

Södertörns högskola | Institutionen för Kultur och Kommunikation
D-uppsats 15 hp | Filosofi | Vårterminen 2009

Det Otidsenliga

- Om tid och tänkande hos Gilles Deleuze

Av: Johan Sehlberg
Handledare: Fredrika Spindler

Abstract

Through the notions of *the untimely* (l'intempestif) and *untimeliness* (intempestif) this paper seeks to gain a better understanding of the problematic surrounding and determining the concept of time in Deleuze. By tracing Deleuze's development of the concept of the untimely through Nietzsche and Kant, we are allowed to concretize the concept of time as pertaining to an experience of modernity (modern life), thus enabling us to better determine the place it holds within the philosophy of Deleuze itself – as a constitutive and productive problematic relating directly to the activity of thinking and being philosophically.

Innehåll

Förkortningar	2
Om hänvisningar och översättning	2
Inledning	3
I. Nietzsche och tänkandets (o)tids(en)lighet	12
II. Deleuze och tänkandets villkor	24
III. Tärningskastet: tänkandet och det Otidsenliga	34
Avslutning	49
Bibliografi	54

Förkortningar

Verk av Gilles Deleuze:

NP *Nietzsche et la philosophie* [*Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink, Daidalos, Göteborg, 2003], PUF, Paris, 2005.

PS *Proust et les signes*, PUF, Paris, 2005.

DR *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2007.

LS *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris, 2005.

Verk av Friedrich Nietzsche:

FGT *Filosofin under grekernas tragiska tidsålder* [*Die Philosophie im tragische Zeitalter der Griechen*, 1873], in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 1*, övers. Joachim Retzlaff, Symposion, Stockholm/Stehag, 2000.

HNS *Otidsenliga betraktelser. Andra delen: Om historiens nytta och skada för livet* [*Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Lebens*, 1874], in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2*, övers. Nikanor Teratologen, Symposion, Stockholm/Stehag, 2005.

SU *Otidsenliga betraktelser. Tredje delen: Schopenhauer som uppfostrare* [*Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*, 1874], in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2*, övers. Carl-Göran Ekerwald, Symposion, Stockholm/Stehag, 2005.

Om hänvisningar och översättning

För sidhänvisningar inom parentes gäller de först angivna sidorna alltid originalverk och de senare föreliggande svensk översättning. Översättningar från franska till svenska är, om inte annat anges och med undantag för Johannes Flinks översättning av *Nietzsche et la philosophie*, mina egna och kompletteras alltid med originaltext i fotnot. I de fall befintliga översättningar modifierats anges det i texten.

Inledning

Det finns en stark tendens inom Deleuzeforskningen att i det närmaste uteslutande utgå från förhållandet till och bruket av Henri Bergsons filosofi när frågan om tiden skall behandlas.¹ Detta är tvivelsutan inte bara ett giltigt utan också viktigt område att bedriva forskning inom, men detta specifika forskningsområde är till dags dato dock ofta behäftat med vissa tillkortakommanden. Om än man på ett fruktbart sätt belyser tidsbegreppet i och för sig, misslyckas man istället med att lyfta fram den rika och mycket intressanta problematik som *omgärdar* detsamma – den problematik som dels bestämmer men dels också bestäms utifrån Deleuzes förståelse och behandling av tiden. Det tycks emellertid finnas andra spår att följa och andra sätt att följa dem. En undersökning som skulle ta sin utgångspunkt i Deleuzes läsningar av Nietzsche tycks preliminärt leda oss någon annanstans än till en problematik som huvudsakligen skulle bestå i tidsbegreppet i och för sig och som skulle riskera att överskugga den problematik inom vilket det framträder. Istället förs vi mot en problematik som förefaller vara mer eller mindre nödvändig för att dels förstå Deleuzes tidsbegrepp, men också för att i förlängningen förstå Deleuzes konception av innebörden i och bestämningen av den filosofiska aktiviteten som sådan.²

¹ Denna tendens torde dra mycket näring ur det faktum att den i visst hänseende mest uttömmande analysen av tidsbegreppet, från Deleuzes sida, sker utifrån just Bergson i de två texter som behandlar filmen - *Cinéma 1: L'image-mouvement* (Paris: Editions de Minuit, 1983) och *Cinéma 2: L'image-temps* (Paris: Editions de Minuit, 1985) - vilka rönt stor, för att inte säga primär, uppmärksamhet och intresse långt utanför den akademiska filosofins domäner. Av de verk som behandlar Deleuze och Bergson kan bland annat nämnas Keith Ansell-Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London, 1999 och *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London, 2002; Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the ruin of representation*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1999; Valentine Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, New York, 2008. Det existerar givetvis även avvikelser från den bergsonska uttolkningen. Här kan bland annat Yann Laportes, *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, (Paris: L'Harmattan, 2005) nämnas, där Laporte söker fatta ett grepp kring mer eller mindre hela Deleuzes förhållande till och användning av olika tidsbegrepp; vidare kan Keith W. Faulkners utredning av de tre tidssynteser vilka formuleras i *Différence et répétition* och deras relation till Freuds teorier i *Deleuze and the three syntheses of time* (New York: Peter Lang Publishing, 2006) också nämnas.

² Även i Deleuzes läsningar av Nietzsche tecknas, om än i vagare ordalag och på en mer tillbakahållen plats, en mycket intressant bild av tidsbegreppet. Sett till receptionen kan emellertid en avgörande skillnad skönjas i förhållande till de studier som är orienterade mot Bergson. Jag vill egentligen inte påstå att Deleuzes relation till Nietzsche skulle vara förbisedd, generellt sett, men det tycks finnas en tendens att liksom ta Nietzsches inflytande över och betydelse för Deleuzes filosofi för självklar, som vore den given och därför inte fordrade några närmare utredningar. Måhända beror detta på att Deleuze i många avseenden tycks ligga Nietzsche så nära: t.ex. träder förnuftskritiken, kritiken av det traditionella kunskapsbegreppet, kritiken av den akademiska filosofin och den filosofihistoriska emfasen (institutionalisering överhuvud) fram som gemensamma nämnare, tillsammans med en accentuering av begrepp som affirmation, blivande och skapande. Måhända beror det på att här, precis som i många andra avseenden gällande Deleuze, lider hans filosofi än idag av de omständigheter under vilka hans verk nådde en större och vidare läsekrets utanför Frankrike; dvs. den amerikanska receptionen under 1980- och 90-talet, där hans filosofi via allsköns ”introduktioner” gång på gång reducerades till en mer eller mindre

I *Nietzsche et la philosophie* (1962) träder tidsbegreppet fram främst i förhållande till tänkandet, till själva den filosofiska aktiviteten och bilden av densamma. Deleuze problematiserar här såväl filosofihistorien som det filosofiska skapandet i förhållande till tiden. Detta sker tydligast genom att Deleuze söker bryta ut den filosofiska utvecklingen ur den linjära-dialektiska tidsuppfattning som i förhållandevis stor omfattning behäftar både natur- och humanvetenskapen, där de vetenskapliga framstegen avlöser varandra som en form av kedjor eller serier av vidareutvecklingar och förgreningar vilka i stor utsträckning kan förstås historiskt-kronologiskt. Enligt Deleuze bör filosofins utveckling dock snarare tänkas i termer av ”en brusten kedja, en följd av kometer”, vars ”diskontinuitet och repetition” aldrig kan reduceras till varken ”himlens evighet över vilken de färdas eller historiciteten hos jorden de flyger över. Det finns ingen evig filosofi, ingen historisk filosofi. Evigheten som filosofins historicitet innebär följande: filosofin, alltid otidsenlig [*intempestive*], otidsenlig i varje epok.”³ (NP 122-3/172) Vad innebär detta att filosofin är ”otidsenlig”? I förordet till Deleuzes *Différence et répétition* (1968) upprepas resonemanget med ett preciserande tillägg: ”Efter Nietzsche upptäcker vi det otidsenliga som djupare än tiden och evigheten: filosofin är varken historiens filosofi eller det evigas filosofi, utan otidsenlig, alltid och endast otidsenlig, det vill säga ‘mot denna tid, till förmån, förhoppningsvis, för en kommande tid’.”⁴

Det blir här tydligt att det rör sig om någon form av *kritisk* uppgörelse med en mer traditionellt orienterad filosofi: 1° filosofins till synes väsentliga pretention till eviga sanningar är och förblir en omöjlighet, varför också dess anspråk på den sanna uttolkningen av historien i kraft av dess eviga karaktär också är en omöjlighet och chimär; 2° filosofin är inte historisk i bemärkelsen att giltigheten eller legitimiteten i dess anspråk uteslutande konstitueras av ett slags visdom eller kunskap ackumulerad över tid; 3° filosofin är inte historiens filosofi i bemärkelsen att den uteslutande skulle

moderiktig, ”postmodern” (icke-)filosofi med vitt skilda användningsområden – dock alltid med sociala och politiska förtecken – som hängs upp på ett antal neologismer tagna ur *L’Anti-Œdipe* (Paris: Editions de Minuit, 1972) och *Mille Plateaux* (Paris: Editions de Minuit, 1980) skrivna tillsammans med Félix Guattari. Även om en viss uppluckring kanske kan skönjas och Deleuzeforskningen börjar anta andra former än de som hittills varit dominerande, föreligger till och med skrivande stund ännu ett fokus på de verk som skrevs tillsammans med Guattari.

³ Övers. mod. Flink översätter ’*intempestif*’ med ’tidlös’. Förvisso är det *otidsenliga* i viss mening att förstå som någonting ”tidlöst”, men begreppet ’tidlös’ synes mig här implicera en icke-tidslighet vilket skulle innebära en reduktion av Deleuzes användning av begreppet. Franskans ’*intempestif*’ indikerar inte enbart ett visst mått av ”tidlöshet” utan också ett stort mått av ”oläglighet” – både som obekvämt-opassande och i termer av belägenhet (ort-plats).

⁴ ”A la suite de Nietzsche nous découvrons l’intempestif comme plus profond que le temps et l’éternité: la philosophie n’est ni philosophie de l’histoire, ni philosophie de l’éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c’est-à-dire ‘contre ce temps, en faveur, je l’espère, d’un temps à venir’.” (DR 3)

tillhöra en svunnen tid och därför inte längre är att betrakta som en angelägenhet i vår tid ("filosofins slut"). Denna kritik tycks dock inte enbart vara ett försök att besvara frågan rörande filosofins historicitet, det vill säga, frågan om hur dess tänkta utveckling bör förstås och hur den som specifik verksamhet eller disciplin förhåller sig till såväl sin egen historia som till historien i största allmänhet. Ehuru detta både är en giltig och intressant fråga som naturligtvis har sin givna plats, tycks beskrivningen av den filosofiska aktiviteten i termer av otidsenlighet också visa mot något som går utöver denna fråga – den mer grundläggande frågan om filosofins eller snarare det filosofiska tänkandets tidslighet överhuvud.

”[F]ilosofin förhåller sig väsentligen till tiden: den är alltid emot sin tid, den är alltid en kritik av den aktuella världen. Filosofen skapar begrepp som varken är historiska eller eviga utan otidsenliga [*intempstifs*] och inaktuella [*inactuels*]. Motsättningen genom vilken filosofin når sitt förverkligande är den mellan det inaktuella och det aktuella, mellan det otidsenliga och vår tid. Och i det otidsenliga [*l'intempstif*] finns det sanningar som är mer varaktiga än alla historiska och eviga sanningar tillsammans: framtidens sanningar.”⁵ (NP 122/172)

När Deleuze angriper filosofins pretention till eviga sanningar är detta således lika mycket ett kritiskt försök att problematisera detta anspråk som en affirmation av det ofrånkomliga i detsamma. Filosofin kan idag svårligen argumentera för det plausibla i ett anspråk på i strikt mening eviga, utomtidsliga sanningar, men likafullt tycks denna pretention insistera i all verksamhet som kan beskrivas som filosofisk. I *Logique du sens* (1969) beskriver Deleuze den platoniska idealismen och den filosofiska verksamheten som en vertikal rörelse på höjden, en stigande rörelse från jorden eller grottan mot firmamentets oföränderliga evighet, från det tidsliga till det tidlösa eller icke-tidsliga. Det filosofiska tänkandets rörelse innebär här en formell konversion eller omvandling som i omvänd ordning kan sägas spåra den fallande-reducerande rörelse som skiljer sinnevärlden från den intelligibla världen och som också skiljer den förflytande, diskreta tiden från dess enhetliga, tidlösa modell. Det rör sig med andra ord om ett slags tänkandets tropism där tänkandet liksom blomman vänder sig mot den högsta princip ur vilken den ursprungligen härrör (varför himlen också är den plats tänkandet väsentligen söker sig tillbaka till). Även om denna rörelse är en vertikal rörelse på höjden hänför den sig i en mening likväl till jorden som element, i det att den söker grunda eller fundera tänkandet i en orubblig nödvändighet – i förhållande till

⁵ Övers. mod.

vilken den, även om den skulle avvika aldrig så mycket, ändå ständigt graviterar mot (den platonska reminiscensen).

Varje tänkande tycks för Deleuze förutsätta eller åtminstone föregås av en sådan uppsättning ”axlar och orienteringar enligt vilka det utvecklas” och att det därför ”har en geografi innan det har en historia, att det ritat upp dimensioner innan det konstruerar system.”⁶ Enligt Deleuze måste Nietzsches tänkande i viss mening sägas vara ett avancerat försök att rita om detta tänkandets geografi, ett försök att frilägga andra ”axlar och orienteringar” i enlighet med vilka frågan ”vad innebär det att orientera sig i tänkandet?” kan besvaras. ”Där finns dimensioner, timmar och platser, glaciära eller brännheta zoner, aldrig tempererade – hela den exotiska geografi som karaktäriserar ett sätt att tänka, men också en livsstil.”⁷ Nietzsches filosofi sker vid andra klockslag och på andra platser än på agorans mitt när solen står som högst. För Nietzsche som för de försokratiska tänkarna föreföll istället, menar Deleuze, grottan eller avgrunden vara filosofins egentliga miljö, de ”infogade djupen” dess ”sanna orientering, den försokratiska upptäckten att återuppta i en framtidens filosofi, med alla krafter hos ett liv som också är ett tänkande, eller ett språk som också är en kropp.”⁸ Men mot vilka timmar eller vilken tid svarar tänkandet på en plats där det är avskuret från åsynen av solen, planeternas och stjärnornas cirkulära, återkommande rörelser och exakta metrik? Om Nietzsches tänkande innebär ett undandragande i förhållande till solen som tänkandets högsta princip och *telos*, och i förhållande till de planetära rörelserna som bestämmande-begränsande parameter och förutsättning, innebär detta då att tanken på en nödvändighet i tänkandet överges i samma ögonblick? Att det desorienterande återinträdet i grottans halvdager är detsamma som godtycklighetens triumf? Eller innebär detta bara att tänkandet står inför uppgiften att finna sin nödvändighet någon annanstans än i sig självt, eftersom det ”bakom varje grotta” tycks dölja sig ”en ännu djupare – en mer omfattande, främmande, rikare värld bortom ytan, en avgrund under varje grund, under varje ’begrundan’.”⁹ Vad som står klart är att i frånvaron av en tänkandets högsta inherent princip och en mer metriskt orienterad tidsuppfattning

⁶ ”(...) il apparaît que la pensée présuppose elle-même des axes et des orientations d’après lesquelles elle se développe, qu’elle a une géographie avant d’avoir une histoire, qu’elle trace des dimensions avant de construire des systèmes.” (LS 152)

⁷ ”Là il y a des dimensions, des heures et des lieux, des zones glaciaires ou torrides, jamais modérées, toute la géographie exotique qui caractérise un mode de penser, mais aussi un style de vie.” (LS 153)

⁸ ”Les profondeurs emboîtées semblent à Nietzsche la véritable orientation de la philosophie, la découverte présocratique à reprendre dans une philosophie de l’avenir, avec toutes les forces d’une vie qui est aussi une pensée, ou d’un langage qui est aussi un corps.” (LS 153)

⁹ Friedrich Nietzsche, *Bortom gott och ont. Förspel till en framtidens filosofin* [*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886], övers. Lars Holger Holm, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 7*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 2002, §289.

utifrån vilken tänkandets före och efter, dess början och slut kan bestämmas, så är tänkandets villkor nu fundamentalt förändrade.

Frågan om det otidsenliga tycks inte bara vila på andra villkor och förutsättningar i sitt utövande, utan tycks också fordra särskilda villkor eller omständigheter för att den skall vara möjlig att formulera, för att den skall behöva formuleras. Villkor som, åtminstone i förstaste, inte enbart tycks inskränka sig till ett förändrat tidsbegrepp. I Deleuzes läsning av Nietzsche i *Nietzsche et la philosophie* situeras den senare i direkt relation till Kant.¹⁰ En av Nietzsches primära drivkrafter består enligt Deleuze i viljan att förverkliga det totala kritiska projekt som Kant förutsatt sig att genomföra, men som han enligt Deleuze misslyckats med.¹¹ Detta misslyckande skall åtgärdas genom vad Deleuze menar är introduktionen av begreppen *värde* och *mening* i filosofin. Dessa begrepp tänks effektuera en inversion eller omvälvning av den kantska kritiken vilken i slutändan innebär dess fullbordande: "(...) värdefilosofin, såsom han uppfattar och definierar den, är det sanna förverkligandet av kritiken och det enda sättet på vilket en total kritik kan förverkligas, det vill säga ett filosoferande 'med en hammare'." (NP 1/31).

Emellertid markerar inte förhållandet till Kant endast den riktning Nietzsches filosofi enligt Deleuze skulle komma att ta, utan visar även på de förändrade villkor som implicerar en mer övergripande problematik för det filosofiska tänkandet efter Kant. Schematisk och mycket kondenserat kan två huvudsakliga punkter urskiljas hos Deleuze där Kants filosofi markerar ett slags nollmeridian efter vilken den överskridits tänkandets villkor inte längre är desamma: 1°) den nya subjektsposition som impliceras av den kopernikanska vändningen;¹² 2°) (åter)införandet av ett nytt, rektifierat tidsbegrepp och en ny tidsproblematik i subjektet och tänkandet.¹³ I kraft av dessa två

¹⁰ Cf. Immanuel Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786) där Kant formulerar en "geografisk" bild av tänkandet där orientering i tänkandet endast är möjlig på grundval av en "subjektiv urskiljningsgrund" (subjektiven *Unterscheidungsgrund*), dvs. utifrån en subjektiv "förmåelse" (*Gefühl*) i förhållande till "objektiva datum" (*objektiven Datis*) eller kardinala punkter (solen, stjärnorna, väderstrecken).

¹¹ NP 1/31.

¹² Enligt Deleuze innebär Kants fenomenbegrepp en radikalt ny förståelse av fenomenet och inträdet i ett helt nytt element för filosofin. "(...) je crois que s'il y a un fondateur de la phénoménologie, c'est Kant. / .../ c'est une atmosphère de pensée radicalement nouvelle, au point que je peux dire qu'à cet égard, on est tous kantien." (Deleuze, *Syntèse et temps*, 14/03/78) Rörelse från det *disjunktiva* begreppsparat sken/essens till det *konjunktiva* begreppsparat framträdelse/villkor; från ett subjekt konsubstantiellt med en negativ begränsning eller defektuositet utifrån vilken det framträdande fattas, till en väsentligt positiv subjektivitet som är konstituerande för varje framträdelse; från *Parere* till *Jubere* – första approximation till "Gud är död".

¹³ Kants filosofi kretsar enligt Deleuze kring en särskild tidsproblematik och en ny förståelse av tiden. Det är ett försök att bestämma ett "modernt tidsmedvetande", i opposition till ett antikt och klassiskt dito, som skall komma att vara avgörande för all efterkommande filosofi - första approximation till "Je est un

händelser (vars detaljer och närmare utredning här måste lämnas åt sidan) effektuerar Kants kritiska projekt initialt en dubbel rörelse som å ena sidan sätter människan till doms över tillvaron, och å andra sidan avgrundar all möjlighet till någon apodiktisk grund för hennes aktivitet överhuvud.¹⁴ Detta är enligt Deleuze en veritabel *händelse* i tänkandet och själva villkoret för förverkligandet av en total, affirmativ kritik – den rörelse Kant, enligt Deleuze, själv sedan förråder genom att återuppliva Gud och Jaget i det praktiska förnuftet. I funktion av en väsentligt reaktiv rörelse går alltså denna händelse från att vara ett i en mening mer eller mindre ”neutralt” villkor för tänkandet, till att översättas till ett slags värdeförfall, en tillvarons värdelöshet, till ett slags nihilism vilken uppfattad som symptom på någon form av frånvaro eller negativ brist måste hanteras genom att postulera ett tänkandets naturliga återupptäckande av kyrkan och staten i sig självt.¹⁵ Förenklat kanske Kants kritiska filosofi här måste sägas innebära ett slags övergripande identitetsförlust och inbrott av ett slags fenomenal polyvalens och generell kontingens (som renderar lagen om det uteslutna tredje avsevärt mindre verknings- och värdefull) – ett slags modernismens gryende anletsdrag vars mer eller mindre vanartiga och monstruösa karaktär dess ambivalenta fader med all sin kraft söker skyla från omvärldens ängsliga blickar.

”De visste inte längre var deras leende, deras suckar, deras tankar blev av. Vad tjänade de till att de tänkte, att de log? Deras åsikter var tillfälligheter, deras anlag och böjelser fanns där redan, på något sätt hängde alltsammans i luften som ett schema man sprang in i, och de kunde ingenting göra eller låta av hela sitt hjärta, emedan det inte fanns någon lag för deras enhet.”¹⁶

autre”. Cf. Deleuze, *Synthèse et temps*, 14/03/1978; och ”Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, in *Critique et clinique* (1992), Editions de Minuit, Paris, 2006).

¹⁴ I Hölderlins läsningar av Kant, till vilka Deleuze ansluter sig i viss utsträckning, implicerar denna förändring ett slags *cesur* till följd av en ”kategorisk frånvändelse” där Gud som enda garant för all identitet vänder sitt ansikte bort från människan och människan, såsom egenmäktig domare, vänder sitt ansikte bort från Gud. Deleuzes förståelse av Hölderlin tycks delvis vila på Jean Beaufrets läsning av Hölderlin där bl.a. subjektets sprickbildning, dess *cesur* och glömska av sig själv i förhållande till tiden behandlas relativt ingående. Cf. Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle* (1965), Gerard Monfort, Saint-Pierre-de-Salerene, 1983, ss. 21-34.

¹⁵ DR 117.

¹⁶ Robert Musil, *Mannen utan egenskaper* [*Der Mann ohne Eigenschaften*, 1930, -33, -43], övers. Irma Nordvang, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 2005, volym I, andra delens fortsättning, kap. 107. Robert Musils (1880-1942) verk *Der Mann ohne Eigenschaften*, speglar på ett monumentalt vis ett slags nietzscheanskt tankesätt i beröring med det problemkomplex som den mogna moderniteten oundvikligen ställer människan inför. För mer ingående redogörelser rörande Musils relation till Nietzsche i allmänhet, cf. Emer Herity, ”Robert Musil and Nietzsche”, in *The Modern Language Review*, Vol. 86, Nr. 4 (okt., 1991); rörande *Mannen utan egenskaper* specifikt, cf. Herbert W. Reichert, ”Nietzschean Influence in Musil’s *Der Mann ohne Eigenschaften*”, in *The German Quarterly*, Vol. 39, Nr. 1 (jan., 1966).

För den kritiska filosofi vars uppgift det är att tolka och värdera fenomenen och tillvaron för att därefter lagstifta eller skapa nya värdeuppskattningar, innebär tillvarons kontingens-polyvalens och frånvaron av varje möjlighet till apodiktiska fundament således framförallt ett trängande problem: ”(...) problemet med värdenas värde, problemet med värderingen som grundlägger deras värde, och sålunda problemet med deras *skapelse*.” (NP 1/32) Problematiken vore givetvis ringa om filosofin nu en gång funnit det för gott att producera utsagor med begränsad beständighet och godtyckligt sanningsvärde, vilka därtill endast hänförde sig till det omedelbara och ögonblickliga. Eller om den på ett liknande sätt känt sig tillfredsställd med att syntetisera, kondensera och tillgängliggöra all den visdom tillhörig det förflutna som nu trängs i samtiden. Enligt Deleuze eftertraktar dock även det filosofiska tänkande som kommer till uttryck hos Nietzsche någonting annat än till exempel samtidens efemära, evighetens orörliga och historiens auktoritära karaktär – filosofin är det otidsenligas pretendent. Innebär då denna pretention att vi för en tillvaro där vi trots vetenskapen om att vi i stor utsträckning inte är annat än nuets och samtidens tillfälliga rov likväl finner oss själva febrilt sökandes ett slags himmelskt firmament att fästa vår blick vid, bara för att gång på gång återigen finna oss själva i grottans halvdager eller beckmörker, totalt prisgivna åt våra egna villkor, åt vår egen ändlighet?

”Det tillkommer filosofin, inte att vara modern till varje pris, inte mer än att vara icke-temporal, utan att frigöra någonting från moderniteten som Nietzsche betecknar som *det otidsenliga*, vilket tillhör moderniteten, men som också måste vändas tillbaka mot den – ’till förmån, förhoppningsvis, för en kommande tid’. Det är inte i de stora skogarna eller på skogsstigarna som filosofin utarbetas, utan i städerna och på gatorna – även i det mest *konstlade* i dem.”¹⁷

För Deleuze kan det för filosofins del, ställd inför en väsentligt kontingent verklighet med uppgiften att bestämma dess värde och mening, alltså aldrig handla om att *hantera* eller göra den tillvaro som alltid redan är fragmentarisk och flyktig mer *funktionell* genom att undertrycka dess väsentliga mångfald i kraft av någon rigorös metod, där

¹⁷ ”Il appartient à la philosophie non pas d’être moderne à tout prix, pas plus que d’être intemporelle, mais de dégager de la modernité quelque chose que Nietzsche désignait comme *l’intempêtif*, qui appartient à la modernité, mais aussi qui doit être retournée contre elle – ’en faveur, je l’espère, d’un temps à venir’. Ce n’est pas dans les grands bois ni les sentiers que la philosophie s’élabore, mais dans les villes et dans les rues, y compris ce qu’il y a de plus *factice* en elles.” (Gilles Deleuze, ”Renverser le platonisme”, in *Revue de la métaphysique et de morale*, (1967), återpublicerad som ”Platon et le simulacre” in *Logique du Sens* (1969), Edition de Minuit, Paris, 2005, s. 306.)

förändringar och avvikelser uteslutande faller ut och uttöms i termer av funktioner och ändamål (eller frånvaron därav). Det kan således aldrig röra sig om att på något definitivt sätt förena tillvarons mångfaldiga skärvor, i bemärkelsen upplösa dem i en abstrakt enhet, varken genom att söka denna eviga enhet i en eller annan ”bortomvärldslighet” eller i ett fulländat och kanske ofördärvat fordom. Men vem är filosofen om hon inte längre är någon som i kraft av orubbliga, dagliga rutiner och systematik försöker hålla samman en allt mer kvicksilverliknande tillvaro? Eller om hon inte är den som från ett Kastalien beläget i *cerebrum* kastar en förstulen blick ned på livet i ett ögonblick av tvivel? Och om hon heller inte är den som i skogseremitagets avskildhet frambesvärjer det sanna ur en förvisso oförvitlig men nu mossbelupen och delvis skymd ursprunglighet – vem är hon då? Vad gör hon då? Vad är det otidsenliga? Vilken är den otidsenlighet som hon enligt Deleuze upptäcker i stadens oupphörliga larm, längs dess labyrintiskt räta gator och på dess svärmande torg, som hon söker utvinna ur själva moderniteten, ur själva det moderna livet? Pierre Klossowski ger en definition av det moderna som förefaller vara en mycket precis ledtråd i detta sammanhang: ”modern betecknar en ännu aldrig vunnen *sympatisk* förmåga med vilken anden sätts i omedelbar kontakt, inte endast med det som tycks mest främmande, utan också med den allra äldsta av världar, det mest avlägsna förflutna. En erövring av en ny livsmöjlighet!”¹⁸ Här antyds en första approximation till svaret på frågan om filosofins otidsenlighet; vad innebörden i ett otidsenligt tänkande möjligtvis skulle kunna vara; i vilka termer frågan om filosofins nödvändighet i en kontingent verklighet möjligtvis skulle kunna besvaras. Ett otidsenligt tänkande, intimt förbundet med såväl ett avlägset förflutet som en okänd framtid, underställt denna enda möjliga, nyckfulla, plötsliga och bestämmande instans – livet.

Även om den problematiska fond som här antytts i viss mening konstituerar en gemensam utgångspunkt hos Deleuze och Nietzsche, så skiljer de sig åt i de sätt frågan om det otidsenliga dramatiseras mot denna fond – åtminstone vid första anblick. Vad som i förstone kan skönjas är att där det otidsenliga hos Nietzsche framförallt tycks

¹⁸ ”(...) *moderne* signifie une aptitude de *sympathie* encore jamais atteinte en vertu de laquelle l’esprit entre en contact immédiat non seulement avec ce qui semble le plus étranger, mais avec le monde le plus anciennement révolu, avec le passé le plus réculé. Conquête d’une nouvelle possibilité de vivre!” (Pierre Klossowski, ”Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya Scienza* de Nietzsche” (1956), in *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris, 1994, s. 13.)

utmytna i vad som tar sig ut som ett slags det filosofiska livets *ethos* och en särskild hållning gentemot den filosofiska aktiviteten – den skoningslösa, totala kritiken, kampen mot samtidskulturen och det intellektuella lönearbetet etcetera – tycks samma begrepp hos Deleuze dessutom röra sig i riktning mot en mer eller mindre metafysisk-ontologisk bestämning. Det otidsenliga tycks för Deleuze vara detsamma som, eller åtminstone väsentligt hänföra sig till, ett specifikt ”tidsregister” eller en särskild temporalitet för det filosofiska skapandet, insprängt någonstans ”mellan” evigheten och historien men alltid ”bortom” samtiden. Det som här förefaller intressant är dock inte främst den precisa, begreppsliga bestämningen av detta ”emellertid” (*entre-temps*) – vilken skall återkomma i olika skepnader genom Deleuzes hela verk – utan hur det otidsenliga hos både Deleuze och Nietzsche i någon mån tycks bestämma själva den filosofiska verksamheten i kraft av sin relation till tiden. Föreliggande text skall, om inte besvara alla de frågor som redan skymtat förbi eller alla de frågor som skall samla sig nedan, så åtminstone söka visa på den konstituerande problematik som omgärdar och bestämmer tidsbegreppet hos Deleuze. Detta spår kommer förmodligen inte leda någon annanstans än till ytterligare frågor, till en obestämd slutpunkt eller i bästa fall till en ny början, men det är ett spår som tycks gjuta liv i Deleuzes tänkande på ett sätt som ofta går förlorat i de framställningar som fokuserar på analysen av tidsbegreppet självt. Så sett är denna text främst att betrakta som en förberedande undersökning vars främsta syfte är att frilägga en avgörande problematik hos Deleuze och tänkandet överhuvud.

Undersökningen kommer primärt att ske utifrån *Nietzsche et la philosophie*, samt återstoden av den tidiga produktionen som sträcker sig från nyss nämnda verk fram till och med *Différence et répétition* och *Logique du sens*. Hela läsningen kommer dock oundvikligen att förhålla sig till Nietzsche och även här kommer jag i första hand utgå från hans tidiga verk och då främst andra och tredje delen av hans *Otidsenliga betraktelser* (1873-1876). Textens första del är främst att betrakta som ett försök att presentera det otidsenliga som begrepp hos Nietzsche, för att därmed skissera den vittfamnande problematik som omgärdar begreppet samt begreppets kritiska karaktär. Andra delen försöker att i någon mån fördjupa förståelsen genom att söka klarlägga tänkandets ”ontologiska villkor” hos Deleuze och därmed presentera de förutsättningar som leder vidare till den tredje och avslutande delen. Där kommer jag att i termer av ett ”idealt spel” söka explicera Deleuzes förståelse av tänkandet som ett slags händelse snarare än uttryck för en naturlig förmåga, samt i viss mån också explicera Deleuzes läsning av det otidsenliga som ett för filosofin särskilt och nödvändigt tidsregister.

I. Nietzsche och tänkandets (o)tids(en)lighet

I andra och tredje delen av Friedrich Nietzsches *Otidsenliga betraktelser, Om historiens nytta och skada för livet* (1874) och *Schopenhauer som uppfostrare* (1874), tycks ett särskilt krav på filosofin utkristalliseras. Filosofin, säger Nietzsche, måste ”verka otidsenligt” (*unzeitgemäss zu wirken*) för att ha mening i vår tid: ”det vill säga mot tiden och därmed på tiden och förhoppningsvis till förmån för en kommande tid.” (HNS 82) Vad innebär en sådan fordran? Ett vid första påseende oansenligt begrepp träder med denna utsaga plötsligt fram lika löftesrikt som enigmatiskt. Det otidsenliga vilket vanligtvis förstås i termer av något ej-här-hemmahörande, det vill säga som ett slags enkel anakronism i betydelsen något som hör det förgångna till, något som gått ur modet, någonting ”omodernt” med ett eventuellt nostalgiskt-romantiskt skimmer omkring sig, tycks här inte bara förlänas ett betydande djup utan också bestämma den filosofiska verksamheten. Utan att fördenskull lämna denna ”anakronistiska” förståelse helt därhän, förefaller Nietzsches krav på filosofins otidsenlighet att uttrycka någonting betydligt mer fundamentalt och radikalt. Det otidsenliga tycks, åtminstone inledningsvis, markera ett slags kontinuerlig kritisk rörelse där samtidens rättmätiga ”stolthet” lyfts fram och värderas också som ”tidens avbräck, defekt och brist” (HNS 82).¹⁹ Filosofen-läkaren träder fram och diagnosticerar samtiden utifrån de förefintliga symptomen för att avslöja en ”förtärande historisk feber”, för att konstatera en väsentlig negativitet som vi ”åtminstone borde erkänna” att vi alla lider av. Utan ett oförväget värderande med en uttolkning och ett erkännande av problemet till följd, står vi utom räckhåll för varje räddning undan vår egen tidsenlighet och våra möjligheter till utveckling blir därmed starkt begränsade. Utvecklingen eller kulturen kräver nämligen att vi ”förbereder och befordrar hennes alltid nya tillblivelse genom att vi lär känna det som är negativt för henne och röjer detta ur vägen” (SU 190).²⁰ Det kritiska, otidsenliga värderandet och uppskattandet av de aktuella fenomenen sker alltså till förmån för en mer långtgående affirmation – här i form av kulturen eller livet vilka förblir förhållandevis obestämda för att snarare ta sig uttryck som ett slags vilja att övervinna det rådande tillståndet – varför själva negationen eller undanröjandet av begränsningar,

¹⁹ Cf. Nietzsche, *Till moralens genealogi. En stridsskrift* [*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887], övers. Peter Handberg, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 7*, Symposion, Stockholm/Stehag, 2002, III, 9.

²⁰ Kulturen definieras ömsom som en ”förklarad *physis*” och ömsom som ”den enhetlighet som präglar den konstnärliga stilen i ett folks alla livsyttringar” och tycks därmed inte vara bunden till någon egentlig, mer specifik, propositionell position. Snarare tycks kulturen bestå i ett slags selektiv fordran som befrämjar vissa krafter eller tendenser under det att den undertrycker andra, ett slags tänkandets ”dressyr” eller *rektifiering*.

är sekundär.²¹ Det otidsenliga tycks emellertid inte uttömmas av denna kritiska rörelse. Snarare verkar kritiken vara grundad i ett explicit *ethos* såsom dess filosofiska uttryck: i *Schopenhauer som uppfostrare* säger Nietzsche att han av Schopenhauer ville bli lyft ”över det otillräckliga, så långt som detta nu berodde av tidsandan, och åter lära (...) att vara *enkel* och *ärlig* i tanke och liv, det vill säga vara otidsenlig [*unzeitgemäss zu sein*], ordet taget i dess djupaste innebörd.” (SU 160) Nietzsches krav på otidsenlighet verkar således beröra något annat än blott det enskilda uttryckets kronologiska förhållande till samtiden. Inte heller tycks det otidsenliga förstås i sådan mening att det uteslutande skulle handla om att inta en mer eller mindre given position – på propositionell nivå – som bestäms som otidsenlig av samtiden; eller fördenskull om en mer eller mindre given position i förhållande till vilken samtiden framträder som en regelrätt avvikelse.²² Med andra ord tycks det varken handla om att systematiskt negera varje samtida tanke eller om att inta en förment ursprungligare position i förhållande till ett korruperat och degenererat nu. Istället förefaller kravet på otidsenlighet utgöra en fordran riktad till själva den filosofiska *verksamheten*, vilken adresserar frågan om genom *vem, hur, var* och *när* det filosofiska tänkandet *verkar*.

Filosofens uppgift är enligt den unge Nietzsche att fastställa tillvarons värde, ”att vara lagstiftare beträffande tingens mått, mynt och vikt.” (SU 172) Det är emellertid ett obestridligt faktum att varje tänkande måste ske utifrån ett visst (spatio-)temporalt läge, eller kanske rättare sagt en viss uppsättning koordinater – det vill säga, samtiden utgör ett *conditio sine qua non* för varje förverkligat tänkandes, likväl som för varje ansats till tänkandes genes. Vad innebär detta för tänkandet? Hos Nietzsche tycks samtiden såsom ett av tänkandets grundläggande villkor utgöra ett väsentligt problem, som om den i sig samtidigt utgjorde en av dess främsta begränsningar vilken måste övervinnas för att ett mer egentligt tänkande skall kunna förverkligas. (Sam)tiden träder fram som tänkandets (be)gräns(ning). Tiden, ett av tänkandets fundamentala villkor är också dess väsentliga gräns: varje värdeomdöme fällt nödvändigtvis i tiden, omdömet förutsätter en uppsättning spatio-temporala koordinater som villkor för dess föremåls framträdelse,

²¹ ”Bara som skapande är vi i stånd att undanröja!” (Nietzsche, *Den glada vetenskapen* [*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882], övers. Carl-Henning Wijkmark, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 2002, 58.)

²² ”It is a self-deception of philosophers and moralists to imagine that they escape decadence by opposing it. That is beyond their will; and, however little they acknowledge it, one later discovers that they were among the most powerful promoters of decadence.” (Nietzsche, *The Will to Power*, övers. Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale, red. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, §435.)

det vill säga, varje bestämning av ett obestämt objekt förutsätter tiden som den form under vilken objektet blir bestämbar (Kant).²³ Tänkandet måste således verka *i* och i viss mening *på* tiden. Men tänkandet sker också i (sam)tiden i en annan bemärkelse. Ty den filosofiska blicken eller optiken är för Nietzsche ett delikat instrument och som sådant är det inbegripet i en minst lika delikat process, där ett slags minutiös våg- eller balansakt träder fram som den filosofiska aktivitetens primära karaktär. Där filosofens blick försöker att liksom höja sig över det aktuellas förvillelser för att istället – idealt sett – söka inträde i ”den isiga alpluften, där det inte längre finns några dimmor och molnslöjor och där tingens egentliga beskaffenhet visar sig, rått och orörligt” och därmed möjliggöra ett ”rättvisare” omdöme, tränger sig samtiden på med en fruktansvärd tyngd, ”bearbetar och bestämmer ögat” och hotar i varje ögonblick att dra tänkaren med sig ned till en värld ”höljd i prat”.

”Låt oss tänka oss filosofens öga, hur det betraktar tillvaron. Han vill på nytt fastställa dess värde. Ty det har varit alla stora tänkares egentliga arbete, att vara lagstiftare beträffande tingens mått, mynt och vikt. (...) Om det har något värde att syssla med forntida och främmande folks historia, så gäller det i högsta grad för filosofen, som vill avge en rättvis dom över hela människosläktets lott, alltså inte bara den genomsnittliga utan framför allt över den allra högsta lott som kan tillfalla enskilda människor eller hela folk. Men allt samtida tränger sig på, bearbetar och bestämmer ögat, även om filosofen inte vill det. Samtiden kommer ovillkorligen att vid sammanräkningen bli för högt taxerad. Därför måste filosofen noga värdera sin tid i dess avvikelser från andra tider, och genom att han inom sig övervinner samtiden, måste han också i den bild han ger av livet, övervinna sin samtid, det vill säga göra den omärklig och liksom måla över den.” (SU 172)

Samtiden ”bearbetar” (*wirkt*) och ”bestämmer” filosofens öga – hur? Genom att i en mening församla det allmänna, det redan etablerade, för att liksom omgärda varje ögonblick och i varierande utsträckning informera och bestämma det på ett förhållandevis precist sätt – ibland obemärkt, ibland inte, men alltid på ett sätt som i det uttalade först tycks uppenbart och självklart, för att sedan diffusera och bli svårgripbart i själva försöket att ringa in och urskilja verksamhetens specifika villkor och gränser. Samtiden uttrycker med andra ord det allmänna som ett slags mer eller mindre implicit ”tidsanda”, vilken i form av till exempel ”den allmänna bildningen” och ”den allmänna meningen” och ”det sunda förnuftet” gör sig gällande i olika grad i varje situation eller

²³ ”Den intuitiva föreställningen omfattar emellertid två saker: dels den närvarande, brokiga och växlande värld som tränger sig på i alla våra erfarenheter, dels betingelserna för att någon erfarenhet av denna värld över huvud taget är möjlig, nämligen tiden och rummet.” (FGT 139-40)

ögonblick där någonting produceras, formuleras, koncipieras, informeras etcetera. Likaledes utgör samtiden en ofrånkomlig betingelse också för filosofens värderande, tolkande och lagstiftande-skapande. I det att filosofens blick sveper över tillvaron med avsikt att på nytt söka fastställa dess ”mått, mynt och vikt”, dess egentliga värde, står hon alltså inför en verklighet vilken kommer till uttryck såsom informerad och bestämd av en viss anda, en viss (sam)tid. Som bevekelsegrund kan den på så vis koncipierade verkligheten endast ge upphov till en (kvasi-)begränsad mängd värdeomdömen inom ett begränsat spektrum: ”Hur svårt får han det inte när mänskligheten, som han i första hand studerar, är en klen och av maskar tärd frukt! Hur mycket är han inte tvungen att addera till samtidens brist på värde för att överhuvudtaget göra tillvaron rättvisa.” (SU 172)

Då samtiden medvetandegörs såsom problematik visar den alltså mot ett slags dubbelhet-flerfaldighet som häftar vid, eller kommer till uttryck i fenomenen till följd av samtidens nödvändiga bemängande, eller kanske snarare försök till betvingande, vilken vid första anblick tycks påkalla såväl avgränsning som negation: vi vill i värdeomdömet, förutsatt att det skall ha möjlighet att vara ”rättvist”, kunna urskilja och separera såväl fenomenet som filosofen (uppskattningspunkten) från deras tidsenliga bestämningar och betingelser. Detta, de med samtiden bemängda fenomenens ”i sig självt” bör emellertid inte förstås i termer av något slags transcendens i traditionell bemärkelse. Det kan aldrig handla om att försöka nå fram till något som förutsätts existera bortom våra betingelser; ’i sig självt’ bör i detta fall därför snarare uppfattas som ett slags temporal öppenhet där fenomenet träder fram som ”genealogiskt”. En rättvis uppskattning av tillvarons värde tycks för Nietzsche fordra att tingen i viss mening avklädes sin samtida klädedräkt eller apparition, det vill säga sin förefintliga moralisk-dogmatiska bestämning, för att istället framträda som ett lokus för de skiftande krafter som bestämmer och har bestämt dess mening och värde. Det fordras med andra ord att de i sådan mening träder fram som ”en fortlöpande teckenkedja”, där varje mening och värde som hittills uppträtt eller skall komma att uppträda förstås som utkristalliserad ur krafternas fluidum som resultat av ”mer eller mindre av varandra oberoende underkuvningsprocesser”, bortom gott och ont.²⁴

En utvärdering och uppskattning av tillvaron förutsätter dock inte bara att dess föremål framträder som genealogiskt, det vill säga: det är för värderingen-uppskattningen inte ett tillräckligt villkor att fenomenets nuvarande mening och värde framstår som blott *en* konfiguration i en *serie* av konfigurationer; – utvärderingen själv

²⁴ Cf. Nietzsche, *Till moralens genealogi*, II, 12.

förutsätter värden (givna som ett slags principer) utifrån vilka den kan utföra sin uppskattning. Den kritiska värderande rörelse som tycks bereda väg för varje ny uppskattning eller värdesättning kan emellertid aldrig lägga någon apodiktisk grund, vilken framledes skulle kunna fungera som utgångspunkt för tänkandet. I sin ansats till uppskattning av tillvarons värde riskerar den från samtiden mer eller mindre avlägsnade optiken alltjämt att på nytt exproprieras, att på nytt påföras en utifrån samtiden given metrik, med ytterligare ett tidsenligt värdeomdöme till följd. Varje möjlighet till ett rättvist värdeomdöme är alltså aldrig annat än i bästa fall metastabilt.

Samtiden begränsar alltså tänkandet i kraft av en negativitet vilken gör sig gällande i form av det allmänna, i form av *doxa*, vilket i funktion av samtiden framträder som positiv, men som i själva verket alltså utgör ett negativt villkor för ett tänkande som vill höja sig över det rådande tillståndet. ”Om man med rätta säger om den late, att han dödar tiden, så gäller det att se till att en epok som söker sin frälsning hos den allmänna meningen, det vill säga hos utslag av privat lättja, verkligen en gång blir tagen av daga, det vill säga blir struken ur historien om livets sanna frigörelse.”²⁵ (SU 154) Det är i en mening därför ”det omdöme om tillvarons värde som de gamla grekiska filosoferna avgav, betyder mycket mer än ett modernt omdöme, eftersom de hade livet självt i en yppig fulländning framför sig och runt omkring sig” (SU 172).²⁶ Här tycks dock problemet med att fastställa tillvarons värde vara avhängigt en temporal bestämning. Det försokratiska livet framstår som ett slags positivt, fulländat ursprung – i jämförelse med vilket vår samtid tar sig ut som ytterligt dekadent och degenererad – till vilket Nietzsche verkar vilja vända åter.²⁷ Inom ramarna för denna problematik tycks Nietzsches idealisering av det antika grekiska livet, djupare sett, framförallt tjäna som en det moderna livets pendang, i funktion av den idé om ett enhetligt förhållande mellan tänkande och liv som det uttrycker. Samtidens dekadens tycks för Nietzsche framförallt ta gestalt i diskrepansen mellan liv och tänkande, mellan inre och yttre liv, hos den

²⁵ Nietzsche verkar med ”den late” här anspela på något annat än enbart lättjans betydelse för samtidens dekadens. Den late, (*dem Faule*) förefaller alludera på dagdrivarens (*Müßigänger*) gestalt eller figur och därmed på ett generellt avståndstagande från konformism och konventionalitet, från filistertillvaro, från samtiden (cf. Peter Handbergs efterord till *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2: Morgonrodnad* (1881), övers. Peter Handberg, Symposium, Stockholm/Stehag, 2001). Här finns också en parallell till Kants ”Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1783) där Kant, precis som Nietzsche i *Schopenhauer som uppföstrare*, bestämmer Upplysningens mål som övervinnandet av den ”lättja” (*Faulheit*) och ”feghet” (*Feigheit*) som underkastar människan *doxa* eller den allmänna meningen.

²⁶ Cf. FGT 128.

²⁷ Frågan om i vilken omfattning en ”konservatism” besjälur Nietzsche får här dock skjutas åt sidan.

moderna människan: ”Jag bryr mig om en filosof bara så långt som han förmår vara ett exempel. (...) Men exemplet måste ges genom den synliga livsföringen och inte bara genom böcker, det vill säga på samma sätt som Greklands filosofer mer undervisade genom minspel, hållning, klädsel, matvanor, seder än genom tal eller skrift. Hur mycket saknar vi inte en sådan modig manifestation av ett filosofiskt liv i Tyskland.” (SU 164)

Således tycks det handla mer om en önskan att på ett liknande sätt kunna införliva och förvandla kunskap till att vara något annat än blott ”skramlande kunskapsstenar” i en nästintill tom kropp med ett mestadels ”ledsamt innehåll”, en önskan att upphöja kunskapen till liv eller levnadskonst, snarare än ett regelrätt återvändande eller återförande av ett förment objektivet förflutet på nuet. Frågan är alltså, enligt Nietzsche, i vilken utsträckning det egna jaget är förmöget att transformera och levandegöra detta förgångna i nuet och för framtiden, hur stor dess ”*plastiska kraft* är, jag menar kraften att egenartat växa ur sig själv, omvandla och införliva förgånget och främmande, läka sår, ersätta förlorat, ur sig återskapa sönderbrutna former.” (HNS 85) Samtidens negativitet måste alltså bemötas dels genom denna intima relation till det förflutna med vilken en med samtiden konkurrerande metrik framträder, och dels genom en intim relation till det egna jaget som den plats där det förflutna levandegörs eller re-aktualiseras: de erfarenheter som ligger till grund för Nietzsches otidsenliga betraktelser har hämtats ”ur mig själv, och bara för jämförelse ur andra, och att jag endast försåvitt jag är lärjunge till äldre tider, särskilt den grekiska, som barn av min tid kommit till så otidsenliga erfarenheter.” (HNS 82)

Tänkandets relation till det förflutna, till historien, är dock långt ifrån oproblematisk och den potentiellt kraftfulla och fruktbara intimiteten mellan det aktuella nuet och det förgångna löper alltså en överhängande risk att förvandlas till en *nuisance*.²⁸ I förstone kan vi schematiskt urskilja två omedelbara faror, historiens kvävande allnärvaro och framtidens död, vilka utmynnar i ett slags epigonistisk konception av tänkandets nuvarande position. Samtiden ställer det förflutna och framtiden på ett specifikt sätt: det förflutna reduceras till ett föregående ögonblick-nu relativt det aktuella nuet, och framtiden reduceras till en strikt linjär effekt av det aktuella nuet som inte för med sig annat än modifikation i grad (varför också det begrepp vilket kunde tänkas beteckna det kvalitativa brottet eller det radikalt annorlunda, nuets monstruösa och muterade avkomma, nu endast betecknar en inom rimliga gränser rationell stegring av samtiden) i enlighet med ett slags endimensionell

²⁸ Detta är dock inte platsen för att i detalj undersöka Nietzsches förståelse och kritik av historien, utan vi får här nöja oss med att markera en generell problematik.

konception av tiden där det förgångna och framtiden uppfattas som blott nuets modi. Samtiden blir på så vis ett slags gravitationspunkt eller om man så vill – slutpunkt för en teleologiskt orienterad rörelse. Samtiden förstås som slutresultatet av en ”världsprocess” där allt vardande blir till ett vardande till... allt ”är i vardande”, det vill säga är något ännu icke förverkligat, en ännu icke fullt realiserad potential med ett på förhand givet *telos*:

”Alla skulle de, tillfrågade varför de levde, snabbt och stolt svara – för att *bli* en god medborgare, eller forskare, eller statsman – och ändå *är var och en* av dem något som aldrig kan bli till någonting annat. (...) Detta eviga vardande är ett bedrägligt marionettspel som kommer människan att glömma sig själv, det är en effektiv förströelse som strör ut individen för alla vindar, det är dumhetens ändlösa lek som det stora barnet Tid leker inför våra ögon och med oss. Sannfärdighetens heroism består i att en dag vägra vara Tidens leksaksdocka.” (SU 182-3)

Vi är alltid redan *nästan* där, allt som återstår för ”världsprocessens” och därmed också ditt eget fullbordade självförverkligande är att också du rättar in dig i ledet. Ledet distribueras och regleras i kraft av det allmänna; det är genom att tillgodogöra sig och agera konformt med det mått av (allmän)bildning som står till buds man erövrar de bästa chanserna till uppfyllelse: ”(...) bildning definierad som en insikt, med vars hjälp man blir alltigenom tidsenlig i sina behov och sin behovsuppfyllelse, en insikt som ger en chansen att på bästa sätt nå fram till de mest vinstgivande medlen och utvägarna.” (SU 193) Samtidens församlande av det allmänna innebär emellertid också ett församlande och förallmänligande av det förflutna i nuet. Den ständigt och allestädes närvarande Historien tycks ställa den samtida människan under sig som om hon befunde sig i ”den yttersta av tider”, som om hon vore just den ”sista människan” vid historiens, filosofins, litteraturens, subjektets... ”slut”. I funktion härav, det vill säga i funktion av att hon på samma gång förefaller ha tillgång till en väldig och imposant historia men därför också verkar befinna sig vid vägs ände, tycks hon med självförakt se sig som varande ingenting annat än en simpel epigon och i samma slag – i det att hon i ett nu till synes tömt på innehåll blir stående med ryggen mot framtiden, hålligt betraktandes ett storslaget förflutet som aldrig åter komma skall – begränsas hennes livskraft, hennes förmåga att skapa och handla, rejält.²⁹ Samtiden verkar alltså inte bara som villkor för

²⁹ ”Hur svårt är det inte att leva, när man känner många årtusendens dom emot sig och omkring sig!” (Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, §298.) Musil beskriver mötet med det monumentala som ett slags negativ urlakning: ”Det beundransvärda inför och utom henne som omsluter henne som en magnetisk mantel drar ut tankarna ur henne. Där dröjer hennes blickar vid tusen detaljer, men hon känner sig i

det filosofiska tänkandets objekt, utan även för filosofen och filosofin i och för sig själva – den vill bestämma själva den filosofiska optiken.

Filosofen precis som föremålet för det filosofiska tänkandet, i detta fall fastställandet av tillvarons värde, är i samma utsträckning prisgivna åt de krafter som ständigt söker lägga beslag på dem och bestämma deras mening och värde. Tidsandan arbetar ständigt för att dra tanken till sig och bestämma den genom att påföra den sin egen metrik, bestämningar och värden – sitt eget *telos* (Staten).³⁰ Detta sker alltså dels genom vad som framträder som en verkan på tillvaron såsom tänkandets objekt, genom etablerade värden och ideal, men också genom verkan på ”bilden” av filosofen och det filosofiska tänkandet. Denna problematik kan gestaltas utifrån ett slags maktspel mellan de olika begreppsliga typer som Nietzsche gör bruk av och schematiskt står vi här å ena sidan inför den tidsenlige ”bildningsfilistern” och ”filosofiske arbetaren” och å andra sidan inför ”framtidofilosofen”.³¹ Nietzsche beskriver detta som ett vägval: väljer hon den ena vägen ”hälsar tiden henne välkommen”, hon kommer att omfamnas, upphöjas och belönas och ”bakom hennes rygg står lika många likasinnade som framför henne.” (SU 205) Konvention, konformitet och negation av allting olikartat, med ett ord summeras denna vandringsväg av sin tidsenlighet. I den mån staten och dess apologeter (kulturarbetare och vetenskapsmän) – medvetna därom eller ej – förefaller främja kultur och bildning sker det enligt Nietzsche endast i sådan utsträckning att det rådande konsolideras och konserveras, och då alltid under nyttans, det allmänna godas och funktionens flagg: det heter här att ”den allmänna bildningsnivån” alltid kommer ”staten själv till godo i tävlan med andra stater” och att man endast frigör ”en generations andliga krafter så långt att de därmed kan betjäna de bestående institutionerna.”³² (SU 194) Samtiden förlängs och konsolideras i funktion av igenkännande, rekognition, och negation, det vill säga där ”filistern” såsom samtidens oförblommerade tillskyndare ”överallt återfinner sin egen enformiga prägel och han av denna enhetliga prägel som satts av alla ’bildade’ människor sluter sig till en stilens enhet” och därmed också till en förverkligad kultur. Väljer hon den andra vägen bör hon dock varken förvänta sig lagerkransar eller massans befordrande genklang – ty denna väg ”är svårare att gå, mer

hemlighet till mods som om hon hade skjutit bort all sin ammunition.” (Musil, *Mannen utan egenskaper*, volym I, andra delens fortsättning, kapitel 88.)

³⁰ Staten blir här till något av ett inbegrepp av det Nietzsche förstår som det reaktiva, i det att den uteslutande tycks befordra nytta, funktion, konservering och anpassning. Cf. Nietzsche, *Till moralens genealogi*, I, §10; *Den glada vetenskapen*, §298.

³¹ För en mer ingående utredning av Nietzsches användning av begreppsliga gestalter eller figurer, se t.ex. Deleuzes *Nietzsche* (Paris: PUF 1965) s. 43-8; eller Steven V. Hicks och Alan Rosenberg, ”Nietzsche and Untimeliness: The ”Philosopher of the Future” as the Figure of Disruptive Wisdom”, *Journal of Nietzsche Studies*, nr. 25, 2003.

³² Cf. FGT 131: ”Allt modernt filosoferande är politiskt och polisiärt...”

slingrande, brantare. De som valt den första vägen hånar henne, eftersom hon där tar sig fram med större möda och oftare råkar ut för faror. De försöker locka över henne till sin sida.” (SU 205) Hon har kort sagt att välja mellan att såsom ”filiströs framgångsfilosof” omslutas av den ”månghövdade hopens” förmenta gemenskap, helt omfamna framstegets metafysik och därmed förverkliga sin herdestund med samtiden, eller att affirmera ”framtidensfilosofens” väsentliga *elend*: det vill säga bli den landsflyktige, *átopos*, och verka i exil under svåra prövningar – till förmån, inte för staten utan för det kommande, det otidsenliga.³³ De två extremiteterna eller polerna tycks i förlängningen dock inte stå i någon absolut motsatsställning till varandra, utan förefaller snarare röra sig i och förutsätta varandras omedelbara närhet.³⁴

Hur skall vi då egentligen förstå det behov av en motrörelse som skisserats ovan i form av vad som förefaller vara ett anrop av otidsenlighet, av det otidsenliga. Handlar det i slutändan bara om ett slags kritisk *lieu commun*, om en gest i upplysningens efterföljd där kritikens imperativ – det vill säga det påtalade behovet av att underkasta allt en skoningslös kritik – helt enkelt får gestaltas av begreppet ’otidsenlig’? Är det otidsenliga med andra ord ingenting annat än den kritiska filosofins attack på samtiden, i kraft av vilken de med samtiden bemängda eller kodade fenomenen träder fram just som samtida-tidsenliga till sin bestämning, och därmed förråder sin egen fundamentala tidslighet? Genealogin, tänkandets kontinuerliga kritiska rörelse, är till yttermera visso ett nödvändigt villkor för ett otidsenligt tänkande: det är i kraft av den genealogiska blicken, den skoningslösa kritiken av allt och alla som tänkandet liksom söker bereda

³³ En sådan kategorisk framställning gör emellertid inte denna problematik rättvisa och det kan naturligtvis aldrig enbart vara tal om ett utslag av personliga preferenser huruvida tänkaren ”väljer” att betjäna samtidens förblivande genom ett betjänande av dess statliga tendens eller om hon väljer att tappert framhärda på den dunkla väg som präglas av ”*sannfärdighetens frivilliga lidande*.” (SU 180) Snarare tycks det röra sig om konkreta omständigheter och ett kontinuerligt växelspel, variationer i polariteten mellan ”filistern” och den verklige, ”laggivande” och skapande filosofen eller konstnären. Detta kompliceras ytterligare av att även de otidsenliga gestalterna, ”framtidens filosofer”, också de ständigt riskerar att vara tidsenliga, alltför tidsenliga, och därmed att upprätta en dogmatism och ortodoxi, en grund och en auktoritet. Bataille noterar, i Nietzsches efterföljd, denna problematik gällande en rörelse som vill omintetgöra samtliga hinder för att frilägga ett slags öppet rum där tänkandet kan ske. Cf. Georges Bataille, *L'expérience intérieure* (1943/54), Éditions Gallimard, Paris, 2008, s. 19, och Nietzsche, ”Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §38.

³⁴ Det är viktigt att notera att förutan den ”filosofiske arbetaren” vilken kondenserar och fastställer det förflutna vore ”framtidensfilosofens” verksamhet inte längre möjlig. Det filosofiska arbetets resultat är i viss utsträckning alltså det filosofiska *kun-skapandets* förutsättning, ehuru det aldrig kan vara själva målet med filosofisk verksamhet. Cf. Nietzsche, *Bortom gott och ont. Förspel till en framtidens filosofi* [*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886], övers. Lars-Holger Holm, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 7*, Symposium, Stockholm/Stehag, 2002, §211.

sig självt ett rum där det kan verka, ett rum som inte behärskas och begränsas av det aktuella logik utan snarare ger prov på ett slags måttlöshet och gränslöshet eller "obegränsning". Samtidens närvaro i nuet är dock i allra högsta grad närvaron av en (be)gräns(ning), vilken inte uteslutande konstitueras av *doxa* som ett propositionellt innehåll inför vilket tänkandet måste böja sig, utan i större utsträckning av själva den allmänna meningens närvaro eller insisterande. Den allmänna meningen konstitueras av det av samtiden församlade och förallmänligade (till exempel valfri human- eller naturvetenskaplig disciplin historia i ett slags förallmänligad och i viss mening kommodifierad form) vilket samtiden låter närvara-insistera i nuet, varför varje ansats till tänkande måste bli till en ansats i Historiens eller Vetenskapens omedelbara närhet. Samtiden är med andra ord lika mycket ett "A är B", som ett "inför varje ansats till tänkande T måste alltid x, y, z, x_1, \dots, x_n tas med i beräkningen för att T skall vara legitim".³⁵ Samtiden blir i sådan mening en bokstavlig (be)gräns(ning) då den alltid kringskar tänkandet såsom en fordran i funktion av en antagen närvaro, en fordran i termer av bland annat kongruens, koherens och aktualitet – en fordran som griper på djupet.³⁶ Tänkandet måste ske i linje med samtidens i nuet församlade landvinningar, måste vara aktuell, det vill säga gripa in i sakernas tillstånd och vara möjligt att uttrycka eller koda representativt: i termer av ett med samtiden korrelerande mått, i termer av en diskret logik där hänsyn visas i relation till stipulerade avgränsningar-gränser, kronologisk succession och etablerade värden och försanthållanden. Samtiden som ett slags tänkandets ofrånkomliga villkor, vilket tycks ställa det begränsade nuet som tänkandets *topos*. Frågan är emellertid huruvida tänkandet nödvändigtvis måste vara hänvisat till en plats överhuvudtaget, eller om det som förfaller vara en inskränkning av dess föregivna plats i själva verket är ett slags "topologisering" som i förlängningen visar mot en hylomorfisk konception av tänkandet? Klart är dock att tänkandet såsom tidsenligt är kringskuret, avgränsat-begränsat och genomborrat av temporalakronologiska markörer – varför genealogin måste fungera som ett slags tänkandets svedjebruk där den av samtiden kringskurna gläntan eller ödemarken förlängs lateralt tills den möter det öppna havet eller den vidsträckt öknen med sin rörlighet, sin föränderliga horisont och sin måttlöshet.

³⁵ Denna grova formulering närmar sig schematiskt vad Deleuze i Nietzsches efterföljd identifierar som det filosofiska tänkandets problematiska förhållande till sitt eget förflutet, eller om man så vill - filosofihistoriens repressiva funktion. Cf. t.ex. Gilles Deleuze/Claire Parnet, "Un entretien, qu'est-ce que c'est, à quoi ça sert?", in *Dialogues* (1977), Éditions Flammarion, Paris, 1996, s. 19-20.

³⁶ Kravet på tänkandets sanningsenlighet är i själva verket ett tvingande krav på konventionalitet och konformitet i förhållande till det aktuella tillståndet. Cf. Nietzsche, "Om sanning och lögn i utomoralisk mening" ["Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", 1873], övers. Margaretha Holmqvist, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter: Band 2*, Symposium, Stockholm/Stehag, 2005.

Förvisso trasar genealogin såsom kritisk rörelse sönder de redan etablerade värdena – varför den också kan sägas forcera fram ett slags avvikande rörelse där centrum onekligen förskjuts – men är en sådan förskjutning verkligen tillräcklig? Är genealogins avslöjande och friläggande rörelse tillräcklig för att emancipera tänkandet från dess av samtiden påförda inskränkning till och beroende av det rådande tillståndet, från dess aktualitet? Även om centrum förskjuts eller om vi fördenskull nu står inför, inte ett enskilt centrum utan inför en mångfald gravitationspunkter vilka tankerörelsen i någon utsträckning måste bekräfta eller utgå ifrån, skulle detta då vara ett tillräckligt villkor för ett förverkligande av tänkandets otidsenlighet? En affirmation av dess o-läglighet? Ett tänkandets växelspel eller möjlighet till rörelse mellan olika positioner, utgångspunkter och värdeuppskattningar tycks inte kunna garantera ett förverkligande av dess väsensenliga anspråk på något som går utöver dess förment ofrånkomliga och begränsande tidslighet (och detta oavsett huruvida man inom gränserna för denna bestämning förmår inskränka eller upphöja tänkandets tidslighet till någonting efemärt, auktoritärt eller evigt).

Om det filosofiska tänkandet i viss mening kan förstås som en rörelse på gränsen så innebär detta i varje fall varken någon gyllene medelväg, eller något slags syntes eller koncentrat-aggregat av all ackumulerad visdom i kraft av någon ”måttfullhet”, rationell avvägning eller reflektion. I ”Pensée nomade” (1973) skriver Deleuze att Nietzsches filosofi inte blott och bart söker avslöja eller avkoda det förflutna, nuet eller framtiden på ett relativt sätt, det vill säga konstatera genealogin och möjliggöra en detronisering av det rådande till förmån för ett maktövertagande.³⁷ Filosofin måste snarare på samma gång effektuera och överskrida genealogin för att bli till en tänkandets intervention eller inbrott i det rådande eller aktuella, en intervention som blockerar själva kodningen till förmån för någonting som i viss mening trotsar sin egen tidslighet och representativitet, eller som kanske till och med försöker övervinna tidsligheten som sådan.³⁸ Det handlar enligt Deleuze alltså inte om att försöka få till

³⁷ ”L’affaire de Nietzsche, au contraire, n’est pas là du tout. Son problème est ailleurs. A travers tous les codes, du passé, du présent, de l’avenir, il s’agit pour lui de faire passer quelque chose qui ne se laisse et ne se laissera pas coder.” (Deleuze, ”Pensée nomade” (1973), i *L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, red. David Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris, 2002.)

³⁸ ”Il appartient à la philosophie moderne de surmonter l’alternative temporel-intemporel, historique-éternel, particulier-universel.” (DR 3) Det är genomgående för Deleuzes undersökning av det otidsenliga att han rör sig nära det eviga-utomtidsliga. Detta är givetvis ett riskfyllt företag som riskerar att omkullkasta ansatsen till brott med den traditionella filosofin. En utredning av denna närhet till evighetsbegreppet är givetvis motiverad, men måste här lämnas åt framtiden. Även om Nietzsche, i förhållande till Deleuze, i mångt och mycket tycks ha lägre ställda anspråk vad gäller det otidsenliga kan man där likväl skönja tendenser som närmar sig en metafysisk bestämning, det vill säga en bestämning där det otidsenliga i någon utsträckning tycks närma sig en mer traditionell förståelse av det eviga. Cf. t.ex. Nietzsche, ”Streifzuge eines Unzeitgemässen”, §51.

stånd ett acceptabelt resultat, en med samtidens mått och förväntningar mätt förhållandevis bestående ”sanning”, utan om att försöka åstadkomma någonting som inte låter sig kodas överhuvudtaget: om att åstadkomma eller ut-verka ”en absolut avkodning (*décodage*)”, om att skapa ett slags brytpunkt i tänkandet där det tillåts överskrida kravet på aktualitet. Det handlar om att tillsammans med Nietzsche både inom sig och i sin verksamhet ”övervinna sin samtid, det vill säga göra den omärklig och liksom måla över den.”

Då ett i kraft av genealogin frilagd rum, delvis i form av ett slags frilagd temporalitet, endast kan sägas utgöra tänkandets nödvändiga villkor, synes följaktligen någonting ytterligare fordras för ett förverkligande av dess otidsenliga pretentioner. Detta ytterligare något – vilket i viss mening går utöver genealogins bestämning som den hittills beskrivits – är som nämnts ovan ett än så länge förhållandevis obestämt skapande-lagstiftande, sprunget ur själva den totala kritikens problem: värdenas värde, problemet med värdenas tillkomst eller skapelse. Genealogen, framtidens filosof, står som vi tidigare sett i ett oppositionellt förhållande till den tidsenlige bildningsfilistern. Emellertid är det inte enbart dessa två tendenser som gör sig gällande inom det filosofiska verksamhetsfältet, utan även genealogen själv måste förstås som konstituerad av två distinkta, nödvändiga och likvärdiga tendenser-verksamheter: å ena sidan fysiologen eller läkaren vilken *tolkar* fenomenen som symptom, i avsikt att uppdaga begränsningar och negativitet; å andra sidan konstnären vilken *värderar* och *skapar* värden-perspektiv. Det är i denna (försokratiska) bild av filosofen som både läkare-tolkare och konstnär-värderare som det filosofiska tänkandet träder fram som ett väsentligt konstnärligt skapande, men det är också här som det otidsenliga har möjlighet att gå från att vara en abstrakt och mer eller mindre metafysisk tankefigur till att bli någonting konkret. Filosofens kritiska tolkande och värderande-skapande är enligt Nietzsche och Deleuze inte en från livet avlägsnad aktivitet, utan tvärtom en i allra högsta grad med livet förbunden sådan.

De linjer som träder fram i och med genealogins tolkande och värderande, avslöjar inte enbart meningens och värdets ursprung hos ett fenomen, utan enligt Deleuze också skillnaden eller distansen i detta ursprung. Det ”höga” och det ”låga”, det ”ädla” och det ”plebejiska” hos Nietzsche är emellertid inte enbart något som tillkommer det värderade fenomenets ursprung, utan också den utvärderings- eller uppskattningspunkt som filosofen själv utgör. ”Värderingar är i grunden inte värden definierade i kraft av sina element, utan sätt att vara, existensmodi hos de som bedömer och värderar.” (NP 1-2/32) Utvärderingen, filosofen själv, fungerar enligt Deleuze som

ett slags princip, ett de korresponderande värdenas ”differentiella element”, på samma gång kritiskt och skapande. Filosofen som differentiellt element kan enligt Deleuze inte förstås som kritiskt, i bemärkelsen underkastande värdenas värde en negativ kritik, utan att samtidigt utgöra ett positivt element tillhörigt en veritabel skapandeprocess – det vill säga, det filosofiska tänkandet måste vara ett *aktivt* uttryck för ett aktivt sätt att vara, ett aktivt existensmodus.³⁹ Vad innebär detta? Det innebär att den filosofiska aktiviteten såsom ett tolkande och ett värderande-skapande måste sägas överskrida en uteslutande cerebral eller intellektuell bestämning för att istället närma sig just frågan om enhet i förhållande mellan tänkande och liv; vilket *a fortiori* innebär att det otidsenliga som någonting vilket filosofen i sin aktivitet pretenderar på, till sin bestämning inte kan uttömmas i termer av godtyckligt tankefoster.⁴⁰ Det otidsenliga tycks istället förverkligas i förhållandet eller (kor)relationen mellan liv och tänkande, varför filosofens eget existensmodus alltså blir avgörande: ”[K]ulturen är ett barn av den enskilda människans självkänedom och självmissnöje.” (SU 191) Det otidsenliga kan förvisso beskrivas i termer av ett slags individualism där den singulära individen i sitt motstånd mot det allmänna och i sin närhet till sig själv, slutligen når fram till ett mål som är högre än staten; men den individualism som här kommer till uttryck går mer ut på att i kärlek, det vill säga att ”utan förgrämdhet” och i ”en skam över det egna jaget, ett hat mot den egna trångsyntheten och steriliteten”, övervinna sig själv, snarare än att befrämja den reciproka förlängningen av sin egen tidsenliga reflektion i samtiden.⁴¹

II. Deleuze och tänkandets villkor

Vi har sett hur frågan om det otidsenliga måste ställas utifrån frågan om tänkandets villkor, eller snarare, det är endast i och med detta frågande som frågan om det otidsenliga formulerar sig. Härifrån tycks det otidsenliga formulera sig som frågan om brottet eller brytpunkten i den filosofiska aktiviteten, det ögonblick när tänkandet i någon mening överskrider sin aktualitet såväl till sin bestämning som till sin

³⁹ ”(…) Nietzsche uppfattar aldrig kritiken som en *reaktion*, utan som en *aktion*.” (NP 3/33, övers. mod.) Aktionerna måste även när det rör sig om kritik agera till förmån för ett skapande i förbindelse med livet, det är endast i kraft av denna förbindelse som filosofin får mening. Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Éditions de Minuit, Paris, 2005, s. 33.

⁴⁰ Deleuze talar om Nietzsches filosofi som förlagd till det otidsenliga som en ”dimension” vilken varken är ”historiens” (dialektisk eller ej) eller ”evighetens”, utan vilken samtidigt är ”i tiden” (*dans le temps*) och ”verkar mot tiden” (*agit contre le temps*). Det är i det otidsenliga som ”ny dimension” som ”livet som tolkning”, enligt Deleuze, ”söker sin källa” (*la vie comme interprétation prend sa source*). (Deleuze, ”L'éclat de rire de Nietzsche” (1967), in *L'île déserte*, s. 180.)

⁴¹ SU 192.

verkningsgrad. För att denna fråga skall kunna träda fram skarpare och i sin fulla innebörd tycks emellertid en mer djupgående ansträngning gällande just tänkandets villkor fordras. Det räcker inte med att vi kan konstatera tidsandans förefintlighet och verkan i de omständigheter mer eller mindre förhanden som skisserats ovan, utan vi måste också precisera och i större utsträckning tydliggöra de villkor som inte omedelbart hänvisar och inskränker sig till sakernas tillstånd, men som likväl betingar tänkandet. Det ”vem”, ”var”, ”när” och ”hur” som schematiskt tecknats utifrån Nietzsche måste alltså utökas och fördjupas, men denna gång med blicken delvis riktad åt ett annat håll. – När Dostojevskijs källarhålmänniska i *Anteckningar från ett källarhål* (1863) vägrar känna igen sig själv i sin samtida spegelbild, när han frånsäger sig eller vägrar tillerkänna sig alla de egenskaper, förmågor och tendenser vilka samtiden söker tillskriva honom och istället utmäter en positiv ensamhet och enslighet som ett slags ödelagd jordmån – det är då han förverkligar den tillvaro som kännetecknar den Otidsenlige, han som enligt Deleuze varken är tidslig eller evig.⁴² Detta otidsenliga undandragande tycks ske på två nivåer: 1°) genom ett undandragande i förhållande till den förmenta gemenskap som konstitueras av den allmänna meningen som en mängd grundantaganden rörande subjektet och tänkandets natur; i förhållande till etablerade värden och försanthållanden; genom ett affirmativt skapande av nya värden och begrepp; 2°) genom ett uppmärksammande av subjektet-medvetandets korporalitet och väsentliga mångfaldighet; ett väsentligt krackelerat subjekt underkastat tiden och krafternas konstituerade våld; en affirmation av det upplösta självet och dess kontinuerliga själv-differentiering som en positiv mångfald, positiv singularitet.⁴³

Till sin negativa bestämning framstår undandragandet, som vi sett, i första hand som ett undandragande i förhållande till det aktuella som ett slags yttre omständighet, där den Otidsenlige hos Nietzsche söker ett avstånd till den samtid som kräver hennes underordning – det krav som återspeglas och upprepas i henne själv i form av hennes ”tidsenliga behov och behovsuppfyllelse”.⁴⁴ Källarhålet framträder inom denna begränsade förståelse som en form av rumslig och mer eller mindre asketisk tillflyktsort där samtidens inflytande inskränks genom ett faktiskt omöjliggörande av det offentliga och sociala rummet: en tillvarons skuggsida som till skillnad från det liv som torgförs

⁴² DR 171. Se också anmärkningen rörande *Anteckningar från ett källarhål* och kopplingen till Sjestov och kritiken av *Kritiken av det rena förnuftet* (NP 100/146).

⁴³ ”*My hypotheses: The subject as multiplicity.*” (Nietzsche, *The Will to Power*, §490.)

⁴⁴ Deleuze påpekar i ”L'éclat de rire de Nietzsche” att även om det otidsenliga förvisso bär på vissa tendenser som ibland sammanfaller med historien eller politiken, så kan det likväl aldrig uttömmas i termer av eller reduceras till ett historiskt-politiskt element. Det som framträder som ”politiskt” är snarare att betrakta som förstelnade rester av det otidsenligas *antipolitiska* dimension (representationens upphävande).

under solen varken känner yrken, titlar eller utmärkande personliga egenskaper och karaktärsdrag. Inga egentliga möjligheter i termer av tillblivelse existerar således, inget egentligt vardande i riktning mot ett finalt tillstånd. Fördenskull återfinns där dock inte någon beständighet eller egentlig möjlighet därtill, det rör sig inte om någon tidlös tillvaro, det finns inget ”evigt orubbligt” kristallpalats att resa över samtidens och subjektets föregivna kontingens, ingen grund att förläna den fundamentala avgrunden.⁴⁵ De förändringar som där sker tycks sakna en definitiv riktning för att istället finna sin genes, inte i en föregående konstituerande princip, utan i konfrontationer och möten, i en fundamental våldsamt – varför dessa rörelser också är flyktigare och plötsligare än de som sker ovan jord, på samma gång mer slumpartade och ödesmättade.

I enlighet med Deleuzes förståelse av kritiken måste den otidsenliga tillvaron dock alltid innebära ett *aktivt* undandragande, ett faktiskt och positivt utmätande av den underjord genom vilken ett otidsenligt tänkande blir möjligt.⁴⁶ Det handlar alltså inte om någon ”alternativ” tillvaro vilken skulle formulera sig parallellt med dess negation. Den form av ensamhet och enslighet, det filosofiska *elend* som detta undandragande är att likna vid, kan aldrig vara någonting *passivt* – varför det från den otidsenligas sida inte heller kan finnas något annat svar på frågan ”bejakar du denna tillvaro?” än Empedokles.⁴⁷ Den otidsenliga tillvaron bör till sin kritiska bestämning således varken förstås som någon skoningslös och blind negering av nuet eller som något liv i världslig avskildhet i form av en institutionens eller skogseremitagets klostertillvaro.⁴⁸ Tvärtom

⁴⁵ ”Nu lever jag här i mitt hål och inger mig själv den svaga och fåfänga trösten att en klok man inte på allvar kan bli något utan att det är bara dårar som kan bli något. (...) En person som har karaktär är i allmänhet en begränsad varelse.” (Dostojevskij, *Anteckningar från ett källarhål*, (1864), övers. Cecilia Borelius, Tidens förlag, Stockholm, 1953, s. 10-11.) Även Stavrogin i *Onda andar* (1873) uppvisar ett slags otidsenlighet. I någon mening är Stavrogin onekligen en potentiellt gudabenådad politiker, och det finns makter som också söker förverkliga en sådan tillblivelse - men i kraft av sin fullkomliga indifferens inför ett utstakat *telos*, sin oförmåga att förbli bestämd, upphör aldrig Stavrogin att, samtidigt som han kanske är samtidens i viss mening främsta uttryck, liksom rinna mellan fingrarna på densamma.

⁴⁶ Vad som här benämns ”underjorden” och ”källarhålet” kan i viss utsträckning sägas vara detsamma som destruktionen av den dogmatisk-moraliska ”bild av tänkandet” som Deleuze förordar. Den destruktion som blottlägger möjligheten till en ”sann kritik och ett sant skapande” (DR 182). ”Bild av tänkandet” (*l’image de la pensée*) kan grovt sett sammanfattas i termer av tre ”element”: *cogitatio natura universalis* eller föreställningen om tänkandet som utövandet av en naturlig förmåga, rekognitionen som modell för tänkandet, samt pretentionen till en grund eller ett för tänkandet apodiktiskt fundament. Deleuze konception och kritik av vad han benämner som ”bild av tänkandet” avhandlas explicit på tre ställen i hans verk: i *Nietzsche et la philosophie*, III, 15; i *Proust et les signes* (1964), s. 115-24; och i *Différence et répétition*, III. Huvuddragen i denna kritik av den traditionella förståelsen av tänkandet har redan antytt i viss mån och skall också komma att beröras vidare. Det finns dock ingen möjlighet att här i detalj redogöra för denna rika och komplexa kritik av bilden av tänkandet från Platon och Aristoteles, via Kant och Hegel till och med Husserl och Heidegger, vilken snarast förtjänar en egen avhandling. Avsikten får istället inskränkas till att söka införliva denna kritik i undersökningen av det otidsenliga.

⁴⁷ SU 174.

⁴⁸ ”Har det hitintills funnits något smutsigare på jorden än ökenhelgon? Kring *dem* var inte endast Djävulen lös, - utan också svinet.” (Nietzsche, *Så talade Zarathustra [Also sprach Zarathustra]*, 1883-5], övers. Nikanor Teratologen, h:ström, Umeå, 2007, IV, ”Om den högre människan”, s. 362.)

tycks detta undandragande syfta till att i en mening på samma gång stiga ned i underjorden *och* upprätta en nödvändig förbindelse med det samtida och aktuella nu man i detta undandragande söker verka mot och på. En rörelse som fordrar en närhet, som kräver att vi intensivt *känner* vår samtid, men som samtidig förutsätter en obeveklig distans i denna närhet, ett ”distansens patos” vilket likt ett slags *membran* förbinder insida och utsida, det aktuella och det inaktuella, stat och underjord. En distans varur ”tidens föregivna barn” kan överskrida de poler eller extremiteter som söker och synes bestämma dem för att istället träda fram som ”dess *styvbarn*” (SU 173). Det otidsenliga tänkandet är detta avstånds förverkligande, utmätandet av det källarhål eller den underjord ”som öppnar för människan en asyl dit inget tyranni kan nå, det inre livets grotta, labyrinten i vårt bröst. (...) Där inne gömmer sig de ensamma. Men där lurar också de ensammas största fara.” (SU 166) En kritisk och riskfylld rörelse som dock aldrig kan ske som en fas i en kronologisk-teleologisk rörelse, som något steg i en ändlig serie tankemanövrar som syftar till att grunda eller etablera en apodiktisk grund för tänkandet, utan måste snarare förstås som ett slags kritisk konstant och nödvändigt villkor, som ett linjärt, avgrundande element i varje ansats till tänkande.⁴⁹

”Den kritiska instansen är inte den förverkligade människan, och inte heller någon sublimerad form av människa, ande, förnuft eller medvetande i sig. (...) Den kritiska instansen är viljan till makt, den kritiska utgångspunkten är den som tillhör viljan till makt. Men i vilken form? Inte övermänniskans, för hon är den positiva produkten av kritiken själv. Men det finns ’en relativt övermänsklig typ’: den kritiska typen, människan *som vill överskridas...*” (NP 107/155)

Bestämningen av den kritiska instansen som viljan till makt utpekar inte bara övertinnandet av det aktuella som det otidsenliga tänkandets orientering, utan också Deleuzes ”ontologi” som det undersökningsområde där detta överskridande finner sina principiella villkor. Viljan till makt som kritikens utgångspunkt implicerar en långt mer komplex relation mellan liv och tänkande än vad som kan uttryckas i begrepp av enkla positioner och en mer fundamental identitetsförlust än vad som kan uttryckas i termer av anomali eller alternativ.⁵⁰ En viljans labyrint vilken understundom omöjliggör det

⁴⁹ Cf. HNS kap. 1, där Nietzsche betonar tänkandets behov av ett ständigt återkommande ”ohistoriskt element”, förmågan att upprätta en ”inneslutande atmosfär i vilken livet ensamt kan alstras, för att med förintelsen av denna atmosfär åter försvinna.” (HNS 86)

⁵⁰ Identitetsförlusten är inte att förstå som resultatet av något slags passiv tillvaro där identiteten ”berövas” dess forne innehavare. Det för identifieringen och rekognitionen nödvändiga villkoret går förlorat i ögonblicket då tidsspegeln krackelerar under hammarslaget. Det är därför Nietzsche i *Schopenhauer som uppfostrare* skiljer mellan den väsentliga glömska av det egna jaget som beledsagar

tidsenliga till förmån för det otidsenliga brottet tenderar dock att allt som oftast istället upplösas i en samtida, alltför samtida cirkularitet. Denna viljans svävning vilken rymmer det otidsenliga livets förutsättningar och fallgropar dramatiseras i *Nietzsche et la philosophie* mot bakgrund av ett slags ”våldets ontologi” där samtliga kroppar eller fenomen konstitueras av krafter i olika förhållanden till varandra och sig själva. Vi har redan sett hur Deleuze förstår fenomenens mening som bestämd av de krafter som lagt det under sig och dominerar det: ”All kraft är bemäktigande, dominans eller exploatering av en viss kvantitet verklighet.” (NP 4/34) Detta är emellertid ingen i vulgär bemärkelse ”ytlig” händelse vilken implicerar en metafysik som i förlängningen skulle återupprätta fenomenet som sken och mening som ett subjektivistiskt präglat utanpåverk. Denna bestämning av fenomenet och av kraften verkar ”djupare” än så.

Alla fenomen, alla kroppar (”kemiska, biologiska, sociala, politiska”), är enligt Deleuze sammansatta av ”en mångfald irreducibla krafter”: varför kroppen bestäms som ett ”komplext fenomen” där ”dess enhet är enheten hos ett komplext fenomen, en ’summa av dominans’.” (NP 45/84-5) Denna pluralism eller mångfaldighet får dock inte uppfattas som om den inskränkte sig uteslutande till de fenomen som för tillfället befunde sig under den filosofiske vivisektörens blick. Enligt Deleuze vore det i själva verket rent felaktigt att tala om de nyss omtalade kropparna som ett slags ”närande miljö” eller vehikel där ett kraftspel *tar plats* eller *äger rum*, eftersom varje kropp eller fenomen, ja all verklighet alltid redan i sig självt är ett sådant kraftspel, alltid redan ”utgörs av kraftkvantiteter i ömsesidiga ’spänningsförhållanden’.” (NP 45/84) Förenklat kan Deleuzes ontologi här beskrivas som på samma gång endimensionell och *n-dimensionell*, varje enhet bekräftar en mångfald och varje mångfald bekräftar en enhet. Eller med de ord Nietzsche anropar Herakleitos: ”De mångas strid är den enda rättvisan! Och överhuvudtaget: det ena är det många.” (FGT 142) Detta kan dock aldrig röra sig om en verklighet som erhåller sina distinktioner och bestämningar enligt formeln *n+1 dimensioner*, det vill säga, som alltid bestäms i funktion av någonting externt: valfri lag, princip eller gudom vilken alltid är hinsides belägen och alltid inympar sina bestämningar såsom extrinsikala, såsom en främmande metrik. Denna ontologiska konception är som vi skall se en utmaning inte bara på grund av att den blottlägger en komplexitet och en svårighet i bestämningen av fenomenen, utan för att denna ontologiska komplexitet förlängs via ett bestämmande internt element in i en konstituerande *komplicitet* som inte undantar vare sig något eller *någon* – ”viljan till

den otidsenliges övervinnande av sig själv till förmån för det kommande, och den tidsenlige vilken med samtidens goda minne glömmer bort sig själv inför det aktuellas transfixerande eller perpetuerande skådespel (SU 183).

makt” är nu det enda möjliga svaret på frågan ”vem?”.⁵¹ Den filosofiska tolknings- och värderingsakten kan i sista hand därför aldrig inskränka sig till en nomenklatur att applicera på dess undersökningsföremål, till en metod som tillämpas på ett föremål, utan måste istället förstås i termer av ett liv *och* ett tänkande i en ömsesidig och konstituerande relation till varandra. Här återstår emellertid inte bara att kortfattat visa upp verkligheten som en in- och utvecklande väv av krafter och viljor vilken å ena sidan äger rum i tiden som ett slags exterioritet med vars hjälp vi kan bestämma olika händelsers kronologiska förhållande till varandra, och å andra sidan äger rum i tiden såsom en ”tidsanda” eller tidskultur vilken söker påföra tänkandet en viss riktning, utan här återstår också att i någon mån söka precisera tidens betydelse på en fundamental ontogenetisk nivå.

När tiden efter Kant inte längre är underställd rörelsen framträder den enligt Deleuze istället som ett omedelbart och absolut nödvändigt villkor för all framträdelse och således för all verklighet och all erfarenhet – och då inte bara i begrepp av passivt föremål för omdömenas våld utan som produktivt element, som produktiv receptivitet.⁵² Kortfattat är tiden inte längre uteslutande någonting externt vars rörelseavhängiga bestämningar utgör en tillvarons (be)gräns(ning), som omgärdar och avgränsar världen, som organiserar och disciplinerar livet, utan är nu ett verkligt fundamentalt, internt och produktivt villkor på ett sådant sätt att vi befinner oss *i* tiden som ”*interioritet*” (*intériorité*).⁵³ ”Tiden upphör med att bli krökt av en Gud som gör den avhängig rörelsen. Den upphör att vara kardinal och blir ordinal, den tomma tidens ordning. (...) Labyrinten har ändrat utseende: den är inte längre en cirkel eller en spiral, utan en tråd, en ren rät linje, än mer mystisk då den är enkel, obeveklig, förskräcklig...”⁵⁴ Tiden är ur led och har enligt Deleuze ut-vecklats eller sträckts ut, rektifierats och blivit en linje som inte längre markerar världens gräns, utan nu genomtränger och genomlöper världen

⁵¹ NP 56/97.

⁵² Cf. Deleuze, ”Sur quatre formules poétiques”, s. 44-5 och ”Synthèse et temps”, 21/03/1978.

⁵³ Här finns ingen möjlighet att i detalj utreda Deleuzes förståelse av Kants tidsbegrepp. Dock är detta en punkt där Deleuzes tidsförståelse i begrepp av hans vitt skilda influenser i någon mening kommer samman - både inom Deleuzes eget tänkande men också i, så att säga, respektive tänkares förhållande till den andra (Kant, Bergson och Proust) – och som förtjänar en utförlig undersökning. Cf. Deleuze, *Cinéma 2: L'image-temps*, s. 110.

⁵⁴ ”Le temps cesse d’être courbé par un Dieu qui le fait dépendre du mouvement. Il cesse d’être cardinal et devient ordinal, ordre du temps vide. (...) Le labyrinthe a changé d’allure: ce n’est plus un cercle ni une spirale, mais un fil, une pure ligne droite, d’autant plus mystérieuse qu’elle est simple, inexorable, terrible...” (Deleuze, ”Sur quatre formules poétiques”, s. 41.)

i kraft av sig själv som oberoende och tom form. ”Allt som rör sig och förändras är i tiden, men tiden själv förändras inte, rör sig inte, inte mer än den inte är evig.”⁵⁵ Tiden är nu all förändrings form, men själv är den ”oföränderlig” (*immuable*) – dock, menar Deleuze, inte i bemärkelse av en ”evig form” (*forme éternelle*), utan som autonom form för just det ”vilket inte är evigt, förändringens och rörelsens orörliga form.”⁵⁶

Tiden är enligt Deleuze inte någonting ”utanför oss”, inte någon exterioritet som kan definieras i termer av ”enkel succession”. Fördenskull är tiden dock inte någonting ”inom” oss, det vill säga något som återfinns i ”själen” eller ”anden” men som vi sedan projicerar utåt såsom ett slags kategori. Tiden är såsom ”interioritetsform” (*forme d'intériorité*), såsom ”det inre sinnets form”, istället själva villkoret för all förändring och erfarenhet: ”Tiden kommer således bli definierad som Affekten av sig genom sig, eller åtminstone som den formella möjligheten att bli affekterad av sig själv.”⁵⁷ Tiden är den interioritet eller det ontologiska villkor inom vilket vi själva är och blir, under det att rummet – vilket inte längre kan definieras i termer av koexistens och samtidighet – måste förstås som ”exterioritetsform” (*forme d'extériorité*), som det ”yttre sinnets form”, som den ”formella möjligheten att affekteras av någonting annat såsom yttre objekt.”⁵⁸ Tiden är enligt Deleuze således inte blott ett tomt villkor för all förändring och erfarenhet i den meningen att det skulle röra sig om en enkel ”mottaglighet” som uppfylls eller ej, utan tiden är själv ett slags produktiv intensitet med olika utfall.⁵⁹

Schematiskt kan all verklighet, som den beskrivs i *Nietzsche et la philosophie*, förstås som ett slags oupphörligt spel bortom gott och ont, uppbyggt kring ett antal termer: 1°) den reaktiva kraften vilken är väsentligt aktuell, det vill säga, vilken i kraft av negationen verkar begränsande-avgränsande och kommer till uttryck i termer av funktion, nytta och anpassning-underkuvning; 2°) den aktiva kraften, vilken är väsentligt inaktuell, det vill säga, vilken är väsentligt obegränsad-autonom och som i kraft av affirmationen verkar av-grundande i bemärkelsen bestämmande-dominerande; 3°) viljan till makt som krafternas differentiella och genetiska element, det vill säga, viljan till makt som den affirmerande eller negerande instans varur krafternas

⁵⁵ Tout ce qui se meut et change est dans le temps, mais le temps lui-même ne change pas, ne se meut pas, pas plus qu'il n'est éternel.” (Ibid. s. 42.)

⁵⁶ ”(...) la forme de ce qui n'est pas éternel, la forme immuable du changement et du mouvement.” (Ibid.)

⁵⁷ ”Le temps pourra donc être défini comme l'Effect de soi par soi, ou du moins comme la possibilité formelle d'être affecté par soi-même.” (Ibid. s. 44.)

⁵⁸ ”(...) possibilité formelle d'être affecté par autre chose en tant que objet extérieur.” (Ibid.)

⁵⁹ Frågan är enligt Deleuze inte längre huruvida det finns ett tomt rum och en tom tid, utan huruvida det existerar ”ett tomt rums- och tidsmedvetande” vilket i olika grader uppfylls och bestäms av tiden och rummet som intensitet och kvantitet. Cf. Deleuze, *Synthèse et temps*, 21/03/1978.

kvantitetsbestämningar och kvaliteter ursprungligen härrör.⁶⁰ Krafternas ”essens” eller mening och värde är således en produkt av viljan till makt.⁶¹ Där krafternas ”ursprungliga kvaliteter” speglas i begreppen *aktiv* och *reaktiv*, finner viljan till makt, som dessa krafter differentierade och genetiska element, sina egna kvaliteter i begreppen *affirmativ* och *negativ*. Där fenomenets mening konstitueras av krafternas ursprungliga kvaliteter, det vill säga det aktiva eller det reaktiva, finner fenomenets värde (”högt”, ”lågt”, ”ädelt”, ”plebejiskt”) sin genes i de ursprungliga kvaliteter som tillkommer viljan till makt i affirmationen eller negationen.

Varje bestämning, det vill säga varje tolkning och värdering av ett fenomen, fordrar emellertid att två krafter till en början drabbat samman och inträtt i en relation. Denna utelämnade parameter är enligt Deleuze ”slumpen” (*le hasard*): ”kroppen”, säger Deleuze, är alltid ”en frukt av slumpen” på så sätt att ”slumpen, kraftens relation till en annan kraft” också är ”kraftens egen essens.” (NP 45/84) I ljuset av den finala tillblivelsens och jämviktstillståndets strikta omöjlighet och blivandets positiva obegränsning, måste vi sluta oss till att nuet inte uteslutande kan förstås i termer av ett förblivande vara eller en ren närvaro vilken församlat eller ackumulerat sitt förflutna i riktning mot framtiden bestämd som kausal konsekvens.⁶² Förändring eller blivande är enligt Deleuze således inte primärt resultatet av någon aktuell mekanistisk kausalitet och enkel succession av ögonblick. Det aktuella nuet eller närvaron rymmer förvisso en föränderlighet, som i viss mening undgår dess egen aktualitet, men dessa mindre förändringar är i sig själva inte en tillräcklig utgångspunkt för att förstå själva den radikala förändringens möjlighet – eftersom den aktuella tidens cirkularitet endast implicerar ett oändligt återupptäckande av sig själv som sin egen förutsättning och sin egen skillnad som representation i förhållande till ett symmetriskt ’före’ och ’efter’.⁶³ Varje verkligt kvalitativ förändring eller genomgripande *mutation* måste istället förstås som ett resultat av en differentierande slump som den nödvändiga parameter vilken i kraft av sig självt ständigt bryter ned sig själv såsom det vara den alltid redan producerat.⁶⁴ Vi kan här således provisoriskt anta att slumpen – till sin negativa bestämning – är en ännu okänd tidsrelaterad icke-mekanistisk, icke-dialektisk och icke-teleologisk parameter: slumpen är inbrottet av en okontrollerbarhet eller ett aktivt och

⁶⁰ NP 45/84. Gällande krafternas vidare transformationer, cf. NP, II, 8-15.

⁶¹ NP 5/35, 57/97.

⁶² NP 53/93. Gällande blivandet och förnekandet av varat eller det finala tillståndet, dvs. tidens oändlighet och obegränsning, cf. NP, II, 5.

⁶³ Deleuzes resonemang kring villkoren för tidens förflytande är i allt väsentligt detsamma som det som skall repeteras och utvecklas i anslutning till Bergson i filmböckerna och i DR i termer av de tidssynteserna. Cf. NP, II, 5, och *Cinéma 2: L'image-temps*, IV, ”Les cristaux de temps” och DR, II.

⁶⁴ NP 54/95.

icke-kontrollerbart och produktivt element i världen eller i det tänkande som också är ett liv, i det språk som också är en kropp.

Emellertid är tiden som antytts ovan inte bara en rent binär ”möjlighet” till närvaro, utan utöver sammanförande parameter också en särskild typ av syntes vars kvalitet bestäms av viljan till makt: ”Viljan till makt avslöjar här sin natur: den tjänar som princip för krafternas syntes. Det är i denna tidsrelaterade syntes som krafterna passerar genom samma skillnader om och om igen eller som mångfalden reproduceras.”⁶⁵ (NP 56/97) Denna syntes är all förändrings, allt blivandes villkor i det att den bestämmer krafternas ”skillnader” och ”reproduktion” – varför det följer att även tänkandet och subjektet som tänkandets ”plats” är underställda samma villkor.⁶⁶ I och med viljan till makt som princip för en tidsrelaterad syntes går vi således, schematiskt sett, från en syntes vars princip inskränker sig till att reglera objekten (Kant), till en genetisk och produktiv princip som även omfattar subjektet.⁶⁷ Varje fenomen bestäms av de krafter som för tillfället lagt beslag på det och varje sådan krafts kvalitet bestäms av en vilja till makt som affirmerande eller negerande. Viljan till makt utgör förvisso principen för krafternas syntes, men aldrig såsom en extrinsikal metrik vilken inympas i kraftrelationen utifrån. Den är därför att förstå som en *plastisk* (onto)genetisk princip, det vill säga en princip som är avhängig och förändras tillsammans med varje relation i vilken den kommer till uttryck, ”en princip som inte är vidare än det den betingar, utan som förvandlar sig efter det betingade” (NP 57/98). Likafullt får viljan till makt som *det* som *vill* aldrig blandas samman med krafterna som *det* som *förmår* (distinkt-obskyr) eftersom här tycks finnas en konstituerande dubbelhet som inte får nivelleras eftersom detta skulle innebära en avgörande reduktion av verkligheten som kraftspel.⁶⁸ Istället måste all tolkning och värdering ske utifrån det dubbla ursprung som här framträder dels i form av krafterna och dels i form av viljan till makt som deras genetiska och differentiella element.

⁶⁵ Övers. mod.

⁶⁶ NP 56/97.

⁶⁷ Cf. NP 58-9/99-100.

⁶⁸ NP 57/98. Det reaktiva tänkandet innebär en sådan avgörande reduktion av tillvaron, där verkligheten uteslutande begrips utifrån de reaktiva krafterna och därmed inte ens som krafter utan som funktioner och mekanik. Dessa vetenskapens reaktiva tolkningar utgör enligt Deleuze avgörande komponenter i ”det moderna tänkandets *nihilism*”, där reduktionen av krafterna och egaliserandet av skillnaderna ”är en del av ett mer generellt projekt att förneka livet, nedvärdera existensen och lova den en död (en ’värmedöd’ eller någon annan), där världsalltet drunknar och går under i det icke-differentierade.” (NP 51/91)

Återigen, varje kvantitet verklighet förutsätter åtminstone två krafter i en konstituerande relation till varandra och denna relation kan enligt Deleuze endast frambringas i kraft av tiden och slumpen: ”Krafter i relation med varandra hänvisar till en simultan uppkomst [*genès*]: en relativ uppkomst av deras kvantitativa skillnader, en absolut uppkomst av deras respektive kvaliteter.” (NP 57/98-9) Ur detta ögonblick för krafternas syntes följer bestämningen av viljan till makt som ett slags ”affektivitet” (*affectivité*), där förmågan att låta sig affekteras inte hänvisar till en passivitet eller receptivitet i traditionell bemärkelse – det vill säga det rör sig inte om någon icke-produktiv passivitet-receptivitet som uteslutande präglas av en aktiv motpart – utan om en produktiv, syntetiserande receptivitet: ”i perspektivet av krafternas skapelse och uppkomst bestämmer den krafternas inbördes relationer, men i perspektivet av dess egna manifestationer bestäms den relativt av krafter som står i förhållande till varandra.”⁶⁹ (NP 70/113) Viljan till makt är alltså principen för ett slags dubbel rörelse som i det ögonblick slumpen tvingar två olika krafter samman ”bestäms samtidigt som den är bestämmande” och som ”blir kvalificerad samtidigt som den kvalificerar.” (ibid.) Denna bestämmande bestämning är dock avhängig tiden som villkor så att krafterna måste förstås som ”slumpens konkreta beståndsdelar, slumpens affirmativa beståndsdelar” vilka på ett ödesmättat sätt antar ”den kvalitet som svarar mot dess kvantitet, det vill säga den affektion som mest effektivt uppfyller dess makt.” (NP 50/90) Det är tiden och slumpen som bringar krafterna samman, som utverkar deras syntes och liksom uppfyller viljan till makt som affektivitet konformt med dess egen kvalitativa bestämning (affirmativ/negativ). Emellertid är tiden inte bara det som uppfyller viljan till makt som affektivitet utan också det vilket såsom varje bestämnings villkor liksom skär igenom viljan till makt och skiljer dess bestämmande aktivitet från den receptivitet den själv alltid också är men aldrig förblir.

Tiden framträder härmed som ett absolut nödvändigt och grundläggande villkor, som den *fond* eller av-grund ur vilken blivandet framspringer och vid vars rand såväl tänkandets som subjektets silhuetter avtecknar sig. Tiden är dock inte längre någonting externt, någon yttre (be)gräns(ning) och garanterat för identiternas ständiga återkomst på himlavalvet. Snarare träder tiden här fram som en annan sorts gräns vilken återfinns i tänkandet självt, en gräns som genomtränger tänkandet som en inre och positiv

⁶⁹ Deleuze återknyter här till Kant och den diskussion som han senare skall utarbeta i *Différence et répétition* vilken kretsar kring Kants misslyckande med att förena de hos subjektet väsensskilda förmågorna, det spontana jaget och det passiva-receptiva självet i termer av en ”passiv syntes”. Konceptionen av en passiv syntes återfinns emellertid inte bara i *Différence et répétition* utan kan alltså spåras tillbaks till Deleuzes läsning av ”viljan till makt” (cf. NP s. 58-9/99-100 och DR, II och III, se särskilt s. 117ff. för kopplingen till Kant).

omöjlighet inför vilken tänkandet i en mening står vanmäktigt. ”Som om det i tänkandet fanns något som är omöjligt att tänka. Som om tänkandet bearbetades inifrån av något som det inte kan tänka.”⁷⁰ Tiden som interioritet ”upphör inte”, säger Deleuze, ”med att urholka oss på oss själva, att klyva oss själva, att dubblera oss, trots att vår enhet består.”⁷¹ Vad innebär detta? Innebär inte bestämningen av världen som ett spel mellan mångfalder av krafter bestämda av en föränderlig vilja till makt i konstitutiv korrelation med tiden och slumpen att det ’jag’ som artikuleras i tänkandet inte längre nödvändigtvis hänvisar till ett självidentiskt och enhetligt subjekt vilket grundar tillvaron? Forsamlar inte frågan ’vem?’ och det här ofrånkomliga svaret ”viljan till makt” komponenterna till det uttryckliga svaret på detta ’vem?’ på ett radikalt annorlunda sätt i förhållande till tidigare uttryck för detsamma? Att varje artikulation av ’jag’ i tänkandet, att varje *cogito* måste förstås som ett slags metastabil hänvisning till en rörlig mångfald krafter eller tendenser vilka för ett ögonblick formerar sig som ett ’jag’? Vad innebär det att tänkandet är hänvisat till denna föränderliga mångfald som Deleuze talar om i termer av ett ”upplöst jag” (*moi dissous*) och ett ”larvärt subjekt” (*sujet larvaire*) skulpterat av ögonblicket som uppfyller det?⁷²

III. Tärningskastet: tänkandet och det Otidsenliga

Tänkaren och tänkandet är i viss mening att förstå som ett slags arbiträr produkt av konkreta omständigheter. Konkreta omständigheter betyder i det här fallet att såväl det tänkande T^n som det tänkta x_n är en slumpmässig produkt av de konstituerande krafter som för tillfället lagt beslag på dem, som lagt dem under sig och dominerar dem, som bestämmer deras mening och värde bortom gott och ont. Utfallen av dessa krafternas kontinuerliga skärmytslingar förändras över tid, i takt med krafternas egna blivandeprocesser och beroende på vilken vilja till makt som gör sig gällande. Som vi sett är dessa processer och blivanden emellertid inte godtyckliga i den meningen att deras utfall skulle sakna mening och värde. Det rör sig således inte om någon nihilism i betydelsen att tillvaron, i funktion av ett förment värdeförfall eller avsaknad av en

⁷⁰ ”Comme si dans la pensée, il y avait quelque chose d'impossible à penser. Comme si la pensée était travaillée du dedans par quelque chose qu'elle ne peut pas penser.” (Deleuze, *Synthèse et temps*, 21/03/1978.)

⁷¹ ”L'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-mêmes, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure.” (Deleuze, ”Sur quatre formules poétiques”, s. 45.)

⁷² Cf. DR 107. ”’Jag’ säger du och är stolt över detta ord. Men det större är det som du inte vill tro på, - din kropp och dess stora förnuft: det säger inte ’jag’, utan gör ’jag’.” (Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, I, ”Om kroppsföraktarna”, s. 39.)

tillvarons högsta princip, är alltigenom menings- och värdelös och att våra tankar och våra liv därför inte heller tjänar någonting till eller åtminstone inte tjänar några andra herrar än ögonblicket och vår flyktiga samtid (defaitism). Tillvaron är tvärtom ingenting annat än ett överflödande, ett framvällande av värde och mening. Dessa processer och blivanden är dock inte heller godtyckliga i den meningen att fenomenen skulle vara helt igenom obestämda, att de skulle vara ett slags ursprungligt neutrum som nu är helt och hållet prisgivet åt de krafter som för tillfället besitter dem. I själva verket har det aldrig funnits något ursprungligt tillstånd i bemärkelsen ”före” och ”efter” det stora fördärvet – alla fenomen är alltid redan en produkt, utgörs alltid redan av ”kraftkvantiteter” och då inte bara i bemärkelsen att de alltid är konstituerade av krafter, det vill säga, att de inte är någon form av neutral vehikel som uppfylls av krafter som i någon mening är externa. Varje ny bestämning av ett fenomen är en bestämning i en serie av bestämningar och varje bestämning är i sig självt en serie, det vill säga, varje maktövertagande är bemäktigandet av en ruin vars lämningar och spår i viss utsträckning fortsätter att störa och verka även under det nya herraväldet.⁷³ Men varje maktövertagande, varje tolkning och värdering av ruinen bär i viss mening också självt på sitt förflutna, på en viss tendens, på ett visst sätt att uppfylla det den bemäktigar sig på så vis att ett dubbelt ursprung nödvändigtvis måste göra sig gällande inom den filosofiska aktiviteten.

Dessa tendenser beskriver Deleuze i termer av det aktiva och det reaktiva (för krafterna), det affirmativa och negerande (för viljan). Dessa tendenser skall dock inte förstås som ett subjektivistiskt bländverk att pådyvla verkligheten utan som en fundamental komplicitet inom vilken tänkaren och tänkandet in- och utvecklar sig såsom kraft och vilja tillsammans med den verklighet som konfronterar dem såsom yttre objekt. Finns det inte här ett slags fortlöpande och förgrenande dubbelhet? I förstound som understundom faller ut som subjekt och objekt; i nästa ögonblick såväl tänkarens som det tänktas dubbla ursprung; deras mening i form av frågan huruvida respektive komponents bestämmande krafter är aktiva eller reaktiva; deras värde i form av frågan huruvida de härrör ur en affirmativ eller negativ vilja till makt. Varje fenomen utgör prov på hur de olika krafterna och bestämningarna löper in i och övergår i varandra, på vad Deleuze kallar deras ”djupgående affinitet, samverkan”: varje aktion rymmer affirmation; varje reaktion rymmer negation; samtidigt utgör aktionen

⁷³ Här väcks i själva verket frågan om hur ”det nya” och ”det etablerade” skall förstås. Enligt Deleuze innebär Nietzsches distinktion mellan nya och etablerade värden inte någon historisk relativism utan vittnar om ”en skillnad som ligger både i formen och naturen, och i kraft av att börja och att börja på nytt”. Det nya är alltid nytt och det etablerade var etablerat redan från början. Cf. DR 177.

och reaktionen lika mycket ett slags väsentliga funktioner-instrument i förhållande till affirmationen och negationen; samtidigt fordrar aktionen och reaktionen affirmationen och negationen ”som något som går utöver dem, men som är nödvändigt för att de skall kunna uppnå sina egna målsättningar.” (NP 61/102) Det polära begreppsparat aktiv/reaktiv skrivs således in i den öppna polaritet som begreppsparat affirmativ/negativ utgör: ”(...) affirmationen är inte aktionen utan förmågan att bli aktiv, det *aktivs blivande* personifierat. Negationen är inte bara den enkla reaktionen, utan ett *blivande-reaktiv*.” (NP 61/102-3) Som om tänkandet nödvändigtvis måste vara inbegripet i en väv av polariteter vilka verkar mot, på och i varandra, som om platsen för tänkandets blivande vore själva spänningsfältet mellan alla dessa konstituerande polariteter snarare än någon av dess ytterligheter eller skenbart definitiva riktningar.⁷⁴

Om än världen i sista hand är ett slags spänningsfält konstituerat av en mångfald motsättningar, tycks likväl två distinkta ordningar eller dimensioner gestalta sig inom denna föränderliga komplicitet: kan vi inte i det aktiva och det reaktiva skönja två skilda kvalitativa uttryck för en och samma verklighet, två fundamentalt olika men lika nödvändiga dimensioner eller sidor av samma värld? Den reaktiva serien eller ordningen tycks främst hänföra sig till ett slags aktuell serie av kroppar som stöter samman och penetrerar varandra, som sönderfaller och aggregerar i ett effektuerande och levande nu. Ett slags (kvasi-)begränsad serie som inom den reaktiva tolkningen kommer till uttryck i termer av enkelriktad succession och kausalitet, funktioner och mekanik, anpassning och konservering – varaktiga egenskaper och kvaliteter vilka i det snaraste uteslutande tycks tjäna som ett slags reaktiv och beskyddande slöja framför den tidsenliges ögon.⁷⁵ Den aktiva serien tycks istället beröra de inaktuella och aktiva krafter vilka alltid tycks verka omstörtande och förändrande och som vittnar om verkligheten som ett oupphörligt och svindlande blivande vars ”verkan” på intellektet enligt Nietzsche närmast är besläktad med ”förnimmelsen av att under en jordbävning förlora tilltron till den fasta marken.” (FGT 141) Den aktiva tolkningen tycks snarare än att hänföra sig till tingen som aktuell hänvisningskedja hänföra sig till fenomenens värde och mening såsom någonting förvisso skapat ur ögonblicket men som i viss mån

⁷⁴ Härav bestämningen av nihilismen inte som ett icke-vara utan som ett ”värde av intet”. Nihilismen är i första hand inte en tröskel eller fixerad gräns utan en typ av blivande-reaktiv producerat av en negerande vilja till makt och en genomgående fikionalisering av verkligheten (Gud, essens, gott, ont) som alltid nedvärderar *detta* liv. En ”negativ nihilism”. I andra hand är nihilismen nedvärderandet av de ”högre värdena” själva och är lika med det *reaktiva liv* som står ensamt kvar bland idel reaktiva krafter reducerade till sig själva. En ”reaktiv nihilism”. (NP 169-70/225-7)

⁷⁵ Cf. Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, §110-112.

går utöver denna rent aktuella ordning som ett slags inaktuell produkt eller effekt vilken tvingar det aktuella tillståndet ur sina fästen.

Dessa två serier eller ordningar är emellertid nödvändigtvis avhängiga varandra som varandras reciproka villkor. Förutan endera pol förblir inte bara de aktiva krafterna okända, utan även de reaktiva krafterna förblir okända såsom krafter för att istället uteslutande framträda såsom sina väsentliga uttryck eller modi (funktion, adaptation, kausalitet etcetera).⁷⁶ Tolkningens högre mening och värde är således avhängig ett slags fullständighet vars slutgiltiga uppgift är att presentera det framträdande fenomenets samtliga villkor, samtliga individuerande faktorer. Den tolkning och värdering som är sprungen ur en negerande vilja till makt som differentialt och genetiskt element kan aldrig uppnå någon sådan fullständighet eftersom den enbart är tidsenlig, det vill säga enbart är en produkt av det aktuella tillståndet och rekognitionen och därför endast kan komma till uttryck som reaktiv: ”Dumheten [*bêtise*] och lågheten är alltid den specifika dumheten och lågheten hos vår egen tid – våra samtida – vår dumhet och vår låghet. I motsats till det tidlösa begreppet om misstaget [*erreur*] är lågheten alltid omöjlig att skilja från tiden, det vill säga från denna nuets förflyttning, denna aktualitet i vilken det förkroppsligas och dör.” (NP 122/171). En sådan ostensiv rörelse – vilken utverkas inom den reaktiva tolkningen och som enligt Deleuze inte förmår *uppbära sin egen mening*, utan istället alltid tvingas hänvisa vidare i en oändlig kedja av beteckningar – kan knappast sägas vara filosofins mål eller uppgift, kan knappast sägas skänka tänkandet en tvingande och positiv nödvändighet som går utöver ögonblickets och samtidens torftiga praktiska fordringar.⁷⁷ Men vad krävs för att denna till synes oändliga regression och meningens blixtljussnabba flykt undan sig själv skall förvandlas från en negativ uttömmande rörelse till ett ymnigt överflöd att mejsla ut mening ur? Vad krävs för ett nödvändigt tänkande, ett otidsenligt tänkande?

I en passage i *Nietzsche et la philosophie* – där Deleuze ansluter Nietzsches tänkande till Herakleitos samt visar fram mot den ”eviga återkomsten” (I, 10-13) – framträder

⁷⁶ ”Ständigt klyvs en kvalitet i två och delas upp i sina motsatser; ständigt strävar dessa motsatser tillbaka till varandra. Folk i gemen tror sig visserligen se något fast, färdigt, beständigt, men i verkligheten är ljus och mörker, bittert och sött i varje ögonblick häftade vid varandra, som två brottare av vilka än den ene, än den andra har övertaget.” (FGT 141)

⁷⁷ ”Vill ni högt upp så använd de egna benen! Låt er inte *bäras* upp, sätt er inte på främmande ryggar och huvuden!” (Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, IV, ”Om den högre människan”, s.360.) Cf. LS, ”13^e série, du schizophrène et de la petite fille”.

tänkandet som ett spel med två typer av spelare (vilka korresponderar med ”filistern” och ”framtidofilosofen” hos Nietzsche) och två typer av utfall (det ”höga” och det ”låga”).⁷⁸ ”Det är affirmationen som tar med oss till Dionysos skimrande värld, blivandets vara; det är negationen som kastar oss ned i de obehagliga djup ur vilka de reaktiva krafterna framspringer.” (NP 61/103) I enlighet med den problematik som skisserats kring kravet på ett otidsenligt tänkande vilket förmår bryta med den reaktiva samtid, det aktuella nu, utifrån vilket det i en mening alltid måste ske, bestäms det ”ideala spelet” som det tänkande vilket kan utverka just en sådan ”absolut avkodning” i kraft av *ett ensamt kast* vilket förmår affirmera *både* ”jorden där tärningarna kastas” och ”himlen där tärningarna faller”.⁷⁹ Detta ödeskast skall enligt Deleuze förstås som en dubbel affirmation av himlen och jorden som två förvisso skilda ”spelbräden” vilka dock aldrig får förstås i termer av två separata ”världar”. Istället, menar Deleuze, måste de förstås som två till livet väsentligt tillhöriga dimensioner, som spelarens och spelets två distinkta men likafullt oskiljaktiga delmoment.⁸⁰ ”Tärningarna som kastas *en gång* är affirmationer av *slumpen*, kombinationen de visar när de fallit innebär en affirmation av *nödvändigheten*.” (NP 29/64) Detta sätt att spela, det vill säga, där hela spelet eller all slump affirmeras i ett enda kast skiljer sig enligt Deleuze på ett fundamentalt sätt från de spel vi brukligen ägnar oss åt – de spel vi alla känner till och spelar för nöjes skull. Det vill säga, de spel där den vinnande kombinationen förstås som ett *telos* ”bortom kausaliteten”, ett utstakat mål att vinna genom kall beräkning och kalkyl, genom att fördela sannolikheter över en stor mängd tärningskast och genom tillit till de tänkta orsakssambanden.⁸¹

Alla dessa spel vilar enligt Deleuze på ett antal grundläggande principer vilka kan sammanfattas i termer av: 1°) på förhand existerande och kategoriska regler; 2°) en slump fördelad över olika punkter-händelser (framgång och motgång); 3°) en slump

⁷⁸ Deleuze utläggning om spelet i *Nietzsche et la philosophie* följs i viss mån upp i *Différence et répétition*, men också i *Logique du sens* med en utläggning om ”det ideala spelet” utifrån Lewis Carroll och J. L. Borges och i förhållande till de två stoiska tidsbegreppen ”Kronos” och ”Aión”. Cf. LS, ”10^e série, du jeu idéal”.

⁷⁹ NP 29/63. Cf. Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, III, ”Före soluppgången”, s. 208; ”De sju inseglen”, s. 287.

⁸⁰ ”[T]vå olika timmar i samma värld, två moment av en och samma värld, midnatt och middag, timmen då tärningarna kastas, timmen då tärningarna faller.” (NP 29/64) I ljuset av Deleuzes samlade produktion blir det tydligt att den förståelse av tiden han skall komma att utveckla efter *Nietzsche et la philosophie* här insisterar i förpuppad form. Denna förberedelse, dvs. den första ansatsen eller tendens till två skilda tidsbegrepp i form av två exkluderande-kompletterande läsningar av ”den eviga återkomsten”, expliceras delvis i *Différence et répétition* i termer av de tre tidssynteserna. I detta avseende sker dock den främsta utvecklingen i *Logique du sens* där tiden framträder i termer av två olika ”läsningar”: ”Kronos” och ”Aión”. Denna polära tendens utvecklas sedan i filmböckerna, via Bergson, i form av begreppen ”aktuell” och ”virtuell” tid.

⁸¹ NP 31/66.

fördelad över en pluralitet slag eller kast vilka organiserar spelet; 4°) konsekventa resultat (vinst och förlust).⁸² Det enda spel som kan förverkligas utifrån dessa principer är ett tidsenligt spel vilket varken förmår affirmera slumpen eller nödvändigheten annat än relativt och då inte i relation till någonting annat än en reaktiv samtid och ett aktuellt nu på väg att förflyktigas. Enligt Deleuze opererar detta spel enligt samma principer som den allmänna meningen och det sunda förnuftet och speglar i sådan mening en negativ-reaktiv, aktualiserande tolkning av tillvaron. De huvudsakliga dragen är identiska: en första princip vilken föregår själva tankeakten och bestämmer dess väsentliga riktning och kvalitet (*cogitatio natura universalis*), en hypotes som bestämmer den aktualiserade och individuerade tankens värde i enlighet med en binär modell (sant/falskt, rätt/fel), en väsentlig temporal succession vars utgångspunkt är fixerad och som fungerar som distributionsprincip i enlighet med en diskret modell (från princip till process till individuation-aktualisering).⁸³

Deleuze kan här sägas precisera det som redan behandlats i samband med Nietzsche gällande nuet och samtiden som ett slags församlade av *doxa*, som ett slags bestämmande och kontraherande lokus vilket reducerar det förflutna genom analogier och framtiden genom att förvandla det till ett slags egaliserad förlängning av nuet.⁸⁴ Där den allmänna meningens primära funktion, såsom ena sidan av *doxa*, är att konstituera själva rekognitionens element, dess grundläggande villkor – å ena sidan (subjektivt) genom att ”subsumera själens olika förmågor, eller kroppens differentierade organ, och relatera dem till en enhet kapabel att säga Jag”; och å andra sidan (objektivt) genom att ”subsumera den givna mångfalden och relatera den till en partikulär objektsform eller en individualiserad form av världen” – och därmed möjliggöra ett slags universell samstämmighet mellan de olika ”själsförmågorna”, fungerar det sunda förnuftet, såsom den andra sidan av *doxa*, som ett slags distributiv princip vilken garanterar samstämmighet sinsemellan olika subjekt.⁸⁵ Det sunda förnuftet gör sig gällande som en rörelse vilken tar sin utgångspunkt i ett av samtiden avgränsat och fixerat nu, det vill säga i ett individuellt, synkront system där förflutet och framtid är relativa en bestämd punkt, för att sedan effektuera en rörelse som går från ett mer differentierat, kaotiskt

⁸² LS 75.

⁸³ För denna konception, vilken postulerar ett slags självtillräckligt tänkande som finner tankeaktens genes i sig självt, blir det korporala (impulser, passioner etcetera) ett problematiskt Andra vilket intervenerar, begränsar och förleder det rena tänkandet i det icke-temporala felets riktning, snarare än en produktiv-kreativ, fundamental konfrontation (cf. NP 122; PS 116).

⁸⁴ Cf. t.ex. HNS 92ff.

⁸⁵ ”Subjectivement le sens commun subsume des facultés diverses de l’âme, ou des organes différenciés du corps, et les rapporte à une unité capable de dire Moi / .../ Objectivement, le sens commun subsume la diversité donné et la rapporte à l’unité d’une forme particulière d’objet ou d’une forme individualisée de monde (...)” (LS 96)

tillstånd (framträder som förflutet) till ett mindre differentierat, finalt tillstånd (framträder som framtid).⁸⁶ Det handlar således om en nivellerande rörelse *partes extra partes* (från exempelvis enskilda system till kosmos), vars primära funktion i en bemärkelse tycks vara att *möjliggöra* tillvaron. Det vill säga, dess funktion är att aktualisera tillvaron (framträder i termer av möjligheter, kausala och logiska) och i kraft av denna diskreta topologisering därmed göra såväl bestämningen av valfritt fenomen som antecipationen eller förutseendet möjligt (framtiden blir en rätlinjig, rationell stegring av nuet). Det handlar med andra ord om en egaliserande-fördelande rörelse, om en enkelriktad *extrapolering* av nuet ”från det singulära till det reguljära, från det remarkabla till det ordinära” inom en diskret topologi, inom ett rum av blotta möjligheter (LS 94).⁸⁷

Enligt Deleuze kan det emellertid aldrig vara tillräckligt att bara ta detta gängse spel till sin yttersta gräns. En intensifiering eller ett ”underblåsande” av slumpen inom dess egna väsentliga bestämmningar, det vill säga inom spelet som ett slags avgränsad-begränsad och aktuell flerfald, skulle fortfarande bara innebära en begränsad och mer eller mindre kontrollerad verkningsgrad vid vissa punkter, under det att resten överlämnas åt ”konsekvensernas mekaniska utveckling, eller till adressen som kausalitetens konst.”⁸⁸ Det reaktiva spelet förblir därför, menar Deleuze, ”partiellt” även taget till sin absoluta gräns vad gäller slumpen som parameter: för det första skulle det bibehålla en avgränsad och marginaliserad position i förhållande till livet eller den mänskliga aktiviteten, det vill säga tänkandet förblir en förströelse eller en syssla förbehållen ett slags ”specialister” såsom födkrok; för det andra skulle denna radikaliserings fortfarande inte innebära något annat än en form av upphöjande eller rationalisering av *doxa* – såväl i betydelsen av samtida försanthållanden, som i betydelsen av en av tidskulturen beslöjad

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Den här utläggningen kan i viss mån sägas kondensera en av Deleuzes grundläggande kritiska anmärkningar i förhållande till Kant. De tre (tids)synteser som behandlas i i första *Kritikens* ”transcendentala analytik” (A 95-115) – dvs. ”apprehensionens syntes i åskådningen”, ”reproduktionens syntes i inbillningen” och ”rekognitionens syntes i begreppet” – ger onekligen prov på en distribution där vi hela tiden rör oss från en mer differentierad mångfald till en mer eller mindre icke-differentierad, final enhet i form av rekognitionens begrepp relaterad till jaget-självets transcendentala identitet. Kants oförmåga att koncipiera en ”passiv syntes” resulterar här inte bara i ett misslyckande vad gäller att foga samman subjektets spontanitet och receptivitet på ett produktivt sätt, utan också i att hela föreställnings- eller ”representationsvärlden” konsolideras och förlängs. Dvs. rekognitionen förblir en autonom, bestämmande förmåga som i slutändan berövar tänkandet dess kritiska skärpa, för att istället effektuera en harmlöst ”återupptäckt” av Kyrkan och av Staten, av tidsenliga värden. Cf. DR 116ff.; 176-9.

⁸⁸ ”(...) développement mécanique des conséquences, ou à l’adress comme art de la causalité.” (LS 75)

”för filosofisk kunskap” – till en intellektuell nivå och därmed en fortsatt konsolidering av det aktuella tillståndet.⁸⁹

Det ”ideala spelet” synes ofrånkomligen fordra väsensskilda principer för att det skall kunna bli ett ”rent spel”, för att det skall kunna bryta med den cirkulära tid som konstituerar det aktuella-korporala nuet genom en oändlig repetition av identiteter och funktioner: 1°) ett spel helt renons på regler vilka föregår och bestämmer varje slag, där varje slag istället uppfinner sin regel, bär på sin egen regel; 2°) där slumpen inte sprids ut över en mängd reellt och numeriskt åtskilda kast, utan samtliga kast affirmerar hela slumpen; 3°) där slagen inte är kvantitativt eller numeriskt och reellt distinkta, utan kvalitativt åtskilda såsom kvalitativa former tillhöriga ett och samma kast.⁹⁰ Vilket sorts spel beskriver dessa principer? Ett spel utan regler, utan vinnare och förlorare, utan given riktning.⁹¹ Ett spel där ”adressen och slumpen inte längre skiljer sig åt” – ett i positiv mening *omöjligt* spel vilket varken ”människa eller gud” kan ”förverkliga” (*réaliser*): ”Det kan endast bli tänkt, och då endast bli tänkt som nonsens. Men av precis den anledningen är det själva tänkandets realitet. Det är det rena tänkandets omedvetna.”⁹² Hur skall detta förstås? Är inte detta spel eller försöket att tänka i enlighet med dessa principer ett förverkligande av exakt den sorts förströelse som det otidsenliga söker upplösa till förmån för en mer fullständig eller enhetlig korrelation mellan liv och tänkande?

För det första måste det stå klart att ”att bli tänkt” här enligt Deleuze inte skall förstås i termer av godtyckligt tankefoster eller blotta förströelsen, utan ”att bli tänkt” innebär här först och främst just ”att affirmeras” av ett tänkande som också är ett liv. Livet vore tänkandet förutan oförmöget att överhuvud göra slumpen till ett föremål för affirmation: ”*Ty att affirmera all slump, att göra slumpen till ett föremål för affirmation, det kan bara tänkandet.*”⁹³ Att ”bli tänkt” implicerar här dock, i sitt andra led, också det rent intellektuella eller cerebrala tänkandets oförmåga att tänka slumpen, att tänka det inaktuella och det aktiva med någon annan utgångspunkt än det aktuella och reaktiva. Detta ”att bli tänkt” kan i den meningen här aldrig innebära någonting annat än att vara ”för sent ute” eller att se blivandet förflyktigas i nuet och därigenom undslippa varje försök till föregripande intellektuell och begreppslig bestämning bara

⁸⁹ LS 74.

⁹⁰ Ibid. 75-6.

⁹¹ Är då inte detta detsamma som ett slags ”genomförd nihilism”? En nihilism som övervunnit sina tidigare och partiella bestämningar (negativ/reaktiv nihilism) till förmån för en total och obegränsad nihilism som fruktbar och positiv jordmån för ett liv och ett tänkande?

⁹² ”Il ne peut être que pensé, et encore pensé comme non-sens. Mais précisément: il est la réalité de la pensée même. Il est l’inconscient de la pensée pure.” (LS 76)

⁹³ ”Car affirmer tout le hasard, faire du hasard un objet d’affirmation, seule la pensée le peut.” (LS 76)

för att lämna tanken med ett i viss mening förstelnat och livlöst spår. Hur skall denna motsägelsefullhet förstås? Tänkandet tycks här riskera att liksom alltjämt, ur dess eget perspektiv, tappa fotfästet i ett ögonblick av tvivel bara för att söka rädda sig genom att gång på gång klamra sig fast vid det reaktionens trösterika skådespel som det från början alltid utgått ifrån. Hur skall den tänkandets balansgång genomföras där det i kraft av sin egen obegränsade potential skall leda sig längs den linje som skiljer de reaktiva krafternas betryggande identitet och aktualitet från de aktiva krafternas omstörtande inaktualitet, i riktning mot en obestämd framtid och en ny början, ett nytt liv eller livsmöjlighet?

Det står klart att det otidsenliga tänkandet fordrar en affirmation som tillåter eller öppnar upp sig för det våldsamma inbrott som slumpen som differentierande element tycks innebära, eftersom det är denna slump som kan destruera reaktionens cirkularitet. Är detta ensamt då tillräckligt? Nej, eftersom en blott och bar affirmation av slumpen som väsentligt icke-representativ och differentiera(n)d(e) mångfald återigen vore helt verkningslös förutan den aktuella mångfald den verkar mot och således i viss mening erhåller sina bestämningar ifrån. Det är därför Deleuze ständigt betonar nödvändigheten i en dubbel affirmation av både ”jorden” och ”himlen” som två till livet ofrånkomligen tillhöriga dimensioner. Det otidsenliga tänkandet måste enligt Deleuze därför utgöras av en ”öppnande tanke som affirmerar blivandet; en kontemplativ tanke som affirmerar blivandets vara.” (NP 27/61) Blivandet, de aktiva och inaktuella krafterna, är en dimension av varat och varat är en dimension av blivandet och det otidsenliga tänkandet måste ske i dessa polära dimensioners skärningspunkt eller spänningsfält, i deras *miljö*, på ett sådant sätt att *både* det aktuella och det inaktuella, *både* slump och nödvändighet affirmeras i en enda rörelse.⁹⁴ ”Förgäves kommer man svara att tärningarna kastade åt slumpen, inte nödvändigtvis måste visa det vinnande resultat som får tärningskastet att återkomma. Detta är sant, men bara såtillvida som spelaren inte visste från början hur slumpen skulle *affirmeras*.” (NP 29-30/64) Det är

⁹⁴ ”(...) le devenir est une dimension de l'être, non ce qui lui advient selon une succession qui serait subie par un être primitivement donné et substantiel.” (Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 2007, s. 23.) Gällande försöket att tänka den disjunktiva konjunktionen som mer eller mindre obestämd utgångspunkt för individuationer och aktualiseringar (i opposition till en hylomorf eller substantiell konception), är det mycket tydligt att Deleuze tagit stora intryck av den i Sverige, för att inte säga överhuvudtaget, oförtjänt litet uppmärksammade franske filosofen Gilbert Simondon (1924-1989), vars tänkande onekligen förtjänar ett mycket större intresse. Om Deleuzes relation till Simondon, se Deleuzes recension av första delen av Simondons doktorsavhandling, ”Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*”, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, nr. 1-3, januari-mars 1966, återpublicerad in *L'île désert*.

således inte tillräckligt att blott och bart affirmera slumpen, utan den måste affirmeras på så sätt att den tillika innebär en affirmation av nödvändigheten.⁹⁵

Återigen tycks den inledande polariteten förgrena sig ytterligare, på ett sätt som samtidigt bekräftar dess polaritet och reciproka beroende. Affirmationen av bägge timmar, av både det aktuella och det inaktuella, innebär såsom fordran ett krav på en affirmation av: 1°) *tärningarna som kastas* måste innebära en affirmation av slumpen på så vis att den affirmeras som varje aktuellt tillstånd villkor, som det som ledsagar varat, men; 2°) också på så vis att det samtidigt innebär en affirmation av detta aktuella tillstånd som sådant, som nödvändig utgångspunkt; 3°) *tärningarna som faller* måste likaledes vara en affirmation av det inaktuella blivandet som slump och väsentligt differentierad mångfald, samtidigt som; 4°) denna kaosartade mångfald måste affirmeras på ett sådant sätt att det nödvändigtvis innebär en differentierande aktualisering vilken kastar det nuvarande i riktning mot framtiden. Tänkanets nödvändiga utgångspunkt måste vara den konkreta situation som slumpen alltid redan frambringat. Att bara affirmera det som närvarar i ögonblicket såsom förverkligad aktualitet vore dock att dels reducera världen till ett slags mekanistiskt orsakssamband med en definitiv riktning inom vilket förflutet, nu och framtid alltid står i ett slags symmetrisk relation till varandra, men också att begränsa tänkanets vidare produktiva möjligheter i kraft av det aktuellas negativa repetition eller cirkularitet. Varje tänkande som tar sin utgångspunkt i det redan förverkligade eller aktuella tillståndet, i det redan individuerade, förbiser inte bara en mängd avgörande villkor i form av det inaktuella som ständigt underliggert det aktuella som dess förändrings betingelse. Ett sådant tänkande – i och med att det hela tiden söker en föregående princip vilken tänks bestämma varje aktualitets unika egenskaper eller haecceitet, bara för nöjet att kokettera med återupptäckandet av aktualiteten som dess på förhand bestämda produkt – förbiser även det inaktuellas fortsatta verkan och betydelse för fenomenets vara som kontinuerligt blivande. Det reaktiva tänkandet i förbindelse med den aktuella och cirkulära tiden förmår i denna mening inte affirmera hela slumpen som villkor, det vill säga affirmera de aktiva och inaktuella krafterna som de aktuella och reaktiva krafternas nödvändiga villkor, och förmår utifrån denna ofullständighet därför inte heller utverka annat än en de reaktiva krafternas repetition som den repetition av identiteter och funktioner som konstituerar det levande eller aktuella nuet som (be)gräns(ning). Hur

⁹⁵ ”Vad Nietzsche kallar *nödvändighet* (ödet) är således aldrig avskaffandet av slumpen, utan slumpens egen kombination.” (NP 30/64)

skall då affirmationen av tärningarnas fall förstås? I *Différence et répétition* skriver Deleuze:

”[V]arje gång som vi finner oss själva inför eller i en begränsning, inför eller i en opposition, måste vi fråga efter vad en sådan situation förutsätter. Den förutsätter ett skillnadernas myller, en de fria skillnadernas pluralism, vilda eller otämjda, ett rum och en tid som är verkligt differentiella, originella, vilka kvarstår genom begränsningens eller oppositionens förenklingar.”⁹⁶

Vilken är den tid som förmår överskrida det aktuella som cirkulär, oändlig (be)gräns(ning)? Analogt: en väsentligt *obegränsad* och *inaktuell tid*, obegriplig och otillgänglig för det reaktiva-aktuella intellektet men orienterad efter en avgörande problematik och ett imperativ snarare än av hypoteser och kategorier. En dubbel affirmation innebär således i första hand ett sökande efter samtliga villkor eller individuerande faktorer, det vill säga både det aktuella och det inaktuella med tillhörande komponenter måste affirmeras såsom produktiva villkor för varje artikulation eller fenomen. Men når vi inte en negativ gräns här i och med det kunskapsmässiga vinnläggandet av samtliga förutsättningar? Riskerar inte också denna dubbla affirmation att i denna mening liksom förbliva i eller åtminstone hamna i ett slags reaktiv-blivande som blott söker sin egen uppfyllelse? Lika ofruktbart och verkningslöst som ett ”ofullständigt” tänkande vore det ”fullständiga” tänkande som blott affirmerar ett mer eller mindre metafysiskt koncipierat blivande bara för att förbli en abstrakt bestämning reserverat tänkandet självt.⁹⁷ Återigen – vad innebär det att affirmera något? Förvisso, den dubbla affirmationen av det aktuella och inaktuella som lika nödvändiga förutsättningar och villkor för allt blivande och varande. Men fordras inte någonting ytterligare för att tänkandet skall bli verkligt produktivt, fordras inte en ytterligare affirmation och ytterligare ett slags förgrening för att tänkandet skall kunna bryta med sig själv som enahanda vilja till kunskap? ”Den som inte kan slå sig ned på ögonblickets tröskel, och glömma hela det förgångna,” säger Nietzsche, ”den som inte likt en segergudinna förmår stå på en punkt utan svindel och fruktan, hon kommer aldrig att få veta vad lycka är, och än värre: hon kommer aldrig göra något som gör

⁹⁶ ”[C]haque fois que nous nous trouvons devant ou dans une limitation, devant ou dans une opposition, nous devons demander ce qu’une telle situation suppose. Elle suppose un fourmillement de différences, un pluralisme des différences libres, sauvages ou non domptées, un espace et un temps proprement différentiels, originels, qui persistent à travers les simplifications de la limite ou opposition.” (DR 71)

⁹⁷ ”Nihilismen och viljan till intet är inte endast en vilja till makt eller en egenskap hos viljan till makt: den är också *ratio cognoscendi* för viljan till makt i allmänhet. Alla kända eller potentiellt kända värden är av nödvändighet härledda ur denna *ratio*.” (NP 198/259)

andra lyckliga.” (HNS 84) Å ena sidan påkallas således en affirmation av ögonblickets fullständighet; men å andra sidan påkallas samtidigt en glömskans destruktion av hela det förflutna. Och allt detta hänger enligt Nietzsche ” på att det finns en linje som skiljer det överskådliga, det ljusa, från det dunkla och oöverskådliga, på att man i rätt tid förstår sig på att glömma likaväl som att minnas” (HNS 85)

Vilken är då den linje i kraft av vilken detta blir möjligt? Svaret har redan föregripits: den tid vilken ovan beskrivits som en interioritet vilken obönhörligen skär rätt igenom värld, subjekt och tänkande som en positiv omöjlighet. Är inte detta det åtrådda inbrottet av en fundamental och skapande glömska vilken förskingrar ”nuet och tillvaron” bara för att bekräfta ”insikten att tillvaron endast är ett oavbrutet har-varit, ett ting som lever av att förneka och förtära sig själv, att motsäga sig själv.”⁹⁸ (HNS 84) När Nietzsche säger att nuet och tillvaron upplöses och att tillvaron framträder som ett ”har-varit” vilket förtär och förnekar sig självt skall detta alltså inte förstås som en uteslutande negativ utsaga. Tillvaron upplöses i det omvälvande ögonblick när blivandets obegränsade måttlöshet genom den öppna tankens upplåtande stiger upp till ytan och för ett ögonblick nedkastar varat i dess väsentligt egna icke-differentierade bråddjup.⁹⁹ Det aktuella ögonblickets förflytande till förmån för någonting nytt förutsätter denna inaktuella tid vilken löper i två riktningar samtidigt: ”Vi kan inte vänta: ögonblicket måste vara samtidigt nuvarande och förflutet, nuvarande och ändå i annalkande, om det skall kunna förflyta (till förmån för andra ögonblick).” (NP 54/95) Förflutet och framtid är här koexistenta, men utgör likväl en ”spänd fog” och skall alltså inte förstås som parallella: ”De motsäger varandra, dessa vägar, de stöter varandra för huvudet: – och här, vid detta portvalv, är den plats där de strålar samman. Namnet på portvalvet står skrivet ovanför: ’ögonblick’.”¹⁰⁰ Denna händelse eller detta blivande är i viss mening inaktuellt, inte i den meningen att det skulle vara mindre verkligt än det aktuella vara som i en mening tillhör blivandet, utan i den meningen att det bara är det aktuella som kan *närvara* i nuet i funktion av sin korporalitet, under det att det inaktuella istället subsisterar och insisterar i denna närvaro såsom dess måttlösa och hotande skuggsida, såsom det osynliga men oundgängliga villkor utifrån vilket all verklig, det vill säga icke-representativ förändring och transformation nödvändigtvis

⁹⁸ Gällande glömskan som villkor för en ”refabulisering” (*refabulisation*) av världen, dvs. ett brott med historien och ett inträde i evigheten eller den ”mytiska tiden” som ömtålig andra organisation, cf. Klossowski, ”Nietzsche, le polythéisme et la parodie”, in *Un si funeste désir*, s. 182.

⁹⁹ Även varat är givetvis differentierat i en mening, men eftersom varat är väsentligt aktuellt måste all skillnad som påträffas där nödvändigtvis framträda i termer av representativ skillnad, dvs. en skillnad som grundas i identitet och negation ($A = A$ & $A = \sim B$).

¹⁰⁰ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, III, ”Om synen och gåtan”, s. 195-6.

måste ske. ”Det ohistoriska liknar en inneslutande atmosfär i vilken livet ensamt kan alstras, för att med förintelsen av denna atmosfär åter försvinna.” (HNS 86)

Blivandet eller de aktiva krafterna måste enligt Deleuze dock affirmeras i ett enda kast på ett sådant sätt att ”dubbelsexan återkommer”, på ett sådant sätt att affirmationen av det inaktuella innebär ett *distanserande undandragande* och ett *positivt och stegrande återtagande* av det aktuella. Ett ensamt kast som inte söker sig själv som identitet att återkomma till och konsolidera som sådan, utan ett ensamt kast i ett tänkandet där ”det inte finns annat än segrar för de som har vetat att spela, det vill säga vetat att affirmera och underblåsa slumpen istället för att fördela den *för* att dominera den, *för* att satsa, *för* att vinna.”¹⁰¹ Ett ensamt kast som på samma gång affirmerar hela ögonblicket, hela det förflutna bara för att kunna lägga det bakom sig. Den singulära händelse som är förverkligandet av ett otidsenligt tänkande konstitueras temporalt sätt alltså utifrån en temporalitet eller tid som å ena sidan är någonting vilket alltid redan har varit, alltid redan har skett, och å andra sidan är någonting vilket alltid kommer att ske, någonting förevigt annalkande.¹⁰² Den inaktuella tiden eller dimensionen, vari ett otidsenligt liv och tänkande måste söka sina förutsättningar, är således att förstå som en aktiv och väsentligt differentiera(n)d(e) och måttlös mångfald, det ”rena tänkandets omedvetna”, vars inbrott i tänkandet i och med det ideala tärningskastet producerar ett brott med eller omöjliggör det levande och metriska nu vilket församlar framtiden och det förflutna som två relativa punkter (vilka inom den reaktiva tolkningen närvarar såsom ett oändligt extrinsikalt mått eller externt *nomos*, såsom samtid), till förmån för en transformerande affirmation av det rena blivandet, av den våldsamma händelse som alltid redan skett och alltid skall komma att ske, men som aldrig någonsin sker.¹⁰³

¹⁰¹“(...) où il n’y a plus que des victoires pour ceux qui ont su jouer, c’est-à-dire affirmer et ramifier le hasard, au lieu de le diviser *pour* le dominer, *pour* parier, *pour* gagner.” (Ibid.)

¹⁰² Om än det otidsenliga tänkandet här utkristalleras som en särskild typ av händelse, så är detta inte platsen för en utredning av detta begrepps betydelse och mening hos Deleuze då det är ytterligt komplext och svåröverskådligt. Värt att notera är dock att Deleuze själv har beskrivit sitt tänkande som ett enda försök att tänka händelsen i och för sig själv, se intervjun ”Sur la philosophie” i *Pourparlers* (Paris: Editions de Minuit, 1991): ”Dans tous mes livres, j’ai cherché la nature de l’événement (...)”

¹⁰³ Förebådar inte Maurice Blanchot Deleuzes otidsenliga tänkande i *L’espace littéraire* (1955) där han talar om en icke-dialektiskt tid skild från evighetens orörlighet, ”tidlöshetens tid” (*le temps de l’absence de temps*), vars nu inte är en närvaro, vars förgångna inte är minnets förlorade förflutna, vars framtid inte är annat än ett evigt ofruktbart kommande? Cf. Maurice Blanchot, ”La solitude essentielle”, in *L’espace littéraire* [”Den väsentliga ensamheten”, övers. C.G. Bjurström, in *Essäer*, red. Horace Engdahl, Kykeon, Lund, 1990, s. 53-6], s. 25-28.

Detta betyder dock inte att denna inaktuella händelse aldrig inträffar, bara att den aldrig någonsin är densamma i sin inaktualitet och sitt aktualiserande.¹⁰⁴ Istället för att garantera en identitet i kraft av återkomsten av det samma urholkar och sönderdelar intrånget av denna inaktuella tid det aktuella och förkroppsligade nuet, för att under ett ögonblick i det närmaste förvandla det till ett slags ”dött nu”, en matematisk punkt utan innehåll vilken distribueras som ett slags tidslinjens ”cesur”, ett *icke-symmetriskt* ’före’ och ’efter’ – ”Je est un Autre”.¹⁰⁵ Är inte detta ”döda nu” vilket markerar en ”ny början” just det ögonblick av ”varaglömska” som Nietzsche talar om som det ögonblick där det lekande barnet ”som ännu inte har något förgånget att förneka och som i översalig blindhet leker mellan det förflutna och framtidens stängsel” tillfälligt lämnar varat, tillfälligt bryter med det aktuella nuet, bara för att helt gå upp i spelet eller leken för att därefter återvända som någon annan? Om inbrottet av denna tid slår sönder det aktuella och tvingar det till rörelse vad innebär då detta i termer av det liv som hela tiden tyckts ha orienterat det otidsenliga tänkandet? Tärningskastet måste enligt Deleuze affirmera slumpen så att det också innebär en affirmation av ”en enda fatal kombination”, den kombination som ”återförenar slumpens alla fragment, som när middagen återsamlar midnattens skingrade lemmar.” (NP 30/65) Varje slag är enligt Deleuze ett kvalitativt fragment av det enda kastets mångfaldiga kaos (slumpen). De återsamlade fragmenten måste emellertid alltid begripas utifrån den ”aleatoriska punkt” (*point aléatoire*), det unika kast, vars mångfaldiga och kvalitativa uttryck de är. Denna aleatoriska punkt är med andra ord det differentiella och genetiska ursprung, den vilja till makt, ur vilken tänkandet springer och som därför nödvändigtvis genomlöper alla fragment eller serier vars genes det är skyldigt till. Varje otidsenlig tanke, varje otidsenligt och singulärt begrepp, är i sig självt en serie i en inaktuell tid vilken i det döda nuet kan underdelas obegränsat i förflutet och framtid.¹⁰⁶ ”Slagen är successiva i förhållande till varandra, men simultana i förhållande till denna punkt som alltid förändrar regeln, vilken koordinerar och förgrenar de korresponderande serierna, och underblåser slumpen över varje series hela längd.” (LS 75)

Tärningskastets distribution av singulariteter, av unika differentiera(n)de tankar, sker således samtidigt i ett slags obegränsade punktuell underdelning av förflutet och

¹⁰⁴ Denna rörelse inbegriper det ”komplexa begreppet” *différence* vilket förenklat kan förklaras som det inaktuellas självdifferentierande aktualisering. För en övergripande introduktion till detta begrepp se ”La méthode de dramatisation” i *L’île déserte* vilken i allt väsentligt förhåller sig till kap. IV och V i DR.

¹⁰⁵ Gällande denna ”cesur”, cf. Deleuze, *Synthèse et temps*, 21/03/1978 och Beaufret, *Hölderlin et Sophocle*, s. 23-4.

¹⁰⁶ NP 54/95. En typ av obegränsad underdelning av nuet i omedelbart förflutet och omedelbar framtid som alltid undflyr nuet vilken påminner om den tid som gör Zenons paradoxer till just produktiva paradoxer.

framtid och längs det Deleuze benämner som hela den inaktuella tidens linje. Den inaktuella tiden är den räta linje ”som spårar den aleatoriska punkten; varje händelses singulära punkter fördelar sig över denna linje, alltid i förhållande till den aleatoriska punkten vilken underdelar dem i oändlighet, och därmed får dem att kommunicera med varandra, breder ut dem, sträcker dem över hela linjen.” (LS 80) Den inaktuella tidens linje är som vi sett den som å ena sidan skär igenom tänkande och subjekt, den linje i funktion av vilken slumpen förmår bryta in och längs med vilken cesuren distribueras och den ursprungliga självdifferensen i någon mening gör sig gällande. Denna singulära distribution innebär en ny början och är det som hos Nietzsche ”kallar andra världar till liv”, det kring vilket nya och andra världar konstitueras i ett i övrigt öde landskap: ”Barnet kastar bort leksakerna, men snart börjar det om på nytt, med oskyldigt sinne. Men så snart det bygger något förbinder, fogar och formar barnet det lagbundet och enligt en inre ordning.” (FGT 145) Ett tänkande som i en och samma rörelse förmår utverka ett distanserande undandragande och en stegrande återkomst där spelaren ”tillfällig lämnar livet” för att åter ”fixera det tillfälligt med sin blick”.¹⁰⁷ En affirmation av slumpen som en singulär händelse vilken måste återkomma till livet som en differentierande aktualisering och som nödvändighet i sig självt. Samtidigt måste vi enligt Deleuze förstå denna linje som något inom vilket hela det förflutna och nuet koexisterar på ett sådant sätt att den tidslinje som i ena stunden slår sönder varje identitet alltså, å andra sidan, också församlar alla skärvor till en positiv singularitet, till ett liv, genom vilket alla mångfaldiga skärvor kommunicerar. Det är därför Nietzsche talar om filosofiska system som någonting vilket i en mening endast är verkligt ”sant” för dess upphovsman, men som i en annan mening, om ock de är ”helt felaktiga”, likväl rymmer ”en punkt som är helt ovedersäglig, en personlig stämning, en klangfärg / .../ den punkt i varje system som är ett stycke *personlighet* och hör till det ovedersägliga, odiskutabla som historien har bevarat (...)” (FGT 123) Ett liv som aktiverar tänkandet, ett tänkande som är livets affirmation. Den mening eller den tanke som det otidsenliga tärningskastet skapar genom att affirmera tillvarons fragment som en singulär enhet bunden av *fatum*, kommunicerar såsom skärva med den mångfaldiga enhet som är livet eller det Ena, men kommunicerar också med andra singulära tankar som rör sig längs den inaktuella tidens obegränsade hela linje, som rör sig längs den otidsenliga nollmeridian som likt ett membran skiljer en tid från en annan: ”en jätte ropar till en annan genom tidernas ödsliga mellanrum, och ostört av de okynnigt larmande dvärgarna som kryper under dem fortgår detta upphöjda andliga samtal.” (FGT 127)

¹⁰⁷ NP 30/65. Se också FGT 145.

Avslutning

Varför det otidsenliga? I ett samtal kring Nietzsches aktualitet i den franska filosofin 1967 säger Deleuze: ”Kanske är skälet för ’återkomsten till Nietzsche’ återupptäckandet av detta *otidsenliga*, av denna dimension som skiljer sig från den klassiska filosofin i dess ’evighetsföretag’ och, på samma gång, från den dialektiska filosofins i dess förståelse av historien: ett synnerligen störande element.”¹⁰⁸ Kring detta begrepp samlar sig i förlängningen onekligen en hel filosofi, ett helt sätt att filosofera eller ”göra filosofi” varav endast några få drag blivit synliga ovan. Och frågan om i vilken mening den filosofi som finner sin källa i denna besynnerliga och besvärliga dimension skiljer sig från den filosofi den önskar överskrida återstår alldeles säkert att tydligare explicera. Frågan är dock om det som återstår inte framförallt är att låta det otidsenliga uttryckligare verka som just en störning, som ett tankens bedrövande spel med den samtid som söker expropriera det: ”Detta spel, som bara kan finnas i tänkandet och som inte har annat resultat än konstverket, är också det genom vilket tänkandet och konsten är reella och stör verkligheten, moraliteten och världens ekonomi.”¹⁰⁹ Men i vilken mening kan ett sådant tänkande sägas innebära ett tankens närmande till livet, ett tankens och livets spänningsfyllda förening? Implicerar inte ett tänkande som inte underkastar sig några andra herrar än sig själv snarare motsatsen, ett förströelsens fjärmande? Deleuze adresserar själv frågan i *Nietzsche et la philosophie*, men svaret stakar i själva verket bara ut den problematik som frågan om det otidsenliga bringar i dagen: ”Kunskapen står i motsättning till livet, men därför att den uttrycker ett liv som står i motsättning till livet, ett reaktivt liv som i kunskapen själv finner ett medel att bevara sin typ och föra den till sin triumf.” (NP 114/162) Om det reaktiva tänkandet är funktionens, mekanismens, kausalitetens, konserveringens och adaptationens tänkande i en oändlig cirkulär repetition välsignad av samtidens behagfulla återupptäckande av sig självt och en tidsenlig indifferentiering – vilken kunskap och vilket liv är då det otidsenliga ett uttryck för?

Det otidsenliga tänkandet, eller rättare sagt det otidsenliga som ett krav på tänkandet, framställer ett tänkande som i en mening bara tycks befatta sig med sig självt, men som likväl är ett tänkande som synes ta livet i besittning. Det otidsenliga

¹⁰⁸ ”La raison du ’retour à Nietzsche’, c’est peut-être la redécouverte de cet *intempestif*, de cette dimension distincte, à la fois, de la philosophie classique dans son entreprise ’éternitaire’ et de la philosophie dialectique dans son compréhension de l’histoire: en élément singulier de trouble.” (Deleuze, ”L’éclat de rire de Nietzsche”, s. 180)

¹⁰⁹ ”Ce jeu qui n’est que dans la pensée, et qui n’a pas d’autre résultat que l’œuvre d’art, il est aussi ce par quoi la pensée et l’art son réels, et troublent la réalité, la moralité et l’économie du monde.” (LS 76)

tänkande som Deleuze skisserar utifrån Nietzsche kan dock aldrig vara ett maktens eller lagens tänkande, det rör sig inte om en ny metod eller en ny nomenklatur att pådyvla verkligheten: ”Det vi upplever är snarare nödvändigheten av en relation som inte skulle vara legal, kontraktuell eller institutionell.”¹¹⁰ Ett självständigt tänkande, ett självständigt liv, en fri relation. Men om än detta tänkande i en mening är autonomt, så innebär det likväl själva förnekelsen av ett tänkande vilket i sig självt skulle vara ett tillräckligt villkor för tankeaktens genes: ”(...) tänkandet leds inte längre av ett voluntaristiskt jag, utan av ofrivilliga krafter, av maskinernas ’effekter’...”¹¹¹ Att tänka är enligt Deleuze inte detsamma som bruket av en naturlig förmåga vars enda villkor är en viljeakt, utan en ”extraordinär händelse inom tänkandet självt och för tänkandet självt. Att tänka är tänkandet upphöjt till x.” (NP 123/172) För att tänkandet skall ”bli upphöjt till denna potens”, för att det skall bli en affirmation, fordras dock någonting utöver tänkandet självt, en form av differentierande *möte* med någonting väsentligt differentierat och *oförutsett*. ”Tänkandet är ingenting utan något som tvingar det att tänka, något som brukar våld på tanken.”¹¹² Tankeakten fordrar en kraft som *forcerar* det, som kan ”kasta ut det i ett blivande-aktiv.” (NP 123/173) Vi kan därför inte, menar Deleuze, räkna med att tänkandet självt skall kunna försäkra eller garantera en ”relativ nödvändighet i det tänkta”, men däremot med att ”kontingensen i mötet med det som tvingar en att tänka, kan resa och upprätthålla den absoluta nödvändigheten i tankeakten, i tänkandets passion.”¹¹³ Det otidsenliga imperativet är således ”att uppsöka extremerna, de extrema platserna vid de extrema tidpunkterna, där de högsta och djupaste sanningarna reser sig. Tänkandets platser är de tropiska zonerna, där den tropiska människan färdas – inte de tempererade zonerna, inte den moraliska, metodiska eller försiktiga människan.” (NP 126/176) Men i vilken mån innebär egentligen detta en ny och positiv orientering i och för tänkandet? Tycks det inte snarare innebära en fundamental desorientering och en oförblommerad relativism? Ett tänkande utan föregiven moral, metod och sanningskriterier – hur kan denna avsaknad av definitiv riktning möjliggöra sanningar ”mer varaktiga än alla historiska och eviga sanningar tillsammans: framtidens sanningar” (NP 122/172)?

¹¹⁰ ”C’est que nous sentons, c’est plutôt la nécessité d’une relation qui ne serait ni légale, ni contractuelle, ni institutionnelle.” (Deleuze, ”Pensée nomade”, s. 355)

¹¹¹ ”(...) la pensée n’est plus menée par un moi volontaire, mais par des forces involontaires, des ’effets’ des machines...” (Deleuze, ”Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, s. 193). Cf. Nietzsche, *The Will to Power*, §487.

¹¹² ”La pensée n’est rien sans quelque chose qui force à penser, qui fait violence à la pensée.” (PS 117)

¹¹³ ”Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu’elle pense, mais au contraire sur la contingence d’une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d’un acte de penser, d’une passion de penser.” (DR 182)

I *Mannen utan egenskaper* konstaterar Musil att ”opålitligheten hos våra högre krafter gör det lika lätt för oss att slå in på vägen till kannibalism som till Kritiken av det rena förnuftet.”¹¹⁴ Denna opålitlighet, denna fundamentala kontingens är hos Deleuze inte uteslutande och nödvändigtvis en livets negativa (be)gräns(ning), utan lika mycket och lika ursprungligt en positiv förutsättning och villkor för tänkandet som konstnärligt uttryck för en högre form av vilja till makt. I själva verket är det enligt Deleuze det senare som är det mest grundläggande, det vill säga tillvarons fundamentala obegränsning förutan vilken varje inskränkning och bestämmande spänningsförhållande vore omöjligt.¹¹⁵ Och det är ju just i kraft av dessa spänningsförhållanden, denna mångfaldiga väv av polära relationer som utkristalliseras hos Deleuze som det otidsenliga tänkandet, ja tänkandet överhuvud, blir möjligt: liv och tänkande, affirmation och negation, aktiv och reaktiv, aktuell och inaktuell, skapande och destruktion, minne och glömska... Av alla dessa polariteter eller ”dyader” vilka löper in i och övergår i varandra, vilka verkar mot och på varandra nämner Deleuze en motsättning som avgörande för det otidsenliga tänkandets förverkligande: ”Motsättningen genom vilken filosofin når sitt förverkligande är den mellan det inaktuella och det aktuella, mellan det otidsenliga och vår tid.” (NP 122/172) Men i vilken mening är det *genom* själva motsättningen mellan det aktuella och det inaktuella som det otidsenliga tänkandet förverkligas? Och i vilken mening skall vi förstå de ”framtidens sanningar” som förverkligandet av detta tänkande sägs innebära?

Det ideala spelet eller det otidsenliga tärningskastet väcker i synnerhet ett krav: tänkandet som en dubbel affirmation. Ett tärningskast över två väsentligt distinkta men likväl oskiljaktiga spelbräden: himmel och jord, det inaktuella och det aktuella. Denna dubbla affirmation innebär å ena sidan att tänkandet ställs inför en ny uppgift: att inte tänka endera ytterlighet i en konstituerande polaritet utan att tänka hela polariteten och hela spänningsfältet på en och samma gång. Konkret rör det sig här om att tänkandet också måste göra det inaktuella blivandet, mångfalden och slumpen till ett föremål för affirmation – komponenter vilka alla i någon mening utgör varats förutsättningar, komponenter vilka alla rör sig längs med den rektifierade tidens labyrintiskt räta linje: ”Varat utgår alltså från blivandet, affirmeras självt om blivandet, såtillvida som

¹¹⁴ Musil, *Mannen utan egenskaper*, volym I, andra delens fortsättning, kapitel 91.

¹¹⁵ Det fria förhållandet eller den fundamentala obegränsning är enligt Deleuze tillika Kants sista och största upptäckt vilken i själva verket är villkoret för de övriga förmågornas bestämda förhållanden. *Kritik av omdömeskraften* upptäcker enligt Deleuze förmågornas ”fria överensstämmelse” (*libre accord*) som den ”grund” (*fond*) vilken förutsätts av de två tidigare *Kritikerna*. ”Tout accord déterminé renvoie au libre accord indéterminé qui les rend possible en général.” (Deleuze, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, in *Lîle déserte*, s. 82)

affirmationen av blivandet görs till objekt för en andra affirmation (Ariadnetråden).” (NP 215-16/278) Formeln ett tänkande som aktiveras av livet och ett liv som affirmeras av tänkandet finner här sina formella villkor. Den första affirmationen är affirmationen av blivandet som vara, blivandet är affirmationens objekt, men ”den är varat såtillvida som den är objekt för en andra affirmation, som upphöjer blivandet till varat eller som extraherar varat ur blivandet.” (NP 214/276) Den dubbla affirmationen innebär således ett första krav på att tänka hela spänningsfältet, på att tänka blivandet som vara, men också – i andra hand – ett krav på att affirmera detta blivande på ett sådant sätt att det nödvändigtvis utverkar ett stegrande och differentierande återtagande av varat och av nuet. Tärningskastet innebär alltså inte enbart en affirmation av tillvarons fullständighet, av dess fulla register, utan också ett slags imperativ som befäller oss att spela och satsa allt i ett ensamt kast. För att kastet skall återkomma som positiv differentiering fordras alltså inte bara att all slump, mångfald och blivande skall affirmeras utan också att de affirmeras på ett sådant sätt att kastet återkommer som en skillnad vilken markerar en cesur i tidslinjen, vilken bryter med samtiden och det förflutna som söker koda den. ”Varat utsägs om blivandet, det Ena om mångfalden, nödvändigheten om slumpen, men bara såtillvida som blivande, mångfald och slump blivit reflekterade av en andra affirmation som tagit dem som objekt. Det ligger alltså i affirmationens natur att återkomma, och i skillnadens att reproducera sig.” (NP 217/280)

Vad säger då detta oss egentligen om Deleuzes vågade anspråk på sanningar mer varaktiga än historiens och evighetens sanningar tillsammans? Och vad innebär allt detta för ett tänkande som också säger sig vara ett liv? En individualism och ett självförverkligandets lovsång? En individualism? Ja, kanske. Ett självförverkligandets *ethos*? Nej, absolut inte. Utifrån det grova subjektbegrepp som framkommer ovan kan vi konstatera att det i förbindelse med en negativ vilja till makt, å ena sidan, tycks reproducera sig själv som förment självidentisk enhet, uppfylld av en mängd funktioner och konserverande mekanismer vilka alla verkar inom och förutsätter den aktuella och cirkulära tiden som (be)gräns(ning); men att det i förbindelse med en affirmativ vilja till makt, å andra sidan, snarast tycks befärma sin egen upplösning och fundamentala förlust av identitet till förmån för ett aktiv-blivande inför en framtid som genomkorsar den som ett slags *terra incognita*, snarare än ett föremål för inmutning och projektion av ett relativt förflutet. En rörelse vilken inte effektuerar en relativ decentrering, utan en mer eller mindre fullständig upplösning av de kardinala punkter som samtiden kräver för att kunna bestämma subjektet och påföra det en definitiv riktning och som det

tidsenliga subjektet kräver för att rätt kunna orientera sitt liv och tänkande och därmed fullborda den tidsenlighet som samtiden avkräver det.

Skulle framtidens sanning då inte vara annat än den positiva möjligheten till differentierande och stegrande produktion? Skulle denna laterala snarare än vertikala rörelse innebära ett högre värde och en mer varaktig mening än förverkligandet och igenkännandet av en identitet? Att det hos Deleuze formuleras ett slags *ethos* i ögonvrån eller bakom ryggen på det komplexa tänkande vi söker tillgodogöra oss står förhållandevis tydligt – frågan är emellertid hur vi skall förstå detta i ett tänkande som tycks söka ett slags fullbordad och positiv nihilism, som artikulerar en önskan om tänkandet och livet som ett slags ödeland genom vilket vi kan röra oss obehindrade av såväl förflutet, nu och framtid? Hur skall vi förstå detta inaktuella tidsbegrepp? Hur skall vi förstå filosofins historicitet som otidsenlig? Och hur skall egentligen den riskfyllda metafysik som mer eller mindre oförblommerat formuleras förstås och hanteras?

Hursomhelst är frågan om det otidsenliga långt ifrån avslutad. Liksom frågan om de komponenter som omgärdar den: tiden, tänkandet och subjektet. I och med denna undersökning står det dock klart att denna fråga nu måste tänkas utifrån andra förutsättningar och villkor än de utifrån vilka den inleddes. Vi står nu inför uppgiften att tänka såväl det otidsenliga som tänkandet självt som ett ur ett grundläggande spänningsfält sprunget tänkande. Det återstår alltså att söka tänka det otidsenliga inte som en position eller ett alternativ artikulerat som en negation av samtiden, utan som något vars utgångspunkt i själva verket är tillvarons mångfaldighet och icke-individerade pluralism. Ty det är endast som otidsenlig filosofen kan bli ”en människa som ständigt upplever, ser, hör, misstänker, hoppas och drömmer extraordinära ting; som träffas av sina egna tankar liksom utifrån, liksom ovan- och underifrån, som av *sina* slags tilldragelser och blixtnedslag; som själv är ett med nya blixtar dräktigt åskmoln; en skickesediger människa kring vilken det alltid dundrar, brummar, knallar och står kusligt till [*unheimlich zugeht*].”¹¹⁶ Och det är endast ur det inaktuella som ett slags svärmande *atopía* eller *Erewhon* som dennes tänkande i sanning kan verka otidsenligt – ”det vill säga mot tiden och därmed på tiden och förhoppningsvis till förmån för en kommande tid.” (HNS 82).

¹¹⁶ Nietzsche, *Bortom gott och ont*, §292.

Bibliografi

Böcker

- Ansell-Pearson, Keith, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London, 1999.
- *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London, 2002.
- Bataille, Georges, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2008.
- Beaufret, Jean, *Hölderlin et Sophocle*, Gerard Monfort, Saint-Pierre-de-Salerne, 1983.
- Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire* (1955), Gallimard, Paris, 1988.
- Borges, Jorge Luis, *Fiktioner*, övers. Sun Axelsson, Marina Torres, Johan Laserna, Ingegerd Wiking, Bonniers, Stockholm, 2007.
- Bréhier, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1962.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie* [*Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink, Daidalos, Göteborg, 2003], PUF, Paris, 2005.
- *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris, 2004.
- *Proust et les signes*, PUF, Paris, 2007.
- *Nietzsche*, PUF, Paris, 2007.
- *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2005.
- *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 2005
- ”Renverser le platonisme”, in *Revue de la métaphysique et de morale*, nr. 2, 1967, återpublicerad som ”Platon et le simulacre” in *Logique du Sens*.
- *Dialogues* (samarbete med Claire Parnet), Éditions Flammarion, Paris, 2007.
- *Cinéma 2: L'image-temps*, Éditions de Minuit, Paris, 2006.
- *Qu'est-ce que la philosophie?* (med Félix Guattari), Éditions de Minuit, Paris, 2005.
- ”L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant”, in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, red. David Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris, 2002.
- ”Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*”, in *L'île déserte*.
- ”La méthode de dramatisation”, in *L'île déserte*.
- ”Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour”, in *L'île déserte*.
- ”L'éclat de rire de Nietzsche”, in *L'île déserte*.
- ”Sur Nietzsche et l'image de la pensée”, in *L'île déserte*.
- ”Pensée nomade”, in *L'île déserte*.
- ”Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, in *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris, 2006.

- Dostojevskij, Fjodor, *Anteckningar från ett källarhål*, övers. Cecilia Borelius, Tidens Förlag, Stockholm, 1953.
- *Onda andar*, övers. Staffan Dahl, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 2004.
- Herity, Emer, ”Robert Musil and Nietzsche”, in *The Modern Language Review*, Vol. 86, Nr. 4, okt., 1991.
- Hicks, Steven V./Rosenberg, Alan, ”Nietzsche and Untimeliness: The ”Philosopher of the Future” as the Figure of Disruptive Wisdom”, *Journal of Nietzsche Studies*, nr. 25, 2003.
- Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Thales, Stockholm, 2004.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1990.
- ”Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya Scienza* de Nietzsche”, in *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris, 1994.
- ”Nietzsche, le polythéisme et la parodie”, in *Un si funeste désir*.
- Laportes, Yann, *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- Moulard-Leonard, Valentine, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, New York, 2008.
- Musil, Robert, *Mannen utan egenskaper*, volym 1 & 2, övers. Irma Nordvang, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Filosofin under grekernas tragiska tidsålder*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 1*, övers. Joachim Retzlaff, Symposion, Stockholm/Stehag, 2000.
- ”Om sanning och lögn i utomoralisk mening”, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2*, övers. Margaretha Holmqvist.
- *Otidsenliga betraktelser. Första delen: David Strauss. Bekännaren och skriftställaren*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2*, övers. Jonas Asklund, Svenja Blume, Symposion, Stockholm/Stehag, 2005.
- *Otidsenliga betraktelser. Andra delen: Om historiens nytta och skada för livet*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2*, övers. Nikanor Teratologen.
- *Otidsenliga betraktelser. Tredje delen: Schopenhauer som uppfostrare*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 2*, övers. Carl-Göran Ekerwald.
- *Morgonrodnad. Tankar om de moraliska fördomarna*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 4*, övers. Peter Handberg, Symposion, Stockholm/Stehag, 2001.
- *Den glada vetenskapen*, övers. Carl-Henning Wijkmark, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 2002.

- *Så talade Zarathustra. En bok för alla och ingen*, övers. Nikanor Teratologen, h:ström förlag, Umeå, 2007.
- *Bortom gott och ont. Förspel till en framtidens filosofi*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 7*, övers. Lars Holger Holm, Symposion, Stockholm/Stehag, 2002.
- *Till moralens genealogi. En stridsskrift*, in *Friedrich Nietzsche. Samlade skrifter. Band 7*, övers. Peter Handberg.
- *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, KSA 6, red. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, dtv, München, 1999.
- *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum*, KSA 6.
- *The Will to Power*, övers. Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale, red. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968.
- Olkowski, Dorothea, *Gilles Deleuze and the ruin of representation*, University of California Press, Berkley/Los Angeles, 1999.
- Reichert, Herbert W. ”Nietzschean Influence in Musil’s Der Mann ohne Eigenschaften”, in *The German Quarterly*, Vol. 39, Nr. 1, jan., 1966.
- Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Tankarnas biografi*, övers. Peter Handberg, Natur och Kultur, Stockholm, 2003.
- Simondon, Gilbert, *L’individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 2007.
- Spindler, Fredrika, ”Filosofin i tänkandets våld eller: Coming out of the ball park” in *Aiolos+Glänta: Deleuze*, Aiolos nr. 24/Glänta 4.03-1.04, 2004.
- ”Att tappa ansiktet. Om subjekt, individ och vänskap hos Gilles Deleuze”, in *Aiolos*, nr. 29, 2007.

Elektroniska källor

- Deleuze, Gilles, *Synthèse et temps*, 14/03/1978 – 04/04/1978, <http://www.webdeleuze.com>.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784, www.zeno.org.
- *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in *Berlinische Monatsschrift*, Oktober 1786, www.zeno.org.