstanden mener sig hævet over naturen, vender instinktet hævnende tilbage: forstanden kan kun tænke det allerede kendte; den reducerer i sin analytiske fremgangsmåde det nye til det gammelkendte, dvs. til livløs natur. Det er derfor historien og historisk bevidsthed synes at undslippe den, gøre sig usynlig for den, og det er derfor, at den kun er på hjemmebane over for fænomener, der ikke synes at forandre sig: den døde og uorganiske natur.

Forstanden findes i den sunde menneskeforstand, men også i den positivistiske videnskab. I begge tilfælde efteraber forstanden stoffet, gør sig til en rumlig forestilling. Forstanden og dens selvstændiggjorte 'inkarnation' i den positive videnskab er rettet mod den sanselige iagttagelse; den vikarierer for perceptionen. Dens oprindeligt foretrukne område er den træge materie. Den er allerede mindre hjemme eller i sit element i den organiske verden. Men størst bliver dens forlegenhed, når den får at gøre med sjælen (cf. 1934, s. 34). Forstandens organer er indrettet på stoffet; dens struktur er formet efter materiens struktur. Dens erkendelse er et aftryk af den livsløse materie, som den vil give et billede af. Den søger en geometrisk attitude; dens operationer har geometrien som målet for den højeste fuldkommenhed. Men for at den kan have dette, må der i materien være en naturens geometri, en geometrisk orden, som forstanden efterligner. Denne orden er forstandens forbillede. Forstanden beror på lighed og gentagelse, på det samme, der frembringer det samme. Men derved har den i samme øjeblik, som den skulle emancipere sig fra naturen og beherske den, måttet krybe ind i den. Den må omgås det levende, som var det dødt, fastholde det i kategorier, ord og tal. Det, forstanden er sat til, er "assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu"^{xxv} (1907, s. I, *da* s. I). Men den måde, den våger på, gør vold på både genstand og den

selv. Den begrebslige orden er for Bergson forfalskning og destruktion (Horkheimer 1990b, s. 400). Forstanden transcenderer sig selv – hæver sig op – for at efterligne genstanden, men derved kommer den uden for sig selv. Men samtidig kan den kun omgås med genstanden efter immanente formål, skabt af indre savn, der projiceres ud på genstanden og udvisker dennes konturer, indskrives i den og ophæver dens individualitet. Og det, denne cirkelbevægelse forhindrer, er blikket for forandring: den holder mig bundet "à la terre ferme"^{xxvi} (Bergson 1907, s. 193, *da* s. 164). Vejen ud af denne cirkelbevægelse har Maurice Merleau-Ponty peget på: tænkningen bliver først sand, når den ikke hæver sig op over sig selv, men erkender sig som refleksion-på-det-ureflekterede (1945, s. 75), når den nærmer sig sine kilder: kroppen og genstandsverdenen og lader deres tavshed tale.

Bevidstheden består på den ene side af hukommelsen, "conservation et accumulation du passé dans le présent"^{xxvii} (Bergson 1919, s. 5). Men den skærer fortiden til, fjerner det ubrugelige (s. 132). Den er på den anden side anticipationen af det fremtidige. Bevidstheden er optaget af det nært forestående. Spændingen mellem det, der var, og det, der kommer til at blive – det er, hvad bevidstheden er. At den netop er et spændingsforhold placerer den som den automatiske reaktions modpol. Tøven er bevidsthedens højeste form. Bevidstheden har en snæver forbindelse til forstanden, tænkningen. Den bryder frem dér, hvor handlingsakten stoppes eller møder en forhindring. Den ophæves igen af den handling, som forestillingen går op i. "L'obstacle n'a rien créé de positif; il a simplement fait un vide, il a pratiqué un débouchage. Cette inadéquation de l'acte à la représentation est précisément ici ce que nous appelons conscience."^{xxviii} (1907, s. 145, *da* s. 122) Bevidstheden er derfor "une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action."^{xxix} (ss., *da* ss. udh. fjernet) Afstanden mellem handling og tanke, mellem virkelighed og mulighed, er det, der konstituerer bevidstheden. Derfor er den tvivlrådighed, valg og dermed rettet mod fremtiden. Ja, den er det, der gør fremtiden mulig som ekstase. Da den netop er projekt, må den tidsligt hele tiden være uden for sig selv: deri består dens ekstase. Den *skaber* fremtid. Den er tillige rumligt uden for sig selv; den forsøger nærmest som en prøvehandling at indskyde sig i stoffet for at bemægtige sig det (1919, s. 17). Men også rumligt må den transcendere sig selv: den må tillempe sig efter genstandene udenfor; den må bevæge sig rundt mellem dem, kunne dreje uden om eller bestige forhindringer, som de sætter for den, og udvide sig, hver gang forstanden indskyder nye redskaber, eller et nyt behov opstår. Men samtidig: Jo mere forstanden gennemtrænger bevidstheden, desto mere tvinges den til at rumliggøre stoffet. Hvad der sker, når bevidstheden bøjer sig mod sig selv, kommer jeg tilbage til senere. Selv om bevidstheden er fri, er den ikke fritsvævende. For at eksistere må den forbinde sig med stoffet. "la conscience est

essentiellement libre; elle est la liberté même: mais elle ne peut traverser la matière sans se poser sur elle, sans s'adapter à elle: cette adaptation est ce qu'on appelle l'intellectualité"^{xxx} (1907, s. 270, da s. 231-2)

Som modpol til forstanden optræder instinktet. Dette er specialiseret, spontant, perfekt, hvorimod forstanden kræver anstrengelse, medierende anordninger, og dens virkninger er derfor nødvendigvis ufuldstændige (Leszek Kolakowski 1985, s. 60). Forstanden og instinktet er to forskellige organer, som naturen har produceret for at gøre det muligt for levende væsner at bemestre deres omgivelser, både de organiske og de uorganiske (s. 55). I instinktet er der et medfødt kendskab til ting, i forstanden til forhold; endvidere: "*l'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière*"^{xxxi} (Bergson 1907, s. 149-50, da s. 126). Derfor udtrykker de to erkendelser sig også i forskellige sætninger: instinktet i kategoriale sætninger, forstanden i hypotetiske, og derfor har deres viden forskellig karakter: instinktets er *levet* og *ubevidst*, forstandens er *tænkt* og *bevidst*. Instinktets deficit er afstanden mellem behov og tilfredsstillelse; instinktet tåler ingen udskydelse og dermed den formålsbestemte handling som formidlingsmidte, mens forstanden tåler afstanden mellem behov og tilfredsstillelse, og denne udskydelse, denne lidens genvordigheder, er netop bevidstheden. Men med bevidstheden som indskud sættes der tillige en dialektik igang: Med bevidstheden skabes nye behov, og forfines de gamle. Behovene under det for civilisationen rensede instinkts herredømme ville derimod være enkle, men ultimative. I sin højeste form er instinktet evnen til at anvende og bygge *organiserede* redskaber, forstanden derimod er evnen til at skabe og bruge *uorganiserede* redskaber (s. 141, da s. 118). Bergson peger på, at det redskab, der skabes af forstanden, står tilbage for instinktets naturlige, når det drejer sig om at tilfredsstille et umiddelbart behov, men at det er langt det mest fordelagtige, når der er tale om et behov, der kan vente. Forstandens redskab bliver et kunstigt organ, der forlænger den naturlige organisme. Forstanden skaber tillige redskaber til at fremstille redskaber. Hermed øges også handlingsspillerummet og som sagt behovenes mangfoldighed. Projektet og arbejdet opstår og med dem idealer og evnen til at forandre sig. Hvorimod instinktet blot fortsætter den virksomhed, hvorigennem livet organiserer materien.

Selv om forstandsvirksomheden er en anspændelse, så stræber den mod afspænding, hvile, forskelsløshed, gentagelse og overensstemmelse mellem legeme og omverden. (Gentagelser formindsker i øvrigt den fordrede anspændelse.) Netop dette er dræbende for instinktet. Derfor er forstanden ordenens organ, mens instinktet uordenens organ. Men selv der, hvor forstanden tror sig emanciperet fra instinktet, vender dette hævnende tilbage og reducerer forstandens præstationer til

natur. (Instinktet bruger også en anden list, som jeg vender tilbage til senere.) Generelt gælder det, at selv om forstanden er den lysende kerne, vil den altid være omgivet af "une nébulosité vague"^{xxxii} (s. 178, *da* s. 151) fra instinkterne, af "une frange indistincte qui en rappelle l'origine"^{xxxiii} (s. 194, *da* s. 165). Bergson sammenligner forstandens fremvækst med dannelsen af planeter: Som dem har forstanden dannet sig ved en sammentrækning, ved fortætning og stivnen. "Ce noyau ne diffère pas radicalement du fluide qui l'enveloppe."^{xxxiv} (ss., *da* ss.)

Bergson ser også instinktet og forstanden i et udviklingsperspektiv. På det rudimentære stadium af livets udvikling gennemtrængte de hinanden (1932, s. 21, *no* s. 19), og på andre udviklingsveje end den, der førte til det civiliserede menneske, har der udviklet sig andre bevidsthedsformer. Men disse har ikke lige som forstanden formået at gøre sig fri af omverdenens lænker og tage sig selv i besiddelse. Menneskets opkomst daterer Bergson til det tidspunkt, hvor de første våben og redskaber blev tilvirkede (1907, s.138, *da* s. 116). Ved slutpunktet af udviklingsprocessen, ved det civiliserede menneske, er instinktet ikke undertrykt, men overstrålet, fordunklet; det er kun bræmmen om den lysende kerne. Men selv om instinktet ikke er undertrykt, er det alligevel blevet degraderet – i forhold til hvad det havde mulighed for at være, nemlig intuition. Intuitionen "s'était hypnotisée sur l'interêt de l'espèce"^{xxxv} (1932, s. 264-5 *da* s. 225) – i modsætning til forstanden, der har ladet sig tryllebinde af den egoistiske interesse – og hvad intuitionen har bevaret af bevidsthed, har "pris la forme somnambulique"^{xxxvi} (s. 264 *da* s. 225). Bevidstheden, der bevægede sig mod intuition, er blevet "comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de la vie, qui l'intéressait."^{xxxvii} (1907, s. 183, *da* s. 155) Desuden er intuitionen gået i hi indadtil. Herom senere.

Den fabulerende evne, magi, religion

Instinktet forpupper sig endvidere som den fabulerende evne, der spiller samme rolle for mennesket som instinktet i den animalske verden. Denne evne er et virtuelt instinkt, der er knyttet til forstanden. Denne form for imagination er presset frem af magien (1932, s. 218, 172, *no* s. 186, 148). "La magie est [...] innée à l'homme, n'étant que l'extériorisation d'un désir dont le coeur est rempli."^{xxxviii} (s. 176, *no* s. 151) Den fabulerende evne er altså de spilopper, som behovet og begæret i sin instinktive form har for med forstanden. Den er det puds, ønsket spiller forstanden, ønskets indbryden i forstandens geometri. Den forbinder gennem association og ikke gennem deduktion og induktion. Dens resultat, fabelen, substituerer perceptionen, ja den er faktisk en intimidering af perceptionen, "une contrafaçon de l'expérience"^{xxxix} (s. 113, *no* s. 97). Magien er

systematiseringen af den fabulerende evne og som rekureringsystem giver den den fabulerende evne nye historier at spinde. Der er to grundelementer i magien: 1) ønsket om at kunne indvirke på hvad som helst, også det, der er uden for rækkevidde, 2) den forestilling, at tingene er ladede med eller kan oplades med et menneskeligt fluidum (s. 178, *no s. 153*). *Magiens grundlag er altså forstandens ikke-viden*. Med videnskabens fremtrængen, skubbes magien tilbage, fratages sin afgørende plads i det daglige liv.

Helt anderledes er religionen konstitueret: den er "une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence"^{xl} (s. 127, *no s. 109*). *Den skal beskytte mod forstandens resultat: viden*. Med forstanden kommer visheden om at skulle dø. Mod denne vished sætter naturen gennem religionen billedet af en fortsættelse af livet efter døden; gennem dens mellemkomst ophæves dødens uundgåelighed. Derfor er oprindelsen til religionen ikke frygt, men en forsikring mod frygten, et forsvar mod at vide. Til forstandens viden om nødvendigheden sætter religionen troen på magter, der tager hensyn til mennesket. Den anden af religionens funktioner for naturen er at ophæve afstanden mellem handlingens telos og dens faktiske resultat og dermed forsvare os mod angsten for at fejle (s. 146, *no s. 126*). Religionen beror ikke på angst, men dennes ophævelse; dens pris er underkastelse og indordning. Hos de ikke-civiliserede folkeslag er troen imidlertid opsvulmet, overdreven, mangfoldiggjort i modsætning til blandt de civiliserede folkeslag, hvor forstanden har sønderdelt og rumliggjort den ydre verden og har ført de rumliggjorte tankeformer ind i tiden. Hos de ikke-civiliserede folkeslag invaderer religionens tro området for den mekaniske handling og lægger virksomheder under sig, som den skulle være udelukket fra (s. 170-1, *no s. 147*).

Erindring, vane, det ubevidste

Ind til videre har det drejet sig om nutiden og fremtiden. Lad os kaste et blik på fortiden. Her pointerer Bergson, at den overlever i to forskellige former: 1) i bevægelsesmekanismer, 2) i uafhængige erindringer (1896, s. 82, *da s. 89*). Det er sidstnævnte, jeg skal beskæftige mig med. Bergson modstiller erindringen til de affektladede forestillinger, altså fornemmelserne. Mens fornemmelserne af væsen er udspændte og stedfæstede og dermed kilden til bevægelse, så er erindringen uudspændt og magtesløs og derfor på ingen vis delagtig i fornemmelser (s. 155-6, *da s. 122*). Fornemmelsen har sin rod i kroppen, erindringen i ånden: "Me sensations actuelles sont ce qui occupe des portions déterminées de la superficie de mon corps; le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps. Sans doute il engendrera des sensations en se matérialisant; mais à ce moment précis il cessera d'être souvenir pour passer à l'état de chose présente,

actuellement vécue"^{xli} (s. 154, *da* s. 121) Ved at blive et billede forlader fortiden sin karakter af at være erindring og blander sig med nutiden. Dermed forlader erindringen også sin magtesløshed. Den hentes fra ånden op til overfladen som billede og kastes ud i rummet: går fra uudsåndthed til udsåndthed, fra fortid til nutid. I denne tilstand beriger erindringen den nutidige erfaring med den allerede høstede erfaring (s. 68, *da* s. 77). Bevidstheden er afstanden mellem repræsentanten og handlingen. Hvis repræsentanten er stoppet af handlingen, så fortsætter den bagud til det før-bevidste, der er originært i forhold til bevidstheden. Derfra kan den vende tilbage til bevidstheden som billede. Repræsentanten er virtuel erindring, der hentes frem til nutiden som billede, når handlingen suspenderes. Repræsentanten hives så frem fra vor (individuelle) fortids lagerrum, hvor den har eksisteret som "conscience reléguée"^{xlii} (Maurice Dayan 1965, s. 316).

Et sted skriver S. Freud: "Die Erinnerung bringt de norma nichts von der besonderen Art der Wahrnehmungsqualität zustande"^{xliii} (1950, s. 317, *da* s. 37 og 39) Samme skarpe sondring findes hos Bergson mellem erindring og perception. I sidstnævnte findes en intuitivt begrebet virkelighed. Erindringen er afmægtig i forhold til virkeligheden. Dog undlader Bergson ikke at gøre rede for, at, da perceptionen må udfylde en vis varen ved, så har den også brug for en hukommelsespræstation, som kan forbinde de enkelte nu'er med hinanden. De enkelte øjeblikke er allerede et resultat af vor hukommelse og af vor bevidsthed, der forener tidspunkterne, så de kan gribes i en intuition (Bergson 1896, s. 31, 72, *da* s. 46, 81). Nutiden har en vis varen ved; den er både foran og bagved det matematiske punkt: nu. Den råder over "notre passé immédiat et notre avenir imminent."^{xliv} (1919, s. 6) Husserl forsøger at komme ud over problemerne ved at kalde denne form for hukommelse for retention og adskille den fra generindringen og kalde den forudgriben, der ligger i nu'et, for protention og adskille den fra den vilde forudgriben: anticipationen. (Herom senere.) Erindringen kan træde frem samtidig med perceptionen. Så går repræsentanterne fra virtualitet til at realiseres i et billede; erindringen er billedet isoleret fra perceptionen, men samtidig med den. Den profilerer sig i perceptionens skygge uden nogen sinde at blande sig med perceptionen (Maurice Dayan 1965, s. 316). Men erindringen behøver perceptionen: "un souvenir ne s'actualise que par l'intermédiaire d'une perception"^{xlv} (Bergson 1919, s. 151).

Efter at perceptionen har fundet sted, synker billedet ned i det før-bevidste (eller ubevidste); det bliver repræsentant, der er dissociert fra tingen, et tableau der mister sin eksistens, skrumper sammen for at placere sig, unikt, i durées strøm, inaktuelt og bortvist fra bevidstheden, hvori det kun trænger ind med en knivsæg, nemlig sedimenteret som erhvervede dispositioner, som karakter, som vane. Bliver repræsentanten aktualiseret, forlader den det førbevidste (eller ubevidste), og så

udspændes den igen som billede, parallelt med perceptionen.

Med sondringen mellem fornemmelse og erindring åbenbarer modsigelsen mellem stof og ånd sig. Mens førstnævnte synes at glide bort i tiden, mangle *indre* forbundethed og kun lyde en ydre kausalitet, der udvisker den individuelle unikhed, så har ånden *historie*: "[...] la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendent de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là s'équivalent; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable."^{xlvi} (1896, s. 248-9, *da* s. 194) Men samtidig med at erindringen sikrer subjektets historicitet, sikrer den også subjektets *indre samfundsmæssighed* (i kontrast til den ydre, herom senere). Bergson skriver, at selv om et menneske isolerede sig fra samfundet, ville det ikke være i stand til det i egentlig betydning, for subjektets erindring og hele forestillingsverden lever af det, som fællesskabet har indpræget i hende/ham. Det er fx tydeligt, at Robinson henter al sin energi fra det fællesskab, som han ideelt forbliver knyttet til. Det er, som om det hele tiden iagttager ham (1932, s. 9, *no* s. 7-8) som en indre instans i ham. (Denne skelnen hos Bergson mellem den ydre samfundsmæssighed og samfundet i individet svarer til psykoanalysens sondring mellem de ydre objekter og den indre repræsentantverden.) Denne indre samfundsmæssighed og historicitet er noget, vi ikke kan flygte fra; de er "poids morts que nous traînons avec nous et dont nous aimons mieux nous débarrassés."^{xlvii} (1896, s. 160, *da* s. 126), selv om Bergson lægger vægt på, at vi ikke fuldstændig determineres af dem: "Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire."^{xlviii} (s. 164, *da* s. 129, *min kursiv*) Det indgår tillige i vor karakter, "toujours présent à toutes nos décisions"^{xlix} (s. 162, *da* s. 127). Karakteren er "la synthèse actuelle de tous nos états passés."^l (*ss.*, *da* *ss.*) Selv om han pointerer, at karakteren kun er et sammendrag af fortiden, redegør han for, at fortiden ikke viser sig umiddelbart i karakteren; der er en fordrejende omsætningsmekanisme, der skjuler oprindelsen i fremtrædelsen og således gør den usynlig og utilgængeligt for subjektets tematisering. Han udtrykker det ved at skrive, at ingen fortidig tilstand åbenbarer sig direkte i karakteren (s. 164, *da* s. 129-30). Med psykoanalysen kan man sige, at karaktertrækkene er blevet jegsyntone og dermed har mistet deres sceniske karakter.

Bergson skelner mellem to former for erindring: de egentlige erindringer og de vanemæssige erindringer. Med Husserl kan man kalde de første polytetiske og de andre monotetiske. Først om de monotetiske. Disse er rettet mod den nuværende situation og er *forenklinger* af tidligere erfaringer. De fuldstændiggør øjeblikkets erfaringer. Vor praktiske interesse går på at trænge fortiden i

baggrunden og kun lade det af den, der kan være nyttigt for os i den aktuelle situation trænge igennem og fuldstændiggøre denne. Forstanden foretager altså en selektion, der kun aktualiserer de nyttige erindringer og blokerer for de erindringer, der ikke kan gøres brug af. De kastes tilbage til det ubevidste (Bergson 1934, s. 152). Denne erindring er *vanemæssig*, beror på en automatisk genkendelse og har meget til fælles med det, Alfred Lorenzer kalder *tegn*. Denne automatiske genkendelse bruges til at forstærke vor perception. Bergson bruger som eksempel på denne erindring en udenadslært lektie - og antyder således, at den er forbundet med tvang, pligt og herredømme. "Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par coeur, a tous les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. [...] Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps."^{li} (1896, s. 84, *da s.* 91) Denne lektie har mistet sin livshistoriske placering og har således transcenderet min subjektivitet. Den er ren nutid: "la leçon une fois apprise ne porte aucune marque sur elle qui trahisse ses origines et la classe dans le passé; elle fait partie de mon présent au même titre que mon habitude de marcher ou d'écrire; elle est vécue, elle est 'agie', plutôt qu'elle n'est représentée."^{liii} (s. 85, *da s.* 92) Denne erindring har glemt sin oprindelse, glemt at den overhovedet har nogen oprindelse. Den har streget mig over i sig, udvisket min empiriske eksistens: min lidelse, min glæde har ikke længere forbindelse med den. Den falder ud af tiden (Th. Adorno 1956, s. 53), er allerede en begyndende handling, der har "assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. Elle n'a retenu du passé que les mouvements intelligemment coordonnés qui en représentant l'effort accumulé"^{liiii} (Bergson 1896, s. 86-7, *da s.* 93). Disse anstrengelser genoplives med et strengt ordnet system af bevægelser, hvormed de virkeliggør sig i nutiden (s. 87, *da s.* 93) Denne form for hukommelse gentager blot fortiden, spiller den i et resumé, afsøger kun fortiden for dens nytte for nutiden. Fordi denne erindring er rettet mod handling, er den nært knyttet til legemet; den er en mekanisme, fæstnet i legemet, der derfor synes at fungere som natur. Den har efterladt et aftryk i vor krop (Maria Elósegui Itxaso 1991, s. 301). Da den har udsåret den formidlende subjektivitet og elimineret bevidstheden, har den spærret sig inde i en snæver stimulus-respons-strømkreds og gjort sig omverdensafhængig. Den er upersonlig, almen, en automatisk og kvasi-øjeblikkelig reduktion. Så selv om den har udelukket derivater fra det ubevidste, har den ikke kunnet skippe sin instinktboundethed. Og her er den ikke forskellig fra andre vaner. Vanen er *abstraktion*. Derfor er det meget præcist, når Bergson skriver: "[...] l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée"^{liv} (s. 173, *da s.* 136) Vanen er så at sige kun det

forstenede levn af en engang åndelig aktivitet (1934, s. 267). Bergson knytter endvidere vanen sammen med instinktet; han karakteriserer vanen som "une activité qui, d'abord intelligente, s'achemine à une imitation de l'instinct"^{lv} (1932, s. 20, *no* s. 18). Den vane, der kommer nærmest instinktet, er også den stærkeste. Vanen er samfundsmæssighed, der er stivnet som 2. natur, og som har erhvervet instinktets to karakteristika: intensitet og regelmæssighed. Vanen er symmetrisk med instinktet; den er den ydre nødvendigheds stemme i det indre, der har gjort sig selv tavs. Denne tavse pligtens stemme udøver et pres på vor vilje for at få os til at genoprette orden. Vanen er den mest velegnede foranstaltning til at gennemføre samfundsmæssigheden som herredømme i subjektet. Den skaber ro og orden i samfundet, fordi pligten til lydighed ikke kun har lammet viljen, men tillige har slettet sin oprindelse i socialisationsskridtene. Denne pligt til lydighed opdager man først i det øjeblik, man vil gøre op med den: Sin tyranniske karakter åbenbarer pligten først – som enhver dybt rodfæstet vane – hvis vi forsøger at bryde med den, skriver Bergson (s. 12, *no* s. 11) Dette brud opleves som at gøre vold på sig selv. Der opstår en intensiv spænding: Man nøler, og netop denne nølen er bevidstheden, der skyder sig ind mellem impuls og automatisk respons. Under pligtens og vanens herredømme er *anspændelsen* blevet formindsket, og der optræder en mangel på *elasticitet*. Bag om ryggen er subjektet styret af en mekanisme, der sættes i gang af ydre stimuli. *Attention à la vie* er løsnet, og det er først denne nølen, der igen spænder den. Indlæringen af pligten, vanen, er en knægtelsesproces. Bergson pointerer, at børn har en naturlig mangel på disciplin, og at de netop derfor opdrages og undervises. De er drevet af ønsket, begæret, nydelsen: "Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité"^{lvi} (s. 1, *no* s. 1). Socialisationen er institueringen af forbud, oprettelsen af overjaget, hvor processen går fra forældrepåbudene til erkendelsen af disse som delegeret myndighed. Socialisationsprocessen er således hukommelsestab, fornægtelse af begær, men også af viden og nysgerrighed, subjektivitet og vor indre livshistorie. Man kan karakterisere denne socialisationsteori som en *fravælgelsesteori*. Bergson udtrykker det klart et sted: "Mais les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. La route que nous parcourons dans le temps est jonchée de débris de tout ce que nous commençons d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir."^{lvii} (1907, s. 101, *da* s. 84) Dette billede af socialisationsprocessen som tab står helt i kontrast til et andet billede af socialisationsprocessen, som man kunne kalde *akkumulationsteorien*, der går ud på, at vor personlighed "se bâtit à chaque instant avec de l'expérience"^{lviii}. (s. 6, *da* s. 5)

"Ainsi notre personnalité pousse, gradit, mûrit sans cesse"^{lix}. (ss., *da* ss.) Her kan man ikke længere se, at vi ikke blot bliver klogere, men også dummere, at vi mister hukommelsen om det, der ikke blev indløst. Et *post festum*-udsagn. Her gives socialisationsprocessens resignation blot ret og legitimeres.

Der eksisterer imidlertid også en anden erindring, som ikke er vanemæssig og bøjet mod nutiden, en polytetisk erindring, den egentlige erindring, som straks placerer sig i ånden. Denne erindring er fortidens overlevelse (Gilles Deleuze 1956, s. 297). Lad os vende tilbage til eksemplet med lektien, der skal læres udenad: "Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement; il tient dans une intuition de l'esprit que je puis, à mon gré, allonger ou raccourcir; je lui assigne une durée arbitraire: rien ne m'empêche de l'embrasser tout d'un coup, comme dans un tableau."^{lx} (Bergson 1896, s. 85, *da* s. 92) I denne erindring er de konkrete omstændigheder med. De har karakter af en scene. Subjektiviteten er ikke skåret bort. Denne erindring går gennem bevidstheden, og den lokaliserer scenen i et konkret rum, og tidsfastsætter den i den indre livshistorie. Den bevæger sig i den endegyldige fortid. Principielt kunne en hukommelse, der udgik fra denne erindring, notere sig alle vore daglige begivenheder, efterhånden som de indtrådte. Alle enkeltheder ville være til stede (s. 86, *da* s. 93). Men det ville forhindre os i at handle, for "Les images passées, reproduites telles quelles avec tous leurs détails et jusqu'à leur coloration affective, sont les images de la rêverie ou du rêve; ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne se présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénétrera."^{lxi} (s. 116-7, *da* s. 106) Hos børn er erindringen ikke blevet underlagt handlingen og adfærden. Socialisationsprocessen består derfor også i at oprette en instans, der kan formindske erindringens adgang til bevidstheden. Som voksne har vi sædvanligvis ikke fuld rådighed over erindringerne, eller de slipper bort fra os, rettede som vi er i hverdagslivet mod handlen. De trænger sig frem under to omstændigheder:

A) I situationer, hvor der sker afgørende brud på hverdagslivet. (Bergson (1934, s. 170) nævner truslen om død som eksempel.) I en sådan situation kan subjektets hele historie omspændes i en udelt nutid. Her dukker indfald frem fra glemslen; her taler de igen. I en sådan situation, hvor bevidstheden er til stede og ikke sat ud af kraft, kan erindringerne danne basis for erfaringer og med dem omstrukturerer af hverdagen.

B) Spontant, pludseligt. Her trænger erindringen frem til bevidstheden, men ligger ikke som under A) under for bevidsthedens kontrol. Denne erindring er fuldstændig; "le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer."^{lxii} (1896, s. 88, *da* s. 95) Hukommelsens opgave er ikke at

ordne erindringerne i skuffer, at føre dem til protokols (1907, s. 4, *da* s. 4). Fortiden bevarer sig ved egen kraft, men det er i disse erindringer, at den træder frem som fortid og ikke blot som anneks til nutiden. Her kan erindringerne ikke "tas frem [...] efter forgodtbefinnende" (A. H. Winsnes 1967, s. XIX), her melder den tabte tid sig ultimativt.

Hvordan erindringerne organiserer sig, synes ikke at være helt klart for Bergson. Han skriver på den ene side: "Il y a toujours quelques souvenirs dominants, véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité."^{lxiii} (Bergson 1896, s. 191, *da* s. 149). Men på den anden side medgiver han også, at erindringerne melder sig "dans un ordre apparemment capricieux"^{lxiv} (s. 161, *da* s. 127). I stedet for at se disse udsagn som en modsigelse, anskuer jeg dem nærmere som to yderpunkter i den måde, erindringerne kan optræde på. I så fald kan man knytte an til nogle overvejelser, Jacques Derrida gør sig om erindringer, altså de egentlige erindringer. Han skelner mellem to erindringsformer, der ligner de to yderpunkter hos Bergson. Først formen, hvor erindringerne melder "sig i en tilsyneladende lunefuld orden". Denne form for erindring knytter han til James Joyce og karakteriserer den på følgende vis:

"répéter et reprendre en charge la totalité de l'équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible la plus grande puissance des intentions enfouies, accumulées et entremêlées dans l'âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple, par la totalité des cultures mondaines, dans la plus grande génialité de leurs formes (mythologie, religion, sciences, arts, littérature, politique, philosophie, etc.); faire apparaître l'unité structurale de la culture empirique totale dans l'équivoque généralisée d'une écriture qui ne traduit plus une langue dans l'autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois, accumule leurs énergies, actualise leurs consonances les plus secrètes, décèle leurs plus lointains horizons communs, cultive les synthèses associatives au lieu de les fuir et retrouve la valeur poétique de la passivité; bref, une écriture qui, au lieu de le mettre hors jeu par des guillemets, au lieu de le '*reduire*', s'installe résolument *dans* le champ *labyrinthique* de la culture '*enchaînée*' par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible."^{lxv} (Jacques Derrida 1962, s. 104-5)

Den anden form, organiseret om nogle fremherskende erindringer, der lyser op, knytter han til Husserl. Den består i "réduire ou appauvrir méthodiquement la langue empirique jusqu'à la transparence actuelle de ses éléments univoques et traductibles, afin de ressaisir à sa source pure une historicité ou une traditionnalité qu'aucune totalité historique de fait ne me livrera d'elle-même

et qui est toujours delà présumée par toute répétition odysseenne de type joycien, comme par toute *philosophie de l'histoire* - au sens courant - et par toute *phénoménologie de l'esprit*. Les essences des totalités finies, la typologie des figures de l'esprit seront toujours des idéautés enchaînées dans l'histoire empirique."^{lxvi} (s. 105)

I modsætning til Joyce's ubevidste skrift, der ikke reducerer tvetydigheden til entydighed, er der her i den anden form tale om en erindring, der nærmer sig det monotetiske, men dog alligevel ikke opgiver sin historicitet, men søger transcendenen bag den empiriske subjektivitet. Modsat bevarer den første form den tvetydighed, som kulturen og samfundet har skrevet ind i vor subjektivitet. Men fælles for dem begge er, at de bringer den tavshed i tale, der ligger under det, der er presset ind i vor bevidsthed.

Min fortid er magtesløs; den er borte fra bevidstheden. Fortiden tænker Bergson sig egentlig ikke som tidligere ekstase; den er blot en gammel nutid, der har mistet sin udspænding. Bergson viser ikke, hvordan vi kan undslippe nutiden og gennem det konstituere tidsbevidstheden. Han har heller ikke nogen overgang fra nu'et til fortiden som ekstase, og det skyldes, at han ikke udarbejder nu'ets temporale horisont af retentioner og protentioner (Merleau-Ponty 1978², s. 90), selv om han kender til dem. I stedet binder han tiden til rummet i nu'et og tænker så fortiden som afslappelse af nu'ets rumlige udspænding. Når jeg erindrer, så foretager jeg en udspilning af billedet. Min fortid er magtesløs; den er borte fra bevidstheden; hukommelsen er intet uden for nutiden, og den rene erindring er intet andet "qu'un fantôme avide de 'boire le sang des vivants'"^{lxvii} (s. 83). For at få det blod, den lever af, må den gøre sig til suggestionskraft, til en besværgelsesformular, der kan kalde billeder frem, der kan tryllebinde subjektet og kalde det bort fra handlingen og refleksionen.

Bergson forestiller sig, at forestillinger og perceptioner ved at glide bort med tiden mister deres bevidsthedseksistens: "[...] si la conscience n'est que la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'*agissant*, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière."^{lxviii} (Bergson 1896, s. 156, *da* s. 123). Forestillingerne eller perceptionerne bliver ubevidste - eller hvis vi skal følge S. Freuds terminologi: før-bevidste. Dette før-bevidste melder sig, når handlingen ikke kan gennemføres. Normalt forhindrer handlingen de før-bevidste repræsentanter i at aktualisere sig. Lige så snart handlingen kan genoptages eller tematiseres som *cogito*, vender det før-bevidste tilbage til sin passivitet. At forhindringen tematiseres som *cogito* betyder, at handlingen problematiseres, og bevidstheden finder nye handlingsveje eller andre handlinger. Det før-bevidste slås altså tilbage både af handlingen og af bevidstheden (Maurice Dayan 1965, s. 323). Det før-bevidste adskiller sig

ikke væsensmæssigt fra det bevidste; det er blot ikke aktuelt nødvendigt for handlingen. Det er repræsentanter, der er gået ud af brug, som kan få et *come back*, hvis det er nødvendigt. Erindringen kan også kalde disse førbevidste repræsentanter til live igen. De forestillinger, der har mistet deres bevidsthedseksistens, kan kaldes tilbage med en vis anstrengelse. Anderledes forholder det sig med de forestillinger, som vi har vist fra os, fortrængt. Det er disses opdukken som erindringer, som Bergson som sagt omtaler som en dødvægt, vi slæber med os, og som vi helst ville befri os for, og som spøgelse (Bergson 1896, s. 161, *da* s. 127). Den natlige drøm ser han også som erindringer: "[...] nous revivons dans tous leurs détails des scènes d'enfance entièrement oubliées; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises."^{lxix} (s. 172, *da* s. 136) Disse "messagers de l'inconscient"^{lxx} (1907, s. 5, *da* s. 4) minder os om, at vi ikke blot er en livsstrøm, men en livsstrøm, der allerede er tynget af stivnede dele af stoffets substans. Hans tanker bringer ham nær til psykoanalysen, et forhold som han også selv gør opmærksom på, idet han hævder, at hans idé om vor fortids integrale opretholdelse har fundet empirisk bekræftelse hos Freud og hans elever (1934, s. 81). Dette ubevidste er ikke som det før-bevidste passivitet, men en aktiv lakune, der ikke er tomhed, intethed, men "la présence de l'implicite"^{lxxi} (Maurice Dayan 1965, s. 294). Denne lakune, der i det daglige er omhyllet af bevidsthed, er en repræsentation, der skjuler sig selv, men melder sig i spændte situationer og fejlhandlinger og det som uro, der afslører det ubevidstes gestiske udspring.

Barndommen spiller en afgørende rolle i Bergsons tænkning. Henri Lefebvre omtaler den nedladende som "retour à la fraîcheur des sensations enfantines"^{lxxii} (1961 I, s. 127). Det barnlige er det, der skal fornægtes i os, uddrives og alligevel vender det tilbage til os i latteren. Men også selv når vi ikke ler, spiller det en større betydning for os, end vi vil være ved. Socialisationsprocesserne lykkes aldrig helt, vore behov er mere konservative, end vi kan se med vor socialiserede bevidsthed: "Trop souvent surtout nous méconnaissons ce qu'il y a d'encore enfantin [...] dans la plupart de nos émotions joyeuses. Combien de plaisirs présent se réduiraient pourtant, si nous les examinions de près, à n'être que des souvenir de plaisirs passés! [...] Qui sait même si nous ne devenons pas, à partir d'une certain âge, imperméables à la joie fraîche et neuve, et si les plus douce satisfactions de l'homme mûr peuvent être autre chose que des sentiments d'enfance revivifiés, brise parfumée que nous envoie par bouffées de plus en plus rares un passé de plus en plus lointain?"^{lxxiii} (Bergson 1900, s. 51-2, *no* s. 46)

Den skelnen, som jeg i dette afsnit har fremstillet mellem den vanebundne erindring og den egentlige erindring, er blevet kritiseret af Maurice Merleau-Ponty. Han skriver: "L'alternative

bergsonienne de la mémoire-habitude et du souvenir pur ne rend pas compte de la présence prochaine des mot que je sais: ils sont derrière moi, comme les objets derrière mon dos ou comme l'horizon de ma ville autour de ma maison, je compte avec eux ou je compte sur eux, mais je n'ai aucune 'image verbale'. S'ils persistent en moi, c'est plutôt comme l'Imago freudienne qui est beaucoup moins la représentation d'une perception ancienne qu'une essence émotionnelle très précise et très générale détachée de ses origines empiriques."^{lxxiv} (1945, s. 210) Det, der synes at forsvinde, er stemningen, affekten, farvetonen, som ikke går op i forestillingen, *som ikke er forestilling*, og som derfor ødelægger erindringen, skaber en mørk plet, udsætter nærværet. Kroppens betydning for erindringen underspilles. Faktisk – fremfører Merleau Ponty – udskiller kroppen en mening, som ikke kommer noget steds fra, og projicerer den ud i tiden og rummet. Og her er gestussen før ordet. Ordets begrebslige betydning "se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole."^{lxxv} (s. 209). Måske er det rigtig, at det ikke-forestillingsmæssige moment i den egentlige erindring ikke kommer til sin ret i Bergsons betragtninger, og at kroppens gestiske moment forsvinder ud af vanens hukommelse i hans konception. Men denne kritik er også at lukke øjnene for, at Bergson faktisk udvikler et begreb om gestus, som modstilles handlingen. Han bestemmer gestussen som den holdning, bevægelse og endda udtalelse, hvorigennem en sjælstilstand manifesterer sig formålsløst og uden tanke på gevinst, kun som et udslag af en slags indre drivkraft (1900, s. 109, *no* s. 89). Over for denne stiller han handlingen, der er *villet* og *bevidst*. Gestussen er derimod *automatisk*, *slipper igennem af vanvare*. Og mens det ved handlingen er den totale person, der optræder, er det kun en isoleret del, der er med i gestussen, og som er med uden at være under kontrol af bevidstheden. Derfor skriver han også, at gestussen har noget eksplosivt ved sig, som vækker vore sanser, netop som de er ved at vugges eller lules i søvn (s. 110, *no* s. 89-90). Her synes kroppens emotionalitet at få sin rette plads ved siden af og uafhængigt af handling, forestilling og bevidsthed. Her udtrykkes eller spilles en mening, som ikke er bevidsthed, og det var vel egentlig det, Merleau-Ponty efterlyste.

Worms har søgt at løse problemet med antinomiseringen af de to erindringer ved at indføre en tredje type, der kan forbinde dem. Han kalder den *den essentielle erindring*, der bestemmes som vor umiddelbare bevidsthed om os selv. Den er sameksisterende med kroppens nu og er samtidig bevidsthed om fortiden og kan udforske den egentlige erindring. Han mener dermed, at den umiddelbare bevidsthed gives den personlige histories dybde (1997, s. 81-82). Deleuze løser det på en anden måde, idet han skildrer hele vejen fra den egentlige erindring til handlingen i fem trin. Den første aktualisering, der foregår, er en *flytning*, hvor erindringen bærer sig frem til kontakten med

oplevelsen. Her mødes fortid og nutid. Den *trækker sig sammen* uden at dele sig. Den anden aktualisering er *rotation om sig selv*, hvorved den orienterer sig om den øjeblikkelige situation for at præsentere 'sit nyttige ansigt'. Her udvides fortiden til nutiden. Erindringen kan kun siges at være blevet aktualiseret, når den er blevet billede, hvor billede-erindringen som henviser til billede-perceptionen. Sammentrækningen suppleres altså af en ekspansion. Disse to aktualiseringer er psykiske. Den tredje aktualisering er *senso-motorisk* og udgør den dynamiske del, der korrigerer de to foregående i forhold til hinanden. Den fjerde aktualisering er afhængig af kroppens indstilling og udgøres af *dennes mekaniske bevægelse*. Den sikrer brugbarheden af de tre tidligere. Den femte aktualisering er en *forskydning*, gennem hvilken fortiden legemliggør sig som en anden nutid, end den, der har været. Her er der tale om den virtuelle erindring, hvor det unyttige og farlige fortrænges (Deleuze 1966, s. 61-70).

Rum

Alle vore sanser perciperer genstanden for sansningen som rumlig, som udstrakt. Perceptionen råder over rummet. I perceptionen bevarer vi tingene, men kun ved at sætte dem side om side med hinanden. Gennem denne sideordning oplever vi rummet som ubegrænset åbent – selv i det tilfælde, hvor vi perciperer genstandene som ubevægelige. Men denne åbenhed, som er medkonstitueret i sansningen og mit legeme som centrum for denne, implicerer også, at vor nærmeste horisont, genstandene inden for forhåndenværende rækkevidde, opleves som omsluttet af en endnu større cirkel, der eksisterer, selv om den ikke bemærkes. På den vis er rummet konkret og sted for vor orientering.

Men i dagliglivet skubber vi et andet rum ind under det konkrete rum. Her kommer stoffet os i møde, thi det "a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement."^{lxxvi} (1907, s. 10, *da* s. 8-9) Men geometriseringen skyldes først og fremmest os selv og står i et vekselvirkningsforhold til vor abstraktionsevne. Uden denne ville vi ikke være i stand til at opfatte et rum som abstrakt, dvs. uden kvaliteter. Det abstrakte spænder vi ud under det konkrete rum for at kunne manipulere genstandene, der omgiver os: "Ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensible, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler."^{lxxvii} (1889, s. 73, *da* s. 72-3) Det konkrete rum er noget, vi har udtaget af tingene. De befinder sig ikke i rummet, men omvendt det konkrete rum befinder sig i dem (1934, s. 105, *da* s. 206). Dette forhold

vendes om i det abstrakte rum, som forstanden trækker hen under genstandene. Her optræder rummet som en beholder, som tingene er lukket inde i. Det virkelige synes så at udfylde et tomt rum, som var der i forvejen. Dette abstrakte rum er som et koordinatsystem, som genstandene på forhånd er indtegnede i. Efter denne omvendning ser det så ud som, at vi, når vi perciperer tingene, skærer dem ud fra dette tredimensionale koordinatsystem. For at være sig selv må genstandene altså have været uden for sig selv, i symbolet. Symbolet betyder at deltage i en ritus, i en magisk handling (Henri Lefebvre 1961 I, s. 218) og dermed være uden for sig selv. Genstanden må være tømt, før den lader sig indrullere i det abstrakte rum. Forudsætningen, for at vi kan give tingen en identitet, registrere den, føre den til protokols, er, at vi har udvisket "les lignes intérieures de la structure des choses"^{lxxviii} (Bergson 1896, s. 204, *da s.* 160). Det heterogene og ikke identiske skæres bort i det homogene, oversanselige rum, der spændes ud under genstandene. De forstandspræstationer, der har produceret dette rum, består først og fremmest i fortætning, inddeling og skematisering, med et ord: konventionalisering. Der sker en indføjning i kausalitetens, gentagelsens og sammenkædningens orden (Saint-Sernin 1997, s. 60). Vi udfælder bevægelsens flydende sammenhæng i øjebliksbilleder. Formålet med dem er at sikre os støttepunkter, operationsbaser i stoffet (Bergson 1896, s. 237, *da s.* 184). Dette homogene rum er forskelsløst og *passivt*, stivnet og holdt fast. Bergson karakteriserer dette homogene rum på følgende vis: Det, perceptionen gør, er, at den indfører skel, forskelle, inddelinger, opdelinger i den udstrakte sammenhæng, og den gør det, fordi den er underlagt på den ene side behovenes ultimative fordringer og på den anden side hverdagslivets praktiske krav.

Perceptionen bliver på denne vis en positivisme i sit første hverdagslige opspring. Neden under den vilde perception (1919, s. 185) med dens konkrete udspænding af kvaliteter udspændes "un filet auz mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes: ce substrat simplement conçue, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène."^{lxxix} (1896, s. 235-6, *da s.* 183). I dette abstrakte, passive rum findes der kun indtegnet enkelte nu'er, hvor alt altid begynder på ny (s. 245, *da s.* 191), hvor der ikke er nogen sammenhæng mellem nutid og fortid. I denne operation tidsliggøres rummet – et forhold Bergson ikke ser – men i den særegne form, man kan kalde en lineær tidsliggørelse. Genstandene reduceres til en række øjebliksbilleder, der bliver taget af dem. I denne tidsliggørelsesform mister de deres historicitet, deres materialitet, reduceres til øjeblikkets indgraverede spor. (Herom senere.)

Dette homogene rum implicerer ikke kun en lineariseret tidsliggørelse af det af genstande konstituerede rum, men også en *af-sensibilisering* af perceptionen. Naturbeherskelsen rykker så at sige tilbage i sanserne: "Ce qui est perçue, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes

que dessinent les contours des corps réels ou de leur parties réelles élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et la recomposer comme il nous plait, nous projetons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possible derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait."^{lxxx} (1907, s. 158-9, *da* s. 132-3) For at vi kan nå til det abstrakte rum, må forholdet mellem bevægelse og hvile vendes om. Det oprindelige, bevægelsen, må træde frem som det afledte, det accidente (1934, s. 164). Derved bliver vi herre over den angst, som stammer fra forandringen af hverdagen. Artefaktet, den stivnede bevægelse, eidos, egner sig til vore manipulationer, men vi må betale for beherskelsen af det foranderlige med en stor udgift af psykisk energi, der i vort indre skaber ubevægelige punkter.

Over den sanselige verden spænder vi en oversanselig verden, der – selv om stoffet kommer den i møde – stammer fra os selv. Når savnet yderliggøres med forstanden som formidlingsmidte, optræder det som manipulation, der ikke længere tager hensyn til genstandens konkrethed, men geometriserer og opmåler den. Dermed mister vi også evnen til at lytte til, se og berøre genstanden. Når savnet yderliggør sig i forstandens begreber, træder det frem som ønskets modsætning, som tømthed, som en tom beholder. Ønskets egen forestillede fylde indskriver genstanden i sit savns øjeblikkelige og virkelige tomhed. "[...] cette prétendue représentation du vide absolu est, en réalité, celle du plein universel dans un esprit qui saute indéfiniment de partie à partie, avec la résolution prise de ne jamais considérer que le vide de sa dissatisfaction au lieu de plein des choses."^{lxxxix} (s. 108, *da* s. 208) Genstanden forsvinder mellem fingrene. Vore mimetiske evner forfalder og naturen bliver utilnærmelig: "In dem stets fortschreitenden Weltprozeß der Veräußerung - Objektivierung - Abstraktion - Quantifikation - Verräumlichung - Fragmentierung verwandelt sich Natur zur unerforschlichen, allen direkten Ergründungsversuchen trotztenden Sphinx."^{lxxxii} (Konstantin P. Romanòs 1985, s. 284) Forstanden som formidlingsmidte mellem ønske og naturgenstand synes at tvangsneurotisere relationen. Vi kender ikke længere genstanden forskellig fra de geometriske anordninger, vi skyder ind mellem perception og natur, men vort ønskes oprindelse synes også at blive væk fra vor bevidsthed, selv om det har bevaret sin ultimative karakter. Forstanden synes helt mekanisk at gentage sine foranstaltninger for at nedbringe det ikke længere genkendelige ønskes strømstyrke. Savnet var tomhed og ønsket fylde. Men idet ønskets fylde subsumeret under forstandens anskuelsesform nærmer sig genstandens fylde, indskrives det abstrakte rums tomhed under dem. Og dermed træder savnet frem igen. Der mangler noget. Denne mangel på mættelse, der er uudsigelig, savnets hemmelige yderliggørelse, er depressionen, der skjuler sig bag

tvangsneurosen. Denne depression synes Bergson aldrig at få øje på, på trods af at den ligger lige for i hans tænkning. Ønskets fylde lægger sig med forstandens anordninger som formidlingsmidte over genstandenes fylde, men som tomhed, som opstykning, isolering og fragmentering. Savnet presser sig med ind i ønskets forstandsmæssige genstandsgørelse. Under sansningen lægges et abstrakt rum, genstandene indskrives i en tomhed.

Det abstrakte, passive rums opståen knytter Bergson til evolutionsprocessen. Han skriver, at for dyrene antager genstandene ikke et homogent rum, og deres egenskaber antager ikke en geometrisk form (1889, s. 72, *da* s. 72). Ja, han knytter endda dette rums opståen til civilisationsprocessen og bestemmer dets eksistens som tab af orienteringsevne. Han skriver, at en vild meget bedre forstår at vurdere afstande og bestemme retninger end et civiliseret menneske, der har skudt det abstrakte rum ind under det konkrete, genstandskonstituerede. Den vilde kan i sin hukommelse genopridse den ofte indviklede vejstrækning, han/hun har tilbagelagt og kan herved i lige linie nå tilbage til sit udgangspunkt (1907, s. 213, *da* s. 181). Denne orienteringssvaghed hos det civiliserede menneske skyldes sandsynligvis, at herredømmet har skudt sig helt tilbage i perceptionen, men formodentlig også, at synet har degraderet de andre sanser og ødelagt deres finfølelse og orienteringsevne. Måske hænger dette homogene rum endvidere sammen med perspektivets indførelse. Sine første skridt tager det med geometriens indstiftelse. Sin hidtidige kulmination når dette rum på de moderne hospitaler, fx i forbindelse med fødsler. Her iagttager og udspørger personalet ikke længere den fødende kvinde, men ser på alle mulige apparater, som er koblet til hendes krop.

Durée

Jeg vil nu gå over til det, der er modbegrebet til forstandens rumlige kategorier, nemlig durée, tidsløbet eller varigheden, eller hvad det nu oversættes til på dansk.

Durée tænkes som immanens og er den egentlige tid, og den tid er virkelig, udelelig og substantiel (1934, s. 8). Den kan ikke afledes af noget andet, og man kan ikke nå den ad omveje, ja selv et begreb om Gud tænkes ikke som transcendens, men begribes ud fra oplevelsen, som vi gør af durée (Vincent Peillon 1997, s. 394). Man må straks stille sig i durée eller være uden for den (Bergson 1907, s. 298, *da* s. 256). Den er absolut modsigelse af forstandens rum. Durée er "un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes."^{lxxxiii} (1889, s. 170, *da* s. 170) Bergson kalder durée for "une plante magique"^{lxxxiv} (1919, s. 17). Den er en succession af kvalitative forandringer, som smelter sammen, som gennemtrænger hinanden; den har ikke udskilte dele eller momenter, der kan tage plads ved siden af hinanden som i rummet. Den er *sammenhæng*, "où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre: continuité réellement vécue"^{lxxxv} (1896, s. 207, *da* s. 162). Durée har ikke udstrækning; ved at blive udspændt ødelægges den. Derfor kan dens momenter ikke ligge uden for hinanden som genstande i rummet; ja, talen om momenter er allerede at bevæge sig bort fra durée. Den er "indistincte, et sans analogie avec le nombre"^{lxxxvi} (1889, s. 89, *da* s. 90), og derfor kan den ikke sammenlignes med den klart udskilte mangfoldighed, som er tallets oprindelse. Omvendt er den kvalitativ mangfoldighed. I durée ligger en mangfoldighed af sammensmeltning og gensidig gennemtrængning, der modstilles mangfoldigheden af sideordning, der er særegen for de ydre ting. Dens eksistens som sammenhæng er ikke af logisk karakter. Momenter, der som udspændte modsiger hinanden, glider her over i hinanden. Den har mange forskellige rytmer og mange forskellige stemninger. Den er en stadig skabelse, er som en melodi, hvor det at udskille en tone ødelægger opfattelsen af helheden, der er kontinuitet. Sartre har engang lidt spydigt skrevet, at duréebegrebet blot er en oversættelse af begrebet sammenhæng, sådan som det optræder i den traditionelle filosofi (1946, s. 141, *da* s. 73), men dermed overser han, at det ikke er begrebets totaliserende sammenhæng, Bergson sigter til, men oplevelsens kontinuerte heterogenitet – i modsætning til det abstrakte rums homogenitet, der som baggrund lader tingene træde ud fra hinanden og bagefter føjer dem sammen i begrebet, der udsletter deres unikhed. Durée er hverken udskilt mangfoldighed (genstandene ved siden af hinanden) eller enhed (disse subsumeret under begrebet). Den består derfor heller ikke af forudeksisterende dele, der er sammenstillede. Den bevæger sig ikke et forudbestemt sted hen – derfor er den ikke finalisme – og dens glidende

kontinuitet kan ikke bestemmes årsagsmæssigt – den lyder ikke mekaniske love. I det hele taget mener Bergson, at kausalitet og forudsigelse ikke kan bruges til at karakterisere sjælelivet. Det kan heller ikke nagles fast med væsensbestemmelser, fordi *durée*, der er dets indre liv, hele tiden beriges og forandrer sig. (Men selv om *durées* indhold ikke kan væsensbestemmes, så er selve *durée*-begrebet dog en væsensbestemmelse.) *Durée* har tre egenskaber: kontinuitet, heterogenitet og enkelthed (Deleuze 1966, s. 42).

De fænomener, som indgår som ikke-udskilte i *durée*, kalder Bergson heterogene og sigter dermed til, at "le même moment ne se présente par deux fois"^{lxxxvii} (Bergson 1889, s. 150, *da* 150). Han skriver endvidere, at der ikke eksisterer to aldeles ens øjeblikke i samme bevidsthed (1934, s. 183, *da* s. 15). Der findes altså ikke gentagelsestvang i *durée*. Kun gennem forstandens operationer, hvor vi bringer *durées* flod, grunden i vort væsen, til at stivne, er vi i stand til at forudse fremtiden, men så sammensætter vi den også af elementer, der er udskilte fra fortiden, så vi har bragt *durées* stadige nyskaben til en standsning. I *durée* findes der ikke anden fremtid end protentionerne.

I heterogeniteten ligger, at *durée* skifter natur, og at *durée* ustandselig gør sig forskellig fra sig selv (Deleuze 1956, s. 295). I *durée* sker der en dissociering, fordobling, dikotomisering. *Durée* skaffer differentieringslinier, der svarer til forskelle af natur – i modsætning til rummet, der kun kender gradforskelle. Den gør sig selv til noget andet, men det sker på en måde, hvor kontinuiteten ikke opløses. *Durée* er også en bevaringsmodus for tiden, som ikke modsiger dens ustandselige produktion af forskelle. Det betyder, at *durée* ikke blot må bevare sig selv, men også må strukturere sig selv indefra i en gensidig gennemtrængning af forskelle, hvor nu og erindring passerer gennem hinanden. *Durée* giver en umiddelbar tilnærmelse til væren, hvor der ikke eksisterer negation, selv om der er forskelle af natur.

Der synes imidlertid at være nogle problemer i den måde, Bergson konstituerer *durée* på. Han taler om, at *durée* berører et absolut, om at den er ikke-betinget (Bergson 1934, s. 39). Man kommer til *durée*, når jeg'et skaber en afstand til de hverdagslige gøremål og giver sig hen til oplevelsesstrømmen. Det implicerer til gengæld, at den tidslige strukturering af, hvad der var, og hvad der er, opgives. Der er ikke nogen tidslige ekstaser i *durée*. Bergson pointerer, at *durée* på engang betyder udelt kontinuitet og skaben. Men hvordan kan *durée* være kontinuitet uden at være betinget? Han bestemmer *durée* som stadig skaben, uafbrudt fremvælden af det nye. *Durée* er "le progrès continu du passé qui rongé l'avenir et qui gonfle en avançant."^{lxxxviii} (1907, s. 4, *da* s. 4) (Det andet forhold, at den også skubber fremtiden frem foran sig, synes ikke at interessere Bergson.) *Durées* uafbrudte fremvælden går ud fra bevægelsen; tingen er i forhold til den kun et tværsnit i

vordens flod. Durée er selve bevægelsen, forandringen; den er identisk med dem og ikke deres udfoldelsesmedium. Bergson pointerer, at det fortidige skrider frem og uophørligt får en tilvækst af absolut nyt. Det er selvfølgelig klart, at fortiden skrider fremad i den betydning, at der hvert øjeblik sættes et nyt nu, der gør det tidligere nu til en retention og dettes retention til en retention af en retention. På den vis skrider fortiden frem og beriger sig. Men griber den ikke også ind i nutiden? Et sted skriver Bergson: "Ainsi, l'être vivant dure essentiellement; il dure, justement parce qu'il élabore sans cesse du nouveau et parce qu'il n'y a pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même, ou il n'est rien du tout. [...] Il [tiden] retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration."^{lxxxix} (1934, s. 101-2, *da* s. 202-3) Durée fortaber sig i nærværet, den har ikke nogen retning, noget mål, og derfor må den famle sig frem. Dens anstrengelse gør, at livet ikke blot forløber, men består i hengivelse, fortabelse. Durée er hensunken tøven og derfor forsinkelse. Dermed er den det modsatte af vold. Med Max Horkheimer kan man udtrykke det således: "Zeit [...] steht für Liebe; der Sache, der ich Zeit schenke, schenke ich Liebe; die Gewalt ist rasch."^{xc} (1952a, s. 411) Men denne væren hensunken, denne forsinkelse, hengivelse, skabende akt – har den ikke rødder i fortiden, den ikke kan rive op, og som bestemmer den?

Inden jeg diskuterer dette spørgsmål, må jeg tage stilling til et andet problem. Bergson placerer *en vital orden* ved siden af dagliglivet med dets gentagelser. Denne vitale orden er i sit inderste væsen skaben. Denne skaben finder vi i durée, men den ser hos Bergson ud til at være universel, og i modsætning til hvad han hævdede andetsteds: en finalitet eller intentionalitet i udviklingsprocessen, og i sin yderste konsekvens er den Gud selv. Denne energi, *élan vital*, støder imidlertid på stoffets modstand, der er en bevægelse, der er modsat rettet dens egen bevægelse. *Élan vital*'s funktion i forhold til stoffet er: "introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté"^{xc} (Bergson 1907, s. 252, *da* s. 215) i det. Over for stoffet som materialitet er den intethed; den skaber sig selv som form, og netop skabelsesakten er durée, der ikke kan trænges sammen. Det er i den betydning, at Bergson siger, at tiden er opfinden, eller også er den slet ingen ting (s. 341, *da* s. 294). *Élan vital* er durée, men også durées transcendentale oprindelse, den naturliggørende natur. Her kan *élan vital* ikke gøre brug af symboler, begreber, til at meddele sig. Den kan kun udtrykke sig i metaforer og poetisk sprog for ikke at dræbe sig selv. Denne metafysiske dimension af durée vil jeg herefter lade ude af betragtning.

Durée har et spejlbillede, der ikke består af 'gode', men af 'onde' imagoer: melankolien, der er en mangfoldighed af forskellige elementer, der griber vor sjæl. De "se fondent, [...] se pénètrent,

sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres"^{xcii} (1889, s. 98, *da* s. 99). Durées 'onde' genganger lader sig ikke opløse i symboler; den er immun over for rumliggørelsens opløsning og inddelingskunst; den er en tåge, der forhindrer os i at handle. Den er tanke- og handleforhindring.

Før man når til *durée*, er der – som Merleau-Ponty (1960d, s. 232) skriver, idet han henleder opmærksomheden på Bergsons fællesskab med Husserl – sket en reduktion af den ydre, perciperede verden. Udstrækningen er sat i parentes. *Durée* er fri for alle genstandsmæssige kategorier, er ren ånd. Perceptionen er her den laveste grad af ånd (fordi den er uden hukommelse). Fra *durée* kan vi gå enten *nedad* mod perceptionen og så "nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirons la matérialité."^{xciii} (Bergson 1934, s. 210, *da* s. 54) Eller vi kan gå *opad* og så "allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie."^{xciv} (*ss.*, *da* *ss.*) At nå *opad* i *durée* kræver en voldsom anspændelse. Personligheden skal lige som presses sammen om sig selv og løsriver fra stoffet. *Durée* er for Bergson urtypen på erkendelsen, men samtidig er det altså en erkendelse, der ikke er bundet af stoffet og dets rytme (1896, s. 249-50, *da* s. 194-5). *Durée* lytter ikke til tingen, den nærmest lukker sig om sig selv i en slags selvfordybelse. Men når *durée* vender sig bort fra stoffet, hvad er så indholdet i den? Jo, fortiden. Anspændelsen består i at samle den bortvigende fortid for at kunne drive den sammentrængt og udelt ind i et nu (1907, s. 201, *da* s. 171). *Durée* er bindestregen mellem fortid og nu'et. I *durée* afspændes det stivnede, det indslumrede vågner op igen, og det døde bliver levende igen. Selv om intet er reversibelt i *durée*, så er heller intet tabt i den: her bevares fortiden i nutiden. Derfor taler Bergson om, at *durée* er "la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent"^{xcv} (1934, s. 200-1, *da* s. 40).

I dette er der det problem, at Bergson lader erindringen bestå af den rene konserverede nutid, akkumulerede nutider (Merleau-Ponty 1945, s. 475), der ikke lader et mønster strukturere sig. Der mangler, som Merleau-Ponty skriver, en anden tid, i hvilken jeg ældes, i hvilken jeg erfarer, hvad forgåen er og ikke kun trækker en stadig tungere byrde efter mig. Det er kun det ene problem. Det andet er: Skyder der sig ikke fortrængninger, blokeringer, annulleringer, omvendinger ind i erindringen, der forhindrer denne ophobning? Har skammen og skylden ikke efterladt røde og sorte pletter i erindringen? Alt dette forsvinder ud af begrebet *durée*, når erindring tænkes som ophobning. Men når Bergson som tidligere nævnt taler om spøgelse i forbindelse med erindring, er

han inde på de momenter, der ikke lader sig indpasse i fortidens glatte løb, dens ophobning, men som har revet sig løs og gør sig ultimativt gældende, selv om vi forsøger at fornægte dem. Og så kommer vi til det tredje og afgørende problem. Et sted skriver han, at overalt, hvor noget lever, ligger der et eller andet sted en bog åben, hvor tiden føres ind (Bergson 1907, s. 16, *da s.* 14). Men for at tiden skal føres ind, må der skrives i bogen, sættes spor. Det er disse spor: realitetens tidslighed og dermed døden, der fornægtes i Bergsons *durée*-begreb (cf. Max Horkheimer 1934, s. 330). Døden holdes tilbage og dermed fortættes *durée* mod den historiske orden, mod at bringe traditionen ind i sig (Walter Benjamin 1969, s. 643). Historien som spor, indskrift, beretning er forsvundet. Dette gælder også for den individuelle livshistorie. Selv om Bergson skriver, at ingen fortidig tilstand åbenbarer sig direkte i karakteren, selv om han har blik for socialisationsprocessen som undertrykkelse, og selv om han ser subjektets indre historicitet og samfundsmæssighed, griber han ikke den subjektive dannelse som sår og ardannelse, banede veje, som spor og tildækning af disse. At have gjort dette ville have forhindret ham i at udvikle denne opfattelse af fortiden som akkumulation af passerede nu'er og til at fornægte døden og gøre *durée* til metafysik. Disse spor kunne, som Merleau-Ponty bemærker (1960d, s. 235-6), – hvis de ikke blev spærret inde i den individuelle bevidsthed – anvendes til en historieskrivning, der kunne skabe en subjektiv-objektiv historie, der kom bag de isolerede kendsgerninger. Bergson har ikke lagt vægt nok på den historiske inskription, sporene i en 'offentlig' *durée*. Der findes ikke hos ham et væv, hvor det 'gode' og 'onde' trækker sig sammen (s. 300-1). Men fortiden er ikke blot passeret nutid. Der er efterladt et spor i den af den andre. "Bergsons svaghet består [...] i, at han aldrig har varit i stånd att förstå *dateringen* av tiden som väsentlig för den mänskliga erfarenheten av det förflutna: *Materia och minnet* från 1896 handlar således om det personliga minnet, aldrig om kollektivt, socialt minne."^{xv} (Peter Kemp 1987, s. 107)

Selv om stoffet og kroppens spor er fraværende i *durée*, så sætter *durée* sine spor i stoffet: "La *durée* réelle est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent."^{xvii} (Bergson 1907, s. 46, *da s.* 38). Det sker, når ånden stiger ned til stoffet og rumliggør sig. Ved at koncentrere "un nombre croissant de moments extérieurs dans sa *durée* présente, elle [bevidstheden] devient plus capable de créer des actes dont l'indetermination interne, devant se répartir sur une multiplicité aussi grande qu'on voudra des moments de la matière, passera d'autant plus facilement à travers les mailles de la nécessité."^{xviii} (1896, s. 280, *da s.* 197) Altså ved *durées* mellemkomst formår bevidstheden lettere at omgå nødvendigheden, sætter den friheden i intim forbindelse med nødvendigheden. Men ligesom i begribelsen af *durées* indre virke, hvor sporet forsvandt, mangler

der også noget i durées ydre virke, nemlig den erfaringsdannende proces. Her er der kun tale om et koncentrat af et stigende antal ydre øjeblikke. Det, der er forudsætningen for erfaringsprocessen, nemlig stoffets spor i durée, er væk. Disse øjeblikke – hvor mange de så end er – kan umuligt hæve sig over nødvendigheden. Man kan ikke lære noget af dem. Mangfoldigheden af stoffets øjeblikke gør os ikke mere vidende.

Vi kan komme en præcisering af durée nærmere ved at sammenligne den med drømmen. Mens Bergson i *Matière et mémoire* pointerer deres slægtskab: hos begge træder det unyttige frem, og for at nærme sig durée må man have trang til at drømme (1896, s. 87, *da* s. 94), gør han i *L'évolution créatrice* en klar sondring mellem dem: i drømmen spredtes vort jeg, vor fortid opløser sig i tusinder og atter tusinder af erindringer, der stiller sig udvendigt i forhold til hinanden. Drømmen synes således at svare til den joyce'ske erindringsform, bortset fra at der i denne erindringsform også er en sammenhæng, der ikke beror på udvendighed, men indre, skjulte forbindelser. Durée samler sig derimod – i følge *L'évolution créatrice* – om sig selv i et uendeligt fremstød. De forskellige dele af personligheden samler sig, koncentrerer sig i en spids (1907, s. 202, *da* s. 172). Durées erindringsform minder derfor om den, Derrida opregnede som Husserls. Durée er i modsætning til drømmen ikke determineret; den er fri. Den er det punkt, hvor vi føler os mest indvendige i forhold til vort liv (s. 201, *da* s. 167), hvor intensiteten er størst. Ben-Ami Scharfstein har med rette peget på durées fællesskab med orientalsk mystisk askese (1955, s. 381). Han taler om, at Bergson dvæler på randen af mysticisme. Durée berører det absolutte; den er en ophævelse af endeligheden og kropsligheden. Durée er en uinteresseret kontemplation. Det er "un état 'semi-divin' où l'homme ignorerait le vertige et l'angoisse"^{xcix}, som Merleau-Ponty udtrykker det (1960d, s. 237). Også her er parallellen til Husserl klar: Husserl skriver, at man kan sammenligne den fænomenologiske indstilling med en religiøs omvendelse (1936, s. 140), og han omtaler reduktionens grundmetode bl.a. som etableringen af den uinteresserede tilskuer (s. 238). (Der er selvfølgelig også forskelle: Adorno (1940, s. 7) taler endda om, at Husserl står i en fundamental opposition til Bergson. Mens Bergsons tænkning i det væsentlige er dynamisk, er Husserls statisk.) Det menneske, der skildres som værende i durée, er behovs- og interesseløst, ikke længere sansende. Det har gjort sig fri af kroppen; det lider ikke savn eller har ønsker. Det går mod nul. Som Walter Benjamin bemærker, er durée oplevelser, der går rundt i erfaringens lånte klæder (1969, s. 643). Den "l'expérience intégrale"^c (Bergson 1934, s. 227, *da* s. 76), som durée sigter imod, er ikke erfaring i egentligste forstand. Erfaring forudsætter nemlig ridser. Så er der mere liv i depressionen, der udstiller savnet i sin nøgenhed, der spænder sig ud mellem ønsket og aggressionen/skylden,

mellem håbet og tilbagefaldet i naturtilstanden. Herfra kan der gøres erfaringer: depressionen holder "die auseinandergesprengten Bestandstücke echter historischer Erfahrung in Händen"^{ci} (Walter Benjamin 1969, s. 643); durée derimod synes at have hævet sig over erfaringens spændbue – på trods af at den er intensitet. I samme bevægelse, som den flytter sig opad, glemmer den sin underside, sporene i sig. Den transcenderer sin historicitet, som så bag om ryggen på den driver sit spil. I dette tilfælde bliver dens hengivelse, forsinkelse, til hvidhed, hvor al ondskab og aggression er fornægtet. Merleau-Pontys kritik af duréebegrebet (1945, s. 319-20), som han ser som et indre lag, hvor mangfoldigheden af tid, rum og bevægelse reelt udviskes og ophæves, holder stik.

For Bergson er det oprindelige sjæleliv intensitet, som udvikles gennem afspænding af den udspændelse, der er nødvendig for at handle i verden; rummet udgør da udstrækningen af sjælens perception, som gør det muligt at handle på det udstrakte stof. Sådan udtrykker Peter Kemp Bergsons standpunkt (1987, s. 119). Der synes således at indgå to komponenter i Bergsons intensitetsbegreb. Selv udtrykker han det således: "L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne."^{cii} (Bergson 1889, s. 54, *da* s. 54) I intensitetsbegrebet flyder en indre sjælelig strøm sammen med en ydre, perceptionsmæssig. Durée er noget åndeligt, noget der er gennemtrængt af ånd (1934, s. 29). Den implicerer åndens direkte skue af sig selv. Der foregår ingen brydning af strålerne gennem en prisme, hvis ene flade er rummet, den anden sproget. I stedet for stivnede tilstande, som kun berører hinanden yderligt, og som svarer til en række ord, der er sat ved siden af hinanden, træder der her den udelelige og substantielle kontinuitet af den indre livsstrøm (s. 27-8). Men – kunne man spørge om – mister durée ikke hurtigt sin intensitet, når den er åndens skue af sig selv, når den ene af strømmene, den udefrakommende, skydes ud?

Med Alfred Schütz (1981, s. 111) kan vi stille durée over for forstandens erkendelse:

DURÉE

Rene kvalitetsoplevelser

Det uudspændtes rige

Kontinuum

Udelelig mangfoldighed

Frihed

Billede

FORSTAND

Alt kvantificerbart

Det udstrakte rige

Diskontinuum

Delelig homogenitet

Nødvendighed

Symbol

Ensom

Verden som oplevelse

An sich meningsløs

Social

Verden som idé

Både kompliceret opbygning af meningssystemer og opløsning af dem i den rene logik (altså tegn i Lorenzers betydning)

Hvad er da *durée*? *Durée er regression*, og det er gennem denne, at Bergson bekæmper naturbeherskelsen. Regressionen implicerer bortvendingen fra handlingens verden, men også den momentane nedbrydning af den indre psykiske struktur. Regressionen implicerer en opløsning af selv og jeg som fast kerne. I *durée* – slår Bergson fast (1934, s. 166) – er der ingen fast jegkerne. *Durée* ville ikke eksistere, hvis der var et uforanderligt jeg (1907, s. 4, *da* s. 3-4), skriver han. I denne tilstand hersker libido og aggression. Dybest nede findes kærlighed og had (1889, s. 123, *da* s. 123). Subjektet, der befinder sig i *durée*, har opløst jeg og selv og kan ikke længere opretholde ambivalens. Besættelserne libido og aggression skiller sig ud fra hinanden. Ambivalensen i at besætte et og samme objekt med både libido og aggression kan ikke udholdes. (Men generelt gælder for *durée*, at libidoen er i overvægt. Det er regressionens forudsætning.) Ja, objekterne synes endda at miste deres faste konturer. Der er intet i repræsentantverdenen – hverken selv eller objekter – der holder en fast indstilling. Der er glidende, kontinuerte overgange mellem dem; intet kan fastholdes i en identisk, gentagelig position. *Durée* er ren fremvælden, skaben, der griber tilbage til de tildækkede kilder. (Man kan sammenligne *durée* med Julia Kristevas begreb om produceren (1968). I begge begreber opløses, dekonstrueres subjektet, jeg'ets kerne, alt det stivnede. Skabelsen ses begge steder gående svanger med sin modpol: ødelæggelsen. Forskellen ligger i, at Bergsons begreb er knyttet til ånden og metafysikken, mens Kristevas begreb er materie, stof.) *Realselvet*, der udgør mine færdigheder og erhvervede evner samt min forstand, går tilbage til sin oprindelse, nærmer sig intuitionen. Forstanden trækker sig selv og sit handlingsrettede herredømme tilbage. At der er tale om regression, understreges også af, at tilstanden er ord- og begrebsløs; der er altså tale om en regression bagom sprogerhvervelsen. Logik og årsagssammenhænge sættes tillige ud af kraft. Jeg'ets selvkritiske funktioner elimineres. Disse ledsager tidsbevægelsen og placerer selvet i forhold til den ydre verden, placerer erindringerne i forhold til hinanden, hæver sig over vor tidsbevægelse og gør os i stand til at opleve, at vi ældes. Når disse selvkritiske funktioner elimineres, formindskes ikke kun vor evne til at interagere med andre i roller og i følge regler, men hele vor indre tidsregning og tidslighedens ekstaser opløses. Tilbage bliver i erindringen en akkumulation af

passerede nu'er. Når Martin Heidegger (1927, s. 331) pointerer, at tidsligheden først og fremmest er horisont, og at den oprindeligt ytrer sig ekstatisk som fremtidshorisont, så er det præcis denne tidslighed, der trækkes tilbage i *durée*. Men det implicerer tillige opløsningen af de ønskebestemte selvimagoer, håbets repræsentant, der gør det muligt for mig at måle afstanden mellem, hvad jeg ønsker at være, og hvad jeg er (realselv). Denne opløsning af de ønskebestemte selvimagoer er af afgørende betydning for at forstå Bergsons teori om fremtidens uforudsigelighed i *durée*. Den vender jeg tilbage til om lidt, men først må jeg præcisere grundlaget for regressionen.

For at regressionen kan sættes i værk, må den ledsages af én af to andre forsvarsmekanismer: 1) tilliden, som Therese Benedek (1938) bestemmer som den meget tidligt dannede forsvarsmekanisme, som danner en stødpudezone mod realiteten, og som sætter den regredierende i stand til at omspænde den ulyst, der måtte være i situationen. Tilliden forsinker frustrationer. Den er det bedste grundlag for overgangen til *durée*. 2) Hvis der hos subjektet optræder en overvægt af aggression, må denne fornægtes. Fornægtelsen må sættes ind for at forhindre *durée* i at blive et veritabelt mareridt, i at blive melankoli, hvor åbenlys aggression er i overvægt. Denne aggression, som så ville komme frem i regressionen, hvis den ikke ledsagedes af fornægtelse, er vel også den indre grund til, at så mange foretrækker at leve i den rumliggjorte verden. Og for at så mange ikke er i stand til at vende sig mod *durée*. *Durées* hvidhed og afsondretthed fra kroppen, dens eksistens som sjælens skue af sig selv, dens behovsløshed og mangel på savn viser den form for mættelse og beroligelse, der er forudsætningen for dens intensitet. Her hersker ikke ulyst, angst og lidelse. Lidelsen er i det hele taget ikke noget, der spiller den store rolle hos Bergson. Hvis den får betydning, skyldes det først og fremmest refleksioner: "notre douleur est indéfiniment prolongée et multipliée par la réflexion que nous faisons sur elle."^{ciii} (Bergson 1932, s. 277, *no* s. 235) Men bag det forlængende og forstærkende grubleri ligger selve depressionen, smerten og savnet. Og i dem gemmer sig kritik og mulighed for erfaringer, som der ikke er plads til i *durée*. Der synes på *durées* bagside at være en indskrift, som den umiddelbare hengivelse ikke er i stand til at læse, den indskrift, der viser subjektets dannelse og de punkter, hvor denne dannelses skib er strandet eller har lidt skibbrud. Jeg har tidligere anført, at Bergson opfattede religionen som en forsvarsmekanisme mod forstandens viden og mystikken som en forsvarsmekanisme mod forstandens ikke-viden. Parallelt hertil kan man opfatte *durée* som en forsvarsmekanisme mod forstandens ødelæggelse og abstraktion fra sine kilder. Set i forhold til socialisationsprocessen er *durée* oprindelse, men set i forhold til det samfundsmæssige liv er den forsvar, afledt, sekundær. Fra dette sidste perspektiv – og kun fra det – bliver Heideggers fejllæsning (cf. Nina Rosenstand 1980,

s. XVI) af Bergsons tidsbegreb meningsfuld. Når Heidegger hævder, at Bergson kommer overens med Hegels tese om, at rummet 'er' tid ved at vende den om til, at tiden 'er' rum, at tiden hos Bergson først er rum, er kvantitativ succession, og at durée bliver til som en modorientering til dette tidsbegreb og det som kvalitativ succession (1927, s. 432-3), så kan det tolkes som, at den samfundsmæssige, rumliggjorte eksistens er den primære, og at durée opstår som en modorientering, et forsvar mod denne. Ved at give durée en rent individuel, isoleret eksistens har han placeret den i et reservat og dermed – som Adorno bemærker – på paradoksal vis igen indordnet den i det tingsliggjorte liv (1956, s. 52). Kapitalismen negeres på denne vis ud fra en kontemplativ holdning af det, der står hinsides produktionssfæren. Og her er problemet, som Adorno skriver et andet sted, at Bergson ikke kender en positiv negation, men kun en abstrakt. Der er ikke lige som hos Hegel mulighed for, at mennesket i sin selv fremmedgørelse kan komme til sig selv igen (i: Adorno/Horkheimer 1985b [1939], s. 519). I durée trækker subjektet sig tilbage for at konservere sig selv som levende (Otthein Rammstedt 1981a, s. 58). Durée bliver derved det "spontanes Nachbild"^{civ} (Benjamin 1969, s. 609) af tingsliggørelsen, et billede, der så fastholdes og destilleres. Selv om durée er liv, fyldt liv, hengivelse, så lader den som abstrakt negation det rumliggjorte liv reducere til overlevelse; et bortvendt ansigt. Ikke at jeg vil nægte at anerkende durée. Durée hører til det gode liv, hengivelsen, fortabelsen i tiden, det barnlige, der ikke er infantilt, men vi er også nødt til at bekæmpe tidstyvene. Vi kan ikke blot vende ansigtet bort fra undertrykkelsen og udbytningen. Det forsvinder de ikke af. Det kan være, at det forekommer at være en svag pointe, men den er rigtig. Og den har intet med den kritik, der rettes mod Bergson om at være irrationalist fra Georg Lukács (1923, s. 208 og 1934, s. 114, *da* s. 120) og fra Henri Lefebvre (1961 I, s. 11), at gøre.

Durée og det mulige

Bergson skelner mellem det mulige og det virtuelle. Det virtuelle, der udgår fra det subjektive, defineres som værende virkeligt og positivt uden at være faktisk, idealt uden at være abstrakt (Leonard Lawlor 2000, s. 53-4). Det mulige udgår fra det objektive, og det perciperes faktisk, men har ingen virkelighed. Det virtuelle kan aktualiseres; det sker gennem forskellen, divergensen, skabelsen, nemlig af egne linier i positive akter. Forskellen viser sig som en forskel mellem det, der udgås fra, og det faktiske, der aktualiseres. Det virtuelle er forbundet med durée, men befriet fra en objektivitet, der gør modstand, og fremtiden som ekstase. Det virtuelle er immanens.

Jeg har tidligere omtalt handlingens tidsform. I den reducerer fortiden sig til nutid: den er vanemæssig og har mistet sin eksistens som ekstase. Fremtiden eksisterer derimod som ekstase. Mål

og midler anticiperes, inden handlingen udføres. Genstanden for handlingen tilhører endnu bevidstheden som forhåndenværende som formål og er dermed i modsætning til den forhåndenværende virkelighed, som Hegel udtrykker det (1807, s. 295). Subjektet bygger (i modsætning til bien) cellen i tanken, før det bygger den i voks, som Marx i forlængelse heraf skrev (1867, s. 193, *da* s. 303). Denne celle, der er bygget i tanken, udgør en forudgriben af handlingens resultat, og det er i den betydning, at fremtiden konstitueres som ekstase af nu'et. Efter at målet er sat, udkastes (tillige som ekstase) en plan og med de mekanismer, hvorigennem den kan føres ud i livet. Her er handlingen tænkt teleologisk. Hos Kant tænkes handlingen derimod som et eksempel på en praktisk regels anvendelse (cf. Bernhard Waldenfels 1990, s. 89).

Det er imidlertid et helt tredje handlingsbegreb, vi møder hos Bergson: Han tolker handlingens tidsstruktur formidlet over begrebet 'årsagsloven' og dermed som en virkning af forstandens virksomhed: Idet vi gør brug af årsagsloven, forandrer vi den forhåndenværende virkelighed. Men inden da har der foregået en tankeforskydning: Først bider tanken om et sammendrag af virkende årsager sig fast. Derefter tænker vi denne konklusion som forårsaget af mekanisk virkende årsager. Og til sidst matematiserer vi sammenhængen, elementernes indbyrdes relationer, årsags-/virkningsforholdene (Bergson 1907, s. 42, *da* s. 37). Når forstanden har bragt det så vidt, vil den kun have at gøre med anticipation af bestemte handlinger, nemlig dem, der kan beregnes. Og for at den kan det, må fremtiden eller målet ligne noget fortidigt eller sættes sammen af elementer, der er lig fortidens elementer (s. 28, *da* s. 23). Handlingens ekstatiske karakter kommer derfor paradoksalt af, at den kan reduceres til gentagelse, til det allerede kendte, til påvirkning af den døde materie. I det tendensbegreb, der her kommer til syne, optræder der aldrig noget absolut nyt, kun omgruppering af gamle elementer (1934, s. 19). Fremtiden synes altså kun at være givet i nutiden, at blive synlig i den, for så vidt den lader sig sammensætte af noget, der er kendt i fortiden.

Værre går det med fremtiden i *durée*. Jeg har været inde på, at fortiden ikke tænkes som ekstase; det gør fremtiden heller ikke i forbindelse med *durée*. Da *durée* er skaben, er der ikke nogen potentialitet, som modnes i tiden. Det, vi kalder det mulige, er derfor noget, der først bliver til efter begivenheden og det som et resultat af vor begribelse af processen. "Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit."^{cv} (s. 110, *da* s. 210) Det mulige er altså kun "l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière."^{cvi} (s. 112, *da* s. 211-2) Derfor kan Bergson også skrive: "[...] c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel"^{cvi} (s. 115, *da* s. 214). Livet

har ikke noget mål og derfor kan man som skabende ikke forudgribe fremtiden. Det er kun, når man gør sig identisk med den døde materie, at man kan forudgribe fremtiden. Men så forudgriber man i en vis forstand også sin egen undergang, sin organiske opløsning. Som ånd kan man hæve sig over dette endeligt, men det forudsætter så til gengæld, at man underkaster sig et forbud, nemlig et billedforbud, der imidlertid ikke retter sig mod billeder af Gud, men mod billeder af fremtiden. Det, der er "une caractéristique essentielle de l'action entreprise", nemlig håbet, "qui existe même si la fin n'est pas atteinte"^{cviii} (Jean-Paul Sartre 1980 I, s. 56, *da* I), er elimineret i Bergsons filosofi. Det erklæres enten for gentagelse, og så er det uinteressant, eller for illusion, og så udstedes der tankeforbud mod det. På dette sted kryber den slette virkelighed i al sin væld ind i tankegangen hos Bergson. "[...] everything is *in actu*; things at any given moment are everything they can be."^{cix} (Leszek Kolakowski 1985, s. 95). (Maurice Merleau-Ponty, der kritiserer Bergson for at tabe ekstaserne fra analysen af tidsstrukturen, er selv heller ikke særlig glad for at tematisere fremtiden som ekstase (cf. J. F. Bannan 1966, s. 391). Det skyldes angsten for historiefilosofien.)

Mod dette må fremhæves, at håbet er en endnu mere omfattende ekstase end den, der findes i den instrumentelle handlings planmæssige forudgriben. Det implicerer ønskebilleder af mig selv (det ønskebestemte selvimago), den anden (det ønskebestemte objektimago) og os alle (jegidealet). Den instrumentelle handling udgør kun en lille del af dette, nemlig skridt på vejen til at bringe virkeligheden i overensstemmelse med ønskerne gennem arbejde i den brede betydning, der også indeholder relationsarbejde, identitetsarbejde mv.

Hos Bergson forsvinder det, der endnu ikke har gjort sin gyldighed gældende; tendensen som realitet viger for det umiddelbart givne, der ikke anskues som gennemtrængt af noget, der formidler det. Mod dette må gøres gældende, at "le possible n'est que la tendance profonde du réel."^{cx} (Henri Lefebvre 1948, s. 103, *da* s. 105) Realiteten synker hos Bergson ned i resultatet og bliver stum. Men "Le réel ne se saisit, ne se comprend et ne s'apprécie qu'à travers le virtuel, et l'accompli qu'à travers l'inaccompli."^{cx} (1961 II, s. 51) Den forside, hvor den skabende bevidsthed træder frem for Bergson, har slettet sporene af den indskrift, der er på bagsiden. Den lysende forside, hvor det nye vælder frem, har som sin fornægtede bagside skepticismen, hvor alt drages i tvivl. Her er der intet at holde fast i, ingen hjemstavn. Bevidstheden erfarer sig som bevidsthed i strid med sig selv. Sansningens intethed udsiges i selve sansningen. Her negeres det umiddelbart givne i selve sansningens udspænding. Den indskrift, der er fornægtet i regressionen, skaber således en absolut dialektisk uro, arbejdets og begærets pirrelighed, som det koster stor energi at holde i ave. Regressionen er altså gået bag om de ønskebestemte imagoer, der ikke kun sætter ønsket, men

også erkender realiteten i sin magtfuldhed. Det er disse imagoer, der både lærer os at kende realiteten og dens ophævelse gennem arbejdet (i bred forstand). Med udelukkelsen af håbet og fremtiden som ekstase hindres vore ønsker i at udvide sig og hindres vi selv i at udvikle os som subjekter.

Intuition

Jeg har tidligere beskrevet forskellen mellem *durées* og forstandens erkendelser. Nu vil jeg gå over til at bestemme modbilledet til forstandens erkendelses*metode*: intuitionen. Intuitionen er helt fri for formålssættelse; den giver sandheden umiddelbart i stedet for som noget, man slutter sig til. I den er der ikke spor begrebslig tænkning, ingen symboler. De falske problemer og de ikke-eksisterende problemer, der er opstået af den begrebslige tænkning og gennem brugen af symboler, afvises gennem intuitionen. Denne erkendelsesmetode er dynamisk – man oplever selv tilstanden – i modsætning til forstandens statiske metode, hvor man sætter et symbol i stedet for selve tilstanden (1889, s. 140, *da s. 140*). Mens forstandens erkendelsesmetode, analysen, består i at opsplitte erkendelsesgenstanden i elementer, der så sættes side om side, så den på den ene side svarer til et bestemt ord og på den anden side bliver en selvstændiggjort udskilt genstand, så er intuitionen *udelelig* og *stadigt skiftende*. Når forstanden sætter ordet ind, skaber den ganske vist en sammenhæng, men det er en ydre og påklistret sammenhæng, der griber egenskab, men ikke væsen. Væsenet i bevægelse griber intuitionen derimod; dens erkendelsesmetode går på "mellemrummene", mens analysen kun går på yderpunkterne (1907, s. 22, *da s. 19*). Analysen *arbejder* med det ubevægelige, stivnede; intuitionen *hensætter* sig til det bevægelige (1934, s. 202, *da s. 42*). Intuitionen er et spring, der påtvinges os af den kreative følelse, der sættes fri, ind i umiddelbarheden (Leonard Lawlor 2000, s. 61). Derfor implicerer intuitionen en indre vækst; den bevarer i sig en uafbrudt kontinuitet af uforudsigeligt nyt, i modsætning til analysen, der fører genstanden tilbage til dens allerede kendte elementer. Analysens erkendelsesmetode når kun til det relative, mens intuitionen når til det absolutte og det ved at gøre sig identisk med skikkelsen selv (Bergson 1934, s. 179, *da s. 9*). Derfor har intuitionen en metafysisk karakter. Det implicerer, at mens analysen afhænger af det synspunkt, man anlægger på erkendelsesobjektet, så går intuitionen ind i genstanden, og mens analysen retter sig mod øjeblikket, retter intuitionen sig mod varigheden. Analysen er en oversættelse, mens intuitionen er oplevelse af det, som umiddelbart er. At insistere på intuitionen som metode er at fordre det umiddelbares ret. Denne hengivelse til det, som

umiddelbart er, betyder, at intuitionens erkendelse ikke er systematisk. Den er en usammensat, enkelt akt (s. 181, *da* s. 12). Den erkendende bliver – som Adorno (1956, s. 53) skriver – overvældet i intuitionen og revet ud af systematikens blotte subsumeren. Bergson taler om, at intuitionen har en aktiv karakter (Bergson 1934, s. 207, *da* s. 49). I intuitionen abdicerer jeg'et som en uforanderlig kerne. Den indebærer for Bergson en åbning mod det ubevidste og dermed besindelse på det, fornuften glemte.

Deleuze tolker sig egen forskelstænkning ind i Bergsons intuitionsbegreb. Intuitionen er for ham en metode, der søger forskelle, nemlig forskelle af natur. Her er der ikke tale om forskelle mellem ting, men mellem tendenser, der adskiller sig fra hinanden af natur. Metoden deler det, der er blandet sammen (Deleuze 1956, s. 295) i hverdagstænkningen. Et belæg for en sådan metodisk konception af intuitionsbegrebet synes imidlertid ikke at kunne findes hos Bergson. (Jeg vender tilbage til Deleuze til sidst i kapitlet.)

Intuition er et massivt greb om væren, hvor der ikke er indskudt symboler til at filtrere tilgangen til genstandenes indre. Hvad Bergson imidlertid ikke reflekterer over er, hvordan de to momenter, der er i intuitionsbegrebet, skal bringes sammen. På den ene side har vi den stumme væren, der skal udspørges, og på den anden side har vi den håndterlige mening, som skal forbindes med tingen (Maurice Merleau-Ponty 1953, s. 26). Intuitionen er oplevelsen af deres overensstemmelse, som etableres i en stil, som endnu ikke er begrebsliggjort. Intuitionen er, som Merleau-Ponty skriver (s. 29), oplevelsen af en tanke, som sover i tingene og vækkes, når min tanke nærmer sig. Det, der er faldet ud af Bergsons ræsonnement, er ikke processen, hvor overensstemmelsen skabes, men meningsdannelsesprocessen. Selv om det er klart, at der må være en overvægt af objektivitet i intuitionsprocessen – hensættelsen, overvældelsen – så må der også være subjektivitet, meningsgivning, til stede – selvfølgelig en meningsgivning, der er før forstanden. Først når intuitionen er forbundet med mening, hvor den ikke implicerer subjektets eliminerings, kan den blive til mere end reception, nemlig til forståelse. Faktisk er der to intuitionsbegreber på spil hos Bergson, hvoraf det sidste lægger sig op af begrebet forståelse. Det første er overensstemmelsesbegrebet; intuition som umiddelbar overensstemmelse med objektet (1978², s. 109). Det andet derimod er integration, der implicerer konstruktion eller rekonstruktion gennem åndens arbejde: vi svarer de ting og personer, vi vil kende: subjekt og objekt relateres i meningen (s. 113-4). Der er foregået en snoning af ånden, som – ved at gennembryde handlingens kategorier – sætter hverdagslivet, der er regeret af nytten ud af kraft, og som forener sig med en før-menneskelig orden (Barbaras 2006², s. 72).

Hvordan får man opøvet intuitionen som erkendelsesmetode? Først og fremmest må man forlade begrebet og symbolet og i stedet for bruge billedet som forestilling: "Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir. [...] En faisant qu'elles exigent toutes de notre esprit, malgré leurs différences d'aspect, la même espèce d'attention et, en quelque sorte, le même degré de tension, on accoutumera peu à peu la conscience à une disposition toute particulière et bien déterminée, celle précisément qu'elle devra adopter pour s'apparaître à elle-même sans voile. Mais encore faudra-t-il qu'elle consente à cet effort."^{cxii} (Bergson 1934, s.185-6, *da* s. 18-9) Det ser ikke ud til at volde så store problemer, i hvert fald teoretisk set. Langt større problemer opstår for Bergson, når han skal redegøre for, hvordan denne erkendelse kan viderebringes, kommunikeres, til andre mennesker. Han indrømmer, at intuitionen kun kan meddele sig gennem forstanden. Intuitionen er mere end en idé, men den må betjene sig af ideen for at meddele sig. Som Sartre bemærker, så må Bergson til sidst indrømme, at "les mots jouent le rôle de guides, d'indicateurs, de messagers à demi fidèles."^{cxiii} (1946, s. 140, *da* s. 72). Ellers ville intuitionen miste sin universelle karakter; ellers ville den ikke kunne eftergøres af andre. Bergson forsøger – efter indrømmelsen – at klare problemet med det samme argument, som han brugte i forbindelse med, hvordan man kom til intuitionen: Man kan vende sig mod ideer, der har et anstrøg af billedmæssighed. Sammenligninger og metaforer kan suggerere det, som man ikke kan udtrykke (1934, s. 42). Til dette kan der føjes følgende: Bergson har tidligere beskæftiget sig med gestussen, der omgik forstandens censureringer. Det er klart, at intuitionen kan udtrykke sig gennem denne. Dertil kommer andre protosymbolske udtryksformer (Lorenzer), så som musik, digt, malerkunst osv. (Men måske ligger der et problem i at inddrage disse former. Det kan være, at de er mere sansekonkrete, end Bergson ønsker. Intuitiv erkendelse drejer sig for ham nemlig først og fremmest om ånd, men ikke ånd i Hegels forstand. Hos Hegel bliver ånden nemlig først hel, når den træder frem i og som materie.)

Intuitionen kan søge sit objekt i to retninger: 1) i *durée*, og så er der tale om *introspektion*, 2) i andre genstande og subjekter uden for det erkendede subjekt, og så er der tale om *sympati*. Først om introspektionen. I denne når man en indre absolut erkendelse af jeg'ets *durée* ved hjælp af jeg'et selv. Her gøres der ikke brug af det ydre øje, jeg'ets selvkritiske funktioner. Der er ikke tale om en spejling, men om et direkte skue. Ånden absorberes ikke af materien, men retter frit sin opmærksomhed mod sig selv. Det forudsætter selvfølgelig, at subjektet – inden det opløser sig selv – har sat parentes om sine behov, har udslettet sit savn. Når denne tilstand er opnået, lader

intuitionen sig føre tilbage til den indre durée. Durée er forudsætning for intuitionens erkendelse, og denne selv tidsliggør. Intuitionen griber således en følgen-efter-hinanden, der ikke er en stillen-ved-siden-af-hinanden (1934, s. 27). Både rummet og socialiteten skydes ud. Og dermed også sproget. Der indtræder en udelelig, substantiel kontinuitet af den indre livsstrøm. Der nås derved frem til "la conscience élargie, pressent sur le bord d'un inconscient qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend: à travers des alternance rapide d'obscurité et de lumière, elle nous fait constater que l'inconscient est là."^{cxiv} (1934, s. 27-8)

Intuionen kan imidlertid også rette sig mod andre genstande, herunder subjekter. I så fald bliver den en form for virkelighedskontakt. Til hverdag kommer vi nærmest til denne intuition ved oplevelsen af kunst, hvor vi når til en sympatetisk forståelse med kunstnerens inspiration (1907, s. 210, *da* s. 179). Mens forstanden drager sin genstand ind i sig, implicerer intuitionen en hensættelse i genstandens indre – Vladimir Jankélevitch (1960, s. 57) taler endda om en ekstatiske identificering med genstanden – gennem en slags sympati, der består i gennem en intuitiv anspændelse at fjerne den hindring, som rummet har sat mellem subjektet og dets fænomen (Bergson 1907, s. 177-8, *da* s. 150). Gennem hensættelsen til genstandens indre bliver man et med det enestående, der er i den (1934, s. 181, *da* s. 11). Bergson omtaler et sted denne erkendelse som berøring eller koïncidens, og han taler om psykologisk osmose (s. 28, *da* s. 44). Her viser der sig en forskel i erkendelsens resultat i forhold til det resultat, der kommer ud af analysen. Mens analysen først indsnævrede sin angrebsvinkel ved at bringe det bevægelige til at stivne og derefter udvidede sin synsvinkel ved at indføre begrebet på egenskaben og derved gik ud over genstanden, gælder det for intuitionen: "Replacée dans l'object métaphysique qui la possède, une propriété coïncide avec lui, se moule au moins sur lui, adopte les même contours."^{cxv} (1934, s. 187, *da* s. 21) I modsætning til forstandens identificering, der både er for snæver og for vid, er intuitionens identificering sand: den passer med genstanden, når hele genstanden rundt, men bliver samtidig inden for dens grænselinier. Men har intuitionen ikke elimineret det flydende i genstanden? Eller sanktionerer Bergson – som Adorno (1956, s. 52) skriver – ikke en stivhed, som intuitionens trylleblik skulle løse? Når alle genstande skal erkendes i deres særegenhed, hvordan kan man så bruge den samme metode til det? Ligger der ikke en metodisk stivhed i det, som sætter intuitionen i en bås ved siden af forstanden? Opnås der ikke en ensidighed ved at udelukke forstandens instrumentarium? Når Bergson skriver, at den endelige anstrengelse for en klar intuition "serait impossible à qui n'aurait pas réuni et confronté ensemble un très grand nombre d'analyses psychologiques."^{cxvi} (Bergson 1934, s. 226, s. 75), så er det uklart, hvorfor disse skal smides væk i intuitionen. Er det ikke nødvendigt *bagefter* intuitionen

analytisk at bearbejde den erkendelse, der vindes gennem den?

Bergson fremhæver intuitionen som den sande erkendelsesmetode i alle principielle betragtninger. Et enkelt sted er han dog inde på, at intuitionen også implicerer en lemlæstet erfaring, nemlig når han reflekterer over evolutionsprocesserne. Han taler om, at intuitionen nu er vendt indad (1932, s. 265, *no* s. 225). Han skriver om, at selv om anlægget til intuition eksisterer i os alle, er den blevet overdækket af funktioner, som er mere livsvigtige (1934, s. 47), hvilket har ført til, at bevidsthedens intuitive dele er skrumpet ind. Vi kender dem ikke mere, eller kun som instinkt, dvs. som noget, der kommer bag på os. Mens forstanden har gjort sig fri af omverdenens lænker og har taget sig selv i besiddelse – deri består dens narcissisme – har andre bevidsthedsformer ikke kunnet frigøre sig, heriblandt intuitionen. Men derved har de også måttet lemlæste sig selv. Intuitionen er blevet tvunget til at vende sig indad mod sjælen og har fået en rent anskuende, kontemplativ karakter. Den har måttet svække sit princip ved en abstraktion anvendt på sig selv (1932, s. 224, *no* s. 191). Men derved er der også tegnet et positivt modbillede til antinomiseringsen af forstand og intuition. Ved at lade forstand og intuition smelte sammen, gennemtrænge hinanden, ville det være muligt at nå til en bevidsthed, der omfattede alt, hvad livet har bredt sig i (1907, s. VIII, *da* s. V). Et sådant projekt – pointerer Bergson – må nødvendigvis være kollektivt og gå jævnt fremad. Det vil føre vor menneskelighed ud over sig selv. Her vil erkendelsen af sjælen forbinde sig med en ydre, fænomenal erkendelse. Skrankerne mellem *durée* og *perception* vil falde lige som skrankerne mellem den sanselige erkendelses indhold og form, dvs. mellem sanselighedens 'rene former' og fornuftens kategorier (s. 359-60, *da* s. 310-1). Dette perspektiv, der ridses op for en mulig forandring af evolutionsprocessen, og som implicerer, at vi kan opfatte intuitionen som lemlæstet, får imidlertid ingen betydning i Bergsons almene metodiske betragtninger. Her kører han videre i det dualiserede spor.

Det er klart, at under de nuværende rumliggjorte og tingsliggjorte omstændigheder, som kapitalens herredømme er, kommer der en kritik af disse forhold til syne i Bergsons intuitionsbegreb. Denne kritik går bag den sociale kontrol, "durchschlägt die Mauer der konventionalisierten und 'realitätsgerechten' Urteile"^{cxvii} (Adorno 1956, s. 53). Denne jegfremmede erkendelse, der blusser op, og som er mættet med erindringer og – selv om Bergson nægter det – med anticiperinger, viser det, som dette herredømme vil fornægte. Men denne indskrænkede intuition er også blind, når den tror, at den er en absolut erkendelse, skilt nærmest ved en ontologisk differens fra forstanden; den bliver så en abstrakt negation. Først når den forbinder sig med forstandens kategorier og den sanselige *perception*, vil den kunne nå til formidlingerne, vil den kun-

ne ophæve sin lemlæstelse og ensidiggørelse. Det er ikke noget, der kun kan tænkes i et evolutionært perspektiv. Momenter af det må realiseres allerede nu. Ellers vil oplevelserne ikke blive til erfaringer; ellers bliver de blot stående i en tidslig - omend kvalitativ succession. De kan ikke blive til "das Geflecht der unverstümmelten Erkenntnis"^{cxviii} (s. 52). Intuitionen som udskilt vil ikke kunne gribe helheden af de samfundsmæssige forhold, men kun de endnu ikke koloniserede regioner. Her er der ganske vist mulighed for at træde i forbindelse med et stykke ikke-tingsliggjort og ikke-rumliggjort virkelighed, som vi behøver for at udholde den tingsliggørelse, der reducerer vort liv til overlevelse. Men så længe dette liv forbliver i sin udskilte form, og så længe intuitionen ikke forbinder sig med forstand og sanselighed for at erkende formidlingen, vil den intuitive erkendelse for subjektet være som hunden i Storm P.'s tegning, der spises af med sin egen hale.

Dualiseringen mellem sanselig erkendelse og intuition viser sig i et andet problem, der opstår i forbindelse med konstitutionen af intersubjektiviteten. Mens Husserl i *Cartesianische Meditationen* (1931) konstituerer den anden gennem sanselig original appræsentation og en parring af hans/hendes præsentation med sjælstilstande, som jeg ikke perciperer, men har i mit jeg, så synes det første moment helt at være forsvundet hos Bergson: Selv om vi opnår en direkte kontakt med virkeligheden, en 'direkte mening', så er det en kontakt, der går uden om den sanselige verden (cf. L. Kolakowski 1985, s. 28). Bergson taler endda om, at mellem vore bevidstheder er adskillelsen mindre skarp end mellem vore kroppe. Mellem vore kroppe skyder rummet sig ind. Men hvordan skulle vi kunne forstå den andens bevidsthed uden perceptionen af hans/hendes krop, fremtoning, gestusser, ord? Det andet moment hos Husserl, nemlig parringen optræder ikke ofte hos Bergson. Et sted skriver han dog: "Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination."^{cxix} (1934, s. 178, *da* s. 8) Mens Bergson andre steder lægger vægt på, at i den sympatetiske intuition opløser jeg'et sig for at gå over i genstanden – modsat forstanden, der narcissistisk opløser genstanden i jeg'et – så kommer der et mere nuanceret billede til udtryk her. Vi får skitseret den sympatetiske intuition i tre led: 1) Jeg'et opløser sig ikke kun i alter-ego, nej det erkendende subjekt tillægger genstanden (alter-ego) et indre. Der er altså også tale om projektive præstationer. Den regressive bevægelse, der er forudsætningen for den sympatetiske bevægelse, opløser ikke kun jeg'et i objektet, men projicerer også selvet over i alter-ego. Den anden må have et identisk moment med mit selv, for at jeg kan træde i forbindelse med ham/hende. 2) Der opstår i det jeg, der er under opløsning, en sympatetisk forståelse af sjælstilstanden hos den anden. 3) Denne indfinder sig ved, at jeg anspænder min indbildningskraft. Men hvor får jeg indholdet i min

indbildningskraft fra? Jo, fra tidligere oplevelser/erfaringer, som jeg så projicerer ind i den anden. Men her opstår problemet, der skyldes, at det første moment hos Husserl ikke findes hos Bergson. Hvordan skal jeg kunne læse den andens sjælelige tilstande, som jeg skal parre med mine egne oplevelser og erfaringer, når de ikke er sanseligt præsenterede? Hvordan undgår jeg at fortegne den andens oplevelser, når mine kriterier for at hensætte mig i hans/hendes oplevelser er så usikre? Hvordan undgår jeg faktisk at overvælde objektet, brede mig ud i objektet, opløse det i en projektiv identificering?

Rumliggørelse af durée

Jeg skal nu udrede det centrale omdrejningspunkt i Bergsons teori: durées forandring til rum, rumliggørelsen af tiden, durées forandring til den "temps abstrait qui n'est qu'une quatrième dimension de l'espace"^{cxx} (1934, s. 101-2, *da* s. 203).

For Bergson er rummet pr. definition uden for os (1896, s. 231, *da* s. 180). Her drejer det sig ikke kun om sjælen, men også om legemet. Dvs. rumliggørelsen er en yderliggørelse, hvor durée via legemet og dets modusser (perception, handling) når til rummet. Mens durée er karakteriseret ved tilstande, der gensidigt gennemtrænger hinanden, gælder det for genstande i rummet, at de ikke kan udfylde samme rum (1889, s. 66, *da* s. 66). (Formuleringen er lidt upræcis hos Bergson, da der jo implicit i den ligger en forestilling om et abstrakt rum, der er konstitueret, før det udfyldes med genstande.) Overgangen fra durée til rum er en overgang fra en uudspændt tilstand til en udspændt tilstand og for Bergson tillige en overgang fra kvalitet til kvantitet (s. 67, *da* s. 67). I durées jeg "il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession."^{cxxi} (s. 81, *da* s. 81) Deraf følger tillige, at der konstitueres to forskellige former for mangfoldighed: de materielle genstandes mangfoldighed, der er kvantitativ, og durées bevidsthedsfænomeners mangfoldighed, der er kvalitativ, en udskilt mangfoldighed og en glidende mangfoldighed. I rummets mangfoldighed er hvert punkt absolut udvendigt i forhold til hvilket som helst andet punkt; i durées mangfoldighed er der slet ikke tale om punkter, da det jo forudsætter en udskillelse. I rummet eksisterer der tillige enhed, en ren og tom enhed, et matematisk punkts enhed (1907, s. 258, *da* s. 220). Det forudsætter selvfølgelig, at alt i rummet kan bringes på den samme form, at de udskilte punkter kan bringes til at ækvivalere, at vi under det genstandskonstituerede konkrete rum har udspændt et abstrakt homogent rum. Tiden er ikke et homogent medium. Hvis den opfattes sådant, skyldes det, "l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure."^{cxxii} (1889, s. 73, *da* s. 73) Der er tale om et sprogligt bedrag, om en kunstig opfindelse (1896,

s. 232, *da s. 181*). Her møder vi en symbolsk repræsentation af *durée*, ikke selve *durée*. "A l'unité vivante, qui naissait de la continuité intérieure, nous substituons l'unité factice d'un cadre vide, inerte comme les termes qu'il maintient unis."^{cxxiii} (s. 204, *da s. 160*) Overgangen fra *durée* til rum er som *rigor mortis*. *Durée* "n'est plus que l'ombre de lui-même; et il est froid comme la mort"^{cxxiv} (1934, s. 141). Den mister i sin stivnen sin levende substans og reduceres til "le fantôme de l'espace"^{cxxv} (1889, s. 74, *da s. 74*). Denne rent symbolske forestilling om *durée*, denne "forme illusoire d'un milieu homogène"^{cxxvi} (s. 82, *da s. 82*), breder sig ned i bevidsthedens dybder og foretager der sine udfyldninger: vore fornemmelser skiller sig ud fra hinanden og står for sig selv. Årsagerne, der har fremkaldt fornemmelserne, skiller sig også ud. Denne differentierings- og stivelsesproces rammer til sidst også følelserne og tankerne (s. 94, *da s. 94*). For Bergson implicerer denne rumliggørelse de tre ekstatiske tider. Det betyder, at fremtiden som ekstase, som udskillelse fra *durée*, træder frem, og dermed kommer der også en tidlig tendens til syne; regressionen hæves, og tiden får en retning: Forestillingen om "un certain *ordre* de succession dans le temps [...] implique [...] elle-même la représentation de l'espace"^{cxxvii} (s. 76, *da s. 76-7*). Udskillelsen af ønsket og med det dets negation: savnet implicerer så også, at nutiden udskiller sig som ekstase, der konstituerer sig som adskilt fra sin opfyldelse i det antciperede ønske. Med nutiden som ekstase af nu'et konstitueres ikke kun en indre ekstatisk tidsfølge i *durée* (fortid: tidligere opfyldelse, nutid: savn, fremtid: ønske som anticiperet opfyldelse), men der sættes tillige en *samtidighed* mellem nu og udskilt nu (nutid). Denne *samtidighed* implicerer *durées* stivnen, et ophør i dens videre løb. Der konstitueres i *durée* en "milieu [...] indifférente"^{cxxviii} (1896, s. 236-7, *da s. 184*), hvor der dannes en *samtidighed*, der er en *tangent* til nu'et. Når *durée* er stivnet til *samtidighed* og har fået udskilt ekstaser i den indifferente sfære, kan den sammenlignes med rummet. Der kan sættes bindestreg mellem rum og tid, hvor "chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain"^{cxxix} (1889, s. 82, *da s. 82*). I "l'intersection du temps avec l'espace"^{cxxx} (ss., *da ss.*) udfoldes så endosmosefænomenet. Det forudsætter som sagt, at bevidsthedstilstandene er sat ved siden af hinanden, og at den ene ikke *er* i den anden, men samtidig forudsætter det, at det konkrete, sanselige rum er blevet reduceret til et abstrakt rum. Når Nina Rosenstand udtrykker det således: "[...] den ydre verden bliver den autoritet, hvorefter den indre bedømmes" (1980, s. XVI), så må det præciseres, at den ydre verden selv må undergå en reduktion, der eliminerer dens sanselige kvaliteter, før den kan gøres til dommer over *durée*. Måske er det heller ikke præcist at tale om en *ydre* verden. Den indifferente sfære for tidens rumliggørelse er egentlig en sfære, der er hævet over rum og tid, et kompromis mellem rum og tid. Dertil kommer –

og det er noget, der sjældent behandles i forhold til Bergson – at rummet jo også undergår en forandring i den passive sfære. Jeg har fundet et sted, hvor Bergson behandler dette, og det vil jeg nu citere: De "simultanéités qui constituent le monde extérieur, et qui, bien que distinctes les unes des autres, se succèdent pour nous seulement, nous leur accordons de se succéder en elle-mêmes. De là l'idée de faire durer les choses comme nous durons, et de mettre le temps dans l'espace. Mais si notre conscience introduit ainsi la succession dans les choses extérieures, inversement ces choses elle-mêmes extériorisent les uns par rapport aux autres les moments successifs de notre durée interne. [...] Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endosmose, l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité et durée en tant que succession, c'est-à-dire, au fond, l'idée contradictoire de la succession dans la simultanéité."^{cxxxi} (Bergson 1989, s. 171-2, *da s.* 171) Dvs. ikke nok med at tiden rumliggøres; rummets konkrete sanselige genstande tidsliggøres tillige: tingene fremtræder, som om de forløber i tiden; det er ligesom, de placeres i successive øjeblikke uden for hinanden. Et sted har Bergson skrevet, at rummet bevarer, mens tiden udsletter (1896, s. 159, *da s.* 125). I den indifferente sfære skrives altså udslettelsen, forgåelsen ind i tingene, ind i deres endelighed. Denne indifferente sfære for tidens og rummets endosmose, stedet for deres reduktion til hinanden, deres komparation, er *kroppen som fremmedgjort*. Det er fra kroppens fremmedgørelse, at savnet melder sig, og det er fra kroppens fremmedgjorte underlæggelse under forstanden, at rummet gøres abstrakt og beherskeligt.

Men hvad er så det fælles homogene medium for durée og genstandskonstitueret rum, når de udveksles i den indifferente sfære? Når vi gør os klart, at tids- og rumkomponenterne er udskilte og bragt på samme form, udskiftelige og identiske, at de kan gentages (cf. Friedrich Kottje 1948, s. 11), så følger, at det er i *tallet*, at det homogene medium skal søges. Vel at mærke det rene tal, genstandsløst og uden synlig forbindelse til vor intentionalitet og indre tidslighed, altså aritmetikken. Urets kvalitetsløse og lineære succession. En stadig adderen. Til dette homogene medium for rum og tid knytter der sig yderligere et moment: genstande, der bliver lig hinanden og mister deres sanselige egenskaber, genstande som "une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblable les unes aux autres."^{cxxxii} (Bergson 1889, s. 57, *da s.* 57). Den genstandsløse, rene geometri. Genstande, der kun kan opfattes i et tidsaspekt, men et tidsaspekt, der består af ensartethed. Dette felt konstituerer sig i kroppen som dennes fremmedgørelse; her afhænder den sin forbindelse til sjælen og durée på den ene side og til sin sanselighed på den anden side. Her mister den sin prækonstitutive betyden, sin primære tidslighed og rumlighed; subjektet mister sin eksistens "comme un être 'en situation'"^{cxxxiii} (Jean-Paul Sartre 1946, s. 72, *da s.* 37), dvs. det kastes ud af sin

syntetiske enhed med "sa situation biologique, économique, politique, culturelle"^{cxxxiv} (ss., da ss.). Den primære rumlighed og tidslighed, som medkonstituerer det som et væsen i situation, altså "Raum und Zeit als verbundene Form der körperlichen, der naturalen Individuation"^{cxxxv} (Edmund Husserl 1973, s. 556), er udelukket i endosmosefænomenet.

Både det ensartede rum, den ensartede tid og endosmosefænomenet er væsentlige for os som instrumentelt handlende. Disse spændes ud under durée og det genstandskonstituerede rum "pour diviser le continu, fixer le devenir, et fournir à notre activité des points d'application"^{cxxxvi} (Bergson 1896, s. 238, da s. 185). Her ordnes alt efter den størst mulige bekvemmeligheds målestok (1934, s. 142). Den instrumentelle handling implicerer, at en form for objektivitet trænger ind i subjektet: "[...] comme [...] les objets extérieurs, qui sont du domaine commun, ont plus d'importance pour nous que les états subjectifs par lesquels nous passons, nous avons tout intérêt à objectiver ces états en y introduisant, dans la plus large mesure possible, la représentation de leur cause extérieure."^{cxxxvii} (1889, s. 52, da s. 52) Bortset fra, at Bergson her forklarer denne objektivitet i subjektet med udgangspunkt i genstande, der er noget for alle fælles, og dermed gør samfundsmæssigheden som sådan undertrykkende – en opfattelse som vi skal se længere fremme han bliver utilfreds med og anser for ensidig – så er det centrale i citatet, hvordan objektiviteten trænger ind i subjektet og efterlader sig blinde pletter og giver vor subjektivitet en mere og mere upersonlig form.

Denne mere og mere upersonlige form, som durée får ved at rumliggøres, disse blinde pletter i subjektet, er udtryk for et bestemt forhold, nemlig *glemslen*. Den klemmer historien ud af subjektet. I sig selv er rumliggørelse af tiden ikke fremmedgørelse; den bliver det først, når den efterfølges af glemsel. Ellers ville enhver form for offentlighed og socialitet være fremmedgørelse. Dette forhold er Martin Heidegger inde på i en kritik af Bergson. Han skriver, at den tid, der offentliggøres gennem datering ud fra rumlige forhold, slet ikke er eller bliver rum. Denne tid er ikke andet end en nutidiggørelse af det i hvert nu forhåndenværende i sin tilstedeværelse. Problemet opstår først, når dette forhåndenværende glemmes, så der ikke findes andet end strækning (fx på uret) og tal (1927, s. 418). Det er altså ikke i selve durées yderliggørelse og udspænding i rummet, at fremmedgørelsen skal søges, men i de abstraktioner, der påtvinges durée, og som implicerer glemsel af dens fylde. På lignende vis er det ikke de konkrete genstandes og andre subjekters tidsliggørelse, der er fremmedgørelse (at de kan anskues som nye, nyere, brugte osv.), men derimod deres ensidige underkastelse under en lineær tid, der er en abstraktion af deres sanselige kvaliteter, der gøres indifferente, hukommelsesløse og til ren gentagelse.

Vi ser altså, at det ensartede, tomme, euklidiske rum og den ensartede lineære tid og deres homogene medium for udveksling, det rene tal, er udtryk for abstraktioner, der forårsager glemsel. Det er en form for glemsel, glemsel af skaben, af hengivelse. Tidligere har jeg også bestemt *durée* som glemsel, nemlig glemsel og fornægtelse af det spor, der udgør dets bagside og aggression, glemsel af savn og ønske. Det ser ud til at være en uholdbar modsigelse. Det er det imidlertid ikke. Det er nemlig ikke kun *durée*, der glemmes i det abstraherede rum, den abstraherede tid og deres blandform, men også sporet. Det spor, som samfundsmæssigheden skriver ind i mig, og det spor, som jeg – idet jeg transcenderer mig selv – skriver ind i samfundsmæssigheden og genstandsverdenen, det biologiske spor i kroppen. Disse spor er de eneste, der kan gøre det muligt for os at gøre erfaringer. I dem er der et stykke subjektiv-objektiv realitet, som skærer sig igennem abstraktionerne og regressionerne. Sagnet – som forbundet med kroppen – med sin ultimativitet sætter et spor, der ikke kan hvikes ud – og det selv om der er en forskel på den umiddelbare hallucinatoriske ønskeopfyldelse ved et behov, der kun tåler meget kort udsættelse, og det ønskebestemte selvimage, der har indsat en tidsforskydning og en indre forskel mellem sig selv og det endnu uformående realselv med arbejdet som formidlingsmidte. Dette savn kan *durée* ikke eliminere, og det gør sig gældende i mellemrummene i den ensartede tid. Sagnet's spor er ikke blot en efterladenskab – det der gør, at jeg huskes i eftertiden – men altid forbundet med sin modsætning: ønskets forudgribelse, og dermed er sporet ikke kun fortid, men også nutid og fremtid, erfaringsmulighed.

Noget, der kan undre, er, at Bergson ikke interesserer sig for disse abstraktioners opståen. Han ved, at de ikke findes hos de vilde, at de hører civilisationen til, men længere går han ikke. Den rene aritmetik og den rene geometri opstod i Grækenland i antikken. Disse teoriers opkomst har sikkert forbindelse med udskillelsen af åndsarbejdet, der selv som forudsætning har gensens indre opløsning med den første håndhævelse af privat ejendomsret (med Eupatridai-kastens opståen), med pengenes tilsynekomst i form af guld- og sølvmonter (700 år f. Kr.) og med købmands- og ågerkapitalens fremvækst (Preben Kaarsholm 1974, s. 154). Når man tager i betragtning, at filosofferne var bymennesker og omgikkedes stats- og embedsmænd og handelsfolk, er det klart, bytteværdien ad omveje kom til spille en stor rolle i deres refleksioner, der var af banebrydende civilisatorisk betydning. Den rene aritmetik og geometri havde et træk fælles med bytteabstraktionerne: de var ikke bundet til en konkret genstandsmæssighed. Alfred Sohn-Rethel kendetegner byttet således: "It is a feature of this – as with other non-empirical categories – that the abstraction of exchange can bear no trace of any distinguishing mark by which one historical

moment and locality can differ from another. The exchange abstraction is characterised by complete indifference to time and place, although it has itself the reality of an occurrence in historical time and place."^{cxxxviii} (1974, s. 90, *da* s. 54) Man kan således antage, at der er en sammenhæng mellem bytteabstraktionernes gennemsættelse i bylivet i Athen og geometriens og aritmetikkens opståen. I begge abstraktioner regnes den sanselige særegenhed for accidens. (Cf. Parmenides, der antager, at sandheden ikke kan fattes af sanserne, men kun af logos, den rene fornuft.)

At bytteabstraktionerne ikke var drevet særligt vidt, kan ses af det smukke vers fra Prædikernes bog (3. kapitel, Eum. 1-8): "Alt har sin Stund og hver en Ting under Himmelen sin Tid

| | |
|-----------------------|---------------------------|
| Tid til at fødes | og Tid til at dø, |
| Tid til at plante | og Tid til at rydde, |
| Tid til at dræbe | og Tid til at læge, |
| Tid til at nedrive | og Tid til at opbygge, |
| Tid til at græde | og Tid til at le, |
| Tid til at sørge | og Tid til at danse, |
| Tid til at kaste Sten | og Tid til at sanke Sten, |
| Tid til at favne | og Tid til ikke at favne, |
| Tid til at søge | og Tid til at miste, |
| Tid til at gemme | og Tid til at bortkaste, |
| Tid til at flænge | og Tid til at sy, |
| Tid til at tie | og Tid til at tale, |
| Tid til at elske | og Tid til at hade, |
| Tid til Krig | og Tid til Fred." |

Her er mennesket karakteriseret ved sine gerninger, etapper på livets vej mellem fødsel og død. Disse er alle særegne; de er kendetegnet ved deres onde hhv. gode modsætning, men de kan ikke bringes på samme form, reduceres til et ensartet mål. Digtet viser mennesket som et væsen i situationer, i en mangfoldighed af situationer, der er særegne. Enhver ting og ethvert forhold besidder endnu sin tid. Det er et liv, der endnu er naturgroet, men samtidig et liv, der endnu ikke er reduceret i sin situationsmangfoldighed. En sådan reduktion fuldendes først for alvor med kapitalismen.

Et sted er Bergson dog inde på at knytte en forbindelse mellem byttet og en af de bærende ideer i vor civilisation, nemlig retfærdighed. Han skriver, at retfærdighed altid har været forestillinger om lighed, proportion, kompensation. Han gør rede for, at *pensare*, som findes i 'kompensation' og 'rekompensation' (gengældelse, erstatning) er afledt af og betyder at veje, og at retfærdigheden symboliseres af en vægt (1932, s. 68, *no s. 59*). Han knytter endda en forbindelse til geometrien og aritmetikken: rettesnor, udmåling, redelighed og orden er begreber, der udpeger den rette linie. Denne henvisning til aritmetikken og geometrien er karakteristisk for retfærdighedsbegrebet i hele dets historie. "La notion a dû se dessiner déjà avec précision dans les échanges."^{cxxxix} (ss., *no ss.*) Her spørger man sig, om to ting kan udveksles ved, at de har samme værdi, dvs. om de kan udveksles med en og samme tredje ting, dvs. med penge som alment ækvivalent. Men fra at være bundet til udvekslingen af varer udstrækker retfærdigheden sig til også at gælde andre forhold, nemlig relationen mellem mennesker i almindelighed, om end – som Bergson skriver – der skulle gå lang tid, inden den kunne løsrive sig fra betragtningen af byttehandel. "Elle consistera surtout alors à régulariser des impulsions naturelle en y introduisant l'idée d'une réciprocité non moins naturelle, par exemple l'attente d'un dommage équivalent à celui qu'on aura pu causer."^{cxl} (s. 69, *no s. 59*) I de ikke-civiliserede samfund interesserer man sig kun rent undtagelsesvis for angreb på enkeltpersoner, nemlig i det tilfælde, at handlingen kan ramme hele fællesskabet fx i form af gudernes vrede. Han peger på, at med slægtssystemernes opståen og med vendettaerne mellem dem opstår penge som skadeserstatning. Og at med staternes opståen institutionaliseres retfærdigheden og voldshandlingerne i disse. Egentlige problemer for dette retfærdighedsbegreb kommer i kapitalismen, hvor der opstår klasser, der ikke beror på et umiddelbart herredømme. Hvordan udmåle retfærdigheden? (s.70, *no s. 60*) Det interessante i Bergsons analyse er, at han viser, hvordan der opstår civilisatoriske forestillinger bundet til fornuft af forstandskategorierne og bytteforholdet, men samtidig har han jo også peget på deres begrænsninger, nemlig deres *formale karakter*. Et sted bemærker Sartre, at modsat antisemitten, der ikke vil anerkende jøden som menneske, men kun som jøde og derfor godt må dræbe ham/hende, vil demokraten godt anerkende jøden som menneske på lige fod med andre, men *ikke som jøde* (1946). Her demonstreres, hvad det er mange af de kategorier for frihed, der bygger på forstanden og byttet, ikke kan omgås med: det særegne. Hverken vor særegne genstandserfaring eller vort *durée*. Historie kan trænge ind i dem. Det er selvfølgelig overhovedet ikke nogen grund til at opgive dem, men Bergson har i sin analyse peget på deres mangler.

De abstraktioner, som Bergson bestemmer, findes først gennemgribende i kapitalismen. Rumliggørelsen af *durée* sætter sig igennem med det abstrakte arbejdes fremmarch, først og fremmest i den umiddelbare produktionsproces i den modne kapitalisme. Som Alfred Sohn-Rethel redegør for, så sker der det med tayloriseringen af arbejdet, at den enkeltes arbejde ikke kun sammenlignes over markedet som formidlingsinstans, og at markedet udgør syntesen for det samfundsmæssige arbejde, men at den samfundsmæssige syntese sætter sig igennem umiddelbart i produktionsprocessen (1973, s. 25). Enkeltarbejderne bliver umiddelbart sammenlignelige. Her subsumerer rumliggørelsen forskellige sanser og arbejdsformer under sig og nivellerer dem, sliber de skarpe kanter af dem (Thomas Leithäuser 1976, s. 99). Det konkrete arbejde bliver abstrakt, indholdstomt. Derved taber tiden sin kvalitative, foranderlige og flydende karakter; den stivner til et nøjagtigt omgrænset, kvantitativt måleligt kontinuum, der er fyldt med kvantitativt målelige ting. Den bliver til rum (s. 106). Det abstrakte, euklidiske rum hersker. Thomas Leithäuser anfører Ludwig Binswangers modbillede til rumliggørelsen og det abstrakte rum: håndgemænet, der består af gestusser, og hvis imperativ er rettet mod overvindelsen af en modstand, hvad enten denne skyldes en genstand eller et individ. Håndgemænet er de skiftende beregnede håndgreb og kneb i noget, der former sig som en magtkamp, der bølger frem og tilbage i rummet (s. 97), og som involverer vor livshistoriske erfaring. Her bevarer *durée* noget af sin særegenhed på trods af sin kropsliggørelse og yderliggørelse; her bevarer sansningen sin betydning. Det er dette håndgemæng, der elimineres i det tayloriserede abstrakte arbejde. Her mister kroppen sit hold i yderverdenen, idet rummet bliver tomt, og genstandene kun gælder som identiske. Her er rumliggørelsen tydeligvis fremmedgørelse af kroppen over for den selv.

Men ikke kun tiden rumliggøres; rummet tidsliggøres tillige. Det implicerer, at "es nur noch auf die Länge der Zeitdauer (und die daran vorzunehmenden Planungen, Verschiebungen, Abmessungen) ankommt, auf den Ablauf als solchen. Die zeitliche Strukturiertheit ersetzt also zunehmend die sachlich-inhaltliche Beschaffenheit der Handlungsvollzüge und der Gegenstände, sie verdrängt sie durch das Kennzeichen ihrer zeitliche Strukturiertheit. Die Gegenstände verlieren sukzessive ihren je eigenen Charakter."^{cxli} (Axel Ermert/Jürgen Rinderspacher 1981, s. 29, *da* s.27)

Dette sker i tre skridt. Først betones genstandens udvikling, dens rene henskriden. En ting ses altid i en udvikling fremad. Derefter sker der en betoning af tidsforkortelsen, cf. tayloriseringen. Dette forårsager i kroppen en begyndende fremmedgørelse, anspændelse, stress. Accelerationen betones. Til sidst indordnes kropsbehovene under tidsstruktureringen; kroppen bliver et præstationsorgan: den abstrakte tid danner nu det identiske, der er immanent i alle handlinger (s. 29-

30, da 27-28). En af denne tidsliggørelses følger er hjerteinfarkt. Den abstrakte præstationsnorm er her endosmosefænomenet mellem rum og tid. I denne elimineres durée, drøm og behov på den ene side. På den anden side mister det konkrete rum sin særegenhed. Vi er blot på gennemrejse. Vi er kun fortravlede turister, der ikke kan finde hvile i det rum, vi befinder os i, og som vi ikke længere kan se adskiller sig fra det foregående. Vort indre liv til gengæld synes ikke længere at spille en symfoni, men står i samme rille, uden at vi kan percipere det. Denne tidsliggørelse af rummet hersker ikke kun i den umiddelbare produktionsproces, men også i familielivet, og endda når vi bevæger os bort fra vores vante omgivelser, som når vi rejser. Netop vore rejser har Daniel J. Boorstin analyseret. Han skriver, at vi rejser ud for at se noget, vi allerede ved besked om i forvejen. Samtidig er alle rumforhold på jorden blevet homogeniserede. Man er begyndt at måle afstande ikke i kilometer, men i timer (1961, s. 114, da s. 128-9). Når man rejser, er man egentlig blot undervejs. Boorstin illustrerer dette ved et eksempel: "Recently on a lecture tour I flew into Hyderabad, a city in central India, of which I had not even heard a year before. Seated beside me on the plane were a tired, elderly American and his wife. He was a real estate broker from Brooklyn. I asked him what was interesting about Hyderabad. He had not the slightest notion. He and his wife were going there because the place was 'in the package'. Their tour agent had guaranteed to include only places that were 'world famous', and so it must be."^{cxlii} (s. 91, da s. 103)

Her i senkapitalismen er tendenserne til rumliggørelse af tiden og tidsliggørelse af rummet taget til. Men dertil kommet et nyt fænomen, som Bergson slet ikke kunne ane. Nemlig samfundsmæssiggørelsen af durée og af vore drømme og vel at mærke en samfundsmæssiggørelse, der ikke er formidlet over en rumliggørelse, men som er direkte. Produktionsoffentlighederne udstyrer vort durée og vore drømme med billeder, som intet har med vor livshistorie at gøre - andet end at billederne har nogle strukturelle lighedspunkter med oplevede konfliktsituationer. Således iler en samfundsmæssiggjort durée foran vor livshistoriske durée. Men samtidig taber vi også vor individualitet i denne durée.

Bekræftelse og benægtelse

Hos Husserl er idealiteten af de negative værdier (det falske, det absurde, det onde, det stygge) altid noget forbundet, noget afledt. Denne idealitet er ikke oprindelig: den er altid knyttet sammen med en bestemt empirisk tidslighed eller en eller anden fakticitet. For Husserl er det kun idealiteten hos de positive værdier, der har adgang til en universel mening og en uendelig overtidslighed (cf. Jacques Derrida 1962, s. 65-66). Negationen betyder et fald ned i empirien, den endelige tid. Den implicerer et spor, udfaldet fra eidos.

En lignende kontrastering findes hos Bergson mellem bekræftende og benægtende domme. Han anser bekræftelsen for en fuldstændig tankeakt, der kan føre til dannelsen af en idé. Benægtelsen er derimod kun en halv tankeakt; mens bekræftelsen er en *ren* forstandsakt, indgår der et ikke-forstandsmæssigt, ubestemt element i benægtelsen, og det er dette element, der giver benægtelsen sin specifikke karakter: en negativ påstand udtrykker en dom over en dom, mens en positiv påstand udtrykker en dom over en ting (Bergson 1907, s. 287-8, *da* s. 246-7). (Det sidste er i virkeligheden temmelig tvivlsomt: en positiv påstand erklærer det illocutionære indhold for sandt og er dermed også en dom over en dom.) I bekræftelsen stiller man sig face to face med tingen for udelukkende at samle opmærksomheden om den. I benægtelsen skyder der sig momenter ind mellem subjektet og tingen: der kommer et motiv og en social sammenhæng ind mellem dem. Hvis man benægter noget, er der deri impliceret et ønske om at belære andre eller sig selv om noget: "On prend à partie un interlocuteur, réel ou possible, qui se trompe et qu'on met sur ses garde."^{cxliiii} (s. 288, *da* s. 247) Mellem subjekt og objekt er der indskudt en anden person – eller selvet har spaltet en anden person ud fra sig – som subjektet vil hjælpe og gendrive på en gang. Derfor lægges i benægtelsen kimen til et samfund. (Hvis vi et kort øjeblik vender tilbage til Husserl og følger ræsonnementet ovenfor, kan man sige, at intersubjektiviteten ikke konstituerer sig på et transcendentalt niveau, men på et verdensligt (cf. Alfred Schütz kritik (1957a)), for hvis benægtelsen betyder et fald ned i empirien, fakticiteten, og hvis intersubjektiviteten konstitueres gennem negation (og forskellighed), så må intersubjektiviteten konstitueres på et verdensligt niveau – om alt dette senere.) Benægtelsen tager sigte på *nogen*; den er diskurs, tale, og forudsætter en tilhører, mens bekræftelsen kun tager sigte på *noget*. Der er derfor langt mere subjektivitet i benægtelsen end i bekræftelsen, hvor subjektet lægger sig ud i tingen. Der er tillige noget ufuldstændigt ved benægtelsen; den kan ikke lukke sig om sig selv og tingen. "Pour qu'une pareille intelligence arrive à nier, il faudra qu'elle se réveille de sa torpeur, qu'elle formule la déception d'une attente réelle ou possible, qu'elle corrige une erreur actuelle ou éventuelle, enfin qu'elle se propose de faire la leçon

aux autres ou à elle-même."^{cxliv} (Bergson 1907, s. 292, *da* s. 251) Forstanden må forlade sin passivitet for at benægte. Den må overskride hverdaghedens dvaletilstand, problematisere verden og ophæve den. Her kommer både savnet, depressionen og ønsket til deres rette magtfuldhed. Samtidig griber benægtelsen tilbage til fortiden, og for så vidt der i denne regressive bevægelse er en smule realitet tilbage, implicerer ønsket om at vende tilbage også et ønske for fremtiden, nemlig ønsket om at bringe det til udfoldelse, som ikke længere kan nås i nutiden. I negationen ligger ønsket om at ophæve fortiden og nutiden. I benægtelsen skyder der sig altså to momenter ind i bekræftelsens subjekt-objekt-identitet, nemlig, 1) savnet, 2) samfundsmæssigheden i form af intersubjektivitet. Disse er det ubestemte og ikke-forstandsmæssige element, der gør, at subjektet ikke kan lukke sig om genstanden.

Sprog, samfundsmæssighed og de to jeg'er

Jeg har tidligere været inde på, at analysen med begrebet var en oversættelse af tingen eller oplevelsen til noget, som ikke var ting eller oplevelse. Begrebet har opfordringskarakter. Det er en etikette, man klitrer på tingene for at angive den art handling eller holdning, som genstanden bør bestemme os til. Det er altså det praktiske øjemed, nytten, der bestemmer begrebet (1934, s. 212, *da* s. 57). Begrebet og med det sproget er derfor ikke givet os af naturen. Sproget er ikke instinkt, men frugt af øvelse (1932, s. 23, *no* s. 20).

Et sted har Galilæi sagt: Naturens bog er skrevet i geometriens sprog (citeret efter Sohn-Rethel 1974, s. 81, *da* s. 44) og mener dermed, at der er en naturlig geometri. Noget lignende har foresvævet Bergson, når han hævder, at vore begreber er dannede i de faste legemers billede, og at vor forstand derfor fejrer sine største triumfer inden for geometrien, der er en struktur, der ligger i de faste legemer (Bergson 1907, s. V, *da* s. I). Geometrien findes altså i de faste legemer, men tillige er den noget, vi putter ud i verden fra vor forstand. Gennem vor forstand immobiliserer vi verden, og det gør vi først og fremmest ved at give den navne. Derved kommer fornemmelse og smag til at fremtræde som ting. Og dermed mister jeg mit særegne forhold til denne særegne genstand. Der skyder sig en anonymitet ind mellem mig og den med ordet, og her er der nærmest tale om en voldsakt: "[...] le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle."^{cxlv} (1889, s. 98, *da* s. 98) Her synes forøvrigt indtrykket at være et positivt fænomen, mens udtrykket, der er forbundet med handling, har en ødelæggende og negativ karakter. Det er, når udtrykket – i form af

navngivning – rykker ind i indtrykket, at anonymiteten indtræder. Det er imidlertid ikke kun indtrykkene, der kan rammes. Også sindstilstande, stemninger. I så fald griber vi kun det upersonlige, almene ved dem. Modbilledet: det individuelle synes på den måde at blive uden socialitet. Det kan ikke forstås af andre. "L'immédiat était donc une vie solitaire, aveugle et muette"^{cxlvi}, som Merleau-Ponty bemærker (1945, s. 70). Over for dette står, at Bergson også er klar over, at sproget er det, der hæver os over at blive fuldstændig opløst og fastnaglet til genstandene, stoffet. Uden sproget ville forstanden leve i en søvngængeragtig tilstand, uden for sig selv, hypnotisk bundet til sit arbejde (1907, s. 160, *da s.* 135). Så uden sproget ville individualiteten også opløse sig. Ikke i abstraktionerne, men i stoffet. Med begrebet kan ordet flyttes fra en genstand til en anden; ordet bliver frit og bevægeligt, og dermed åbnes erindringen for det. Og i forlængelse heraf: den indre verden. Der er her ikke kun tale om en kolonisering af den indre verden, men også om dens tilblivelse som forskellig fra stoffet. Sproget giver bevidstheden et immaterielt legeme at gå ind i og være i (s. 265, *da s.* 227). Sproget er bevidsthedens kød, hvor denne kan erkende sig som afstand til stoffet.

Sproget og rumliggørelsen er konstituenten af samfundsmæssigheden på den vis, at rumliggørelsen ser ud til at være en nødvendig etape på vej mod at kunne indgå i det fælles liv: At anskue et homogent rum er et første skridt henimod det sociale liv (1889, s. 102-3, *da s.* 103), og det skyldes, at det homogene rum er en social opfindelse. Selv om Bergson anser samfundsdannelse som et væsentligt træk ved mennesket, så har samfundsmæssigheden helt frem til *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) en negativ betydning, der helt kan lignes med Heideggers *Das Man* og Th. Leithäusers 'hverdagsbevidsthed'.

Men hvordan forholder samfundsmæssigheden sig til jeg'et? Er den udvendig i forhold til det? Først må vi bestemme jeg'et. Et sted tænker Bergson sig personligheden som en kugle med en ydre periferi, der nærmest har karakter af en skorpe, og et centrum. Yderst placerer han *fornemmelserne*, der skyldes påvirkninger fra den ydre verden. De danner en stivnet skorpe over personligheden. De er udskilte, adskilte, sideordnede og genstandsrelaterede. Dernæst træder *erindringerne* frem. Disse er mere eller mindre forbundne med fornemmelserne og hjælper med til at tolke dem. Erindringerne stammer fra personlighedens bund, men har ligesom revet sig løs og søger som frisk træ, der har ligget fastklemt på havsens bund og nu slap løs, mod havets overflade. I modsætning til fornemmelserne sidder erindringerne fast på jeg'et, men tilhører ikke i en absolut betydning det. For det tredje rører der sig *tendenser og vanemæssige bevægelser*, som er udtryk for en mængde mulige handlinger. Disse er mere eller mindre adskilte fra jeg'et. Disse tre: 1)

fornemmelserne, 2) erindringer, 3) tendenserne og de vanemæssige bevægelser bevæger sig indefra udefter. Tilsammen danner de skallen af kuglen og det, der er forbundet med verden og dens adskilte genstande (1934, s. 182-3, *da* s. 14). Dette er en krystalverden, næsten som hos Jim G. Ballard. Går man derimod den modsatte vej og presser bevidstheden mod centrum, når man til bunden af personligheden, jeg'et i dets mest bestandige og varige væsen: Vi bevæger os væk fra det stivnede og når til det bevægelige, til det, der strømmer. Her følger tilstand efter tilstand, sådan at det, der er nu, rummer det, der gik forud, og sådan, at vi i nu'et aner det, der skal komme, og det, der er på vej (s. 183, *da* s. 14-5) Vi nærmer os durée, hvor vort jeg bliver ét med sig selv (1907, s. 201, *da* s. 171). Her er durée også i modsætning til drømmen, for mens vort jeg samler sig i durée, spredes det i drømmen (s. 202-3, *da* s. 172). Dette jeg, der kommer til syne, når vi nærmer os durée, er *substantialitet*. Det er en udelelig og ikke-ødelæggende kontinuitet. Bergson sammenligner ofte jeg'et med en melodi, der fortsætter i det uendelige. Dette jeg kan kun gribes intuitivt, indefra, ikke spejlet gennem andre. Men selv om jeg'et er substantialitet, så har det ikke nogen kerne (1934, s. 165-6). Der kan gives to argumenter for dette. Det første giver Bergson selv, og det vedrører durée: Durée ville ikke eksistere, hvis vor eksistens bestod af adskilte tilstande, der blev forbundet af et uforanderligt jeg – et husserl'sk transcendentalt Ego. Jeg'et ville være uden for forandringens flod og uden for durée. Men der er intet, der kan være uden at forandres – fremfører Bergson (1907, s. 3-4, *da* s. 3) og derfor kan jeg'et ikke forblive en uforanderlig kerne, der ikke kan rystes eller gå i opløsning. – For så vidt at durée er regression, og der her ikke er tale om den kontrollerede regression, der kaldes regression i jeg'ets tjeneste, er det klart, at en hensynken i durée implicerer opløsning af jeg'ets kernestrukturer. Man kan så spørge, hvilken form for substantialitet, der så er tilbage. Det andet argument, som ikke fremføres af Bergson selv, men af Leczek Kolakowski, lyder således: Da der ikke kan gøres nogen distinktion mellem jeg'et på den ene side og perceptionerne og erindringerne på den anden side, og da sidstnævnte hele tiden forandrer sig, så må jeg'et også forandre sig. Jeg'et kan derfor ikke have en uforanderlig kerne, der bevarer sig selv over for forandringer (1985, s. 47). Argumentet er ikke særlig godt, da Bergson – som jeg lige citerede – opfatter perceptionerne og erindringerne som mere eller mindre udvendige i forhold til jeg'et. Som det vil fremgå om lidt, er argumentet også dårligt eller måske bedre: upræcist af en anden grund, i hvert fald hvad angår perceptionen. For foruden dette indre jeg, der er forbundet med durée, og som bevæges af følelser og lidenskaber, opererer Bergson med *et overfladisk jeg*. Dette sidste jeg er en genspejling; det er den skygge, som vi perciperer, når vort indre jeg kastes ud i det homogene rum. Dette jeg er forskelligt fra vort kontinuerlige indre jeg. Denne forskel synes at have undgået

Kolakowskis blik, i hvert fald måtte han have nuanceret perceptionsbegrebet. Det overfladiske jeg passer bedst til det sociale livs krav i det hele og særlig til de krav, som sproget stiller (1889, s. 96, *da s. 96*). Det implicerer, at der under vore sanselige perceptioner, følelser osv. trækkes en abstrakt, anonym dobbeltgænger: "nos perceptions, sensations, émotions et idées se présente sous un double aspect: l'un net, précis, mais impersonnel; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité [...]"^{cxlvii} (ss., *da ss.*) Det er klart, at de sansekongrete perceptioner, fornemmelser, følelser og forestillinger har nogen forbindelse med det substantielle jeg, men denne forbindelse er af udvendig karakter. De perceptioner osv., der er spejlet gennem det homogene rum og derfor har en upersonlig og anonym karakter, hører derimod helt og holdent til det overfladiske jeg. Dette jeg benævner Bergson også som det indre jeks blege spøgelse, som et gengangerjeg. Det er en kastebold for fremmed indflydelse (s. 174, *da s. 174*); der handles med det – i stedet for at det handler. Det er næsten som Le Bons massemand. Dette samfundsmæssige og sproglige jeg opfatter Bergson udelukkende som tvang, som indskrænkning af subjektets frihed. Helt frem til *Les deux sources de la morale et de la religion* opfattes samfundsmæssigheden derfor som et rent negativt – omend nødvendigt – fænomen. Dette sociale jeg er "un moi parasite qui empiétera continuellement sur l'autre [det egentlige jeg]"^{cxlviii} (1889, s. 125, *da s. 125*). Det forhindrer frihed og paradoksalt nok udleverer os til en lidenskab, vi ikke kan styre, og som derfor antager fatalistiske træk (ss., *da ss.*). – (Er det den lidenskab, der er drevet i vejret ved at være overkultiveret af borgerligheden, og som stemmer sig op under overfladen og, når den bryder igennem, sprænger alle fornuftsband, hvor døden så er eneste udvej? Denne lidenskab er en konstruktion, og døden er ikke dens eneste udvej. Denne sammenknytning af lidenskab og død er netop naturbeherskelsens værk, en kamp mod lidenskabens værk eller den kultiverede lidenskabs værk. Bergsons bemærkning gør ham til talsmand for denne naturbeherskelse, der ganske vist her hos ham har iklædt sig sin antagonists klæder.)

Men lad os gå over til Bergsons tvedeling af socialiteten i *Les deux sources de la morale et de la religion*. Han taler i denne bog om et samfund med en lukket moral og et samfund med en åben moral. Et sted i begyndelsen beskriver han, hvordan den anden perciperes og opleves. Han skriver: "Pas plus que nous ne voyons la maladie quand nous nous promenons dans la rue, nous ne mesurons ce qu'il peut y avoir d'immoralité derrière la façade que l'humanité nous montre. [...] C'est en notant ses propres faiblesses qu'on arrive à plaindre ou à mépriser l'homme. L'humanité dont on se détourne alors est celle qu'on a découverte au fond de soi. [...] se sévèrement que nous affectons de juger les autres hommes, nous les croyons, au fond, meilleurs que nous. Sur cette heureuse

illusion repose une bonne partie de la vie sociale."^{cxlix} (1932, s. 4, *no* s. 3) Vi ser her, at den anden dannes gennem projektion, men ikke som det sædvanligvis sker, nemlig gennem projektion af de 'onde' imagoer, alt imens selvet samler de 'gode'. Her er der tale om det modsatte: de 'gode' imagoer samles i objektet, den anden; de 'onde' i selvet, der nedskrives og foragtes. Og her er det meget vigtigt at holde selv og objekt skarpt adskilte. Den anden skal holdes fremmed – projektionen må ikke gennemskues, for det ville indebære, at objektet nedskrives til selvets lave niveau. Så dur det ikke længere og kastes bort. Objektet må konstant holdes i en overopskrevet tilstand, selvet må til stadighed mødes med foragt. Denne skildring, som Bergson her giver, ligner den, man træffer på hos Annie Reichs underdanige kvinder (1940 og 1953). Her er der også en mangel på narcissisme. De ønskebestemte objektimagoer, det ønskebestemte selvimago og realobjektet er vokset sammen til en patologisk kerne. Samtidig er de sadistiske overjægsforløbere ikke blevet integreret i denne struktur og kan konstant angribe selvet. Dertil kommer forældrepåbudenes strengthed. I begge tilfælde er der tale om et individ, der underkaster sig pligten. Forskellen mellem Annie Reichs underdanige kvinder og individerne i Bergsons samfund med lukket moral synes at være, at Annie Reichs patienter kun underkaster sig et objekt i nærmest masochistisk hengivelse, mens individerne i Bergsons samfund med lukket moral underkaster sig hele samfundsmaskineriet – også i dets mest anonyme fremtrædelser.

Bergsons samfund med lukket moral er karakteriseret ved et væld af små pligter i hverdagen. I sig selv er de ubetydelige, men samtidig er de alle integrerede dele af en generel pligt, og denne giver de små pligter deres autoritet. Det indviklede og forgrenede ved systemet får os til at tro, at denne orden er naturens orden. I begrebet om naturens orden synes fysikalske love og moralske og sociale bud at indgå en underlig forbindelse: Budet giver loven, hvad det har af imperativ natur, til gengæld modtager det af loven dens uomgængelighed, sådan at et brud på den sociale orden på denne vis får karakter af at være et brud på naturens orden (s. 5, *no* s. 4-5). Subjektivt hverdagsligt sætter pligten sig igennem i vanen, og så bliver den til disciplin. Jo mere denne vane er blevet jagsynton og ikke længere kan erkendes som socialt formidlet, desto mere tenderer individerne til at gøre den sociale orden til en efterligning af den orden, vi finder i naturen (s. 6, *no* s. 6). Pligtens effektivitet er helt afhængig af, om den er blevet internaliseret som disciplin. Er den ikke det, har den ikke noget greb om subjekterne – eller kunne man tilføje: er den ren og ubesmykket vold. For at pligten skal fungere subjektivt, må vi følge den, inden vi tænker over den. Tvivlen på dens rimelighed må være sat i parentes, og bevidstheden må være koblet fra.

Samfundet eller rettere: staten og dens pligtkrav har stillet en mængde mellemlid mellem sig

og individet: familie, håndværk, arbejdsplads, kommune, landsdel osv. Og jo nærmere man kommer til individet, desto mere abstrakt bliver pligten. Når den bliver helt konkret, falder den sammen med den vanemæssige tilbøjelighed, med disciplinen. Sædvanligvis er vi os ikke bevidst, at vi adlyder den. Vore indre slaveandele følger den blot. "Elle [pligten] ne se révéle impérieuse, comme toute habitude profonde, que si nous nous écartons d'elle."^{cl} (s. 12, *no* s. 11) Opfyldelsen af pligten sker sædvanligvis automatisk. Men når det at følge pligten opleves som at gøre vold på sig selv, opstår der en meget intensiv spænding; man nøler; bevidstheden kobler sig ind i den automatiske strømkreds som modstand. Her åbenbares det så, at det at følge pligten er at gøre modstand mod os selv, mod noget i os selv. Når bevidstheden kobles ind, gør man modstand mod denne modstand, og det er det, der giver stigningen i spændingsintensiteten. Bergson skriver, at der opstår en slags krampe (s. 15, *no* s. 13). Pligtens helhed siger: Du skal, fordi du skal. Bevidstheden, som skyder sig ind, begynder at stille spørgsmål til denne tautologi og vil bryde den næsten instinktive samfundsmæssighed. Mens det civiliserede menneske emanciperer sig fra sit naturgrundlag og tilegner sig den ydre natur, så holder naturen sig levende hos det civiliserede menneske i pligten. Her falder det tilbage i naturen. Vi holdes så sammen af de samme bånd, der binder myrerne til tuen. Det giver samfundet dets særlige lukkede karakter. Til dette samfund svarer en særlig religion, der først og fremmest skal tjene som forsvar mod forstandens viden, mod det, der i denne viden kunne virke deprimerende på individet og opløsende for samfundet (s. 217, *no* s. 185). Bergson sammenligner religionen med de historier, man fortæller børn, når de ikke kan sove om natten (s. 223, *no* s. 189). Dens funktion er først og fremmest at opretholde og styrke samfundets krav (s. 5-6, *no* s. 5). Til den knytter Bergson en særegen intolerance: "Celui qui n'accepte pas la croyance commun l'empêche, pendant qu'il nie, d'être totalement vrai. La vérité ne recouvrera son intégrité que s'il se rétracte ou disparaît."^{cli} (s. 209, *no* s. 179) I Bergsons analyse af den statiske religion er der lighedspunkter med hans analyse af latteren.

Latteren tjener først og fremmest til at bringe afvigeren tilbage til fællesskabet (Asbjørn Aarnes 1971, s. 126). Samfundets medlemmer må til stadighed være vågne over for omgivelserne, tage form efter dem, altså undgå at lukke sig inde i karakteren som i et elfenbenstårn. Så selv om samfundet ikke truer med krigstjeneste som hos Hegel, så risikerer det afvigende individ at blive udsat for ydmygelsen. Og den iværksættes gennem latteren, der således virker som en slags social 'dåb' eller dukkert: buksevand. Samfundets svar på respektløsheden er altså latteren, som på sin side er en endnu større respektløshed over for den, den går ud over (Bergson 1900, s. 148, *no* s. 117). Latterens samfundsmæssige funktion er altså frem for alt korreksning. Den er til for at ydmyge og

give den, den rammer, en følelse af beskæmmelse. Samfundet hævner sig på denne vis over for de friheder, man har taget over for det (s. 150, *no* s. 119). Men hvad er det, der får os til at le? Bergson skriver, at latteren indtræder, når de menneskelige handlingers fleksibilitet og formålsrettethed erstattes af mekaniske kræfter. Adfærden reduceres derved til sin *automatiske* karakter (L. Kolakowski 1985, s. 67). Det latterlige består således i en mekanisk stivhed, i en slags automatisering. "Toute *raideur* de caractère, de l'esprit er même du corps, sera [...] suspecte à la société, parce qu'elle est le signe possible d'une activité qui s'endort et aussi d'une activité qui s'isole, qui tend à s'écarter du centre commun autour duquel la société gravite, d'une excentricité enfin."^{cliii} (Bergson 1900, s. 15, *no* s. 19) Når mennesket ser ud som en marionettedukke på en tegning, eller når dets legeme er stivnet til en maskine, er det komisk. Latteren tøjler derfor en speciel form for distraktion, der er forårsaget af en afspænding af *attention à la vie*. Læst i lyset af teorien om samfund med lukket moral forekommer forklaringen på, hvorfor vi ler, i modsigelse med teorien om latterens samfundsbevarende funktion. Vi ler, når vi støder på stivhed, automatisme. Men samtidig ved vi jo, at pligten skal følges automatisk, som en inderliggjort vane, der har mistet bevidstheden om, hvorfor den udføres. Anskuet i denne sammenhæng bliver Bergsons udgangsbemærkning om, at der bag latteren er "quel pessimisme naissant"^{cliii} (s. 152, *no* s. 120), når vi begynder at tænke over, hvorfor vi ler, forståelig. Når vi har grinet et stykke tid, kommer vi til at tænke på vor egen automatisme i pligtopfyldelsen, og det giver os pessimismen og depressionen. Latteren betyder i følge S. Freud (1905a), at den psykiske energi, der har været anvendt til at opretholde kulturelt-samfundsmæssige hæmninger, nu udlades. Den energi, der før blev anvendt som reaktionsdannelse, udlades som lyst. Den psykiske instans, der omgås af lystudladningen, er overjaget. Dets påbud sættes ud af kraft; pligtopfyldelsen dispenseres midlertidigt. Men samfundet med den lukkede moral holdes jo netop sammen af forældrepåbudene. Derfor kan latteren – helt modsat af hvad Bergson hævder – også føre til samfundskritik – eller depression, når man bagefter opdager, at det er ens egen samfundsmæssige integration, man ler af. Samfundet med den lukkede moral er imidlertid også opbygget psykisk af de sadistiske overjagsforløbere, og i den forbindelse er det klart, at Bergsons ræsonnement om, at latteren vender sig mod dem, der skiller sig ud, har gyldighed. Jeg fremhævede tidligere, at hos det underdanige individ var objektet blæst op, og selvet fornedret. Det betyder så endvidere, at det, der hos objektet fremkalder latteren og aggressionen mod det, ikke er det, der afviger fra subjektet, men det, der gør objektet identisk med subjektet. Derfor betyder latteren her, at man griner af sig selv. Og derfor kan latteren også i dette tilfælde føre til en gryende pessimisme. Heller ikke i dette tilfælde fremmer latteren samfundsintegrationen. Den

synes snarere enten at føre til kritik eller til at få et gammelt sår til at bryde op igen. Latteren synes at være et dårligt middel til samfundsintegration i autoritære samfund. Den kan ganske vist udpege syndebukke, men kan lige så let vendes mod magtmaskineriet eller kaste individerne *ud* af de offentlige betydninger.

Nu over til modbilledet til de autoritære samfund, nemlig samfund med åben moral. Mens det i samfundene med lukket moral var forældrepåbudene og de sadistiske overjægsforløbere, der dominerede, er det jegidealet og det ønskebestemte selvimage, der er fremherskende blandt individerne i samfundene med åben moral. Deraf giver sig den første forskel: Mens moralen i de autoritære samfund er desto renere og mere fuldkommen, jo mere den kan føres tilbage til upersonlige former, så gælder for de jegidealdominerede samfund, at moralen må tage et særligt udstyret menneske, en hero, som sit kød. Den første samfundstype vinder sin almengyldighed i den universelle anerkendelse af en lov; den anden i den fælles efterligning af en model. Modellen træder frem som kød i den hellige, gurun, der ikke har nogen trang til at formane; hans/hendes eksempel vejleder. Det implicerer, at mens det første samfund virker gennem pres, stød, forbud, påbud, ekskommunikering og forfølgelse af det afvigende, virker det andet samfund gennem påkaldelsen. Det første samfund holdes sammen af *ordrer*, der er dikteret af upersonlige samfundsmæssige krav. Det andet af en samling af *appeller* til hver enkelts samvittighed (1932, s. 85-6, *no* s. 74). Det er nok – skriver Bergson (s. 30, *no* s. 26) – at vi i fantasien måler vor handlemåde med heroens mål, at vi frygter for, at han havde måttet revse os, at vi er stolte over hans anerkendelse. Idealiseringen af heroen, den hellige, er altså drivkraften i dette samfunds moral, og moralen har desto større kraft, jo mere den går op i et menneskes, heroens, enhed og individualitet. Bergson føjer til: "le désir de ressembler, qui est idéalement générateur d'une forme à prendre, est déjà ressemblance."^{cliv} (s. 30-1, *no* s. 26)

Der er endvidere forskel på, hvem moralen er rettet mod. Den autoritære moral er forpligtet over for det borgerlige retssamfund (*la cité*); jegidealsamfundets moral er forpligtet over for menneskeligheden. Det er en menneskelig, ikke kun social moral. I samfundene med den lukkede moral holdes medlemmerne sammen af pligten og er ligeglade med resten af menneskeligheden. Medlemmerne er altid forberedte på at angribe eller forsvare sig, altså altid i kampstilling. Den autoritære moral tvinger medlemmerne tilbage til naturen. Samfundene er prægede af et strengt sammenhold, af en hierarkisk orden under lederens autoritet, som fremstår indbygget i sagstvangen, af disciplin og krigerånd (s. 307, *no* s. 257). Den anden moral synes derimod at svæve over hverdagens pligter; den er kendetegnet ved hengivelse, selvpofrelse, offervilje og barmhjertighed

(s. 31, *no s. 27*). Den første moral bevæger sjælen ind i en cirkel. Den er lukket. Den anden er åben og tæt på kunsten, der netop bestræber sig på at komme fri af hverdagens utilitarisme. Den transcenderer samfundsmæssigheden, for, som Bergson bemærker, hos et menneske, der i sandhed er barmhjertigt, vil barmhjertigheden stadig bestå, selv om der ikke fandtes et andet levende væsen på jorden (s. 34, *no s. 29*).

Derved er vi nået over til den tredje forskel mellem de to moraler: I den første autoritære moral går affekterne ud på at besidde et objekt, der er tiltrækkende; i den anden spiller besiddelsen af og tiltrækningen fra et objekt en helt underordnet rolle (s. 35, *no s. 30*). Der vækkes bestemte følelser i os, der kan være intense og fuldstændige, men de er ikke knyttet til besiddelsen af et objekt. Disse følelser – som er affekter før, de er ideer – forlænger sig som en levende kraft på viljesiden (s. 46, *no s. 40*). Da denne moral ikke beror på besiddelsen af et objekt, må den bero på identificering og det med heroen. Måske har inderliggørelsen af idealobjektet fået det til at forsvinde som et ydre objekt. Mens det i den første moral drejer sig om at opnå lyst, nydelse, velvære, så drejer det sig i den anden om at opnå glæde, befrielse. Der er tale om en længslens moral, der indebærer en følelse af fremskridt, en begejstring for vejen fremad. Lysten er blevet sublimeret til glæde, og vi kan vende tilbage til en mere enkel og mindre fordringsfuld tilværelse (s. 316, *no s. 272*), der peger bort fra de industrialiserede samfund med deres tendens til til stadighed at fremkalde nye og bydende behov. Mennesket narrer naturen og skaber noget, som ikke indgik i dens plan (s. 54, *no s. 47*), har med gurun som forbillede nedkæmpet naturens modstand (s. 48, *no s. 41*), løftet sig over naturens herredømme.

Endelig adskiller de to samfundsmoraler sig i forhold til religion. Mens overjeg'ets moral svarer til en statisk religion, svarer jegidealets moral til en dynamisk, nemlig mystikken. Forskellene i religion træder tydeligt frem i religionsindøvelsen. Den første beror på dressur, den anden på mystik. Ved den første indprenter det lærende subjekt sig en moral, der er bygget op på upersonlige vaner. Ved den anden søger man at leve op til en personlighed, søger man en åndelig forening med ham, og kun denne socialisation opfatter Bergson som opdragelse i ordets positive betydning (s. 99, *no s. 86*).

Den dynamiske religion, der altså beror på mystikken, tjener mennesket ved selve den bevægelse, den indgiver det; den stiller det ind på en skabende udvikling. Derimod lader den statiske religion blot mennesket støtte sig til visse imaginære forestillinger i sin aktivitet (s. 188, *no s. 161*). Den fremkalder tryghed og sikrer fremtiden mod forandringer. I den dynamiske religion er bekymringen for fremtiden derimod strøget væk, og sjælen er befriet for den rastløse kredsen om sig

selv. Subjektet, der lever under den dynamiske religion, har frigjort sig fra enkelttingene og har hengivet sig livet som helhed (s. 225, *no* s. 191). At leve under den dynamiske religion er at leve ekstatiske, uden for hverdagslivet. Den beror på mystiske oplevelser. I dem forstyrres det sædvanlige forhold mellem det bevidste og det ubevidste, og i starten kan det munde ud i nervøse vanskeligheder. Det væsentlige er, at sjælen standses i sin rundgang og bryder ud af sin lukkede cirkel. Alt bliver indre lys og subjektet smelter sammen med Gud. Senere kastes sjælen tilbage på sig selv: nu famler den i mørket, og den føler, den har lidt et voldsomt tab. Denne følelse kalder Bergson 'den mørke nat' (s. 245, *no* s. 208). Smerten går her dybere og dybere for til sidst at gå op i forventningen og håbet om et blive et vidunderligt instrument for Gud. Fra nu af gives der for sjælen en overflod af liv, "un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises."^{clv} (s. 246, *no* s. 209). Modstanden i mennesket mod mystikken kommer af, at mennesket også er et dyr, et stykke natur, der gør krav på, at dets love skal efterfølges. Bergson kommer i den forbindelse ind på, at så længe arbejdet ikke for alvor er blevet afskaffet af forstanden, og frihedens rige endnu ikke har udvidet sig til at være det fremherskende rige, så kan den mystiske élan kun meddeles til et lille antal udvalgte, som tilsammen danner et åndeligt fællesskab. Disse udvalgte grupper vil så med tiden sprede sig (s. 250, *no* s. 213). For at trænge ud i det omgivende samfund må "l'aspiration morale nouvelle [...] empruntant à la société close sa forme naturelle, qui est l'obligation"^{clvi} (s. 285, *no* s. 243). Den dynamiske religion "ne se propage que par des images et des symboles qui fournissent la fonction fabulatrice."^{clvii} (ss., *no* ss.) Bergson skriver, at mystikken ikke kan udbredes uden en 'vilje til magt'. Men det skal være et herredømme over tingene og ikke over menneskene, og det skal være med den hensigt at nedbryde menneskets magt over mennesket (s. 332, *no* s. 283). For at dette kan ske, må askesen være fremherskende i stedet for de af forstanden fremkaldte og mangfoldiggjorte behov.

For at den statiske religions tryghedssøgen kan brydes, må der store personligheder til, heroer, guruer. De markerer diskontinuitetspunktet, skubbet, der presser menneskeheden mod et bedre samfund, et bedre liv. "La vérité est qu'il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour"^{clviii} (s. 51, *no* s. 44) "De sa [heroens] conviction morale on ne peut pas dire qu'elle soulève des montagnes, car elle ne voit pas de montagnes à soulever."^{clix} (ss., *no* ss.) Han sprænger altså de grænser, som den materielle form har sat for vor menneskeslægt (s. 233, *no* s. 198).

Her må jeg godt nok stå af. I mange henseender forekommer Bergsons samfund med den åbne moral mig værre end samfundet med den lukkede moral, som han med rette kritiserer. Samfundet med den åbne moral beror på en stor illusion. Ja, man kan med Bergson skildre

forskellen mellem udviklingen af håb og udviklingen af illusion. Jeg citerede ham tidligere for, at begæret efter at ligne, som ideelt set er det, der avler formen, allerede er lighed. Nej, at tro dette er en illusion, næsten en hallucinatorisk ønskeopfyldelse. I håbet ligger der godt nok begæret efter at ligne, men samtidig ligger også erkendelsen – fomidlet af realselvet – af, at man endnu ikke er den, man ønsker at ligne, og af, at jeg'et må arbejde for at blive det. Det er det, der er forskellen på håb og illusion, og det er det, der placerer håbet i historien, da realselvet og jeg'et er konstitueret i og har forbindelse med samfundsmæssig praksis, med den ydre verden. I illusionen ophæves realselvets domme og dømmekraft, og jeg'ets evner og færdigheder sættes ud af kraft. Hos de ny-religiøse kærlighedsbevægelser gælder som fundamentalt opdragelsesmiddel netop at sætte realselvet og jeg'et ud af kraft. Bhagwan: "Jeg'et er den falske idé, som samfundet har indpodet i Dem. Man har sagt til Dem: De er jøde, De er kommunist, De er nazist. Man har givet Dem Deres hellige bog. Alt dette udgør Deres jeg. Men Deres væsen får de ikke fra samfundet, fra kirken, fra Deres familie, gennem opdragelse. Deres væsen bringer De med fra fødslen." (citeret efter Susanne Larsen m. fl. 1987, s. 69) Medlemmerne i en sådan bevægelse holdes i en permanent infantil tilstand, hvor realitetssansen er helt forkrøblet.

Jegidealet synes i mange henseender i en sådan bevægelse at være lige så diktatorisk som overjeg'et. I sin Freudanalyse tager Finn Storgård Béla Grunbergers analyse af overjeg'et og jegidealet op (Grunberger 1971). Grunberger sammenligner overjeg'et med Biblen og jegidealet med den kærlige Gud. Dertil indvender Storgård, at overjeg'et snarere burde lignedes med moseloven. Overjeg'et er de "manende tavler med for- og påbudene og den usvigelige og grusomme straf hængende over hovedet for de overtrædelser, som man aldrig kan vide sig helt sikker på ikke at komme til at begå. [...] Med dem [lovtavlerne] ved man hvad man har at holde sig til." (Storgård 1987, s. 73) Over for det står det positive jegideal, hvis kærlighed er betingelsesløs, men – fortsætter Storgård – den er det vel at mærke udelukkende inden for sine egne principper.

"Betingelsesløsheden opnås på bekostning af, at man sluger synden og bekender at man er uhjælpeligt syndig og derfor overgiver sig på nåde og unåde til den guddommelige, nådegivende og derved frelsende agapekærlighed." (ss.) Han når frem til, at agape er "det mest infame af de to, fordi den absolutte barmhjertighed bygger på det skjulte, men lige så absolutte princip om den potentielt benådigedes blottelse for værdi." (s. 74) For at kunne tilslutte sig et sådant religiøst fællesskab må vor historie, erfaringer, indre strukturverden nedbrydes. Derfor er den dynamiske religions renselsesproces udtryk for vold og ikke kun kærlighed. Der er en "medgift af *brutal voldsmagt* som samlet blev stuvet ind i den smukke humanitetens, kærlighedens og guds fromme hest." (s. 80). I

dette fællesskab holdes medlemmerne i en tilstand, der svarer til den S. Freud har skildret for massen. Det er da også karakteristisk for fx Bhagwanbevægelsen, der skilter med fri kærlighed, at den forbyder permanente parforhold. Et sådant forhold truer massens serialitet og binding til guruen.

Bergson udtrykte den formodning, at denne dynamiske religion sandsynligvis ikke var i stand til at gribe hele samfundet, og at den derfor måtte leve i små enklaver, barrikaderet fra resten af samfundet. Disse enklaver udvikler sig til det, André Gorz (1980) kalder *klosterfællesskaber*. Heri er arbejdet ikke afskaffet, snarere tværtimod – var det det, Bergson mente, når han talte om offervilje og selvopofrelse? Dette fællesskab svæver ikke over hverdagens pligter – deri består en anden illusion – det, der derimod sker, er, at de daglige arbejdsopgaver, som der vel at mærke er mange af, sakraliseres; deres primære formålsbestemthed dækkes til af ritualer; de bliver en åndelig øvelse. "Hvis det virkelig ydmyger én at gøre toilet rent, skal man fortsætte, indtil man forliger sig med det", som en af Bhagwans disciple siger (citeret efter Susanne Larsen 1987, s. 78-9). Gorz udtrykker det således: "[...] le règne de la nécessité est non pas aboli mais sublimé, et sous sa forme sublimée il règle chaque instant de la vie communautaire: horaires, règles et obligations stricts, hiérarchie et discipline, division des tâches, devoir d'obéissance, de dévouement et d'amour."^{clx} (Gorz 1980, s. 162, *da s.* 142) Dette er en endnu mere massiv undertrykkelse end den i samfundet med lukket moral: "l'objectivité de la Loi et des nécessités pratiques est abolie au profit de l'autorité personnelle, du pouvoir charismatique, de la tyrannie."^{clxi} (s. 164, *da s.* 143) Hvad gør fællesskabet, når medlemmerne ikke vil leve i den permanent infantile tilstand, reduceret til et atom i en masse? Hvad gør guruerne, når savnet og behovene melder sig hos medlemmerne – også helt bogstaveligt i kropslig forstand? Hvad gør fællesskabet, hvis nogen vil forlade det, hvis nogen nægter at være ydmyge og offervillige? Så viser fællesskabet sig som meget mere despotisk end samfundet med lukket moral, for i fællesskabet er der ikke nogen lov, nogen regler, som medlemmerne kan henholde sig til, og som kan beskytte dem. Så sætter den mørke nat ind, og det er umuligt at gøre modstand.

En bevægelse, der konstitueres gennem jegidealet og ikke gennem overjeget, behøver ikke nødvendigvis at udvikle sig til et klosterfællesskab. Forudsætningen, for at dette ikke sker, er, at idealiseringen af helten svækkes og erstattes af solidaritet mellem medlemmerne, at der opstår et praktisk beredskab mellem medlemmerne til at hjælpe hinanden, at der sker en synkronisering fra neden af aktiviteter, og at bevægelsen forbliver offentlig og ikke udvikler en arkanpraksis. [JM henviste her i en parentes til et planlagt kapitel i afhandlingen om *Massen*. Det blev aldrig skrevet, men man kan betragte hans artikel af samme navn som et forarbejde til det: John Mortensen:

Massen, i: *Psyke & Logos* 13. årg., nr. 2. Dansk Psykologisk Forlag 1992, s. 386-407. BSN]

Det eneste alternativ til både den ene og det andet af Bergsons samfund er formelt demokrati, kombineret med basisdemokrati med mindretalsbeskyttelse. Her kan alle beslutninger kontrolleres nedefra. Det borgerlige demokrati er et væsentligt skridt mod dette, men det er forblevet formelt og eliminerer det særegne. Kun hvor der også eksisterer et basisdemokrati kan håbet trives, realitetssansen udvides og sanselig erfaring blive vor læremester. Kun her kan vi blive voksne og gamle og samtidig bevare vor barnlighed. Kun her mister vi ikke vor individualitet og autonomi ved at indgå i et kollektiv, og kun her reduceres kollektivet ikke til en flok. Kun her opstår offentlighed, som samtidig tillader os at være private uden at blive afsondret fra fællesskabet. – Det er karakteristisk, at demokrati ikke spiller nogen rolle i de samfundskonstruktioner, Bergson, men også Husserl og Heidegger foretager.

Dagligliv og hverdag

Hele Bergsons filosofi udspiller sig imellem antagonistiske poler: bevægelse over for stilstand, tid over for rum, kontinuitet over for opdelthed, *durée* over for forstand, en stadig fremvælden af noget nyt over for det gentagelige, idealisering over for pligttopfyldelse, det individuelle over for personlighedens anonyme dele, det indre jeg over for snylterjaget, ekstasen over for tilpassetheden, *le-ven-i-nu* et over for bekymring for fremtiden osv. Det er et voldsomt antinomiseret univers, der alt for hurtigt placerer felter og forhold som ødelagte eller ødelæggende. I disse polariteter er hverdagen placeret på den anden side, brudet med den på den første side. Bergsons filosofi er først og fremmest en tænkning, der sigter på at underminere vort indholdstømte hverdagsliv. Men hele hverdagslivet synes at kastes ud med badevandet.

Hverdagslivet er "un être préconstitué, toujours supposé à l'horizont de nos réflexions"^{clxii} (Maurice Merleau-Ponty 1960d, s. 235). Dagliglivet er der bare; vi reflekterer ikke over det, når vi befinder os i det. Det er der som horisont. Vore handlinger er rettet ind i det; det ligger der som en uudtalt forudsætning. Men for at tage tråden op fra Bergson kan man sige, at hverdagslivet også beror på glemsel, nemlig glemsel af det, der transcenderer det, af det, som livet kunne være. Men også glemsel af de små forandringer, der hver dag destabiliserer det, der er. Der er en angst, som vi hele tiden må holde for døren ved forskellige forsvarsmekanismer: fornægtelse, projektion osv. Men samtidig efterlader hverdagslivet os med en bestemt form for uforløsthed, med en følelse af, at noget, der kunne indløses, ikke bliver det, fordi vi ikke som Münchhausen formår at hæve os op ved hårene. Der er et savn, der let kan slå om i depression. Når vi en sjælden gang sætter os ned og ser,

hvad vi får ud af dagliglivet, føler vi os beskæmmede. Det er, som om vi føler os spist af med noget, der ikke holder, hvad det lover. Så kan der vågne en epiméteusk skam. Angst, depression og epiméteusk skam er de former, som et ubehag over for hverdagslivet giver sig til kende i for bevidstheden. Bevidstheden nøler så. Falder så enten tilbage eller omorganiserer hverdagslivet, dynamiserer det – eller bryder med det i ekstasen. Her peger Bergson kun på to muligheder: *durée* eller det religiøse fællesskab, baseret på en guru. Det er både for spinkle og for radikale alternativer. I stedet for må vi sætte alternativer, der gennemgribende retter sig mod hele samfundet, er basisdemokratiske og afskaffer herredømmeforhold (fx udbytning) og frigør den energi og skabertrang, der er holdt nede af det forstandsdominerede hverdagsliv, men samtidig må vi mod Bergson fastholde hverdagslivet som vor grundlæggende livsstrukturering. For hverdagslivet er ikke kun, som Bergson (og Heidegger) antager, fremmedgørelse, og enhver form for forandring, ethvert brud, er ikke hverdagens uformidlede anderledeshed. Forandringen og brudet ophæver snarere det herskende hverdagsliv, negerer og bevarer det. Hverdagslivet er ikke ren fremmedgørelse og inautencitet, og der vil også være momenter af falskhed i det begyndende opbrud fra det herskende dagligliv.

Den dagligdags erkendelse mærker sig tingene ud fra synspunktet: *gentagelse*. Det daglige liv er "nécessairement une attente de même choses et des mêmes situations"^{clxiii} (Bergson 1907, s. 227, *da s.* 194). Dagliglivet beror altså på handlinger, som vi kan udføre næsten automatisk; bevidsthedens nølen kommer sjældent ind i billedet, og det nye, der er hvert øjeblik, den historicitet, der er indskrevet i tingene og vore medmennesker, synes at undslippe forstanden, som hersker i dagliglivet. Alt ordnes efter den størst mulige bekvemmelighed. Til dagliglivets instrumentalisering hører nogle reduktionsmekanismer: a) helheder skilles ad i dele, abstraktioner opløses i ting, b) alt føres tilbage til et ikke videre reducerbart princip, der synes selvindlysende, men alligevel er empirisk c) genstandene klassificeres, katalogiseres og opregnes, d) alt reduceres, så det kan forstås i et common-sense-sprog, e) alt oversættes til det konkrete, f) alt føres tilbage til det bekendte. Alt synes at være lukket inde i en nutid, der uophørligt synes at forny sig. Og derfor opfatter vi i en kunstig øjeblikkelighed. Vi taler om fortiden som noget, der fuldstændig er gået under (1934, s. 142). Og fremtiden synes kun at fremtræde som det evigt det samme – bortset fra den angst, der melder sig som et signal en gang i mellem. Håbet synes ikke at kunne gøre sig gældende i hverdagslivet. Det har kappet sin forbindelse med det og optræder i et afsondret rige som dagdrøm uden forbindelse med realselvet. Tingene og vore medmennesker omgås vi med på en instrumentel måde. Selv om vi affektivt opskriver dem til helt urealistiske højder, skriver vor forstand dem i den

praktiske omgang ned til rene genstande, instrumenter for vor *comfort*. Det er denne indre afhængighed og ydre ligegyldighed, der synes at dominere i hverdagslivet. De andre skal først og fremmest stå til rådighed, så vi kan suge næring af dem. Under et lignende aspekt af fremmedgørelse anskuer Bergson dagligdagen.

Og så den evindelige venten. Hverdagslivet er fyldt med ting, der skal gøres. Vågnen, påklædning, transport, arbejdsbevægelser, sidde stille, indkøb, oprydning, udfyldning af papirer, madlavning, opvask osv. Vi må hele tiden vente på det, vi egentlig har lyst til. Venten "coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté."^{clxiv} (1907, s. 10, *da* s. 8) Dette medfører en irritabilitet og ulyst, der følger med alle disse gøremål. Mens vi i instrumentaliseringen af omverdenen har vort legeme som centrum, så synes centrum i vor venten at flytte sig uden for os til et ikke-lokaliserbart sted, som vi ikke har indflydelse på, og som vi ikke står i sympatetisk forståelse med vort legeme. Vi kan ikke komme i håndgemæng med genstandene, og vi kan ikke instrumentalisere vor omgang med dem for at opnå en tidsbesparelse. De behersker os, og vor psykiske energi kan kun udlades som irritabilitet.

Bergson placerer sine alternativer helt uden for samfundsmæssigheden: enten i vor individuelle *durée* eller i et klosterfællesskab, som synes afsondret fra den samfundsmæssige determination af livsprocesserne. Både *durée* og en vis kollektiv afskærmning over for den samfundsmæssige determination er nødvendige, men fuldstændig at ville lukke sig ude fra den samfundsmæssige livsproces er samtidig at acceptere dens fortsatte fremmedgørende herredømme. Fremmedgørelsen sniger sig så ind ad bagvejen og kan få endnu mere fatale følger pga. afsondretheden og pga., at der ikke synes at være en dagligdag at falde tilbage på. *Durée* kan forvandle sig til sin 'onde' stedsøster: depressionen. Det religiøse fællesskab kan forvandle sig til et despotisk regime. Under alle omstændigheder synes begge alternativer at være båret af en vis ligegyldighed med andres reale lidelser.

Selve den voldsomme polarisering mellem dagligdag og brud på denne synes at indeholde en falskhed, som Bergson aldrig kommer ud over. Begrebet, der kan formidle mellem de to antagonistiske rækker, findes ikke hos Bergson. Det hedder *erfaring*.

Deleuze som viderefører af Bergsons immanentiske projekt

Bergson tager udgangspunkt i oplevelsens afgørende vending. I den reduceres transcendensten til immanens, hvor der nås til *durée* som livets absolut. *Durée* er betingelsen for at kunne opleve.

Metoden er intuitionen. Kategorier for rum, rumliggørelse, forstand og stof kan kun udvikles immanentisk af *durée* og ikke som transcendens *inden i* denne. Denne immanenstænkning hos Bergson har inspireret Gilles Deleuze, der forbinder den med sin egen forskelstænkning. Deleuze søger hos Bergson en fundamental renhed, som han finder ved, at Bergson adskiller det eller sætter forskelle mellem det, der forekommer blandet (cf. Lawlor 2000, s. 56, s. 65-66, n. 21). Derved kan Deleuzes egen forskelstænkning indsættes på legitim vis, og dermed kan Bergsons tænkning radikaliseres.

En anden inspirationskilde for Deleuze har været Baruch de Spinoza og hans hovedværk, *Ethica* (1677). Deleuze og Félix Guattari (1991, s. 50) kalder Spinoza filosofernes prins og roser ham for at have fundet friheden i immanensen, i immanensens svimmelhed. Spinoza har ikke indgået noget kompromis med transcendenten. Hele vejen gennem *Ethica* foretages i immanensen, selv om denne er ubevidst om sig selv og erobringen af det ubevidste (Deleuze 1981, s. 43) – ja selve årsagen er immanent (s. 79). For Spinoza drejer det sig ifølge Deleuze ikke længere om bekræftelse af en unik substans, men om at stille et fælles immanensplan til rådighed, hvor kroppene, sjælene, individerne alle er. Dette immanensplan tænkes som bekendt i betydningen af et geometisk plan, der er karakteriseret ved selektion, intersektion, diagram (s. 166). Immanensplanet tænkes som et kompositionsplan, hvor der ikke længere findes et subjekt, men kun individuerede affektive tilstande af den anonyme kraft (s. 172).

Denne immanenstænkning retter sig kritisk mod fænomenologien, som de følgende kapitler skal handle om. Husserl opdager i den numeriske mangfoldighed og i de perceptivt-affektive immanent sammensmeltede enheder den transcendentale rod til de transcendentale akter, gennem hvilken subjektet konstituerer en sanselig verden, der er befolket med objekter. Derefter opdager han en intersubjektiv verden, der er befolket med andre subjekter og endelig en fælles ideel verden, der befolker de videnskabelige, matematiske og logiske formationer. I de tidlige tidsstudier (Husserl 1928 [1905]) opdager Husserl altså en immanent eller primordial transcendent af en verden af intentionelle objekter. I intersubjektivitetsstudierne opdager han en intersubjektiv verden med andre mig'er, der er transcendent. Og endelig opdager han en ideel verden, der som objektiv transcendent har kulturelle formationer og et menneskeligt fællesskab. I alle tilfælde tænkes transcendent som det immanentes indre (Deleuze/Guattari 1991, s. 48). Denne transcendent optræder desuden hos Merleau-Ponty i begreber som *être au monde* og kød. Her er der et transcendentalt subjekt for oplevelsen (s. 135). Immanensen bliver kort sagt til immanens for et transcendentalt subjekt. Husserl og andre fænomenologer mener at have opdaget det transcendentale mulvarpearbejde i

selve immanensen (s. 48). Immanensen gøres immanent for noget andet. Dermed forsvinder forskellen mellem grund og det grundlagte (Lawlor 1998, s. 27). Immanensen bliver til immanens for et subjekt, for en bevidsthed, der så konstituerer det givne. Men for Deleuze må immanensplanet renses for andet end sig selv. Ellers bliver immanensen til solipsismens fængsel, som det transcendentale skal frelse os fra (Deleuze/Guattari 1991, s. 49).

Deleuze kan bedre forlige sig med Sartres fænomenologi (1943), for her optræder der et upersonligt transcendentalt felt. Her gives immanensen sine rettigheder tilbage, da immanensen kun er immanent for sig selv. Her – hævder Deleuze og Guattari (s. 49) – forbinder begivenheden sig ikke med oplevelsen hos et transcendentalt subjekt, men overflyver immanent et felt uden et subjekt.

Immanensplanet skal betragtes som før-filosofisk. Med dette mens ikke, at det eksisterer før filosofien, men at det er en forudsætning for filosofien: Immanensplanet udgør – paradoksalt nok parallelt til Husserls transcendentale subjektivitet – den indre betingelse for filosofien; filosofien springer så op, når der skabes koncepter og indstiftes et plan. Derfor – skriver Deleuze og Guattari (s. 44) – konstituerer immanensplanet den absolutte grund for filosofien, der dog først som sagt bliver filosofi med koncepternes indtog. Immanensplanet er ikke et tænkt koncept eller et koncept, der kan tænkes, men billedet på tanken. Samtidig er det det, der ikke kan tænkes. Det udgør det ikke tænkte i tanken – det mest intime og det mest yderlige i tanken. Det skal ikke tænkes, men vises som ikke tænkt (s. 59). Selv om immanensplanet er en helhed og er unikt, karakteriseres det som ren variation, hvor forskellige og distinkte tendenser følger efter hinanden eller rivaliserer (s. 41). I denne ontologi er der ikke en dobbelt verden af immanens og transcendens. Det transcendentale, fx Gud, er elimineret eller af-aprioriseret (Waldenfels 2002, s. 172); det transcendentale kan kun bestå af singulariteter, der ikke kan generaliseres. Til gengæld afdogmatiseres empirismen, sådan at meningens begivenhed finder sted i erfaringens revner og forskelle. Immanensplanet bliver en radikal empirisme. Hvordan en sådan ser ud, skal vi se på i teorien om rizomer.

Deleuze og Guattari (1980, s. 11-13) sætter billedet af rizomet i modsætning til billedet af træroden og systemet af rodtrævl og knippeldannet rod. Et rizom er en underjordisk stængel, der adskiller sig fra de andre ved at have en overfladisk forgrening, der konkretiserer sig i løg og udvækster. De andre former med rod eller stamme inspirerer – skriver de – til et trist billede af tænkningen, som ikke stopper med at imitere det mangfoldige ud fra en højere enhed, et center eller et segment. Disse former er hierarkiske systemer, der indeholder betydningscentre, subjektiveringscentre, centrale automater som organiserede hukommelser. Her er

transmissionskanalerne etablerede i forvejen, og det træagtige eksisterer forud for individet, der så blot integreres på sin præcise plads i systemet (s. 25-26).

Rizomet er underlagt seks principper: 1) *Rizomet er forbindelse*. Et hvilket som helst punkt af et rizom kan forbindes med et hvilket som helst andet. Heri adskiller det sig fra træet og roden, der fastsætter et punkt som centrum, en orden. 2) *Rizomet er heterogenitet*. Ethvert træk i rizomet henviser ikke nødvendigvis til et lingvistisk træk. De semiotiske led i kæden er forbunde på meget forskellige afkodningsmåder: biologiske, politiske, økonomiske led sætter ikke kun forskellige tegnsystemer i spil, men de kollektive udsigelsesordninger fungerer direkte i de maskinelle ordner, og man kan ikke etablere et radikalt brud mellem tegnregimerne og deres objekter. Rizomet forbinder de semiotiske led i kæden, der henviser til videnskab, kunst og sociale kampe. Her er der ikke en universalitet i sproget eller et homogent lingvistisk fællesskab, men en sammenstimlen af dialekter, bondemål, slang og specielle sprog. Derfor kan man kun analysere sproget i rizomet ved at decentrere det i andre dimensioner og andre registre (s. 13-14). Der sættes altså meget forskellige tegnsystemer i spil i rizomet. 3) *Rizomet er mangfoldighed, der hverken kommer af eller fører hen til EN*. Mangfoldighed er hverken subjekt eller objekt, men bestemmelser, størrelser, dimensioner, der kun kan vokse ved at ændre natur. Der er ikke punkter eller positioner i et rizom, sådan som man finder i en struktur, et træ eller en rod, men kun linier. Der findes heller ikke en måleenhed: Mangfoldigheden har en varietet af mål. Derfor lader mangfoldigheden sig ikke kode ovenfra, og den råder ikke over supplerende dimensioner til antallet af sine linier. Der kan være abstrakte linier, flugtlinier, og der kan indtræde en afterritorisering. Når man følger linierne, skifter de natur, ved at de forbinder sig med andre. Mangfoldighederne er asubjektive (s. 15-16). 4) *Rizomet er asignifikative brud*. Et rizom kan knækkes eller knuses på et hvilket som helst sted; det udbedres så, ved at de knækkede linier forbinder sig med andre af rizomets linier.

Bruddene er asignifikative i modsætning til de signifikative brud, der adskiller strukturer. De segmenterede linier i rizomet kan eksplodere i flugtlinier, men disse er en del af rizomet. Deleuze og Guattari henviser til myrerne som dyrisk rizom, hvor store dele af deres tue kan ødelægges, men stadigvæk bygges op på ny. Linierne kan bruges til at stratificere, organisere, attributtere, men også til det modsatte. Der skabes rizomer med vore vira, der så kan skabe rizomer med andre dyr. Rizomet er antigenetisk: Mens træet er afstamning, er rizomet alliance. 5) *Rizomet lyder princippet om kartografi*. Hvor træet og rodens model er kopiens og reproduktionens, er rizomets kortets. Kortet reproducerer ikke et ubevidst; det har ikke en generativ akse som en dybdestruktur. Derimod er det åbent og kan forbindes i alle sine dimensioner. Det kan skilles ad, vendes om, modificeres. I

modsatning til kopien, der altid kan føre tilbage til det samme, har det mangfoldige ind- og udgange. Det har med performance at gøre, mens kopien henviser til kompetence (s. 19-20). 6) *Rizomet lyder princippet om billedoverføring*. Det, der kan reproducere af rizomet i billedoverføringen, er kun blindgyderne, blokeringerne. Hvis kopien derimod overfører kortet i et billede, bliver det til rødder og rodtrævler, dvs. struktur. Men rizomet er ikke objekt for reproduktion hverken i træbilledet eller i strukturbilledet; det går frem gennem variation, ekspansion, erobring, tilfangetagelse. Det kan konstrueres, produceres, men også demonteres; det har mangfoldige ind- og udgange, hvor der er flugtlinier. Hvis man skal kalde rizomet et system, må det specificeres som en acentreret system, der ikke er hierarkisk, der ikke har en general til at styre sig, og som mangler en organiserende hukommelse (s. 32).

Men rizomet kan tilstoppes, gøres til træ. Dermed – skriver Deleuze og Guattari (s. 22) – er det slut med begæret. Begær bevæger sig rizomatisk, og rizomet indvirker på begæret ved trykken og puffen. Dette begær lyder ikke genitaliernes primat. Der eksisterer selvfølgelig træ- og rodstrukturer i rizomet, men omvendt kan der i træets centrum, i rodens hulhed eller i grenens bladhjørne danne sig et rizom. Selv om mange folk har plantet et træ i hovedet, er selve hjernen snarere græs end træ. Mens langtidshukommelsen er træagtig, danner korttidshukommelsen et rizom, et diagram (s. 23). Rizomet er et acentreret system, hvor kommunikationen foregår fra nabo til nabo, hvor individerne er udskiftelige og kun defineres ud fra deres tilstand i øjeblikket. Rizomet er produktion af det ubevidste og står i modsætning til psykoanalysen, som betegnes som træagtig, fordi den i sin praksis og sin behandling søger efter centrale organer, fx fallos (s. 27). Rizomet er i mellemrummene. Mens træet påtvinger verbet 'at være', er rizomet et væv af konjunktionen 'og .. og .. og'. Det har hverken begyndelse eller grund (s. 36).

Deleuze og Guattari knytter træet, skoven og marken til vesten, occidenten, og den vestlige tænkning med begreber som grund, fundament, rod, mens rizomet knyttes til orienten, der har forbindelse med steppen, haven, ørkenen og oasen. I vesten hersker transcendentale moraler og filosofier; i orienten immanente. I vesten sår og mejer Gud; i orienten fanger han, opsporer, graver op (s. 27-8). Transcendensen opfatter de som en europæisk sygdom. Meget overraskende placerer de Amerika i en mellemposition mellem vesten og orienten.

Med rizommetaforen indføres der en uforudsigelig i tænkning. Det ikke-identiske udpeges. Den er et begreb i Deleuzes og Guattaris tænkning for modstand, der er mere radikalt tænkt end Bergsons begreb om samfundet med den åbne moral. Modstand mod det autoritære, hierarkiske system og dets træagtige og hårde tænkning vises her som ustruktureret, spredt, ustyrlig, anarkisk,

men også retningsløs. Men spørgsmålet er, om den er det, om den ikke også udfælder sig i gestalter og former, der har træk fælles med hinanden. Spørgsmålet er endvidere, om tænkningen – selv om den bevæger sig hinsides en subjekt-objekt-modstilling – kan konciperes uden noget, der udfældes som subjektivitet og bundfældes som bevidsthed.

Deleuze radikaliserer Bergsons aftranscendentalisering, renser immanensen for transcendentale invasioner. Men spørgsmålet er, om det transcendentale ikke allerede befinder sig derinde som de muldvarpeskud, der dukker op på det rizomagtige græstæppe. Er en immanentisk tænkning tilstrækkelig til at udgøre en sociologi? Kan en sådan unddrage sig at beskæftige sig med en fremmedhed, der viser sig som udvendig, som samler sig, og som hverken vil lukkes inde eller ude? Megen af tænkning i tiden efter den anden verdenskrig har været rettet kritisk som et opgør med bevidsthedsfilosofien og dens subjektbegreb. Vi skal senere møde denne kritik, sådan som den optræder inden for fænomenologien, som om nogen beskyldes for at være bevidsthedsfilosofi. Man må stille sig det spørgsmål, om det er for tidligt at skille sig af med begrebet om bevidsthed og subjektivitet, om disse begreber ikke har deres plads – om end begrænsede – i en sociologi. Selv om der er noget uden for bevidstheden, der ikke kan reduceres til bevidsthed i en subjekt-objekt-modstilling, betyder det ikke nødvendigvis, at bevidsthedsbegrebet, subjektivitetsbegrebet, jeget skal opgives. [Det er omkring disse diskussionerne i John Mortensens to bøger *Asubjektiv fænomenologi* og *Livsverden og fænomneologi i moderne sociologi* – som jeg i 2013 har udgivet på Frydenlund – drejer sig. BSN.]

Oversættelser af de fremmedsprogede citater i teksten

- i. *Stof og hukommelse*: "Vor opfattelse [perception] er [...] i sin rene form virkelig en del af tingene." (s. 76)
- ii. *Ss*. "Vi mener, at stoffet ikke har nogen hemmelighedsfuld eller uerkendt magt; at det i det væsentlige er ét med den rene opfattelse [perception]." (s. 85)
- iii. *Ss*. "i virkeligheden i at fortætte lange perioder af en uendelig fortyndet eksistens til nogle få markante øjeblikke af et mere spændt (intenst) liv og således sammenfatte en meget lang historie." (s. 181)
- iv. *Ss*. "Fra først af findes helheden af billeder; i denne helhed er der 'handlings-centrer', der synes at kaste de billeder, der interesserer dem, tilbage til udgangspunkterne; det er således, sanseopfattelserne [perceptionerne] fremkommer og handlingerne forberedes. Mit *legeme* er det, som aftegner sig i midtpunktet for disse opfattelser [perceptioner]; min *person* er det væsen, man må tilskrive handlingerne." (s.59)
- v. *Ss*. "omsluttet af en endnu større cirkel, der eksisterer, skønt den ikke bemærkes" (s. 126).

- vi. *Den skabende Uvikling*: "De Bevægelser, hvoraf selve Handlingen er sammensat, enten undgaar vor Bevidsthed eller kommer kun ubestemt til den." (s. 257)
- vii. *Stof of hukommelse*: "mellem behovet og det, der må tilfredsstille det." (s. 174)
- viii. *Den skabende Udvikling*: "[...] enhver menneskelig Handling har sit Udspring i en Følelse af Utilfredshed eller af, at noget ikke er nærværende. Man vilde ikke handle, dersom man ikke foresatte sig et Maal, og man eftertragter kun en Ting, fordi man føler Savnet af den." (s. 255)
- ix. "en videnskab in statu nascendi".
- x. *Stof of hukommelse*: "er selve stofligheden ved vor eksistens, dvs. en samling fornemmelser og bevægelser, intet andet." (s. 121)
- xi. *Ss.* "sansen for virkelighed må afsvækkes eller gå tabt der, hvor forbindelserne mellem sansefornemmelser og bevægelser afspændes eller nedbrydes." (s. 153)
- xii. *Ss.* "I en ren tilstand og uden hukommelsens indblanding er min opfattelse [perception] ikke rettet fra mit legeme mod andre ting; den er fra begyndelsen i tingene som helhed og begrænses derefter lidt efter lidt for til sidst at tage mit legeme som midtpunkt. Den bringes dertil ved netop at erfare den dobbelte egenskab, som dette legeme har, og som består i, at det iværksætter handlinger og føler affekter, kort sagt ved erfaringen af den senso-motoriske magt hos et billede, der er særligt privilegeret blandt alle billeder. På den ene side befinder dette billede sig nemlig altid i forestillingens midtpunkt, således at andre billeder indretter sig i selve den orden, hvorefter de kan blive genstand for dets handling. På den anden side opfatter [perciperer] jeg dets indre, indefra, ved hjælp af de såkaldte affektforfølelser, i stedet for, som for de øvrige billeders vedkommende, kun at kende deres overfladiske hinde. Der findes altså i helheden et billede, der er foretrukket frem for andre, opfattet i dybden og ikke blot på overfladen, og som både er affekternes sæde og en kilde til handling; dette særlige billede er midtpunktet i mit univers og det fysiske grundlag for min personlighed." (s. 73)
- xiii. *Ss.* "[...] den reflekterede opfattelse [perception] er en *strømkreds*, hvor alle elementer, deriblandt den opfattede [perciperede] genstand selv, står i gensidig spænding som i en elektrisk strømkreds, således at ingen svingning fra genstanden kan standse undervejs i åndens dybder [...]" (s. 104)
- xiv. *Den skabende Udvikling*: "Ved de Handlinger, vi udfører (hvilke er Bevægelser, der er bragte i System) er det Bevægelsens Maal og Betydning, dens Helhedsbillede, med et Ord den ubevægelige Plan for Udførelsen, vor Tanke fæstner sig paa." (s. 131)
- xv. *De to kilder for moral og religion*: "at udnytte stoffet, beherske tingene og mestre begivenhederne" (s. 146)
- xvi. *Den skabende Udvikling*: "Den maaler Afstanden mellem det, som gøres, og det, som vilde kunne gøres." (s. 152)
- xvii. *Ss.* "Naar vi skal handle, begynder vi med at sætte os et Maal. Vi udkaster først en Plan og giver os dernæst til i Enkeltheder at tænke os den Mekanisme, hvorved den kan føres ud i Virkeligheden. Det sidste kan vi kun, naar vi ved, hvad vi kan gøre Regning paa. Vi maa have uddraget nogle Ligheder af Naturen, der gør det muligt at forudgribe Fremtiden. Vi maa altsaa bevidst eller ubevidst have gjort Brug af Aarsagsloven." (s. 36-7)

- xviii. Ss. "Jo mere Tanken om et Sammenhæng af virkende Aarsager fæster sig i os, desto mere kommer dette Sammenhæng [...] til at bestaa af mekanisk virkende Aarsager. Og jo mere tvingende nødvendigt dette sidste Sammenhæng er, desto mere matematisk bliver det." (s. 37)
- xix. *Det mulige og det virkelige*: "ven af regelmæssighed og stabilitet" (s. 205)
- xx. *Intuition og verdensanskuelse*: "At analysere [...] er at udtrykke en ting som en funktion af, hvad der ikke er tingen selv. En analyse er saaledes altid en oversættelse [...]" (s. 11)
- xxi. Ss. "Et begreb er [...] et *praktisk spørgsmål*, vi for handlingens skyld retter til virkeligheden, og hvorpaa virkeligheden svarer kort og godt med et ja eller et nej, som man gør i forretninger." (s. 57)
- xxii. *Den skabende Udvikling*: "vore Begreber er dannede i de faste Legemers Billede" (s. I)
- xxiii. Ss. "Forstanden afsondrer [...] instinktmæssigt inden for Situationen det, som har Lighed med noget allerede kendt." (s. 24)
- xxiv. Ss. "Den lader ikke Plads for det uforudsigelige og afviser al Skaben." (s. 139)
- xxv. Ss. "at vaage over en fuldkommen Overenstemmelse mellem vort Legeme og Omverdenen" (s. I)
- xxvi. Ss. "til Landjorden" (s. 164)
- xxvii. "vedligeholdelse og ophobning af fortiden i nutiden"
- xxviii. *Den skabende Udvikling*: "Hindringen skaber faktisk intet; den frembringer kun et tomt Rum og aabner et Afløb. Idet Handlingen bliver uoverensstemmende med Forestillingen, opstaar netop det, vi kalder Bevidsthed." (s. 122)
- xxix. Ss. "den aritmetiske Differens mellem den virtuelle og den virkelige Virksomhed. Den maaler Afstanden mellem Forestilling og Handling." (s. 122, udh. fjernet)
- xxx. Ss. "I det hele er Bevidstheden i sit Væsen fri; den er selve det fri; men den kan ikke gennemstrømme Materien [stoffet] uden at støtte sig til den [det], uden at tillempe sig efter den [det]. Denne Tillem্পning er hvad man kalder Forstand." (s. 231-2)
- xxxi. Ss. "det medfødte ved Forstanden er et Kendskab til en Form, medens der i Instinktet ligger et Kendskab til et Indhold." (s. 126)
- xxxii. Ss. "en ubestemt Taagering" (s. 151)
- xxxiii. Ss. "en ubestemt Bræmme, der bringer dens oprindelse i Erindring" (s. 165)
- xxxiv. Ss. "Denne Kærne er ikke i Bund og Grund forskellig fra den flydende Masse, den omgives af." (ss.)
- xxxv. *De to kilder for moral og religion*: "har ladet sig hypnotisere af artens egeninteresse" (s. 225)
- xxxvi. Ss. "antaget en søvngængeragtig form" (ss.)
- xxxvii. *Den skabende Udvikling*: "har i den Grad været trykket sammen af sit Hylster, at den har maattet indsnævre Intuitionen til Instinkt, d. v. s. nøjes med at omfatte en ganske lille Del af Liv, der har praktisk Interesse for den." (s. 155)
- xxxviii. *De to kilder for moral og religion*: "Magien er [...] medfødt i mennesket, idet den er en en yderliggørelse af det begær, hjertet er fuldt af." (s. 151)
- xxxix. Ss. "en efterligning af erfaringen" (s. 97)
- xl. Ss. "en forsvarsmekanisme fra naturens side mod forstandens opløsende kraft" (s. 109)
- xli. *Stof og hukommelse*: "Mine aktuelle fornemmelser er det, som udfylder bestemte områder af mit

legemes overflade; den rene erindring angår derimod ingen del af mit legeme. Ganske vist frembringer den fornemmelser ved at materialisere sig, men i samme øjeblik ophører den med at være erindring for at blive en nutidig tilstand, der leves aktuelt." (s. 121)

xlii. "forvist bevidsthed"

xliii. *Udkast til en videnskabelig psykologi*: "Erindringen frembringer normalt intet af sansekvaliteternes [perceptionskvaliterenes] art." (s. 37 og 39)

xliv. "vor umiddelbare fortid og vor nært forestående fremtid."

xlvi. "en erindring aktualiserer sig kun ved en perceptions mellemkomst"

xlvi. *Stof og hukommelse*: "[...] idet stoffet, jo mere indgående man analyserer det, mere og mere går i retning af kun at være et tidsløb af uendeligt korte øjeblikke, der udledes af hinanden og derved *udlignes med hinanden*; medens ånden, der allerede i opfattelsen [perceptionen] er hukommelse, mere og mere viser sig som fortidens forlængelse i nutiden, som en *fremadskriden*, en virkelig udvikling." (s. 194)

xlvi. Ss. "en dødvægt, vi slæber med os og som vi helst ville befri os for." (s. 126)

xlviii. Ss. "Hele vort tidligere psykologiske liv indgår som betingelse for vor nutidige tilstand uden at bestemme denne *med streng nødvendighed*." (s. 129, min kursiv)

xlix. Ss. "der altid ytrer sig i alle vore afgørelser" (s. 127)

l. Ss. "den aktuelle syntese af alle vore tidligere tilstande." (ss.)

li. Ss. "Erindringen af en lektie, der er lært udenad, har *alle* vanens karaktertræk. Ligesom vanen erhverves den ved gentagelsen af den samme anstrengelse. [...] Som enhver legemlig vanevirksomhed er den endelig oplagret i en mekanisme, hvis hele forløb sættes i gang ved en enkelt impuls, dvs. i et lukket system af automatiske bevægelser, der afløser hinanden i samme orden og strækker sig over samme tidsrum." (s. 91)

lii. Ss. "Den éngang lærte lektie er da heller ikke forsynet med noget mærke, som kan forråde dens oprindelse og indordne den i fortiden; den er en del af min nutid i samme forstand som den vane, hvorved jeg kan gå eller skrive; den er oplevet, 'gjort' snarere end forestillet [repræsenteret]." (s. 92)

liii. Ss. "sæde i nutiden og er rettet mod fremtiden. Af fortiden har den kun beholdt de bevægelser, der er forstandigt kombinerede, og som er resultatet af al fortidig anstrengelse." (s. 93)

liv. Ss. "[...] vanen forholder sig til handlingen som det almene til tanken." (s. 136)

lv. *De to kilder for moral og religion*: "en forstandsbestemt aktivitet, der tenderer mod en imitation af instinktet" (s. 18)

lvi. Ss. "Mindet om den forbudne frugt hører til det ældste lag både i den enkeltes og i menneskehedens erindring." (s. 1)

lvii. *Den skabende Udvikling*: "De Personligheder, der i Barndommen glider sammen, kan ikke længere forenes, naar de vokser, og da vi alle kun lever et Liv, maa vi nødvendigvis træffe et Valg. Vi vælger ogsaa ustandseligt, og ustandseligt giver vi meget fra os. Den Vejstrækning, vi gennemløber i Tiden, ligger oversaaet med Rester af alt, hvad vi begyndte at være og havde kunnet blive til." (s. 84)

lviii. Ss. "bestandig [...] [vokser] med den ophobede erfaring" (s. 5)

lix. Ss. "Vor Personlighed er saaledes en uophørlig Fremdrift, Vækst og Modnen." (ss.)

- lx. *Stof og hukommelse*: "Erindringen af den og den bestemte gennemgang af lektien er en forestilling [repræsentant], og udelukkende en forestilling [repræsentant]; den optræder for ånden i en intuition, som jeg efter behag kan forlænge eller forkorte; jeg bestemmer dens varighed; intet hindrer mig i at overskue den under ét som et maleri." (s. 92)
- lxi. Ss. "Genoplives erindringsbillederne med alle deres enkeltheder og det lige til deres følelsesmæssige farvetone, er det billeder, der hører hjemme i drømmeriet eller drømmen; at handle, det er netop at opnå, at denne hukommelse indsnævres eller snarere slibes mere og mere til, så den til sidst kun trænger ind i erfaringen med en knivsnæg." (s. 106)
- lxii. Ss. "tiden kan intet føje til dens billede uden at forvanske den." (s. 95)
- lxiii. Ss. "Der er altid nogle fremherskende erindringer, ægte lysende punkter, omkring hvilke de andre er en svag tågedannelse" (s. 149)
- lxiv. Ss. "i en tilsyneladende lunefuld orden" (s. 127)
- lxv. "gentage og påtage sig totaliteten af selve entydigheden i et sprog, som i den størst mulige synkroni får de begravede intentioners størst mulige kraft til at vise sig i overfladen, intentioner, der er akkumulerede og sammenblandede i hvert lingvistisk atoms sjæl, i hver benævnelse, i hvert ord, i hver enkelt proposition, igennem totaliteten af verdenslige kulturer, i deres formers (mytologiens, religionens, videnskabens, kunstens, litteraturens, politikens, filosofiens osv.) størst mulige genialitet; få den totale empiriske kulturs strukturelle enhed til at fremtræde i en generaliseret entydighed i en skrift, som ikke længere oversætter et sprog til et andet med udgangspunkt i fælles meningskerner, men som cirkulerer på tværs af alle sprogene på en gang, akkumulerer deres energi, aktualiserer deres mest hemmelige lydige overensstemmelse, åbenbarer deres fjerneste fælles horisont, kultiverer de associative synteser, i stedet for at lade dem slippe bort, og finde passivitetens poetiske værdi; kort sagt en skrift som i stedet for gennem gåseøjne at sætte uden for spillet, i stedet for at '*reducere*', installerer sig i den '*forbundne*' kulturs *labyrinthiske* felt gennem denne kulturs tvetydigheder for at tilbagelægge og genkende så aktuelt som muligt den dybest mulige historiske afstand."
- lxvi. "metodisk at reducere eller fattiggøre det empiriske sprog indtil den aktuelle gennemsigthed af dets entydige og oversættelige elementer, for ved dets kilde igen at tage en historicitet eller traditionalitet i besiddelse, som ingen virkelig historisk totalitet i sig selv giver mig, og som altid allerede er forudsat af enhver odysseusk repetition af den joyce'ske type, som af enhver *historiefilosofi* - i den almindeligt gældende betydning - og af enhver *åndens fænomenologi*. De endelige totaliteters væsner, typologien for ånden figurer, vil altid være idealiteter, der er forbundne i den empiriske historie."
- lxvii. "et fantom, der er begærlig efter 'at drikke de levendes blod'."
- lxviii. *Stof og hukommelse*: "[...] hvis bevidstheden kun er det særlige kendetegn på *nutiden*, dvs. på det aktuelt levede, kort sagt *det*, som *handler*, så vil det, som ikke handler, kunne ophøre med at indgå i bevidstheden uden nødvendigvis at ophøre med at eksistere på en eller anden måde." (s. 123)
- lxix. Ss. "[...] vi genopliver helt glemte barndomsscener i alle deres enkeltheder; vi taler sprog, som vi end ikke mere husker at have lært." (s. 136)
- lxx. *Den skabende Udvikling*: "Sendebud fra det ubevidste" (s. 4)

- lxxi. "det implicittes tilstedeværelse"
- lxxii. "tilbage til de barnlige fornemmers friskhed"
- lxxiii. *Latteren*: "Alt for ofte miskender vi især det som endnu er tilbage af barnlighed [...] i de fleste af vore glade følelser. Alligevel, hvor mange af vore aktuelle glæder ville ikke ved en nærmere undersøgelse kunne reduceres til intet andet end minder om gamle glæder! [...] Ja, hvem ved, om vi ikke efter en vis alder bliver immune over for den friske og nye glæde, og om ikke det modne menneskes sødmefyldte tilfredsstillelser består i genopfriskede følelser fra barndommen, en duftende brise, som sendes os mere og mere sjældent, fra en stadig fjernere fortid?" (s. 46)
- lxxiv. "Bergsons alternativ, den vanemæssige hukommelse over for den rene erindring, forklarer ikke det ligesom udsatte nærvær i de ord, jeg kender: de er bag mig - som en ting bag min ryg eller byens horisont uden for mit hus - jeg regner med dem eller ved hjælp af dem, men jeg har intet 'ordbillede'. Hvis de er i mig, er de det snarere som freud'sk Imago, generel emotionel essens, løst fra sine empiriske kilder."
- lxxv. "dannes som en art pejling af *gestisk betydning*, som ligger immanent i talen"
- lxxvi. *Den skabende Udvikling*: "har en Tendens til at ordne sig i Systemer, der kan afsondres og behandles geometrisk." (s. 8-9)
- lxxvii. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "Man bør udtrykke det saaledes, at vi kender to Realiteter af forskellige Art, af hvilke den ene er heterogen: de sanselige Kvaliteters Realitet, den anden homogen: nemlig Rummet. Denne sidste Realitet - Rummet - , der tydeligt opfattes af den menneskelige Tanke [forstand], sætter os i Stand til at udføre klare og afgrænsede Distinktioner, til at tælle, til at abstrahere og maaske ogsaa til at tale." (s. 72-3)
- lxxviii. *Stof og hukommelse*: "de indre linier, som er givet med tingens egen struktur" (s. 160)
- lxxix. *Ss.* "et net, hvis masker i det uendelige kan komme ud af form og snævres ind; dette blot tænkte grundlag, dette rent ideale skema for vilkårlig og ubegrænset delelighed er det ensartede rum." (s. 183)
- lxxx. *Den skabende Udvikling*: "Hvad der iagttages, er det Rum [den udstrækning], der besidder Farve, øver Modstand, er delt efter de Linier, der dannes ved Omridsene af de virkelige Legemer eller af de virkelige Dele, disse bestaar af. Men naar vi skal forestille os vort Herredømme over denne Materie [dette stof], d. v. s. vor Evne til at opløse den [det] og sætte den [det] sammen igen, som vi finder for godt, gør vi bag det virkelige Rum [udstrækning] under ét et Udkast til alle disse mulige Maader at opløse og sætte det opløste sammen paa ved Hjælp af et ensartet, tomt og indifferent Rum, som skulde strække sig hen under det virkelige." (s. 132-3 - oversættelsen rettet et sted)
- lxxxii. *Det mulige og det virkelige*: "[...] den såkaldte forestilling om det absolut tomme er i virkeligheden forestillingen om den universelle fylde i en bevidsthed, der uophørligt springer fra del til del med det faste forsæt altid kun at hæfte sig ved sin utilfredsheds tomhed i stedet for ved tingens fylde." (s. 208)
- lxxxiii. "I den stadig fremadskridende verdensproces af yderliggørelse - objektivering - abstraktion - kvantificering - rumliggørelse - fragmentering forvandler naturen sig til en uudforskkelig sfinks, der trodser alle forsøg på at udgrunde den."

- lxxxiii. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "en organisk Udvikling, som dog ikke er nogen voksende Kvantitet, [men] en ren Heterogenitet, der ikke indeholder klart udskilte Kvaliteter." (s. 172)
- lxxxiv. "en magisk plante"
- lxxxv. *Stof og hukommelse*: "hvor man ved umærlige overgange går fra en tilstand til en anden; en virkelig oplevet sammenhæng" (s. 162)
- lxxxvi. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "uden tydelige Forskelle og uden Analogi med Tallet." (s. 90)
- lxxxvii. *Ss.* "det samme Øjeblik ikke kommer to Gange." (s. 150)
- lxxxviii. *Den skabende Udvikling*: "Fortidens uafbrudte Fremadskriden, der huler sig ind i Fremtiden og vokser på Vejen." (s. 4)
- lxxxix. *Det mulige og det virkelige*: "Således er det levende væsens egentlige natur en varen; det varer, netop fordi det uophørligt frembringer noget nyt, og fordi der ikke er frembrinelse uden søgen, og ikke søgen uden famlen. Tiden er denne tøven, eller den er overhovedet ingenting. [...] Den [tiden] forsinker, eller snarere: den er forsinkelse. Den må således være frembringelse." (s. 202-3)
- xc. "[...] tid står for kærlighed; den ting, som jeg giver tid, giver jeg kærlighed; magtanvendelsen er hurtig."
- xc. *Den skabende Udvikling*: "at indføre den størst mulige Sum Indetermination og Frihed" (s. 215)
- xcii. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "smelter sammen og gennemtrænger hinanden: Elementer uden tydelige Omrids og uden ringeste Tilbøjelighed til at stille sig uden for hinanden" (s. 99)
- xciii. *Intuition og verdensanskuelse*: "gaar vi mod en bestandig mere spredt varen [durée], hvis pulsslæg er hastigere end vort, og som opløser kvaliteten i kvantitet ved at dele vor usammenhængende fornemmelse. Ved den yderste grænse maatte man støde paa det rent homogene, den rene *gentagelse*, hvilket er det materielles definition." (s. 54)
- xciv. *Ss.* "gaar man [vi] mod en varen [durée], som bliver mere og mere spændt, sammenpresset og intensiv. Ved den yderste grænse maatte evigheden være. Her ikke nogen begrebmæssig evighed, som er en dødens evighed, men en livets evighed." (ss.)
- xcv. *Ss.* "et uafbrudt erindringsliv, hvor fortiden bestandig bliver bevaret i nu'et." (s. 40)
- xcvi. "Bergsons svaghed består [...] i, at han aldrig har været i stand til at forstå *dateringen* af tiden som væsentlig for den menneskelige erfaring af fortiden: *Stof og hukommelse* fra 1896 handler således om den personlige hukommelse, aldrig om kollektiv, social hukommelse."
- xcvii. *Den skabende Udvikling*: "Den virkelige Varen [durée] præger Tingene og efterlader Mærket af sit Bid."
- xcviii. *Stof og hukommelse*: "et tiltagende antal ydre øjeblikke i sin aktuelle varen [durée], bliver den bedre i stand til at skabe handlinger, hvis indre ubestemthed går så meget lettere igennem nødvendighedens masker, jo mere den har omsluttet en mangfoldighed af stoffets øjeblikke, den være sig så stor, man vil." (s. 197)
- xcix. "en 'semi-guddommelig' tilstand, hvor mennesket ignorerer svimmelheden og angsten"
- c. *Intuition og verdensanskuelse*: "den ubeskaarne erfaring" (s. 76)
- ci. "de fra hinanden sprængte bestanddele af livshistorisk erfaring i sine hænder"

- cii. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "Intensitetsbegrebet et altsaa beliggende på det Sted, hvor to Strømme flyder sammen; den ene af disse to Strømme bringer os ude fra Forestillingen om ekstensiv Størrelse, mens den anden har sin Kilde i Bevidsthedens Dybder og fører Billedet om en indre Mangfoldighed frem til Overfladen." (s. 54)
- ciii. *De to kilder for moral og religion*: "Vor lidelse forlænges og forstærkes i det uendelige af den refleksion, vi selv gør den til genstand for." (s. 235)
- civ. "spontane efterklangsbillede"
- cv. *Det mulige og det virkelige*: "Thi det mulige er ikke andet end det virkelige samt - i tilgift - en tankevirkksomhed, der, når en begivenhed er indtruffet, kaster billedet tilbage til fortiden." (s. 210)
- cvi. *Ss.* "den samlede virkning af den allerede indtrufne virkelighed og en foranstaltning, hvorved den kastes bagud." (s. 211-2)
- cvii. *Ss.* "[...] det er det virkelige, der gør sig muligt, og ikke det mulige, som bliver virkeligt." (s. 214)
- cviii. *Testamente*: "et essentielt træk ved enhver påbegyndt handling" / "der eksisterer selv, hvis målet ikke nås" (I)
- cix. "Al ting eksisterer kun *in actu*; ting er i ethvert givent øjeblik alt, hvad de kan være."
- cx. *Marxismen*: "Det mulige er ikke andet end virkelighedens inderste tendens." (s. 105)
- cxii. "Det reale kan kun fattes, forstås og vurderes gennem det virtuelle og det fuldendte kun gennem det ufuldendte."
- cxii. *Intuition og verdensanskuelse*: "Et billede kan aldrig erstatte intuitionen af varen [durée], men mange forskellige billeder, hentede fra meget forskelligartede omraader, er ved deres samvirken i stand til at lede bevidstheden henimod det bestemte punkt, hvor det er muligt at faa fat i en vis intuition [...] Idet alle billederne, trods deres forskellige former, kræver samme art opmærksomhed af tanken, saa at sige samme grad af spænding, vænnes bevidstheden lidt efter lidt til en ganske særlig og nøje bestemt holdning, der netop er den, bevidstheden maa indtage for at kunne bryde det slør, der skjuler den for sig selv. Men herfor kræves tillige, at bevidstheden villigt tager del i anspændelsen." (s. 18-9)
- cxiii. *Om Antisemitisme*: "Ordene spiller deres Rolle som Ledere, Vejvisere, halvtro Budbringere." (s. 72)
- cxiv. "den udvidede bevidsthed, der trænger ind på bredden af det ubevidste, der selv snart viger og snart gør modstand, snart overgiver sig og snart tilbageerobrer terræn: gennem hurtige skift af mørke og lys lader denne bevidsthed os fastslå, at det ubevidste er der."
- cxv. *Intuition og verdensanskuelse*: "Naar en egenskab er sat tilbage paa sin plads i den metafysiske genstand, hvor den hører til, falder den sammen med den, bøjer sig i det mindste efter den og følger de samme grænselinier." (s. 21)
- cxvi. *Ss.* "ville være umulig, naar man ikke i forvejen havde samlet og indbyrdes sammenlignet et meget stort antal analyser." (s. 75)
- cxvii. "slår igennem muren af konventionaliserede og 'realitetsadækvate' domme"
- cxviii. "fletværket af ikke-lemlestet erkendelse"
- cxix. *Intuition og verdensanskuelse*: "For at kunne tale om en absolut bevægelse, maa man tillægge

den sig bevægende genstand et indre, saa at sige sjælelige tilstande, man maa træde i sympatetisk forstaaelse med disse sjælelige tilstande og forbinde sig med dem ved en anspændelse af indbildningskraften." (s. 8)

cxx. *Det mulige og det virkelige*: "abstrakte tid, der kun er rummets fjerde dimension"

cxxi. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "er der [...] en Sukcession, der mangler Uden-for-hinanden-Væren; uden for Jeget er der derimod Udenfor-hinanden-Væren uden Sukcession."

cxxii. *Ss.* "at Rumbegrebet har trængt sig ind på den rene Bevidstheds Område." (s. 73)

cxxiii. *Stof og hukommelse*: "Den levende enhed, der fødtes af den indre sammenhæng, erstatter vi med en tom rammes kunstige enhed, der er lige så livløs som de led, den holder sammen." (s. 160)

cxxiv. "kun skyggen af sig selv, og den er kold som døden"

cxxv. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "Rummets spøgelsesagtige Genganger" (s. 74)

cxxvi. *Ss.* "illusoriske form af en homogen midte" (s. 82, oversættelsen rettet)

cxxvii. *Ss.* "en vis *Retning* [*orden*] i den tidslige Sukcession [...] indeholder [...] i sig selv Forestillingen om Rummet." (s. 76-7)

cxxviii. *Stof og hukommelse*: "en passiv sfære" [en sfære uden forskelle] (s. 184)

cxxix. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "hvert Øjeblik kan sammenlignes med en Tilstand i den ydre [samtidige] Verden" (s. 82)

cxxx. *Ss.* "Tidens og Rummets Skæringspunkt" (ss.)

cxxxi. *Ss.* "Samtidigheder, som udgør den ydre Verden, og som kun for os følger paa hinanden, skønt de er adskilte, indrømmer vi dog i sig selv følger paa hinanden. Derfra har man faaet den Tanke at lade Tingene forløbe i Tiden, lige som vi selv gør det, og at lægge Tiden ud i Rummet. Men naar vor Bevidsthed saaledes fører Sukcessionen ind i de ydre Genstande, saa placerer paa den anden Side disse Genstande de successive Øjeblikke i vort [indre] tidsforløb [durée] uden for hinanden. [...] Paa denne Maade dannes ved en ligefrem Endosmose-Proces *det* blandede Begreb om en maalelig Tid, der er Rum i Egenskab af Homogeneitet og Tidsløb [durée] i Egenskab af Sukcession, d. v. s. der dannes egentlig det modsigende Begreb om Sukcession i Samtidighed." (s. 171)

cxxxii. *Ss.* "en Mangfoldighed af dele [eller enheder], der er absolut lig med hinanden." (s. 57)

cxxxiii. Om Antisemitisme: "som et Væsen i Situation" (s. 37)

cxxxiv. *Ss.* "med sin biologiske, økonomiske, politiske og kulturelle Situation" (ss.)

cxxxv. "rum og tid som forbunden form for den kropslige, den naturale individuation"

cxxxvi. *Stof og hukommelse*: "for at spalte sammenhængen, give vorden fast form og skaffe vor virksomhed angrebspunkter." (s. 185)

cxxxvii. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "[...] da de ydre objekter, der er noget fælles for os alle, også har større Betydning for os end de subjektive Tilstande, som vi oplever, har vi al mulig Interesse i at gøre disse Tilstande objektive, idet vi i størst mulig Omfang lægger Forestillingen om deres ydre Aarsag ind i dem." (s. 52)

cxxxviii. *Videnskab som fremmedgjort bevidsthed*: "Et karakteristisk moment heri - som i andre ikke-empiriske kategorier - er at bytteabstraktionen ikke kan bære noget spor af nogetsomhelst særligt kendetegn, hvorved en bestemt historisk periode eller lokalitet lader sig skelne fra en anden.

Bytteabstraktionen karakteriseres ved fuldstændig indifferens i forhold til tid og sted, skønt den i sig selv har realitet af en hændelse, der er historisk tids- og stedsbestemt." (s. 54)

cxxxix. *De to kilder for moral og religion*: "Begrebet må have fæstnet sig og være blevet entydigt allerede på den tid, da al handel foregik ved bytte." (s. 59)

cxl. Ss. "Den vil da frem for alt gå ud på at regulere de naturlige impulser ved at indføre ideen om en ikke mindre naturlig gensidighed, fx den at enhver, som påfører andre en skade, må forvente at lide en tilsvarende skade på sig selv." (s. 59)

cxli. *Det er timingen det kommer an på*: "det [...] efterhånden kun [drejer sig] om varighedens længde (og den foregribende planlægning, forskydninger, afmålinger), om forløbet som sådant. Den tidslige strukturerethed erstatter altså genstandens og handlingsforløbets sagligt-indholdsmæssige beskaffenheder. Den fortrænger dem ved, at de erstattes af de kendetegn, deres tidslige strukturerethed viser. Genstandene taber successivt deres egen karakter." (s. 27)

cxlii. *Den syntetiske verden - The Image*: "Da jeg for nylig fløj rundt på en foredragstourné, kom jeg til Hyderabad, en by i Indien, som jeg bare for et år siden aldrig have hørt tale om. Ved siden af mig i maskinen sad en træt udseende, ældre amerikaner og hans kone. Han var ejendomsmægler og kom fra Brooklyn. Jeg spurgte ham, om hvad der var af særlig interesse at se i Hyderabad. Det havde han ikke den ringeste anelse om. Han og hans kone var kun kommet hertil, fordi byen lå på den anviste rute. Deres rejsebureau havde forsikret dem om, at rejsen kun gik til steder, der var 'verdensberømte', hvad Hyderabad følgelig måtte være." (s. 103)

cxliii. *Den skabende Udvikling*: "Man henvender sig til en virkelig eller mulig Tilhører, som tager Fejl, og som man vil gøre opmærksom på Fejltagelsen." (s. 247)

cxliv. Ss. "For at en saadan Forstand skulde kunne benægte, maatte den rives ud af Sløvhedstilstanden, udtrykke Skuffelsen af en virkelige eller mulig Forventning, rette en nærværende eller mulig Fejltagelse, kort sagt belære andre eller sig selv." (s. 251)

cxlv. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "Ordet med det klare Omrids, det brutale Ord, der opmagasinerer, hvad der varigt og fælles, følgelig hvad der er af upersonligt i Menneskenes Indtryk, overvælder eller i det mindste tilslører vor individuelle Bevidstheds frie og flygtige Indtryk." (s. 98)

cxlvi. "Således var det umiddelbare et ensomt, blindt og stumt liv"

cxlvii. *Det umiddelbare i Bevidstheden*: "Vore Perceptioner, Fornemmelser, Følelser og Forestillinger har [...] en dobbelt Fremtrædelsesform: den ene er klar og afgrænset, men upersonlig - den anden er udflydende, bevægelig i det uendelige og kan ikke gives noget Udtryk, fordi Sproget ikke kan fastholde den, uden at den mister sin Bevægelighed og stivner [...]" (s. 96)

cxlviii. Ss. "et Snylte-Jeg, som bestandig gør Indgreb i det egentlige Jeg" (s. 125)

cxlix. *De to kilder for moral og religion*: "Lige så lidt som vi ser sygdommen, når vi promenerer på gaden, lige så lidt tænker vi på, hvad der findes af immoralitet bag den maske, menneskene viser os. [...] Det er ved at notere sig sine egne svagheder, man når frem til at beklage eller foragte mennesket. Og det menneske, man vender ryggen - det er just det menneske, man har opdaget i sit indre. [...] I bund og grund tror vi, at alle er bedre end os selv, hvor strengt vi end foregiver at dømme andre. På denne lykkelige illusion hviler en god del af det sociale liv." (s. 3)

cl. Ss. "Sin [pligtens] tyranniske karakter åbenbarer den først - som enhver dybt rodfæstet vane -

hvis vi forsøger at bryde med den." (s. 11)

cli. Ss. "Den, der ikke anerkender den fælles tro, hindrer ved selve sin fornægtelse denne tro i at være fuldkommen sand. Sandheden kan bare genvinde sin integritet ved, at han [der har stillet sig uden for trosfællesskabet] tilbagekalder [sin fornægtelse] eller forsvinder." (s. 179)

clii. *Latteren*: "Enhver *stivhed* ved karakteren, ved ånden og endelig ved kroppen er [...] mistænkelig for samfundet; den er et muligt tegn på indsovende aktivitet og på en aktivitet, der isolerer sig, som er tilbøjelig til at fjerne sig fra samfundets fælles centrum, kort sagt: som tenderer mod excentricitet." (s. 19)

cliii. Ss. "en slags gryende pessimisme" (s. 120)

cliv. *De to kilder for moral og religion*: "Begæret efter at ligne, som ideelt set er det som avler formen, er allerede lighed." (s. 26)

clv. Ss. "en mægtig fremadstrømmende kraft, som uimodståeligt kaster sjælen ud i vældige foretagener." (s. 209)

clvi. Ss. "den nye moralske stræben [...] låner det lukkede samfunds naturlige form, nemlig pligten" (s. 243)

clvii. Ss. "kun udbredes gennem de billeder og symboler, den fabulerende evne har tilvejebragt." (ss. - oversættelsen ændret)

clviii. Ss. "Sandheden er, at den eneste vej til kærlighed, går over heroismen." (s. 44)

clix. Ss. "Man kan ikke sige om hans [heroens] moralske overbevisning, at den kan flytte bjerge, for den ser ikke noget bjerg at flytte." (ss.)

clx. *Farvel til proletariatet*: "[...] nødvendighedens rige er, ikke afskaffet, men sublimeret, og i sin sublimerede form styrer det hvert øjeblik af fællesskabets liv: timeplaner, stramme regler og forpligtelser, hierarki og disciplin, arbejdsdeling, pligt til lydighed, til opofrelse og kærlighed." (s. 142)

clxi. Ss. "Lovens og de praktiske nødvendigheders objektivitet ophæves til fordel for den personlige autoritet, den karismatiske magt, tyranniet." (s. 143)

clxii. "prækonstitueret væren, der altid er forudsat i vor refleksions horisont"

clxiii. *Den skabende Udvikling*: "nødvendigvis er Forventning om samme Ting og samme Situationer" (s. 194)

clxiv. *Den skabende Udvikling*: "er eet med Ens Utaalmodighed, d. v. s. med en vis Del af Ens Varen [durée], hvilken ikke kan forlænges eller forkortes efter Behag." (s. 8)