

Oskar Knutsen Brennhagen

Å se gjennom tomhetens lys

Hvordan overvinne nihilisme gjennom nihilisme

Masteroppgave i Filosofi

Veileder: Solveig Bøe

Januar 2022

Oskar Knutsen Brennhagen

Å se gjennom tomhetens lys

Hvordan overvinne nihilisme gjennom nihilisme

Masteroppgave i Filosofi
Veileder: Solveig Bøe
Januar 2022

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet



Kunnskap for en bedre verden

Å se gjennom tomhetens lys

Hvordan overvinne nihilisme gjennom nihilisme

Oskar Knutsen Brennhagen

Sammendrag

Utgangspunktet for denne masteroppgaven er spørsmålet om *nihilisme*. Hva vil det si å erfare verden som *meningsløs*? Og på den andre siden: Hva vil det si å erfare verden som *meningsfull*? Hva er nihilisme, og hva betyr nihilismens problem for oss i vår tid? Dette spørsmålet om nihilisme åpner for et møte mellom østlig og vestlig filosofi gjennom det buddhistisk inspirerte begrepet for tomhet (*śūnyatā*), slik det blir forstått av Nishitani Keiji i verket *Religion and Nothingness*. *Śūnyatā* handler ikke om negasjon, men om et møte med værens absolutte grunnløshet. Gjennom dette møtet med *śūnyatā* vil tomheten re-kontekstualiseres – ikke som et mørkt vakuum – men som den ontologiske betingelsen for værens gjennomtrengende lys. Ved å lære oss å dvele i tomhetens lys vil væren frigjøres fra vår kategoriske og begrepslige skyggelegging, gapet mellom selvet og verden blir mettet, og tomheten selv vil åpenbare seg som grunnløs og meningsgivende frihet.

Abstract

The starting point for this master's thesis is the question of nihilism. What does it mean to experience the world as meaningless? And on the other side: What does it mean to experience the world as meaningful? What is nihilism, and what does the problem of nihilism mean for us in our time? This question of nihilism opens a meeting between Eastern and Western philosophy through the Buddhist-inspired concept of emptiness (*śūnyatā*), as understood by Nishitani Keiji in the work *Religion and Nothingness*. *Śūnyatā* is not about negation, but about an encounter with absolute groundlessness. Through this encounter with *śūnyatā* we will be able to re-contextualize emptiness – not as a dark vacuum – but as the ontological condition of the pervading light of being. By learning to dwell in the light of emptiness, we will be freed from our categorical and conceptual fixations, the gap between self and world will be saturated, and emptiness will reveal itself as groundless and meaningful freedom.

Takk til alt og alle som har gjort det mulig for meg å skrive denne masteroppgaven. En spesielt stor takk til veilederen min, Solveig Bøe, og til alle som har lest oppgaven underveis. Snorre, Ulrik, Ingrid og Håvard. Takk!

Innhold

Sammendrag.....	iii
Abstract.....	v
Anerkjennelser.....	vii
Presentasjon: Nihilisme	1
Fornuftens fordommer.....	3
Nihilismen blir selvbevisst.....	7
Eksistensialisme.....	9
Platoniseringens fall.....	11
Kapittel 1: Dvele	16
Intuisjon.....	16
Forskjell i seg selv.....	22
Krystallpalasset.....	24
Śūnyatā.....	26
Kapittel 2: Erfare	33
Er tid virkelig?.....	34
Det usynlige i det synlige.....	41
Odysseus og sirenene.....	45
Animisme.....	48
Kapittel 3: Handle	52
Handlende intuisjon.....	52
Skapende frihet.....	57
Etikk og estetikk er ett.....	60
Avslutning: Tilbake til start og en ny begynnelse.....	63
Litteraturliste.....	64

Presentasjon: Nihilisme

Spørsmålet om *nihilisme* er et av menneskelighetens største problemer i vår tid. Hva vil det si å erfare verden som *meningsløs*? Og på den andre siden: Hva vil det si å erfare verden som *meningsfull*? Hva er nihilisme, og hva betyr nihilismens problem for oss i vår tid? Er det mulig å overvinne nihilisme? Nihilisme betydde opprinnelig «*doktrinen av negasjon*» og kan dermed forstås som en benektelse av en allerede etablert doktrine eller konvensjon. Det finnes mange former for Nihilisme: erkjennelsesnihilisme (vi kan ikke vite noe), etisk nihilisme (amoralitet), eksistensiell nihilisme (eksistensen er meningsløs). Noe som gjennomsyrrer alle formene for nihilisme, er tomheten i kjølvannet av negasjon. Livet har *ingen* mening, *ingenting* har iboende verdi, det finnes *ingen* sannhet. Denne operasjonen etterlater oss med et vakuum som kan spire ut i holdninger som *tiltaksløshet* (hvorfor gjør noe i det hele tatt?), *kynisme* (hvorfor bry seg?), *relativisme* (alle meninger er like sanne), og ikke mist *fortvilelse*.

Dette spørsmålet om nihilisme danner utgangspunktet for den japanske filosofen Nishitani Keijis liv og virke. Et livsverk beskrevet av ham selv som forsøket på å «overvinne nihilisme gjennom nihilisme»¹, og som kulminerte i verket *Religion and Nothingness*. Å overvinne nihilismen gjennom nihilismen innebærer å leve et paradoks, det innebærer å konfrontere værens absolutte grunnløshet, og om å la seg forvandle av dette møtet. Nishitani skriver i *The Self-Overcoming of Nihilism*: «Nihilism demands that each individual carry out an *experiment within the self*»² (Nishitani 1990: 2). Nihilismen fordrer altså et personlig møte med værens grunnløshet – med værens absolutte tomhet (*śūnyatā* på sanskrit) – og tar slik form som et *eksperiment utført i en selv*.

Er det slik at tomhet *nødvendigvis* leder til meningsløshet eller finnes det en tomhet som kan være meningsgivende? Det latinske ordet *nihil* betyr «*ingenting*», og vi kan dermed spørre oss om nihilismens negasjon trer dypt nok ned i tomhetens avgrunn? Nishitanis *śūnyatā* handler ikke om negasjon, men om et møte med værens absolutte grunnløshet. Gjennom et slikt møte med *śūnyatā* kan vi re-kontekstualisere tomheten – ikke som et mørkt vakuum – men som den ontologiske betingelsen for værens gjennomtrengende lys. Ved å lære oss å dvele i tomhetens lys vil væren frigjøres fra vår kategoriske og begrepslige skyggelegging, gapet

¹ James Heisig siterer Nishitani i boka *Philosophers of Nothingness*: «I am convinced that the problem of nihilism lies at the root of the mutual aversion of religion and science. And it was this that gave my philosophical engagement its starting point, from which it grew larger and larger until it came to envelop nearly everything.... The fundamental problem of my life... has always been, to put it simply, the overcoming of nihilism *through* nihilism» (Heisig 2001: 215).

² Min utheving.

mellom selvet og verden blir mett, og tomheten selv vil åpenbare seg som grunnløs og meningsgivende frihet.

Å konfrontere værens grunnløshet, eller værens absolutte tomhet (*śūnyatā*), er et eksperiment som på radikalt hvis stiller spørsmålstegn ved ens egen selvforståelse, og som slik kan lede ut i det som har blitt kalt den «Store Tvilen». Å begi seg ut i et slikt eksperiment kan derfor forstås som å gå på *line over en avgrunn* – det finnes ingen ultimate sikkerhetsnett som kan beskytte en mot å falle. Dyp tenkning innebærer alltid en viss risiko. Tenkeren som trer ut på eksistensens line trer derfor samtidig inn i eksistensen alvor, og kan følgelig ikke bli stående utenfor som en avsondret og desinteressert observatør. Nishitani skriver: «If nihilism is anything, it is first of all a problem of the self. And it becomes such a problem only when the self becomes a problem, when the ground of the existence called "self" becomes a problem for itself (Ibid: 1).

Nishitani Keiji tilhører andre generasjon av den såkalte «Kyōto-skolen» grunnlagt av hans lærer Nishida Kitaro, som var professor i filosofi på universitetet i Kyoto fra 1914 – 1927. Nishitani, sammen med Nishida kan sies å være de to viktigste representantene for Japansk filosofi i møte med den vestlige tradisjonen, og noe av det som gjør Kyōto-skolen så unik, er den dype forståelsen dens representanter har for den vestlige filosofiske tradisjonen, samtidig som den er dypt forankret i Zen-buddhismens filosofiske og meditative praksis. Det finnes få, om noen andre filosofer, med en like dyp forståelse for både den østlige og den vestlige tradisjonen som Nishitani Keiji³.

Nishitanis tenkning dreier seg enkelt sagt om *tomhet* – *śūnyatā* på sanskrit – og tenkningen hans kan derfor forsås i resonans med Heideggers tenkning i *What is Metaphysics?* hvor Heidegger fremhever spørsmålet om *tomhet* som metafysikkens sentrale spørsmål. Fra Nishitanis ståsted derimot, er det mer naturlig å forstå tenkingen hans som et filosofisk dypdykk ned i den buddhistiske forestillingen om *śūnyatā*. *Śūnyatā* blir slik et nøkkelbegrep for en fruktbar filosofisk dialog mellom øst og vest. Men til tross for stor presisjon og klarhet i måten Nishitani skriver på, er ikke tenkningen hans alltid enkel å følge, noe som til en viss grad kommer av at ideene hans på flere områder er forankret i den Japanske Zen-tradisjonen, spesielt i erfaringer fra Zen-meditasjon.

Zen-meditasjon, også kalt Zazen – noe som ganske enkelt betyr «sittende meditasjon» – er den sentrale praksisen i Zen-buddhismen. Det finnes flere variasjoner av denne praksisen

³ Som student bodde Nishitani to år i Marburg, hvor han blant annet studerte under Heidegger. Senere i karrieren ga han en rekke forelesninger i Amerika og Europa, og han var gjesteprofessor både ved universitetet i Hamburg (1964), og ved «Temple University» (1969) i Pennsylvania.

som vektlegger ulike elementer, men sittende meditasjon kan enkelt forstås som en øvelse i å rette årvåken tilstedeværelse og oppmerksomhet mot pusten og andre kroppslige/affektive sensasjoner og følelser. Dette kan kanskje virke banalt for den uerfarne, men realiteten er at vedvarende trening i årvåken tilstedeværelse og oppmerksomhet leder til intuisjoner og innsikter angående kroppens, psykens og virkelighetens natur. I første kapittel nedenfor postulerer jeg en dyp familielighet mellom praktiseringen av sittende meditasjon og det Bergson mener med *intuisjon som filosofisk metode*. Basert på Bergson sine tanker utvikler jeg en teori om hvordan intuisjon kan lede til «ek-statiske møter med tidligere utilgjengelige aspekter ved det reelle» gjennom å «transcendere forstandskategoriens gjenkjennelse av det samme». Betydningen av dette vil bli klarere utover i teksten.

Fornuftens fordommer

En grunnleggende fordom i den vestlige tradisjonen er troen på fornuften. Som Nietzsche beskriver i *Avgudenes ragnarok* tvinger denne fornuftsfordommen oss til «å postulere enhet, identitet, varighet, substans, årsak, tinglighet, være» (Nietzsche 2008: 27). Det kan sies å eksistere en treenighet i den vestlige grammatikken, tre kategorier som fundamentalt sett grunnlegger og impliserer hverandre – Gud, Substans, Selv – og ut av disse vokser ideene om enhet, identitet, varighet, årsak og tinglighet som epler på kunnskapens tre. Dette er betydningen av Nietzsches påstand: «Jeg frykter vi ikke blir kvitt Gud, fordi vi fortsatt tror på grammatikken» (Ibid: 28). Vi kan innbille oss at vi ikke lengre tror på Gud, men det Nietzsche sier er at troen på fornuftskategoriene substans, identitet og selv, implisitt inneholder troen på «Gud», og så lenge vi opprettholder en naiv fornuftstro tror vi praktisk talt fortsatt på «Gud». Deleuze støtter opp under Nietzsches analyse i *Difference and Repetition*:

The oneness and identity of the divine substance are in truth the only guarantee of a unique and identical Self, and God is retained so long as the Self is preserved. Finite synthetic Self or divine analytic substance: it amounts to the same thing (...)
Nietzsche seems to have been the first to see that the death of God becomes effective only with the dissolution of the Self (Deleuze 1994: 58).

Dette er betydningen av Nietzsches utsagn om at «Gud er død». At Gud er død innebærer at det stilles spørsmålsteget ved fornuftens grunnantagelser: Det strenge skillet mellom sanselighet og fornuft, ontologiens forestilling om substans, epistemologiens skille mellom

subjekt og objekt, identitetens logiske primat, disse forestillingene tas ikke lengre for gitt. Forestillingen om selvets tidløse identitet i relasjon til en hinsides evighet, grunnlaget for Europas åndsliv i mer enn to tusen år, forvitret i løpet av 1800 og 1900-tallet i en dramatisk omveltning av det rådende verdensbildet. Nishitani skriver:

The worldview that had supported the spiritual life of Europe for more than two thousand years was all at once thrown into question. Faith in God and the eternal world and their accompanying conceptions became no more than historically conditioned ideas. What had once been considered transhistorical now began to be seen as products of history. With this an abyssal nihilism opened up at the ground of history and self-being, and everything turned into a question mark (Nishitani 1990: 6).

Identitetens logiske primat finner sitt uttrykk i det jeg kaller *gjenkjennelsespostulatet*, og kan ikke lenger antas *a priori*. Gjenkjennelsespostulatet betyr ganske enkelt reduksjonen av sannhet og kunnskap til *gjenkjennelsen, identifiseringen og klassifiseringen av objekter*. Objekter som så representeres i et abstrakt koordinatsystem, et system som muliggjør effektiv kontroll over objektene representert, og som slik legger grunnlaget for moderne teknologi. Gjenkjennelsen av det identiske kan aldri *be-gripe* virkeligheten i sin helhet, og som Deleuze skriver, begynner sann moderne tenkning med oppdagelsen av alle kreftene som *virker under representasjonen av det identiske*: «The primacy of identity, however conceived, defines the world of representation. But modern thought is born of the failure of representation, of the loss of identities, and of the discovery of all the forces that act under the representation of the identical» (Deleuze 1994: xix). Denne krisen i europeisk åndshistorie – tapet av menneskets og alle tings grunnlag i en evig og stabil verden hinsides denne – danner utgangspunktet for Nishitanis arbeid, som i sine formative år leste Nietzsche og Dostojevskij iherdig⁴.

Vitenskapenes løsrivelse fra den filosofiske tradisjonen utover 16-, 17-, 18- og 1900-tallet beskrives av Nishitani som en svært betydningsfull hendelse, som i økende grad spredte seg utover og innover i åndslivets mange kriker og kroker, helt til det nesten ikke fantes en

⁴ Nishitani skriver: «Before I began my philosophical training as a disciple of Nishida, I was most attracted by Nietzsche and Dostoevsky, Emerson and Carlyle, and also by the Bible and St. Francis of Assisi. Among things Japanese, I liked best Natsume Soseki and books like the Buddhist talks of Hakuin and Takuan. Through all these many interests, one fundamental concern was constantly at work, I think. . . . In the center of that whirlpool lurked a doubt about the very existence of the self, something like the Buddhist "Great Doubt." So it was that I soon started paying attention to Zen» (Nishitani 1990: xix).

eneste uberørt sone⁵. Ut av denne stadig mer allestedsnærværende rasjonalismen vokste det frem en destruktiv kritikk av fortidens religioner og filosofier, noe som inkluderte kultur og etikk basert på disse tradisjonene. Den vitenskapelig-rasjonelle ånden fikk slik i økende grad filosofisk autoritet, og dette førte til avvisningen av nærmest all filosofi som ikke sto direkte i vitenskapenes tjeneste. Denne vitenskapelige ånden er hos flere av dagens ny-ateister i ferd med å sedimenteres i en anti-religiøs holdning som ligner mer på religiøs fundamentalisme enn «opplyst rasjonalitet», med sin dogmatiske forkynnelse om at vi lever i en mekanistisk verden av rent bevirkende årsaker⁶ (Nishitani 1990: 133).

Det kan være hensiktsmessig å minne oss selv på at naturvitenskapenes kvantitative forskningsmetode ikke alltid har vært like førende for hva vi godtar som kunnskap. Vi lever i en tid der forestillinger om progresjon, vitenskap og rasjonalitet settes svært høyt, og de fleste av oss har på bakgrunn av dette internalisert det mekanistiske natursynet iverksatt av Newton, Bacon, Descartes og Hobbes. Den altomfattende rollen dette natursynet har spilt i utviklingen av den moderne verden, og følgelig det moderne subjektet, gjør det enkelt å glemme at sett i historiens lys er ikke det mekanistiske natursynet regelen, men unntaket som representerer et radikalt brudd fra det historisk dominerende natursynet; nemlig at naturen først og fremst har blitt oppfattet som levende. Det er dette Hans Jonas minner oss på i *The Phenomenon of Life*, først utgitt i 1966:

When man first began to interpret the nature of things – and this he did when he began to be man – life was to him everywhere, and being the same as being alive (...) Soul flooded the whole of existence and encountered itself in all things. Bare matter, that is, truly inanimate, “dead” matter, was yet to be discovered – as indeed its concept, so familiar to us, is anything but obvious. That the world is alive is

⁵ Dette er en måte å tolke betydningen av Kants *Kritikk* på. Gjennom den transcendentale vendingen søker Kant å etablere grensene for hva vitenskapene kan si noe meningsfullt om gjennom å etablere en transcendental «frisone» hvor blant annet fri vilje og religion kan eksistere uten fare for å bli annektert av de mekanistiske vitenskapene.

⁶ Naturvitenskapenes forståelse av bevirkende årsak (causa efficiens) som bestemmende for all kausalitet, bryter med den greske forståelsen av kausalitet som bestående av fire forskjellige årsaker: (1) causa materialis (stoffet), (2) causa formalis (formen), (3) causa finalis (hensikten), og (4) causa efficiens (bevirkende årsak). Under naturvitenskapenes metodologiske forrang blir materiens bevirkende årsakskjede forstått som den eneste årsaken som *virker*, som eneste årsak med *virkning* i verden, og dermed det eneste som kan oppnå *resultater*. I *Spørsmålet om teknikken* skriver Heidegger: «Å bevirke betyr da: å oppnå resultater, effekter. Causa efficiens, en av de fire årsaker, bestemmer på avgjørende måte all kausalitet (...) For den greske tenkning og i dens domene har derimot alt hva ettertiden søker hos grekerne under forestillingen og uttrykket «kausalitet», rett og slett intet å gjøre med virkning og bevirking. Det vi kaller årsak, romerne causa, heter hos grekerne *aition*, det som er skyld i noe annet. De fire årsaker er ut fra seg selv sammenknyttede aspekter av «skyldighet» (Heidegger 1996: 68).

really the most natural view, and largely supported by prima-facie evidence (Jonas 2001: 7).

Det er kun siden renessansen, og den følgende revolusjonen av verdensbilde, at alt som eksisterer har blitt forstått, behandlet, og handlet på – med andre ord *be-grepet* – som ren materie, forstått som et dødt felt av krefter og utstrakt masse som følger naturlovene; et sett blinde lover som skal ha oppstått fra ingenting i en gigantisk eksplosjon, og som ifølge det nye synets talsmenn kan forklare tilsynekomsten av alt som eksisterer ved å henvise til en lang kjede bevirkende årsaker. I de nye vitenskapene er det kun egenskaper som kan identifiseres, måles, sammenlignes, kalkuleres, spås, og kontrolleres innenfor et kvantitativt koordinatsystem, altså kun det som kan *be-gripes*, som oppfyller kravene for kunnskap, og slik blir matematiske, abstrakte, og universelt anvendelige kalkulasjoner definerende, for ikke å si uttømmende, for hva vi kan ha kunnskap om (Vetlesen 2019: 155). Slik beregnende kunnskap søker å *be-gripe* det som eksisterer ved å klassifisere og *inn-ordne* det partikulære under generelle lover og prinsipper, slik forsvinner det som faller utenfor *be-grepet* – *værens mysterium* – fra modernitetens oppfatning om hva som er virkelig. Kun det som kan innordnes en overordnet kategori får betydning, og abstraksjonenes identitet blir med dette forstått som mer virkelig enn det reelles mangfoldighet⁷. Det singulære som i kraft av *ureduserbar forskjell* ikke kan kopieres eller gjentas, mister betydning og blir ignorert. Jorden dør, ofret på fornuftens alter, og dagens menneske lever midt i stanken av et *be-grepet* og *be-hersket* lik. Nishitani beskriver det på følgende måte i *Religion and Nothingness*:

To the self-centered ego of man, the world came to look like so much raw material. By wielding his great power and authority in controlling the natural world, man came to surround himself with a cold, lifeless world. Inevitably, each individual ego became like a lonely but well fortified island floating on a sea of dead matter. The life was snuffed out of nature and the things of nature; the living stream that flowed at the bottom of man and all things, and kept them bound together, dried up (Nishitani 1983: 11).

⁷ Å tillegge de eksakte vitenskapenes metode en slik epistemisk forrang beskrives av Whitehead i *Process and Reality* som en feilslutning der det abstrakte blandes med det konkrete. Metodens forrang er som å blande kartet med terrenget; en forvirret tilstand der kartet anses som mer virkelig enn terrenget det beskriver. Whitehead skriver: «(...) the 'fallacy of misplaced concreteness' (...) consists in neglecting the degree of abstraction involved when an actual entity is considered merely so far as it exemplifies certain categories of thought. There are aspects of actualities which are simply ignored so long as we restrict thought to these categories» (Whitehead 1978: 7-8).

Nihilismen blir selvbevisst

I *The Self-Overcoming of Nihilism*, fra kapittelet *Nihilism in Russia*, beskriver Nishitani Dostojevskijs møte med naturvitenskapens kalde og livløse verden. I kontrast til nihilismens ytre og verdslige uttrykk i form av revolusjonære som arbeidet for tilintetgjørelsen av det etablerte gjennom ødeleggelsen av kultur og tradisjon, skriver Dostojevskij frem karakterer som baler med tomhetens avgrunn i dypet av deres egen sjel:

They feel within themselves the terrifying abyss beyond all established norms, internal or external. In contrast to the corrupted nihilists out there, who tried to numb their nihilistic sensitivity and forget themselves through self-indulgence, Dostoevsky's figures voluntarily leap into nihilism and try to be themselves within its boundaries (Nishitani 1990: 132).

Dette er et viktig poeng, for som vi har sett har nihilismen kun virkelig betydning i den grad den blir et *personlig problem*, nihilismen blir med andre ord kun virkelig i det tomheten sniker seg inn i egoets selvforståelse og innenfra knuser troen på et evig og stabilt selv. I sin tro på rasjonaliteten har ikke opplysningstidens humanisme tatt inn over seg denne tomheten som ligger og gaper under overflaten. Opplysningstidens mennesker, med mekanismens utstrakte virkelighet som bakteppe, begynte å erfare seg selv som *utenforstående*, som stående *utenfor* og *over* naturens lover. Et syn som fikk sitt klareste uttrykk i Descartes substansdualisme, altså i skillet mellom ytre materie (*res extensa*) på den ene siden, og ren tenkende bevissthet (*res cogitans*) på den andre. Ved å anvende makten denne forestillingen ga oss til å manipulere omgivelsene, begynte vi å erfare oss selv som *å være i kontroll*. Vi begynte å tro på fornuften som absolutt aktiv og fri – stående ovenfor en passiv og føyelig natur – og dette følte trygt og godt (Nishitani 1983: 53).

Denne følelsen av å stå trygt plantet på rasjonalitetens grunn kjennetegner opplysningstidens humanisme, som i konform underkastelse ovenfor «frihetens rasjonelle lover», innbiller seg å ha gitt avkall på menneskets «dyriske irrasjonalitet» i fikseringen på fremgang, vitenskap og liberalisme. I en analyse av Dostojevskijs roman *Opptegnelser fra et kjellerdyp* viser Nishitani hvordan møtet med mekanismens kalde og livløse verden vekket to ulike responser. Den allmenne responsen er å blindt akseptere naturvitenskapenes positivistiske verden og dens tro på rasjonalitetens evne til å bygge et Utopia basert på sine egne lover. Slik befester den allmenne forståelsen seg til illusjonen om et sikkert grunnlag for sine handlinger, og blir gjennom dette svært handlekraftig og effektiv. Den andre måten møtet med positivismens kalde og livløse verden kommer til uttrykk på i Dostojevskijs roman er gjennom

«mannen fra kjellerdypet», hovedpersonen i *Opptegnelser fra et kjellerdyp*. Han sier for eksempel:

(...) hva angår de meg alle disse naturens og aritmetikkens lover, når jeg av en eller annen grunn ikke kan fordra disse lovene og dette to-ganger-to-er-fire? Begripelig nok kan jeg ikke slå meg gjennom en slik mur dersom jeg virkelig ikke har krefter til det, men jeg kan ikke forsone meg med den bare fordi den er av stein og jeg mangler krefter (Dostojevskij 2018: 20).

Vitenskapenes mekanistiske verden konfronterer oss med en «steinmur» av absolutte fysiske og matematiske lover, lover som negerer oss som levende vesener, og som dermed bringer oss inn i dødens ontologi⁸. Karakteren i Dostojevskijs roman kan ikke negere, rømme fra, eller akseptere denne steinmuren, og løsningen blir på grunn av dette en slags *absolutt kontemplativ passivitet*. Ute av stand til å transcendere verden, men også ute av stand til å leve et liv på overflaten, drives «mannen fra kjellerdypet» inn i handlingslammet og passiv observasjon. Denne kontemplative passiviteten holder det *negerte selvets tomhet i bevisstheten*, og fra denne tomheten forsøker det å negere verden tilbake. Dette er i følge Nishitani det første steget i en nihilisme som har blitt selvbevisst: «This is the first step of a nihilism that has become self-conscious, of truly nihilistic nihilism. It signals an outright revolt against the *scientific spirit* and its rational worldview» (Nishitani 1990: 140).

Dette opprøret mot den vitenskapelige ånden og den rasjonalistiske etikken som Nishitani ser i Dostojevskij er et eksempel på det Charles Taylor i *A Secular Age* kaller «the immanent counter-Enlightenment» (Taylor 2007: 369). Dette er en bevegelse som innenfor opplysningstidens ramme av en immanent verden uten mulighet for religiøs transcendens, motsetter seg opplysningstidens kalkulerende rasjonalisme. Inspirert av blant andre Nietzsche ble det irrasjonelle, amoralske, ja, selv det voldelige, gitt positiv betydning. Disse kreftene av kaos kan ikke enkelt rykkes ut av mennesket i moralsk fordømmelse, uten at vi samtidig mister vitaliteten, styrken, og kreativiteten til å skape det som er skjønt og godt. Som Nietzsche skriver i *Slik talte Zarathustra*: «Jeg sier dere: man må ha kaos i seg for å kunne føde en dansende stjerne. Jeg sier dere: dere har fremdeles kaos i dere» (Nietzsche 2011: 17). Nihilistens opprør mot den vitenskapelige og teknokratiske ånden kommer derfor fra intuisjonen om at underlagt

⁸ Tenk f.eks. Dawkins redusering av mennesket til DNA-maskiner, Dennetts forsøk på å eliminere bevisstheten, og den rådende nevro-diskursen med påfølgende forestilling om at det skal være mulig å frembringe kunstig bevissthet fordi bevisstheten har blitt frikoblet fra livet. En serie som beveger seg fra livet til døden: (1) Et levende vesen er (2) biologisk er (3) kjemisk er (4) fysisk er (5) mekanisk.

absolutt rasjonell målstyring, er frihetens frø – muligheten for å føde en dansende stjerne – i ferd med å rykkes ut av menneskets natur. Det vitenskapelig-rasjonelle verdensbildet blir slik noe mer enn kun en teori om kausale sammenhenger i naturen, men kommer også med en vitenskapelig-rasjonell etikk og et vitenskapelig-rasjonelt bilde av sosiale relasjoner. Nishitani fremsetter det på karikert vis:

This is where the "crystal palace" is erected, in which the *laws of free will* themselves are discovered, and all desires and behavior are regulated with precision and down to the last detail, carefully catalogued, and submitted to the unchanging calculus of a logarithmic table. One who has been guided by science and reason becomes "as if he had never had free will or caprice," no more than "the keyboard on a piano." By virtue of the laws of nature one becomes spontaneously good and pure in a frighteningly facile manner, fully apprised of what one's normal interests are. With that, the ideal of the "philanthropists" is realized. This is, to be sure, ironical caricature, or distortion of the reality. But caricature is in many ways truer than the real thing, the distortion more true to life than the actual state of affairs (Nishitani 1990: 150).

Eksistensialisme

I en immanent verden hvor dørene til religiøs transcendens er låst, og uten evne til å leve i selvutslettende lydighet ovenfor rasjonalitetens nyttekalkyle, ender Dostojevskijs romankarakter opp i en slags resignert tilstand av «hyperbevisst observasjon» av seg selv og verden – en slags *absolutt kontemplativ passivitet*. For noen som lever i denne tilstanden av intensivert, men pasifisert bevissthet, er det nesten umulig å handle som en vanlig person. F.eks. for å overbevise seg selv om at en hevngjerning er absolutt berettiget, for slik å kunne utføre gjerningen i selvsikker ro, er det nødvendig å tro fullt og helt på «rettferdighet» som den primære årsaken for handlingen. Men hva rettferdighet er, kan ikke etableres med absolutt sikkerhet, og siden Freud vet vi at underbevisste psykologiske mekanismer som ikke har noe med rettferdighet å gjøre trolig påvirker handlingens motivasjon. Hvordan kan jeg basere handling på noe som er så usikkert? Og på den andre siden; hvis personen som lever i denne intensiferte selvbevisstheten, blindt lar seg rive med av følelser, som f.eks. hevnlyst, sinne eller begjær, avsløres selvbedraget umiddelbart og man begynner raskt å utvikle selvforakt. Nishitani skriver:

Unable to believe in the reasons for which normal individuals rationalize their purity and righteousness, and having strayed from the middle path of humanity,

consciousness intensifies to the point that one is incapable of the self-deception of the normal individual and at the same time comes to feel what amounts to an abnormal secret pleasure in base things (Nishitani 1990: 145).

For Dostojevskij står vilje og liv derfor i opposisjon til rasjonalitetens herredømme, noe som kommer klart frem i det «mannen fra kjellerdypet» sier: «(...) to-ganger-to-er-fire; det vil si en formel, og to-ganger-to-er-fire er jo ikke liv lenger, mine herrer, men begynnelsen til døden» (Dostojevskij 2018: 46-47). Vi finner et poetisk ekko av denne konfrontasjonen mellom livet og fornuften, i *Om den tragiske livsfølelse* av den spanske forfatteren og filosofen Miguel de Unamuno:

Intelligensen er en forferdelig ting. Den har en hang til døden slik hukommelsen har til varigheten. Det levende, det som er absolutt bestandig, det absolutt individuelle, er, i streng forstand, uforståelig. Logikken har en hang til å redusere alt til identiteter og klasser, til at hver forestilling kun skal ha ett og samme innhold uansett sted, tid eller hvilken forbindelse den fremtrer i for oss. Og likevel finnes det ikke noe som er det samme i to påfølgende øyeblikk av sin væren. Min idé om Gud er forskjellig hver gang jeg fatter den. Identitet, som er døden, er intellektets mål. Forstanden søker det døde, for det levende unnslipper den; den ønsker å fryse den flyktige strømmen til is, den vil fikse den. For å analysere et legeme må man redusere det eller ødelegge det. For å forstå noe må man drepe det og la det størkne i forstanden. Vitenskapen er en kirkegård av døde ideer, selv om det springer liv fra dem. Også marken ernærer seg fra kadavre. Mine egne tanker, forvirrede og opprørte i min forstands indre, løsrevet fra sine hjerterøtter, kastet ut på dette papiret og festet i uforanderlige former, er allerede tankekadavre. Hvordan skal så fornuften åpne seg for livets åpenbaring? Det er en tragisk kamp, det er tragediens essens, livets kamp med fornuften (Unamuno 2001: 80).

For en som lever i bevissthetens kjellerdyp – i passivisert observasjon og fortvilelse – er kanskje den eneste veien ut å affirmere friheten til å velge det absurde. Velge hva som helst, helt uten tanke på en kost/nytte-analyse, for på den måten å ta side med «livet som helhet». Ta side med livets skapende og kaotiske kraft, en kraft som ligger bortenfor fornuftens livløse og nivellerende begreper. Nihilistens vei ut av passivitet og fortvilelse blir derfor, som for Nietzsche, en *Dionysisk affirmasjon av livet som helhet* med alle irrasjonelle sider intakt, en holdning eksemplifisert i Nietzsches «vilje til makt», hinsides all rasjonalisme, en slags *villskapens helse* som trekker vitalitet og styrke fra livets uutgrunnelige kilde i det Merleau-Ponty i *The Visible and the Invisible* har kalt «wild being».

Denne forvandlingen fra å passivt stange mot mekanismens steinmur av absolutte lover, til å affirmere frihetens absurde nødvendighet, er noe vi kan observere i eksistensialismens utvikling, som nettopp forvandlet erkjennelsen av tomhet, og angsten dette absolutte ansvaret medførte, fra eksistensiell fortvilelse til kreativitet og skaperkraft. Hos blant andre Nietzsche og Sartre ble subjektets grunnløshet omgjort til en kreativ frihet som løsrev seg fra fortidens eksistensformer ansett som begrensende, og tomhet ble slik et felt for *transcendens* og *ek-statisk selvløsrivelse* (Nishitani 1983: 95). Problemet med dette, slik Nishitani ser det, er at tomheten slik den forstås av eksistensialistene, og spesielt av Sartre, ikke når dypt nok. Sartres tomhet er i Nishitanis øyne en overfladisk tomhet. Sartre representerer tomheten som et hull midt i det værende, og viderefører slik avgrunnen mellom subjektet og objektet fra Descartes. Her er Nishitani på bølgelengde med Merleau-Ponty som i *The Visible and the Invisible* skriver: «The problem of negativity is the problem of depth. Sartre speaks of a world that is not vertical, but in itself, that is, flat, and for a nothingness that is absolute abyss» (Merleau-Ponty 1968: 236). Sartres tomhet er bundet til forestillingen om et subjekt stående på kanten av en metafysisk avgrunn med objektet oppstilt på den andre siden, og det er nettopp denne avgrunnen Nishitani ønsker å overkomme. Så lenge spørsmålet om virkeligheten stilles innenfor gjenkjennelsespostulatets struktur, oppnår vi aldri mer enn språklige representasjoner som søker å be-*gripe* det reelle, og relasjonen til verden forblir mediert av en abstrakt representasjon.

Platoniseringens fall

En verden begrenset til det vi kan ha objekt-orientert kunnskap om, er en verden redusert til *gjenkjennelse av allerede etablerte former*, en reduksjon til det som kan representeres, koordineres og kontrolleres. Det som faller utenfor be-*gripen* finnes ikke, og verdens mangfold av liv og krefter går slik tapt, en abstrakt kopi er alt som står igjen. Gjenkjennelsespostulatet kan på denne måten forstås som en videreføring av platonismen, hvor kunnskap nettopp tenkes å bero på gjenkjennelsen av evige og allerede etablerte former (Ideer). Det er ikke vanskelig å se likheten til moderne epistemologi i begrensningen av *mulig erfaring* til rigide og sedimenterte anskuelserformer gravert i forstanden, hvor all erfaring blir en form for *gjenkjennelse*.

Bergson skriver i *The Creative Mind*: «(...) the whole Critique of Pure Reason rests upon the postulate that our thought is incapable of anything but Platonizing, that is, of pouring the whole of possible experience into pre-existing molds». Videre legger han til: «That is the whole question» (Bergson 1946: 232). Spørsmålet om vi er i stand til noe mer enn å «platonisere» er for Bergson altså «hele spørsmålet». Dette er på mange måter også spørsmålet som leder

Nishitani i forsøket på å overvinne nihilismen, nettopp ved å finne en vei ut av gjenkjennelsespostulatets fengsel av det samme, en vei ut av epistemologiens subjekt/objektstruktur, ut av Platons toverden-metafysikk, for slik å bli et spørsmål som er en del av virkeligheten det spørres om. Han skriver:

If the question is posed merely in the form of the usual request for knowledge, in expectation of a simple, conceptual response, then it is inappropriate to the reality I am speaking of here. In order for it to become a real question, one that is asked with the whole self, body and mind, it must be returned to reality itself. *The question that asks about reality must itself become something that belongs to reality*⁹ (Nishitani 1983: 6).

Et avgjørende spørsmål å stille seg selv er: Hvor står vi hvis vi ikke står *i* verden, forankret i det som eksisterer? Jo, vi står ingensteds – i *tomhetens ørken* – plassert utenfor verdens utstrakte virkelighet. Hva er det moderne meningstapet om ikke erfaringen av denne tomheten? Tomheten av å mangle tilhørighet, fremmedgjort fra virkeligheten.¹⁰ Fortvilelsen over å være fanget i seg selv, ute av stand til å opprette kontakt med verden *utenfor*. Plassert utenfor virkeligheten har mennesket mistet kontakt med verden: «Inevitably, each individual ego became like a lonely but well fortified island floating on a sea of dead matter» (Nishitani 1983: 11).

Denne forestillingen om en tapt verden går igjen flere steder hos Deleuze, f.eks., i *What is Philosophy?*: «It may be that believing in this world, in this life, becomes our most difficult task, or the task of a mode of existence still to be discovered on our plane of immanence today». Han fortsetter: «(...) we have so many reasons not to believe in the human world; we have lost the world, worse than a fiencée or a god» (Deleuze & Guattari 1994: 75). Forestillingen om en tapt verden går også igjen i *Cinema 2*, sitert på norsk i *Deleuze: En hendelses filosofi* av François Zourabichvili:

Vi må benytte oss av denne maktesløsheten for å tro på livet, og for å finne identiteten mellom tenkningen og livet (...) Det moderne faktum er at vi ikke lenger tror på denne verden. Vi tror ikke engang på de hendelsene som skjer med oss, kjærligheten, døden, som om de bare halvveis angikk oss. Det er ikke vi som innbiller oss det, det er verden som fortoner seg som en dårlig film. Det er

⁹ Min kursiv.

¹⁰ Med begrepet «fremmedgjort fra virkeligheten» mener jeg det moderne selvets følelse av avmakt, redusert til et epifenomen som ikke har noen egentlig *virkning* i verden.

forbindelsen mellom mennesket og verden som er brutt. Heretter er det denne forbindelsen som må bli gjenstand for tro: den er det umulige som bare kan gis tilbake i en tro. Troen henvender seg ikke lenger til en annerledes eller omdannet verden. Mennesket er i verden som i en ren optisk og lydmessig situasjon. Den reaksjonen som mennesket er fratatt, kan bare erstattes ved troen. Bare troen på verden kan igjen knytte mennesket til det det ser og hører (Zourabichvili 2019: 113-114).¹¹

Å gjenvinne troen på verden, en verden tapt som følge av den metafysiske avgrunnen mellom sinnet og materien som befestet seg i etterkant av Descartes, kan i lys av Deleuze sitt utsagn tolkes som filosofiens kanskje viktigste oppgave, og det er dette tapet Nishitani konfronterer i forøket på å overvinne nihilismen, nettopp ved å finne en vei tilbake til verden, for slik å bli et *spørsmål som er en del av verden det spørres om*. Det sentrale begrepet i dette forsøket på å finne en åpning inn til virkeligheten, er det buddhistisk inspirerte begrepet for tomhet (*śūnyatā*). *Śūnyatā* er ment å peke mot noe langt mer grunnleggende enn det Sartre er i stand til med sitt begrep om tomhet. Tomhet som *śūnyatā* – erfaringen av *værens absolutte grunnløshet*, og den eksistensielle forvandlingen som følger av denne erfaringen – er ikke en struktur Sartres subjekt er i stand til å se, blendet av fikseringen på seg selv som tomhetens representasjon. Nishitani skriver:

Sartre's freedom is still a bondage, a kind of hole that has the ego projected into it like a stake driven into the ground for the self to be tied to. This is the standpoint of "attachment". To a certain extent it might be called freedom, but in a more elemental sense, it is rather the deepest bondage (Nishitani 1983: 34).

Hovedproblemet er at Sartres tomhet blir tingliggjort som et «noe», som et «intet» midt i væren der tomhet blir representert som værens negasjon. Filosofer har lenge vært opptatt av «væren og intet», hvor «intet» som regel har blitt representert som negasjonen av det som er. Det er viktig å forstå at tomheten (*śūnyatā*) Nishitani skriver ifra og imot, ikke kan representeres som værens negasjon. *Śūnyatā* opphever den tradisjonelle motsetningen mellom væren og intet, og

¹¹ Fra *Cinema 2*: «We should rather make use of this powerlessness to believe in life, and discover the identity of thought and life (...) The modern fact is that we no longer believe in this world. We do not even believe in the events which happen to us. It is not we who make cinema; it is the world which looks to us like a bad film (...) The link between man and the world is broken. Henceforth, this link must become an object of belief: it is the impossible which can only be restored within a faith. Belief is no longer addressed to a different or transformed world. Man is in the world as if in a pure optical and sound situation. The reaction of which man has been dispossessed can be replaced only by belief. Only belief in the world can reconnect man to what he sees and hears» (Deleuze 1997: 170-172).

kan forstås som å peke mot en slags *absolutt væren-i-hverandre*, hvor tomhet er ett med væren og væren er ett med tomhet. Den vietnamesiske munken Thich Nhat Hanh oppsummerer det på en fornøylig måte: «To be or not to be, that is *no longer* the question. The question is one of interbeing» (Hanh 2017: 28). Nishitani beskriver hva han mener med *śūnyatā* i en beundringsverdig klar passasje:

The emptiness of śūnyatā, is not an emptiness represented as some "thing" outside of being and other than being. It is not simply an "empty nothing," but rather an *absolute emptiness*, emptied even of these representations of emptiness. And for that reason, it is at bottom one with being, even as being is at bottom one with emptiness. At the elemental source where being appears as one with emptiness, at the home-ground of being, emptiness appears as one with being. We speak of an elemental source, but this does not mean some point recessed behind the things that we see with our eyes and think of with our minds. The source is as close as can be, "within hand," of the things themselves. And the things as they are in themselves, where they are on their own home-ground, just what they are and in their *suchness*, are one with emptiness. For the field of emptiness stands opened at the very point that things emerge into being (Nishitani 1983: 123).

Śūnyatā kan med andre ord ikke representeres. Tomhet som en negasjon av væren er ikke mer enn et mentalt tankebilde, et bilde som så mange andre bilder, uten transformativ kraft. Tomhet (*śūnyatā*) er noe som må leves hvis det skal ha betydning (Nishitani 1983: 70). Erkjennelsen av *śūnyatā* innebærer en eksistensiell transformasjon, en forvandling fra egoets fikserende holdning, til en forløsning av egoets fikseringer i en slags *absolutt la-væren som slipper sitt og andres sanne vesen fri*. En slik eksistensiell erkjennelse av *śūnyatā* forvandler erfaringen fra egoets fikseringer til erfaringen av å *dvele i værens tomklare lysning*. En transformasjon hvor verden går fra å fremtre som tung, substansiell, og full av avsondrede objekter, til erfaringen av en dynamisk og flytende – nærmest gjennomsluktig verden – hvor en *ek-statisk* følelse av intimitet med alle ting blir fremtredende. En grunnleggende tvetydig verden hvor enhver skillelinje ikke bare er en grense, men også en tråd i værens vev; et bånd som binder sammen. En verden der alt *impliserer hverandre gjensidig*; som skutt gjennom fra alle kanter. En levende og iboende meningsfull verden som snakker til dem med ører til å høre, og som viser vei for de som *ek-statisk lar seg lede av værens rop*, som i barnlig undring lurer på hvem som ser og hvem som blir sett, hvem som handler og hvem som blir handlet på. Er det jeg som handler eller er det verden som handler i meg? Er det jeg som ser skogen eller er det skogen som ser meg? Merleau-Ponty siterer maleren Paul Klee i *Øyet og ånden*:

Ute i skogen har jeg igjen og igjen følt at det ikke var meg som betraktet den, enkelte dager har jeg følt at det var trærne som betraktet meg, som talte til meg (...) Jeg var der og lyttet (...) Jeg tror maleren må la seg gjennomtrengte av universet og ikke selv ville gjennomtrengte det (...) Jeg venter til jeg blir overveldet, begravet i mitt indre. Kanskje maler jeg for å grave meg opp igjen (Merleau-Ponty 2000: 29).

Denne tvetydigheten mellom å se og å bli sett, og mellom å handle og bli handlet på, uttrykker innsikten om at vi ikke beveger oss *på* et landskap, som om landskapet var et passivt underlag – *et sub-stratum* – hvor ulike former for aktivitet etterlater sine avtrykk. Vi beveger oss snarere *i et levende landskap*, et landskap i kontinuerlig tilblivelse. Vi eksisterer ikke avsondret fra hverandre, men er vevd sammen i et nettverk av tråder – et slags vev av minner – der vi uttrykker verden og verden uttrykker oss i en prosess av skapende og gjensidig tilblivelse. Slik kan handling forstås som *desentrerte hendelser* som *ekspressivt* bringer sammen tråder fra værens temporale og romlige vev i et spontant – *og derfor fritt* – uttrykk. Merleau-Ponty siterer Cézanne som skriver: «The landscape thinks itself in me, and I am its consciousness»¹² (Merleau-Ponty 1964: 17). Vi er ikke isolerte og avsondrede subjekter som beveger oss *på* verden som en scene. Vi forstår oss selv bedre som en slags *fortetting* eller *samling* av relasjoner i et temporalt og romlig nettverk; en node som speiler verden og som samtidig speiles i verden; en relasjonell knute i tidens vev.

¹² Denne måten å tenke på kan gi et rammeverk for en teori om hva sann kunst er. Kunst tenkt på denne måten kan ikke forstås som imitasjon (mimesis), eller som noe som skapes kun i henhold til kunstnerens personlige ønsker og smak, men forstås som *upersonlige* – og *singulære uttrykk* – av en bredere mer-enn-menneskelig verden.

Kapittel 1: Dvele

Det metodologiske utgangspunktet for denne masteroppgaven, og kanskje mer generelt for den typen filosofi jeg drøfter her, er det jeg kaller *å dvele*. På norske akademis ordbok kan vi lese at ordet *dvele* kommer fra det norrøne *dvelja*, som betyr «hindre, sinke, drøye med, oppholde seg», og videre det «som trekkes, tøytes lengre ut, som drøyer, vedvarer». I teksten *Tænke bygge bo* fra *Sproget og Ordet* opplyser Heidegger om at begrepet «dvele» er assosiert med det oldsaksiske *wuon* og det gotiske ordet *wunian*. Betydningen jeg ønsker å trekke frem her er først og fremst det å «oppholde seg» og å «vedvare», samt Heideggers tolkning av *wunian* som: «At være tilfreds, at være bragt til freds og dvæle heri» (Heidegger 2000: 38). Å dvele innebærer med andre ord å *oppholde seg vedvarende ved det som er*, samtidig som en *bringes til fred i dette oppholdet*. Utøvelsen av tradisjonelle former for meditasjon, samt det jeg inspirert av Bergson kaller intuisjon, kan forstås som øvelser i å dvele. Å dvele slikt tenkt, innebærer en paradoksalt passivitet som ikke er aktivitetens motsetning. En passivitet som kan beskrives som en slags *aktiv-passiv ledighet*, som i et *aktivt-passivt* opphold ved det som er åpner for *ekstatiske erkjennelser av tidligere ukjente aspekter ved det reelle*. En av idéene i dette kapittelet er at et slikt *intuitivt møte* med virkeligheten er nøkkelen til å forstå Nishitanis buddhistisk inspirerte ontologi, en ontologi med *śūnyatā* i sentrum. Jeg vil også vise hvordan denne ontologien på flere sentrale områder overlapper med Heidegger, Bergson, samt flere av Deleuze sine overveielser i *Difference and Repetition*, samtidig som den går ut over og står for noe mer enn disse vestlige tankene alene.

Intuisjon

Deleuze skriver i *Difference and Repetition* at det i filosofihistorien viser seg et *dogmatisk bilde av tenkningen*, et bilde som har sin implisitte forutsetning i pre-filosofiske antagelser. Som Deleuze skriver: « (...) everybody knows what it means to think and to be » (Deleuze 1994: 130). Dette dogmatiske bildet av tenkningen innebærer antagelser om at tenkningens natur er god, at tenkeren har en god vilje, og at tenkningen, på grunn av tenkerens gode vilje, har et iboende slektskap med det sanne: «According to this image, thought has an affinity with the true; it formally possesses the true and materially wants the true» (Ibid: 131). Men hvordan kan vi vite at det finnes et slikt slektskap mellom tenkningen og det sanne? Hva får oss til å tro at tenkningen er utstyrt med en slik vilje til sannhet?

Underlagt det *dogmatiske bildet av tenkningen* forstås sannhet implisitt som påstandssannhet; det påstås noe om noe, og hvis påstanden stemmer overens med virkeligheten

er den sann. Vi ser her at det dogmatiske bildet av tenkningen opererer med *gjenkjennelsespostulatet* som en betingelse for det vi kaller kunnskap og sannhet, og fornuftens tilbøyelighet til å tro på dette bildet av tenkningen leder naturlig til troen på fornuftskategoriernes tidløse gyldighet som nevnt over: Enhet, identitet, årsak og tinglighet. Hvordan kan vi tvile på at disse begrepene beskriver grunnleggende strukturer i virkeligheten?

Jeg vil hevde at å tvile på dette *dogmatiske bildet* ligger i kjernen av Bergson sin tenkning, og å forstå betydningen av denne tvilen er en av nøklene for å forstå Bergsons idé om *intuisjon som filosofisk metode*. Betydningen av begrepet *durée* (*skapende varighet*) er trolig den eneste andre idéen som kan sies å være like viktig, om ikke enda viktigere, for å forstå Bergsons tenkning. I et brev til den danske filosofen Harald Höffding skriver han: «Teorien om intuisjonen, som De legger meget mer vekt på enn teorien om varigheten, er kun blitt avklart for meg nokså lenge efter den sistnevnte: den første er en følge av den annen og kan kun forståes ut fra denne» (Arnes & Kolstad 1993: 23). Intuisjon forutsetter altså *durée*, og det kunne derfor vært naturlig å redegjøre for *durée* før jeg drøfter betydningen av *intuisjon*, men det er ikke så enkelt, for det er ikke mulig å forstå *durée* uten *intuisjon* som metode. Deleuze skriver i *Bergsonism*: «We might say, strangely enough, that duration would remain purely intuitive, in the ordinary sense of the word, if intuition – in the properly Bergsonian sense – were not there as method» (Deleuze 2018: 14). Det gir derfor mening å drøfte *intuisjon* som en del av første kapittel, hvor det å dvele spiller en sentral metodisk rolle, jeg vil komme tilbake til *durée* i neste kapittel.

På veien mot en dypere forståelse for hva som ligger i tanken om *intuisjon som filosofisk metode* må vi innom Immanuel Kant og hans kopernikanske vending. Enkelt sagt er betydningen av den kopernikanske vendingen at objektet, som tidligere var det som formet subjektets representasjoner, nå er det som formes i henhold til subjektets *a priori kategorier*. Verden som representasjon tenkes å etterligne kategoriene snarere enn faktiske objekter, og det postuleres identitet eller i det minste likhet mellom de mentale representasjonene og kategoriene som gir dem form. Alle sanselige anskuelser formes av kategoriene, og den såkalte «tingen i seg selv» (*noumenon*), kan aldri nås i erfaring.

Deleuze kritiserer Kant for å ha kopiert kategoriene for mulig erfaring fra helt vanlige erfaringer, noe som utelukker erfaringer utenom det vanlige – intuitive og affektive erfaringer der subjekt/objekt-strukturen oppheves. Slik blir kategoriene en kopi basert på en original, en repetisjon av det identiske. Dette eksemplifiserer gjenkjennelsespostulatets struktur, og Kants kategorier kan derfor sies å uttrykke en pre-filosofisk og dogmatisk «sunn fornuft» (Lawlor

2012: 2-3). Vanlig erfaring, diktert av denne «sunne fornuften», finner alltid sitt utgangspunkt i et *subjekt stående ovenfor et objekt*. Dette feltet for *vanlig erfaring*, som Kant gjør om til kategoriene for *mulig erfaring*, betegnes av Nishitani i *Religion and Nothingness* som «the field of consciousness»; et felt der subjekt/objekt-relasjonen er fundamental (Nishitani 1983: 9). Han skriver:

To look at things from the standpoint of the self is always to see things merely as objects, that is, to look at things *without* from a field *within* the self. It means assuming a position vis-à-vis things from which self and things remain fundamentally separated from one another. This standpoint of separation of subject and object, or opposition between within and without, is what we call the field of "consciousness." And it is from this field that we ordinarily relate to things by means of concepts and representations. Hence, for all our talk about the reality of things, things do not truly display their *real* reality to us. On the field of consciousness, it is not possible really to get in touch with things as they are, that is, to face them in their own mode of being and on their own home-ground. On the field of consciousness, self always occupies center stage (Nishitani 1983: 9).

Kants kopernikanske vending kan slik forstås som å gjøre det menneskelige subjektet om til verdens sol. Senteret alt dreier seg rundt – *kilden til verdens lys* – er ikke lenger å finne i en virkelighet utenfor subjektets grenser, det er subjektet som nå lyser opp verden og gir den form. Er vi dermed låst ute fra verden for alltid? Fanget i oss selv? Dømt til å leve i en verden som i økende grad «fortoner seg som en dårlig film» (Zourabichvili 2019: 113-114)? Eller finnes det andre muligheter? Finnes det måter å være på som ikke begrenser seg til spenningsfeltet mellom subjekt og objekt? Måter å erfare på som plasserer oss midt i virkeligheten og som slik kan lede oss til å dvele i verden som vårt hjem?

Kants konklusjon om at tilgang til verden utenfor kategoriene vil kreve en «helt spesiell form for anskuelse», en «form for anskuelse som vi ikke har» (Kant 2009: 337), baserer seg på antagelsen om at erfaringene formet av kategoriene grunnleggende sett skjuler verdens sanne natur, og det er dette Bergson ikke går med på¹³. Snarere enn å følge den dogmatiske

¹³ Jeg er klar over at Bergsons lesning av Kant er en forenkling, og jeg vil fremheve her at dette ikke er ment som en nyansert fremstilling av Kants filosofi eller noen av de mulige tolkningene vi kjenner fra en rekke nykantianske forgreininger. Jeg er klar over Kant-lesninger som står mye nærmere posisjonen jeg argumenterer for her, f.eks. Cassirers nykantianisme hvor forstandskategoriene ikke forstås som a-historiske mulighetsbetingelser for erfaring, men som *symbolske former* i kontinuerlig tilblivelse og forandring. Slik blir Kants kritikk en slags transcendentale kulturfilosofi, og denne forståelsen for kategoriene som symbolske former ligger mye nærmere

forestillingen om et iboende slektskap mellom tenkning og sannhet, hevder Bergson at det er et *iboende slektskap mellom tenkningen og det praktiske*. Bergson tror på muligheten til å nå virkeligheten i intuitiv erkjennelse, men han er ingen naiv realist som tror at verden slik den *vanligvis erfares* er verden slik den er i seg selv. Vanlige erfaringer er for Bergson også formet av kategorier sedimentert i forstanden, forskjellen fra Kant er at dette ikke er kategorier for *mulig erfaring*, men, for å låne Deleuze sitt uttrykk, kategorier for *virkelig erfaring*. Deleuze skriver:

The elementary concepts of representation are the categories defined as the conditions of possible experience. These, however, are too general or too large for the real. The net is so loose that the largest fish pass through ... Everything changes once we determine the conditions of real experience, which are not larger than the conditioned and which differ in kind from the categories (Deleuze 1994: 68).

Kategoriene for virkelig erfaring, til forskjell fra kategoriene for mulig erfaring, står ikke utenfor og over virkeligheten som transcendentale mulighetsbetingelser. Forstått som betingelsene for mulig erfaring virker kategoriene kun én vei – fra subjektet til objektet – og selvet blir slik senteret og opphavet til enhver erfaring og enhver handling. Som betingelsene for virkelig erfaring derimot, er ikke kategoriene tenkt som a-historiske mulighetsbetingelser, men som å ha blitt til over tid i relasjon til verden, noe som opp gjennom menneskets evolusjonære utvikling først og fremst har betydd praktisk overlevelse. Bergson skriver i *Creative Evolution*:

Action cannot move in the unreal. A mind born to speculate or to dream, I admit, might remain outside reality, might deform or transform the real, perhaps even create it – as we create the figures of men and animals that our imagination cuts out of the passing cloud. But an intellect bent upon the act to be performed and the reaction to follow, feeling its object so as to get its mobile impression at every instant, is an intellect that touches something of the absolute (Bergson 1944: xxi).

det jeg nedenfor kaller *kategoriene for virkelig erfaring*, i kontrast til *kategoriene for mulig erfaring*. Det avgjørende poenget er at kategoriene for virkelig erfaring må tenkes på som strukturer gitt form i dynamisk åpenhet mot verden, hvor kategoriene har blitt til gjennom *møter med verden*, samtidig som verden også gis form av kategoriene. Kategoriene forstått som a-historiske mulighetsbetingelser for erfaring, i kontrast til kategoriene for virkelig erfaring, er ikke åpne for forandring, og er derfor fanget i det Bergson kaller «Platonisering», erfaring redusert til gjenkjennelsen av allerede etablerte former.

Forstått på denne måten blir kategoriernes betydning og funksjon å ramme inn verden og gi den form i henhold til *praktiske muligheter og behov*, og forskjellen mellom *ting i seg selv*, og *ting for oss*, består ikke lengre i en metafysisk avgrunn mellom innside og utside – mellom sinn og materie – men av forskjellen mellom helhet og del. Vanlige erfaringer forstås slik som en *begrenset del av helheten*, et aspekt tatt ut og gitt form på bakgrunn av kravene for praktisk handling. Det som gis i erfaring er dermed et avgrenset aspekt av helheten, ikke et slør som skjuler en utilgjengelig utside. På bakgrunn av dette gir det ikke mening å tenke på oss selv som utenforstående, avsondrede og isolerte subjekter. I den grad vi erfarer oss selv som «ensomme og godt beskyttede øyer flytende på et hav av død materie»¹⁴, lever vi i ignoranse ovenfor helheten vi er en del av. Vi er ikke avsondrede og isolerte subjekter, vi forstår oss selv bedre som *deltakere i helhetens skapende varighet*. Som Bergson skriver: «In the absolute we live and move and have our being» (Bergson 1944: 218).

For å forstå noen av de viktigste aspektene i Bergson sin teori om erfaring, for dermed å forstå betydningen av intuisjon, kan vi tenke på psyken som bestående av dynamiske strukturer som hele tiden stiller følgende spørsmål: Hva i mine omgivelser er relevant for å sikre min, og mitt artsfellesskaps, fortsatte overlevelse og ferd gjennom verden? Hva er relevant i henhold til intensjonen jeg i dette øyeblikket bærer i meg? Hva er relevant for oppnåelsen av mitt *telos*? Vi kan se for oss at disse spørsmålene står i en kontinuerlig dialog mellom verden og meg, spesielt mellom verden og de delene i meg som ligger utenfor bevissthetens lys, altså det underbevisste. For å si det enkelt: *Det vi vanligvis erfarer er svarene på disse spørsmålene*. Erfaring begrenses og innsnevres på denne måten til det som er mest relevant for organismens praktiske muligheter og behov. Bergson skriver følgende i *Introduction to Metaphysics*:

Our intelligence, when it follows its natural inclination, proceeds by solid perceptions on the one hand, and by stable conceptions on the other. It starts from the immobile and conceives and expresses movement only in terms of immobility. It places itself in ready-made concepts and tries to catch in them, as in a net, something of the passing reality. It does not do so in order to obtain an internal and metaphysical knowledge of the real. It is simply to make use of them, each concept (like each sensation) being a practical question which our activity asks of reality and to which reality will answer (...) But in so doing it allows what is the very essence of the real to escape (Bergson 2002: 274).

¹⁴ Min oversettelse av Nishitanis utsagn sitert over: «...a lonely but well fortified island floating on a sea of dead matter».

Vanlig erfaring er alltid et resultat av denne utvelgelsesprosessen, hvor det som er relevant for vår praktiske utfoldelse lyser opp som handlingsmuligheter, mens alt annet filtreres vekk før det dukker opp i bevisstheten. Slik blir kategoriernes rolle først og fremst å *begrense erfaring*, slik at kun relevante aspekter for handling trer ut av helheten; «simply to make use of them». Bruken av intuisjon som metode vil derfor rent praktisk innebære å stoppe denne prosessen, for slik å *bryte fri fra kategoriernes gjenkjenning av det samme*. Praktiseringen av intuisjon blir slik forstått som en *øvelse i stillhet*, en øvelse i å dvele ved det Heidegger i *Brev om humanismen* kaller «det navnløse», noe som kan gjenopprette båndet mellom oss og verden. Heidegger skriver: «(...)hvis mennesket enda en gang skal finne nærheten til Væren, da må det først lære å eksistere i det navnløse(...) Bare slik kan ordet få tilbake sitt kostbare vesen og mennesket igjen gis et husvære der det bor i Værens sannhet» (Heidegger 2002: 11).

Ved å stoppe prosessen som begrenser erfaring til praktisk nytteverdi, oppstår muligheten for å transcendere kategoriene, for slik å åpnes for et *ek-statisk møte med tidligere utilgjengelige aspekter ved det reelle*, og kanskje, gjennom tomhetens (*śūnyatā*) uutgrunnelige dyp, falle ut av seg selv i et *intuitivt møte med det Andre*¹⁵. Det Andre møtes slik i tomhetens (*śūnyatā*) dyp, en dybde som er nærmere oss selv enn vår egen selvbevissthet. Nishitani skriver i *Religion and Nothingness*:

For us, this field of emptiness is something we are aware of as an absolute near side. It opens up more to the near side than we, in our ordinary consciousness, take our own self to be. It opens up, so to speak, still closer to us than what we ordinarily think of as ourselves. In other words, by turning from what we ordinarily call "self" to the field of sunyata, we become truly ourselves (Nishitani 1983: 151).

Ved å finne opphold dvelende i det som er, åpnes det en dør inn til skjulte aspekter ved det reelle, vesentlige innsikter og verdifulle erfaringer, som tidligere lå utenfor kategoriernes gjenkjenning av det samme. Denne prosessen hvor *subjektet transcenderes* ved å sette kategoriene for erfaring ut av spill, for på den måten å *ek-statisk falle ut av seg selv*, er det vesentlige ved bruken av intuisjon som filosofisk metode, en metode med muligheten til å gjenopprette menneskets bånd til verden, og som Heidegger kunne sagt; gi oss et hjem dvelende

¹⁵ Jeg velger å bruke stor A for å få frem at et møte med det Andre innebærer en desentrering av egoets erfaring av seg selv som verdens midtpunkt.

i Værens lysning¹⁶: «Å stå i Værens lysning kaller jeg menneskets ek-sistens» (...) «Ek-sistens betyr innholdsmessig å stå ut i Værens sannhet» (Heidegger 2002: 16-19).

Forskjell i deg selv

I identitetstenkningen karakteristisk for moderne epistemologi, i reduksjonen av kunnskap til gjenkjennelse, er det ifølge Deleuze ikke rom for *reelle forskjeller*. Når alle forskjeller be-gripes i lys av en universalitet som muliggjør plasseringen innenfor en felles forståelseshorisont, når alt måles mot den samme standarden, og slik reduseres til variasjoner av det samme, går det *vesentlige* i erkjennelsen av forskjell tapt. Den reelle forskjellen og dens iboende mening rykkes ut av værens lysning og trer inn i teknikkens nivellerende nyttekalkyle, og slik går all *egenverdi* tapt.

I *What is Philosophy?* forklarer Deleuze at utjevningen av singulære forskjeller til universelle kategorier ikke forklarer forskjellene, det er heller det universelle som må forklares: «We think the universal explains, whereas it is what must be explained (...)» (Deleuze & Guattari 1994: 49). Det universelle forklarer ingenting i seg selv, og implikasjonen av dette er at enhver forklaring nødvendigvis innebærer en misforståelse, eller i det minste en fordreining, av det reelle fenomenet. Hvis det er sant, at den reelle forskjellen – *sannheten om fenomenets vesen* – går tapt i ethvert forsøk på forklaring, hvordan skal vi da kunne nærme oss erkjennelsen av det *vesentlige* ved et fenomen? Hvis *forskjell i seg selv* ikke kan erkjennes i en kognitiv akt av gjenkjennelse, hvordan kan det da relateres til? Hva betyr det å relatere til noe vi ikke kan kjenne igjen?

Her blir Deleuze sitt begrep om *møte* avgjørende. Innenfor det dogmatiske bildet av tenkningen ligger det som vi har sett en implisitt antagelse om tenkningens slektskap med det sanne; «alle vet jo hva det betyr å tenke (...) det mest naturlige i verden er tenkningens søken mot sannhet». Men er det virkelig slik? Er det ikke mer presist å si at de som virkelig tenker så å si blir *tvunget av noe utenfor dem selv*? Som Zourabichvili skriver i *Deleuze: En hendelses filosofi*: «Spørsmålet er ikke lenger: hvordan kan vi nå sannheten, men: under hvilke betingelser drives tenkningen til å søke sannheten? Møte er navnet på en helt og holdent ytre relasjon, hvor tenkningen trer inn i et forhold til det som ikke avhenger av den» (Zourabichvili 2019: 39). Deleuze skriver:

¹⁶ Begrepet om «Værens lysning» er slik jeg tolker det et synonym for det Heidegger beskriver som «å stå ut i Værens sannhet». Intuisjon som filosofisk metode kan med andre ord gi oss et hjem dvelende i «virkelighetens virkelighet» i overvinnelsen av subjekt/objekt-dualismen.

Something in the world forces us to think. This something is an object not of recognition but of a fundamental encounter. What is encountered may be Socrates, a temple or a demon. It may be grasped in a range of affective tones: wonder, love, hatred, suffering. In whichever tone, its primary characteristic is that it can only be sensed. In this sense it is opposed to recognition (...) It is not a quality but a sign. It is not a sensible being but the being of the sensible. It is not the given but that by which the given is given. It is therefore in a certain sense the imperceptible [insensible]. It is imperceptible precisely from the point of view of recognition (Deleuze 1994: 139-140).

Det er et slikt *møte med det Andre* som tvinger oss til å tenke, ikke tenkningen som på bakgrunn av sin egen gode vilje søker sannheten for seg selv. Inspirert av Emmanuel Levinas sin bok *Totality and Infinity* (1969) kan vi forstå *det Andre* som tvinger tenkningen som det *uendelige*. Et møte med det *uendelige*. «Det uendelige» kan fremstå som et nokså abstrakt begrep, for hvordan kan vi møte det uendelige? Men det uendelige, slik jeg tenker det her, er det mest konkrete du kan tenke deg, eller du kan ikke tenke det, for det uendelige er nettopp det som unndrar seg ethvert be-*grip*, og som derfor tvinger tenkningen i første omgang. Levinas bruker forestillingen om «den andres ansikt» for å beskrive erfaringen av det uendelige, den andres ansikt er uendelig i kraft av å unndra seg enhver totaliserende identifikasjon, ethvert be-*grip*. Denne relasjonen til det uendelige er for Levinas begrenset til andre mennesker, det er kun «den andres ansikt», som kan unndra seg alle totaliserende identifikasjoner¹⁷.

Slik jeg tenker denne relasjonen vil det være nødvendig å utvide begrepet om det uendelige til å omfatte *det Andre* i alle mulige former. Alle *virkelige forskjeller* er uutgrunnelige og dermed uendelige. *Det Andre* omfatter slik alt som faller *utenfor* kategoriens sedimenterte forventningsstrukturer, alt som faller *utenfor* gjenkjennelsespostulatets identifiserende begreper. Et møte med det Andre innebærer derfor et møte med det *uendelige*, og dette er ikke et tilfelle av gjenkjennelse, men som Deleuze skriver, «a fundamental encounter». Det Andre unndrar seg på denne måten enhver totalitet – ethvert forsøk på absolutt identifikasjon – og kan derfor aldri be-*gripes*. Det Andre åpenbares og affirmeres som *opprinnelig utside*, og *møtet* med denne *absolutte forskjellen* – ruvende i sin høyde – relativiserer selvets ståsted som verdens

¹⁷ Her skimter vi en samklang mellom Levinas og anerkjennelsesorienterte lesninger av Hegels herre-trell dialektikk. I tradisjonelle lesninger av Hegels dialektikk er det kun andre mennesker som kan yte motstanden nødvendig for utviklingen fra et fortærende begjærssubjekt, til et selvbevisst (menneskelig) subjekt karakterisert av gjensidig anerkjennelsesrelasjoner. Jeg lener her mer mot Sigurd Hverven sin lesning i Agoras nyeste nummer om Hegel, hvor han argumenterer for at erfaringer av en mer-enn-menneskelig natur også kan bidra til utviklingen mot høyere selvbevissthet (Agora 2022).

egosentriske midtpunkt, og tvinger det til å stille spørsmålstegn ved sin egen eksistens: *Hva er min betydning i relasjon til det uendelige? Hva er meningen med min væren?* Nietzsche uttrykker et slikt møte med det uendelige i *Zarathustra*: «O himmel over meg, du rene! Dype! Du Lysavgrunn! Når jeg ser inn i deg, skjelver jeg av guddommelig begjær. Å kaste meg inn i din høyde – det er min dybde! Å skjule meg i din renhet – det er min uskyld!» (Nietzsche 2011: 164).

I dette møtet med himmelens dype lysavgrunn, finner vi noe som er uendelig mye større enn egoets smålige ønsker og behov. Et krav om hengivenhet, om underkastelse og lydighet ovenfor noe større enn meg selv, og i dette kravet finnes kimen til min sannhet; *sannheten om mitt Begjær*. Dette er ikke begjær som forstått i dagligtalen; personlige drifter mot oppfyllelsen av psykiske og fysiske behov. Det er et *singulært*, men likevel *upersonlig* Begjær. Et begjær mot det uendelige; en uendelig draging mot *det Andre*; dragingen mot en alltid forsvinnende transcendental horisont. Et uuttømmelig Begjær som ikke har sitt utspring i en mangel, det ligger ingen negasjon til grunn, kun absolutt værensfylde: Bergsons *élan vital*, Spinozas *conatus*, begeret som flyter over i Nietzsches *Zarathustra*: «Velsign begeret som vil flyte over» (Nietzsche 2011: 10) og dets bibelske gjenklang: «Mitt beger renner over» (Sal. 23:5). Virkelighetens immanente kraft som i sin overflod skaper alle *forskjeller*.

Krystallpalasset

Tradisjonell metafysikk har langt på vei handlet om å etablere og definere grunnleggende begreper som skal representere verden slik den er i seg selv. Noen av disse begrepene ble nevnt ovenfor som fornuftens fordommer; blant annet enhet, identitet, substans og årsak. Et problem med denne typen metafysikk er at den utelukkende tenker virkeligheten som positivt gitt nærvær, en forestilling som raskt leder til positivismens bilde av virkeligheten som *totaliteten av det værende*. I denne drømmen om en positivt gitt totalitet, finner vi opphavet til det Heidegger har kalt vår tids *værensglemsel*. Den metafysiske tradisjonen har ifølge Heidegger ganske enkelt glemt å tenke den *ontologiske forskjellen mellom væren og det værende*. For det vitenskapelig-rasjonelle prosjektet er *væren*, forstått av Heidegger og Nishitani som et slags nærværende fravær – *tomheten i det som er* – helt irrelevant på veien mot stadig mer teknologisk makt. Heidegger skriver i *What Is Metaphysics?* «The nothing – what else can it be for science but an outrage and a phantasm? If science is right, then only one thing is sure: science wishes to know nothing of the nothing» (Heidegger 1993: 96).

Værensglemselen karakteristisk for det vitenskapelig-rasjonelle prosjektet har for Heidegger sitt opprinnelige utspring i Athen, i tenkningen som for nærmere 2500 år siden

etablerte *metafysikkens form*, og som slik la grunnlaget for platonismens nærmest ubegrensede innflytelse over vestens åndstradisjoner. Platon blir ofte (sammen med Descartes) syndebukken i mye nyere filosofi, og her går det ikke stort annerledes. Læren om at tingene i denne verden ikke er mer enn flyktige skygger på huleveggen, kopier av evige Ideer fra en verden hinsides denne, er for Heidegger startskuddet, som i samme øyeblikk skuddet ble avfyrt, satte metafysikken på feil spor: Endestasjon *Gestell*.

Læren om Ideene etablerte forestillingen om at tingene i denne verden – for å låne Deleuze sitt uttrykk – ikke eksisterer som uutgrunnelige forskjeller i seg selv. I Platons bilde av verden refererer alle ting ut over seg selv, til sin sannhet som evige Ideer, hinsides denne verdens forgjengelige skyggedans. Med dette som formgivende idé kan vi enkelt se for oss hvordan vi gradvis begynte å erfare tingene rundt oss som å *vise til sin sanne form som noe utenfor seg selv*. En holdning som over mange århundrer, for å gjøre dette veldig enkelt, ledet til metafysikkens fullendelse i *Gestell* – et begrep brukt av Heidegger for å beskrive det han kaller *teknikkens vesen*. Teknikkens vesen må ikke forstås som teknikk eller teknologi i vanlig forstand, det har lite eller ingenting med teknologi å gjøre som sådan, men handler om teknikkens holdning til verden, om teknikkens måte å avdekke verden på som en *konsentrasjon og samling av tilgjengelighet og posisjonering*.

Gestell forstått på denne måten viser blant annet til det Nishitani kaller *krystallpalasset*: «the "crystal palace" is erected, in which the *laws of free will* themselves are discovered, and all desires and behavior are regulated with precision and down to the last detail, carefully catalogued, and submitted to the unchanging calculus of a logarithmic table» (Nishitani 1990: 150). I teknikkens krystallpalass har alt sin forhåndsplasserte betydning, stilt opp som tilgjengelige og utbyttbare ressurser – som stående på stand i et butikkvindu – redusert til en funksjon i teknikkens altomfattende ligning: «Naturen blir til et eneste kjempemessig tankanlegg, til energikilde for den moderne teknikk og industri (Heidegger 1996: 26-27). I et berømt eksempel beskriver Heidegger hvordan Rhinen i Tyskland ikke oppfattes som en elv med kraftverket bygget inn i elva, alt er nå snudd på hodet, og i teknikkens lys er det som om elva er bygget inn i kraftverket, ikke kraftverket som er bygget inn i elva: «Kraftverket er ikke bygget inn i Rhinen som den gamle trebro, slik denne i århundrer har knyttet bredd til bredd. Den strømmende elv er tvert imot bygget inn i kraftverket. Den er hva den nu er som strøm, nemlig vanntrykkleverant, ut av kraftverkets vesen» (Ibid: 74).

Epistemologiens gjenkjennelsespostulat bevarer, som vi har sett, platonismens struktur i reduksjonen av kunnskap til gjenkjennelsen av allerede etablerte former. Gjenkjennelsen av det allerede etablerte spiller også en sentral rolle i teknikkens vesen som *Gestell*, i avdekningen

av verden som tilgjengelig, posisjonert og utbyttbar energi/masse. Med den beregnende tenkningen som redskap representeres verden i et abstrakt koordinatsystem som gir alt en bestemt plass i et nettverk av forhåndsforvaltet betydning. Mening og verdi tilskrives slik på bakgrunn av funksjonen den gitte tingen (eller personen) har i systemets helhetlige «verdiskapning». Elven Rhinen får på denne måten først sin mening og verdi som elv i det den representeres og plasseres som beholderen av den energien den gjør tilgjengelig for utnyttelse.

Den beregnende tenkningen leder slik ut i en paradoksal holdning, et ståsted vi kan beskrive som ekstrem objektivisme, og ekstrem subjektivisme samtidig. Objektivisme fordi det som kan representeres som positivt eksisterende blir forstått som totaliteten av alt som er, og subjektivisme fordi subjektets kategorier til gjengjeld setter betingelsene for hva som kan representeres, og bestemmer derfor hva som *er* i absolutt forstand. Vi kan se hvordan dette blir problematisk: Verden *er* totaliteten av det som *er*, og det som *er* betinges av allerede etablerte former for hva som er *nyttig* i henhold til teknikkens *be-herskende* grep.

Śūnyatā

De filosofiske hendelsene beskrevet over kan leses som retningsgivende skilt på veien mot menneskets tap av sin forbindelse til verden. De beskriver utviklingen av selvforståelsen som, i det den foldet seg selv inn i seg selv, identifiserte seg med et avsondret og isolert *cogito* stengt ute fra virkelighetens virkninger. I *What is Philosophy?* skriver Deleuze:

Beginning with Descartes, and then with Kant and Husserl, the cogito makes it possible to treat the plane of immanence as a field of consciousness. Immanence is supposed to be immanent to a pure consciousness, to a thinking subject. Kant will call this subject transcendental rather than transcendent, precisely because it is the subject of the field of immanence of all possible experience from which nothing, the external as well as the internal, escapes (Deleuze & Guattari 1994: 46).

Gjennom Descartes, Kant, og til en viss grad Husserl, blir verden slik tenkt som *immanent til subjektet*, og forbindelsen til verden *utenfor* kategoriernes gjenkjennelse av det samme går tapt; «forbindelsen mellom mennesket og verden er brutt» (Zourabichvili 2019: 114). Dette kan beskrives som en *antroposentrisk fullendelse*. Og neste spørsmål blir da: Hvordan kan vi bryte fri fra denne fikseringen på oss selv som verdens lys? Det avgjørende blir å finne døren ut av subjektets fiksering på seg selv, veien til et møte med *det Andre* i absolutt tomhet, et møte i *śūnyatā* som kilden til *sann frihet*:

Only absolute emptiness is the true no-ground (Ungrund). Here all things – from a flower or a stone to stellar nebulae and galactic systems, and even life and death themselves become present as bottomless realities. They disclose their bottomless suchness. *True freedom lies in this no-ground*¹⁸ (Nishitani 1983: 34).

Denne absolutte grunnløsheten beskrevet av Nishitani som *śūnyatā* resonnerer dypt med det Deleuze beskriver som *immanens immanent til seg selv*. Ikke immanens til subjektet, ikke immanens til en grunnleggende substans, om det så er materie, eller psyke i panpsykisk forstand, og heller ikke immanens til Gud eller Natur som værens ultimate grunnlag. Immanens immanent til seg selv, grunnløst i *śūnyatā*. Immanens immanent til ingenting annet enn seg selv, et kraftfelt av indre spenninger konstituert av absolutte forskjeller i gjensidig implikasjon. Deleuze skriver om dette immanensplanet:

When immanence is no longer immanent to something other than itself it is possible to speak of a plane of immanence. Such a plane is, perhaps, a radical empiricism: it does not present a flux of the lived that is immanent to a subject and individualized in that which belong to a self. It presents only events, that is, possible worlds and concepts, and other people as expressions of possible worlds or conceptual personae. The event does not relate the lived to a transcendental subject = Self but, on the contrary, is related to the immanent survey of a field without subject; the Other Person does not restore transcendence to an other self but returns every other self to the immanence of the field surveyed (Deleuze & Guattari 1994: 47-48).

Immanensplanet plasserer med andre ord alt og alle innenfor den *samme sfæren av forskjeller*. En sfære som muliggjør overvinnelsen av kategoriens reduksjon av erfaring til allerede etablerte former. Et *møte*, til forskjell fra *gjenkjennelse*, forvandler alle deltakerne gjensidig. Til forskjell fra gjenkjennelsens blikk som fryser det Andre til is i et *be-grep*, blir en gjennom *møte* en aktiv deltaker i skapelsens levende ild. Et slikt levende møte med det Andre leder dermed ut av teknikkens målrasjonelle og beregnende tenkning eksemplifisert som *Gestell*, og dette bruddet muliggjør oppdagelsen av det Andre som *dvelende tilstrekkelig i sitt vesen*. Ikke som stående på stand, utbytbar og umiddelbart tilgjengelig. Ikke som et middel eller et hinder for teknikkens utnyttelse. *Partene bringes til fred i møtets opphold, i mellomrommets åpning; ek-statisk hvilende i og utenfor seg selv samtidig. Holdt i tomhetens gjensidige implikasjon;*

¹⁸ Min kursiv.

gjennomførende og gjennomført av hverandre, samt døvende tilstrekkelig i sitt vesen på én og samme tid.

Nishitani ville sagt at i tomhetens (*śūnyatā*) absolutte grunnløshet trer *alt inn på hjemmebanen til alt annet*, i et felt hvor alle forskjeller – ved å gi avkall på forestillingen om seg selv som selvtilstrekkelig – på paradoksal vis finner sitt sanne vesen som *døvende i og utenfor seg selv samtidig*. Med andre ord som døvende *ek-statisk*. Å gi avkall på forestillingen om seg selv, eller noe annet, som absolutt identisk med seg selv, er i effekt det samme som å gi slipp på forestillingen om subjekt og substans som grunnleggende kategorier:

Dare we conceive of a mode of being that is neither subjective nor substantial? However difficult it may be to think in such terms, we must (...) The mode of being of things when they are what they are in themselves, on their own home-ground, cut off from the sort of mode of being reflected in the subject-object relation, cannot be substantial, much less subjective. So, too, the mode of being of the self under those same circumstances can be neither subjective nor substantial. That being the case, what is the mode of being of something that is “in itself” and yet is neither substance nor subject? (Nishitani 1983:112)

Rasjonaliteten har tradisjonelt blitt forstått som konstituerende for feltet der ting avdekkes for hva de er i seg selv, og rasjonell kognisjon har slik grunnlagt, til forskjell fra (irrasjonell) kognisjon farget av affekt, blitt ansett som å nyte privilegert og eksklusiv tilgang til det objektive (Nishitani 1983: 114). Noe av problemet med dette er at rasjonell kognisjon alltid foregår i spenningsfeltet mellom subjekt og objekt, og kan derfor aldri nå tingene slik «de er i seg selv». I hvert fall ikke så lenge vi tenker dette «i seg selv» som å ha sin vesentlige væremåte hverken som subjekt eller objekt i noen substansiell forstand, som er det Nishitani sier vi må gjøre, til tross for at det er både vanskelig og uvant å tenke slik. For hvordan kan noe, inkludert oss selv, virkelig eksistere på en ikke-subjektiv og ikke-substansiell måte? Hva vil det i så fall bety, og er det i det hele tatt mulig?

Rasjonell analyse beveger seg fra det umiddelbare faktumet at noe *er*, til spørsmålet om *hva* dette noe er. Det rasjonelle nærmer seg med andre ord det *faktiske* gjennom det *essensielle*. Nishitani trekker frem Aristoteles som kronksempelen for denne måten å tenke på. For Aristoteles er det umulig å erkjenne ild som *ild i seg selv* – ild som grunnløst døvende i *śūnyatā* – brakt til fred som seg selv på hjemmebanen til alt annet som eksisterer. Ild har for Aristoteles sitt grunnlag i noe som kan brenne, f.eks. vedkubber, og vedkubber kan brenne fordi de har ildens natur (*physis*) i seg som et iboende potensiale. Aristoteles forstår dermed ild som

utviklingen fra et iboende potensiale i materialet, til ildens aktualisering i dens faktiske form som ild. Ild som manifestasjonen av sin essensielle form (*eidōs*), forstås slik som aktualiseringen av ildens natur som et potensiale i det brennbare materialet. Aristoteles tenker på denne måten væren som strukturert av interaksjoner mellom *materielle substanser* og *essensielle former*, i et forsøk på å bringe form (*eidōs*) og materie sammen i en rasjonell analyse (Ibid: 114-115). Med det ledende spørsmålet «*hva?*» i sentrum bringes rasjonaliteten til å begripe det vesentlige ved en ting eller et fenomen som i siste instans å ha sitt grunnlag i materialet. Låst inne i spenningsfeltet mellom subjekt og objekt blir det derfor umulig for det rasjonelle ståstedet å tre inn i en holdning som i enkelhet lar alt være som det er, brakt til fred i *śūnyatā*.

Nishitani ønsker å frembringe en væremåte der alt eksisterer i seg selv på sin egen hjemmebane, og som samtidig bevarer tingens «identitet med seg selv» uten at identitet grunnlegges i forestillingen om substans, og han skriver at nøkkelen til en slik væremåte finnes i uttrykk som: «Ild brenner ikke ild», «Vann vasker ikke vann» og «Øye ser ikke øye» (Ibid: 116). Uttrykket «Ild brenner ikke ild» uttrykker ildens paradoksale identitet med seg selv som «ikke-ild». Ild kan ikke brenne seg selv, vann kan ikke vaske seg selv, øyet kan ikke se seg selv. Identiteten dette uttrykker er ikke identitet sett fra et synspunkt hvor tingene fikseres som objekter grunnlagt i substans, men som Nishitani sier, identitet sett fra: «(...) the self-identity of fire as fire in itself, on its own home-ground: the self-identity of fire to fire itself» (Ibid). Fordi ild er ute av stand til å brenne seg selv, peker uttrykket «Ild brenner ikke ild», mot *ildens vesentlige natur* som *ikke-brennbar*. Ilden er seg selv i sitt vesen ved ikke å kunne brenne seg selv. Nishitani skriver:

That fire has been kindled and is burning brightly means that the fire does not burn itself, that it insists on being itself and existing as what it is. In this fact of fire's not burning itself, therefore, the essential being and actual being of fire are one (Nishitani 1983:116).

Væremåten Nishitani beskriver der ting sies å være seg selv i sitt vesen gjennom ikke å være seg selv, minner om Deleuze sin beskrivelse av det han i *Difference and Repetition* kaller *simulacra*. Ting eller hendelser, tenkt som simulacra, betyr for Deleuze overvinnelsen av platonismen, som han mener er «dominated by the idea of drawing a distinction between 'the thing itself and the simulacra'», og fortsetter: «Overturning Platonism, then, means denying the primacy of original over copy, of model over image; glorifying the reign of simulacra and

reflections» (Deleuze 1994: 66). Ting og hendelser som simulacra er, i likhet med Nishitanis tanke om «identitet som ikke-identitet», en negasjon av forestillingen om substans. Som simulacra finnes det ingen originale eller essensielle former som kan modellere tingenes aktualisering, slik Aristoteles, i forlengelse av Platon, tenkte det. Som vi så i analysen over: Ild som aktualiseringen av essensiell form, grunnlagt i ildens natur som iboende potensiale i et materiale (substans). Ilden blir dermed tenkt som en kopi av en allerede tilgrunnleggende form, og kan slik grunnlagt aldri nås i sitt vesen som umiddelbart og grunnløst dvelende i seg selv.

Vi finner en lignende impuls i Heidegger, nemlig en dyp skepsis ovenfor reduktive forsøk på å definere noe gjennom å henvise ut over tingen eller fenomenet selv som grunnleggende for hva tingen eller fenomenet er. Vi ser dette svært tydelig i *Sproget og Ordet*, hvor Heidegger er ute etter å «tenke språket selv». Han skriver: «Sproget selv er sproget (...) Vi vil hverken begrunde sproget ud fra noget andet end det selv er, eller forklare noget andet ut fra sproget (...) Sproget er sprog» (Heidegger 2000: 8-9). Språket er språk. Er dette noe mer enn en intetsigende tautologi? At jeg bringer dette frem her, har først og fremst til hensikt å vise at Heidegger forsøker å tenke språk som «simulacra» – språk som vesentlig grunnløst dvelende i seg selv – et prosjekt i dyp resonans med Nishitanis søken etter en væremåte der ting eksisterer grunnløst uten substans, og med Deleuze sin beskrivelse av det værende som simulacra. Det alle tre har til felles er tanken om værens absolutte grunnløshet, væren som absolutt tomhet (*śūnyatā*). Heidegger fortsetter etter utsagnet om at «språket er språk»:

Denne sætning fører os ikke til noget andet hvori sproget har sin grund. Den siger heller ikke noget om hvorvidt sproget selv er grund for noget andet. Sætningen: Sprog er sprog, holder os svævende over en afgrund, så længe vi holder ut ved det, den siger (Heidegger 2000: 9).

Møtet med språket som språk holder oss, som han sier: «svævende over en afgrund, så længe vi holder ut ved det, den siger». Kan dette utvides til å gjelde all ting i deres vesen som dvelende i seg selv? Skal vi tro Nishitani så kan det det. Uansett hvem eller hva det Andre måtte være, så lenge det Andre virkelig møtes som dvelende i seg selv, åpnes det en avgrunn så dyp – en tomhet så gjennomtrengende – at alt finner sitt vesen gjennomboret av denne tomheten (*śūnyatā*). Det kan kanskje beskrives som et slags *ikke-rom som derfor rommer alt*, og som binder alle forskjeller sammen i ett felt av gjensidig implikasjon. Nishitani beskriver det som et *kraftfelt*:

Now the circuminsessional system itself, whereby each thing in its being enters into the home-ground of every other thing, is not itself and yet precisely as such (namely, as located on the field of *sūnyatā*) never ceases to be itself, is nothing other than the *force* that links all things together into one. It is the very force that makes the world and lets it be a world. The field of *sūnyatā* is a *field of force*. The force of the world makes itself manifest in the force of each and every thing in the world (Nishitani 1983: 150).

Dette kan gi oss muligheten til å skimte mening i et ellers rimelig ubegripelig utsagn av den japanske munken Eihei Dōgen (1200-1253), kjent som grunnleggeren av Sōtō Zen-skolen, som var til stor inspirasjon for Nishitani. Dōgen skriver følgende:

Those who know a speck of dust know the entire universe; those who penetrate a single dharma penetrate all dharmas. If you do not penetrate all dharmas, you do not penetrate a dharma. When you understand the meaning of penetration and thereby penetrate thoroughly, you discern all dharmas as well as a single dharma. For this reason, while you study a speck of dust, you study the entire universe without fail (Kim 2004: 155-156).

«Dharma» er sanskrit, og oversettes ofte som «lov», men kan også oversettes som «ting», eller «vei». Det er et sentralt begrep i buddhismen, samt i flere andre religioner fra India og områdene rundt. På Wikipedia kan vi lese at «dharma» har røtter i sanskrit *dhr-*, som betyr noe sånt som «å holde» eller «å støtte», og er relatert til det latinske *firmus* i betydningen «fast» eller «stabil». Et forslag til en mulig oversettelse blir da: «Loven eller veien som gir stabilitet og støtte i møte med alle ting». Betydningen av begrepet «dharma» er uansett ikke avgjørende, poenget for oss er at dette sitatet fra Dōgen støtter opp under påstanden om at selv den miste ting, i dette tilfellet et støvkorn, kan åpne avgrunnen som binder alle forskjeller – alle dharmar – sammen i ett kraftfelt der alt er seg selv i seg selv som dvelende i gjennomtrengende og gjensidig implikasjon med alt annet.

Vi sa sammen med Nishitani at vi var på leting etter en væremåte grunnlagt hverken i subjekt eller substans, så langt har fokuset vært på opphevelsen av substans, men opphevelsen av subjektet er minst like viktig, i hvert fall for oss som så ofte lever i fikseringen på oss selv som egenrådige og selvstendige subjekter. Et utsagn fra Dōgen kan igjen vise vei, i et berømt sitat skriver han: «To forget the self is to be enlightened by all things of the universe. To be enlightened by all things of the universe is to cast off the body and mind of the self, as well as those of others» (Kim 2004: 104).

Væren-i-verden, som virkelig uutgrunnelige dyp, kan kun avdekkes i et felt som går forbi horisonten til et rent menneskelig ståsted. Det finnes mange forsøk på å definere mennesket, hvor en av de populære definisjonene er «det rasjonelle dyret». Slike definisjoner lider av det samme problemet beskrevet over; forklaringen refererer til grunnleggende begreper utenfor fenomenet som forklares. Hva skjer hvis vi sier «mennesket er mennesket?» Slik tenkt er mennesket en «åpning holdt ut i tomheten», som Heidegger skriver: «Dasein means: being held out into the nothing» (Heidegger 1998: 91). Mennesket som slik dveler tilstrekkelig, finner sitt vesen forankret i noe langt større og mer omfattende enn det «menneskelige altfor menneskelige». Mennesket tilhører i sitt vesen alle andre vesener, og alle andre vesener tilhører mennesket i gjensidig og gjennomtrengende implikasjon. Dette er, slik jeg ser det, den virkelige betydningen av værensglemselen beskrevet av Heidegger, samt utgangspunktet for hans kritikk av humanismen. Ved å sette mennesket som verdens midtpunkt, tilslører humanismen væren som *delt av alle levende og ikke-levende vesener*. Å våkne opp til sannheten om vårt vesen som ek-statisk stående ut i værens lysning kan kun skje i frigjørelsen fra fikseringen på oss selv som subjekter: «To forget the self is to be enlightened by all things of the universe» (Kim 2004: 104). La oss avslutte dette kapittelet med et siste sitat fra *Religion and Nothingness*:

At the ground of our being human lies a level of pure being beyond any determination to the human. And being human, precisely in implying such a level, is also concrete being-in-the-world. That our existence is in interrelation through causal kinship with all other things in an unending world-nexus is due to the fact that, at the ground of the work we are continually engaged in as men, we contain a horizon of intercommunication with the being of all things of the world. Within this horizon we are a sheer being-in-the-world as such, rid of all particular determinations (Nishitani 1983: 248).

Kapittel 2: Erfare

I første kapittel har jeg argumentert for værens absolutte tomhet, og vist hvordan dette leder til en forståelse av forskjeller som *dvelende i seg selv som seg selv gjennom ikke-identitet med seg selv*. I dette kapittelet skal jeg vise hvordan denne udefinerbare og uutgrunnelige åpningen i alt som er, er konstituerende for både erfaring og tid, hvor erfaring forstås som å være strukturert som tid. Merleau-Ponty skriver i et viktig avsnitt fra *Phenomenology of Perception*: «Time must be understood as a subject, and the subject must be understood as time» (Merleau-Ponty 2012: 445). Noe som bør være klart er at subjektet det her refereres til ikke tenkes som grunnlagt i noen form for substans med perfekt identitet. Som alle andre forskjeller blir også ethvert «subjekt» seg selv gjennom ikke-identitet med seg selv. Denne formen for ikke-identitet som forutsetningen for «identitet» signaliserer tidens avgjørende rolle, forstått i lys av Bergson som *skapende varighet (durée)*. «Subjektet» det her er snakk om kan slik forstås som en *strøm av kvalitativ varighet uten et selv*, betegnet av Deleuze som et transcendentalt felt som hverken refererer til et objekt eller tilhører et subjekt. Å beskrive denne transcendentale strømmen av *kvalitativ og skapende varighet* er det Deleuze mener med *transcendental empirisme*. Deleuze skriver i *Immanence: A Life*:

What is a transcendental field? It can be distinguished from experience in that it doesn't refer to an object or belong to a subject (empirical representation). It appears therefore as a pure stream of a-subjective consciousness, a pre-reflexive impersonal consciousness, a qualitative duration of consciousness without a self. It may seem curious that the transcendental be defined by such immediate givens: *we will speak of a transcendental empiricism in contrast to everything that makes up the world of the subject and the object*¹⁹ (Deleuze 2002: 25).

Med dette som utgangspunkt tar vi opp utfordringen fra Nishitani i provokasjonen sitert ovenfor: «Dare we conceive of a mode of being that is neither subjective nor substantial? However difficult it may be to think in such terms, we must...» (Nishitani 1983:112). Dette kapittelet blir slik et forsøk på å tenke en værensmodus som er hverken subjektiv, objektiv, eller substansiell, en værensmodus hvor tid blir et sentralt stikkord.

¹⁹ Min kursiv.

Er tid virkelig?

Hva vil det si at tid er virkelig? Dette spørsmålet har vært en del av filosofien siden dens begynnelse. Parmenides fornektet tidens realitet til fordel for en evig varighet, mens Heraklit stilte spørsmålsteget ved varighet som sådan i sitt berømte uttrykk om at en «kan ikke tre ned i den samme elva to ganger», både elva og personen har forandret seg. Platon plasserte så det evige og uforanderlige i en transcendent verden hinsides denne verden av ren tilsynekomst, nå nedgradert til mindre virkelige ekko av sine sanne og evige former. Den forgjengelige verden av tidsslig tilsynekomst, verden slik vi faktisk erfarer den, blir dermed forstått som en verden av illusjoner, mens i den virkelige verden av evige former finnes det ingen tid. Det blir ikke stort bedre med ankomsten av moderne filosofi. Descartes omfavnet doktrinen som sier at tiden kan deles opp i uendelige små, men distinkte øyeblikk, noe som gjør erfaringen av at ting opprettholder en stabil form over tid så uforståelig at han trengte Guds kontinuerlige skapelse for å gi mening til fenomenet. Descartes skriver:

For since all the time of a life can be divided into innumerable parts, of which each particular one in no way depends on the rest, it does not follow from the fact that I existed not long ago that I have to exist now, unless some cause, so to speak, creates me again at this moment, or in other words conserves me in being (Descartes 2008: 35).

Kant fortsetter trenden mot uvirkeliggjøringen av tid ved å gjøre tid om til en anskuelsesform gravert i forstanden, og slår dermed spikeren i kisten på oppfatningen om at fenomener kan være gjennomgående tidsslig i seg selv. Denne platonsk-kantianske strukturen blir i dag videreført i moderne naturvitenskap gjennom vektleggingen av evige og uforanderlige lover – matematiske objekter som tilskrives tidløs eksistens – hvor disse evige lovene tenkes å danne årsaksgrunnet for tilsynekomsten av alt som er.²⁰ Verden blir slik delt i to; en evig og uforanderlig del alltid allerede gitt i sin fullkommenhet, og en forgjengelig del av tidsslig tilsynekomst. Denne dualismen danner utgangspunktet for determinismens forståelse av tid som en illusjon. Tid har ingen virkning i verden fordi virkeligheten forstås som utfoldelsen av en allerede gitt totalitet, universets slutt punkt er gitt fra begynnelsen av, og tid er kun utfoldelsen av denne alltid allerede gitte planen. Grant Maxwell sier det på en god måte i *Integration and Difference*: «For pure determinism, efficient and final causation are essentially equivalent, two modes of description for a fixed, eternal block universe which precludes real

²⁰ Se f.eks. Lee Smolins bok *Time Reborn* (2013).

becoming» (Maxwell 2022: 39). Å anse fortiden og fremtiden i sin totalitet som kalkulerbare størrelser blir også av Bergson trukket frem som kjernen i mekanistiske forklaringer: «The essence of mechanical explanation, in fact, is to regard the future and the past as calculable functions of the present, and thus to claim that all is given (Bergson 2002: 187). Marquis de Laplace trekkes frem som mannen bak denne posisjonens klareste formulering. Laplace skriver følgende:

Given for one instant an intelligence which could comprehend all the forces by which nature is animated and the respective situation of the being who compose it – an intelligence sufficiently vast to submit these data to analysis – it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the lightest atom; for it, nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to its eyes (Laplace 1951: 4).

Vi kan her se for oss universet som en lukket sirkel der all forandring kun betyr omfordelingen av elementer allerede gitt innenfor sirkelen, og det kan derfor aldri skje noe som ikke er gitt fra begynnelsen av, det kan enkelt sagt *aldri skje noe virkelig nytt*. Men for at tid skal være virkelig, må vi ikke tenke at det faktisk kan skje noe nytt? Må ikke tiden faktisk ha en *virkning i verden*? Poenget til Bergson er at hvis vi skal tenke tid som virkelig kan vi ikke identifisere tid med intellektets romlige representasjon av tid, noe som innebærer å dele opp tidens flyt i distinkte og atomære øyeblikk. Den vitenskapelige revolusjonen kan langt på vei sies å være grunnlagt i en slik forestilling om et *uendelig rom*, fenomener *be-gripes* og plasseres i et abstrakt nettverk av romlige relasjoner, noe som innebærer forestillingen om naturen som *partes extra partes* (Merleau-Ponty 2003: 10). Naturen tenkt som bestående av rent ytre relasjoner plassert ved siden av hverandre i rom. Slik tenkes tid som bevegelsen mellom to punkter i et rom, noe som for Bergson innebærer å *forveksle tid med rom*. Denne forvekslingen leder til Zenons paradokser hvor Akilles aldri kan ta igjen skilpadden fordi avstanden mellom skilpadden og Akilles tenkes å kunne deles opp i uendelig mange punkter, så uansett hvor nærme Akilles kommer skilpadden, vil skilpadden alltid ha beveget seg til et punkt lengre unna. Dette er åpenbart absurd, for i virkeligheten vil Akilles uten vanskelighet kunne løpe forbi skilpadden. Bergson skriver:

(...) the truth is that each of Achilles' steps is a simple indivisible act, and that, after a given number of these acts, Achilles will have passed the tortoise. The mistake of the Eleatics arises from their identification of this series of acts, each

of which is *of a definite kind and indivisible*, with the homogeneous space which underlies them (Bergson 2002: 65).

Feilen Zenon gjør er med andre ord å identifisere Akilles sine handlinger – sin bevegelse i verden – med den abstrakte bevegelsen i et homogent rom. Dette viser tydelig begrensningen til en ren intellektualistisk og matematisk forståelse av tidens flyt, en forståelse som reduserer tid til distinkte, stillestående og identiske øyeblikk som kan telles og måles. Zenons paradoks demonstrer derfor ikke at bevegelse er umulig, men demonstrer snarere umuligheten av å forstå bevegelse ut ifra stillestående øyeblikk plassert utenfor hverandre *partes extra partes*. Alternativet til denne intellektualistiske forståelsen av tid er det Bergson gir navnet *durée*, oversatt som *skapende varighet*, og beskrevet av Bergson som en ikke-numerisk mangfoldighet av gjensidig gjennomtrengning: «Forestillingen om en mangfoldighet av «gjensidig gjennomtrengning», en mangfoldighet som er helt forskjellig fra den numeriske – forestillingen om en heterogen, kvalitativ og skapende varighet – utgjør utgangspunktet, som jeg stadig har vendt tilbake til» (Arnes & Kolstad 1993: 23).

Forestillingen om en *skapende varighet* inneholder et paradoks: Hvordan kan noe med varighet, noe som forblir seg selv over tid, samtidig innebære skapelsen av noe nytt? Idéen om en *skapende varighet* kan slik forstås som å formulere et svar på utfordringen enhver prosessorientert filosofi står ovenfor: Hvis alt er prosess – hvis vi ikke kan tre ned i den samme elva to ganger – hvordan kan vi da forklare tingenes varighet? Dette problemet oppstår ifølge Bergson fordi vi forveksler tid med rom. Vi forveksler *kvalitet med kvantitet*. Hvis vi deler en prosess opp i distinkte og homogene øyeblikk som står utenfor hverandre *partes extra partes* blir det tilnærmet umulig å forklare kontinuiteten i prosessen; som vi så måtte Descartes lene seg på Gud. Umuligheten av å forstå kontinuitet eller varighet ut ifra slike atomære øyeblikk burde få oss til å stille spørsmålsteget ved en slik kvantitativ metode, og få oss til å se etter andre metoder. Det er derfor gode grunner for å tro at varighet forstås bedre som en *strøm av kvalitative forskjeller*.

Bergson bruker erfaringen av å lytte til en melodi for å eksemplifisere en slik erfaring av «en heterogen, kvalitativ og skapende varighet». Når jeg hører på musikk erfarer jeg ikke en rekke homogene og atomære toner som på mystisk hvis settes sammen til en helhetlig melodi, jeg erfarer snarere en strøm av kvalitative forskjeller der alle forskjellene – alle tonene – får sin bestemte mening i lys av melodien som helhet. Hele sangen som *formgivende gestalt* er til stede i hver eneste tone, hvis dette ikke var tilfellet ville jeg ikke hørt en melodi, kun en rekke tilfeldige lyder uten en større sammenheng. Bergson skriver:

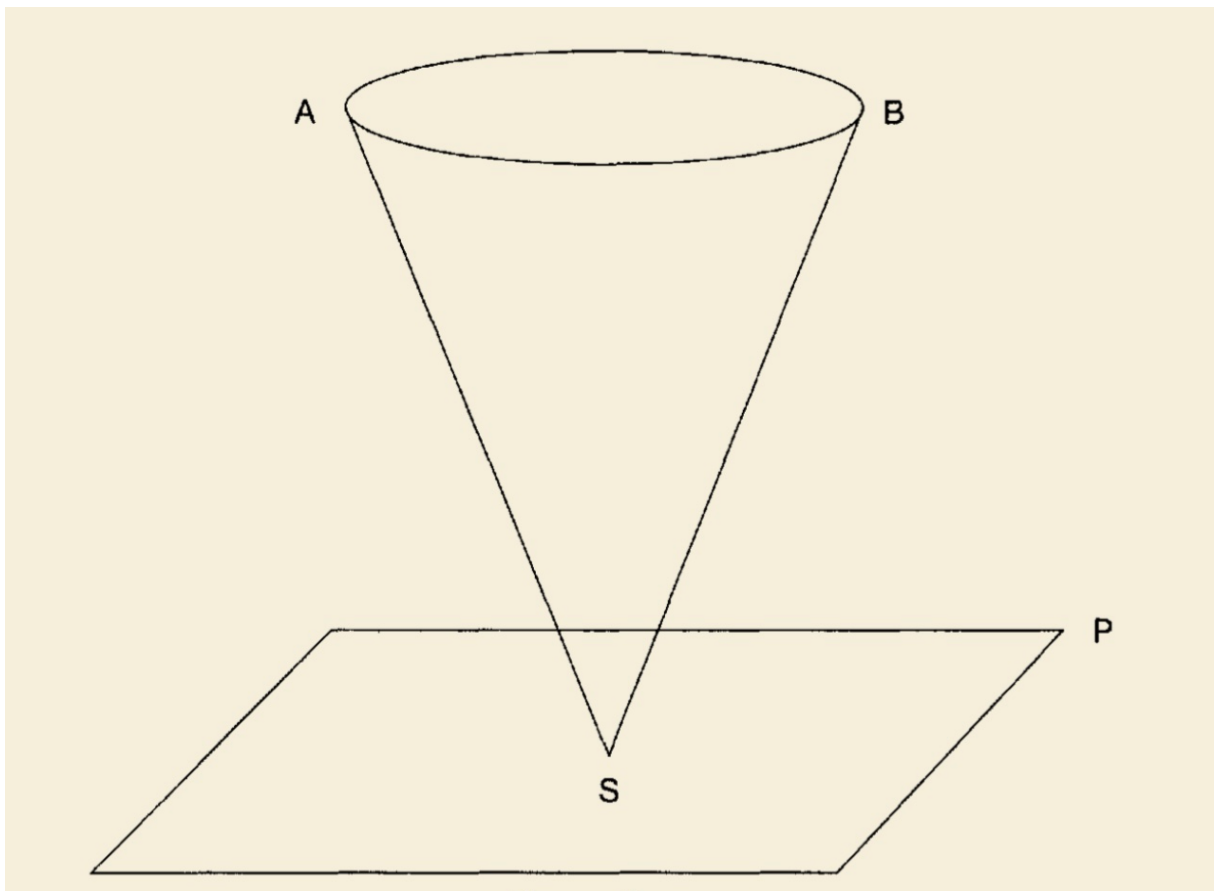
When we listen to a melody we have the purest impression of succession we could possibly have – an impression as far removed as possible from that of simultaneity – and yet it is the very continuity of the melody and 'the impossibility of breaking it up which make that impression upon us. If we cut it up into distinct notes, into so many 'befores' and 'afters,' we are bringing spatial images into it and impregnating the succession with simultaneity: in space, and only in space, is there a clearcut distinction of parts external to one another (Bergson 2002: 260-261).

Med denne forestillingen om en skapende varighet ønsker Bergson å tenke tid på tidens egne premisser, noe som betyr tanken om en «mangfoldighet av gjensidig gjennomtrengning». Bergson skriver: «In a word, pure duration might well be nothing but a succession of qualitative changes, which melt into and permeate one another, without precise outlines, without any tendency to externalise themselves in relation to one another, without any affiliation with number: it would be pure heterogeneity» (Bergson 2002: 61). Alle øyeblikk i strømmen av forskjeller eksisterer ikke som distinkte momenter plassert utenfor hverandre, men i gjensidig gjennomtrengning og implikasjon med alle andre øyeblikk i strømmen av forskjeller. Hvert øyeblikk eksisterer slik i gjensidig gjennomtrengning med fortiden og fremtiden; skapelse og forandring tenkes dermed ikke som bestående av absolutte brudd i kontinuitet, men som kontinuerlig fødsel hvor hvert øyeblikk – hver forskjell – tvinnes med tråder fra både fortiden og fremtiden samtidig. Slikt tenkt finnes det egentlig ingen øyeblikk, «øyeblikket» får en tykkelse i seg, bærende på fortidens spor og fremtidens tildragelser.

Begrepet om fortiden er i Bergsons filosofi uløselig knyttet til hans teori om minner, og i *Matter and Memory* skiller han mellom to ulike former for minne. Den første typen beskrives som rent kroppslige minner, sedimenterte vaner som gjør det enkelt for oss å tilpasse oss situasjoner vi er kjent med fra før (Bergson 2002: 131). Som vi så i første kapittel forstås vanlig erfaring som et begrenset utsnitt av en større helhet basert på kravene for praktisk handling. Kroppslig sedimenterte minner gjør det enkelt for oss å handle på autopilot i kjente situasjoner uten å måtte analysere situasjonen, og slik slipper vi å evaluere gjentagende situasjoner på nytt hver gang de oppstår. F.eks. i det jeg skriver disse ordene trenger jeg ikke å tenke over hvor jeg skal plassere fingrene mine, fingrene vet av seg selv hvor de skal trykke, og på den måten kan tastaturet forstås som å ha blitt en del av den utvidede kroppen – en kropp som omfatter alt fra sykkelen jeg bruker til universitetet, til et mer eller mindre detaljert kart over Oslos gater.

Denne første typen kroppslig minne er alltid forankret i en aktuell situasjon og er derfor alltid en del av nåtiden, mens den andre formen for minne beskrives av Bergson som *vesentlig forskjellig* fra vår vante erfaring av nåtiden. Vesentlig forskjellig fordi erfaringen av nåtiden er

alltid innrettet mot kravene for praktisk handling, mens det Bergson sikter til i beskrivelsen av Minne med stor M, er det som ikke er direkte virksomt i nåtiden. Se for deg alt som har skjedd i livet ditt som du ikke er bevisst akkurat nå, det er overveldende mye, det aller meste faktisk, men ifølge Bergson eksisterer det fortsatt, det eksisterer *virtuelt*. Bergson skriver om denne typen minner: «Coextensive with consciousness, it retains and ranges alongside of each other all our states in the order in which they occur, leaving to each fact its place and, consequently, marking its date, truly moving in the past and not, like the first, in an ever renewed present» (Ibid: 131). Fortiden tenkes slik å eksistere i sin helhet, alt som noen gang har skjedd ligger virtuelt tilgjengelig, noe han i *Matter and Memory* illustrerer med denne kjegla:



S representerer nåtidens innsnevrede erfaring innrettet mot kravene for praktisk handling, mens AB representerer helheten av alle minner. Bergson ser for seg at denne kjegla i sin helhet *alltid er virtuelt til stede* i alle øyeblikk, og den skapende varigheten kan derfor visualiseres som en snøball som gravis vokser seg større i dét den ruller nedover bakken. Fortiden som helhet eksisterer slik virtuelt, og i møte med ulike aktuelle situasjoner hentes det frem relevante minner som svar på kravene for praktisk handling. På denne måten dukker det opp minner som kan

belyse den alltid skiftende situasjonen vi befinner oss i. Relevante minner hentes slik frem og brukes som mer eller mindre nyttige verktøy for å løse de mange ulike og konstant skiftende kravene for praktisk handling. Dette er greit nok, men et avgjørende spørsmål for oss blir nå: Hva skjer hvis vi løsriver viljen fra alle slike praktiske krav? Hva skjer hvis vi lytter til sansene i radikal frihet fra forstandens sedimenterte kategorier som innsnevrer erfaringen til det som er nyttig for praktisk handling? Bergson skriver i *Mind-Energy*:

To be awake means to will. Cease to will, detach yourself from life, disinterest yourself, and by that mere abstention you pass from the awake-self to the dream-self — less tense but more extended. The mechanism of the awake-state is, then, the more complex, more delicate and more positive of the two, and it is the awake-state, rather than the dream-state, which requires explanation (Bergson 2002: 143).

Å tre ut av det innsnevrede selvets innretning mot kravene for praktisk handling, for dermed å tre inn i et *utvidet drømme-selv*, kan forstås som å tre ut av egoets sedimenterte kategorier som deler erfaringen inn i klare og distinkte objekter, for på den måten å falle inn i en bredere *strøm av kvalitativ varighet uten et selv*, betegnet innledningsvis av Deleuze som et *transcendentalt felt som hverken refererer til et objekt eller tilhører et subjekt*. Denne passiv-aktive løsrivelsen fra egoets normale kategorier leder til en *utvidelse av sansenes oppfattelsesevne*, en utvidet oppfattelsesevne bevitnet av blant andre kunstnere, okkultister og filosofer med en draging mot mystikk. Bergson beskriver kunstneren i *The Creative Mind*:

Let us notice that the artist has always been considered an 'idealist.' We mean by that that he is less preoccupied than ourselves with the positive and material side of life. He is, in the real sense of the word, 'absent-minded.' Why then, being detached from reality to a greater degree, does he manage to see in it more things? We should not understand why if the vision we ordinarily have of external objects and of ourselves were not a vision which we had been obliged to narrow and drain by our attachment to reality, our need for living and acting(...) But now and then, by a lucky accident, men arise whose senses or whose consciousness are less adherent to life. Nature has forgotten to attach their faculty of perceiving to their faculty of acting. When they look at a thing, they see it for itself, and not for themselves. They do not perceive simply with a view to action; they perceive in order to perceive – for nothing, for the pleasure of doing so. In regard to a certain aspect of their nature, whether it be their consciousness or one of their senses, they are born *detached*; and according to whether this detachment is that of a certain particular sense, or of consciousness, they are painters or sculptors, musicians or

poets. It is therefore a much more direct vision of reality that we find in the different arts; and it is because the artist is less intent on utilizing his perception that he perceives a greater number of things (Bergson 2002: 252-253).

Ved å gi slipp på egoet som et absolutt senter i all erfaring, er det som om kunstneren faller ut av seg selv, for slik å tre inn i en større virkelighet av krefter utenfor egoets kontroll, hvorpå muligheten oppstår for å møte *det Andre* i radikal forstand: «What is encountered may be Socrates, a temple or a demon» (Deleuze 1994: 139). Et slikt møte med «Sokrates, et tempel, eller en demon» er noe som skjer innenfor *drømme-selvets intuitive sfære*, men dette betyr ikke at Bergson faller tilbake til subjektivismen karakteristisk for store deler av filosofien i etterkant av Descartes. Som Leonard Lawlor skriver i *Bergson and Phenomenology*: «(...) following the duration, Bergsonian intuition consists in fact in a movement *towards the outside* of subjectivity» (Kelly 2010: 26).

Intuisjon flettes sammen med den skapende varigheten gjennom erfaringen av å gi slipp på forstandens begrensende kategorier, og i en «*bevegelse mot subjektets utside*» falle inn i *varighetens transcendentale felt av kvalitative forskjeller som hverken refererer til et objekt eller tilhører et subjekt*. Intuisjon som filosofisk metode innebærer derfor den helt konkrete erfaringen av pre-refleksivt å være en del av *virkeligheten som skapende varighet*. Dette betyr overvinnelsen av dualismen som på den ene siden postulerer en objektiv verden, styrt av materielle og effektive årsaker, og på den andre siden, verden slik vi erfarer den, full av lyder, farger, lukter, men også verdier, følelser, glede og raseri.

I boka *En aktiv sunn fornuft?* siterer Isabelle Stengers Whitehead for å understreke dette poenget: «(...) alt som oppfattes er i naturen. Vi kan ikke velge og vrake. For oss burde solnedgangens rødkjær være like mye en del av naturen som det molekylene og de elektriske bølgene er, som vitenskapsmennene ville forklare fenomenet ved hjelp av» (Stengers 2022: 48). Det gir ikke mening å skille mellom en objektiv verden av primære (virkelige) kvaliteter på den ene siden, og en subjektiv verden av sekundære (uvirkelige) kvaliteter på den andre. Som Whitehead skriver, må vi forstå «solnedgangens rødkjær som like mye en del av naturen som det molekylene og de elektriske bølgene er». Sagt på en annen måte; roen vi kan føle når vi går en tur i skogen, eller den barnlige gleden over å se en vakker blomst, er like mye en del av naturen som de kjemiske utvekslingene av serotonin, dopamin, adrenalin og andre nevrotransmittere som på nivået av hjernekjemi bidrar til å regulere følelsene våres. Naturen må forstås som mer enn kun en samling positivt gitte data, det positivt synlige er alltid ladet med en usynlig dybde, et mangfold av virtuelle tildragelsespunkt og kraftsentre, som i tillegg

til de materielle og effektive årsakene, virker formgivende og finaliserende i virkelighetens aktualisering.

Det usynlige i det synlige

Det kan virke naturlig å tenke at det utvidede drømme-selvets intuitive og affektive møter med *det Andre* er noe som skjer innenfor en personlig subjektiv sfære, og at disse møtene kun reflekterer individets personlige underbevissthet. I lys av Freud blir underbevisstheten ofte forstått som en slags personlig beholder av undertrykt psykisk innhold som er lukket ute fra den ytre verden, men Bergson har en ganske annen forståelse.²¹ Som illustrert med kjegla fra *Matter and Memory* er vanlig erfaring å forstå som den mest innsnevra og lukkede tilstanden, mens underbevissthetens «drømme-selv» er åpen for en mye bredere erfaringshorisont. Dette resonnerer også med Merleau-Ponty sin forståelse av underbevisstheten utviklet i hans senere tekster. Her blir bevisstheten, som hos Bergson, forstått som en nærmest autistisk og blind åpning mot verden, mens underbevisstheten blir kilden til vår mest uttrykksfulle og åpne relasjon til omgivelsene (Legrand & Trigg 2017: 42). *In Praise of Philosophy and Other Essays* basert på forelesninger fra Collège de France skriver Merleau-Ponty:

A philosophy of the flesh finds itself in opposition to any interpretation of the unconscious in terms of "unconscious representations," a tribute paid by Freud to the psychology of his day. The unconscious is feeling itself, since feeling is not the intellectual possession of "what" is felt, but a dispossession of ourselves in favor of it, an opening toward that which we do not have to think in order that we may recognize it (Merleau-Ponty 1988: 198).

Vi leser at underbevisstheten ifølge Merleau-Ponty ikke består av undertrykte representasjoner, men av «følelser i seg selv». I denne oppfatningen finnes det ikke rom for et enhetlig og stabilt selv som bringer helhet til erfaringen gjennom et slags intellektuelt eierskap over det som

²¹ I *Deleuze and the Unconscious* (2007) viser Christian Kerslake at Deleuze sine tanker om underbevisstheten har mer til felles med Bergson sin forståelse enn med Freud sin forståelse, og at C.G. Jung sin arketypiske psykologi grunnleggende sett vokser ut av den bergsonianske forståelsen. Denne boka av Kerslake, sammen med Joshua Rameys *The Hermetic Deleuze* (2012) og Grant Maxwells *Integration and Difference* (2022), viser en betydelig, dog ofre oversett, jungiansk innflytelse på Deleuze sitt arbeid. Maxwell skriver f.eks.: «Deleuze and Guattari's assertion in the second sentence of *A Thousand Plateaus* that "since each of us was several, there was already quite a crowd" is at least partially descended from Jung, who provided a primary opening from the exclusively oppositional Freudian "psychodynamics," the "hydraulic machine of psychoanalysis based on the physical model of equal and opposite compensatory reactions, to a more pluralistic and topologically expansive "psychodramatics," resonant with the Deleuzean method of dramatization, rendering Jung perhaps the most under-acknowledged influence on continental thought» (Maxwell 2022: 283).

erfares. Opprinnelig erfaring oppstår gjennom å miste seg selv i en radikal åpenhet, en åpenhet som eksisterer før tenkning og refleksjon. I *Øyet og ånden* skriver han: «Synet er ikke en bestemt tankemodus og heller ikke ånds-nærværelse: Det er det middelet som er gitt meg til å være fraværende fra meg selv, til innenfra å bivåne Værens spaltning; først etter den lukker jeg meg om meg selv» (Merleau-Ponty 2000: 71). Synet er «middelet som er gitt meg til å være fraværende fra meg selv», og i dette fraværet finnes muligheten til «innenfra å bivåne Værens spaltning», til innenfra å vitne værens inndeling i subjekt og objekt. Merleau-Ponty peker her mot et vitne som eksisterer før inndelingen i subjekt og objekt, eller nærmere virkeligheten, som Deleuze skriver; *et mangfold av vitner som eksisterer før egoet har tatt sin plass i førersetet*:

Underneath the self which acts are little selves which contemplate and which render possible both the action and the active subject. We speak of our 'self only in virtue of these thousands of little witnesses which contemplate within us: it is always a third party who says 'me' (Deleuze 1994: 75).

Å tre ut av egoet som absolutt senter for erfaring for slik å ta perspektivet til denne *skiftende strømmen av pre-refleksive vitner* er, slik jeg forstår det, betydningen Deleuze gir *transcendental empirisme*. Det er snakk om en empirisme fordi det dreier seg om å ta umiddelbare erfaringer, sensasjoner og affekt som utgangspunkt for filosofisk innsikt, og transcendental fordi slike opprinnelige erfaringer beskrives som erfaringer av en verden før subjekt/objekt-sillet har oppstått. Med andre ord; erfaring før egoet har antatt aktualisert form, og slike erfaringer kan derfor forstås som et *møte med mangfoldigheten av krefter som konstituerer aktualiseringen av egoet*. Et møte med ikke-menneskelige og virtuelle kraftsentre konstituerende for erfaring. Krefter Deleuze kaller Ideer i en slags immanens-gjøren av Platon:

Contrary to what is stated by the banal propositions of consciousness, thought thinks only on the basis of an unconscious, and thinks that unconscious in the transcendent exercise. Consequently, far from being the properties or attributes of a thinking substance, the Ideas which derive from imperatives enter and leave only by that fracture in the I, which means that another always thinks in me, another who must also be thought (Deleuze 1994: 199-200).

Det *aktuelle* er for Deleuze, i videreførelsen av Bergson, det som har etablert seg som stabile former i den synlige verden, og motsetningen til det *aktuelle* er det *virtuelle*, forstått som de

usynlige kreftene som konstituerer enhver aktualiseringsprosess. Dette forholdet mellom det aktuelle og det virtuelle resonnerer dypt med Merleau-Pontys forestilling om *det synlige* og *det usynlige*²², hvor vi kan tenke det usynlige som samsvarende med det virtuelle og det synlige med det aktuelle. Det *virtuelle* og det *usynlige* resonnerer også, som vi snart vil se, med flere grunnleggende aspekter ved Nishitanis forestilling om *śūnyatā*, utarbeidet i første kapittel.

En av innsiktene som kom ut av å tenke væren gjennom tomhetens lys (*śūnyatā*), var en forståelse for væren som udefinerbar og uutgrunnelig åpen. En annen måte å formulere dette på i lys av Merleau-Ponty sin filosofi er å si at væren er *ontologisk tvetydig*. Hvis væren er ontologisk tvetydig, vil dette, i likhet med forståelsen for væren som *śūnyatā*, innebære umuligheten av å trekke klare og tydelige grenser mellom motsetninger som f.eks. godt og ondt, aktiv og passiv, synlig og usynlig, innside og utside, subjekt og objekt, væren og intet. Dikotomier som dette kan ikke tenkes som gjensidig utelukkende for hverandre, men må tenkes som gjensidig avhengige av hverandre, som tildragelsespunkt i en større mangfoldighet av forskjeller som går forbi rene motsetninger. I *The Visible and the Invisible*, boka Merleau-Ponty arbeidet med da han døde i 1961, skriver han:

When we have gone beyond the first steps, the radical distinction between being and nothingness, the analysis – which are abstract and superficial – we find at the center of things that the opposites are exclusionary to such an extent that the one without the other would be only an abstraction, that the *force of being is supported by the frailty of the nothingness which is its accomplice*²³ (Merleau-Ponty 1968: 64).

Det kunne nesten vært tatt rett fra Nishitani: «(...)værens kraft støttes av tomhetens skjørhet som er dens medsammensvorne». Det Merleau-Ponty kaller «tomhetens skjørhet» er med andre ord en konstitutiv del av «værens kraft». Hvordan skal vi forstå dette? Og har det noen sammenheng med forestillingen om det *usynlige* og det *virtuelle*? Akkurat som med tomheten, forstått som *śūnyatā*, er det umulig å gi en rent positiv definisjon av hva det usynlige eller det virtuelle er, siden det usynlige og det virtuelle nettopp er det som *ikke er positivt gitt som synlige aspekter av den aktualiserte verden*. Vi kan si at forestillingen om det usynlige og det virtuelle bærer den samme betydningen som *śūnyatā*, forstått som *tomhetens uutgrunnelige dyp som sammenvevd med den synlige overflaten konstituerer dens aktualiserte former*. Sitatet fra

²² For en mer fullstendig diskusjon angående likhetene og forskjellene mellom Deleuze og Merleau-Ponty se Judith Wambacq's *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty* (2017).

²³ Min kursiv.

Merleau-Ponty ovenfor kan støtte en slik lesning, og vi kan enkelt finne avsnitt i *Difference and Repetition* som vil kunne gjøre det samme:

The virtual is opposed not to the real but to the actual. The virtual is fully real in so far as it is virtual. Exactly what Proust said of states of resonance must be said of the virtual: 'Real without being actual, ideal without being abstract'; and symbolic without being fictional. Indeed, the virtual must be defined as strictly a part of the real object – as though the object had one part of itself in the virtual into which it plunged as though into an objective dimension (...) The reality of the virtual consists of the differential elements and relations along with the singular points which correspond to them. The reality of the virtual is structure. We must avoid giving the elements and relations which form a structure an actuality which they do not have, and withdrawing from them a reality which they have (Deleuze 1994: 208-209).

Beskrivelsen Deleuze gir det virtuelle i lys av Proust sitt begrep om *resonans* kunne vært gitt som en beskrivelse av *śūnyatā*: «Reell uten å være aktuell, ideell uten å være abstrakt; og symbolsk uten å være fiksjonell». Som beskrevet av Nishitani kan *śūnyatā* forstås som værens immanente kraftfelt hvor alle forskjeller impliserer og er implisert av alle andre forskjeller. Feltet der alle forskjeller trer inn på hjemmebanen til alle andre forskjeller, og med dette nye grepet fra Deleuze kan vi si: Feltet hvor alle forskjeller vibrerer i resonans med alle andre forskjeller.²⁴ Denne klangkroppen av uendelig resonans – det virtuelle slik Deleuze ser det for seg – har ingen konkret manifestasjon som en ting i verden blant andre ting, i likhet med *śūnyatā* kan ikke det virtuelle tingliggjøres: «The emptiness of *śūnyatā*, is not an emptiness represented as some "thing" outside of being and other than being. It is not simply an "empty nothing," but rather an *absolute emptiness*, emptied even of these representations of emptiness. And for that reason, it is at bottom one with being, even as being is at bottom one with emptiness» (Nishitani 1983: 123).

Śūnyatā, det *usynlige*, og det *virtuelle* er slik ment å peke mot reelle og konstitutive strukturer i virkelighetens utgrunnelige klangkropp av resonanser – uendelige harmonier og disharmonier – men vi kan likevel ikke peke på noe konkret og si; «der er *śūnyatā*», eller «der er det usynlige», eller «der er det virtuelle». Som Deleuze sier, peker de heller ikke mot noe abstrakt, og nøkkelen for å forstå virkeligheten som ligger bak disse ordene ligger derfor ikke i

²⁴ Dette begrepet om resonans innebærer også dissonans, jeg postulerer ikke en harmonisk totalitet karakteristisk for monistisk identitetstenkning.

å forlate sansenes erfaringshorisont til fordel for ren logisk og rasjonell analyse, men snarere som Bergson sier: «(...) ought we not rather return to perception, getting it to expand and extend?» (Bergson 2002: 250). Denne utvidelsen av erfaring til det som finnes *utenfor* forstandens sedimenterte kategorier er kjernen i prosjektet døpt *transcendental empirisme*, og vi har kommet et godt stykke på veien mot å forstå betydningen av dette, men diskusjonen så langt har vært veldig abstrakt, og jeg håper vi kan nærme oss en litt mer konkret forståelse gjennom et eksempel.

Odysseus og sirenene

Sirenene dukket først opp i Homers Odysseé, hvor vi følger den greske helten Odysseus, kongen av Ithaca, på hans reise hjem etter trojanerkrigen. Poenget er ikke å redegjøre for denne reisen, jeg ønsker kun å trekke frem én spesiell hendelse som vil bidra til å belyse *aktualiseringen av det moderne selvet*. Vi kjenner sirenene som menneskelignende skapninger, berømte for sin sang, så vakre og forlokkende at de som hørte deres toner mistet all sans og samling. For alltid trollbundet av deres magiske sang uten mulighet for noen gang å slippe fri igjen. Men Odysseus ville så gjerne høre sirenene og la en plan som gjorde det mulig for ham å høre sangen uten å bli deres slave. Han fikk skipets mannskap til å dekke godt for ørene, før de bandt ham til masten med lovnaden om ikke å slippe ham løs uansett hvor mye han tryglet og bad. Og slik, bundet til mastens *rasjonelle selvbestemmelse*, fikk Odysseus lyttet til sirenenes sang uten å trollbindes for alltid.

Det er kanskje ikke åpenbart hva sammenhengen er med tanke på det usynlige eller det virtuelle, men det vil snart bli klart. Vi har drøftet oppløsningen av egoet som senter for erfaring, og vist hvordan en slik oppløsning fører til avdekningen av en utvidet erfaringshorisont før spaltningen i subjekt og objekt har funnet sted, med andre ord før egoet er aktualisert som subjektets senter og styrende prinsipp. Jeg har argumentert for at selvet ikke kan forstås som et transcendentalt og a-historisk prinsipp stående utenfor tiden, men at selvet, som alle andre prosessuelle former, aktualiseres i og igjennom den skapende varigheten. Det jeg hevder her er at myten om Odysseus og sirenene bidrar til å *synliggjøre en viktig hendelse i aktualiseringen av det moderne selvet*. Myten vitner ganske enkelt om aktualiseringen av et *selvbevisst ego som viljesterkt tar kontroll over kroppens affektive begjærstrømmer*. Slikt sett kan myten forstås som å danne et svært tidlig frempek mot dannelsen det moderne selvet, fanget av krystallpalassets altoppslukende rasjonalitet: «This is where the "crystal palace" is erected, in which the *laws of free will* themselves are discovered, and all desires and behavior are regulated

with precision and down to the last detail, carefully catalogued, and submitted to the unchanging calculus of a logarithmic table» (Nishitani 1990: 150).

Vi kan forså mytisk tenkning som den spontane dannelsen av symbolske bilder og visjoner i innbilningskraftens intuitive sfære, og myter kan dermed tenkes å ha blitt til gjennom mennesker som dvelende i radikal åpenhet for det ukjente har mottatt slike bilder og visjoner. Myter kan fra dette perspektivet forstås som kunstneriske uttrykk; *nedtegnelser fra drømmeselvets møter med en mer-enn-menneskelig verden av krefter utenfor egoets kontroll*. Det kan derfor være fruktbart å tolke myter som *symbolske uttrykk for virtuelle krefter*. Husk Deleuze sin beskrivelse av det virtuelle som symbolsk uten å være fiksjonelt. Mytologiske symboler kan derfor synliggjøre usynlige og virtuelle strømninger som virker i kulturen og i individet med formgivende kraft. Vi kan spørre oss selv: Hvorfor er de tidligste litterære uttrykkene i vesten fulle av heltefortellinger? Hva slags rolle har heltefortellingen spilt i dannelsen av det moderne selvet?

Vi finner et hint i Iliadens aller første strofe: «Menin aeide, thea, Peleia deo Achileops», som kan oversettes til: «Syng, gudinne, om vreden til Achilles sønn av Peleus» (Gebser 1985: 71). «Vrede» stammer fra det gammeldanske «*wrēthe*» eller det norrøne «*vreiði*» og betyr noe sånt som «berettiget eller rettferdiggjort sinne og forbitrelse». *Menis*, gresk for «vrede» og «mot», deler rot med ordet *menos* som betyr «beslutsomhet», «sinne», «mot» og «makt». Det første ordet, i det første verset, i vestens første litterære verk – *Menin* – vitner altså om Achilles sin *vrede*. Kan dette fortelle oss noe? Ordene *menis* og *menos* er også i slekt med det latinske *mens*, med dets usedvanlig komplekse kjede av betydning: «Tenke, tanke, hensikt, sinne, forståelse, overveielse, disposisjon, mentalitet og fantasi» (Ibid: 75). Iliadens aller første ord er altså ladet med den impliserte betydningen til alle de typiske karakteristikkene brukt for å beskrive den mytologiske helten, presentert i mytene som en *modig, beslutsom, og mektig* skikkelse full av mer eller mindre berettiget *vrede*.

Menneskene som levde på Homers tid, og enda lengre før det, erfarte en magisk verden av personifiserte krefter i form av guder og gudinner, gode og onde ånder, pluss andre magiske vesener av ulikt slag. Charles Taylor beskriver dette før-moderne mennesket som innehaver av et *porøst selv*, i kontrast til det han kaller det moderne menneskets *polstrede selv*. Det før-moderne porøse selvet, i kontrast til det moderne polstrede selvet, erfarer en radikal åpenhet for påvirkning «utenfra», for eksempel gjennom frykten for å bli besatt av onde ånder (Taylor 2007: 35). Det før-moderne selvet levde i verden før egoet hadde lagt seg som en beskyttende mur mot utsiden, og det porøse selvet hadde dermed ingen erfaring av seg selv som en innside i konfrontasjon med en utside slik det polstrede selvet erfarer. Uten en klart avgrenset innside

risikerer det porøse selvet å utsettes for gudenes sinne, lyst eller barmhjertighet; det kan plutselig tas over av onde ånder og demoner, helbredes av gode ånder, og er generelt lett påvirket av magiske krefter. Det porøse selvet levde derfor i reell frykt for å bli besatt av slike krefter «utenfra». Taylor skriver:

This porousness is most clearly in evidence in the fear of possession. Demons can take us over. And indeed, five centuries ago, many of the more spectacular manifestations of mental illness, what we would class as psychotic behaviour, were laid at the door of possession, as in the New Testament times (Taylor 2007: 35).

Jeg skriver «utenfra» med hermetegn for å få frem at det er *gjennom aktualiseringen av det polstrete selvet at erfaringen av en utside i kontrast til en innside konstitueres*. Det før-moderne og porøse selvet hadde ikke erfaringen av å være et avgrenset selv lukket ute fra verden utenfor. I mangelen på et klart avgrenset senter for erfaring, og stort sett levende i små stammesamfunn, var det før-moderne selvet først og fremst identifisert med klanen som helhet. Og erfaringen til et slikt porøst selv kan beskrives som individets overgivelse til en kollektiv strøm av mening og affekt i et intersubjektivt, eller nærmere realiteten; *et interkroppslig og interkosmisk felt av mening og affekt*. Taylor beskriver den før-moderne erfaringen av mening eksisterende som selvstendige størrelser utenfor oss: «In the enchanted world, the meaning exists already outside of us, prior to contact; it can take us over, we can fall into its field of force. It comes on us from the outside» (Ibid: 34).

Med dette som kontekst kan vi forstå heltens vrede som intensivering av den psykiske energien nødvendig for å *bryte ut av klanens affektive gruppeklangkropp, gjennom en radikal akt av selvhevdelse*. Heltemyten kan slik forstås som et symbolsk kraftsenter, et virtuelt tildragelsespunkt, som lenge før det moderne selvet tok form, vitnet om aktualiseringen av et slikt nytt selv – en menneskehetens bliven-annen – og heltemyten som et virtuelt kraftsenter ble slik en aktør med formgivende og finaliserende virkning i aktualiseringen av det moderne selvet som et *avsondret cogito*. Som et konstituerende element i den umåtelig komplekse dannelsen av virtuelle kraftsentre, kan myter, i likhet med annen stor kunst og filosofi, forstås som «å kalle på en fremtidig form, på en ny jord og et kommende folk»²⁵ (Deleuze 1994: 108). I *Kaos, territorium, kunst* gir filosofen Elizabeth Grosz en flott beskrivelse av kunst som den mest direkte åpningen av kroppen mot universets bliven-annen i intensivering og

²⁵ Min oversettelse av «calls for a future form, for a new earth and people that do not yet exist».

mobiliseringen av virtuelle krefter, en direkte intensivering av livet i påkallelsen av «et kommende folk»:

Kunsten er selve åpningen av universet til en bliven-annen, akkurat som vitenskapen er en åpning av universet for praktisk handling, til en bliven-nyttig, og filosofien er en åpning av universet for en tanke-bliven. Kunst er den mest direkte intensiveringen av resonans og dissonans, mellom kropper og kosmos, mellom ett miljø eller en rytme og en annen. Den er det som virker mest direkte inn på kroppen og det som intensiverer og affekterer på den mest kroppslige måten. Gjennom komposisjonsplanet som det slynger ut, er kunsten den måten universet mest direkte intensiverer livet, utmutter organene og mobiliserer krefter på (Grosz 2019: 46).

Animisme

Aktualiseringen av det moderne selvet som et avsondret og rasjonelt ego, «flytende på et hav av død materie» (Nishitani 1983: 11), konstituerer i samme bevegelse grobunnen for dannelsen av naturvitenskapenes objektorienterte koordinatsystemer, fordi det er først gjennom selvets fiksering på seg selv som et lukket ego at verden trer frem som dets klare motsetning og kontrast. Vi kan tenke oss at jo sterkere vi holder fikseringen på oss selv som et klart avgrenset ego, desto sterkere krystalliseres verden tilbake i form av klart definerte og avgrensede objekter. I det moderne skillet mellom natur og kultur finnes det ingen virkelig levende natur, som vi har sett *be-gripes* naturen som et dødt felt av utstrakt masse, og i den grad den oppfattes som levende i noen fundamental forstand, forstås dette som projeksjonen av innsidens subjektive kvaliteter over på en objektiv og død natur. Det levende *inn-ordnes* dødens forståelsesramme, dødens ontologi seirer, og slik blir animisme *inn-ordnet* vestens etablerte forståelsesrammer.

Forestillingen om at all mening kommer fra subjektet og at erfaringen av natur derfor baserer seg på en kulturell konstruksjon, er i seg selv et relativt nytt *kulturelt artefakt*; et produkt av akademistandens metafysiske avstand til verden. Det objekt-orienterte natursynet konstitueres nettopp av kulturelt betingede praksiser som søker å *be-gripe* og *inn-ordne* det partikulære i et kvantitativt og generelt anvendelig koordinatsystem. Siden det er naturvitenskapenes mandat å beskrive den objektive naturen slik den er i seg selv, blir humanistenes oppgave naturlig nok å beskrive hvordan naturen fremstår for oss, altså som kulturelt konstruert. Slik eksisterer humanioras konstruktivisme sammenflettet med naturvitenskapenes forestilling om en objektiv natur. Både naturvitenskapenes bilde av naturen som objektiv, og humanioras bilde av naturen som et kulturelt konstrukt forutsetter antagelsen

om et grunnleggende skille mellom natur og kultur, og et av poengene her er at dette frarøver oss muligheten til å forstå animisme ut ifra seg selv som *erfaringen av å dvele i en utvidet klangkropp av gjensidig impliserende relasjoner mellom mennesker, dyr, planter, naturprosesser og andre levende vesener.*

Kan Nishitanis forståelse av væren som *śūnyatā*, Bergson og Deleuze sitt begrep om det virtuelle, og Merleau-Ponty sin forestilling om det usynlige tilby et bedre rammeverk for å forstå erfaringen av animisme uten å forklare det vekk som projeksjonen av subjektive kvaliteter over på en objektiv natur? Jeg vil argumentere for at det er tilfellet, noe vi kan se i dette sitatet fra Tim Ingolds *Being Alive*, sitert av Arne Johan Vetlesen i *Cosmologies of the Anthropocene*:

In the case of animism, we are dealing not with a way of believing about the world, but with a condition of being in it (...) Animacy is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (Vetlesen 2019: 177-178).

Animisme dreier seg ikke om å projisere imaginære personer ut på omgivelsene, men bør som Ingold skriver forstås som det «dynamiske og transformative potensialet i feltet av relasjoner der alle slags vesener, person-lignende eller ting-lignende, kontinuerlig og gjensidig bringer hverandre inn i eksistens». Det er en åpenbar resonans mellom Ingolds formulering og Nishitanis begrep om *śūnyatā*; væren som et dynamisk kraftfelt hvor alle forskjeller, om de så er person-lignende eller ting-lignende, bringer hverandre inn i eksistens ved at enhver forskjell trer inn på hjemmebanen til alle andre forskjeller i gjensidig implikasjon. Ut ifra Ingold sin beskrivelse gir det fullstendig mening å bruke begrepet *animisme* for å beskrive det transformative potensialet i *kraftfeltet* som er *śūnyatā*. Hva er denne kraften? Spenningen som oppstår immanent i et felt av absolutte forskjeller hengende som suspendert i løse lufta, kun holdt oppe av alle de andre forskjellene som i gjensidig implikasjon konstituerer hverandres eksistens. Denne spenningen eller kraften kan derfor tenkes som værens uendelige og transformative potensial, som selve *virkelighetens urkraft som animerer aktualiseringen av alle verdens former*. Væren tenkt som *śūnyatā* blir slik forstått som ett uendelig felt av

transformasjon hvor alle forskjeller konstituerer hverandre som deltakere i den samme levende helheten – absolutt immanens som ET LIV:

We will say of pure immanence that it is A LIFE, and nothing else. It is not immanence to life, but the immanent that is in nothing is itself a life. A life is the immanence of immanence, absolute immanence, it is complete power, complete bliss (Deleuze 2002: 27).

Hvis absolutt immanens er å forstå som *et liv*, blir det naturlig å tenke på alle forskjellene dette livet består av som levende – deltakere i virkelighetens transformerende urkraft – animasjon. Med denne forståelsen kan vi bringes tilbake til det som må sies å være den mest naturlige måten å relatere til verden på, nemlig som levende: «That the world is alive is really the most natural view, and largely supported by prima-facie evidence» (Jonas 2001: 7). En påstand om at alle forskjeller har en gnist av liv i seg, og at alle forskjeller derfor bør forstås som levende, eller med Deleuze sine egne ord; «alle romlig-temporale dynamismer er ledsaget av fremveksten av en elementær bevissthet», finner vi i *Difference and Repetition*:

Every spatio-temporal dynamism is accompanied by the emergence of an elementary consciousness which itself traces directions, doubles movements and migrations, and is born on the threshold of the condensed singularities of the body or object whose consciousness it is. It is not enough to say that consciousness is consciousness of something: it is the double of this something, and everything is consciousness because it possesses a double, even if it is far off and very foreign (Deleuze 1994: 220).

Forståelsen av virkeligheten som tvers igjennom levende kan beskrives som en form for panpsykisme, og dette er tesen i Arne Johan Vetlesens bok *Cosmologies of the Anthropocene*, nemlig at *animisme er panpsykisme i praksis*. Det viktige i denne sammenhengen er animisme som levd erfaring, en panpsykisk teori kun holdt av intellektet som en abstrakt teori om virkelighetens natur, har svært lite transformativ kraft. Uten å gå inn i en videre diskusjon om panpsykisme her, vil jeg fremheve forskjellen mellom posisjonen utviklet her, i lys av Nishitani, Bergson og Deleuze, og en panpsykisk teori som ganske enkelt klistrer merkelappen «psyke» på naturens allerede etablerte og gjenkjennelige byggeklosser i et rent logisk forsøk på å overvinne «the hard problem of consciousness» eller et annet slikt analytisk «problem». En slik

panpsykisme som kun opererer på nivået av logisk og rasjonell spekulasjon, leder ikke til eksistensielt transformative erfaringer, og fremstår derfor som rimelig ubetydelig.

Kapittel 3: Handle

I de to foregående kapitlene «Dvele» og «Erfare» har jeg redegjort for Bergson sin forståelse av tenkningen som først og fremst rettet mot praktisk handling, fremstilt i kontrast til det dogmatiske bildet av tenkningen som postulerer et iboende slektskap mellom tenkningen og sannhet som korrespondanse med en objektiv virkelighet. Slik kom vi frem til teorien om intuisjon som overskridelsen av forstandskategoriernes begrensning av erfaring til det som er relevant for praktisk handling. Intuisjon som filosofisk metode ble beskrevet som det å la seg falle ut av selvets vante innretning mot kravene for praktisk handling. Derved kan man tre inn i en utvidet erfaringshorisont – inn i et visjonært og affektivt ladet landskap bestående av virtuelle kraftsentre og tildragelsespunkt som hverken refererer til et objekt eller tilhører et subjekt – et ontologisk tvetydig landskap, der man gjennom kroppen åpnes mot universet i en kunstnerisk og mytologisk bliven-annen.

Filosofisk intuisjon kan vokse frem gjennom løsrivelsen fra et liv som er orientert mot kravene for praktisk handling. Slik kan den forstås som grunnlagt i meditasjon og kontemplasjon, i det å dvele vedvarende og fredfylt ved det som er løsrevet fra ethvert praktisk anliggende. Men hvis vi ikke forsaker det verdslige livet helt ved å bli munk eller nonne, må vi ta del i den konkrete og praktiske verden av handling i samarbeid med andre, og dette kapitlet tar for seg noen av disse mer konkrete aspektene ved å være i verden. Når subjektet og objektet har gått i oppløsning og funnet felles grunn i tomhetens uutgrunnelige dyp, hvor ligger da handlingenes opprinnelse? Hvordan kan vi forstå handling uten å lene oss på forestillingen om et substansielt selv? Kan vi se for oss egentlige handlinger uten at det er *noen* som handler? Dette spørsmålet om å handle i verden som *et singulært individ uten at det er et selv i tradisjonell forstand som utfører handlingene*, er det sentrale spørsmålet som animerer dette kapitlet.

Handlende intuisjon

I fikseringen på seg selv som et rasjonelt senter, erfarer det polstrede selvet seg som aktivt og fritt, stående ovenfor en passiv og føyelig natur, og finner slik *trygghet gjennom følelsen av å være i kontroll*. Men som vi har sett i diskusjonen over kommer denne tryggheten sammen med et stort tap, nemlig tapet av menneskenes intuitive, affektive og erotiske forbindelse til verden som en levende og meningsfull helhet: «Det moderne faktum er at vi ikke lenger tror på denne verden. Vi tror ikke engang på de hendelsene som skjer med oss, kjærligheten, døden, som om de bare halvveis angikk oss (...) Det er forbindelsen mellom mennesket og verden som er brutt»

(Zourabichvili 2019: 113-114). I tapet av livets intuitive og affektive forbindelse til verden, trygt plantet på rasjonalitetens falske grunn, fanges det moderne selvet i en livløs og steril abstraksjon, fremmedgjort fra *jordens krefter*. Den intense tilstedeværelsen som kan oppstå i *ek-statisk affirmasjon av Fortunas terningkast*²⁶, glattes over og ufarliggjøres av Apollons beregnende nyttekalkyle. Zarathustras guddommelige dansegulv; «et dansegulv for guddommelige tilfeldigheter, (...) et gudebord for guddommelige terninger og treningsspillere» (Nietzsche 2011: 166), er ikke lengre fylt av Livets intense rytmer. Dypets uberegnelige sjansespill, og med det muligheten for å «føde en dansende stjerne» (Ibid: 17), forsvinner til fordel for overflatenes trygge beregninger. *Den søkende må dypt ned i jordens mørke før han finner Heraklits evige ild. Livets ild, overflodens ild, ekstasens ild. Her hvor Dionysos og Shiva danser selvutslettelsens dans; dødens dans som paradoksalt nok også er livets dans*²⁷.

Det polstrede selvet har slik mistet forbindelsen til *det Andre*, til mysteriets erotiske ild. Livets intense rytmer fisler ut i natten, værens elv fryser til is²⁸, og gudene dør. Som Heidegger sa i det berømte Spiegel-intervjuet: «Bare en gud kan redde oss» (Heidegger 1966). Filosofiens oppgave, forstått som overvinnelsen av nihilismen, innebærer derfor å gjenopplive gudene; å *gjenopplive menneskenes forbindelse til verden utenfor det rasjonelles kontroll*. Eros, forstått som utsidens rop og begjærets dypeste lengsel, er derfor det som må lede oss i frembringelsen av en slik «ny jord og et kommende folk» (Deleuze 1994: 108). Heidegger skriver: «I call it Eros, the oldest of the gods according to Parmenides (...) The beat of that god's wings moves me each time I take a substantial step in my thinking and venture onto untrodden paths» (Heidegger 2008: 213). Hvorfor og hvordan er denne intuitive og erotiske forbindelsen til verden blokkert, og hva kan gjøres for å åpne denne blokaden?

I *Kunstverkets opprinnelse* beskriver Heidegger tre forskjellige måter ting opp gjennom tenkningens historie har blitt *be-grepet* og forstått på. Den første *be-griper* tingen som substans bærende på kjennetegn, den andre som et mangfold av sanseintrykk bundet sammen i

²⁶ Fortuna er den romerske guden for skjebnesvangre innfall, om de så beror hell og lykke, eller ulykke. Den tilsvarende greske guden er Tyche.

²⁷ Dette er et sitat, med en liten endring, fra teksten «Om det naturskjønne» som jeg skrev for femte utgave av *Begrep* (2022).

²⁸ I teksten *Om å tre inn i Evigheten* skrev jeg om flammen som tiner værens elv: «Zarathustra ønsker å bringe denne ilden til folk, han ønsker å sette fyr på sjelene våre. Ved å sette fyr på sjelene våre ønsker han å gi oss liv, frigjøre det livet vi har i oss. Livet som ild er et kall til å leve et liv som ikke kan defineres av noen form, karaktertrekk eller identitet, det er et liv levd i konstant overskridelse. Livet som ild innebærer en villighet til å kaste til side det kjente, det som er gitt, og til å risikere det ukjente, uavhengig av hva det kan bringe med seg. Ilden bringer sammen de tre metaforene: ilden som varmer opp ånden gir opphav til en varm vind som smelter isen og på den måten frigjør tidens elv» (Begrep 2019: 20). Du kan finne sitatet og resten av teksten i første utgave av *Begrep*.

subjektet, og den tredje som formet (*eidos*) stoff (*hyle*) (Heidegger 2000: 27). Den første forståelsen for tingen som substans bærende på kjennetegn finner vi også reflektert i språkets struktur, i helt enkle setninger bestående av et subjekt (som ifølge Heidegger er den latinske omfortolkningen av greske det *hypokeimenon*, som betyr *substans*), og et predikat, som uttrykker subjektets (substansens) kjennetegn (Ibid: 17). Som Heidegger skriver har disse perspektivene glidd over i hverandre opp gjennom historien, og tolkningen av tingen som et mangfold av sammenbundne sanseinntrykk, eller som formet stoff, forlater ikke den *be-grepslige* og dermed dualistiske strukturen fra den første tolkningen.

Alle slike *logosentriske tolkninger*, der fornuften står ovenfor og *be-griper* det tinglige, beskrives av Heidegger som å utøve «vold mot det tinglige ved tingen» (Ibid: 18), gjennom å «foregripe enhver umiddelbar erfaring av det værende», og han konkluderer: «denne foregripelsen blokkerer for det værendes væren» (Ibid: 27). Vi kan enkelt forstå dette i lys av det jeg skrev tidligere om reduksjonen av erfaring til gjenkjennelsen av allerede etablerte former, og hvordan en slik «foregripelse av enhver umiddelbar erfaring», «blokkerer for det værendes væren», med andre ord; blokkerer for erkjennelsen av fenomenets vesen som umiddelbart og grunnløst dvelende som seg selv i *śūnyatā*. Eller sagt på en annen måte i lys av Bergson; blokkerende for erkjennelsen av væren som *skapende varighet*, og slik blokkerende for den intuitive og erotiske forbindelsen til *jordens krefter* – til væren som *levende prosess*.

Betydningen av påstanden om at vi «foregriper enhver umiddelbar erfaring av det værende», kan gjøres mer konkret ved å huske Heideggers skille i *Væren og tid* mellom det *tilhåndenværende* og det *forhåndenværende*. Den norske oversettelsen av *vorhanden* (*forhånden*) og *zu-handen* (*tilhånden*) kan virke litt forvirrende, men at noe er *forhånden* betyr tingen gitt som en ren gjenstand uten referanse til dens funksjon, mens *tilhånden* betyr gjenstanden gitt som bruksting; et instrument eller et verktøy som tjener en funksjon i relasjon til en større relevanshelhet. F.eks. en hammer erfares umiddelbart som funksjonen den tjener. I det jeg står ovenfor hammeren lyser den opp som noe for å slå inn spikrene i planken med, planken som skal bli en del av veggen til huset jeg bygger, slik at jeg og familien kan få et hjem med ly for vær og vind. Poenget er at vi først og fremst erfarer verden rundt oss som en samling bruksting som har sin bestemte plass og funksjon i lys av en større relevanshelhet. En annen måte å si dette på er at vi til enhver tid er *situerte i en konkret situasjon*, og at *situasjonen betinger måten tingene rundt oss fremtrer på*. Hvis det hadde dukket opp en innbruddstyv som oppførte seg truende, hadde hammeren jeg hadde i hånden umiddelbart forvandlet seg til et våpen jeg kunne forsvart meg med.

Heideggers analyse av *tilhåndenhet* resonerer med Bergson sin beskrivelse av vanlige erfaringer som begrenset til det som er relevant i henhold til kravene for praktisk handling. Noe som imidlertid også ble tydelig gjennom perspektivene til Bergson, Deleuze og Merleau-Ponty i diskusjonen over, er den vesentlige forskjellen mellom formålsrettet og instrumentell erfaring, og det vi med rette kan kalle *opprinnelige erfaringer*. Verden erfares ikke opprinnelig som en samling bruksting, instrumenter og verktøy som tjener menneskets omforvaltning av verden i henhold til våre ønsker om trygghet og komfort. Sara Heinämaa beskriver Merleau-Ponty sin posisjon godt i boka *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*:

For Merleau-Ponty, instrumentality is just one aspect of the living body, and it is not primary. On a more primordial level, we relate to the world in an affective way. Things are not given to us as useful or suitable. Instead, they appear as attractive or repulsive, and we respond to their calls and appeals. A piece of metal is not primarily for hammering; it appears first as attractive to the hand. And the hand is not primarily for grasping or working; it is first given to us in its caressing and fumbling movements. The world is not a practical world of ends and means but an aesthetic world, and our relation to it is dialogical (Heinämaa 2003: 63).

I første og andre kapittel gikk vi gjennom betydningen av slike opprinnelige erfaringer i relasjon til *filosofisk intuisjon*, mens denne delen dreier seg om *handlende intuisjon*. Hva innebærer det? Det polstrede selvet kan forstås som å søke trygghet gjennom å «foregripe enhver umiddelbar erfaring». En annen måte å si dette på er at egoet finner trygghet og handlekraft gjennom å rette blikket mot et fremtidig mål som filtrerer og plasserer det som erfares i relasjon til det gjeldende målet. Målet er det som betyr noe, og slik blir det som erfares redusert til midler eller hindre på veien mot målets fullendelse. Veldig mye blir slik redusert til sin instrumentelle verdi, og erfaringen av egenverdi – erfaringen av å gjøre noe for sin egen del, uten å ofre utfallet en tanke – blir mindre viktig. Det polstrede selvet, som i fikseringen på målet og på seg selv som det rasjonelt styrende prinsippet som kontrollerer og behersker omgivelsene i henhold til målets oppnåelse, erfarer seg selv som opphavet til sine egne handlinger og har derfor enda ikke hatt erfaringen av at «tomheten sniker seg inn i egoets selvforståelse og innenfra knuser troen på et evig og stabilt selv». Deleuze skriver i *Difference and Repetition*:

The great discovery of Nietzsche's philosophy, which marks his break with Schopenhauer and goes under the name of the will to power or the Dionysian world, is the following: no doubt the I and the Self must be replaced by an

undifferentiated abyss, but this abyss is neither an impersonal nor an abstract Universal beyond individuation. On the contrary, it is the I and the self which are the abstract universals. They must be replaced, but in and by individuation, in the direction of the individuating factors which consume them and which constitute the fluid world of Dionysus. What cannot be replaced is individuation itself. Beyond the self and the I we find not the impersonal but the individual and its factors, individuation and its fields, individuality and its pre-individual singularities (Deleuze 1994: 258).

Dette er feilen mange moderne tenkere gjør; selvet oppløses og erstattes med et upersonlig og abstrakt universal – f.eks. lovmessig mekanisme, og/eller sosiale, språklige og kulturelt konstituerte strukturer – og selvet forstås slik som et upersonlig uttrykk for naturens lover og kulturens former. Realiteten derimot, som Deleuze og Nishitani beskriver, er at mennesket finner sitt egentlige selv – sitt *singulære uttrykk* – nettopp ved å gi slipp på det polstrede selvet vi til vanlig identifiserer oss med. Dette tomhetens selv står i kontrast til det polstrede selvet, som i ønske om kontroll «foregriper enhver erfaring», og tomhetens selv er slik forstått et selv *fundert i absolutt tillit* – tillit som utspringet til personens mest egentlige uttrykk. Tillit markerer overgangen fra det polstrede selvets fiksering på seg selv, til tomhetens selv – som i overgivelse til *situasjonens gestalt* – blir seg selv gjennom å gi slipp på seg selv: «Faith, in contrast, marks the point at which the self is really and truly a solitary self, and really and truly becomes the self itself» (Nishitani 1983: 27). Nishitani fortsetter lengre ut i *Religion and Nothingness*:

When person-centered self-prehension is broken down and nothingness is really actualized in the self, personal existence also comes really and truly to actualization in the self. This is what is meant by absolute negation-sive-affirmation, and it is here that some "thing" called personality is constituted in unison with absolute nothingness. Without a nothingness that is living and a conversion that is existential, this would make no sense. (Nishitani 1983: 71).

Dette er betydningen vi gir *handlende intuisjon*; handling som oppstår fra tomhetens død til øyeblikket. Døden som slik blir frøet som føder neste handling, handling som *ek-statisk* og *spontant* former seg selv uten at *noen* former handlingene. Selvet som dør i møte med væren på denne måten, kan forstås som et *instrument* som i kraft av sin egen selvforglemmelse *stemmes* til omgivelsenes toner; et *be-stemt* selv som ved å miste seg selv tas opp i tilblivelsens (*poiesis*) dunkle mysterium; en hendelse vevd ut fra værens temporale og romlige tråder; én

tone i verdens orkester; et instrument i Værens sang. En absolutt tilstedeværelse som i tillitens fortapelse lar seg lede av det vesentlige. En slik musikalsk beskrivelse av vår væren-i-verden er mer enn en fargerik og drømmende metafor, og peker mot noe reelt ved relasjonen mellom organisme og miljø. Den berømte biologen Jakob Johann von Uexküll, som var til stor inspirasjon for Merleau-Ponty, beskrev også organismer som instrumenter i miljøets orkester:

For Uexküll er ikke naturens musikk komponert av levende organismer, som om menneskets særegne kreativitet ble overført på dyrene gjennom en slags antropomorf projeksjon; snarere er det Umweltene, som på spesifikt vis er delt opp i miljøfragmenter, som spiller organismene. Med sine organer er organismene utrustet til å spille nettopp den sangen som miljøet har komponert for den, som et instrument som spiller i et større orkester. Hver levende ting, mennesket inkludert, er en melodisk utviklingslinje, en kontrapunktisk sats i en symfoni komponert av større og mer komplekse satser tilveiebrakt av dets objekter, kvalitetene som deres verden opplyser eller demper for dem. Sett i sammenheng er både organismen og dens Umwelt overlevelsesenheter. Hver organisme er en musiker fullstendig oppslukt av sin egen sang, et instrument, ironisk nok i en mye større konsert, der den bare har en underordnet rolle, en stemme eller melodi (Grosz 2019: 80).

Skapende frihet

I lys av den vestlige tradisjonen er vi vant til å knytte skapelse og frihet til det rasjonelle intellektet, og dette står i kontrast til de fleste tenkerne behandlet her. For Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze og Nishitani er ikke frihet og skaperkraft noe som kan begrenses til det rasjonelle, vår menneskelige frihet og mulighet for skapelse, blir snarere forstått som utbroderingen av en dypere og mer tilgrunnleggende skaperkraft, forstått av Bergson som *skapende varighet*, av Nishitani som *sūnyatā*, og av Deleuze som *immanens immanent til seg selv*. Med tanke på organismen som et instrument i miljøets orkester, må organismen og miljøet forstås som en helhet – en *gestalt* – større enn sine deler, og slik blir det umulig å tenke organismen som maskin determinert av materielle og effektive årsaker. Alt organisk liv forsås bedre som åpne former som kontinuerlig improviserer sin forbindelse til omverdenen (Umwelt), og kroppens bevegelser kan derfor aldri være fullstendig determinerte fordi bevegelsene hele tiden justeres i forbindelse til en større helhet som er i kontinuerlig forandring.

En kort fenomenologisk analyse av noe så hverdagslig som en kaffekopp kan hjelpe oss med å forstå denne uuttømmelige forbindelsen vi har til verden rundt oss. Jeg sitter nå og ser på kaffekoppen hvilende på skrivebordet rett fremfor meg, og jeg ser kun den siden av koppen som er vendt mot meg. Den andre siden er usynlig, i hvert fall helt til jeg plukker den opp eller

går til den andre siden av pulten, men gjør jeg det kan jeg ikke lengre se den første siden. Selv sansningen av en avgrenset del av koppen kan aldri fullføres, bestemmes og be-*gripes* én gang for alle. I likhet med meg er koppen et temporalt betinget vesen som forandrer seg hele tiden. Hver gang jeg kaster blikket mot koppens overflate har øynene og humøret mitt forskjøvet seg en smule, og så lenge jeg fortsetter å studere koppen vil jeg kunne oppdage nye og uventede detaljer. Koppen er ikke lengre en kopp som alle andre kopper, et dødt objekt erfart som en abstrakt generalitet – den har forvandlet seg til et *du*²⁹ – og er slik blitt en unik kopp med en helt særegen karakter og personlighet, opparbeidet gjennom år med bruk.

Som med kaffekoppen blir alt vi kommer i kontakt med presentert gjennom begrensede utsnitt som fanger oppmerksomheten, mens resten forblir gjemt bak horisonten av mitt nåværende ståsted. Alle ting inviterer oss til å falle inn i deres fokus, og slik faller andre ting nødvendigvis inn i bakgrunnen mens jeg midlertidig trer inn i det enkelte vesenets singulære dybde. Når jeg slik responderer på den tause oppfordringen til et værende, responderer det værende tilbake ved å vise frem nye aspekter og dimensjoner av seg selv, noe som igjen inviterer til videre utforskning. Erfaring er på denne måten alltid karakterisert av gjensidighet, av en pågående utveksling mellom organismen og verden som omgir den. Det kan beskrives som en slags taus samtale vi har med tingene rundt oss, en kontinuerlig dialog som utfolder seg på et dypere plan enn rasjonell kognisjon alene. David Abram skriver i *The Spell of the Sensuous*:

Our most immediate experience of things, according to Merleau-Ponty, is necessarily an experience of reciprocal encounter—of tension, communication, and commingling. From within the depths of this encounter, we know the thing or phenomenon only as our interlocutor—as a dynamic presence that confronts us and draws us into relation. We conceptually immobilize or objectify the phenomenon only by mentally absenting ourselves from this relation, by forgetting or repressing our sensuous involvement. To define another being as an inert or passive object is to deny its ability to actively engage us and to provoke our senses; we thus block our perceptual reciprocity with that being. By linguistically defining the surrounding world as a determinate set of objects, we cut our conscious, speaking selves off from the spontaneous life of our sensing bodies (Abram 1996: 43).

²⁹ Se *Jeg og du* (1992) av Martin Buber.

Erfaringen av at omgivelsene inviterer oss inn i en slik dans av kontinuerlig avdekning og tildekning kan forstås som at selvet i åpenhet oppdager sin frihet gjennom *det Andres kall*. Det Andre blir slik grunnlaget for et kall til frihet. Det Andres rop tvinger den som kalles på til å ta stilling til det Andre, og på den måten blir selvet oppmerksom på en frihet som ikke ligger latent i seg selv som et lukket *cogito*, en frihet som derfor finner sitt grunnlag i, og gjennom det Andre. Robert R. Williams beskriver det godt i *Hegel's Ethics of Recognition*:

The self, when summoned by the other, attains an original self-consciousness of its freedom that it cannot give to itself, or achieve through reflection, namely, freedom as response to and for the other. This new self-consciousness of freedom points to the other beyond the subject as the ground of its determination (Williams 1997: 37).

Innsikten om at frihetens frø deler grunn i *det Andre*, innebærer en etisk desentrering og utvidelse av selvet, og frihet kan dermed sies å aktualiseres før vi trer inn i et menneskelig og intersubjektivt fellesskap, gjennom en gjensidig betingende, skapende og interkroppslig pre-verbal dans med omgivelsene. Selvet som slik dveler i *śūnyatā* har ikke et fast bestemt senter som kan påkalles for å forklare handlingenes opprinnelse. Enhver handling oppstår *i et vev av forbindelser til det Andre*, og filosofisk betente temaer som *vilje, frihet og skapelse* må i lys av dette forstås som grunnlagt i selvets *lydighet ovenfor det Andres kall*. Slik knyttes frihet og nødvendighet sammen og frihet får samtidig karakter som byrde: «(...) we see two simultaneous faces of time: one of creation, freedom, and infinite possibility, and one of infinite burden, inextricable necessity. Newness is essentially equivocal; thus, so is time» (Nishitani 1983: 221). Frihetens mulighet er samtidig nødvendighetens tyngde, og vi er nå ankommet slutten av Nishitani sitt prosjekt i *Religion and Nothingness*. På siste side skriver han følgende:

By freedom, we meant the true freedom that is not simply a matter of freedom of the will. When freedom is viewed as residing in the operations of will power that man is conscious of within himself, then it is already a freedom reflected on the field of self-consciousness and hence transferred out of the home-ground of freedom itself. Freedom as it is in itself is not simply subjective freedom. Subjective freedom, which is the cornerstone of so-called liberalism, is not yet rid of the self-centered mode of being of man himself. True freedom is, as noted earlier on, an absolute autonomy on the field of emptiness, where "there is nothing to rely on." And this is no different from making oneself into a nothingness in the

service of all things. It is this that sets it apart from the freedom of atheistic existentialism expounded by Sartre and others (Nishitani 1983: 285).

Etikk og estetikk er ett

Alexander Baumgartens *Aesthetica* (1750-1758), regnes som det første verket som brukte begrepet estetikk i en filosofisk sammenheng, og Baumgarten definerte estetikk som «vitenskapen om den sanselige erkjennelse». Dette er i overenstemmelse med ordets etymologi, fra greske «*aisthesis*» som betyr «fornemmelse» eller «sans», og «*aisthētikos*» som betyr «sansende» (Bale 2009: 10). Vestens tradisjonelle perspektiv på etikk har vært karakterisert av et fokus på rasjonell lovgivning og forsøket på å etablere universelle standarder som handlingenes moralske verdi kan dømmes ut ifra. I et avvik fra dette perspektivet, og i lys av estetikkenes etymologiske betydning, vil jeg ganske enkelt hevde at moralsk utvikling først og fremst handler om å *utvide sansenes erfaringshorisont*. For å gjengi Bergson enda en gang: «(...) ought we not rather return to perception, getting it to expand and extend?» (Bergson 2002: 250).

Nærmere slutten av *Det annet kjønn* skriver Simone de Beauvoir: «Den berømte «kvinnelige følsomhet» har litt med myter og forstillinger å gjøre, men det er også et faktum at kvinnen er mer oppmerksom på seg selv og verden enn det mannen er» (Beauvoir 2000: 717)³⁰. Det er kanskje ikke nødvendig å bringe inn et kjønnets perspektiv her, men det er likevel relevant å trekke frem sammenhengen mellom *logosentrisme* – fornuften som kulturelt senter og gravitasjonspunkt – og *fallosentrisme* – mannen som kulturelt senter og gravitasjonspunkt.

Beauvoir forklarer den såkalte «kvinnelige følsomheten» ut ifra den tradisjonelle kvinnens situasjon som hjemmeværende: «fordi hennes område er begrenset, virker de gjenstandene hun oppnår verdifulle; hun stenger dem ikke inne hverken i begreper eller prosjekter, men avslører deres rikdommer» (Ibid: 717). Fordi hun er begrenset til det hverdagslige finner hun glede i de små tingene, noe som står i kontrast til den tradisjonelle mannen som «stenger dem inne i begreper eller prosjekter». Mannen retter stadig blikket mot målsetninger som strekker seg langt utover de umiddelbare omgivelsene, og går slik glipp av nærværets små undre. Den tradisjonelle mannen har i større grad enn den tradisjonelle kvinnen mistet forbindelsen til omverdenen, og er derfor, slik Beauvoir ser det, mer fremmedgjort enn kvinnen:

³⁰ Denne delen om Beauvoir er delvis basert på en omskrivning av noen avsnitt i teksten jeg skrev i spesialemne til mastergraden i filosofi (FI3202) hvor jeg fulgte Ståle Finke sitt seminar om Simone de Beauvoir. Denne teksten er også trykket i tredje utgave av *Begrep* (2021) under tittelen «Om å bli Værens tjener».

Det byråkratiske univers som blant annet Kafka har beskrevet, dette univers med seremonier, absurde bevegelser og formålsløs adferd, er hovedsakelig mannlig; hun har mye større grep om virkeligheten; når han har satt opp tall etter hverandre eller gjort sardinbokser om til penger, har han bare grepet det abstrakte; barnet som ligger mett i vuggen, det hvite lintøyet og steken er mer håndgripelige goder; men nettopp fordi hun i den konkrete forfølgelse av disse målene føler deres tilfeldighet – og følgelig sin egen tilfeldighet – hender det ofte at hun ikke fremmedgjøres i den; hun forblir disponibel (Beauvoir 2000: 716).

Kulturens sfære har tradisjonelt sett vært dominert av menn, menn som binder overfloden av kroppslig energi og nytelse til ferdigfabrikkerte meningsstrukturer, og som slik skaper seg et selvbilde som *seriøse* og *viktige* personer. Den tradisjonelle kvinnen har spilt en mindre rolle på kulturens scene, og er derfor i mindre grad fremmedgjort enn mannen; «hun har mye større grep om virkeligheten». Den tradisjonelle kvinnen er av den grunn mer følsom og empatisk enn mannen fordi medfølelse og empati handler om *å komme nærmere den andres reelle situasjon*. Det handler om å ta bolig i den andre, og om å la den andre ta bolig i seg, og denne egenskapen kommer fra det *tomme selvets åpne nærvær*. Det polstrede selvet låser store deler av kroppens energier til et sosialt konstruert selvbilde, noe som føles trygt, fordi det skaper illusjonen om et enhetlig og sammenhengende selv, men som Mark Fisher skriver i *The Weird and the Eerie*: «Gaps and inconsistencies are constitutive of what we are» (Fisher 2016: 72). Vi kan forstå dette som at jo sterkere vi identifiserer oss med et fabrikkert bilde av hvem vi er, desto mer må det som ikke passer inn i dette bildet undertrykkes:

Negative hallucination is a phenomenon that is in many ways more interesting – and more eerie – than “positive” hallucination. Not seeing what is there is both stranger and more commonplace than seeing what is not there. Failure to see, the involuntary process of overlooking material which contradicts – or simply does not fit in with – the dominant stories which we tell ourselves is part of the ongoing “editing process” through which what we experience as identity is produced (Fisher 2016: 74-75).

Som sitatet fra Fisher sikter til fabrikkerer det polstrede selvet et slør ovenfor verden som filtrer vekk informasjon som ikke passer overens med egoets selvforståelse, og jo mer selvet er fanget i slike begrensende historier om seg selv, jo mindre av den reelle verden trenger gjennom bevissthetens filter. Ved å redusere grepet det polstrede selvet har over erfaringen vil en derfor

bli mer oppmerksom og følsom ovenfor de reelle omgivelsene, noe som vil føre til bedre og mer *grasiøse handlinger*. Ordet «grasiøs» stammer fra latinske *gratious* som også bærer betydningen «nådig». Nåde er noe en får i gave, og har derfor opphav «utenfor» en selv. Grasiøse handlinger er slik forstått handlinger hvor handlingens opphav ligger *utenfor det polstrede selvets egoisme*, og er slik handlinger *mottatt i tomhetens åpenhet som frihetens gave*. På siste side i *Phenomenology of Perception* skriver Merleau-Ponty følgende:

Will I make that promise? Will I risk my life for so little? Will I give up my freedom in order to save freedom? There are no theoretical responses to these questions. There are, however, these things that appear, irrecusably, that loved person in front of you, these men existing as slaves around you, and your freedom cannot will itself without emerging from its singularity and without willing freedom in general (Merleau-Ponty 2012: 483).

Det finnes ingen transcendent sfære med entydige og klare svar svevende over denne verdenen, og til tross for dens flyktige og tvetydige karakter deler vi som levende vesener erfaringen av at andre vesener kaller på oss og vår respons, forankret i den ureduserbare verdigheten og verdien til alle levende og ikke levende vesener. Vi er ikke adskilte og isolerte øyer flytende på et hav av død materie, og sann lykke og frihet kan kun oppnås i fellesskap med andre. Tomhetens åpenhet er det som må lede oss i moralsk krevende situasjoner der liv og død står på spill, Merleau-Ponty skriver: «Your son is caught in the fire, you will save him ... You trade your shoulder, if there were an obstacle, to knock it down» (Ibid: 483). Plutselig finner du deg seg selv, stående utenfor deg selv, i utførelsen av den påkalte handlingen, og det er kun tomheten og den følgende åpenheten for det *Andres kall* som kan få deg til å handle spontant på denne måten. Slik må overskriften «etikk og estetikk er ett» forstås som et bønnerop om å ta tilbake kroppens umiddelbare tilgang på medfølelse og empati som kilden til det etiske liv ved å bryte fri fra rasjonalitetens krav om å mestre verden gjennom sine kategorier og befalinger.

Tilbake til start og en ny begynnelse

På sidene over har vi vært vitne til en dekonstruksjon, eller en destruksjon, av den vestlige metafysiske tradisjonen fra før Platon og frem til i dag, og vi sitter igjen med en overveldende tomhet. Men noe som har vært tydelig helt fra begynnelsen, er at tomheten forstått som *śūnyatā*, er mye mer enn kun en negasjon av en allerede etablert posisjon. En ren dekonstruksjon, som vi f.eks. finner hos Derrida, gjør ingenting for å fylle dette tomrommet, ingenting for å veve tradisjonens mange ulike tråder sammen i et nytt symbolsk vev; i en ny historie med skapende kraft.

Dekonstruksjon står på mange måter for en radikal frigjørelse fra fortiden, men vi kan spørre oss selv; en frigjørelse inn i hva? Inn i tomhetens sterile vakuum? Hva slags frihet er det? Tenkerne drøftet i denne teksten; Bergson, Heidegger, Deleuze og Merleau-Ponty, med Nishitani i spissen, står for noe mer, og fyller slik tomheten med ny skaperkraft, en kraft som «kaller på en fremtidig form, på en ny jord og et kommende folk» (Deleuze 1994: 108). Denne nye jorden – hvis vi tror de nevnte tenkerne – vil bestå av et folk som har transcendert den lineære rasjonalitetens absolutte tro på seg selv, i en affirmasjon av værens uutgrunnelige mysterium. Det er viktig å forstå at fremveksten av en slik ikke-lineær og intuitiv væremåte, fri fra logosentrismens grep, ikke består av en regressiv tilbakegang til en førhistorisk mytologisk verden, men konstitueres i skapelsen av noe nytt, en slags meta-rasjonalitet som innlemmer den begrensede gyldigheten av alle de tidligere væremåter og mytologiske konstruksjoner i en ny og åpen helhet. Med det kan vi avslutte med et siste sitat fra Nishitanis *Religion and Nothingness*:

Even granting that we cannot really get in touch with reality on the fields of consciousness and self-consciousness, neither can we stop short at the viewpoint of preconscious life and sympathy that we have described above. More than a few religions have in fact based themselves on a return to just such a preconscious level; but at that level, it is impossible to get deeply in touch with reality. Instead of regressing from the field of consciousness to a preconscious or subconscious one, we need rather to seek a new and more encompassing viewpoint that passes through, indeed *breaks through*, the field of consciousness to give us a new perspective (Nishitani 1983: 13).

Litteraturliste

- Arnes, Asbjørn. Kolstad, Hans. 1993. *Den skapende varighet: En Essaysamling om Henri Bergson*. Oslo: Aschehoug.
- Abram, David. 2017. *The Spell of the Sensuous*. New York: Vintage Books.
- Bergson, Henri. 1944. *Creative Evolution*. New York: Random House, Inc.
- Bergson, Henri. 1946. *The Creative Mind*. New York: The Philosophical Library.
- Bergson, Henri. 2002. *Key Writings*. New York, London: Continuum.
- Bergson, Henri. 2005. *Matter and Memory*. New York: Zone Books.
- Bale, Kjersti. 2009. *Estetikk: En innføring*. Oslo: Pax Forlag.
- Buber, Martin. 1992. *Jeg og du*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag.
- Beauvoir, de Simone. 2000. *Det annet kjønn*. Oslo: Pax forlag.
- Dostojevskij, Fjodor Mikhajlovitsj. 2018. *Opptegnelser fra et kjellerdyp*. Latvia: Solum.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1994. *What is Philosophy?* London & New York: Verso.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. London & New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Cinema 2. The Time-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles. 2001. *Pure Immanence: Essays on a Life*. New York: Urzone, Inc.
- Deleuze, Gilles. 2018. *Bergsonism*. New York: Zone Books, Urzone, Inc.
- Descartes, René. 2008. *Meditations on First Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Fisher, Mark. 2016. *The Weird and the Eerie*. New York: Repeater Books.
- Grosz, Elizabeth. 2019. *Kaos, territorium, kunst. Deleuze og Jordens innramming*. Norge: H//O//F
- Gebser, Jean. 1985. *The Ever-Present Origin*. Athens: Ohio University Press.
- Heisig, James W. 2001. *Philosophers of Nothingsness: An Essay on the Kyoto School*. USA: University of Hawai'i Press.
- Heidegger, Martin. 1966. *Spiegel intervju*. <http://www.ditext.com/heidegger/interview.html>
- Heidegger, Martin. 1993. *Basic Writings*. USA: HarperSanFrancisco
- Heidegger, Martin. 1996. *Oikos og Techne*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Heidegger, Martin. 1996. *Pathmarks*. USA: Cambridge University Press
- Heidegger, Martin. 2000. *Sproget og Ordet*. Danmark: Hans Reitzels Forlag.
- Heidegger, Martin. 2000. *Kunstverkets opprinnelse*. Oslo: Pax Forlag
- Heidegger, Martin. 2002. *Brev om humanismen*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag.
- Heidegger, Martin. 2007. *Væren og tid*. Oslo: Pax forlag.

- Heidegger, Martin. 2008. *Letters to his Wife: 1915-1970*. Glasgow: Polity Cambridge.
- Heinämaa, Sara. 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hanh, Thich Nhat. 2017. *The Other Shore*. Berkeley, California: Palm Leaves Press.
- Jonas, Hans. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Northwestern University Press.
- Kerslake, Christian. 2007. *Deleuze and the Unconscious*. New York: Continuum.
- Kim, Hee-Jin. 2004. *Eihei Dōgen. Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications.
- Kant, Immanuel. 2009. *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo: Pax Forlag.
- Kelly, Michael R. 2010. *Bergson and Phenomenology*. London: Palgrave Macmillan.
- Legrand, Dorothée. Trigg, Dylan. 2017. *Contributions to Phenomenology 88, Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Switzerland: Springer International Publishing AG
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Lawlor, Leonard. 2012. *Early Twentieth-Century Continental Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Laplace, Marquis de. 1951. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover Publications, Inc.
- Maxwell, Grant. 2022. *Integration and Difference: Constructing a Mythical Dialectic*. London, New York: Routledge
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Sense and Non-Sense*. USA: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1988. *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Øyet og ånden*. Oslo: Pax forlag.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Phenomenology of Perception*. London, New York: Routledge
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Avgudenes ragnarok*. Oslo: Spartacus forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *Slik talte Zarathustra*. Oslo: Spartacus forlag.
- Nishitani, Keiji. 1983. *Religion and Nothingness*. Berkeley, Los Angeles, London: University

- of California Press.
- Nishitani, Keiji. 1990. *The Self-Overcoming of Nihilism*. New York: State University Press.
- Ramey, Joshua. 2012. *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. USA: Duke University Press
- Unamuno, Miguel de. 2001. *Om den tragiske livsfølelse hos mennesker og folkeslag*. Oslo: Gyldendal.
- Stengers, Isabelle. 2022. *En aktiv sunn fornuft? Lesning av Whitehead i oppløsningens tid*. Norge: H//O//F
- Smolin, Lee. 2013. *Time Reborn: From the Crisis in Physics to the Future of the Universe*: Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vetlesen, Arne Johan. 2019. *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. London and New York: Routledge.
- Whitehead, Alfred North. 1978. *Process and Reality*. New York: The Free Press.
- Wambacq, Judith. 2017. *Thinking Between Deleuze and Merleau-Ponty*. Athens: Ohio University Press.
- Williams, Robert R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Zourabichvili, François. 2019. *Deleuze. En hendelsens filosofi*. Norge: H//O//F.
- Filosofisk tidsskrift. 2022. *Agora. Nr. 4 2021-2022: journal for metafysisk spekulasjon*. Oslo: Ashehoug.
- Filosofisk tidsskrift. 2019. *Begrep 1. årgang*. Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU Dragvoll.
- Filosofisk tidsskrift. 2021. *Begrep 3. årgang #3*. Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU Dragvoll.
- Filosofisk tidsskrift. 2022. *Begrep 4. årgang #5*. Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU Dragvoll.

<https://bibel.no/Nettbibelen?book=PSA&chapter=23>

<https://naob.no/>

