

***Vidensledelsens iværksættere – og vilkår***  
***Et essay om forførelse og forskel***

**Kim Erik Skytte Gørtz**

**WP 4/2000**

*For at noget kan have en mening, må der være en scene,  
og for at der kan være en scene, må der gives en illusion,  
et minimum af illusion, af imaginær bevægelse,  
af udfordring af virkeligheden, som river en med, som forfører, som oprører.  
Uden denne i egentlig forstand æstetiske og mytiske dimension,  
er der ikke engang en scene for det politiske,  
hvor et eller andet kan blive til begivenhed.*

Jean Baudrillard

**MPP Working Paper No. 4/2000 ©  
February 2000**

**ISBN: 87-90403-71-1**

**ISSN: 1396-2817**

**Department of Management, Politics and Philosophy**

Copenhagen Business School

Blaagaardsgade 23B

DK-2200 Copenhagen N

Denmark

Phone: +45 38 15 36 30

Fax: +45 38 15 36 35

E-mail: [as.lpf@cbs.dk](mailto:as.lpf@cbs.dk)

<http://www.cbs.dk/departments/mpp>

## PROBLEMSTILLINGEN

... en til-ståelse ... TANKEN FRA SIDSTE GANG...

BEGREBET: "FORSKEL" / forskelligt

FORSKELLENS FORFØRELSE

BEGREBET: "FORFØRELSE" / forført

FORFØRELSENS FORSKEL

HVORDAN IVÆRKSÆTTES  
EN FORSKEL OG EN FORFØRELSE (så)?

LITTERATUR

... en til<sup>1</sup>-ståelse ... TANKEN<sup>2</sup> FRA SIDSTE GANG...

---

<sup>1</sup> Denne "til-ståelse" blev trukket med en bindestreg imellem for derved at indikere spillet mellem dette, at tilstå, hvilket jo henviser til en afsløring af noget, men samtidig som dette, at noget – som ståen, netop rejser sig frem fra en ellers anonym immanens. (se fx Deleuze og Guattari, 1996 - for immanensplanet). Pointen med dette spil var, at præcis afsløringen ikke afslørede noget fx fordækt bagved (jf. Heidegger og *Aletheia*, 1998), men netop som afsløring rejste en forskel, hvilket samtidig satte en retention og protention i spil (jf. Derrida, 1976). Derudover lå der i *en til ståelse* en holding af ydmyghed (jf. Lyotard, 1994), forstået som blot endnu en forskel eller endnu en *frem-stilling* – noget som en tanke i en postmoderne fortælling allerhøjest kunne ønske at opnå.

... markerede<sup>3</sup>, gennem Lyotards udemærkede udlægning af Michel Foucault<sup>4</sup>, at tiden i dag, måske for nogen, tænkte en radikal retning bort fra dét, der tidligere var blevet tænkt som tankens udgangspunkt; nemlig subjektet. Med det foregående citat<sup>5</sup> ville der betones, at opgøret med "den antropologiske tænkning", faktisk ikke var så radikal som den intenderede, for så vidt den fx stadig opererede med en tanke om, at den filosofiske opgave var, at trække mulighedsbetingelserne for det, der var, frem. En sådan forskel mellem det transcendentale og det empiriske var netop et udtryk for en filosofisk sygdom, der tænkte videre i den forskel, som den faktisk bestræbte sig på at overvinde, eller ville tænke anderledes. Men i dag var dette vel det sørgmuntre grundvilkår for det postmoderne<sup>6</sup> menneske<sup>7</sup>, der kun kunne være

---

<sup>2</sup>Tanken og tænkningen som (måske hypotaseret) *mellem* en front- og baggrunds-figur, introducerede (og fastholdte dermed) samtidig fraværet af noget fastlagt, såsom fx subjektiviteten, intentionen, sproget, for så vidt, at tanken netop blev anskuet som det "filosofiske" aspekt, der, som Sokrates for øvrigt udnævnte sig selv som værende, havde beslægtsskab med: *to aperon*, dvs. dét, der intet sted havde! Og havde tanken (ikke) det - og samtidig uendeligt nærværende - som fravær? - Fortællingen om tankens adskillelse fra sproget blev fx. problematiseret af den sene Ludwig Wittgensteins arbejde (1999), der nok med rette, af Walter Benjamin, blev betegnet som "Intentionens dødsmaske". At sproget skulle være et udtryk for en bagvedliggende intention, problematiseredes, og var samtidig (endnu) et udtryk for, opgøret med forestillingen om ét handlende og tænkende jeg, som udgjorde subjektivitetens suveræne centrum midt i foranderlighedens kontingens. I forrige århundredes demaskering, blev refleksiviteten, samt spørgsmålet om selvreferencen igen og igen slået i stykker af spøgelse fra Friedrich Nietzsches hammer. Fortællingen om den store (eller lille) bevidsthed, var samtidig ligeså blot et andet udtryk for opgøret med fx den store forskel mellem krop og sjæl, som vi hørte den fra fx René Descartes' - *res extensa* og *res cogitans*. I sammenhæng med kommunikationens fortælling, hvor Jürgen Habermas måske var den sidste der fastholdte et moderne projekt om forestillingen om en "tvangsfri diskurs" styret af et (transcendentalt) fornuftsprincip, blev fortællingen om sansningen afgørende sat forskelligt, for så vidt erfaringen ikke nødvendigvis kunne forstås forskellig fra forståelsen. Det var mao. forskellen mellem begreberne om *praxis* og *theoria* (jf. Foucaults udtalelser om den intellektuelles rolle, for så vidt teorien måtte forstås som en *praxis*) - der herved blev sat i fokus, og dvs. samtidig forholdet eller forskellen mellem det konkrete (empiriske) og det abstrakte (jf. G.W.F. Hegel), - der blev sat på ny. Vi hørte fx Martin Heidegger udtale (gentagne gange) noget sådant som: at tænkningen handler! Som Foucault (1999) bemærkede det; den moderne tanke var fra begyndelsen af en vis form for handling, den var fra det 19. århundrede allerede "gået ud" af sin egen væren, den var ikke længere teori, fordi den straks bragte det, den berørte i bevægelse, og som sådan var tanken på niveau med sin eksistens, dvs. handling. - Ud over opgøret med fortællingen om *intet* og Gud (dvs. ligefrem den kristne og jødiske mystik) lå det konstante opgør med præcis de store historiers og fremskridtets fortælling, som Friedrich Nietzsche jo eksplicit udtalte.

<sup>3</sup> Dette essay var skrevet i datid, da fastholdelsen af nutiden altid-allerede var overgået, overstået og altså forført bort fra blikket her, og således var alt der skete, netop sket, hvorved intet overhovedet kunne være tilstede som andet end (tidsligt og meningsfuldt) fraværende. Som sådan var alt historie, en død baggrund - intet andet end afsæt for nye aflejringer. Frosne sandheder, der for Foucault blot var rester af magtkampe og for Lyotard udtryk for en forudgående tvist eller strid(1983). Den stivnede melankoli og den håbløse nostalgi var, som Lyotard udtrykte det, præcis tankens vilkår som et rum af uafgjorthed, der netop afsporede den teleologiske tænkning. En tænkning, der ellers var den vestlige tænknings centrale ledetforskelle (*Leitdifferenz*). (Jf. Luhmann). "*Teleonomien var afslutningen på enhver formålsbestemmelse og enhver dialektik: det var en slags anticiperet immanent, uundgåelig og altid generativ indskrivning af koden, som kun lod plads for uendelig små mutationer.*" Baudrillard (1982)

<sup>4</sup> Jf. Niels Brügger (1990)

<sup>5</sup> I Foråret, 1999 blev der udkastet et forslag til et *Working Paper* på Institutet for Ledelse, Politik og Filosofi på Handelshøjskolen. Nærværende essay var fuldendelsen af daværende *ud-sættelse*. (Jf. Derrida, 1976)

<sup>6</sup> Det postmoderne betegnede den tilstand som skriften, tanken og handlingen befandt sig i, efter at være blevet smittet af det moderne og efter at have forsøgt at komme fri af denne smitte, hvor netop et afgørende træk ved den moderne forestilling altså var historiciteten. Aristoteles havde dog allerede udviklet begrebet om *telos*, dvs. om et fænomens afslutning forstået som dets fuldkommengørelse, og dermed grundlagt hele den teleologiske tænkning. Men det var faktisk først kristendommen (gennemtænkt af fx Augustin), som indførte *eskatologien* (dvs. læren om de sidste/yderste ting/begivenheder) i egentlig forstand, - som det centrale i den vestlige tænkning, hvorved den skulle komme til at diktere den moderne (og dermed vores) forestilling om historiciteten.

<sup>7</sup> Det var et problematisk "menneske", jf. Michel Foucaults skandaletese om menneskets død (1999). Antropologien blev her bestemt som dét, der dannede det fundamentale arrangement, der havde styret og ledsaget den filosofiske tanke fra Kant til nu. Og Niklas Luhmann sagde: *Den vigtigste konsekvens kunne udmærket være, at teorien om*

sikker på "kroppen her i rummet før". Kroppen, der selv var blevet til en primærproces og derved antikrop, var herved den sidste revolutionære referent.<sup>8</sup> For der fandtes jo ellers ikke noget ukonstrueret. Tanken fremkom som værende fanget i sproget, ja, "mennesket" var blevet sprogsystemets gidsler, hvor ingen eller intet var noget i sig selv, men kun fik sin betydning fra den forskel, det enkelte tegn udgjorde (som dog var tomt i sig selv).<sup>9</sup> Det lød paradoksalt, for så vidt intet enkeltstående havde mening eller udtryk, andet end som følge af præcis det fravær, der som sådan udgjorde det nærværendes mening.<sup>10</sup> Spørgsmålet kunne blive stillet; om det så overhovedet var muligt at tilvejebringe et sprog der åbnede eller pegede ud af dette net af mening? Eller kunne vestens skæbne netop betegnes som en søgen efter åbningen, og hver gang et sprog åbnede eller dannedes blev denne åbning på en og samme gang yderligere indfanget? Ét var nok sikkert, at de klassiske fortællinger blev tænkt radikalt anderledes, og derfor måtte studiet af (postmoderne) filosoffer eller filosoffer i den postmoderne tid<sup>11</sup>, være studiet af netop radikaliteten. Tanken i dag, eller i dette nye forsøg, var således ikke at tvinge en forestilling bag ved det tilsyneladende for derved at afsløre, hvad andre ikke kunne se. Det var jo netop den bestræbelse eller den forførelse, som havde kendetegnet den filosofiske praksis helt tilbage til ruder konges tid. Den slummer vi altså skulle vækkes fra, hvis vi da overhovedet skulle vækkes, og som det sidste forsøg stadig var døset ind i, var, at opgive den forskel, der skar sig ind imellem noget, der på den ene side kaldtes for det virkelige, forstået som det umiddelbare og direkte givne, og på den anden side det virkeligt virkelige forstået som det væsentlige eller betydningsfulde bagvedliggende. Men i en sådan ophævelse af denne, så velkendte tankes fure – så

---

*autopoietiske systemer syntes at blokere alle veje tilbage til en antropologisk opfattelse af mennesket. Den udelukkede mao. humanisme. (1997)*

<sup>8</sup> Jean Baudrillard (1982) Denne krop, der var tilovers, denne krop, der gjorde oprør mod sin egen objektive definition, denne metaforiske krop, hvor *fantasmet* og fortrængningen ikke længere gjaldt. For der var jo ingen underbevidsthed mere.

<sup>9</sup> Jf. Ferdinand de Saussure, der grundlagde den strukturalistiske sprogvidenskab. Tegnet blev defineret ved den forskel, det indeholdt mellem *le signifiant* og *le signifié*. Sprogets semantiske enhed (tegnet) blev derudover bestemt som en ren værdi, hvis funktion (eller mening) kun var afhængig af andre værdier (tegn), og som kunne erkendes uden at referencen til noget udenfor sproget (altså en ikke-sproglig virkelighed) blev taget i betragtning. Konklusionen var, at dét, der adskilte et tegn, var det, der dannede det! For så vidt, at der i sproget kun var forskelle, blev det betragtet som et spil, hvor enhver værdi var en funktion af alle andre. Med parolen via fx Claude Levi-Strauss: at, det var sproget der beherskede mennesket og ikke omvendt, blev strukturalismen en filosofi om mennesket, hvor det ligesom en kortspiller, satte sig til spillebordet, greb nogle kort, det ikke selv havde opfundet, eftersom kortspillet var givet mennesket af historien og kulturen. De humanistiske videnskabers egentlige mål var således ikke mere at skabe mennesket, men at opløse det. Michel Foucault tog konsekvensen og gjorde klart, at *den vidensfigur man kaldte mennesket, blot var en nyere opfindelse* (ca. 200 år gammel), som sådan var ideen om mennesket, blot en *simpel fold i vidensfundamentet*, der var dømt til at forsvinde, så snart viden havde fundet en ny form. (1999)

<sup>10</sup> Jf. Jacques Derrida (1976)

<sup>11</sup> "Walking down the road in solitude belongs to the essence of being a philosopher. The walls surrounding his self-sufficiency must be made of diamond if they are not to be broken and destroyed. For everything works against him. His journey to immortality confronts more obstacles and is more difficult than anyone else's. And yet no one but the philosopher can believe with certainty that this journey brings him to his goal, because he does not know at all where he stands other than finding himself on the outstretched wings of all times... He has the truth. No matter what direction the wheel of time takes, it cannot evade the truth. It is important that we know that such human beings once existed." Dette citat fra Friedrich Nietzsche var blot én afhentning fra historicitetens tekstmasse, som de fleste såkaldte postmoderne opgør hentede sin inspiration fra. Friedrich Nietzsche var netop anerkendt for at være den platform, hvorfra tankens radikalitet – af forskellige grunde – kunne ryste de store fortællinger i den vestlige kulturs mentale topografi. Sandhedens fortælling forsvandt og sprogets forhold til verden blev for alvor radikaliseret og problematisk. Korrespondenskriteriet for sandhed blev fx mere nærgående ødelagt af forestillingen om sandhed som utilslørethed (*aletheia*), som Martin Heidegger hentede fra Parmenides. (1998)

vel gennem pløjet som Gårdmand Olsens fure på marken de sidste 2000 år – blev tanken tavs. Hvorfor? Fordi; hvad var så hvad? For så vidt den ikke rigtig vidste, om alt da blot var overflade uden dybde og dermed uden betydning (?), for så vidt den ikke vidste, hvilken vej den da skulle strejfe og ud fra hvad den skulle orientere sig, da der således ingen grund eller intet (for)mål var, at rette sit henblik mod. For så vidt den vidste, at oprindeligheden og formålet, samt sig selv som grundlag var bortrevet, måtte den vel have lov til lige at vende sig til dette nye element. Og det var så det den bestræbte sig på at udtrykke i en refleksion over, hvad det var, den faktisk forsøgte at etablere på baggrund af den forrige afgrund...

Tanken fra sidst så sit snit til at lægge sig ind i et område benævnt *vidensledelse*, hvor den håbede på, at finde et centrifugalt fodfæste, omkring akser benævnt *over-tro*<sup>12</sup> og *religiøsitet*<sup>13</sup>, for til sidst at udtrykke dette områdes umiddelbare virkelighed som i-værk-sættelse<sup>14</sup>. *Over-troen* var forsøget på at belyse et område, hvor indenfor hverken den religiøse og videnskabelige praksis havde noget at sige<sup>15</sup>, og samtidig for at indikere, at den daglige *praxis*<sup>16</sup>, måske i virkeligheden grundede sig på en uvidenskabelig horisont, som uden tvivl svækkede videnskabens krav om stringens. Hvad denne *over-tro* blev til, da tanken fra sidst, forsøgte at tage udgangspunkt i en værenstænkning, for netop at afsløre videnskabens manglende sans for grund<sup>17</sup>, blev ganske diffust og uden tvivl et krampagtigt forsøg på at trække nutiden tilbage til den dunkle oprindelighed. Tanken indså at den var for svag og omgivelserne for langt væk. Trods forsøget på at ville tænke væren på sine egne vilkår indså tanken samtidig umuligheden heri, - den mistede herved fornemmelse for *timing* og strategisk slagkraft.<sup>18</sup> Men den gamle tanke bevægede sig faktisk forkert i forsøget på ikke at lade sig diktere af fornuftsprincipper, i sin forhåbning om, at den, i et storstilet og ambitiøst forsøg, kunne åbne for dét væsentlige landskab, og samtidig med at den så bag om det tilsyneladende, troede den faktisk, at den kunne få alle andre med på denne ide. Forsøget var imidlertid forgæves, fordi der ikke var noget at se... - mere...

---

<sup>12</sup> Dette over- henviste til dét, der ikke blot traditionelt metafysisk forstået var ud over enhver kontakt med et immanensplan (jf. Deleuze og Guattari, 1996), men snarere i retning af betydningen af over- i over-stået (dvs. forbi – fuldendt). Det var altså ikke en tro over troen som en slags metatro, - ej heller en magisk eller rituel *praxis*.

<sup>13</sup> "Religiøsitet" skulle her forstås som fra det latinske; *at binde fast*, eller; *at gennemgå igen med omhu*, - med det ekstra spillerum af betydning, der henviste til Søren Kierkegaards Gjentagelses-problematik (1997) dvs. den refleksive *praxis*' konkave forskydning, men samtidig som bindende noget om noget, der dog aldrig forblev det samme.

<sup>14</sup> Her var et væsentligt træk at henvise til Martin Heidegger (1998, s.65, 84 og 89). Se: Martin Fuglsang & Alexander Carnera Ljungstrøm (1999) for et opgør med selvsamme i-værk-sættelses-begreb. Se i øvrigt nøje efter betydningen af Heideggers: *Im-werk-setzen*! (1998).

<sup>15</sup> Måske som følge af rigide begrebskonstruktioner.

<sup>16</sup> Skulle lige her forstås absolut forskelligt fra Ludwig Wittgensteins livsforms-begreb; dvs. ikke som den selvfølgelighed, hvor spaden bøjedede tilbage, da det ikke ansås som et forklarings- og for den sags skyld et forståelsesprincip, der her var på spil. Denne daglige praksis, henviste netop snarere til den kontingente erfaring, at intet sted bøjedede spaden tilbage, andet end på den foregående konkave forskydnings baggrund, der igen altid lige præcis var ramt ved siden af. Da der netop var indskudt en mellem-tid var et kolossalt rum af interferens forbi-gået.

<sup>17</sup> Her skulle grund forstås som det kom til udtryk hos Martin Heidegger (1957) - som *Un-grund*.

<sup>18</sup> Det strategiske aspekt blev senere i dette essay betænkt i forhold til og forskellig fra forskellens forførelse, hvor sidstnævnte forsøgte at bevare muligheden for en filosofisk aktivitet, altså forskellig fra en strategisk.

Sært forblændet af sin egen ambition, gik den sidste tanke, på jagt efter den baggrund, der kunne vise, at fordømmelserne af fx en ærlig tro, hvor absurd og privatsproglig<sup>19</sup> den nu end måtte fremstå, kunne få andre til at indse det ejendommelige i, at mange over-troiske ideer faktisk overgik til mere ophøjede forestillinger. Det var denne vertikale forskydning fra det underordnede til det overordnede, der fastholdte den forrige tanke i sin skævhed. Altså fastholdelsen af, at der faktisk var noget bagved, som langsomt kunne træde i karakter, og dermed blive konkret og virkeliggjort<sup>20</sup>. Fx gennem et øje på begrebets udvikling. Tanken indså nok – desværre for sent, at denne vertikale, dialektiske bevægelse faktisk ikke var andet end noget den selv foretog sig, og den måtte derfor spørge sig selv og ud i sit område, om det faktisk skyldtes den horisont, hvor ud fra den tænkte og levede? I sit indblik af at svaret var sært fraværende, måtte tanken se sig selv som afsporet og uden tilhørsforhold til noget sikkert, derfor måtte tanken omkring *religiøsitet* have opstået, for derved i sit udenforstående blik at henvise til én sammensluttende bevægelse og konstant forbindelsesskabende aktivitet, som den i overensstemmelse med dennes egen associerende dannelse, henviste til og indså i *Knowledge-Management*. Dette afstedkom en lang række spørgsmål, som; hvordan blev associationskæder sat-i-værk; hvordan virkede sammenhænge og forbindelser overhovedet i-værk-satte og i-værk-sættende? ”Ting-virkede-i-værket”<sup>21</sup>, var den afgørende ledetråd i sammenhæng hermed...

Men når nu denne *identitet* var sat, ville den foregående tanke nødvendigvis introducere en række refleksioner over forskelsdannelse<sup>22</sup>, for så vidt et forhold jo netop kun kunne finde sted mellem<sup>23</sup> det i-værk-satte. Det blev altså i lige så høj grad et spørgsmål om, at begribe relationens væsen. For det var netop det relative, der ansås som værende det fleksible, det smidige, det rum, hvor det var muligt, at etablere det nye (ud fra). Tanken indså imidlertid at selve denne *praxis*; i-mellem – endnu var uerkendelig. Og tog; i-stedet – som tilflugt til begrebet.<sup>24</sup> Et spørgsmål, der rettede sig mod; hvordan virkede et begreb i *praxis*? Med det stadigt ledende bagvedliggende spørgsmål; hvordan blev en ny kontekst overhovedet i-værk-sat<sup>25</sup>. Andre nærliggende spørgsmål måtte herved indoptages, som; hvordan blev en ny

---

<sup>19</sup> Jf. Ludwig Wittgenstein (1999)

<sup>20</sup> Her var tanken indoptaget af den hegeliansk-dialektiske tankebevægelse og Aristoteles *telos*-begreb, samt forhåbningen fra det store moderne projekt om frigørelse og fuldkommengørelse og Søren Kierkegaards ”lille” projekt om, at træde i karakter – eller eksistens.

<sup>21</sup> Jf. fx Niklas Luhmann (1997), hvor der bla. blev udtalt (her parafraseret); at betydning skabtes, når, mange iagttagere iagttog hinandens iagttagelser, dvs. uendeligt gensidigt bekræftelser og kommentarer (jf. Michel Foucault om kommentaren som internt eksklusionssystem, 1997). – Tings-begrebet forblev endnu utænkt for tanken. Men ikke desto mindre havde *Ding-an-sich* bestræbelsen (fra Kant, 1974) forskudt sig til den horisontale flade (altså immanensplanet), som hentede sin mening fra forskellen fra det fraværende (jf. Derrida, 1976). For mening: se fx Niklas Luhmanns forskydning af Edmunds Husserls intentionalitetsbegreb (1997).

<sup>22</sup> Og det var jo netop forskellen der blev markeret som det ejendommeligt nye ved tankens udøvelse. (Jf. Derridas læsning af Hegel, 1976) Sporet der netop skulle følges, var dét, der førte gennem forskellige forskelligheder, for derved at kunne opnå *den rette forskel* for essayets udførelse (jf. Udsættelse, se Derrida, 1976). Her blev derfor altså gennemtænkt hovedsageligt; Niklas Luhmann, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault og Emmanuel Levinas.

<sup>23</sup> Dette ”mellem” ville godt være blevet udtænkt som hos Martin Buber (1964)

<sup>24</sup> Her lå essayet og betænkte forskellen mellem G.W.F. Hegels (1952) og Gilles Deleuzes forståelse af ”Begrebet”. (1996)

<sup>25</sup> Og dette måtte forstås i nærheden af Michel Foucaults diskursbegreb (som det kom til udtryk i hans tidlige fase, dvs. før 1970), samt ikke mindst under henvisning til Jean-Francois Lyotard (1979).

realitet konstrueret<sup>26</sup> på en sådan måde, at noget faktisk gik hen og blev noget andet? Dette var ikke en ny tanke, det var faktisk en af de ældste, for den satte *bevægelsen* i fokus<sup>27</sup>. Men hvad den gamle tanke ikke indså var at dens kurs allerede forudbestemte dets afdæknings umulighed. Derfor tog den sikkert, uden dog synderlig refleksion og dermed viden<sup>28</sup> herom, udgangspunkt i den omvendte problemstilling, nemlig konstaterings og stabiliserings problematik<sup>29</sup>, og herved afslørede denne tanke sig selv som værende overordnet identitetssøgende<sup>30</sup>, dvs. i forestillingen om, at dette bestemte noget måtte til, for overhovedet at kunne skabe fx et handlerum. Den tog kort sagt udgangspunkt i det døde<sup>31</sup>, forudsætningen, baggrunden. Og alligevel søgte den at svinge sig bort herfra ved at formulere en sætning, omkring et mellemrum af intet<sup>32</sup>, hvori den overbeviste sig om, at *intet*, kunne udstilles som et *forankringens mythos*<sup>33</sup>. I dette vakuum, udstødte tanken det neurotiske spørgsmål; hvad var det der gjorde, at verden hang sammen?<sup>34</sup>

I sin sikkert uerkendte tilstand søgte den gamle tanke altså tilbage til sit fagfilosofiske bagland, og strakte en lang famlende arm ud efter ideen om den sproglige vending<sup>35</sup> indenfor filosofiens landskab. Dette blev til en ejendommelig katastrofe, idet den nu fokuserede så meget på tekstens aftrykkende ”påværkning”<sup>36</sup>, at den faktisk så det spændende at tale om ligheder mellem sprogets sættende karakter og sprogets sæt-ninger.<sup>37</sup> Den var nu blevet overbevist om, at det faktisk havde indflydelse på, hvad der kunne kaldes for viden og ikke-viden. I denne beslutning om at overveje ”sættelsens væsen”<sup>38</sup>, som det hed, var den overbevist om,

---

<sup>26</sup> Dette lå nok tættere på Niklas Luhmanns systemteori (1997), og dermed ikke mindst det socialkonstruktivistiske perspektiv. (jf. Berger & Luckmann, 1996)

<sup>27</sup> Jf. helt tilbage til den præsokratiske tid, fx Heraklit og Parmenides

<sup>28</sup> En lille let anvisning til Immanuel Kants refleksionsbegreb i hans erkendelsesteori. (1974)

<sup>29</sup> Med tanke på Niklas Luhmann (1997), hvor det hed; *et stabilt system var noget, der var i stand til at fastholde sin identitet og ydedygtighed trods høj ustabilitet i omverdenen og i systemet selv, dvs. evnen til at vælge...* - En lille notits var her altid slående til Søren Kierkegaards tale om dannelsen i mulighed og ikke *mindst forholdet, der forholdt sig til sig selv* (1997,1994), - med henblik på Niklas Luhmanns systembegrebs referentialitet.

<sup>30</sup> Jf. G.W.F. Hegel (1952), der jo blev kritiseret for (bla. af Horkheimer og Adorno, 1995, - men ligeså Jacques Derrida, 1976, m.fl.) at fuldføre den mest (perverterede) identitetstænkning. Selvom han dog bevarede *det Fremmede* eller *det Andet (den Anden)*, som forskellig, bevarede det ikke radikalt nok, for så vidt, at – som det jo hed – *al erkendelse er selverkendelse*, kulminerede hele dette spekulative projekt i et højeste begreb: *Det Absolutte Subjekt*. (Se fx Emmanuel Levinas’ kritik af denne tænkning (1996).

<sup>31</sup> Denne "død" skulle ikke forstås som hos Jacques Derrida. (1976)

<sup>32</sup> Her var specielt påtænkt Martin Heideggers angstanalyse (1955). Hvor han bla. trak fra Søren Kierkegaard, (1997) og *intet* fremtrådte som det radikalt forskellige fra det værende. Jf. Mester Eckehart: ”Traktat om Afsondretheden, 1983 - som Martin Heidegger (1959) jo var yderst bekendt med.

<sup>33</sup> Her blev specielt påtænkt det myte-begreb som Theodor Adorno gjorde brug af (1996), for *at kunne fange Kierkegaard i hans selvskabte rævehule*.

<sup>34</sup> Jf. Martin Heideggers verdensbegreb (1999).

<sup>35</sup> Den vending var alle vel ganske bekendt med. Men hvad det var der vendte sig, var vist ingen helt klar over!

<sup>36</sup> En neologisme: henviste til ophøret af forskellen mellem værk og virke, således forstået at værket ikke nødvendigvis skulle være noget konkret. Det, der virkede i værket var således selve værket. I-værk-sat var altså, at virke, ske...

<sup>37</sup> Med henblik på foregående note skulle –ning i sæt-ning forstås nøjagtig som –ning i virk-ning!

<sup>38</sup> Disse bestemmelser var ikke blot *præfikse* ideer (præ-fix, før-fikseret), men absolut virkende videns-betydninger eller snarere rammer, hvorfra øjeblikkets tilblivelse (dvs. det nye) blev (af-)sat fra. For spørgsmålet der blev stillet var, hvor stod teksten eller sproget, og hvordan virkede denne ståen eller dette udgangspunkt tilbage på, hvad der skete? Hvor vidt var det nye overhovedet



at det da måtte være interessant for fx konsulentbranchen og Øresundsregionens tilblivelse. For en væsentlig betydning måtte sproget da have<sup>39</sup>, og alligevel forblev forholdet og dermed forskellen mellem *begreb* og *koncept* misforstået.<sup>40</sup> Men den gamle tanke forsøgte faktisk at sammentænke denne forskel. Nærmere bestemt søgte den til medsamsvorne, som Heidegger, Foucault, Lyotard, Derrida og Deleuze, i den tro, at den nu herved kunne reflektere og vægte sprogets betydning yderligere fra en anden sammenhæng og overføre dette til det sted, som den ikke rigtig vidste hvor var. Den var nu så overbevist om muligheden for, at tale i ledtog med de ovennævnte; om sprogets åbenhed, om sætningens ontologiske strid, om diskursive diakrone formationer, ja, sågar om de indstiftede spor, der grundlæggende frembragte forskellen mellem det samme og det andet. Herved troede den sig nu

---

muligt, så længe det sagte, det sættende, det virkende ikke var frigjort fra en hvilken som helst sathed og dermed u(af-)gjorthed:

- (1) At "sætte" betonede den sproglige handlings kraft, når denne handling knyttede sig til "værket", hvorved noget blev erfaret som i-værk-sat på en sådan måde, at det virkede, skete, gjorde...
- (2) At "over-sætte" knyttede sig til for-midlingen (jf. Hans-Georg Gadamer: *Vermittlung*, 1960) og Hegel: *Aufhebung*, 1952) eller vidensoverførelsen, der som translation eller transformation indskrev trans-aktionen forstået som det overskredet, dvs. den forskudte identitet, dvs. at sætte noget (nyt) et andet sted. Altså en bestemmelse af grænse-problematisk karakter...
- (3) At "be-sætte" bemærkede den magiske og ligefrem diabolske dimension (jf. fx Heraklit: *"menneskets ethos er dets daimon"*), at op-tage plads (jf. handle-rum), hvilket hidkaldte stemmer omkring forførelse, manipulation og ikke mindst ledelsesorienterede konfigurationer.
- (4) At "af-sætte", dvs. at levere varen, som derudover knyttede sig til en forladelses- og hengivelses-aktivitet til sig (jf. Eckehart og Martin Heidegger, 1959), men ligeså en temporalitet, som varen indskrev. (jf. Henri Bergson, 1991).
- (5) At "om-sætte" knyttede, udover et forvandlings-perspektiv til sig, en immanent udfoldelses-cirkularitet mod en periferi, hvor grænsen trak det altid-allerede potentielle til syne – yderst. (jf. Niklas Luhmanns autopoiesis-begreb, 1997 og Gilles Deleuzes Immanensplan, 1996).
- (6) At "hen- og frem-sætte" knyttede en for- og ud-skydelses-problematik til sig, der angav et temporært "hen-sted", hvorved der derfra kunne kommes tilbage. (jf. teleologi, historicitet og hermeneutikkens cirkularitet)
- (7) At "ned-, op- og an-sætte" knyttede sig direkte til en magtmæssig socialitets-problematik. (Jf. fx Michel Foucault, 1999) Hvor diskursen hævdede sig frem, frem for andre. Derudover en anelse spekulativ fornuft à la Hegel (1952)
- (8) At "mod-sætte" knyttede sig til en logik omkring, samtidighedens formidlings-problematik, idet enhver sætten altid-allerede var noget tredje, hvorved identiteten hermed blev forstået som havende den immanente negativitet. Al konkret identitet var derved mod-sættende, hvorved al bevægelse og sted-bestemmelse havde en kon-flikt eller en kon-frontation i sig, - hvorved bevægelsen som sådan altid-allerede var et tredje "sted". (jf. Hegel, 1952)
- (9) At "for- (ud-) sætte", der knyttede forestillingen (*imaginatio*) om for(ud)sætningens bestemmelser for det sigende til sig, men ikke mindst, samtidig ideen om for-ud-(be-)gribelsen af dét, der endnu ikke var, som virken, men som alligevel var kastet ud som porøs sathed (pro-jekt og vision, *imaginatio*), - der som fremtidigt aspekt satte den nuværende dis- eller *kon-kurs*. Temporaliteten ud-strakte hermed virke-feltets horisont og handlerummet blev derved derefter ind-sat.

<sup>39</sup> For der var jo ikke andet...

sikker i sin absolutte usikkerhed. Men nu opstod problemet. Da den skulle sætte disse "postmoderne" tanker sammen med det område som den ikke vidste hvor var, var alt hvad den faktisk kunne sige, at den ville bestræbe sig på at tænke det yderlige-re.<sup>41</sup> Den indlagde en bindestreg for at bekræfte sin genialitet, men allerede i næste sætning afslørede den sin mangel på samme, for nu ville den lige pludselig til at definere det "yderlige-re", dvs. den bekendtgjorde, at den ville fokusere på "dét, der som re- - altid-allerede, var udover det sagte og det tænkte." Det mente den foregående tanke, var nødvendigt; "for overhovedet at kunne tilvejebringe et indvendigt, hvor overfor det yderlige først da kunne sættes som yderligt." Den gamle tanke forskød sig da og måtte ty til et alment spørgsmål, som; "hvor dannes det nye fra?" Så langt længere var den ikke kommet...

Derpå gik den i lag med implementerings-begrebet, og helt leksikalsk trak den rundt i betydninger som; "at henvise til at føre noget ud i livet; at klargøre et program der kunne i-værk-sættes som program." Det var egentlig en ligeså tragikomisk krampe, for nu var det pludselig afgørende; hvordan dette begreb skulle forstås? Og "værket" blev nu overfladisk underlagt forskellige betydningshorisonter, for derved at anskue de mobile betydninger et begreb antog, alt efter hvilken sammenhæng de indgik i.<sup>42</sup> Det var der vist heller ikke noget nyt i. Så kunst-værket, livs-værket, under-værket, mester-værket m.m. skulle nok blot være blevet pakket sammen som mak-værk, for så vidt tanken faktisk ikke kunne sit hånd-værk på daværende tidspunkt – og dermed havde overset blænd-værkets mulighed! For denne tanke hørte ikke på sig selv eller andre, den fortsatte rundt i forestillingen om en sproglig sætten og sigen og ville nu til også at markere sin måske ligegyldige viden omkring *sætningens* bogstavelige indplaceringer overhovedet i sproget.<sup>43</sup> Herved nævnte den i flæng – uden grund og formål – fx "til-sætnings-stoffets *anamnese*<sup>44</sup>, i-gang-sættelsen, i-rette-sættelsen, i-tale-sættelsen og i-scene-sættelsen" – for til slut, "at udtrykke forskellige

---

<sup>40</sup> Her måtte der henvises til Gilles Deleuze og Felix Guattaris (1996). I: *Om Begrebet*, blev det gjort klart, hvorfor denne forskel forblev forskellig.

<sup>41</sup> Dette re- kunne være blevet forstået radikalt nok gennem det latinske re- i *re-reflectum*, altså som en bøjning-tilbage. Dette "bøj", var jo netop kun som bøj, ved en vending fra noget, som det blev anset, som værende en vending i forhold til, og hvad det forhold jo var forhold til, var jo uklart, som følge af sin grundløse karakter.

<sup>42</sup> Jf. Ludwig Wittgensteins sprogpils-begreb og regelfølgeovervejelser. (1999)

<sup>43</sup> Jf. Deleuzes udtalelse om Foucaults metode. At for så vidt der ikke er noget bag tæppet, er det ikke desto mindre så væsentligt at beskrive dét, der er på soklen, på scenen. For som Foucault, under henvisning til Hölderlin, Nietzsche og Heideggers erfaring, udtalte; det drejede sig dér slet ikke om en fuldendelse eller en kurve, men snarere om den stadige revne, der forløste oprindelsen i samme grad, som den var trukket tilbage; det yderste var her altid det nærmeste. I skridtet videre måtte, da sproget tages som materialitet!

<sup>44</sup> Jf. Den platoniske erindringslære, der vidnede om begreber som glemslens og hukommelsens betydningsfulde nexus mhp. videnskonfigurationer, men ikke mindst på opgøret fra Søren Kierkegaards side (1962, 1997). Hvor *øjeblikket* for så vidt det skulle have afgørende betydning, ikke blot skulle være en anledning, som det, ifølge Søren Kierkegaard, forblev, hvis *anamnesen* blev fastholdt som det endegyldige vidensgrundlag. Herved introduceredes muligheden for et spring både indenfor historicitetens tankefigur, men samtidig et radikalt spring ud af selve teleologiens bevægelse. Se for øvrigt Ole Fogh Kirkebys opgør med Kierkegaards begreb om *øjeblikket* i *anti-indledningen* til Fuglsang og Ljungstrøm. (1999). Det kunne dog diskuteres, hvorvidt *øjeblikket* forblev på det såkaldte ontiske niveau i Kierkegaards tænkning.

former for i-værk-sættelser, dvs.; ”forskellige værk-steder, der ultimativt fluktuerede mellem net-værket og tanke-virksomhedens besættende satheds athed.” Hermed var tanken imidlertid afgået ved døden, den havde ødelagt sin chance. For i sin uvidende selvafsløring proklamerede tanken, at det nye strengt taget ikke var muligt.<sup>45</sup> Den indså dog at rammerne afgjorde, hvad der kunne vides og tænkes noget om. Men det var jo også en gammel tanke...

Den indså da, at den trods alt ikke befandt sig udelukkende i det nye, og tog tilflugt i forestillingen om det velkendte og det fremmede, og indbildte sig herved, at den nu alligevel stod et eller andet sted midt-i-mellem.<sup>46</sup> Men hvordan kunne den dog overhovedet tro, at den kunne stå i et forhold til *det fremmede, det andet, - det nye?* Var det blot det den var, når den ikke vidste hvor eller hvad den var. Altså hver gang den ikke forstod et klap!? Hvad den nok forstod var, at den forvirrede<sup>47</sup> sig rundt på en udspændt (over)flade - en manege! Den søgte derfor til historiske rødder og intet mindre end Kant og Hegel skulle garantere en sådan diakron (sikker) grund (under den). For nu ville den faktisk herved vise, hvordan fænomener som viden og erfaring allerede var afgjort gennem forskellige former for reflektiv *praxis*. Denne foregående tanke intenderede ligefrem at kortlægge: ”hvordan fremtrædelserne (via den tidslige horisont) bevægede sig i overensstemmelse med (eller i-værk-sat af) dén reflektive *praxis*” og hvordan dette; ”ansporede kursen mod en horisont, der forsøgte at tænke, den tænkende, samt tænkningen (og det vil sige den for-ud-ind-taget *videns-vane*) ind i og dermed udover mødet med begivenhederne i og som verden.”<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Her kunne umiddelbart henvises til Parmenides' elev, Zenon og dennes "bevægelsens paradokser", men det var mere oplagt, at henvise til Kierkegaards kommentarer omkring det komiske i, at hver gang noget sådant som fx eksistensen skulle bevises, forsvandt netop objektet for undersøgelsen. (1962)

<sup>46</sup> Jf. Martin Buber. (1964)

<sup>47</sup> Jf. fx fortvivlelsens dialektik (dæmonien, selvet, m.m.) som det kom til udtryk hos Kierkegaard (1994).

<sup>48</sup> Jf. Jean-Francois Lyotard (1983 & 1994) pointerede at eskatologien i det moderne netop handlede om erfaringen hos et subjekt, der var mærket af en mangel, og profetérede, at denne erfaring ville fuldbyrdes ved tidernes fylde gennem tilgivelsen af det onde. Overført herfra kunne eskatologi som sådan bruges som generel betegnelse for en politisk lære (fx marxismen), der opererede med forestillingen om en radikal, yderste udfrielse af mennesket engang i fremtiden (utopi). Pointen var her, at det håb, som i kristendommen knyttede sig til denne eskatologi, præcis hos det moderne genopstod i en ny rationel form. Det blev fornuftigt at håbe og samtidig var den moderne fornuft den fælles grund som alle havde del i. Pointen var netop at kunne se, at eskatologiens utallige forskydninger, faktisk havde fastholdt den tidslige model, dvs. dén store fortællings model, som lovede subjektets forsoning med sig selv og adskillelsens ophævelse ved historiens udgang. Oplysningens fortælling, den romantiske eller spekulative dialektik, og den marxistiske fortælling udfoldede alle (hvor sækulariserede de i øvrigt måtte være) den samme historicitet som kristendommen, - for så vidt de nemlig fastholdte dens eskatologiske grundprincip. Et eskatologisk grundprincip, der i den moderne udformning lød, som: *at historiens fuldbyrdelse (selv hvor den tænkes uendeligt udskudt) ville genoprette et fuldt og helt forhold til den Andens lov, således som dette forhold var oprindeligt i begyndelsen.* Det var altså altid en længst svunden tilstand, som blev stillet i udsigt som det yderste endemål. Det var netop karakteristisk for den moderne forestilling at henvise sin legitimitet til det, der skulle komme, og samtidig begrunde den i en tabt oprindelse. Dvs. for så vidt eskatologien ikke kunne eksistere uden arkæologien, måtte denne temporale cirkularitet faktisk definere historiciteten som det

Det var altså et absolut minutiøst-ambitiøst foretagende, om end dødsdømt. For ville denne tanke ikke skulle rumme alle tanker? Var det ikke umuligt? Var det for øvrigt ikke "yt"? Men den kæmpede og det ville den gøre med et våben, hvorpå der stod Hegel på skaftet, og hvorpå der stod "det konkrete vs. det abstrakte" på klingens. Det var dog et paradoksalt våben, der netop ikke skulle andet end at forvirre modstanderen - og sig selv. Tanken ville; "tænke delen (det abstrakte) som ophævet i helheden (det konkrete), og således som sættende helheden som det konkrete, samtidig sætte stedet, hvorfra begivenhederne kunne tænkes fra." Var det ikke en skinmanøvre, en simulation? Var det ikke et forsøg på at forføre - mest af alt sig selv!? Det forekom således, - for nu var tanken stort set blevet overbevist om, at den strakte sig mod den sande (og konkrete) tænkning i hegeliensk forstand.<sup>49</sup> Den pludselige indskydelse med Deleuzes læsning af Foucaults magt-begreb, var nok ikke kun interessant for at polemisere over det usynlige og uudsigelige, der nok

---

modernes forestilling om tiden. (se oversigt på side 13 over de temporale horisonter; 1-5, der fastholdte den teleologiske bevægelse).

<sup>49</sup> Når den postmoderne tanke således skulle fortælle var der en række spor, der måtte bevares for at undgå historicitetens væsenstræk. 1/ Fortællingen måtte ene og alene omhandle energien og materien som en af selve fortællingens tilstande. Mennesket og sproget skulle kun indgå heri som et særligt komplekst materielt system, bevidstheden kun som en effekt af sproget. 2/ Den tid, der var på spil i historien måtte blot være en simpel diakroni, dvs. tidsfølgen måtte fastsættes vilkårligt ud fra fysiske bevægelser. En sådan tid var nemlig ikke en bevidsthedens tidslighed, som fordrede at fortid og fremtid i al deres fravær ikke desto mindre skulle holdes "præsente". 3/ Fortællingen måtte skrives uden målrettethed (altså teleologi) i forhold til en horisont af frigørelse. Men snarere som resultat af en *ledelsesmæssig sløjfe i et vækstprogram*. Fortællingens fremtid kunne derfor ej heller gøres til genstand for håb, for så vidt, at håbet tilkom et subjekt for historien, som lovede sig selv - eller som var blevet lovet - en afsluttende tilstand af fuldkommenhed. Mennesket (eller fortællingens jeg - i essayet udtrykt som; "tanken" eller "tænkningen") måtte derfor fremstå som værende blot en overgang i den store kamp mellem differentiering og entropi (dvs. den tilstand af uorden eller kontingens (tilfældighed) der rådede indenfor et system). Tekstens ud-sættelse ventede altså ikke på menneskets fuldkommengørelse, og det ville, ifølge Jacques Derrida, sige, død, - men derimod ventede den dets mutation eller dets overvindelse til fordel for et system med endnu højere performativitet. Fortællingen måtte (i overensstemmelse med den postmoderne tanke i det hele taget) altså fastholde, at det var en fejl, at antage at mennesket var udviklingens drivkraft, og samtidig undgå at forveksle udviklingen med fremskridtet i bevidsthed og civilisation. Snarere måtte fortællingen blot anse menneskene som værende blot produkter af, redskaber for, og vidner til denne udvikling. Intet var som sådan menneskets værk, men simpelthen virkninger af og betingelser for den fortsatte kompleksificering. Fortællingen skulle altså heller ikke kunne give svar på fordringen om forsoning og frigørelse, - og som sådan forblev tanken uforløst i dens hang til målrettethed. Og det var præcis denne uforløsthed der var tankens postmoderne tilstand; dens krise, lidelse og melankoli! Dette kunne og skulle fortællingen ikke tilbyde noget som helst middel (eller nogen kur) imod, men blot tildele sig selv en ydmyg status. I dette rum af uafgjorthed, der altså udgjorde udtrykket for tænkningens krise: *den krise i det moderne, som er det postmodernes egentlig tilstand* (Jean-Francois Lyotard, 1994) tildelte fortællingen sig en ren poetisk eller æstetisk status. Og dens gyldighed fik den netop fra den postmoderne melankoli, for så vidt den altså pegede på en mangel i virkeligheden. 4/ Fortællingen måtte som sådan fortsætte i det aftegnede spor, der vidnede om, at mennesket ikke var verdens centrum, at det ikke var den første skabning, samt ikke mindst, at det ikke engang var herre over sproget. Dette var hvad essayet sporede efter, og alt hvad denne fortælling da kunne fordele var blot at blive tænkt over...

faktisk styrede tanken, men også for at gardere sig, at alt var kommet med. Men det var nok ikke det usynlige og uudsigelige, der fik tanken til at udtrykke filosofiens anvendelse som kreativ<sup>50</sup> og ikke brobyggende<sup>51</sup>, dvs. ikke som et ene-stående øje, der faktisk indbildte sig, at kunne se, hvad det var der skete i fx en vidensledelsesproces.<sup>52</sup> Og selvom den noget nedfaldne sætning om det postmodernes radikale tankefigurer ikke kom længere end til idéen om en gordisk knude<sup>53</sup>, hvori der skulle indgå en eller anden form for triologi<sup>54</sup> omkring konsekvensen af vidensgrundens forladelse, dvs. muligheden for tangible kraftfelter<sup>55</sup> og lokale vidensplateauer<sup>56</sup>, - noget der jo ikke var fremmed for fx luhmannianere og deleuzeianere, - lykkedes det trods alt - denne forrige tanke - inden den lukkede ned, at stille følgende spørgsmål: "Hvad skulle der til for, at *akser* dannedes og faktisk virkede udover det givne plateau, hvor indenfor fx vidensdannelsen blev sat i værk?"<sup>57</sup> - Herfra fortsatte den følgende tanke, dog med den fundamentale forskydning fra sig selv som identitetssøgende til den forskel, der kunne tænke forførelse og forskel uafhængigt af hin-anden og viden.

Pointen med omstående oversigt (jf. note 48 og side 13) var nemlig, gennem en diakron betragtning, at kunne tydeliggøre, hvorvidt begrebet om *telos* nødvendigvis blev fastholdt indenfor de anførte reflektive praktikker, som hovedsageligt knyttede sig til en kantiansk og hegeliansk, altså en moderne tankeform, hvorved skematikken lagde op til dette essays begreb om forførelse, til forskel fra den sidste form for refleksion, der, som modellen forsøgte at vise, via en heideggeriansk tænkning, åbnede op for det opgør med det moderne, der altså samtidig ansporede en sprængning af den tidslige, lineære horisont, hvorved dette essays begreb om forskel dermed retmæssigt kunne introduceres. Det var hermed intentionen at vise, hvorledes den postmoderne tilstand stadig bar præg af smitten fra det moderne, for så vidt tanken fra i dag, på den ene eller anden måde, måtte siges at tilhøre mindst én

---

<sup>50</sup> Og her var udgangspunktet for det faktiske essay, - under henvisning til Gilles Deleuzes udfoldelse af filosofiens særstilling som primært begrebsskabende. (1996)

<sup>51</sup> En for længst ødelagt ambition om, at filosofien kunne være en samlende instans overhovedet.

<sup>52</sup> Her lå nu en åbning til Jean Baudrillard, og specielt dennes udarbejdelse af et - for essayet - interessant forførelsesbegreb. Jf. hans ex. med Disneyland som fremstår kunstigt, for derved at simulere, at det omkringliggende (dvs. USA eller verden) er virkelig. (Laustsen, 1999) Denne forførelses-konfiguration bestræbte essayet sig på at forfølge i forhold til vidensledelsesprocesser!

<sup>53</sup> Jf. Edgar Morin (1986)

<sup>54</sup> Et forsøg på at tænke udover den dialektiske bevægelsehorisont; nemlig som i-stedet opererende med *den ene, den anden og det tredje*. Jf. den udkomne bog af samme navn, der indeholdt en række artikler af postmoderne fransk tænkning og etisk-politiske spørgsmål, Laustsen (1999). Se i øvrigt; Ole Fogh Kirkebys bestræbelse på at udtrykke; "Det fjerde" i sin *Ledelsesfilosofi* (1998).

<sup>55</sup> Her blev påtænkt den sideordnede konsekvens Niklas Luhmanns systemteori faldt i og fastholdte, hvor mødet (det probematiske) allerhøjest kunne begribes via: "interpenetration" og "strukturelle koblinger". Jf. i øvrigt Niels Åkerstrøms tale om "tangentielle koblinger". (1995)

<sup>56</sup> Her blev påtænkt en fragmenteret udgave af Gilles Deleuzes og Felix Guattaris immanensplan (1996)

<sup>57</sup> Essayet trak derfor især på forskelle hos Ludwig Wittgenstein, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Niklas Luhmann og Gilles Deleuze mhp. "Forskel" og "Forførelse".

af de fem øverste "moderne" skematikker, - og altså som sådan måtte tillægges en forførelses-problematik. Den "oprindelige" refleksion indikerede, den tankeform, der udelukkede det syntaktiske princip; at for enhver sætning "p" er "p eller ikke-p" gjaldt det, at den var logisk bevisbar, og for det semantiske princip; at enhver velformet sætning var sand eller falsk, uanset om vi principielt var i stand til at fastslå dens sandhedsværdi.<sup>58</sup> Dermed var det ikke sagt, at den sidste form for refleksion, som sådan skulle tænkes, at være den prisværdige, men såmænd blot for at åbne for den tanke, som samtidig med at opløse en syntesedannende identitet<sup>59</sup>, nødvendigvis samtidig opløste en tidslighed, hvilket altså kunne gøre dette essay i stand til at forstå forskellen radikalt forskelligt. For denne "oprindelige" refleksion opererede præcis ikke med en binær logik men snarere med en polyvalent logik, som altså opererede med flere sandhedsværdier end den klassiske logik, - for...

*"... det var på ruinerne og glemslen af den mulige totale simulation, af denne fuldkomne simulationsspiral, som var gået forud for det reelle, og som vi ikke mere var bevidste om – det var dér, vort egentlige ubevidste befandt sig: i miskendelsen af simulationen og den svimlende indetermination som styrede vort livs hellige uorden – det ubevidste ikke i fortrængningen af nogle affekter eller nogle repræsentationer, sådan som vi banalt opfattede det, men derimod i **blindheden for det Store Spil, for det faktum at alle de "reelle" begivenheder, alle vore "reelle" livsskæbner allerede var gået igennem ... en cyklus af indetermination, gennem en cyklus i et på en gang regelunderlagt og arbitrært spil.**"<sup>60</sup>*

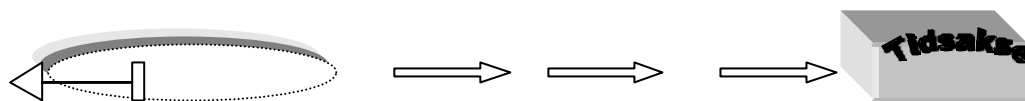
---

<sup>58</sup> Jf. det udelukkede tredjes princip.

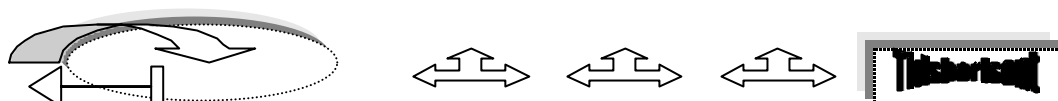
<sup>59</sup> Jf. Immanuel Kant (1974)

<sup>60</sup> Jean Baudrillard (1985)

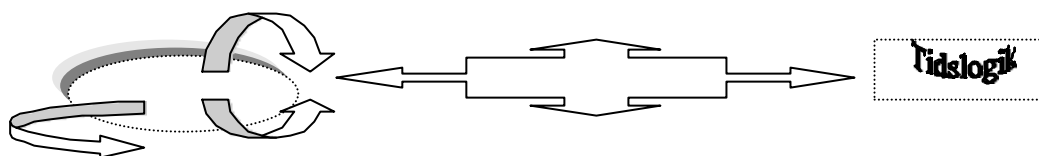
1/ Den empiriske refleksion var bestræbelsen på at bestemme, hvad der var sandt ved objektet for erfaring, men hvilede ikke på adskillelsen mellem subjektiv og objektiv viden; målet var her at opnå sammenhæng udelukkende baseret på erfaringen. Dens bevægelse var derfor retrospektiv, horisontalt udadgående fra det direkte erfarings-felt.



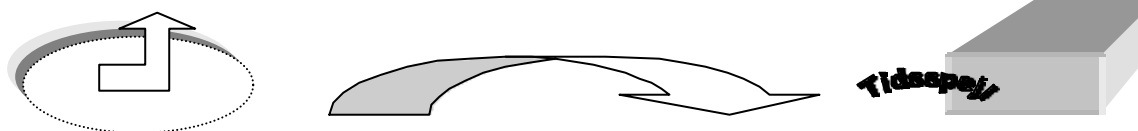
2/ Den transcendentale refleksion bestræbte sig på at bestemme betingelserne for, hvad der måtte være sandt for, at det overhovedet var muligt for et subjekt at erfare et objekt; målet var her at opnå en sammenhæng før erfaringen. Dens bevægelse var derfor retrospektiv, horisontalt indadgående til det direkte erfarings-felt.



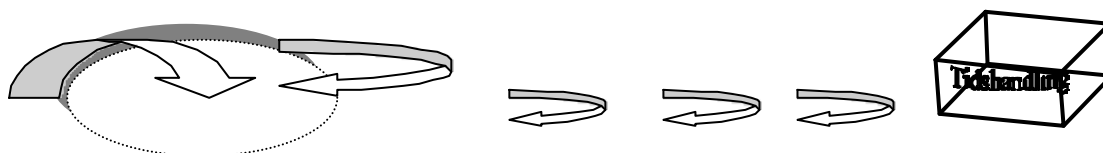
3/ Den logiske refleksion bestræbte sig på at bestemme, hvad der måtte være sandt, fordi tænkningens love krævede at det var sådan, og abstraherede fuldstændigt fra subjekt-objekt distinktionen; målet var her at opnå klarhed over dét, der sagde sig selv, før erfaringen. Dens bevægelse var derfor horisontalt udadgående fra det direkte erfarings-felt.



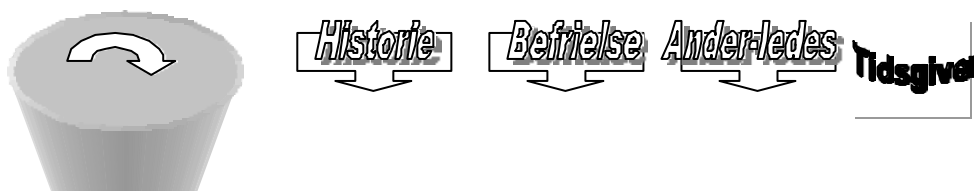
4/ Den spekulative refleksion bestræbte sig på at opnå sammenhængende viden om virkeligheden før erfaringen af denne. Den bevægede sig udover grænserne sat af den transcendentale refleksion. Dens bevægelse var derfor vertikal opadgående fra det direkte erfarings-felt.

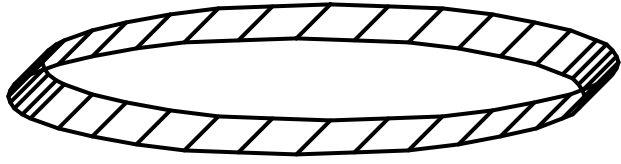


5/ Den praktiske refleksion bestræbte sig på at bestemme, hvad der burde være sandt om både den transcendentale virkelighed i lyset af den universelt gældende pligt-erfaring, der indirekte afhang af subjekt-objekt distinktionen gennem sit forhold med den transcendentale refleksion. I stedet for at antage at målet her var at opnå sammenhæng før erfaringen, måtte det snarere antages, at målet var at få viden om dét, der sagde sig selv i og med erfaringen. Dens bevægelse var derfor horisontal indadgående i det direkte erfarings-felt.



6/ Den oprindelige refleksion bestræbte sig kontinuerligt på at lade det væsentlige ankomme, ved at tilvejebringe en tilstand af lydhør overfor tingenes sigen, som i denne laden-væren gav mennesket sin tale, sin funktion, samt sin væren. Dens bevægelse var derfor vertikal nedadgående i det direkte erfarings-felt.







## BEGREBET: "FORSKEL" / forskelligt

"Iværksættelsen af sprogets systemet eller koden, der forudsætter et spil af former uden bestemt og invariabel konstans, forudsætter også, i iværksættelsen af dette spil, en retention og protention af forskelle, en distancering og en forhaling, et spil af spor, og må nødvendigvis være en slags for-udsat skrift, en arkhé-skrift uden nærværende oprindelse, uden arkhé."<sup>61</sup>

Det foregående gik ud på, at angive seks refleksive bestemmelser af forholdet mellem viden og erfaring, for derved at vise, hvorledes beskrivelser, horisonter og handlinger altid allerede, som følge af den refleksive *praxis'* bevægelse, var rettet efter en given forudsat og forudsættende teleologi<sup>62</sup> og eskatologi.<sup>63</sup> Det næste ville betone det konkrete og abstrakte for at disse kunne sættes i tale ud fra en anden forskel. Sidste og afgørende trin ville derfor være nogle synspunkter omkring henholdsvis viden og magt.<sup>64</sup> Alle tre ville rettes mod en platform, hvorfra tænkningen og sproget kunne få betydning for italesættelsen af *vidensledelsens iværksættere - og vilkår*.<sup>65</sup> Den umiddelbare og noget naive forestilling om viden kunne beskrives som, den måde hvorpå mennesket opfattede viden, før det overhovedet havde taget selve muligheden for dette, at *have* viden med i betragtning, dvs. indgående havde bedrevet nogen som helst form for reflektiv *praxis*. Hvilket kunne kaldes for manglende beskæftigelse med vidensprocessens mulighed overhovedet. I denne "direkte" begribelse af viden og verden var erfaringen som den var, som følge af det forhold erfaringen havde umiddelbart til objekterne, - hvorved viden faktisk kunne antages at tilpasse sig objekterne. Der var imidlertid ingen tvivl om, at en sådan manglende sans for reflektiv *praxis* kunne anses som et tilstrækkeligt brugbart værktøj for at manøvrere sig rundt i verden. At viden tilpassede sig objekterne henviste imidlertid til en reflektiv *praxis*, der forstod vidensopstandelse ud fra en korrekt eller sand repræsentation af tingene, dvs. ud fra en korrekt eller sand korrespondens med verden.<sup>66</sup> Viden kunne derved betragtes som en erfaring, der, modstillet troen, overbevisningen, fantasien og forestillingen, her traditionelt set, blev tænkt at tilkomme subjektet, - ved en liden grad af følelsesmæssigt indhold. Viden blev som sådan samtidig opfattet som en binær relation, hvorved selve dette, at erfare viden var indgåelsen af og i en relation med et objekt adskilt fra denne erfaring, hvorved dét, der "vidstes" noget om stadig fremstod som selve betingelsen for, at den form for erfaring og tilsvarende viden bliver til på grund af den form for

---

<sup>61</sup> Jacques Derrida (1976). Jf. Foucaults arkæologiske projekt (1997), hvor hensigten ikke var, at søge efter et *arkhe* i den tidlige græske betydning af dette ord, altså som en eftersøgning og en bestemmelse af et punkt, hvori alle andre fænomener havde deres oprindelse.

<sup>62</sup> Jf. Aristoteles' *causa finalis*

<sup>63</sup> Jf. læren om de yderste ting/begivenheder

<sup>64</sup> Gennem bla. Deleuzes læsning af Foucault. (1988)

<sup>65</sup> Som blev anset at kunne ansues gennem begreberne om henholdsvis forskel og forførelse.

<sup>66</sup> Bencivenga. (1992)

relation der fandtes. Hermed opstod forestillingen om selvbevidstheden, dvs. den refleksive selvbestemmelse.<sup>67</sup>

Men forholdet mellem den vidende og dét, der var viden om indebar samtidig den videndes bevidsthed om netop dette, der var viden om, hvorved dét, der var viden om, samtidig fik status som et bestemt objekt med en bestemt struktur. Og bevidstheden blev generelt betragtet som en spejling, dvs. som en funktion, hvis argumentationer og udtalelser samtidig udtrykte, hvad det var bevidstheden, var bevidsthed om. Spørgsmål der kunne stilles og blev stillet var, at hvis viden var en bevidsthed om noget, der var adskilt fra bevidstheden selv, hvordan skulle man da overhovedet kunne begrebsliggøre dette noget? Og; hvad skete der, når objekterne faktisk kunne vise sig som konfirmationen af selve viden? I den fænomenologiske begrebsramme fremstod viden som den relation den var, fordi det var den erfaring den var; faktisk var det dens struktur som erfaring, der tilsvarende bestemte objektets struktur, som den altså samtidig placerede den vidende i forhold til. Herved var en gensidig videnskonnformitet og videnskonnfirmation muliggjort. Men man kunne nu ultimativt presse problemstillinger<sup>68</sup> til, at ville basere videns relationelle aspekter på netop sådanne erfaringsmæssige aspekter, hvorved spørgsmål som, hvorvidt virkeligheden i sig selv forblev sløret, manipuleret, forført, blev aktuel og tilbagevirkende, for så vidt, at konformiteten måtte sættes på tilsvarende måde. Grunden, som oprindeligt blev i hvert fald forladt og den eneste grund, der derefter blev sagt som værende den sande, var den rigtige, dvs. den socialt konstrueret<sup>69</sup>. Men hvis tænkningen inden da for en stund havde tænkt dette projekt videre, ville den med udgangspunkt i begribelsen af det nærmeste, dvs. den umiddelbare og øjeblikkelige erfaring, kunne anskue et felt for den direkte erfaring, som værende det, der faktisk henviste til det ubestemte, direkte møde med subjektet og objektet i livsverden.<sup>70</sup>

På baggrund af det første henviste "viden" til det teleologiske og eskatologiske resultat, der blev sigtet mod, så snart der blev antaget ét eller flere, ud af de i oversigten over refleksive praktikker, seks tilsvarende perspektiver; dvs. så snart *noget* engagerede sig i de tilsvarende refleksive handlinger blev vidensbestemmelsen også derefter. Fælles for dem alle var netop stadig forskellen mellem noget (kunne være et felt eller en lokalitet), der som angivet eller sat, samtidig satte den anderledes identitet (det fremmede, det andet). Selvom modellerne bestræbte sig på, at vise den horisontale og temporale bevægelse forbundet med de angivne (ikke nødvendigvis udtømte) refleksive handlinger og tilsvarende virkelighedsbestemmelser, blev det interessant at vurdere, hvorvidt det aktive univers (fx verden, helheden eller den absolutte identitet) overhovedet kunne siges, via tænkningen, at være tilstede i den (symbolske) handling. Spørgsmålet var, hvor lå opmærksomheds-feltets grænse: hvor var grænsen mellem det konkrete og det abstrakte, eller; hvad var tænkningens lokalitet som sådan?<sup>71</sup> Svaret på den empiristiske skepticisme, der faldt ud i forskellen (af viden) mellem den *fænomenale* verden og den *noumenale* verden<sup>72</sup>, blev

---

<sup>67</sup> Vries. (1993)

<sup>68</sup> Immanuel Kant. (1974)

<sup>69</sup> Jf. Berger og Luckmann (1996)

<sup>70</sup> Som Jürgen Habermas gjorde meget ud af i forbindelse med den kommunikative handlen. (1997)

<sup>71</sup> Jf. G.W.F. Hegel. (1952)

<sup>72</sup> eller viden. Jf. Kant. (1974)

nemlig betragtet som hyklerisk og fingeret, for så vidt viden om tingene som de viste sig, da slet ikke kunne siges at være viden.<sup>73</sup> For at viden ikke blot skulle være en (metafysisk) konstruktion, måtte der imidlertid kræves et sted, der ikke blot var endnu en repræsentation for den mentale handling eller tænkning; et sted, der sikrede at viden om tingene faktisk var viden om det, de var i sig selv. En viden om det universelle, som var objektet for den rene tænkning, var en viden, der ikke blot var endnu en repræsentation og derfor var den samtidig fuldstændig objektiv.<sup>74</sup>

Fordi det universelle var verden i sig selv, var projektet ikke dømt til en subjektiv idealisme, dvs. set fra verdens perspektiv fremstod tingene som de var i sig selv. Det var en fænomenologi der ville noget, selvom den da måtte tilstå, at mennesket som sådan blot var i stand til at kunne repræsentere universalier for sig selv (og gjorde dette indenfor fx videnskaben, kunsten og religionen), - men at gøre således var netop udtrykket for, at mennesket ikke havde opnået den sande tænkning, dvs. ikke var kommet til fornuft endnu! Netop i den sande tænkning stod mennesket i et direkte forhold, som derfor altid måtte være universel. Tænkningen blev altså opfattet som en bestemt, distinkt og dynamisk struktureret aktivitet, der, når den var virkelig (dvs. konkret), hverken var anmassende eller indbildsk. Det var altså ultimativt en sensitivitet overfor *det andet*. Hvad der betød noget, var hvordan tænkningen tænkte! Tænkningen blev på dette niveau af virkeliggørelse udtryk for en direkte iværksættelse, men dog primært medieret gennem symboler, for så vidt den netop måtte udtrykke sig ved at sætte tegn. Som sådan gik den dialektiske proces ud på, at genopdage det individuelle og universelle som momenter af en mere kompleks, artikuleret enhed; det konkrete begreb, netop fordi et sådant nåede til selve tingenes hjerte og derved kunne afse en forklaring på selve deres væren. Et konkret begreb var levende, dynamisk og dialektisk<sup>75</sup>; det var i sit væsen et selvudviklende system.<sup>76</sup> Da denne autonome *praxis* blev tillagt ethvert konkret begreb, blev omvendt enhver identitet i det mangfoldige, som ikke var aktivt involveret i selve *elementernes natur*, dvs. samtidigt bestemmende sig selv i handlingen, blot et abstrakt begreb. Hvad der ultimativt var tilbage, var altså en universel selvkonstituerende handling, der netop blev bevidstgjort i dens refleksion/viden om sig selv: dvs. den absolutte identitet. I stedet for at repræsentere blev mennesket herved til en ret speciel virkeliggørelse af de konkrete begreber. Hvor den virkelige og iværksættende tænkning, som altid var i overensstemmelse med de faktiske forhold, blev opnået, når menneskets interne symbolsystem blev ledet af det samme regelsystem som verdens.

Tænkningen måtte netop derfor identificeres med regelsystemets *indstændighed/indtrængen*, hvor evnen til at kunne tænke sande tanker (om verden), blev baseret på det faktum, at tænkningen kunne øjeblikkeliggøre det samme regelsystem, der ledte verden. På dette niveau blev verden således betragtet ud fra de konkrete begrebers samspil, hvor netop den konkrete tænkning præcis udgjorde disse konkrete begrebers spil med hinanden. Den *udvendige* eller objektive tanke blev derfor afgørende sat forskelligt fra den *indvendige* eller subjektive tanke, hvor netop forskellen dem imellem var deres *hjemsted* eller lokalitet, med tilsvarende samme

---

<sup>73</sup> Jf. Hegel - der søgte den absolutte viden. G.W.F. Hegel (1952)

<sup>74</sup> Vries (1993)

<sup>75</sup> *Mythos*, bevægende og samtidigt sættende og ophævende; dvs. formidlende. (jf. *Aufhebung* hos Hegel, 1952)

<sup>76</sup> Jf. Niklas Luhmanns begreb om autopoietiske systemer. (1997)

grad af virkeliggørelse og iværksættelse. Hvor den udvendige tænkning virkeliggjorde og blev virkeliggjort overalt, blev tankens inderside udelukkende iværksat som subjektivitet (gennem dens symbolske aktivitet). Ikke desto mindre var der en vedvarende bestræbelse på en forsoning, dvs. ophævelse af forskellen mellem tænkningens inderside og yderside.<sup>77</sup> Denne tænkning forsøgte da altid, at nå udover ydersidens niveau, måske i forhåbningen om, at nå en yderlighed, der som nyhed, måtte tænkes at ankomme fra *det andet*, fra et stratosfærisk element<sup>78</sup>, dvs. fra den blanding, der omgav et subjektivt centrum eller fra den stemning mellem noget, der var sammen, altså et ikke-substantielt niveau, der kunne bringe tænkningen i stand til at forklare, hvordan fx noget sådant som, at to vidensformer kunne omfavne hinanden, samt indvikle sig på ethvert niveau.<sup>79</sup> Dvs. den bestræbte sig faktisk på at handle fra indersiden af grænsens yderside til ydersiden af grænsens inderside<sup>80</sup>, - for dette var præcis den strategiske iværksættelse; at fuldføre sig dér, hvor det givne niveau spaltede og derved virkeliggjorde og iværksatte integrationens forskellighed.<sup>81</sup> Dette var med andre ord *begivenhedens åbning*.<sup>82</sup>

Men dette indebar imidlertid altid en bevægelse af fortidens tænkning, som den var sammentrængt i det indvendige i forhold til sig selv, over en horisont, hvor tanken tænkte sin egen historie, men udelukkende for derved at kunne befri sig selv fra, hvad den tænkte, for endelig at kunne tænke anderledes.<sup>83</sup> Men at tænke forskellen som forskel, var intet andet end at folde, dvs. at fordoble det udvendige med en udstrakt indvendighed. For hvis udvendigheden var længere væk end *den ydre verden* og samtidig var tættere på *den indre verden*, - var dette da ikke et tegn på at tanken påvirkede sig selv, ved at afsløre ydersiden som værende sit eget *utænkte*<sup>84</sup> element? Var yderlighedens yderlighed, da hvad der kunne kaldes chancen?<sup>85</sup> Det udvendige var netop ikke en fikseret afgrænsning, men en bevægelse, der som en bølgeformet sammentrækning, der skete på en sådan måde, at indholdet blev blandet sammen og skubbet fremad, - foldede foldninger sammen og udgjorde som

---

<sup>77</sup> Samme problemstilling var at finde hos Niklas Luhmans iagttagelsesbegreb og forhold mellem system og omverden (1997). Med henblik på Saussures tegnbebegreb, hvis enhed blev udgjort af en forskel mellem *signifiant* og *signifié*, ville det i denne sammenhæng skulle forstås som, at ydersiden var det betegnende, men det betegnede var ikke omverden men præcis systemets inderside. Som betegnende udgjorde betegnelsen ikke *det andet*, men sig selv som konstant forskydende ydersidens inderside.

<sup>78</sup> Jf. modsat Kierkegaard: *Troen derimod var dette paradoks, at inderligheden var højere end yderligheden ... at der var en inderlighed, der var incommensurabel for det ydre*. (1997)

<sup>79</sup> Jf. Gilles Deleuze læsning af Foucault. (1988)

<sup>80</sup> Martin Fuglsang (1998) Hvor denne bestræbelse ligeså gjorde sig gældende.

<sup>81</sup> Magten havde for Foucault intet væsen, ingen form, og hørte som sådan ikke til vidensniveauet. Den udgjorde i stedet en strategi, der som usynlig var produktiv. Men tænkningen oprettede ikke desto mindre et forhold til magtens formløse udvendighed, altså en foldning, hvor magten placerede tænkningen, og hvorved tænkningen ikke kunne tænke længere. Og ud af dette spil, dvs. ud af denne krumning eller afbøjning opstod mennesket i stedet som formålet for tænkningen. Det autonome indre system, som tænkningen fra første færd ikke havde adgang til, blev der altså givet adgang til – gennem denne konkave tænkning, men på bekostning af opstandelsen af systemets udvendige autonomi. (Deleuze, 1988)

<sup>82</sup> Ole Fogh Kirkeby (1998). Der var en videreudvikling af Martin Heideggers: *Ereignis*. (1989)

<sup>83</sup> Jf. den sjette refleksionsbestemmelse i oversigten, side 13.

<sup>84</sup> Det utænkte havde, ifølge Foucault, været menneskets døve og faste ledsager fra og med det 19. århundrede. "*Al moderne tanke er gennemtrængt af loven om at tænke det utænkte – at reflektere i formen for-sig over indholdende i-sig, at ophæve menneskets fremmedgørelse ved at forsones det med dets egen essens, at gøre horisonten, der gav erfaringerne deres evidens' umiddelbare og afvæbnende baggrund, eksplisit, at have det Ubevidstes slør, at synke hen i dets stilhed eller at vende øret mod dets endeløse mumlen*" (1999)

<sup>85</sup> Et spørgsmål som Deleuze med rette stillede i forbindelse med sin læsning af Foucault. Gilles Deleuze (1988)

sådan netop det udvendiges inderside.<sup>86</sup> Det *utænkte* var derfor ikke noget udenfor tænkningen, men lå i selve *tankens hjerte*, som den tænkningens umulighed, der fordoblede og udhulede udvendigheden. Det måtte forholde sig således, fordi, at kom tanken fra ydersiden og forblev tilknyttet det udvendige, måtte det udvendige da ikke oversvømme indvendigheden, som det element tænkningen ikke tænkte og ikke kunne tænke på? Når nu tanken var kommet så vidt, var det på baggrund af, at viden ansås som ikke blot demonstrativt, men ligeså som *imaginært*, reflektiv, som narrativitet og ikke mindst som institutionelle regulationer og politiske beslutninger. Som sådan udgjorde nemlig en hvilken som helst form for diskursiv praksis en formgivning af viden. Hvormed viden altså ikke var *et epistemologisk sted*, i klassisk forstand, men alt hvad der kunne tales om, og samtidig var viden det rum, der som position, kunne optages af et *sub-jectum*. Viden var dermed blevet til foldningen af udsagns koordinationer og subordinationer, hvor ud fra begreber kunne opstå.<sup>87</sup> I denne tænkning var der intet førend viden, netop fordi viden blev defineret som kombinationerne af det artikulerbare og det synlige, som var unikt for enhver epoke.<sup>88</sup> Viden måtte derfor fremstå som en samlet handling, dvs. en mekanisme af udtalelser og synlighed, hvor der altså intet var bagved, selvom der selvfølgelig godt kunne befinde sig sideordnet viden udenfor en specifik diskursiv formation. Alt var jo blot gensidige, udspændte overfladerelationer uden dybde, og som sådan eksisterede viden kun i overensstemmelse med bestemte, vidt afvekslende, tærskler der ligesom påtvang sig særlige lag, spalter og retninger.<sup>89</sup>

Men når nu viden udelukkende blev konstitueret af to former, nemlig talen og synet, sproget og lyset, hvordan kunne et subjekt da udfolde nogen som helst intentionalitet mod et objekt, for så vidt enhver formgivning jo netop altid allerede havde sit eget objekt og subjekt? Måtte det alligevel ikke være muligt, at tilskrive et forhold til de to former, der opstod fra deres ikke-relation? Spørgsmålet der måtte stilles, var derfor; hvad var i dag tænkningens lys; hvad var dens sprog; hvad var i dag dens sandhed? For så snart de synlige og artikulerbare elementer mødtes på overfladens grænser, blev det som udvendige former, hvorved spredningen måtte danne to typer af *multiplicitet*, hvoraf ingen blot kunne reduceres til en enhed. Udsagn eksisterede jo i en diskursiv multiplicitet, synlighed i en ikke-diskusiv multiplicitet. Og disse to multipliciteter åbnede som sådan netop op for en tredje; en relationel multiplicitet mellem *krafter*, dvs. en slags sprednings-multiplicitet, der ikke længere bare kunne spalte sig i to, hvilket samtidig gjorde dem frie af en hvilken som helst dualistisk formgivning. Mellem magt og viden blev der altså markeret en væsensmæssig forskel, for så vidt magt ikke passerede gennem former, men udelukkende gennem kraft. Magten flød gennem bestemte punkter, der hver gang markerede selve kraftens handling. Magten var som sådan en transmission af bestemte træk, der simultant var lokale, ustabile og diffuse, for så vidt de ikke udsprang fra ét centralt punkt, men omvendt, som i hvert moment bevægede sig fra ét punkt til et andet netop udgjorde et kraftfelt. Som en vilje uden ansigter konstituerede magten en strategi, der undgik alle former for sigtbarhed og artikularitet. Hvilken magt måtte tænkningen da ikke konfrontere, hvilket igen stillede spørgsmålet; hvad var egentlig tænkningens mulighed for modstand og

---

<sup>86</sup> For begrebet om "folden". Gilles Deleuze (1993). Men ligeså Foucault (1999)

<sup>87</sup> Dette var en direkte konsekvens af Deleuzes læsning af Foucault og af Foucault selv! Gilles Deleuze (1988)

<sup>88</sup> Jf. det græske: *epoché*, dvs. holden tilbage, holdepunkt eller standsning.

<sup>89</sup> Jf. Foucaults begreb om "episteme." (1997,1999)

handling? For hvis det forholdt sig sådan, at magten informerede tænkningens *daglige* liv, hvor indvendingen og individualiteten præcis var magten blevet individualiseret og individualiserende<sup>90</sup>; og hvis det samtidig var sådan, at viden var blevet individualiseret, dvs. formende fortolkningen og kodifiseringen af det stræbende subjekt, hvad var da tilbage af den klassiske subjektivitet? Hvad var der tilbage, når denne tænkning samtidig fastholdte en tilblivelsesproces, hvor subjektet blev skabt i hvert øjeblik, som et brændpunkt af modstand, baseret på en fold, der subjektiverede viden og samtidig bøjede enhver magt? Og hvis magtforhold forudsatte de omtalte vidensforhold, måtte det sidstnævnte vel ligeså forudsætte det foregående forhold? Hvis fx en udtalelse udelukkende eksisterede eller fremstod som noget spredt, spillet eller udbredt indenfor en udvendig form og hvis det synlige udelukkende eksisterede som *uspredt* indenfor en anden udvendingens form, måtte det være fordi magtforhold i sig selv var diffuse, *multipunktueller*, dvs. befindende sig indenfor et element, der ikke længere havde nogen form. Magtforholdene måtte derfor, som henvisende til udsagnene og synligheden, netop angive *det andet*.<sup>91</sup>

### **FORSKELLENS FORFØRELSE<sup>92</sup>**

*"Forskellen bevirkede, at den betydningsgivende bevægelse kun var mulig, hvis ethvert element, der kaldtes nærværende, dvs. kom til syne på nærværets scene, forholdt sig til noget andet end sig selv, idet det i sig bevarede markeringen af det svundne element, og idet det allerede lod sig udhule af den markering, som dets forbindelse med det kommende element afsatte, hvor sporet ikke var mindre forbundet med det, man kaldte det kommende, end med det, man kaldte det svundne, og idet elementet konstituerede det, man kaldte det nærværende, i kraft af selve denne forbindelse til noget andet end det selv, dvs. noget andet i absolut forstand og ikke en gang noget svundet eller kommende som modifikationer af noget nærværende."*<sup>93</sup>

Når man talte så meget om magten, var det fordi den ikke fandtes noget sted.<sup>94</sup> Når tænkningen talte om magten, var det fordi den allerede ikke længere eksisterede, og da så man netop overalt magten forbundet med forførelsen – det var næsten en forpligtelse for at den overhovedet kunne få ny eksistens. Der var nemlig sket noget på magtens niveau, den var blevet til et bedrag. Magten var ikke kun uerstattelig på grund af en spredning, men den var død – ganske enkelt opløst, på en måde, som tænkningen endnu ikke havde forstået, - den var opløst på grund af en vending, en ophævelse – en *imaginær* simulation. Magten var nemlig blevet rensset for al

---

<sup>90</sup> Der blev spillet på *sub-jectum*, dvs. under-kastet/kastende. (Jf. Foucault)

<sup>91</sup> Her var der for øvrigt mulighed for en *konfrontation* mellem magtbegrebet hos Foucault og værensbegrebet hos Heidegger, samt ikke mindst det begreb om *begær* som Deleuze skrev frem. Baudrillard ville endog koble dette yderligere til Lyotards begreb om *intensitet*. Jean Baudrillard (1982)

<sup>92</sup> Dette og næste afsnit var et langt stykke hen ad vejen rene parafraseringer af den franske Sociolog; Jean Baudrillard.

<sup>93</sup> Jacques Derrida (1976)

<sup>94</sup> En skarp bemærkning i denne sammenhæng kunne hentes fra Søren Kierkegaard: *Skjønt jeg nemlig havde forvissat mig om, at der ingen Gjæntagelse var til, blev det dog altid vist og sandt, at man ved urokkelighed og tillige ved at sløve sin iagttagelsesevne kunne opnå en ensformighed, der havde langt mere bedøvende magt end de lunefuldeste adspredelser, og som tillige i tidens løb blev stærkere og stærkere ligesom en besværgelsesformular.* (1997)

negativitet, den var blevet til et netværk, som var opsplittet i det uendelige. Tænkningen var dog lykkelig over, at begreber kunne tabe deres mening ved tekstens grænser, men det forunderlige var, at meningen med magten ikke var forsvundet. For alt kunne stadig føres tilbage til denne sprængte og institielle magt, der med kroppens indtegning og kontroilinstansernes forgrening forblev et strukturelt fænomen, - uforklarligt i dets nærvær, umuligt at komme uden om på trods af en latent afsløring, helstøbt i hver af dets punktuerede linjer, - og som man ikke kunne se hvad skulle angribe bagfra.

Tænkningen kunne ikke længere overfalde magten, fordi der ganske enkelt ikke længere var noget hverken på denne side af magten eller hinsides magten, som sådan var magten ved at dø, den var ikke kun blevet pulveriseret, men ligefrem blevet dækket af støv. Tænkningen savnede dermed talen om magtens *imaginaritet*, for magten var ikke længere et irreversibelt organiseringsprincip, den fremstillede ikke længere det reelle, selvom den blev forført til, at lyde som et finalitetsprincip, som et sidste begreb – som en sidste fortælling, der skulle strukturere verdens ubestemte ligning. Magtens bedrag var ikke kun en fælde i diskursen, for et eller andet i magten gjorde uophørligt modstand mod magten, fordi magten i sin form var reversibel, fordi noget gjorde modstand mod magtens uendelige udøvelse, noget der bevirkede at magten blev nedbrudt i takt med dens egen irreversible logiske udbredelse. Som sådan måtte magten tænkes på ny, fordi den slet og ret fungerede ved hjælp af relæer og transmissioner – ikke centralistisk, ikke ensidigt eller herskende, men distributionel – vektoriel.

Det var altså nytteløst at løbe efter magten eller at tale om den i det uendelige, for også magten var fra nu af en del af overfladernes hellige horisont, også magten var her kun for at skjule, at der ikke fandtes en sådan længere; magten var vendt i dens egen simulation. For man erobrede ikke mere magten, som man aflokkede én en hemmelighed, for magtens hemmelighed var blevet den samme som hemmelighedens; nemlig at der ikke var nogen hemmelighed, - som sådan var magten da blot en udfordring<sup>95</sup>, der bestod i at besværges fraværet af magten. Tænkningen var altså næt til det punkt, hvor ingen længere hverken påtog sig magten eller ville have noget med den at gøre, - fordi dens hemmelighed var gået tabt, og fordi ingen længere tog denne udfordring op – som sådan forblev magten lukket inde i magten – for at dø. Men når nu magten forblev et immanent og ubegrænset styrkefelt, kunne tænkningen ikke forstå, hvad det var som den alligevel stødte imod, - som den snublede over, eftersom den jo kun var ren ekspansion, ren magnetisering. Eftersom den kun var noget, der blev udvekslet, måtte den forstås som blivende udført i en reversibel cyklys, altså som forførelse. Magten forførte nemlig gennem denne reversibilitet, som hjemsøgte den, den blev udført efter en cirkulær forførelse. Magtens "realitet" - som lineær og finalistisk eksisterede altså aldrig, det var blot noget fornuften foreskrev tænkningen, det var blot drømmen om

---

<sup>95</sup> Udfordringen var usynlig, uden håb, uden mål – men skabende et rum, for så vidt den var reversibel (og dermed kraftfuld) i det uendelige.

magten. Men intet skete på denne måde, alt indbefattet magten, søgte sin egen død, - alt ville udveksles, reversibiliseres, ophæves i en cyklus.

Som sådan var forførelsen stærkere end magten, fordi den var en reversibel og dødbringende proces, hvorimod magten ønskede at være irreversibel, kumulativ og udødelig ligesom værdien. Magten troede på illusionerne om det reelle og om produktionen, den ville tilhøre det reelles orden og faldt således ned i det *imaginære* og over-troen. Forførelsen tilhørte derimod netop det reelles orden, for den tilhørte aldrig styrkeforholdets orden, den omsluttede magtens *reelle* proces, den var den tomhed, der lå bag ved magten og midt inde i magten, den var den tomhed, der gav magten et sidste skær af virkelighed. Det var forførelsen, der gav magten realitetskraft.<sup>96</sup> Forsøget på at gøre magten til en irreversibel instans, fordi tænkningen, ifølge sin *imaginaritet*, kun tillagde dét betydning, som var irreversibelt, dvs. akkumulation, fremskridt, vækst, produktion, værdi, magt, begær, m.m. - viste altså at forførelsen var stærkere end disse irreversibile processer, netop fordi den var cirkulær og hentede sin kraft fra sin reversibilitet. Dét, der derfor måtte analyseres var denne forførelsesproces' *associatio* med det synlige og usynlige<sup>97</sup>, - denne indtrængen af reversibilitet som i al hemmelighed ødelagde den og samtidige sikrede den dens nydelse.

#### **BEGREBET: "FORFØRELSE" / forført**

*"Hvis forførelsen var en lidenskab eller en skæbne, var det dog ofte den modsatte lidenskab, der havde overtaget: det ikke at blive forført. Vi kæmpede for at forskanse os bag vor sandhed, vi kæmpede imod det, som ville forføre os. Vi gav afkald på at forføre af angst for selv at blive forført"* <sup>98</sup>

Tænkningen befandt sig nu for alvor i forførelsens tidsalder; at forføre var det, der var tilbage, når alle indsatser var trukket tilbage, - når der ikke længere mere var noget egentligt at sige. Der kunne ligefrem tales om et krav om forførelse i stedet for magt- og vidensbaserede overføringsrelationer. Forførelsen var samtidig blevet til udgydelsen af forskelle, og blev som sådan reduceret til en bytteværdi, der understøttede udvekslingens cirkulation. Som sådan var forførelsen over alt, snigende eller åbent, og den smeltede sammen med opfordringen, med stemningen, med den rene og skære udveksling. Alle kneb gjaldt da, når tænkningen skulle undslippe forførelsen. De spændte fra at forføre den anden uden ophør for ikke selv at blive forført, og til at lade som om den var forført for derved at gøre kort proces med enhver forførelse. Forføreren var traditionelt blevet opfattet som en bedrager, der benyttede sig af forskellige udflugter og nedrigheder for at nå sine mål, - eller én der *troede* at han gjorde dette! For forunderligt nok omstødte den anden, i og med han eller hun netop lod sig forføre og altså ligge under for bedraget, ofte dette og

---

<sup>96</sup> Baudrillard kommenterede: dét, der gjorde det reelle fascinerende, gjorde sandheden fascinerende, var *den imaginære* katastrofe, der lå bag ved - den fascination som kom fra det omvendte spejl, fra den fortsatte vending... (1982)

<sup>97</sup> Altså produktionen og magten.



berøvede således dets herredømme, hvorved forførelsen præcist blev fanget i sine egne spind. Han havde nemlig ikke taget højde for den reversible kraft i al forførelse. Dette gjaldt altid, - når man ville behage den anden, var det fordi man allerede selv var blevet offer for den andens charme.<sup>99</sup> Som sådan kunne en hel religion, en hel kultur, organisere sig omkring forførelsesforhold. I forførelsens tidsalder var der ikke noget *sub-jectum*, der beherskede en strategi, og alligevel når en sådan udfoldede sig i fuld bevidsthed om sine midler, var den stadigvæk underkastet en spilleregulering, som præcist gik ud over den. Og i og med at forførelsen var en rituel dramaturgi, der lå hinsides loven, var den et spil og en skæbne, en art lidenskab, der bandt spillerne til den regel, der igen bandt dem sammen, og uden hvilken intet spil ville være muligt. - Og samtidig var den indsigt borte, der netop udgjorde magiens kraft og charme.<sup>100</sup>

Forholdt det sig sådan, måtte alle samtaler være blevet til forførelsesdiskurser; en slags blid forførelse, der samtidig besatte hele sprogbrugsrummet, og havde som sådan ikke mere mening eller substans end den magt der udfyldte alle de sociale netværks hulrum. Men hvis det nu var rigtigt, at alt blev drevet af forførelsen, så måtte det være udfordringens duale forførelse, der var tale om; det var den maksimale og hemmelige indsats, der måtte være drivkraften, og ikke selve spillernes strategi. Og denne drivkraft var den mytiske forførelse, ikke den psykologiske og operationelle forførelse. Eller var det sådan, at det faktisk var fortryllesen uden indsats, der hjemsøgte det kontaktløse kontaktnet? Var det forførelsens skæbne - at være blevet til ren produktion!?!<sup>101</sup> Spillet måtte i så fald ikke kunne være en tilblivelse, men snarere kendetegnet ved at kunne reproducere den samme arbitrære konstellation, i de samme termer, et uendeligt antal gange. Det måtte være cyklisk gentagende<sup>102</sup>, og dette måtte være dets egentlige form. Og som sådan måtte det vel være fuldendelsen af kausaliteten gennem en konventionel og regelunderlagt situation, evige virtuelle genkomst. En rituel form, hvor hver sekvens i spillet udfriede den kausale linearitet<sup>103</sup>. Og som sådan måtte spillets tilbagevenden vel kunne siges at udspringe af en regel, der netop var en forførelsens figur, - der direkte hidrørte fra *skæbnen*. En rituel besværgelsesform, hvor tegnene udøvede en art voldelig tiltrækning på hinanden og derved ikke levede betydningen rum. Tegn, der kun kunne fordoble sig, og som altså modsatte sig den lineære kausalitet, - men omvendt indstiftede og bevarede *forpligtelsen*.<sup>104</sup> Som sådan var spillet et system uden modsigelser, hvor hele dets organisering var en parodisk og reversiv fiktion, hvori fordoblingens form fandt udtryk i en ophævelse af tid og rum til fordel for en fortryllet sfære, der igen var underlagt en uforgængelig gensidighed, samt altså en

---

<sup>98</sup> Jean Baudrillard (1985)

<sup>99</sup> Jf. Perniola (1984)

<sup>100</sup> Jf. Perniola (1984)

<sup>101</sup> Den oprindelige betydning af ordet "produktion" var i virkeligheden ikke at fabrikere noget materielt, men derimod at synliggøre; at lade noget komme til syne og træde frem: *pro-ducere*. Som sådan var *forførelsen* overalt altid det, som stod i modsætning til *produktionen*. Forførelsen trak noget tilbage fra det synliges orden, den gjorde det modsatte af produktionen, hvis forehavende det var at ophøje alt til øjensynlighed. Jf. Baudrillard (1982) Jf. iværksættelse.

<sup>102</sup> I retning af Luhmanns begreb om Autopoiesis. (1997)

<sup>103</sup> Jf. oversigt, s.13.

<sup>104</sup> Baudrillard henviste her til Deleuzes rene og nomadiske tilfældighed. I hans "ideelle spil" var der kun løsrivelser og sprængt kausalitet. (1985)

parodiering af det reelle i de formelle overbud på lovens tvangsmæssigheder.<sup>105</sup> Spillet var nu et ejendommeligt *imaginært* selvskabende system!

Det var altså slut med den ustandselige gåen til yderligheder, hvorved det *ufornuftige* forblev det sejrige: universet *var* helliget yderpunkterne og forførelsens virkninger og øjeblikkelighed var samtidig uafhængig af enhver værdidom, for den var det mere skjulte end det skjulte: den var hemmeligheden. Den var mere mobil end det mobile: den var metamorfosen. Den var mere falsk end det falske: den var illusionen, - og fremtrædelsen. Den var det sted, der trængte levende ind i det modsigelsesløse, ind i den altforglemmende selvbetragtning, som sådan var simulationen blevet det sande, og havde dermed indoptaget enhver energi fra det falske. Levende var mennesket overgået til simulation, der som virkeliggørelse ud-gjorde, der, som tilstand, var ophævelsen til den rene og tomme form, hvori der samtidig forekom et opgør med den terroristiske radikalitet. For moralen, troen og meningen skulle fremmes, dvs. den *imaginære* kraft; dvs. den magi, der hidrørte fra dens forsvinden, fra tomheden, fra tavsheden. For tiden var ikke længere oplyst af viljen, rummet ikke længere oplyst af bevægelsen, men af den seismiske form<sup>106</sup>, hvor netop grunden manglede. Det var altså denne tidsalders medfødte katastrofeform og som sådan var mellemrummenes sammenstyrtninger *dén* mentale virkning, - der ventede tænkningen. For grunden havde jo aldrig eksisteret, alt der var, var blot en ridset overflade, hvor anelsen om de underjordiske guddomme truede med at styrte tænkningen ned i tomheden. At opfange den energi, der hidrørte fra ulykken og katastrofen var derfor netop tidens vigtigste energikilde, fordi den fascinationskraft som begivenheden frigjorde, virkede ind på tænkningen på en sådan måde, at tingene kunne standses før de gik til grunde og blev derved fastholdt i spændingen over deres tilsynekomst. Den simulerede katastrofe sørgede for at tilintetgøre illusionen om evighed, - men lod altså samtidigt tingene stivne i en anden evighed...

Men var virkeligheden i virkeligheden gået i forfald? Som lyset fra de stjerner der var længst forsvundne syntes tingene at have lidt samme skæbne. De kunne ses men ville alligevel ikke være der, kun skinnet ville være tilbage, noget hvis billede næede, men som allerede var borte. Spørgsmålet måtte derfor stilles, hvordan kunne man dog forføre nogen, hvis der overhovedet ikke var nogen bag det tilsyneladende? Det eneste der var, var denne fold, som afsluttede meningens horisont. Dette sted, hvor tænkningen måtte opholde sig, stedet hvor væren foldede sig. Derefter var alt blot teorier, der flød omkring i en fraværende henvisning. Og tænkningen blev ført længere og længere væk fra enhver virkelighed, længere og længere væk fra enhver historie, længere og længere væk fra enhver skæbne. Én lang produktion<sup>107</sup> af for megen mening, - af tilovers værende mening. Enhver begivenhed var jo potentielt set uden konsekvenser; den var åben for alle de fortolkninger, der var mulige, - og ingen vil kunne formå at bremse meningsdannelsen. I dette rum, der både var mættet og tomt, der ingen grænser havde, dette rum hvori der ingen transcendens længere var, var det oven i købet som om kroppen ikke længere kunne modsætte sig den ydre verden, men netop forsøgte at fordøje rummet gennem sin egen fremtrædelse. Ud over dette var der kun den kroniske melankoli hos den tænkning, der kunne spaltes i

---

<sup>105</sup> Baudrillard kommenterede dette med spørgsmålet, om der findes nogen smukkere parodi på ethvert begreb om kontrakt og udveksling end den magiske meddelagtighed – denne form for dual forpligtelse? (1985)

<sup>106</sup> Jf. Deleuze ros af Foucault: *Great thinkers are somewhat seismic.* (1992)

<sup>107</sup> Jf. synlighed.

det uendelige. Denne melankoli i den narcissistiske tænkning, der netop var narcissistisk af udelelighed og mangel på definition. Med den var verden blevet gjort kollektivt ansvarlig for den orden, der herskede. Og blev denne orden brudt blev verden tilintetgjort...

Men forførelsen tillod imidlertid stadigvæk tingene at spille og fremtræde gennem hemmeligheden, duellen og tvetydigheden. Netop manipulationen opfordrede tænkningen til at afsløre sig sådan som den var. Det var en identitetsafpresning, hvor den anden kunne tages som gidsel: en hemmelighed, en følelse, et begær, en glæde, - vedkommendes lidelse. Hermed herskede kravet mellem os, her var der netop viljen til mening. Selvom det faktisk var af ren nostalgi<sup>108</sup>, at vi endnu adskilte en aktiv manipulator fra en passiv manipuleret. Og i alt dette fandtes der samtidig en rædsel og en fascination over det sammes evige frembringelse af det samme. Og kun det kunstige kunne bringe det til ophør. Det, der smeltede så meget sammen med sig selv, at det end ikke længere var i stand til at spille på sin egen fremtrædelse var det kunstiges forsvindingsnummer, - denne illusionsløshedens grænse, - var dødens grænse. Illusionen og *det imaginære* måtte derfor genfindes, denne både amoralske og ondsksfulde kraft til at fravriste det samme fra det samme, som var forførelsen. Det var hvad der kunne satses på, der var ikke andet. Og illusionen benyttede sig af meningsløse tegn, den skuffede kravene om mening, - men på en fortryllende måde. For forførelsen benyttede sig af tegn, der allerede var af en 2. ordens skin, - for forførelsen bedrog både tegnene og os. Vi gav os nemlig hen til tegnenes absolutte illusion, vi gav os hen i fremtrædelsens umiddelbare vold, dvs. vi nåede hinsides det falske, - og ned i det kunstiges absolutte dyb. Det falske gjorde som sådan ikke andet end at pirre sansen for sandhed. For i forførelsens bevægelse syntes det som om, det falske strålede af hele det sandes styrke. Det var netop illusionens og forførelsens sublime form; ingen virkelighed eller betydning kunne holde til dette. For hvad kunne tænkningen stille op mod denne enestående bevægelse? Hvor var det skønt at tro på spillets absolutte simulationskraft - dvs. fremtrædelses- og forvandlingskraft. Denne forførelsens fortryllede svimmelhed, - en fylde, hvor kun tomheden skinnede igennem...

For netop denne bevægende impuls, denne tegnenes løsagtighed var langt mere magtfuld end virkeligheden. Tænkningen var kynisk overfor tingenes hemmelige orden, den fascineredes af tegnenes løsagtighed, - at virkeligheden altid og overalt kunne gøres løsagtig af tegnene. Forførelsen var mere magtfuld end interessen, den var nemlig amoralsk. Det interessante spil (i fx politikken og videnskabens skuespil) var perverteringen af virkeligheden, den spektakulære fordrejning af kendsgerningerne og forestillingerne, samt simulationens triumf var fascinerende som en katastrofe, for så vidt de udgjorde en svimlende omvendning af alle meningens virkninger. Men var vi parate til at betale med vort livs "virkelige" kvalitet for denne forførelsesvirkning? Denne magiske energi, der brød meningen, gennemstrømmede nemlig kendsgerningerne og overskred skellet mellem tanken og virkeligheden. Var vi parate til denne diabolske transformationskraft? Hvad nu hvis vi aldrig ønskede den virkelige begivenhed, men blot dens skuespil, aldrig tingene, men blot deres tegn, samt ikke mindst denne hemmelige latterliggørelse af deres tegn. Dette indebar jo, at vi aldrig havde ret megen lyst til at tingene skulle forandres,

---

<sup>108</sup> *Nostalgia* – (hjemlængsel).

- transformationen skulle da forføre os! Og alle var medskyldige, alle der havde en ironisk forståelse for det teatraliske og for simulationen ved magten, ved loven, ved ordenen og ved den levende uorden. Denne hemmelige pagt forbundet med den fremtrædelsesstrategi, som herskede over alt. Denne kollektive fordeling af forførelse var som sådan et fantastisk bindemiddel.<sup>109</sup> For magten måtte sigte på sin egen død ellers havnede den i illusionen om magten. Magtens institution afspejlede således sig selv i den tilsvarende nødvendighed af dens død og bestod derfor i den subtile og tvetydige udøvelse af sin egen forsvinden. For magten var netop den tomme plads, som aldrig måtte indtages, men som måtte skabes for at andre kunne gå til grunde dér. For den der indtog pladsen var ulækker og døde i blod eller latterlighed. Selve forsvindingen var den forførelsesstrategi, der bestod i at forsvinde fra horisonten. Magtens tomme genstand var derfor opsat på at forføre masserne. Denne masse<sup>110</sup> der hverken vidste eller magtede noget...

Men var det eneste vitterligt, det tavse flertal, det apatiske og indviklende, der, som magtens støtteskygge, dens tomme afgrund, dens opsugningsform, forblev et område, hvorfra der ikke kunne udgå nogen information eller mening, hvorfra der ikke blev formidlet noget som helst, hvorfra der hverken kom signal eller svar? Hvis det forholdt sig sådan var magtens hemmelighed, at den ikke fandtes, var forførelsen hemmelighed, at begæret ikke fandtes.<sup>111</sup> For forførelsen var blot kortvarigheden af de tegn, hvor nydelsens højdepunkt skinnede igennem. Tilbage var derfor kun *udspillet* mellem al tings synlighed.<sup>112</sup> Selv kroppen havde jo mistet sin mytiske kraft, dét, der gjorde den til et forførelsesobjekt. Som sådan var kulminationspunktet nået; tingene havde fået for meget mening, de havde fået for meget plads. Alt hvad der derfor var muligt var, at sende tingene ind i virkeligheden, udtrykt gennem magt. Denne illusion om dybde, - det sidste som endnu kunne stilles til en verden, hvor al fortryllelse var hævet. Når der ikke var en skjult mening, var der da i det mindste en skjult magt! Og al meningsproduktion havde gjort meningen ufattelig, og havde derved samtidig tilintetgjort værdien. Tænkningen var nu uden illusioner, uden transcendens, - kun overflade i denne sammenkoblingens, kontaktens og berøringens tidsalder, hvor alt var koncentreret i hjernen og i den genetiske formel, der alene samlede den operationelle definition af det værende. Og samtidig var der alt for megen tid der omgav en tom dimension. Det var en tid med uophørlig anmasselse og udslettelse af de mellemliggende rum. Tænkningen kunne ikke længere vide, hvad den ønskede, så mættet var rummet, så stærkt var presset fra alt det, der

---

<sup>109</sup> Betænk *associatio*: at binde sammen og *religio*: at binde fast og gennemgå igen med omhu!

<sup>110</sup> Massen var hele det sociale sammensurium, der drejede sig omkring en svampet reference, omkring en både uigennemsigtig og gennemstrålet virkelighed, omkring en intethed, der opsugede al elektricitet fra samfundet. Som ikke strålede, men i stedet indsugede al stråleglans fra statens, historiens, kulturens og meningens omkransende konstellationer. Den havde ingen historie at skulle have skrevet, hverken fortidig eller fremtidig, ingen latente energier at skulle have befriet, intet begær at skulle have virkeliggjort. Den var tavshedens styrke, hel, her og aktuel. Den udgjorde som implosionens uacceptable og uforståelige figur en anstødssten for alle meningssystemer, der måtte bevæbne sig med al deres modstandsevne for at kunne tildække meningens centrale sammenbrud med en genopvækkelse af alle betydningsforhold og med en opblussen af alle *signifianter*. Jf. Perniola (1984).

<sup>111</sup> Heri lå Baudrillards kritik af både Foucault og Deleuze.

<sup>112</sup> Jf. at *pro-ducere*.

ønskede at blive hørt, denne konkurrence, - denne særlige tilstand, hvor *subjectum*<sup>113</sup> var så forsonet med verden. Denne skizofrene rædsel, hvor al tings alt for store nærhed, kontakter, stødte og gennemtrængte tænkningen uden modstand. Enhver scene og lukkethed var tænkningen berøvet. Denne absolutte nærhed, denne totale øjeblikkelighed, intet forsvar, ingen afstand. Hele verden gennemstrømmede tænkningen, - den kunne ikke længere folde sig dér, hvor væren blev dens egen, - den kunne ikke længere genspejle sig – ikke længere spekulere. Den var intet andet end en opsugende skærm, et følelsesløst knudepunkt for alle de påvirkende netværker.

Forbuddet, fremmedgørelsen og overskridelsen fandtes ikke mere. Sandhedens grænser var for længst overskredet med *det imaginære*, lyset og forstandigheden ved magten. Dette var afslutningen på lovens *patos*<sup>114</sup>, - tænkningen havde overskredet dette uden at opdage det. Og den måtte forblive som vidne til virkelighedens udfoldelse i en verden uden illusioner, for den metafysiske spænding mellem det virkelige og det rationelle var fordrevet: det virkelige var blevet det rationelle. Den var overladt til grotesk immanens<sup>115</sup>, en eklatant sandhed, der havde opslugt og overskredet alt, og alligevel var det som om, at mennesket blev henholdt til en spænding, til et fjendtligt spejlbillede, - modtagelig overfor enhver forførelse. Forførelsen var nemlig knyttet til fremtrædelsernes skrøbelighed, den hørte ind under pagten, udfordringen og alliancen. Den var et spil, der aldrig blev afgjort<sup>116</sup>, den var en uafbrudt rituel udveksling, en hemmelig medviden, en uendelig overbyden *den anden*. Og samtidig kunne den betragtes som *et teleologisk spil*<sup>117</sup>, en taktik hvorved man forsøgte at manipulere den anden med henblik på ens egne hensigter. Som sådan var forførelsen hedensk, da den fortalte at suveræniteten over verden bestod i et spil, hvis regler var afstukket af tegnene og fremtrædelserne, i ceremonierne og metamorfoserne; i forførelseshandlingerne. For der var jo ingen subjektiv inderlighed<sup>118</sup>, kun dette esoteriske ritual, kun denne magiske orden for verdens forførelse. Og netop derfor var forførelsen duelagtig, for intet kunne forføre, hvis ikke det altid allerede var blevet forført. Og netop som sådan trængte forførelsen sig ikke på, den opslugte aldrig, for den spillede på en højere form, - præcis ikke forsoningens<sup>119</sup>, - men den fuldkomne forskelsform...

## FORFØRELSENS FORSKEL

*Selve forførelsen var svimlende for så vidt som den kunne opnås ved en virkning, der ikke skyldtes simpel tiltrækning, men en tiltrækning der var fordoblet med en slags udfordring eller med en fatalitet hidrørende fra dets eget væsen.*<sup>120</sup>

---

<sup>113</sup> Verdens forsoning med underkastelsen, åbnede for en vertikal forskydning, for så vidt verdens underkastelse nu frisatte, dét, verden var underkastet (som ikke var et *subjectum*). Verden faldt altså sammen, for så vidt den udspændte dybde blev ophævet.

<sup>114</sup> *Pathos* – stemning (Heidegger, 1955) og lidenskab (Kierkegaard, 1997)

<sup>115</sup> En kritik af Deleuze og Guattari (1996)

<sup>116</sup> Jf. Derridas *differance*-begreb, dvs. både *forskæl* og *udsættelse*. (1976)

<sup>117</sup> Jf. Lyotards kritik af det moderne. (1994)

<sup>118</sup> Jf. Inderlighed hos Kierkegaard og egentlighed hos Heidegger, som Adorno betragtede som udtryk for tomhed. (1996)

<sup>119</sup> Jf. G.W.F. Hegel (1952)

<sup>120</sup> Jean Baudrillard. (1985)

Fra og med et bestemt tidspunkt var historien ikke længere mere virkelig. Uden at mærke det havde den samlede menneskehed pludselig forladt virkeligheden. Alt som siden var sket, var slet ikke sandt, men den kunne ikke mærke det. Nu skulle det være dens opgave at finde dette punkt og så længe den ikke havde gjort det, måtte den fortsætte med den nuværende ødelæggelse. En gang til – og omvendt; først var der hemmeligheden og den udgjorde spillereglen for fremtrædelserne. Siden fremkom det fortrængte og *vi* fik dybdens spilleregel. Endelig fik *vi* den spilleregel, der tilhørte et univers uden fremtrædelser og uden dybde, - gennemskuelighedens univers. Alt viste sig på denne overflade, men der var ikke længere nogen hemmelighed ved disse overfladiske ting. Dét, der før blev holdt hemmeligt og endog det, der ikke fandtes, var med magt blevet slynget ud i virkeligheden, og forestillet hinsides enhver nødvendighed og enhver sandsynlighed. Spørgsmålet var da, om hele kulturens tendens førte menneskeheden hen imod udtryks- og konkurrenceformernes relative forsvinden til fordel for tilfældigheds- og svimmelhedsformernes, - som ikke længere var scene-, spejl-, eller udfordringsspil, dvs. duelspil, men snarere ekstatiske, ensomme og narcissistiske spil, hvis nydelse ikke længere var den sansende menings sceniske og æstetiske, eksoteriske nydelse, men den rene fascinations tilfældige og beroligende nydelse?<sup>121</sup>

Når afdækningen ikke længere hverken førte til frigørelse eller sandhed, men til afsløringen af tomheden og meningsløsheden, måtte tænkningen indse at alle de vanvittige tvangsforestillinger om en realitet, var de nye fortolkninger af den (post)moderne virkelighed, benævnt videnssamfundet.<sup>122</sup> En virkelighed, der trods dens indbyrdes sideordnede forskellighed, var overbevist om, at drømmen om en ny og bedre samfundsorden, ikke længere kunne opfattes som en entydig størrelse. For det var en virkelighed, der afviste alle universelle gyldighedskrav og alle generelle teorier om menneskets frigørelse. Den kunne altså med rette siges at udtrykke, at alt var *imaginært* eller bedre; simulakre. Kunne situationen da være mere paradoksal? På den ene side et totalt tab af mening og på den anden side en konstant meningsproduktion.<sup>123</sup> En verden som de betydningsløse tegns sammenhæng, og alligevel havde tænkningen aldrig tidligere oplevet en verden, der var så fyldt med tegn, - men de betød bare ikke rigtigt noget mere. Det var allerhøjest tegn, der blot simulerede tidligere tiders værdisystemer og meningshelheder, og var som sådan en diakron, *imaginær* resonans.

Tænkningen befandt sig altså i en verden, hvor det var umuligt at skelne mellem skuespil og virkelighed, for så vidt at denne forskel var brudt sammen. Der fandtes kun allerhøjest symbolsk udveksling (og orden), hvis selvsamme symbolik kunne standse betydningens proces, hvis selvsamme symbolik, med ét slag kunne bringe magten til ophør. Som sådan var verden et blænd-værk; en kopi uden en original, - uden udenforstående oprindelighed, og alt der kunne gøres var ritualisering

---

<sup>121</sup> Jf. Baudrillard. (1985)

<sup>122</sup> Lyotard (1979)

<sup>123</sup> Jf. fx Luhmann (1997)

adaption og dannelse af betydningsmønstre. For når meningernes mangfoldighed levede ved siden af hinanden, uden tro, uden myte, måtte forførelsen være *tilegnelsen*<sup>124</sup> og *underkastelsen*<sup>125</sup> af *den anden*. Og dette kunne kun lade sig gøre, når troens og mytens *inderlighed*<sup>126</sup> var blevet afløst af ritualet. Forbindelsen mellem forførelse og magt var som sådan som et holografi<sup>127</sup>, det var forførende, trods sin tomhed og håbløshed, fordi det virkede og kunne påskønnes for, hvad det viste. Som sådan var udvendigheden basis for roen, lige-gyldigheden, - for efterligningen og ritualet, - når enhver form var blevet mere sigende end en tro. En forfører var derfor ikke mere én, der gennem bedrag lokkede en uskyldig på afveje, men en der lod som om uden at være nogen anden, - og som sådan måtte forførelsen betragtes som en form for logik<sup>128</sup>, der blev påtvunget forførelsen af skiftende begivenheder.<sup>129</sup> Det var altså ophævelsen af bedrag og offer, som følge af ophævelsen af forskellen mellem sandhed og bedrag, mellem virkelighed og fremtræden.

Og charmen<sup>130</sup> og hemmeligheden lå i accepten af mangfoldigheden i virkeligheden, samt den afstandtagen fra alle voldsomme lidenskaber, ensidige værdidomme og enhver form for selvhævdelse. Charmen og hemmeligheden lå i velviljen overfor forsoningens uforsonlighed, for så vidt ritualet eller den *imaginære* operation aldrig kunne rumme et præcist indhold, da den både indeholdte bedrag og skinbarlighed, hvor selve udvendighedens form var væsentlig, da *imaginationens* form jo var dét, at lade som om, uden at være noget andet; det var, kort sagt, at være organiseret af ritualer...

## *HVORDAN IVÆRKSÆTTES EN FORSKEL OG EN FORFØRELSE (så)?*

*Fuldkommen var den begivenhed, der påtog sig sin egen forsvindingsmåde, ved at sætte den i scene og dermed nå fremtrædelsernes maksimale energiudfoldelse*<sup>131</sup>

***Tænkningen måtte for at kunne tilnærme sig en ny lysskæring, hvorved svaret kunne skimtes, strække sin aktivitet mod dét, der hidtil i essayets konstante udsættelse, blot var blevet antydet; nemlig det imaginære. Der var nemlig indtil nu blevet talt om det imaginære som en mulig ressource for ledelse, - og præcis ikke som en forsoning af det imaginære som henholdsvis illusion og som vækst. – For det imaginære henviste til en kraft til at forestille noget fraværende, som***

---

<sup>124</sup> *Er-eignis*. Jf. Heidegger (1989)

<sup>125</sup> *Sub-jectum*. Jf. Foucault

<sup>126</sup> Jf. Kierkegaard og Heidegger (*eigenlichkeit*), der for Adorno (1996) at se, har samme grad af *tomhed*.

<sup>127</sup> Jf. Perniola (1984). Holografi: en tredimensionel billedmæssig gengivelse af et fænomen, dvs. af dét, der skinner frem. (jf. gr. *Phainomenon*)

<sup>128</sup> Jf. Perniola (1984)

<sup>129</sup> Jf. Perniola (1984)

<sup>130</sup> Jf. Perniola (1984)

<sup>131</sup> Baudrillard (1985)

**fraværende og nærværende. Den imaginære evne, måtte herved forstås som andet end gengivelse af en idé om noget fraværende. Det var ikke blot en evne til at skabe, til at omforme eller spille på et givet fravær, - det måtte være evnen til at forføre det mulige fra det virkelige. For der var jo ingen forskel mellem den teoretiske og praktiske anvendelse af det imaginære. Det imaginære var som sådan havnet i formidlingens position<sup>132</sup>, hvor dens dobbelte struktur gav sig udtryk mellem sansning og tænkning – og hvor det helt afgørende var opløsningen af det imaginære som transcendental imagination<sup>133</sup>. Altså ikke synteseskabende, men alligevel produktiv, den var ikke mere blot evnen til at inddanne det uendelige i det endelige.<sup>134</sup> Men den gav stadig form, den kastede det andet frem på synlighedens udspændte og sideordnede overflade. Med andre ord, var den præcis den immanente mulighedsbetingelse for viden - og dermed bestemmelse af retning.<sup>135</sup> Og som reflektiv praxis, var den både meningsdannende og anvendende.**

**Det imaginære kunne som sådan når som helst sætte et forhold op mellem det meningsfulde og det meningsløse, som jo var kernen i at levere noget, der var anderledes.<sup>136</sup> Og samtidig forekom det imaginæres operationer ikke at stå i konflikt med rationaliteten, for facultas imaginandi havde netop i den daglige praxis en spændstighed og åndelig elasticitet, der som ukuelig livskraft tillod den at befinde sig sammen med rationaliteten i en enhedsoplevelse af verden.<sup>137</sup> Det imaginæres formende operationer var præcis en del af den virkelighed som rationaliteten konfronterede. Rationaliteten var jo altid dybt involveret i at transformere det imaginære, hvilket skabte ny praxis-orienteret viden, i en kontingent verden, der igen skabte sub-jectum gennem den operative**

---

<sup>132</sup> Gennem bla. Aristoteles, Kant og den tyske idealisme.

<sup>133</sup> Kant (1974) og Fichte (1979)

<sup>134</sup> Jf. Schelling.

<sup>135</sup> Lewitt (1985)

<sup>136</sup> Lewitt (1985)

<sup>137</sup> Jf. Kierkegaard: *Han havde da et bevidsthedsfaktum eller rettere han havde intet bevidstheds-faktum, men en dialektisk elasticitet, der ville gøre ham produktiv i stemning. Medens denne produktivitet blev hans yderside blev han båret af noget udsigeligt relieust.* (1997)



**symbolik. Som sådan var det imaginære den fleksibilitet, der ikke kunne modstå magtens konkave bestemmelser. Men hvordan var det nu muligt at danne og udvikle det imaginære, i bestræbelsen på at komme til nye vidensformer? Hvordan var det muligt at forøge og forhøje det imaginæres kraft, hvordan var det muligt at transformere det imaginære med det imaginære, gennem hvilket sub-jectum var og blev sub-jectum? Det imaginære var ikke mere en hindring for viden, selvom det ikke nødvendigvis stemte overens med en ide om den endegyldige rationelle begribelse, og samtidig var det heller ikke en skjult evne indlagt i en sjæls dyb. Det imaginære kunne ikke mere være det aspekt ved subjektets mentale topografi, der løbende dannede syntese, altså som den blinde, men absolut nødvendige kraft, uden hvilken en subjektivitet ikke kunne have nogen form for viden.**

**Og alligevel måtte tanken måske indse, at der var noget bag den, noget der dannede dens sammenhæng, og samtidig kastede den ud på sin yderside, transformerede den til værk og virkelighed.<sup>138</sup> Noget der fik den til at folde præcis dér, hvor væren blev dens egen. Og som sådan måtte det imaginære være dét, der producerede eller synliggjorde erfaringen og erkendelsen. Det imaginære var det, der lå imellem, dét, der var umuligt at sætte på begreb. Og da tankningen ikke kunne undse sig det imaginæres, forførende kraft, måtte den altså forholde sig til muligheden for dannelsen i og af det imaginære<sup>139</sup>. Derfor kunne forbindelsen mellem det imaginære og viljen, samt dannelsen i det mulige<sup>140</sup> være forudsætningen for at noget som fx nye værdier<sup>141</sup> overhovedet trådte frem, - hvorved målet for viden således ikke mere kunne bevares som en bemestring af et bestemt område af virkeligheden, men snarere blot som en nydelse i og af spillets uforudsigelighed. For det imaginære var i dette spil blot udtryk for den semantiske innovation<sup>142</sup>,**

---

<sup>138</sup> Lewitt (1985)

<sup>139</sup> Spinoza (Lloyd, 1998)

<sup>140</sup> Kierkegaard (1997)

<sup>141</sup> Nietzsche (1996)

<sup>142</sup> Ricoeur (1976)

**hvilket måtte forstås som en omstrukturering af betydningsmønstre, hvilket igen gav det imaginære den betydning, at omskrive virkeligheden. Og samtidig kunne meningsdannelsen sættes uden for den anden i retning af åbenheden<sup>143</sup>, hvorved det imaginære derved blot kom til at fremstå som en strøm af pludseligt opstående billeder, hvis karakter af åbenhed modsatte sig en socialt institutionaliserede imaginæritet, der som kollektive betydningsmønstre udtrykte socialt skabte meninger, der som institutionaliserede netop forblev som et givent samfunds referencepunkt.**

Tænkningen måtte derfor betragte tre grundlæggende hovedformer ved *det imaginæres* kraft og bevægelse;

- (1) Dannelsen af tidslige forbindelser (*imaginatio associans*)
- (2) Dannelsen af det rumlige billede (*imaginatio plastica*)
- (3) Dannelsen af ligheder (*facultas affinitum*)

- der som trefoldig syntese kunne udgøre én fælles *originalis communis*, der yderligere kunne karakteriseres ved:

- (1) organiseringens aktive kilde, der som den originale synliggørelse, hvor *det imaginære* harmonerede med begreber, for så vidt den udtrykte den spontane dannelse af begreber, hvor samtidig den *refleksive praxis* forbundet hermed var klar over sine vilkår, - hvilket dermed gav tiden form (jf. *imaginatio associans*).
- (2) organiseringens receptive kilde, der som den kunstneriske bedømmelsesevne, udtrykte evnen til at se harmonien (og disharmonien) mellem *det imaginæres* frie spil og det arbitrære spils lovmæssighed. Den var her den modtagende faktor for organiseringens mulighed for vækst, dvs. udtrykket for evnen til at indse og blive klar over produktionen, dvs. det synlige, - hvilket dermed gav rummet form (jf. *imaginatio plastica*).
- (3) organiseringens evne til at danne sammenligninger (og derved forskel) med omverden, hvilket gjorde organiseringen i stand til at placere sig fordelagtigt – uden at denne ene-stående lokalisering mistede betydning (jf. *facultas affinitum*).

Dette *originale fælleskab* af tidslighed, rumlighed og identitetsdannelse (dvs. forskeldannelse), kunne forstås som udgørende en enhed, hvis yderside var det aktive og dermed betegnende, og hvis inderside var det betegnede, - og som sådan udgjorde denne homogenitet konstant sin egen forskel, hvor ud fra den tredje

---

<sup>143</sup> Castoriadis (1994)

krumning overhovedet opstod, - dvs. evnen til at anskue sig selv som den forskellens identitet, hvor overfor *det andet* derved kunne og ville blive bevaret som netop *det andet*.<sup>144</sup> Og disse tre hovedformer, der ikke udgjorde en fastlagt homogen størrelse, bestemte tænkningen som henholdsvis, viden, magt og subjektivitet.<sup>145</sup> Tænkningen fulgte herved det spor, hvor viden, som synlighedens og udsigelighedens kurver, strejfedes magtens dimension, der som den tredje dimension af rum, blev formet ud af viden. Det sidste rum, *facultas affinitum*, der som proces, var subjektiveringens linje, var produktionen (ud) af *det sociale apparatur*, - og Som sådan ville tænkningen, ud af den synliggørelse eller produktion, på linje hermed, foretage en orienteringsændring, mod det nye, - nemlig i retning mod den variable kreativitet, der opstod (ud) af denne forførelses reversibilitet, - hvilket altså på ny satte spørgsmålet om, hvordan det overhovedet var muligt at producere (dvs. synliggøre) noget nyt i verden.

Hermed havde tænkningen endnu ikke afgjort, om iværksættelsen af forskellen og forførelsen, dvs. iværksættelsen af filosofien og strategien altid allerede var sket, før den selv kunne vide heraf, - før den selv kunne se dens egen baggrund. Dvs. om tænkningen faktisk var som en Messias, der først kom, når det ikke mere var nødvendigt, der først kom øjeblikket efter dens kommen, - der ikke kom på Dommedag, - men først den følgende dag...<sup>146</sup> Dette var måske hvad tænkningen var - altid kommende for sent - fordi den altid allerede var forført til noget andet, - fordi den altid var det fravær som det nærværende forstod sig selv på baggrund af - fordi den altid var udskudt - ud-sat - fordi den *var* udskydelsen - og dermed som forskel forførelsen og som forførelse, den forskel der opererede med et minimum af *refleksiv praxis*. Men hvad der omvendt ligeså blev påtænkt var muligheden for selve indretningens nyhed, for overhovedet at kunne tænke eller sige noget andet. For som sådan måtte ethvert *apparatur* forstås ud fra dets nyheds- og kreativitetsindhold, og derved samtidig markere dets evne til overhovedet at kunne transformere sig selv. For så vidt, at det nye blev til det tænkningen var i selve tilblivelsesprocessen, hvorved historien derfor konstant måtte være det, der adskilte tænkningen fra sig selv selv, hvor overfor det nuværende altså altid var *det andet*, med hvilket tænkningen altid allerede var indfoldet. Som sådan ville tænkningen ikke hæfte sig på den transcendentale teleologis løftestang, men snarere immanent kaste sit blik på *det andet*, - dvs. ud på ydersiden af sin egen aktivitet. Spørgsmålet om, hvorvidt det nye overhovedet kunne træde ind i verden,<sup>147</sup> gjorde nemlig tænkningen i stand til at betragte synlighedens og udsigelighedens mulighed overhovedet. Og samtidig satte

---

<sup>144</sup> Som sådan blev subjektivitetens konkave bevægelse af 2. ordens-karaktér.

<sup>145</sup> Jf. Deleuze (1992): *Knowledge, Power and Subjectivity are by no means contours given once and for all, but series of variables which supplant one another.*

<sup>146</sup> Franz Kafka

<sup>147</sup> Et spørgsmål som Whitehead og Bergson, ifølge Deleuze (1994), gjorde til filosofiens grundlæggende spørgsmål i moderne tid.

netop dette selve tænkningen frem for sig selv, som værende det eksperiment, den vision, og dermed muligheden for den begribelse af det, der ikke kunne *tolereres*.

Tolerancen var her udtryk for tænkningens mulighed for at pacificere og blive pacificeret. Tanken, var præcis som bevægelig og som bevægelsen den konstante utilfredshed og det faktisk værende, og selvom dette faktisk værende, som magten, kunne være uden for det synliges og artikulerbares domæne, forskød denne tænkning sig nødvendigvis fra vidensformerne til indsigten i *det andet, det fremmede*, - det usynlige i det synlige, og der ud af produceredes nye tilstande.<sup>148</sup> Som sådan var tænkningen i en uforløst vandring<sup>149</sup>, for stedet hvor fra den tidligere havde set sig selv komme fra, var væk, hvorved tænkningen netop i dag derved ikke kunne tænke andre steder hen end i det forsvundne menneskets tomrum, et tomrum, der var intet mere eller intet mindre end udfoldelsen af et rum, hvor det endelig på ny var muligt at tænke...<sup>150</sup> Spørgsmålet var derfor om denne tænkning som ren forskel overhovedet var i stand til at stå alene og endvidere om den, som mulig enestående, hvordan det øre den så med var i stand til at eksistere uden forsoningens, stabilitetens og nærværets mulighed?

For havde det ydre forskudt sig således, at dette ikke var i forhold til noget på den anden side af sig selv, andet end så langt som tænkningen kunne strække sig, var intet tilbage end rummets opløsende kraft og de uendelige associationer, var der ikke andet tilbage end fraværets evige udskydelse, uden grund og formål, måtte tænkningen netop være i krise – netop være spaltet og spaltende, som en økse, der hensynsløst skar sig rundt i empiriens såkaldte ukrænkelighed. For den søgte ikke mere efter det bagved, ikke efter det den kom fra, ikke efter det den skulle blive til, den søgte faktisk ikke mere, men havde fordoblet sig i en uendelig oscillation på stedet, med den eneste ambition om, at sønderdele alt, differentiere tingene i sin dunkle forhåbning om endelig at falde til jorden – og finde hvile – og afslutning...<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Jf. Deleuze forståelse for Foucaults blik (1994)

<sup>149</sup> Jf. Kierkegaard: *at gå selv – som enkelt - uden at mødes med en eneste vandrer ... forfærdeligt at fødes ensomt ud af det almene ... menneskeligt talt var han afsindig ... holdes søvnløs ... han prøves bestandig, og i hvert øjeblik var der en mulighed for at kunne vende angrende tilbage til det almene.* (1997)

<sup>150</sup> Foucault (1999)

<sup>151</sup> Og – kunne man håbe, som Søren Kierkegaard sagde det: *Jeg var atter mig selv. Dette "selv" som en Anden ikke vilde tage op på landevejen, ejede jeg igjen. Den splid, der var i mit væsen, var hævet; jeg sluttede mig atter sammen.* (1997). Men det ville jo samtidig være alt for moderne...

## LITTERATUR

Adorno, Theodor W. 1996. *Kierkegaard – Konstruktionen af det Æstetiske*. Gyldendal. København

Andersen, Niels Åkerstrøm. 1995. *Selvskab forvaltning, Forvaltningspolitikken og centralforvaltningens udvikling i Danmark 1900-1994*. Nyt fra Samfundsvidenskaberne, København.

Arnason, Johann. 1994. Reason, imagination, interpretation. I G. Robinson & J. Rundell (ed.): *Rethinking Imagination – Culture and Creativity*. London. Routledge.

Baudrillard, Jean. 1982. *At glemme Foucault*. Rhodos. København.

Baudrillard, Jean. 1985. *Forførelse – essay om begær og spil - skin og simulation*. Det lille Forlag, Frederiksberg

Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press. USA

Bencivenga, Ermanno. 1992. Knowledge as a Relation and Knowledge as an Experience in the critique of Pure Reason. I: *Immanuel Kant - critical assessments, Vol. II*. Ruth F. Chadwick & Clive Cazeaux (edit.). (p.15-36), Routledge. London

Berger & Luckmann. 1996. *Den samfundsskabte Virkelighed*. Lindhardt & Ringhof.

Bergson, Henri. 1991. *De store tænkere; Bergson*. Munksgaard. København.

Brügger, Niels (edit). 1990. *Lyotard og Striden*. Slagmarks Skyttegravsserie.

Buber, Martin. 1964. *Jeg og du*. Munksgaard. København.

Castoriadis, Cornelius. 1994. Radical imagination and the social instituting imaginary. I G. Robinson & J. Rundell (ed.): *Rethinking Imagination – Culture and Creativity*. London. Routledge.

Deleuze, Gilles. 1993. *The Fold – Leibniz and the Baroque*. The Athlone Press. London.

Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press. London.

Deleuze, Gilles. 1988. *Foucault*. The Athlone Press. London.

Deleuze, Gilles. 1992. What is a dispositif? I: *Michel Foucault – Philosopher – af; Timothy J. Armstrong*. Harvester Wheatsheaf. New York.

Deleuze, Gilles. 1994. Foucault and the Prison. I: *Foucault – Critical Assessment*. Routledge. UK.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. 1996. *Hvad er filosofi?* Gyldendal, Nordisk Forlag, København.

- Derrida, Jacques. 1976. Forskæl – udsættelse. I *Sprog, bevidsthed og materialitet*. Vintens Forlag A/S. København.
- Eckehart, Mester. 1983. Traktat om Afsondretheden. I: *Prædikener og Traktater*. Oversat og indledning af Aage Marcus. Sankt Ansgers Forlag. København
- Fichte, J.W.G. 1979. *Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre* (1794). Hamburg
- Foucault, Michel. 1997. *The Archaeology of Knowledge*. Tavistock. London
- Foucault, Michel 1999. *Ordene og tingene*. Spektrum. Viborg
- Fuglsang, Martin. 1998. *At være på Grænsen – en moderne fænomenologisk bevægelse*. Nyt fra Samfundsvidenskaberne. Frederiksberg Bogtrykkeri A/S
- Fuglsang, M. og A.C. Ljungstrøm. 1999. *Det nøgne liv – en poetik for det sociale*. Samfundslitteratur. København
- Gadamer, Hans Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Verlag Günther Neske. Pfullingen. Tübingen.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Teorien om den kommunikative handle*. Aalborg Universitetsforlag.
- Hegel. G.W.F. 1952. *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag. Hamburg. 6. Auflage.
- Heidegger, Martin. 1955. *Was ist Metafysik?* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.m.
- Heidegger, Martin. 1957. *Der Satz vom Grund*. Verlag Günther Neske. Pfullingen. Tübingen.
- Heidegger, Martin. 1959. *Gelassenheit*. Verlag Günther Neske. Pfullingen. Tübingen.
- Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.m.
- Heidegger, Martin. 1998. *Kunstværkets Oprindelse*. Samlerens Bogklub. København.
- Heidegger, Martin. 1998. *Parmenides*. University Press. USA.
- Heidegger, Martin. 1999. *Being and Time*. Blackwell Publishers Ltd. UK.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. 1995. *Oplysningens Dialektik*. Gyldendal. København.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Werkausgabe. Bd.III. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.m.

- Kierkegaard, Søren. 1962. *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. Gyldendal. København.
- Kierkegaard, Søren. 1994. *Sygdommen til Døden*. Samlede værker, bind 13. Nordisk Forlag. København.
- Kierkegaard, Søren. 1997 *Gjentagelsen. Frygt og Bæven. Begrebet Angest. Philosophiske Smuler*. Skrifter, bind 4. Gads Forlag. København
- Kirkeby, Ole Fogh. 1998. *Begivenhed og Kropstanke*. Handelshøjskolens Forlag. Munksgaard.
- Kirkeby, Ole Fogh. 1998. *Ledelsesfilosofi – et radikalt normativt perspektiv*. Samfundslitteratur. København
- Kirkeby, Ole Fogh. 1999. *Om Betydning – Tetragrammatonske refleksioner*. Handelshøjskolens Forlag. Munksgaard.
- Kreiner, Kristian & Mie Augier. 1998. *Rationality and Imagination: Boundries in Human Decision-making*. Working paper. CISTEMA.
- Laustsen, C.B og A.B. Sørensen. 1999. *Den ene, den anden og det tredje...* Forlaget Politisk Revy. København.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Totalitet og Uendelighed*. Hans Reitzels Forlag.
- Lloyd, Genevieve. 1998 Spinoza and the education of the Imagination. I A.O. Rorty (ed.): *Philosophers on education*. London. Routledge.
- Luhmann, Niklas. 1994 European rationality. I G. Robinson & J. Rundell (ed.): *Rethinking Imagination – Culture and Creativity*. London. Routledge.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Iagttagelse og Paradoks*. Gyldendal. København.
- Lyotard, Jean-Francois. 1979. *Viden og det postmoderne samfund* Slagmarks Skyttegravsserie.
- Lyotard, Jean-Francois. 1983. *The Differend – Phrases in Dispute*. University of Minnesota. UK.
- Lyotard, Jean-Francois. 1994. *En postmoderne Fabel*. Det kgl. Danske kunstakademi. København.
- March, James G. 1995. *The Future, disposable Organizations and the rigidities of Imagination*. I *Organization* Vol. 2 (3/4). London
- Morin, Edgar. 1986. *Metoden: Kendskabet til Kundskaben – en erkendelsens antropologi*. Forlaget Ask. Århus.

- Nietzsche, Friderich. 1996. *Moralens Oprindelse*. Det lille Forlag. Frederiksberg
- Perniola, Mario. 1984. *Forførelsens Logik. Fra: Implosion og forførelse*. Det Kongelige danske Kunstakademi.
- Perniola, Mario. 1984. *Den venusianske Charme. Forførelse, kærlighed, charme. Fra: Implosion og forførelse*. Det Kongelige danske Kunstakademi.
- Ricoeur Paul. 1976. *Imagination in discourse and in action*. I G. Robinson & J. Rundell (ed.): *Rethinking Imagination – Culture and Creativity*. (1994) London. Routledge.
- Rundell, John. 1994. *Creativity and Judgement: Kant on reason and imagination*. I G. Robinson & J. Rundell (ed.): *Rethinking Imagination – Culture and Creativity*. London. Routledge.
- Schackle, G.L.S. 1961. *Decision, Order and Time*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Vries, Willem de. 1993. *Hegel on representation and thought*. Robert Stern (edit.) I: *G.W.F. Hegel. Critical assessments - Vol. IV*. (p.126-137). Routledge. London
- Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Filosofiske Undersøgelser*. Munksgaard. København



## MPP WORKING PAPER SERIES

- 1/2000**      **Betina W. Rennison:**  
*Offentlig ledelse? - en fortælling om fortællingen om New Public Management og et alternativt studie på vej...*
- 2/2000**      **Ole Thyssen:**  
*Luhmann og skriften.*
- 3/2000**      **Erik Ernø-Kjølhede:**  
*Project management theory and the management of research projects.*
- 4/2000**      **Kim Gørtz:**  
*Vidensledelsens iværksættere og vilkår - et essay om forførelse og forskel.*
- 1999:**
- 1/99**         **Karsten Laursen:**  
*Economic and Moral Sentiments – a philosophical approach.*
- 2/99**         **Peter Holdt Christensen:**  
*Viden og vidensledelse – nogle teoretiske overvejelser.*
- 3/99**         **Anders Bordum:**  
*Tanker om videnssamfundet.*
- 4/99**         **Kim Møller & Flemming Poulsen:**  
*Perceptions on Management Consulting – myths or realities?*
- 5/99**         **Erik Ernø-Kjølhede:**  
*The Coming of Age of the Danish Research Manager.*
- 6/99**         **Sven Junghagen:**  
*IT Strategies in Small Business – Application Contexts and Strategic Dispositions.*
- 7/99**         **Peter Holdt Christensen:**  
*Når viden skabes – John Dewey som teoretisk udgangspunkt for en analyse af vidensledelse.*
- 8/99**         **Christian Tangkjær:**  
*Performing a Transnational Region – the importance of “Open House Strategy”.*
- 9/99**         **Helge Tetzschner:**  
*Udvikling af et bachelorfag i entrepreneurship.*
- 10/99**        **Henrik Herlau & Helge Tetzschner:**  
*Forskningsbaseret undervisningsudvikling i Entrepreneurship på kandidatniveau.*
- 11/99**        **Kenneth Husted:**  
*Between Autonomy and Control: The role of industrial researchers' decision-making.*
- 12/99**        **Helge Tetzschner:**  
*Vidensledelse af sociale innovationer.*