

Terje Sparby (red.)

RUDOLF STEINER
SOM FILOSOF

PAX FORLAG A/S, OSLO 2013

© PAX FORLAG 2013
TRYKK: SCANDBOOK AB, SWEDEN
PRINTED IN SWEDEN
ISBN 978-82-530-XXXX-X

INNHOOLD

Forord 7

Innledning 9

DEL 1

1. Credo 61
2. Individualismen i filosofien 63
3. Filosofi og antroposofi 106

DEL 2

1. Trond Berg Eriksen: «Rudolf Steiner og Nietzsche-Arkivet» 135
2. Helge Salemonsens: «Rudolf Steiners erkjennelsesteori 146
i lys av tradisjonen fra Platon og Aristoteles»
3. Richard Eriksen: «Rudolf Steiner og filosofien» 184
4. Hjalmar Hegge: «Forholdet mellom filosofi og åndsforskning
hos Rudolf Steiner» 211

DEL 3

1. Terje Sparby: «Hegel og Steiner» 225
2. Hans Kolstad: «Filosofiske grunnbegreper
hos Henri Bergson og Rudolf Steiner» 257
3. Dag Østerberg: «Steiner og Sartre om friheten» 310
4. Torbjørn Eftestøl: «Steiner og Deleuze» 327

DEN FILOSOFISKE TENKNINGENS METAMORFOSE

Steiner og Deleuze

Torbjørn Eftestøl

INNLEDNING

I ET FOREDRAG HOLDT I COLMAR, Frankrike i 2007, gir filosofen og antroposofen Yeshayahu Ben-Aharon et generelt oversiktsbilde av det 20. århundrets filosofiske utvikling.¹ Bakgrunnen for dette panorama er Rudolf Steiners forståelse av tenkningen og mulighetene for dens metamorfose. For Steiner er filosofiens oppgave ikke å representere verden, men å forvandle den tenkende bevisstheten. Å oppnå sannhet dreier seg ikke først og fremst om riktige eller gale forestillinger, men om forestillingsdannelsen i seg selv kan erkjennes i sin forbindelse med verden. Sannhet er en måte å eksistere på, en bevissthetsform. Steiners filosofi har som mål å lede bevisstheten inn i en forståelse av dette samtidig som den utgjør de første skrittene på en slik forvandling. Dette kaller Steiner å spiritualisere tenkningen. Ben-Aharons foredrag, samt hans andre arbeider, viser hvordan en slik spiritualisering kan gjenfinnes i større eller mindre grad også hos andre tenkere i det 20. århundret, og særlig trekker han frem den franske filosofen Gilles Deleuze. Denne teksten er et forsøk på å forfølge noen av de sporene Ben-Aharon gir. Først undersøkes hvordan tenkningens transformasjon kan gjenfinnes i filosofien til Deleuze. Dette vil bli gjort gjennom en lesning av hovedverket *Différence et Répétition (Forskjell og repetisjon)*.² Ved

¹ Ben-Aharon, Yeshayahu: «Anthroposophy & Contemporary Philosophy in Dialogue: Observations on the Spiritualization of Thinking», *Being Human* (Høst 2011): 19–34.

² Der det ikke finnes skandinaviske oversettelser av Deleuze er oversettelsene opprinnelig gjort fra de engelske utgavene som ligger til grunn for denne studien. Men for å unngå oversettelse av oversettelser har alle disse tekstene blitt sjekket opp mot de franske originaler med hjelp av Halvor Haukeli og Chloé Faulkner. Titler og referanser på disse bøkene er derfor fra franske originaltekster. Sidetall i parentes henviser til de engelske oversettelsene. Steiners bøker er oversatt fra tysk til norsk av meg der det ikke er benyttet norske utgaver.

siden av denne fremstillingen står en lesning av aspekter ved Steiners tidlige filosofi sett i lys av senere bøker og foredrag. Her skal vi forsøke å fremstille den transformasjonen av tenkningen Steiner selv mener ligger implisitt i hans filosofiske arbeid.³

Diskusjonen av både Deleuze og Steiner er motivert av tre punkter som felles for begge tenkerne, og som derfor ligger under presentasjonen som et ledemotiv. Dette kan kort sammenfattes slik:

- a) Den umiddelbare empiriske utøvelsen av tenkning bygger på allerede utførte erkjennelser og må derfor *reverseres* for å nærme seg sin egen virkelighet som *evne*.
- b) Dette innebærer og fører til en *oppløsning av de forskjellige evnenes sammenfletting* (tenkning, sansning, hukommelse, etc.), og dermed en ren erfaring av dem i og gjennom deres eget element.
- c) Gjennom denne prosessen realiseres en *transcendental empirisme*, en empirisme som ikke står overfor objekter i vanlig betydning, men som realiserer *immanens*. På dette (ontologiske) planet er liv og død sammenvevd; her sees verden som en uendelig transformasjon. Deleuze kaller dette immanensplanet, den organløse kroppen, eller konsistensplanet. Steiner kaller dette realiseringen av tankemonisme, livsverdenen eller, med et esoterisk begrep, den eteriske verden.

Målet er å vise hvordan den prosessen som disse tre punktene utgjør, finnes i både Deleuze og Steiner sin filosofi. Fremstillingen av hvordan denne prosessen kan gjenfinnes vil benytte både den terminologien og de problemstillingene som Steiner og Deleuze selv benytter. Det vil derfor fremstilles to uavhengige portrett, et av Deleuzes filosofiske vei og et av Steiners. Den siste delen av essayet vil så se tilbake og reflektere over likheter og forskjeller som fremtrer gjennom denne lesningen.

³ Fremstillingen av Steiner kunne selvsagt vært problematisert mye mer, og i introduksjonen til denne boken gir Terje Sparby en rekke kritiske punkt som direkte berører denne fremstillingen. Bl.a. gjelder dette om Steiners filosofi har noe særegent over seg som gjør at den transformasjonen han peker hen på, faktisk er å finne i den. Denne fremstillingen er til en viss grad et forsøk på å forstå hvordan en slik transformasjon er implisert i Steiners erkjennelsesteoretiske overveielser. En kritisk vurdering av dette punktet ville selvsagt kreve et mye større arbeid enn det er plass til her.

Først vil Deleuzes fremstilling av tenkningens og bevissthetens metamorfose i *Différence et Répétition* bli gjengitt. Dette vil være en lesning av tredje kapittel, hvor denne prosessen fremstilles konkret, opp i mot det foregående andre kapittel om tidssyntesene. I dette andre kapitlet ontologiserer Deleuze åndsevnene. Det vil si, gjennom å se på tiden som betingelse, viser han hvordan sansning, erindring og tenkning forutsetter passive tidssynteser, repetisjoner, som er ensbetydende med deres tilblivelse. Gjennom denne kritikken innskriveres åndsevnene i verden, de ontologiseres og gjøres til prosesser som *frembringer* den psykologiske bevisstheten. Dermed skaper han et grunnlag for å tilbakeføre empirisk sansning, hukommelse og tenkning til ontologiske, overmenneskelige, eller åndelige prosesser som løper forut for den psykologiske utøvelsen av dem. Den *praktiske* realiseringen av denne prosessen fremstilles i det tredje kapitlet, og disse to kapitlene vil derfor leses opp mot hverandre.

I drøftingen av Steiner forsøkes det å tegne et bilde at den samme prosessen som Deleuze beskriver ved å hente materiale og sitater både fra de tidlige verkene og fra senere antroposofiske bøker og foredrag. Fremstillingen av Steiners filosofi vil konsentrere seg om å artikulere det punktet som tenkningen må gripe for å forstå seg selv som erkjennelsens mulighetsbetingelse, og hvordan det å gripe dette for Steiner *samtidig* utgjør begynnelsen på en transformasjon av tenkningen og erkjennelsen. Gjennom Steiners fokusering på tenkningens potensielle evne til selviakttakelse, peker han samtidig på muligheten for å kultivere en ren tenkning. Dette er et dynamisk punkt som kan vokse i intensitet, og når dette blir en opplevd virkelighet forvandles tenkningen og dens forhold til det sanselige og til erindringen. Dermed oppstår muligheten for å trenge tilbake de andre evnene, og som resultat av dette realiseres det Steiner kaller en *tankemonisme*.

Gjennom sammenligningen vil en forskjell mellom Steiner og Deleuze også fremtre, nemlig synet på hva tenkingens selvbevisste refleksjon er i stand til. Begge filosofene forsøker å sprengte seg ut av refleksjonen, ut av den intellektuelle bevissthetens struktur, for å nå tenkningens *utside*. Men, mens dette er en radikal kritikk og destruksjon hos Deleuze, foregår det hos Steiner gjennom dannelsen av et nytt begrep i og om tenkningen. Dette er en paradoksal refleksjonserfaring som har lært veldig mye av den tyske idealismen, men som nettopp gjennom dannelsen av et nytt punkt i tenkningen forsøker å heve seg ut av refleksjonen, til en tenkning

som ikke lenger er intellektuell og diskursiv, men levende, deltakende og anskuende.

Selv om veien er forskjellig, er det Steiner kaller en tankemonisme sammenfallende med det Deleuze kaller *immanensplanet*. Dette er i alle fall denne tekstens hypotese. For å underbygge denne påstanden, som selve fremstillingen av tenkningens metamorfose selvsagt har som hovedoppgave å vise, vil det i siste del også pekes hen på noen likhetstrekk i begreper og beskrivelser av hva tenkningen blir til når den realiserer immanens eller monisme.

Dette arbeidet kan selvsagt bare være en sped begynnelse. Fremstillingen av Deleuze inneholder for eksempel en rekke problemer som det ikke er plass til å utvikle. De gjengis likevel fordi de tilhører gangen i den filosofiske transformasjonen av tenkningen. De tre tidssyntesene utgjør nemlig en ontologiserende kritikk som bereder grunnen hvorifra Deleuze så tar sats i tredje kapittel av *Différence et Répétition* hvor han fremstiller tenkningens metamorfose mer konkret. Det er derfor viktig å presentere hovedtrekkene her. En utførlig drøfting av forholdet mellom Steiner og Deleuze ville også kreve at hvert av portrettene ble løst opp i sine detaljer, og at disse detaljene så ble utviklet hver for seg og gjensidig belyst. Dette er det naturlig nok ikke plass til. Forhåpentligvis vil leseren oppdage noen av alle de utelatte forbindelseslinjene på egen hånd.

Både Deleuze og Steiner er ekstremt fascinerende og utfordrende tenkere som krever at den som studerer dem er beredt ikke bare til å tenke uvanlige tanker, men også å bli grepet av tanker som forandrer en. For begge er tenkning noe ganske annet enn det vi vanligvis legger i dette ordet. Å lære å tenke er derfor ikke å lære å utøve en evne som alle allerede har, men å utvikle et ellers ubrukt potensial. For både Deleuze og Steiner er tenkningen når den virkelig forstås og oppleves, hverken noe subjektivt som tilhører en subjektiv bevissthet, eller noe abstrakt som representerer verden, men det i oss som knytter oss til verdens virkelige liv. Å knytte seg bevisst til dette livet er ingen enkel sak, selv om det er i det vi lever, beveger oss og er til. Men når vi begynner å erfare denne tilknytningen, om enn bare som en første berøring, da begynner virkelig et nytt kapittel.

DELEUZE OG BILDET AV TENKNINGEN

På spørsmålet om hva det vil si å tenke advarer Deleuze oss og sier at det «ikke kan holdes for et faktum at tenkning skulle være en naturlig utøvelse av en evne, og at denne evnen skulle inneha en god natur og en god vilje.»⁴ Dette er grunnen til at spørsmålet om hvor filosofien skal begynne er et viktig problem. Dersom tenkningen skal gripe sin egen grunn, må den unngå eksplisitte og implisitte forutsetninger som bestemmer dens kurs og som kanskje gjør at den faller for illusjoner. Dette problemet kan imidlertid ikke løses ved hjelp av noen gitt metode. Vi kan ikke finne en sikker og ubetvilelig grunn som sannheten så kan utledes fra. Deleuze anklager både Descartes, Hegel og Heidegger for å anta implisitte forutsetninger i sine grunnbegreper. Descartes antar erfaringen av å tenke som et ubetvilelig bevis for sin eksistens som tenkende vesen og Hegel og Heidegger setter Væren som det første. Men alle disse begrepene gis bare mening fordi de implisitt refererer til noe empirisk gitt. Heidegger forsøker riktignok å innreflektere dette problemet gjennom sin hermeneutiske fenomenologi, for derigjennom å fortolke seg frem til en fundamental form for viten hvor forskjellen mellom det værende og Væren skal lyse frem. Men problemet er for Deleuze det motsatte. Spørsmålet er nettopp ikke hvordan man kan avdekke noe fundamentalt innenfor den hermeneutiske sirkelen, innenfor omkretsen av all erfaring, men hvordan man kan *bryte ut*. All interpretasjon forblir nødvendigvis fanget i et dogmatisk bilde av tenkningen fordi den tar tenkningen som evne for gitt, uten å være i stand til å identifisere det som er dens essensielle natur. Tenkning blir tatt for å være et indre lys, en naturlig evne, mens dens faktiske prosess og kreative virksomhet forblir ubevisst: «Vi henvises aldri til de virkelige kreftene som *frembringer* tenkningen, tenkningen som sådan blir aldri relatert til de virkelige kreftene som den forutsetter *som tenkning*.»⁵ Spørsmålet for Deleuze blir hvordan vi kan nå frem til disse kreftene, hvordan tenkning kan produseres i tenkningen,

4 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 173. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 132.

5 Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1998, s. 118. Engelsk oversettelse av Hugh Tomlinson: *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983, s. 103.

hvordan det kan genereres «en ekstraordinær begivenhet *i* tenkningen *for* tenkningen?»⁶

Deleuze foreslår derfor å underkaste det bildet vi har av hva det vil si å tenke en hard og destruktiv kritikk «for å se om ikke dette bildet forråder tenkningens essens som ren tenkning.»⁷ Hva består denne kritikken i? Deleuze identifiserer en grunnleggende struktur, en modell, som ligger under og forutbestemmer hva det betyr å tenke og søke sannhet:

Det finnes følgelig en modell: gjenkjennelsen⁸. Gjenkjennelse kan defineres som den harmoniske utøvelsen av alle evnene på et antatt identisk objekt: det samme objektet kan bli sett, berørt, erindret, forestilt eller begrepsliggjort ...⁹

Den harmoniske utøvelsen av de forskjellige evnene som skaper gjenkjennelse avhenger av at hver evne «relaterer sitt gitte [innhold] og seg selv til en form for identitet i objektet.»¹⁰ Når vi gjenkjenner noe, er hver evne medbestemmende på de andre på en slik måte at de sammen produserer ett og samme objekt. Forskjellige typer sanseintrykk, erindringer og tidligere forestillinger og forståelse blir alle aktivert og samstemt i gjenkjennelsen av et objekt. Dette skaper den verden vi kjenner og tar for gitt, og som vi beveger oss i med en felles *common sense*.

6 Ibid., s. 123 (108).

7 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 174. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 133.

8 Jeg følger her Gunnar Berges oversettelse av «récognition» som *gjenkjennelse* i «Anti-Doxa» i *Agora* «Deleuze og filosofien», nummer 2–3, 2000. Dette skaper en viss avstand til Kants begrep «rekognition» som vi skal knytte an til under, og som er oversatt som *rekognisjon* i den norske utgaven av *Kritikk av den rene fornuft*. Gjenkjennelse kan også gi inntrykk av å være en psykologisk opplevelse og ikke et konstituerende element i erkjennelsen, slik det er for Kant. Som vi skal se, argumenterer Deleuze for at rekognisjon hos Kant faktisk er en teoretisering av en psykologisk erfaring av gjenkjennelse. Dermed kan vi opprettholde den terminologiske forskjellen samtidig som begge begrepene viser til samme prosess, noe vi vil indikere med å sette gjenkjennelse i parentes under gjennomgangen av Kant.

9 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 173. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 132.

10 Ibid.

Selv om gjenkjennelsen er et generelt prinsipp for bildet av tenkningen, finner vi dens struktur klart uttrykt i Kants analyse av erkjennelsens syntese. Denne består av tre forskjellige, men sammenvevde operasjoner, og det er disse Deleuze kritiserer og reverserer i sin ontologisering av åndsevnene.¹¹ Derfor skal hovedtrekkene i Kants fremstilling av hvordan empirisk erkjennelse kommer i stand, først gjengis. Det første aspektet i denne prosessen utgjør en suksessiv *oppfattelse* av deler i tid og rom. Innholdet gitt i sanselige anskuelse er for Kant i seg selv et rent mangfold av tid og rom, og oppfattelsen består i en selektiv syntese av dette mangfoldet. Noe skiller ut fra mangfoldet av inntrykk. Men for at en slik perseptuell syntese skal være mulig, må de første delene bevares. De må trekkes sammen og beholdes sammen med de følgende delene. Ellers ville syntesen aldri få konsistens, men løses opp i samme øyeblikk som noe nytt ble introdusert. *Reproduksjonen* av deler er derfor neste aspekt av syntesen. Denne operasjonen tilhører for Kant ikke anskuelen i seg selv, men en evne han kaller innbildningskraften. Denne bevarer og trekker sammen det som er gitt i sanselig anskuelse. Men for at det skal oppstå en selvbevisst perseptuell erfaring, en *rekognisjon* (*gjenkjennelse*), behøves også en begrepsmessig bestemmelse. Vi må erfare det gitte som «noe» bestemt. Den evnen som er virksom her er forstanden. Forstanden er skaper en rekognisjon (*gjenkjennelse*) av noe som noe. Imidlertid kreves det for at en slik begrepsmessig bestemmelse skal kunne skje, at vi i utgangspunktet besitter ideen om et objekt. For å syntetisere og kvalifisere et utvalgt sanselig mangfold som dette eller hint, forutsettes det at vi har *a priori* et rent begrep om et selvidentisk objekt. Det er dette Kant kaller «objekt = x», og som er rekognisjonen (*gjenkjennelsens*) mulighetsbetingelse. Det er altså ikke slik at vi kan si at en ren oppfattelsessyntese kommer først. Det som gis gjennom den sanselige anskuelse og tas aktivt opp i innbildningskraften, avhenger av at forstanden dirigerer de lavere evnenes operasjon. Rekognisjonen (*gjenkjennelsen*) kan finne sted når et begrep identifiserer et sanselig mangfold som ett bestemt objekt, men forstanden må allerede være involvert i de første fasene av syntesen hvor utskillelsen finner sted. Sanselig mang-

¹¹ Kant diskuterer erkjennelsessyntesen ut i fra dette perspektivet i den første utgaven av de rene forstandsbegrepenes deduksjon i Kant, Immanuel: *Kritikk av den rene fornuft*. Overs. Steinar Mathisen, Camilla Serck-Hanssen og Øystein Skar. Oslo: Pax Forlag, 2009, s. A92 ff.

fold blir utvalgt og syntetisert gjennom innbildningskraften på grunnlag av begrepet om et objekt, og får en nærmere begrepsmessig bestemmelse gjennom forstandens begreper i møte med anskuelsens innhold. På denne måten konvergerer alle evnene i rekognisjonen (gjenkjennelsen) av ett objekt.

På et dypere nivå er denne økonomien mellom evnene og deres sammenfall i gjenkjennelsen av et objekt grunnlagt og muliggjort gjennom enheten i det tenkende subjektet. Dette kaller Kant den transcendentale apperpsjon. *Cogito* utgjør ifølge Deleuze «enheten av alle evnene.»¹² *Cogito* har derfor en sentral plass og funksjon i bildet av tenkningen gjennom å grunne og konservere en forutbestemt og abstrakt form for identitet. Uten «jeg tenker» finnes ingen selvbevisst tenkning. Men med denne selvidentiteten fødes også ideen om objektet siden subjekt og objekt forutsetter og impliserer hverandre. *Cogito* tjener som identitetens prinsipp, og «objekt = x» er korrelatet til denne transcendentale subjektiviteten. Dette er en *a priori* betingelse for mulig erfaring. Den transcendentale betingelsen for erfaring er altså grunnlagt i jeget, som igjen utgjør forstandsevnen grunn, og dermed kan man se hvordan denne evnen bestemmer og regulerer konfigurasjonen av det som gis som sanselig mangfold.

Et problem som hefter ved denne analysen, og som Deleuze tar opp, er hvordan anskuelsens mangfold kan gi seg hen til begrepsmessig bestemmelse dersom dette mangfoldet selv er uten noen som helst indre selvorganiserende aktivitet. Anskuelsen er for Kant utelukkende *passiv* mottagelighet, og av natur forskjellig fra intellektet. Derfor antar han at det finnes en operasjon utført av innbildningskraften som konfigurerer det sanselige mangfoldet i erkjennelsen, noe han kaller skjemativering. Denne aktiviteten er imidlertid bestemt og dirigert av forståelsens kategorier. Dermed oppstår det en avgrunn mellom den aktivt informerte innbildningskraften og den passivt mottakende anskuelsen, siden all regelbasert aktivitet kommer fra en side. Dualismen mellom den begrepsmessige sfæren og den sanselige anskuelsens mangfold er for mange et fundamentalt problem med Kants system, og Deleuze har sin løsning på det. Som vi skal se, består den i å

12 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 174. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 133.

grunne erkjennelsens syntese i *passive synteser* som ligger under den representerende bevisstheten og som ikke utføres av en tenkning som er grunnnet i cogito, men av en selvorganiserende og vital materie. Deleuze grunner altså den operasjonen som innbildningskraften utfører hos Kant ikke i et erkjennende subjekt, men i en presubjektiv materiell virksomhet. Dermed gjør han erkjennelsesteorien til en ontologi hvor de passive syntesene er ensbetydende med frembringelsen av subjektet.

Deleuze hevder at Kants analyse er ute av stand til å gripe det genetiske aspektet i erkjennelsen og derfor bare beveger seg på et psykologisk nivå.¹³ Han forstår nemlig erkjennelsen bare ved å abstrahere fra erfaringen; de forskjellige operasjonene i erkjennelsens syntese hentes ut av en empirisk gitt bevissthetsform. På denne måten blir forståelsen av evnene og deres bidrag i prosessen faktisk bestemt av det de antas å konstituere. Kant projiserer de syntetiske prosessene som skal konstituere gjenkjennelsen retroaktivt *etter* at bevisstheten og dens struktur er konstituert. Det fører til at de transcendentale betingelsene forstås og modelleres etter det empiriske innholdet i stedet for virkelig å forklare dets tilblivelse. I Kants kritiske filosofi ser vi derfor ifølge Deleuze, en reversering av forholdet mellom det transcendentale og det empiriske, betingelse og det gitte. Det er dette Deleuze forsøker å rette opp med sin transcendentale empirisme. Syntesene i erkjennelsen må forstås ontologisk som skapelsen av subjektet. Men denne forståelsen kan ikke utelukkende være en teoretisk representasjon, den må også realiseres, og dette betyr at den tenkende selv må gjennomleve disse syntesene. Subjektet må gjenskape seg selv.

Det er altså to poler – gjenkjennelsen basert på alle evnenes konvergens i ett identisk objekt, og cogito som den tenkende grunn for denne enhet – som er gjensidig involvert i dannelsen av et dogmatisk bilde av tenkningen tilhørende den empiriske bevisstheten. Den kritiske destruksjonen av dette bildet innebærer at man utfører en *de-aktualisering* av gjenkjennelse og cogito som grunnstrukturer i tenkningen. Gjennom å oppløse cogito og reversere evnenes sammenfall vil evnene også frigjøres fra å være bundet til en forutbestemt forståelsesform eller identitet, og denne frigjøringen betyr at evnene blir tilbakeført til deres ontologiske status. De gripes i og gjennom

¹³ Ibid., s. 176f (135).

seg selv som ren sanselighet, ren erindring, ren begripelse osv., uten å være forutbestemt av vår empiriske erfaring av gjenkjennelse.

For å se denne gjensidige epistemologiske og ontologiske operasjonen skal vi lese det andre kapitlet fra *Différence et Répétition* som en kritikk av den empiriske erkjennelsessyntesen. Denne kritikken er samtidig en inskripsjon av evnene på et ontologisk plan, og fungerer dermed som en forberedelse for den praktiske realiseringen som Deleuze fremstiller i det tredje kapitlet. Her oppløses gjenkjennelsen og cogitoet sin struktur slik at en reversert *transcendent* utøvelse av evnene kan finne sted. I denne transcendent utøvelsen realiserer bevisstheten seg selv som sin egen tilblivelse fordi den aktiverer sine egne transcendentale betingelser. Tenkningen griper og blir grepet av seg selv som skapende tilblivelse – den erkjenner seg selv som evne –, noe Kant i forordet til første utgave av *Kritikk av den rene fornuft* hevder er umulig å oppnå. Det er på dette punktet at Deleuze og Steiner kommer nær hverandre, og i en viss forstand kanskje også sammenfaller. Begge fremstiller nemlig filosofiens oppgave ikke som en avklaring av de transcendentale betingelsene for all *mulig* erfaring, men som å realisere de transcendentale betingelsene for *virkelig* erfaring i produksjonen av ontologisk tenkning.

DEN FØRSTE TIDSSYNTESEN OG ONTOLOGISERINGEN AV SANSNINGEN

Det første steget Deleuze tar i å gi en forklaring på tenkningens tilblivelse er som nevnt å vise hvordan enhver aktiv erkjennelsesmessig begripelse utført av en representerende bevissthet bygger på et underlag av «passive synteser av kontemplasjon og sammentrekning».¹⁴ At syntesene er passive, betyr både at de er ubevisste og at de ikke følger regler gitt av forstanden. For Deleuze avhenger ikke organiseringen av det sanselige mangfoldet av et transcendentalt jeg som står overfor verden, men av en immanent passiv syntese som ligger under og danner grunnlaget for den representerende bevisstheten. Som Deleuze sier, disse passive syntesene rekker hele veien inn til den primære sanseligheten som vi *er*: «Den sansede kvaliteten er uadskillelig fra sammentrekningen av de elementære stimuleringene ...

¹⁴ Ibid., s. 130 (98).

[disse] perseptuelle syntesene viser oss tilbake til organiske synteser som er sansenes sanselighet.»¹⁵ Subjektet vokser ut av disse syntesene; for Deleuze er øyet selv «bundet lys», slik både Goethe og Plotin hevdet tidligere. Dette innebærer at den selvbevisste erkjennelsesmessige syntesen, altså gjenkjennelsens bevissthetsform, prinsipielt forbindes med de kreftene som former og komponerer sansene og kroppen. I stedet for Kants skarpe skille mellom aktiv spontan tenkning og passiv mottakende sanselighet innenfor et erkjennende subjekt, oppstår et kontinuum mellom sanselighet og tenkning.

En passiv syntese er en materiell sammentrekning av elementer i tid. På dette subrepresentasjonelle nivået som er konstitutivt for våre persepsjoner, finnes bare nåtid. Fortid og fremtid er her dimensjoner som tilhører nået som henholdsvis vane og forventning, og varigheten av nået avhenger av graden eller rekkevidden av sammentrekning som den passive syntesen utgjør. Sånn sett er ethvert vesen resultat av overlappende varigheter av forskjellig grad, en sum av materielle og psykiske sammentrekninger:

Enhver organisme er i sine reseptive og perseptuelle elementer, men også i sine indre organer, en sum av sammentrekninger, retensjoner og forventninger. På dette nivået av primær vital sanselighet konstituerer det levde nået en fortid og en fremtid i tid. Behov er måten fremtiden viser seg på som den organiske formen for forventning. Den bevarte fortiden fremtrer som cellulær arvelighet.¹⁶

Som Deleuze sier i *Logique du sens*, tiden er ut i fra dette perspektivet i en viss forstand materiell, den utgjør tingene selv. Tid er ikke lenger en anskuelsesform som tilhører det erkjennende subjektet. Den er heller ikke lenger en newtonsk «beholder» som alt skjer «i». En slik forståelse av tid er en representasjon som blir projisert av den intensjonelle bevisstheten, men som er avledet fra realiteten denne bevisstheten oppstår ut av, nemlig organismen *som* tid. Alle ting har sin varighet, og det levde nået er et resultat av en sammentrekning av et uendelig antall mindre synteser. Tiden er ett

¹⁵ Ibid., s. 99 (72f).

¹⁶ Ibid., s. 99f (73).

med livet og de organiske prosessene som utgjør levende vesener, den er ett med materien og dens aktive formdannelser. Evolusjonen finner ikke sted i tid, evolusjon *er* tid.

Deleuze grunner altså den sanselige oppfattelsen i en syntese som ikke tilhører en subjektiv bevissthet, men dens subrepresentasjonelle materielle grunnlag. Som konsekvens av denne ontologiseringen vil sansningen prinsipielt kunne nå inn i disse førbevisste materielle prosessene. Dette vil vi møte igjen senere når det faktiske bruddet med forestilling og representasjon av verden finner sted, og bevisstheten kommer i direkte kontakt med intensiteten i sammentrekningene som konstituerer de sanselige kvalitetene. Å erkjenne gjennom sansene er derfor ikke nødvendigvis å objektivisere verden med våre selvbevisste persepsjoner. Vi kan i stedet kultivere en ren sansning som gjør at vi kommer i kontakt med de forutgående passive syntesene, eller mikropersepsjonene, som sansningen og sansene selv er.

DEN ANDRE TIDSSYNTESEN OG ERINDRINGENS ONTOLOGISERING

Den første passive syntesen konstituerer tiden som levd nå. Ut ifra dette perspektivet finnes bare nåtid. Fortid og fremtid har bare mening i relasjon til tings aktuelle nåtid, og er dermed dimensjoner av nået. Tiden er ikke en abstrakt kategori, men ett med tingene, og alle tingene er relatert til hverandre. For alle ting finnes en større nåtid som de er del av, og den «største nåtid, det guddommelige nå, er den store blandingen, enheten av kroppslige årsaker seg selv imellom».¹⁷ Alt eksisterende er implisert i et nettverk av forskjellige nå som har sin aktualitet i et evig forandrende nå. Dette er tiden sett ut ifra det aktuelle perspektiv, og kronologisk tid er målingen av denne bevegelsen. Men forandringen skjer jo *i* nået, og her henviser Deleuze til et paradoks:

Det som er aktuelt er alltid et nå. Men nettopp dette nået forandres, forgår. Vi kan alltid si at det blir fortid når det ikke lenger er, når

¹⁷ Deleuze, Gilles: *Logique du sens*. Paris: Editions de Minuit, 1969, s. 190. Engelsk oversettelse av Mark Lester: *The Logic of Sense*. London: Continuum, 2004, s. 186.

et nytt nå tar dets plass. Men dette er meningsløst. Det er åpenbart nødvendig at det forgår for at et nytt nå skal ankomme, og det er åpenbart nødvendig å forgå på samme tid som det er nærværende, i samme øyeblikk som det er nå.¹⁸

I hjertet av nået må det finnes en annen tid enn den aktuelle. En ren nåtid ville, som erfaring, ikke forgå inn i fortiden dersom nåtiden ikke også eksisterte i en annen, transcendental tid. Det er her vi finner grunnen til at det er en indre forskjell i nået. For vår erfaring av tid, vil det si at vi behøver erindringen av fortiden for å forstå at tiden forgår. Erindringen muliggjør at vi kan se denne interne forskjellen. Den beholder fortiden og skaper dermed forskjellen som gjør at bevisstheten ikke bare opplever et kontinuerlig nærvær. Men, og dette er det viktige, den empiriske erindringsevnen kan ikke tjene til denne funksjonen fordi den representerer et fortidig nå på grunnlag av allerede konstituerte nå. Den empiriske utøvelsen av erindringsevnen vil alltid ha den første tidssyntesen som grunnlag. Men det som trenger forklaring, er nettopp forskjellen mellom fortid og nåtid *i* denne første tidssyntesen, i selve konstitueringen av nået. Den empiriske erindringsevnen kan ikke forklare denne forskjellen, for den er selv avledet fra den, den kommer så å si for sent for å kunne forklare nåets paradoks. Problemet med tidens løp ligger i selve konstitueringen av tid som nåtid, internt i erfaringen av nåtid som nå.

På grunn av dette paradokset må vi derfor skille mellom to former for erindring. Den ene er den aktive empiriske erindringsformen som avhenger av at den første tidssyntesen har dannet noe aktuelt å erindre. Men under denne første syntesen som konstituerer det eksisterende nået, må det finnes en annen, enda mer grunnleggende passiv syntese.¹⁹ Dette er det Deleuze etter Bergson kaller den *rene* fortid. Representasjonen av en tidligere nåtid kan bli reprodusert, og det aktuelle nåets passering reflektert, bare på grunn-

18 Deleuze, Gilles: *Cinéma, tome 2. L'Image-temps*. Paris: Editions de Minuit 1985, s. 105f. Engelsk oversettelse av Hugh Tomlinson og Robert Galeta: *Cinema 2: The Time-Image*. Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 1997, 78f.

19 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 108. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 79.

lag av denne transcendentale tiden. Som sitatet ovenfor fra *Cinéma 2* viser, er dette bare mulig hvis nået er *samtidig* med sin egen fortid. Enhver persepsjon er derfor dobbel, den er aktuell og fortidig på samme tid. Men da må vi også konkludere med at denne fortiden som ligger til grunn og utgjør tidens interne forskjell alltid har gått forut for nået. Dette er ikke en fortid som oppstår etter at den har eksistert som et nå. Den rene fortiden eksisterer både samtidig med og forut for nået. Det aktuelle, nået, den varigheten som alle ting utgjør, har sin grunn i denne rene fortiden som er en *virtuell virkelighet*.

De to operasjonene vi har antydnet ovenfor, sporer den aktuelle persepsjonen tilbake til en virtuell dimensjon gjennom en ontologisering av menneskets evne til å sanse og erindre. De grunnes i et før-individuelt element. Under dannelsen av bevisste persepsjoner ligger en uendelig mengde sammentrekninger av mikropersepsjoner. Til sammen konstituerer disse passive syntesene det levende nået, og anskuelsen grunnes i en første passiv syntese slik at skapelsen av bevisste inntrykk og det selvbevisste nået oppstår ut av denne. Men på grunn av paradokset internt i nået er dette igjen grunnet i en transcendental tid: den rene fortid. Den materielle repetisjonen som gir opphav til det levende nået forstås av Deleuze som en eksternalisering av den rene virtuelle fortiden. Materie må derfor forstås som aktualisering av en virtuell virkelighet. Materiens evne til selvorganisering, til å føle seg selv og til å skape evnen til å erindre fortid kommer av at den første passive syntesen er grunnet i den andre passive syntesen. Til grunn for en vital materie ligger en virtuell dimensjon av tiden.²⁰

Det vi har sett hittil er begynnelsen på en ontologiserende kritikk av erkjennelsens syntese. Deleuze løser elementene i gjenkjennelsen fra hverandre og skriver dem inn i et kosmologisk perspektiv, og menneskets åndsevner blir naturalisert. Denne prosessen ser de to første aspektene av Kants erkjennelsessyntese, oppfattelse og reproduksjon i forhold til deres førbevisste tilblivelse som passive synteser.

Vi kan gi et bilde av denne prosessen som en tilblivelse av form ut av en materiell flux. Som sansende vesen er vi en del av verdens flux. Kroppen utgjør ut ifra dette perspektivet en kontinuitet med verden, den er ikke så

20 Ibid., s. 114 (84).

mye i verden som del av verden. Kroppen er på dette nivået bare en gjennomgang for bevegelse. Ja som del av denne flux kan vi ikke en gang snakke om kroppen som en utvalgt enhet. Dette bildet er, som Joe Hughes sier, det gitte for Deleuze.²¹ Men samtidig er kroppen et sted hvor det oppstår et intervall, en loop i dette havet av bevegelse: Kroppen binder intensiteter, noe blir skilt ut. Slik oppstår tid. Dette er den første passive syntesen som konstituerer et nå hvor fortid og fremtid ligger som dimensjoner i dette nåets konfigurasjon. Dette utgjør en ontologisk variant av Kants oppfattelsessyntese, ikke lenger grunnet i det transcendentale subjektets forståelseskategorier, men i passive subrepresentasjonelle synteser.

Også det neste steget i Kants erkjennelsessyntese, reproduksjonen, ontologiseres. På samme måte som Kant gjør oppfattelsessyntesen avhengig av reproduksjonen for å få konsistens, så er også dannelsen av et nå, og dermed også av en aktuell persepsjon gjennom intervallet i den materielle flux, avhengig av erindring. For at noe skal skilles ut, må det bevares. Men denne bevaringen kan ikke være grunnlagt bare i det aktuelle. Fortiden må eksistere samtidig med nået fordi først erindring skaper forskjellen i nået som gjør at tiden forløper. Det aktuelle kan ikke ta opp sin egen fortid i seg uten at denne fortiden allerede eksisterer før det aktuelle nået blir fortid. Fortiden må være en del av tiden selv, og ikke bare en inngravert struktur i det aktuelle. Denne grunnleggende erindringen kan derfor ikke være empirisk basert. Det som Kant kaller reproduksjonen, har derfor sin mulighetsbetingelse i den rene fortid.

Dersom vi sammenligner nivåene i analysen av sensibilitet og erindring ser vi at den empiriske erindringsevnen konstitueres på et enda dypere nivå, enda mer ubevisst om sin transcendentale kilde (erindringen av den rene fortid) enn det den rene intensiteten i det sanselige konstituerer og blir reflektert som empirisk persepsjon. Deleuze tar oss dypere og dypere inn i det ubevisste. Dermed forflytter vi oss stadig lenger vekk fra det personlige og individuelle bevissthetslivet. Anskuelsen blir grunnlagt i en sanselighet som omfatter hele organismen og dens omverden. Dette materielle nået blir så grunnlagt i en virtuell virkelighet. Under den normale gjenkjennelsen ligger en dimensjon ved sanseligheten som vanligvis er tildekket, det Deleuze

21 Hughes, Joe: *Philosophy After Deleuze*. London: Bloomsbury, 2012, s 36.

kaller sanselighetens sanselighet. Dette er materiens vitalitet, dens evne til å føle seg selv, eller materie *som tid*. Her finnes alltid bare det aktuelle nået. Men nået forgår, og dette er derfor igjen grunnet i den rene fortiden, eller en virtuell virkelighet som ligger til grunn for materien. Dette er den andre passive tidssyntesen. Som vi vil se, er det nettopp disse ubeviste nivåene som en transcendent utøvelse av evnene aktiverer. Ved å reversere den empiriske utøvelsen av evnene, splittes de fra hverandre og tvinges inn i en overskridelse av seg selv slik de virker i en psykologisk bevissthetsform. Dermed kan det transcendentale planet gripes *empirisk*, dvs. i form av det Deleuze kaller en *transcendental empirisme*. Tenkningen blir da realisert som begivenhet. Den finner seg selv deltakende i den intensiteten som pulserer *i og som* materie, i den virtualiteten som materien er en aktualisering av. Dermed oppdager den også tilgang til den virtuelle rene fortid. Men for at dette skal realiseres, må først den andre polen i tenkningens bilde også oppløses, nemlig *cogito*. Derfor skal vi se litt nærmere på dette begrepet og hvordan Deleuze gjennom analyse av Kant sin kritikk av Descartes finner muligheten for å føre tiden inn i tanken. Dermed tar han en annen vei enn både Descartes, som overser tiden i tanken, og Kant, som gjør *cogito* til en transcendent betingelse som ligger utenfor tiden. Deleuze snur på både Descartes og Kant, og i stedet for å grunne tenkningen i et *cogito* lar han *cogito* løses opp i tenkningens prosessualitet og setter i gang en full reversering av evnene slik at de heves til en transcendent utøvelse.

DEN TREDJE TIDSSYNTESEN OG TENKNINGENS ONTOGENESE

For Descartes var *cogito* uttrykk for et sammenfall av bestemmelsen «jeg tenker» og «jeg er». Dette sammenfallet avga den sikre viten som han kunne bygge videre på, nemlig sjelens eksistens gitt gjennom bevisstheten om å være en tenkende ting. I forelesningene sine påpeker Deleuze hvordan denne operasjonen har tre elementer: «Jeg tenker» er en bestemmelse som impliserer det neste momentet, nemlig at «jeg er». Men denne eksistensen er som sådan ubestemt og må igjen bestemmes i sin væren. Denne bestemmelsen får den fra det første momentet, nemlig at den er en tenkende ting. Dette representerer ifølge Deleuze en ny måte å filosofere på i forhold til skolastikken. Descartes utvikler en logikk som beror på hva som ligger

implisitt i bestemmelsen. «Jeg tenker» er en bestemmelse som impliserer eksistens – «jeg er» – og denne eksistensen blir bestemt som en tenkende eksistens: jeg tenker, derfor er jeg, og hva jeg er, er en tenkende substans (*res cogitans*). Det som muliggjør denne konstruksjonen av *cogito* er altså at Descartes opplever et sammenfall av «jeg tenker» og «jeg er» slik at disse impliserer hverandre og avgir den implisitte viten «jeg er en tenkende ting»; for Descartes en sikker og ubetvilelig viten om sjelens eksistens som en tenkende ting. Kant kritiserer dette og sier at den logiske implikasjonen ikke er gyldig fordi Descartes har oversett at *tiden* er «formen hvorigjennom det ubestemte er bestembart.»²² Descartes overser at tenkning må gjelde noe som er gitt, og at dette er underlagt tiden. Tenkningen kan ikke gripe seg selv som en spontan substans. Dette innebærer at Kant splitter subjektet mellom dets (transcendentale) spontanitet og (empirisk) gitte innhold. Tenkningens spontanitet bestemmer selvet, men denne bestemmelsen kan bare gjelde et mangfold i tid. Resultatet av tenkningens syntetisering av dette mangfoldet er det empiriske selvet, tenkningen skaper selvet gjennom å syntetisere et mangfold, men tiden gjør at subjektet aldri fullt ut kan gripe seg selv som en spontan helhet, slik Descartes hevder med sin tenkende substans. Tenkningens spontanitet kan bare bli representert via et mottakelig og passivt selv.

I hjertet av denne problematikken finner vi ifølge Deleuze et «eksplosivt moment som ikke ble fulgt opp av Kant ... [F]or et kort øyeblikk entrer vi inn i den prinsipielle schizofreni som karakteriserer tenkningens høyeste kraft.»²³ I dette øyeblikket slår *cogito*et sprekker, for tenkningen er her både utenfor og innenfor bevisstheten. Deleuze siterer Rimbaud på dette punktet; «jeg(et) er en annen».²⁴ Kant selv lukket imidlertid denne riften på grunn av sin strenge avgrensning mellom aktivitet og mottakelighet i tenkning og anskuelse. Kants distribusjon av syntetisk aktivitet og passiv mottakelighet i *Kritikk av den rene fornuft* er ifølge Deleuze ansvarlig for en ny inskripsjon av *a priori* identitet. Det transcendentale subjektet – en

22 Ibid., s. 116 (86).

23 Ibid., s. 82 (58).

24 Deleuze, Gilles: «Om fire poetiske formuleringer som skulle kunne resymere Kants filosofi», overs. Ragnar B. Myklebust, *Agora* 2–3/2000, Deleuze og filosofien (2000), s. 47.

nødvendig betingelse for erfaring, men selv utenfor mulig erfaring – blir her garantien for muligheten av å syntetisere anskuelsens passivt mottatte mangfold. Erfaring grunnes derfor på et transcendentalt prinsipp for identitet. Idet Kant brøt med Descartes sitt cogito hvor det var et sammenfall mellom logisk og ontologisk bestemmelse, entret tiden hjertet av cogito og truet med å oppløse den abstrakte forutbestemte identitet. Men fordi erfaring for Kant underkastes det transcendentale subjektet, som er en mulighetsbetingelse og derfor ikke selv underkastet tiden, blir denne tidsforskjellen i hjertet av cogito temmet. Dermed ble åpningen lukket i samme øyeblikk som Kant oppdaget den. Men dersom denne forskjellen kunne tenkes *i seg selv som en passiv syntese*, da ville tenkningen kunne gjenerobre den prinsipielle schizofreni som er tenkningens høyeste kraft. Den ville da både splitte opp den empiriske selvbevissthetens identitet, og samtidig knytte bevisstheten til dens egen tilblivelse som en passiv syntese. I dette øyeblikket ville den tenkende være del av tenkningens begivenhet: «Jeg tenker» vil byttes ut med et upersonlig overpersonlig «det tenker».

Her, dersom vi er i stand til å tre inn i dette nåløyet, oppdager vi den tredje tidssyntesen. For kort å repetere: Den første passive syntesen av sammentrekning konstituerte tiden som aktuell nåtid. Her er fortid og fremtid dimensjoner av nået. Men nået er også *i tid*, det forgår. Betingelsen for at dette kan finne sted var en annen transcendental tid: den rene virtuelle fortid, eller den transcendentale erindring. Dette utgjør den andre passive syntese. Den tredje syntesen som vi nå oppdager, er, i konteksten av vår lesning, *selve gjenoppdagelsen* av tiden, tiden levd fra fremtiden som tidens fødsel. Dette er derfor også *realiseringen* av den ontologiske kritikken. I den tredje syntesen åpnes bevisstheten for sin egen underliggende begivenhet, dens kontinuerlige *tilblivelse*. Her realiseres transformasjonen av empirisk gjenkjennelse til en transcendental empirisme som griper evnene ontologisk.

Som man allerede kan se, vil den tredje tidssyntesen bety en form for samtidig død og fødsel. Å følge opp den riften som finnes i cogitoet og slippe løs forskjellen mellom bestemmelse og bestembarhet innebærer å la cogito gå i oppløsning. Den tenkende bevisstheten gjennomgår en eksistensiell død i forhold til sin personlighetsstruktur. Men denne erfaringen må forstås ikke bare som en oppløsning av cogito; den kan ikke bare uttrykke en negasjon, men må til syvende og sist gripes som en skapelse. Men det betyr samtidig at bevisstheten blir seg selv som en annen. Den erfarer sin egen tilblivelse og

forbindelse til verden samtidig som den oppgir sin forutbestemte identitet. Hvordan skal vi da forstå denne metamorfosen?

Deleuze sier at «på veien som leder til det som skal tenkes begynner alt med sensibilitet.»²⁵ Denne begynnelsen må forstås i to betydninger som utgjør to sider av en og samme sak. For det første betyr dette selve ansatspunktet for å *bryte ut* av bildet vi har av å tenke og den normale forestillende bevissthetsfunksjonen. Dette utbruddet kan for Deleuze ikke genereres innenfor en refleksiv tenkning som en selvreflekterende, selvinitierende evne, fordi den tenkningen vi besitter alltid er resultat av en forutgående prosess. Derfor vil den nødvendigvis aktualisere dette bildet av tenkningen og forbli fanget i det. Tenkningen forblir et produkt, men det er nettopp dette produktet som må trenge tilbake for at tenkningens *prosess* kan fremtre som en skapende begivenhet. Derfor er det aldri vi som velger å begynne å tenke, men noe i verden tvinger oss til å tenke. Deleuze tar her opp en idé fra Platon og fremstiller møtet med noe ukjent som ikke kan inkorporeres i det kognitive systemet og gjenkjennes, men som vi likevel ikke kan gi slipp på som det som er i stand til å vekke tenkningens evne. Denne oppvåkningen er den motsatte siden, «baksiden» av gjenkjennelsens deaktualisering og begynnelsen på en intensitet som løper gjennom evnene og induserer en reversert transcendent utøvelse av dem. Gjennom en deaktualisering av gjenkjennelsen frigjøres åndsevnenes krefter for en virkelig aktualisering av tenkning.

Nå kan vi knytte sammen de forskjellige elementene i fremstillingen og vise hvordan de tre punktene i innledningen henger sammen. Som allerede vist, innebærer de tre aspektene av gjenkjennelsen at de forskjellige evnene blandes sammen og sammenfaller i ett identisk objekt: Det som kommer gjennom sansene, det som beholdes gjennom erindringens og forestillingens evne samt tenkningens begripelse, bidrar i en gjensidig konstituerende prosess som ender i objektets gjenkjennelse. Men i møtet med noe som ikke kan gjenkjennes, og som Deleuze definerer som et «tegn», trenge denne prosessen tilbake. Den empiriske erkjennelsesprosessen deaktualiseres. Gjennom denne deaktualiseringen kan en transcendent aktualisering av

²⁵ Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 188. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 144.

evnene i motsatt rekkefølge finne sted: I møtet med tegnet blir vår refleksive bestemmelse (cogito og gjenkjennelse) hengende i luften, ute av stand til å aktualisere seg. Uten denne forankringen i det empiriske kan heller ikke de neste fasene i syntesen utføres siden reproduksjonen av innhold forutsetter dannelsen av identitet. Det finnes ikke et selvidentisk fortidig nå som kan bevares, og dermed kan heller ikke den begrepsmessige bestemmelsen av objektet finne sted. Tegnets innhold innfinder seg ikke i den refleksive selvbevissthetens intensjonelle aktivitet. Som vi har sett, grunner Deleuze anskuelsen i en passiv syntese, i den materielle sammentrekningen som utgjør (nå)tiden. Men på grunn av deaktualiseringen som skjer i møtet med tegnet, blir ikke denne passive syntesen lenger dekket til av bevissthetens intensjonelle aktivitet i gjenkjennelsen. På grunn av dette rekker bevisstheten nå inn i den primære oppfattelsesakten, i møte med noe før det objektiviseres. Vi begynner å leve *i og gjennom* sansningens elementære aktivitet, bevisstheten blir ett med den materielle dannelsen av nået:

på en og samme tid blir jeg til i sansningen og noe skjer gjennom sansningen, det ene gjennom og i det andre. Og på grensen er det den samme kroppen som både gir og mottar sansningen, som er både subjekt og objekt ... Jeg erfarer denne sansningen bare ... ved å nå enheten av sansning og det sansede.²⁶

På denne grensen kan tenkningen konfronteres med verdens liv og ta opp i seg intensiteten, virksom *i og som* det sanselige. Her erfares ikke det gitte som en gitt diversitet, men som mangfoldighetens intensive dimensjon. Forskjellen gripes i seg selv, ikke som diversitet, for «diversitet er gitt, men forskjell er det hvorigjennom det gitte blir gitt, det som det gitte gis gjennom som diversitet.»²⁷ Det levende nået erfares i og som materiens intensitet og nærvær, samtidig som materien selv erfares som en utstrakt varighet. På

26 Deleuze, Gilles: *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Editions de la Différence, 1994, s. 27. Engelsk oversettelse av Daniel W. Smith: *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum, 2005, s. 25.

27 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 286. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 286.

dette punktet kan sansningen begynne å oppfatte det som bare kan sanses, men som like fullt er usansbart ut i fra en empirisk erfaring når sansningen blander seg med de andre evnene. Sensibilitetens følsomhet rekker inn i den (empirisk) usansbare basis for det sanselige og oppfatter «ikke et sanselig vesen, men selve sanselighetens vesen».²⁸

Sanseligheten heves her til sin transcendent utøvelse. Men denne sublim erfaringen hvor sansevnen for første gang utøves rent i og gjennom seg selv er begynnelsen på en intensitetsglød som løper gjennom alle evnene og løser dem fra hverandres sammenfletning i *common sense*. Som Deleuze sier, dette hever dem opp til deres «n'te potens».²⁹ Intensiteten i det sanselige som anskuelsen har blitt ett med i møtet med det ukjente, provoserer og vekker også erindringens transcendent utøvelse til å gripe det som *bare* kan erindres: den rene fortidens vesen. En «kjede av kraft, en lunte» løper gjennom evnene og tvinger hver og en av dem til å møte seg selv «ansikt til ansikt med sitt eget element».³⁰ I den sanselige intensiteten som konstituerer nået, oppstår en grenseerfaring i tid hvor forskjellen i hjertet av nået fremtrer. Nået erfares i sin forskjell fra seg selv. Gjennom denne erfaringen kan den transcendentale tiden våkne. Idet vi entrer dypere inn i sanseligheten som varighet, nærmer vi oss også den glemselen som konstituerer vår empiriske bevissthet. Vi begynner nå å erindre det som ikke kan erindres ut ifra den empiriske erindringsevnen. Erindringens rene evne våkner og erindrer det essensielle forholdet tidens gang har til den rene fortiden: Vi erfarer tidens fødsel.

Men som sådan *er* dette samtidig oppvåkningen av tenkningen i den tredje tidssyntesen. Den tredje syntesen er nemlig gjenvinningen, repetisjonen, av de passive syntesene, men nå som bevisst prosess. Denne repetisjonen begynner som sagt med at intensiteten i det sanselige vekker den transcendent erindringen. Det som erindres i den transcendent utøvelsen av erindringen er ikke likhet, ikke tidligere nå som en gang var aktuelle, men den rene fortid. Men denne rene fortiden er aktivert i og gjennom det sanseliges intensitet, og dermed oppstår en tredje syntese som forbinder de

28 Ibid., s. 182 (140).

29 Ibid., s. 184 (141).

30 Ibid.

førrige to idet den repeterer den ene i den andre. Denne koplingen av det virtuelle og det aktuelle betyr at tenkningen griper seg selv som bevissthetens tilblivelse. Tenkningen blir til den begivenheten det er å være del av verdensprosessen. Nået og fortiden blir her tenkt ut ifra og som dimensjoner av fremtiden, det nye.

Hvis oppløsningen av cogito som et sentrum og en forutbestemt identitet i tenkningen muliggjorde begynnelsen på denne prosessen, når vi nå et nytt nivå i denne utskiftningen av prosess og produkt. Oppvåkningen av tenkningen som ontologisk begivenhet fullbyrder dermed det som først bare ble muliggjort i møtets tilbaketrengning av cogito og gjenkjennelse. Det er ikke lenger «jeg selv» som møter intensiteten i det sanselige, eller som erindrer den rene uminnelige fortidens vesen, men «jeg» skapes i og som den virkelige tenkningens oppvåkning. Nå er cogito endelig oppløst fordi det erstattes og utveksles med tenkningens begivenhet: «Jeg er ikke lenger meg, men en evne tanken har til at se sig selv og utvikle sig tværs igennem et plan der gennemtrænger mig forskellige steder.»³¹ Dette er Deleuze sin lesning av Nietzsches evige gjenkomst og den fulle transcendent utøvelsen av den evnen som konstituerer tenkningen. Det er fra dette perspektivet tiden kan gripes i og som tilblivelse, og det er til denne tredje tidssyntesen at «en erfaring av døden ... korresponderer».³²

Vi har nådd det punktet i Deleuze sin filosofi hvor tenkningens transformasjon endelig finner sted og hvor en transcendental empirisme begynner. Ontologiseringen av evnene er nå ikke bare grepet teoretisk, men også praktisk realisert. Gjennom denne transcendentale empirismen realiseres immanens, noe vi kan registrere også gjennom Deleuze sin formulering om at hver evne her er «brakt til det ekstreme punktet hvor den oppløser seg selv» og gjennom dette «griper det i verden som tilhører den alene og som lar den fødes inn i verden».³³

31 Deleuze, Gilles og Guattari, Félix: *Hvad er filosofi?* Dansk overrettelse av Carsten Madsen. Copenhagen: Samlerens Bogklub, 1996, s. 89.

32 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 150. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 114.

33 Ibid., s. 186 (143) min uthevelse.

LIV OG DØD PÅ IMMANENSPLANET

Dette ekstreme punktet innebærer at døden assimileres inn i livet fordi bevisstheden våkner opp i et kosmisk liv som ligger under de passive syntesene, men som holdes på avstand gjennom den representerende bevissthetsens struktur. I oppløsningen av cogito erfares en død av denne bevissthetsstrukturen som holder verdens liv på avstand. Cogito og det individuelle bevissthetslivet er altså et liv gitt gjennom avsondring og konservering av et universelt og ikke-organisk liv. Det ligger derfor en død til grunn for den representerende bevissthetsens liv. Cogito er, sier Deleuze, den knuten som «forskjellen korsfestes» på.³⁴ Dette betyr at cogito og organsimen fanger et kosmisk liv i psykiske og biologiske former, og at det vi kaller liv, er i en annen forstand en form for død: livsformer skapt ut av en kosmisk dødsprosess. Men gjennom oppløsningen av tenkningens to dogmatiske poler, cogito og gjenkjennelse, inviteres fødselen av et ikke-organisk liv i og gjennom organismen: en sprekk eller rift åpnet akkurat nok til at begivenheten kan inkorporeres i kroppen.³⁵ Bevisstheden gjennomgår en død samtidig med at den fusjoneres med et upersonlig ikke-organisk og universelt liv. Denne døden er derfor samtidig en fødsel. Filosofien har for Deleuze til syvende og sist sin oppgave i å bringe denne begivenheten ut i livet.³⁶

Det er på dette mobile og presise punktet hvor alle begivenhetene samles sammen i én, at forvandlingen skjer: Dette er det punktet hvor døden vendes mot døden; hvor å dø er dødens negasjon, og det upersonlige ved å dø ikke lenger bare indikerer det øyeblikket hvor jeg forsvinner utenfor meg selv, men snarere det øyeblikket hvor døden taper seg selv i seg selv og også den formen som det mest singulære livet antar for å tre i mitt sted.³⁷

34 Ibid., s. 180 (138).

35 Deleuze, Gilles: *Logique du sens*. Paris: Editions de Minuit, 1969, s. 183–189. Engelsk oversettelse av Mark Lester: *The Logic of Sense*. London: Continuum, 2004, s. 178–183.

36 «Filosofi har intet andet mål end at blive værdig til begivenheden.» Deleuze, Gilles og Guattari, Félix: *Hvad er filosofi?* Dansk oversettelse av Carsten Madsen. Copenhagen: Samlerens Bogklub, 1996, s. 201.

37 Deleuze, Gilles: *Logique du sens*. Paris: Editions de Minuit, 1969, s. 179. Engelsk oversettelse av Mark Lester: *The Logic of Sense*. London: Continuum, 2004, s. 173.

Vi har sett hvordan Deleuze fremstiller tenkningens metamorfose slik at en ny bevissthet oppstår. Gjennom kritikk av det dogmatiske bildet av tenkningen reverserer han erkjennelsesprosessen og når frem til det subrepresentasjonelle nivået av passive synteser. Dette innebærer en form for naturalisering av tenkningen; den blir en del av verdens livsprosess. Men pga. den ontologiske kritikken er denne naturaliseringen uten sammenligning med den kognitivismen og naturalismen vi finner i mye materialistisk metafysikk, slik som hos Dennett eller Churchland.³⁸ For på samme tid som den naturaliserer åndsevnene, vitaliserer og åndeliggjør den naturen. Den viser hvordan de menneskelige åndsevnene (sensibilitet, erindring, tenkning, etc.) i sine ontologiske røtter er uadskillelige fra verden; forut for konstitueringen av en psykologisk bevissthet med empirisk erindring, rasjonalitet og sansende oppfattelse av verden, ligger en materiell affektivitet implisert i en virtuell tidsdimensjon som ikke kan modelleres på vår vanlige erfaring av å sanse, erindre og tenke. Materien er i seg selv en selvaffekterende væren, og fortiden bevares i og gjennom seg selv. Dermed åpnes det for en transcendental empirisme på et helt nytt felt som ligger «bak» eller til grunn for den psykologiske bevissthetsens elementer. Veien til en realisering av denne transcendentale empirisme er å reversere den normale kognitive prosessen. Det første trinnet i dette består i å kritisere og undertrykke evnenes sammenfall i gjenkjennelsen av identitet, og dermed av evnenes konstituering av den empiriske bevisstheten slik den oscillerer mellom subjekt (cogito) og (gjenkjennelsens) objekt. Men for å virkeliggjøre denne empirismen må evnene splittes fra hverandre slik at de kan utøves i seg selv i og gjennom sitt eget element. Vi så hvordan dette neste steget skjedde rent praktisk i Deleuze sin fremstilling: Energien i sanseintrykket utveksles med det livet som min bevissthet utgjør slik det er inkarnert i kroppens sanser. Denne utvekslingen effektuerer en transformasjon av bevisstheten som nå kan begynne å leve i de prosessene som ligger forut for representasjonen av verden. Bevisstheten blir til begivenhet. Gjennom å fordype denne erfaringen, utvikles en transcendental empirisme som

³⁸ Churchland, Paul M.: *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. Massachusetts: The MIT Press, 1996; Dennett, Daniel C.: *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1992.

utforsker hvordan sanseevnens er ett med materiens varighet, som igjen er grunnet i den rene fortidens virtuelle dimensjon. Å gripe dette, å repetere den virtuelle virkeligheten som tilgrunnliggende for det aktuelle, betyr å virkeliggjøre ontologisk tenkning. Denne realiseringen utgjør en forvandling av bevisstheten og betyr i siste instans sammenfall av bevissthet og ting; gjenkjennelsens empiri er byttet ut med den transcendentale empiriens a-subjektive liv, den organløse kroppens liv hinsides subjektets og objektets dialektikk. Den tredje syntesen gjentar de forutgående, og å tenke betyr derfor nå det samme som å skape.

STEINER OG ERKJENNELSEN AV ERKJENNELSEN

Vi kan nå gå over til Steiner og forsøke å belegge tesen om at Deleuze beskriver en forvandlingsprosess som har strukturelle likhetstrekk med Steiners filosofi. Steiners utgangspunkt er erkjennelsesteoretisk: Hva er erkjennelse?³⁹ En forutsetningsløs epistemologi krever at vi ikke bygger på et gitt begrep om hva det vil si å erkjenne, for så å spørre hvordan dette er mulig. Det er dette Kant gjør ifølge Steiner. For å unngå dette, må vi spørre hva erkjennelse er, vi må søke å erkjenne erkjennelsen, og det første steget innebærer derfor å stille det erkjennelsesteoretiske spørsmålet riktig. Dette er oppgaven han setter seg i doktorgradsavhandlingen *Wahrheit und Wissenschaft (Sannhet og Vitenskap)*. Vi må spørre etter erkjennelsens forutsetningsløse begynnelse for slik å unngå alle eksplisitte og/eller implisitte forutsetninger. Men dette virker jo umulig i og med at bevisstheten vår består av allerede utførte erkjennelser. I ethvert øyeblikk har vi alltid allerede erkjent en masse, og alle spørsmål og erkjennelsesproblemer bygger jo nettopp på forutgående erkjennelser. Så fort vi ser noe, har vi allerede «tenkt» hva det er, med det samme vi iakttar en fornemmelse i kroppen, har vi strukturert og bestemt det gitte som meg og min kropp, kroppen i verden, osv. Hvordan skal vi da kunne undersøke selve erkjennelsen uten å bygge på forutsetninger som kanskje er feilaktige?

39 Steiner, Rudolf: *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften: Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft*. (GA 1) Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1999, s. 143.

Steiner peker her på at hva det gjelder å forstå og få en intuisjon av, er snittet mellom det som er gitt og det vi legger inn i det. Fordi «denne grensen mellom det gitte og det erkjente ikke på noe tidspunkt sammenfaller med den menneskelige utvikling, må den trekkes opp *kunstig*.»⁴⁰ Det er dette som begrepet om det *umiddelbart gitte* har som funksjon å gjøre.⁴¹ Vi må tenke grensen mellom det gitte og det ikke-gitte, der vi omgjør det rent og umiddelbart gitte til hva som *faktisk* er gitt, for det er der erkjennelsen prinsipielt sett begynner. Det er først hvis vi griper dette punktet at vi er i stand til å stille det erkjennelsesteoretiske spørsmålet riktig.

Steiner gir en beskrivelse av dette umiddelbart gitte som viser hvordan et forsøk på konsekvent å gjennomtenke det leder til kaos. Erfaringen vil være uten sammenhenger, men også uten utsondring av enkeltheter. Ingenting vil være adskilt fra hverandre og ingenting relatert til noe annet, og ingenting bestemt gjennom noe annet. Dette er det umiddelbart gitte.⁴²

Dette tankeeksperimentet har først og fremst én funksjon; det viser oss hvor erkjennelsen prinsipielt sett skjer gjennom å gi en intuisjon av forholdet mellom aktiv tenkende sammenhengsdannelse og passiv iakttagelse, hvor snittet går, og hvor erkjennelsen prinsipielt sett er forutsetningsløs. Men det åpenbarer også en annen innsikt. For gjennom dette snittet har erkjennelsen blitt deaktivert, og dersom dette punktet angir forutsetningen for en forutsetningsløs begynnelse, hva er så insentivet til faktisk å begynne, til å sondre ut elementer og legge inn sammenhenger? Konsekvensen av tankeeksperimentet er at vi reiser bakover og løser opp bevissthetens forutdannede erkjennelser for å skille ut erkjennelsesaktiviteten fra det gitte. Men da virker det jo som om erkjennelse blir mer og mer umulig. Etter at betingelsen for en forutsetningsløs erkjennelse er avgrenset, gir Steiner derfor et nytt erkjennelsesteoretisk argument som løser dette problemet. Dette er en betingelse som må oppfylles for at erkjennelse skal være mulig, men som også antyder forholdet mellom passivitet og aktivitet i opprettholdelsen av grensesnittet:

⁴⁰ Steiner, Rudolf: *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer Philosophie der Freiheit.* (GA 3). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1980, s. 52.

⁴¹ Ibid., s. 49.

⁴² Ibid., s. 50.

Det må nettopp ved en streng overholdelse av det blott gitte [som gitt] utvises at ikke alt hører til dette. Vår fordring må være en slik at den gjennom strengt å overholdes delvis opphever seg selv.⁴³

Dermed har Steiner to postulater som må etterkommes dersom erkjennelsen skal kunne erkjennes: vi må sette grensesnittet *riktig* mellom erkjennelse og ikke-erkjennelse i deres gjensidige forhold (det umiddelbart gitte), og vi må *gjennom dette snittet* erkjenne at det *i* det gitte også finnes noe som i sin natur er ikke-gitt. Forholdet til det gitte må oppheve seg selv på et punkt. Dersom dette ikke var tilfelle, finner vi ingen prinsipiell mulighet for erkjennelse fordi det aldri ville finnes en immanent forbindelse mellom det som kommer til oss som gitt, og det vi legger inn i det som erkjennelsesbestemmelser: «det må i det gittes område ligge noe hvor vår virksomhet ikke svever i det tomme men hvor innholdet i verden selv inngår i denne virksomheten.»⁴⁴

Svaret, som kanskje ikke er noen overraskelse, er at det er tenkningen selv som viser seg som både gitt og ikke-gitt. Men hva betyr egentlig dette? For det første sier Steiner at dette ikke kan være en slutning; oppdagelsen av det rent gitte som noe hvor vi også er aktive, må være umiddelbar. Det må gis *og samtidig* må det skapes. Ved å overholde kravet om det gitte som gitt, skal altså noe av det gitte inngå i vår virksomhet. Dermed foregår det en utveksling mellom virksomhet og innhold, det gitte blir min virksomhet. Men har vi da glemt grensesnittet? Det ville i så fall være en kortslutning, en forglemmelse. For det er nettopp *som gitt* at dette elementet (tenkningen) skal vise seg å inngå i vår virksomhet.⁴⁵ Men dette er samtidig en selvmotigelse: vår virksomhet skal også være gitt ...?

Som Steiner sier i *Grunntrekk av en erkjennelsesteori*,⁴⁶ skjer kanskje den mest vanlige misforståelsen på dette krysningspunktet. Vi tar tanker for å være noe subjektivt. Vi er vant til å tenke at alt som finnes enten er «utenfor» og i sin virkelighet uavhengig av oss, eller tilhører oss som vår subjektive

43 Ibid., s. 57, min oversettelse.

44 Ibid., s. 57.

45 Ibid., s. 59.

46 Steiner, Rudolf: *Grunntrekk av en erkjennelsesteori for Goethes verdensanskuelse etter Schillers metode (GA 2)*. Overs. Trond Skaftnesmo. Oslo: Antropos forlag, 2009, Kapittel C, seksjon 9.

natur. Men tenkningen følger ikke denne kategoriseringen ettersom vi står i et dobbelt forhold til den; frembringelsen av tanker er avhengig av aktiviteten min, mens innholdet er universelt og del av verden, og gis meg bare jeg gir det anledning til å opptre gjennom min konsentrasjon. Men tenkningens misforståelse går dypere enn å oppfatte den som subjektiv. For selv om man anerkjenner tenkningens innhold som universelt, og oppfatter matematiske lover som noe som griper tingenes lovmessighet, så har man enda ikke grepet hvordan forholdet er mellom akt og iakttakelse av lovmessig innhold. Tankenes virkelighet *som erfarte tanker* tilhører jo bevisstheten som dens egne representasjoner selv om de skulle være bærere av et universelt (logisk) innhold. Forståelse av det universelle gjør ikke bevisstheten som sådan mer universell, men gjør det universelle innholdet til subjektivt erfarte representasjoner. Dersom vi forstår Steiners krav om tenkningen som selvppehelse i det gitte uten å ha gjennomskuet dette forholdet, misforstår vi hele poenget. Tenkningen opphever seg selv fra å være gitt til å inngå som del av vår aktivitet «nettopp ved en streng overholdelse av det blott gitte.»⁴⁷

Det er med andre ord denne forbindelsen mellom gitthet og virksomhet i tenkningen som er nåløyet. Dersom vi kan erkjenne dette forholdet, kan vi håpe å erkjenne erkjennelsen. Men vi må altså passe oss for i utgangspunktet å misforstå hva oppgaven går ut på, vi må ikke ta tenkningen for gitt. For at tenkningen skal være det punktet som muliggjør en forutsetningløs erkjennelse, må grensesnittet tenkes slik at postulatet om selvppehelse oppfylles. Erkjennelse som positiv aktualitet må trenges tilbake gjennom tankeeksperimentet om det «umiddelbart gitte» for at dens mulighetsbetingelse skal iakttas som selvppehelse; tenkningen iakttas som både gitt og ikke-gitt *gjennom* opprettholdelsen av grensesnittet.

Steiner har altså begrepsliggjort erkjennelsens mulighetsbetingelse som et punkt hvor problemet opphever seg selv, og dermed klargjort hva som må gripes. Men hvordan ser egentlig dette punktet ut hvis vi ser nærmere på det?

Et viktig performativt aspekt er at dette erkjennelsesteoretiske punktet kan kalles en *dynamisk apori* som bare kan løses dersom man *oppretholder*

⁴⁷ Steiner, Rudolf: *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer Philosophie der Freiheit.* (GA 3). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1980, s. 57.

denne aporien. Hvordan forholder ideen om *det gitte* seg til vår *virksomhet* i opprettholdelsen av et grensesnitt som deaktualiserer all erkjennelse?

Vi kan parafrasere den transformasjonen som her finner sted på en måte som foregriper hele utviklingen selv om denne parafraseringen reduserer erkjennelsesproblemet.

Dersom vi spør oss hva som er gitt i den aktuelle situasjonen vi befinner oss i, uten å reflektere nærmere over hva dette innebærer, men kultiverer det gitte som gitt, vil vi komme frem til at *alt* er gitt. Alle sansningene av ting, min egen kropp, tankene, fornemmelsene mine etc. Alt gis oppmerksomheten. Men selve spørsmålet, selve iakttagelsen av det gitte *som gitt*, er ikke gitt. Dette er jo en aktivitet. Men hva slags aktivitet? Jo, en aktivitet som skaper en mening, et begrep; begrepet som gjør at alt forstås som gitt meg. Men også dette begrepet *gis* jo i den grad det erfares som noe som går opp for oss. Det er jo dette som gjør at det gitte fremtrer nettopp som gitt. Her, i denne erfaringen, skjer en merkelig transformasjon og utveksling av forholdet mellom aktivitet og passivitet, mellom det gitte, og erkjennelsens aktivitet selv om dette innholdsmessig ikke er noen større erkjennelse enn at alt er gitt, til og med jeg selv!⁴⁸

Steiner har altså skrevet inn et dynamisk punkt hvor gitt innhold inngår i egen virksomhet, noe som nødvendigvis innebærer en modifikasjon av virksomheten siden noe objektivt som gjør at den bevitnende virksomheten blir begripende skal inngå i den. Men denne begripelsen kan altså ikke miste sin karakter av å være noe som ligger i det gitte. I eksemplet ser vi hvordan ideen om å se noe som gitt, selv blir gitt, den opptrer immanent som en del av det gitte idet vi erfarer den virksomheten som opprettholder en bevissthet på det gitte *som gitt*. Denne virksomheten er bevissthetens egen, men hva enn vi kan peke på vil jo opptre som noe gitt. Derfor kan vi forstå at det foregår en rensing av den aktiviteten det er å tenke i dette eksperimentet: tenkningen deaktualiserer sin involvering i all representasjon og blir til

48 At denne erfaringen i forsøket på å forstå det gitte som gitt, dersom denne utvekslingen av aktivitet og passivitet finner sted i og gjennom hverandre, kan oppleves som *taknemlighet*, og at erfaringen av å tenke dette problemet kan bli til *undring* skal vi ikke gå nærmere inn på. Men i sine foredrag poengterer Steiner at dersom bevisstheten genuint skal erkjenne seg selv som involvert i verden må slike erfaringer bli objektive erkjennelses-elementer.

ren aktivitet i forhold til dette innholdet. Men dermed skjer det også noe i forhold til erfaringen av å være en tenkende bevissthet. Identifikasjonen med et innhold har jo blitt trengt tilbake, og i det tenkningens aktivitet nå opptrer som del av det gitte i dets begreplige fremtredelse, altså som gitt, er denne aktiviteten på samme tid noe som *kommer til* bevisstheten, og som er dens egenaktivitet. Tenkningen våkner ut av verden.

Vi har forsøkt å fremstille Steiners mulighetsbetingelser for en erkjennelse av erkjennelsen og hvordan disse leder frem til et punkt i tenkningen hvor spørsmålet om tenkningen som både gitt og ikke-gitt må gripes i sin presise betydning. Med et eksempel har vi også forsøkt å antyde hva som skjer når disse betingelsene blir oppfylt. Men dette eksemplet forblir bare en antydning av en prosess som må erkjennes, vi har bare vist til en sjelelig erfaring som riktignok kan være intens, men som fullt ut må gripes og erkjennes i selve omvandlingspunktet. Vi må derfor se nærmere på hvordan vi kan forstå dette tenkningens metamorfosepunkt gjennom Steiners filosofi.

TENKNINGENS SELVIAKTTAKELSE

Hvordan kan vi erfare dette punktet? I *Frihetens Filosofi* går Steiner nærmere inn på det paradokset som dette punktet utgjør. For mens vi på den ene siden har sett at det er erkjennelsens mulighetsbetingelse, så gjør han oppmerksom på at dette er et unnvikende punkt som virker like umulig å iaktta som ens egen skygge:

Jeg kan aldri iaktta min tenkning som er aktiv i øyeblikket; bare de erfaringer jeg har gjort om min tankeprosess, kan jeg etterpå gjøre til objekt for tenkningen. Jeg måtte spalte meg i to personligheter: i en som tenker og en annen som ser på seg selv under denne tenkningen, hvis jeg ville iaktta min tenkning i øyeblikket. Det kan jeg ikke. Jeg kan bare utføre det i to adskilte handlinger. Den tenkning som skal iakttas, er aldri den som nettopp er i virksomhet, men en annen.⁴⁹

⁴⁹ Steiner, Rudolf: *Frihetens Filosofi (GA 4)*, overs. Arne Møller og Torgeir Holtmark. Oslo: Antropos forlag, 2008, s. 39f.

Dette synes jo å motsi og blokkere muligheten for alt vi har oppstilt til nå: å gripe tenkningen uten at den opphører å være gitt forutsetter jo nettopp å være til stede *i* akten. Men som Steiner sier, og som en enkel refleksjon kan bekrefte, er en iakttakelse av tenkningen selv en akt, og derfor kan ikke tenkningens selviakttakelse være et absolutt sammenfall, men må inneholde et kvantum av tid mellom prosess og produkt. Å iakttatte mine egne tanker forutsetter at jeg har tenkt noe. Tenkningen er som en hånd som forsøker å gripe seg selv. Motsier ikke derfor Steiner seg selv her og blokkerer muligheten for en erkjennelse av erkjennelsen?

I boken *The New Experience of the Supersensible* kommenterer Yeshayahu Ben-Aharon dette punktet slik: «'Det kan jeg ikke' betyr her selvsagt innenfor rammene av en ordinær, objektiv bevissthet.»⁵⁰ I forhold til problemet vi har trukket fram fra *Frihetens Filosofi*, betyr dette at Steiners sitat om umuligheten av samtidig iakttakelse og frembringelse av tenkningen er en beskrivelse av en empirisk situasjon. Det er ikke et transcendentalt prinsipp. Eller, det er et prinsipp for *en* form for bevissthet, men ikke for alle. I *Sannhet og Vitenskap* viser Steiner oss en betingelse som må oppfylles for erkjennelsen, mens han i *Frihetens Filosofi* beskriver samme situasjon fra et annet perspektiv som erfaring. Dermed fremtrer den aporien som ligger til grunn for tenkningens forvandling enda mer tydelig: den absolutte nødvendighet og absolutte umulighet av å iakttatte tenkningens akt for å erkjenne erkjennelsen.

Dersom vi følger *Frihetens Filosofi* til ende, vil denne aporien løses opp til å bli en annen situasjon, en som svarer til erkjennelsens mulighetsbetingelse i *Sannhet og Vitenskap*, og som derfor står i direkte motsetning til sitatet ovenfor:

selv om den intuitivt opplevde tenkningen *på den ene side* er en aktiv prosess som utspiller seg i menneskeånden, er den *på den annen side* samtidig en åndelig iakttakelse som gripes uten et sanselig organ. Den er en iakttakelse hvor iakttakeren selv er aktiv, og den er en

⁵⁰ Ben-Aharon, Jesaiah (Yeshayahu): *The New Experience of the Supersensible: The Anthroposophical Knowledge Drama of Our Time*. London: Temple Lodge Publishing, 1995, s. 178.

egenaktivitet som samtidig blir iakttatt. I den intuitivt opplevde tenkning er mennesket også som iakttagende stillet inn i en åndelig verden.⁵¹

Mellom disse to sitatene har det altså funnet sted en radikal transformasjon av tenkningen og dermed også av hva det vil si å være en tenkende bevissthet. Vi skal nå først forsøke å antyde hvordan denne transformasjonen foregår gjennom Steiners filosofi. Deretter skal vi forsøke å fremstille noe av hva den innebærer som erfaring. Det første punktet betyr en tolkning av hva som skjer gjennom Steiners filosofiske tekster, hva de forsøksvis induserer gjennom lesning, og hvordan man kan forstå denne prosessen som å lede fra situasjonen under det første sitatet til den er uttrykt i det siste. Denne opplevelsen av tenkningens metamorfose vil vi så se i lys av noen sitater fra Steiners beskrivelser av tenkningen på dette planet.

Hvordan kommer man fra tenkningen som splittet mellom aktivitet og produkt til å bygge en bro over denne avgrunnen slik at tenkningen virkelig blir en selvproduserende selviakttakelse?

Gangen frem til hit var som følger: Erkjennelsen selv må erkjennes. Dette innebærer å finne det nødvendige grensesnittet mellom det umiddelbart gitte og erkjennelsens aktivitet. Men da har vi samtidig konstruert en uoverstigelig motsetning. For at erkjennelse skal være mulig med et slikt radikalt kutt, må noe i det blott gitte ved nærmere ettersyn vise seg også som ikke gitt. Noe må gjenkjennes som *både* gitt og ikke gitt, *både* utenfor og innenfor. Uten denne Ariadnes tråd er ikke erkjennelse av verden mulig å tenke seg. Dette punktet ble funnet i tenkningen i den presise betydning vi har forsøkt å antyde ovenfor (og ikke bare i en common sensisk forståelse av at vi må tenke for å erkjenne, noe som ville være en banalitet). Her kan vi innse hvordan det gitte er sammenfallende med vår egen aktivitet uten at det opphører å være gitt utenifra. I en slik transparent situasjon ville tenkningen både iakttatt og forstå seg selv som virksomhet. Det ville være en virkelig selvforståelse av erkjennelsen.

⁵¹ Steiner, Rudolf: *Frihetens Filosofi (GA 4)*. Oversettelse av Arne Møller og Torgeir Holtsmark. Oslo: Antropos forlag, 2008, s. 247.

Men dersom vi undersøker muligheten for å situere oss i dette punktet, slik vi gjorde over med sitatet fra *Frihetens Filosofi*, står vi overfor en umulighet. Akten gjemmer seg alltid bak det aktualiserte innholdet. Selve akten er enten allerede aktualisert, eller noe vi bare erfarer som en potensialitet. Hvordan kan vi da forstå at vi kommer oss fra denne situasjonen til en situasjon hvor tenkningen har blitt til selvproduserende selviakttakelse, slik det neste sitatet viste til?

Dette spørsmålet dreier seg ikke bare om bokens argumentasjon, men også om dens performativitet, dens karakter av å være et partitur som man må lære å spille ut sin egen tenkning gjennom. Dersom det er slik at forståelsen av ideene fører til tenkningens selv/iakt/takelse, så kan ikke dette bare være en argumentativ bevegelse, men en faktisk begivenhet. Det faktum at boken kretser rundt dette problemet på en så åpen og antydende måte, uten sterk fagfilosofisk terminologi, kan støtte opp om denne tolkningen: Det ligger en motstand i teksten mot å forme et for definert begrep om tenkningens apori nettopp fordi målet er en erfaring av problemet som gjennom erfaring oppløser seg selv.

Bare det at ideen om iakttakelse er så fremtredende i teksten, tyder jo på at lesningen ikke bare forholder seg til iakttakelsen som en av erkjennelsens søyler, som et argument, men som en bevegelse i tanken som ikke må glemmes under den videre lesning. Forholdet mellom det at tenkningen må iakttas, og at den umulig kan iakttas, er et paradoks, en apori. Men det et produktivt paradoks som skaper en intensivering av tenkningen som kan gjøre at paradokset ikke løses argumentativt, men opphever seg selv.

Denne opphevelsen foregår *parallelt* med den argumentative utviklingen. Ved at det tenkte stadig sirkulerer rundt den aktuelle tankeakten, og på denne måten rykker nærmere, oppstår en *erfaring* av tenkningen: Idet en tanke som inneholder problemet med sin egen iakttakelse settes ut, og derfor umiddelbart etterpå må iakttas for å forstås, så beholdes en ettervirkning av akten som del av iakttakelsen; jeg merker at det å sette tanker ut i livet innebærer en evne, et potensial, en kraft jeg har. Fordi jeg *beholder* en bevissthet på akten i iakttakelsen, begynner iakttakelseelementet i erkjennelsesprosessen av tenkningen å inneholde noe mer enn bare de ferdig dannede begrepene. Jo mer disse begrepene kan reflektere eller implisere denne potensialiteten som enhver tankeakt aktualiserer, desto mer blir kraften i tenkningen en del

av iakttakelsen. Begrepene, det jeg faktisk forstår når jeg tenker, begynner å ledsages av en erfaring av tenkningen som akt, som vilje eller kraft.

Sett ut i fra dette perspektivet, kan vi forstå Carl Unger sin beskrivelse av hvordan det konstitutive problemet mellom tenkningens akt og iakttakelse *oppheves*:

Man kan utvikle forestillingen om at det tenkte som kontinuerlig faller i fortiden blir trukket stadig nærmere den nærværende aktuelle tankeakten, helt til denne prosessen av seg selv kommer til en slutt. Da blir tenkningen stående, men i stedet for at søvn inntre oppstår en våkenhet med stillestående tenkning. Dette er den meditative tilstanden Steiner ofte skildret. Det er det siste punktet som den vanlige bevisstheten kan nå frem til og utgangspunktet og kilden for den oversanselige bevisstheten. ... Det er det punktet hvor tenkningen slår over i vilje og hvor viljen blir bevisst.⁵²

Dette sammenfallet av tenkningens virksomhet og dens innholdsmessige gitthet (det tenkte) opptrer til å begynne med nødvendigvis i bevissthetens randsoner, og ikke som en språklig mediert begripelse. Bevegeligheten i forsøket på å begripe iakttakelsen og iaktta begripelsen blir til en viljemesig anstrengelse som følger teksten. Slik Steiners filosofi forstås her, er det dette han forsøker å skrive frem. Teksten vever mer og mer på tvers av den empiriske erkjennelsesformens konstitutive *apori*. Ved å vise tenkningens selvbegripelse som absolutt nødvendighet for erkjennelsen, og samtidig som et unnvikende punkt, som noe som ikke lar seg begripe og forstå i ordinær

⁵² Unger, Carl: *Schriften, Bd.1: Die Autonomie des philosophischen Bewusstseins*. Stuttgart: Freies Geistesleben, 1966, s. 300. Mange vil kjenne igjen dette som Fichtes grunnproblem i forhold til «settingen av jeget». Steiner sier selv i *Sannhet og Vitenskap* at det han fremsetter i denne boken, kan sees på som en epistemologisering av Fichtes filosofi og dermed en grunning av denne i forhold til et innhold. Ifølge Steiner setter Fichte jeget, men denne settingen klarer han verken å utlede fra den empiriske verden slik han forsøker i sin tidlige filosofi, eller å knytte an til verden fra innsiden av den, slik han går over til i den sene fremstillingen. Det blir dermed en pedagogisk filosofi som skal vekke en erfaring, men denne erfaringen finner bare sted i seg selv som i et lukket rom. Steiner hevder at hans omforming av dette prinsippet til et erkjennelsesteoretisk problem leder Fichte ut av denne blindgaten.

forstand, tvinger han bevisstheten til å oppholde seg på erkjennelsens grense. Og på denne grensen gjør tenkningen seg erfaringer som ikke umiddelbart kan veksles inn i erkjennelse, men som kan danne utgangspunkt for en ny iakttagelse som etter hvert blir ett med tenkningens aktivitet:

... hva kan erfares når sjelen fyller seg med den slags forestillinger som fører frem til den vanlige erkjennelsens grenser? Da kan man gjennom sakssvarende selvbesinnelse si til seg selv: I vanlig forstand kan jeg ikke erkjenne noe med disse forestillingene, men dersom jeg gjør denne erkjennelsens avmakt klart anskuelig i mitt indre, blir jeg var hvordan disse forestillingene virker i meg. Som vanlige erkjennelsesforestillinger forblir de stumme, men nettopp i den grad denne stumheten meddeler seg til bevisstheten, vinner de et eget indre liv som blir til en enhet med sjelens liv. ... Det å bli var slike grenser blir til en sjelelig opplevelse som kan sammenlignes med *berøringsopplevelsen* i det sanselige.⁵³

Tenkningen forandrer karakter etter hvert som dette aspektet blir mer og mer fremtredende. Gjennom den begrepsmessige utviklingen forstår denne nye berøringsaktiviteten seg som selve punktet hvor tenkningen både gis og er bevissthetens egenaktivitet. Nå kunne man kanskje si at dette innebærer et sprang fordi Steiner henviser til en nødvendig erfaring. Men fordi denne tenkningens selvberøring er avhengig av den språklig rasjonelle artikuleringen – den våkner jo opp nettopp gjennom å nå grensene for den vanlige erkjennelsen –, så kan ikke dette betegnes som irrasjonell mystikk. Dette er ikke et irrasjonelt sprang, snarere et rasjonalt nødvendig sprang som utvider det rasjonelle. Det er en paradoksal erfaring som opphever den normale rasjonaliteten der denne kommer til en grense. Men for en bevissthet som er fremmed for denne grenseopplevelsen, som ikke oppsøker den i samme øyeblikk som den tematiseres rasjonalt, vil det selvsagt fortone seg som irrasjonalt. Ut i fra sitatet over kan vi forstå at mangelen på erkjennelse av dette området derfor ligger mer i en eksistensiell og moralsk problematikk enn i evnen til å trekke rasjonelle slutninger. Den kommer av en indre

⁵³ Steiner, Rudolf: *Von Seelenrätseln*. (GA 21). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1993, s. 21f, min utheving.

utålmodighet: I stedet for å utsette seg for en eksistensiell erfaring av denne aporien, og leve med umulighetens nødvendighet og nødvendighetens umulighet, går man over til å ha meninger om erkjennelsens grenser. (Vi kunne her supplert med Deleuze sin kritikk av common sense og doxa.) Men det betyr også at det finnes en eksistensiell apori i kjernen av erkjennelsens problem, og at for virkelig å komme til klarhet om erkjennelsesevnen, kreves at vi begynner å leve med og på denne grensen: I randsonen av bevisstheten begynner dens egne konstitutive apori å våkne. Den umuligheten som det er å iaktta sin egen tenkning, må bli en eksistensiell nødvendighet. På denne måten blir epistemologien eksistensiell, og den nakne eksistensen, bevissthetens viten om seg selv som eksisterende, kan erfares som viktigere å begripe enn alt det innholdet som den fylles med. Eksistensen selv blir et problem.

På denne måten avtegnes et eksistensielt moment som kanskje ikke er veldig tydelig på overflaten av *Frihetens Filosofi* og *Sannhet og Vitenskap*, men som ligger implisitt, og som kommer klart til uttrykk i Steiners senere antroposofiske tematisering av tenkningens og bevissthetens forvandling. Å erkjenne erkjennelsen forutsetter å krysse avgrunnen mellom tenkningens prosess og produkt uten å miste noen av dem, en alltid uferdig tenkning som vever på tvers av det såret som den menneskelige selvbevissthet konstitueres gjennom. Den gjør det nettopp ved å stirre inn i og *oppretholde* en bevissthet om denne riften. Såret, aporien, riften forsvinner aldri så lenge vi er mennesker, men som tenkende vesener kan vi også ha en *overmenneskelig* erfaring av *ren tenkning*, av en tenkning som skjer i og gjennom seg selv. Her er det ikke «jeg» som tenker, men «det tenker» i meg.

Transformasjonen og skapelsen av ren tenkning kommer altså i stand gjennom å finne det nøyaktige grensesnittet i bevisstheten, og gjennom tenkningen å utvikle evnen til å holde oppe forskjellen mellom det gitte og aktiviteten i tenkningen, helt til det gitte begynner å erfares som aktivt i sin gitthet, og mottakeligheten i tenkningen blir erfart som aktivitet, som ren vilje. Denne utvekslingen av aktivitet og mottakelighet, skapelse og gitthet, jeg og annen, som vi har diskutert som erkjennelsens konstitutive problem og eksistensens apori, fører oss altså over i en erfaring og forståelse av et energetisk aspekt som kjernen i det epistemologisk-eksistensielle problemet. Gjennom en slik oppdagelse kan forståelsen av problemet med tenkningens selviaktakelse gå over i en intensivert erfaring av dette energetiske aspektet,

av tenkning som en åndelig berøring.⁵⁴ Tenkningen blir en aktivitet som løper langs tekstens problematisering av tenkningens selvbegripelse, men den faktiske selvbegripelse skjer først bare som en berøringserfaring, som gestisk gripen og grepethet. Men denne erfaringen har et ubegrenset vekstpotensial. Slik Steiner beskriver denne erfaringen, innebærer det at både tenkningen og kroppserfaringen undergår en radikal gjensidig forvandling:

... i løpet av den indre sjelelige virksomheten kommer det på ett visst tidspunkt en erfaring hvor man vet: nå opplever sjelen noe som den aldri før har opplevd. Dette er ingen bestemt opplevelse men mer en generell fornemmelse av at man ikke står ovenfor den ytre sanselige verden, man befinner seg ikke i denne, men samtidig er man ikke i seg selv slik som i det vanlige sjel livet. Det ytre og indre flyter sammen i en livsfølelse som frem til dette tidspunktet var ukjent for sjelen, og som den vet lå utenfor erfaringens rekkevidde så lenge den bare levde i den ytre verden gjennom sansene eller i de vanlige fornemmelsene eller erindringsforestillingerne. Man fornemmer da videre: noe fra en fullstendig ukjent verden skyver seg inn i denne sjelelige tilstanden. Men man er ikke i stand til å komme til en klar forestilling om dette ukjente. Man opplever, men er ute av stand til å danne forestillinger. Derimot overkommer det den som opplever dette en følelse av at den fysisk-sanselige kroppen utgjør en hindring for å kunne danne seg en forestilling om det som trenger inn i sjelen. Fortsetter man imidlertid de sjelelige anstrengelsene vil man etter en tid føle seg som overvinneren av kroppens motstand. ... Man føler hvordan man gjennom sjelelig virksomhet virker formende inn på legemet. Til å begynne med fremtrer dette som et kraftig mottrykk mot det sjelelige livet; man

54 «På et visst tidspunkt lærer man virkelig å kjenne en annen tenkning enn den man tidligere besatt. Man lærer å kjenne en tenkning som ikke forløper i passive bilder slik den normale tenkningen gjør, men man lærer å kjenne en tenkning som i det indre fullt ut er aktiv, som er en kraft, og som man kjenner fordi man gjennomlever det i klarhet: dette er en kraft, på samme vis som det er en kraft i at jeg løfter en arm ... Dette første skrittet må man gjennomføre; å forvandle tenkningen gjennom aktivisering til et sjelelig berøringsorgan.» Steiner, Rudolf: *Initiations – Erkenntnis (GA 227)*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 2000, s. 35.

føler det som et fremmedlegeme i seg. Etter hvert bemerker man så hvordan dette anpasser seg stadig mer til den sjelelige opplevelsen. Til slutt føler man ikke kroppen mer, og har derfor en oversanselig verden foran seg slik man ikke iakttar øyet men verden av farger. Legemet må bli uiakttakbart før sjelen kan skue den oversanselige verden.⁵⁵

Som man kan se, tar dette sitatet oss gjennom en fullstendig forvandling, en total reversering og omvendelse hvor sentrum blir til periferi, innside blir utside, aktivitet blir ett med mottakelighet og visa versa: Fra en situasjon hvor tenkningen skjer på bakgrunn av en gitt stabilitet – kroppens motstand – utvikles en situasjon hvor det som til å begynne med er tenkningens frie *punkt*, oppmerksomhetsevnen, vokser ut over den gitte bakgrunnen og blir til en omkrets som omfatter kroppen som et punkt i seg. Fenomenologisk kan ikke tenkningen lokaliseres i kroppen, annet enn i utgangspunktet sånn omtrentlig i hoderegionen, vekselvis inni og utenfor. Dette er også det stedet hvor erfaringen av dette nye livet begynner, før det utbrer seg og etter hvert gjennomtrenger hele den fysiske kroppen. Steiners filosofi tar utgangspunkt i det punktet i refleksjonen hvor tenkningen må forstås som en verdensprosess, men som gjennom en slik selvbegripelse også kan *realiseres* som en verdensprosess. Den renses for representasjoner, for all involvering i erindringer og i sansninger, og gripes i det punktet hvor det individuelle møter det universelle som ren før-språklig inspirasjon. Tenkningen griper seg selv forut for dannelsen av tanker, som ren aktivitet. Denne prosessen skjer gjennom en reversering av den empiriske utøvelsen av erkjennelsen i og med at all erkjent innhold deaktiveres for å gripe erkjennelsens mulighetsbetingelse. Dermed tvinnes den ut av sin sammenfletting med erindringer og sanslig innhold, helt til den til og med trer inn som et nytt grunnlag for kroppserfaringen, som et nytt grunnlag for sanseligheten. Fra å oppleve og forstå seg selv som en organisme som kan fornemme en aktivitet når tenkningen utøves, blir den tenkende bevisstheten til en aktivitet som erfarer seg selv som en gjennomtrengelig åndelig berøring, med organismen som noe denne aktiviteten står i mot. Gradvis vokser bevisstheten ut over

⁵⁵ Steiner, Rudolf: *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen: in acht Meditationen* (GA 19). Dornach: Verlag der Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, 1956, s. 35f.

seg selv og inn i et nytt liv.⁵⁶ I samme grad som forholdet mellom tanke og tenkningens prosess reverseres, transformeres også forholdet mellom tenkning og sensibilitet.

VERDENS SELVIAKTTAKELSE

Hvordan forholder denne rene forvandlede tankeevnen seg til en erkjennelse av verden, til erkjennelse av annet iakttakelsesinnhold? Finnes det en tilsvarende oppfyllelse av kravet om en forutsetningsfri erkjennelse i forhold til den materielle verden? Det skulle man jo ikke tro i og med at dette innholdet aldri er rent for erkjennelsesmessige sammenhenger som allerede er lagt inn i det. Det var jo dette som gjorde at Steiner vendte seg til tenkningen alene som det prinsippet hvor erkjennelsen kunne erkjennes.

Dersom vi skal erkjenne den sanselige erkjennelsesprosessen, for eksempel det å se et tre, må sansningen bli noe som oppfører seg analogt med tenkningen på grensesnittet. Innholdet må gis samtidig som dette innholdet inngår i vår aktivitet. Men det betyr at sanseprosessen må bli bevisst som prosess. Bevisstheten må erkjenne seg selv idet den oppstår som representerende bevissthet, og ikke som tilhørende en allerede konstituert subjektiv bevissthet. I boken *Von Seelenrätsehn* beskriver Steiner dette kravet. Her sier han at

sjelen må kjenne den indre prosessen i forestillingslivets forening med sanseinstrykk så godt at den helt kan holde borte sanseinstrykkes influx (eller deres ekko som etterbilder) inn i forestillingslivet.⁵⁷

Evner man å trenge tilbake forestillingsdannelsen som skjer instinktivt i enhver sansning, og opprettholde denne tilbaketrengningen, oppstår altså

⁵⁶ Har vi forlatt filosofien til fordel for antroposofien med dette livet? Steiner synes å henvise til denne prosessen i *Friheten Filosofi* med dette sitatet: «Det vesensaktige som virker i tenkningen, har en dobbelt oppgave: For det første trenger det den menneskelige organisasjon i dens egen aktivitet tilbake, og for det annet setter det seg selv i dens sted. For også det første, tilbaketrengningen av den legemlige organisasjon, er en følge av tenkningens aktivitet.» Steiner, Rudolf: *Frihetens Filosofi* (GA 4). Oversettelse av Arne Møller og Torgeir Holtsmark. Oslo: Antropos forlag, 2008, s. 141.

⁵⁷ Steiner, Rudolf: *Von Seelenrätsehn*. (GA 21). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1993, s. 27f.

muligheten for å realisere samme situasjon i forhold til det sanselig gitte som i forhold til tenkningen som ren selviakttakelse. Innenfor en common sensisk forståelse av den sanselige verden, har vi alltid allerede bestemt den som en ytre materiell verden, og dermed lagt ut et forutbestemt bilde som vi skal erkjenne innenfor. Men nettopp gjennom den transformasjonen som tenkningen har gjennomgått, kan vi nå deaktualisere dette. Tenkningen gjennomtrenger nå organismen som et kraftelement, og dermed potensielt også sanseorganene som en ren viljesmessig tilstedeværelse i og gjennom dem. Derfor kan man nå utforske hva som skjer idet de enkelte sansene møter et ytre inntrykk og blir i stand til å leve *i* sanseprosessens *egen* aktivitet:

... da kan man sjalte ut denne rene tenkningen fra iakttakelsesprosessen og så å si i motsetning til i det vanlige livet, hvor man for eksempel ser en farge og samtidig gjennomtrenger denne med forestilling, da kan man nå holde forestillingen ute fra bearbeidningen av iakttakelsesprosessen og kan trekke iakttakelsen selv direkte inn i kroppen. ... Vi sjalter ut tenkningen idet vi mer intenst enn hva som skjer når iakttakelsesinnholdet svekkes gjennom forestillingen nå tar inn og lar oss fylle med hele iakttakelsesinnholdet.⁵⁸

Tilbaketrengningen av den forestillende bearbeidelsen av iakttakelsesinnholdet som Steiner her snakker om, er, som Ben-Aharon forklarer i sin studie, en tilbaketrengning av den instinktive og ubevisste materiedommen som vi utfører i enhver sanseerfaring.⁵⁹ Gjennom en projeksjon av kroppsopplevelsen slik denne konstitueres gjennom en overlaging av tyngdekraftsopplevelsen og forskjellige sanser – særlig det Steiner kaller likevekts-, berørings- og livsfølelsessansene – ut på det rene bildet som øyet registrerer, forutbestemmer vi bevissthetens innhold. Den erfarer seg selv som en ting blant ting, en kropp blant kropp. Men gjennom den styrkede tenkningen kan denne instinktive sammenblandingen av indre

⁵⁸ Steiner, Rudolf: *Grenzen der Naturerkenntnis und ihre Überwindung* (GA 322). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1988, s. 104.

⁵⁹ Ben-Aharon, Jesaiah (Yeshayahu): *The New Experience of the Supersensible: The Anthroposophical Knowledge Drama of Our Time*. London: Temple Lodge Publishing, 1995, s. 85.

kroppserfaring og ytre persepsjon oppheves og holdes fra hverandre. På den måten deaktiveres den instinktive kondenseringen og konvergensen av alle sanseinntrykk til én ting, og bevisstheten slutter å oppleve seg overfor sansningen *etter* at den har blitt formet som en persepsjon av en ytre ting; den begynner å leve i og gjennom den, som prosess. *Og dermed har vi nådd frem til samme punkt som i Deleuzes brudd med gjenkjennelsen!* Dette muliggjør en høyere form for empirisme, en transcendental empirisme, eller for å bruke Steiners egne begreper, en *åndsvitenskapelig* forskning som går videre der *naturvitenskapen* møter en grense.

To sitat som illustrerer denne likheten, kan avslutte fremstillingen av Steiners filosofi. Det første er ikke av Steiner selv, men hentet fra Yeshayahu Ben-Aharon sin studie *The New Experience of the Supersensible*. Ben-Aharon representerer en av de få som har presentert en selvstendig videreutvikling av antroposofien og dermed kan vise dens fruktbarhet, og som nevnt i innledningen har han også arbeidet mye med Deleuze sin filosofi:

I dette øyeblikket hvor bevisstheten krysser terskelen i sansningen, griper en uendelig vakker og givende erfaring oss. Menneskelig sansende bevissthet blir til lys, forsiktig strålende og sirkulerende vever den – og dette er det uvanlige inntrykket – på innsiden og omkring sentrum og omkrets av det som *var* objektet. Den blander seg med den ekspanderende essensen av det objektet som tidligere bare ble tenkt, men som nå erfares som levende lys. Men også øyet blir et «objekt» for iakttakelsen, for et ekspandert, nytt øye. Øyet erfares avsondret, separert fra kroppen, svømmende på stråler av sitt eget lys inn i det levende lyspulserende objektets rom, *og blir til sitt eget øye for eterisk fremtredelse, gjennom å tjene sitt eget utfoldende vesen*. Dette er et spørsmål om direkte syn: objektet i sin oppløsning, transparent skinnende og fullt av uendelig farget lysglimmer, skyer og strømmer, seiler på et hav av lys på samme vis som øyet selv, men i motsatt tidsretning. Det reverserer øyets bevegelser, veksler plass med det og krysser det på sin egen vei «bakover» idet det forener seg med menneskets lysende syn.⁶⁰

60 Ibid., s. 91.

Det andre sitatet er hentet fra Deleuze sin bok om maleren Francis Bacon, hvor han beskriver den organløse kroppen og viser hvordan bevisstheten her lever like mye *utenfor* som *i* organismen i sanseprosessen:

Det er en svært merkverdig fornemmelse som oppstår fra kroppens indre nettopp fordi [den organløse] kroppen føles *under* kroppen, de midlertidige organene føles under de organiserte og fikserte organene. Videre er denne organløse kroppen og disse midlertidige organene selv *sett*, i et fenomen som er kjent som intern eller ekstern «autoscopia»: det er ikke lenger *mitt* hode, men jeg føler meg selv inne i *et* hode, jeg ser og jeg ser meg selv i denne nakne kroppen ...⁶¹

LIV OG DØD I STEINERS TANKEMONISME

Den realiseringen som Steiners filosofi bærer i seg som en kim, ender på ett erfaringsplan som ikke lenger bare utgjør en epistemologisk problematikk, men som like mye er en skapende akt. Erkjennelsen har blitt ontologisert, å erkjenne betyr nå å skape. Erkjennelsen er ikke lenger noe som tilhører et avsondret individ som forsøker å forstå verden (representasjon), men har erobret det grensesnittet hvor erkjennelse både avgir en subjektiv bevissthet og forbinder den med verden. Tenkningens transformasjon forvandler forholdet mellom subjekt og objekt fordi som Steiner sier, «den aktivitet som mennesket utøver som tenkende vesen, er altså ikke rent subjektiv, men en aktivitet som verken er subjektiv eller objektiv, men går ut over begge disse begrepene. Jeg kan aldri si at mitt individuelle subjekt tenker; det lever tvert imot selv av tenkningens nåde.»⁶² Men også verden forvandles gjennom dette, for en bevissthet som *lever* i ren tenkning står ikke overfor en verden av adskilte objekter, men et kontinuum av livsprosesser som gjennomtrenger

61 Deleuze, Gilles: *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Editions de la Différence, 1994, s. 36. Engelsk oversettelse av Daniel W. Smith: *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum, 2005, s. 35.

62 Steiner, Rudolf: *Frihetens Filosofi (GA 4)*. Oversettelse av Arne Møller og Torgeir Holtmark. Oslo: Antropos forlag, 2008, s. 56

det den empiriske bevisstheten oppfatter som levende kropp og døde ting. Det er dette Steiner kaller den eteriske verden, og som i Deleuzes filosofi kalles et ikke-organisk liv, eller også den organløse kroppen, plata, eller konsistensplanet.⁶³

For Steiner utgjør dette nye livet en virkelighet som skapes gjennom en reversering av forholdet mellom liv og død i mennesket. I boken *Kosmologi, Religion og Filosofi* beskriver han hvordan liv og død er sammenvevd i menneskets organisasjon, hvordan den intellektuelle og forestillende tenkningen skapes ut av en dødsprosess, mens viljens aktivitet står for noe livgivende og «livs-oppvekkende».⁶⁴ Den kultivering av *aktivitet* i tenkningen som epistemologien hans forutsetter argumentativt, og derigjennom også forsøker å indusere rent praktisk, kan dermed forstås som en gradvis kryssning av livs- og dødsprosessene i mennesket. Den bevisste forestillende tenkningen som avgis og abstraheres gjennom en ubevisst dødsprosess i organismen, krysses med viljeskraften som kommer fra den levende organiske organismen. Dermed gis den tenkende bevisstheten nytt liv ved at den organisk funderte viljesaktiviteten går over i den ellers devitaliserte og døende tenkningen. Det ubevisste livet trenger inn i den bevissthetsgenererende dødsprosessen i samme grad som dette ubevisste livet blir gjennomtrengt med bevisstheten. Dermed får den abstraherte tenkningen en substansliknende realitet utenfor organismen – den blir til den berøringserfaringen som bevisstheten kan vokse ut over seg selv gjennom – samtidig som den fysiske kroppen erfares som gjennomtrengt av denne nye bevisstheten. Det er denne prosessen Steiner beskriver i sine mer antroposofiske og kristologiske bøker som dannelsen av et nytt oversanselig legeme, en ny kropp vevd av og på kryssningen mellom det livet som opprettholder organismen og den døden som vokser ut av nervesystemet (bevisstheten).

Når dette kryssningspunktet mellom liv og død kan erkjennes i seg selv som en døds- og oppstandelsesprosess i og gjennom menneskelig aktivitet, da kan man virkeliggjøre de bestemmelsene av tenkning og erkjennelse som

63 Deleuze, Gilles og Guattari, Félix: *Tusind plateauer – Kapitalisme og Skizofreni*. Dansk oversettelse av Niels Lyngsø. København: Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedkunstskoler, 2005, s. 658.

64 Steiner, Rudolf: *Kosmologie, Religion und Philosophie*. «Französischen Kurses» (GA 25). Dornach: Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, 1956.

ligger i Steiners filosofi. Da kan ideer gripes og erkjennes som kosmiske og universelle begivenheter, uten at de representeres i en subjektiv bevissthet. Og når liv og død krysses i sansene, oppstår en ny verdenserfaring hvor tingene gjenoppstår som levende begivenheter. Det er dette Steiner i *Frihetens Filosofi* kaller for en «tankemonisme»,⁶⁵ og senere i sine antroposofiske bøker for en oversanselig erkjennelse av kosmiske imaginasjoner.

FORSKJELLER OG LIKHETER MELLOM STEINER OG DELEUZE

Vi har forsøkt å fremstille trekk ved tenkningens og bevissthetens metamorfose slik dette ligger implisitt i Deleuze og Steiner sine filosofier. Men selv om man kan gjenfinne generelle likhetstrekk i forhold til reversering av den normale bevissthetens funksjon gjennom en rensing og adskillelse av evnene fra hverandre, så må vi spørre oss: Fører disse prosessene rent faktisk til det samme? Når Deleuze og Steiner frem til samme «sted»? Er Deleuze sitt ikke-organiske liv det samme som Steiners eteriske livsprosesser, og kan den bevissthetskonfigurasjonen som ligger i Deleuze sin transcendentale empirisme, sidestilles med Steiners tankemonisme? Dersom vi virkelig skal kunne svare på disse spørsmålene, krever det at vi, som Carsten Madsen skriver i et essay om Deleuze, engasjerer oss i det «prosjekt at forstå den mægtige frihed der åbner sig med denne vitalisme, at gøre sig erfaringer i tankens nye rum»⁶⁶ – både i forhold til Deleuze og i forhold til Steiners verk.

Disse spørsmålene er omfattende og like mye et eksistensielt prosjekt som en akademisk øvelse. Her skal det bare antydes en mulig videre utforskning av dem ved forsøksvis å understøtte den forståelsen som allerede har gjort seg gjeldende gjennom fremstillingen. Dette skal gjøres ved å trekke frem noen likhetstrekk både i forhold til hva immanens kan bety som erfaring, og hva det innebærer i sin ontologiske bestemmelse. Til slutt skal det pekes

5 Steiner, Rudolf: *Frihetens Filosofi* (GA 4). Oversettelse av Arne Møller og Torgeir Holtmark. Oslo: Antropos forlag, 2008, s. 257.

66 Madsen, Carsten: «Kræfternes formløse æstetik. Gilles Deleuzes forståelse af tanke og kunst», i *Flugtlinier. Om Deleuzes filosofi*, red. Mischa Slot Carlsen, Karsten Gam Nielsen, og Kim Su Rasmussen. København: Museum Tusulanums Forlag, 2001, s. 263.

på noe som synes å være en forskjell mellom dem i forhold til den strategien eller «metoden» som ligger bak tenkningens metamorfose.

La oss først repetere de strukturelle likhetstrekkene mellom Steiner og Deleuze. For begge gjelder at:

- a) den empiriske erkjennelsen bygger på allerede utførte erkjennelser og må *reverseres*
- b) dette innebærer og fører til en *oppsplitting av evnenes sammensfletting* og dermed en ren erfaring av dem i og gjennom deres eget element
- c) gjennom denne prosessen realiseres en *transcendental empirisme*, en empirisme som ikke står overfor objekter, men som realiserer *immanens*. På dette planet er liv og død sammenvevd; her sees verden som en uendelig transformasjon. Deleuze kaller dette immanensplanet, den organløse kroppen, eller konsistensplanet. Steiner kaller dette livsverdenen, den eteriske verden eller realiseringen av en tanke-monisme.

Et fellestrekk for Deleuze og Steiner er altså at begge forsøker å nå bakenfor den vanlige empiriske forestillingsdannelsen eller representasjonen, for derigjennom å nå en erfaring av åndsevnene slik de er konstituerende for bevisstheten. I denne tilstand kan de ikke betegnes som subjektive, men fremtrer i sin preindividuelle tilstand (eller kanskje burde vi snarere si post- eller overindividuelle tilstand, i og med at vi ikke snakker om teoretisk representasjon av dette domenet, men en praktisk realisering som nødvendigvis bygger på bevissthetens individuasjon som et *cogito*). Begge kritiserer filosofien for å ta tenkningen og erkjennelsen for gitt, og viser nødvendigheten av å reversere de vanlige kognitive prosessene dersom virkelig tenkning skal realiseres. Filosofi som beveger seg gjennom en mediering av representasjoner, må overvinne seg selv og realiserer en ny form for tenkning som radikalt transformerer bevisstheten. Denne ontologiske eller åndelige tenkningen griper seg selv som begivenhet idet den gjenfinner de kreftene som ligger utenfor den normale refleksive tenkningen og som konstituerer denne. Gjennom dette opprettes en kosmisk tenkning, en transcendental empirisme som foregår på immanensplanet. Tenkningen, når den trenger gjennom forestillingsdannelsen, *blir til* det kosmiske livet som den empiriske bevisstheten ikke har tilgang til.

Vi så i fremstillingen av Steiners filosofi hvordan erfaringen av dette oppstår gjennom en forvandling av tenkningen til ren kraft. La oss se litt nærmere på hvordan dette kan knyttes an til noen av Deleuze sine utsagn. Deleuze poengterer for eksempel tenkningens metamorfose med denne formelen: «Jeg er ikke lenger mig, men en evne tanken har til at se sig selv og utvikle sig tværs igennem et plan der gennemtrænger mig forskellige steder.»⁶⁷ Både reverseringen av forholdet mellom «jeg» og tenkning, og beskrivelsen av tenkning som noe som passerer gjennom tenkeren, har likhetstrekk med Steiners inngående beskrivelse. Det er også interessant at Deleuze kaller dette et *plan*, et immanensplan.⁶⁸ Et plan har jo to dimensjoner, og Steiner beskriver erfaringen av å bli ett med tanken gjennom den åndelige berøring som noe som etter hvert opphever den tredimensjonale romfølelsen og utvikler seg som en todimensjonal flate:

Tiden blir til rom. ... Men dette rommet som man nå opplever mangler den tredje dimensjonen. ... overalt har dette rommet bare to dimensjoner. ... Derfor kaller jeg denne erkjennelsen den imaginative erkjennelsen; en erkjennelse som, lik maleriet, arbeider i to dimensjoner.⁶⁹

Et av de store temaene innefor Deleuze-forskningen er nettopp hva immanens betegner for Deleuze.⁷⁰ I den siste publiserte teksten, essayet *Immanensen: et liv ...*, skriver Deleuze at immanens best kan beskrives som *et liv*. Et liv er alltid en singularitet som lever hinsides splittelsen mellom subjekt og objekt og den transcendenten som oppstår derigjennom. Immanens betegner noe som ikke lar seg gripe mellom allerede konstituert subjekt og objekt, men som er en ren virtualitet; det singulære livet som lever upersonlig i og gjennom ethvert vesen: «*Et liv er immanensens immanens, den*

67 Deleuze, Gilles og Guattari, Félix: *Hvad er filosofi?* Dansk oversettelse av Carsten Madsen. Copenhagen: Samlerens Bogklub, 1996, s. 89.

68 Ibid., s. 57.

69 Steiner, Rudolf: *Initiations – Erkenntnis (GA 227)*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 2000, s. 39.

70 Beistegui, Miguel de: *Immanence – Deleuze and Philosophy*. Edinburgh University Press, 2012; Kerslake, Christian: *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009; Ramey, Joshua: *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. London: Duke University Press Books, 2012.

absolutte immanens: det er fullstendig kraft og salighet.»⁷¹ Denne uttalelsen antyder også at immanens er noe som kan *erfares* gjennom realiseringen av en paradoksal tilstand hinsides den vanlige refleksive bevissthetens splittelse mellom subjekt og objekt, mellom indre og ytre. Når Steiner i sine foredrag beskriver det som vi her leser som en tilsvarende realisering av immanens gjennom sin tankemonisme, beskriver han dette slik: «Man fornemmer seg fullt ut som sammenvokst, som sammenvevd med det man kan kalle verden. Dens virkninger løper iakttakbart gjennom ens eget vesen. Det finnes ingen skarp grense mellom ytre og indre verden.»⁷²

Sammen med opphevelsen av den klare grensen mellom indre og ytre, subjekt og objekt, går også opphevelsen av grensen mellom liv og død. Dette kommer til uttrykk i Deleuze sin vitalistiske ontologi hvor et ikke-organisk liv gjennomtrenger alle ting, og levende vesener er en fold av dette livet, en form det tar: «Organismer dør, ikke livet.»⁷³ Liv og død er altså ikke statiske størrelser, men en plastisk grense; de levende tingene lever i og gjennom «et helt ikke-organisk liv, for organismen er ikke livet, men det som livet er fanget i».⁷⁴ Denne grensen mellom liv og død er plastisk fordi den gjennom tenkningens metamorfose kan *laves*:

Det er en linie, der ikke er abstrakt, selvom den ikke har nogen konkret form. Den er hverken i tænkningen eller i tingene, men overalt, hvor tænkningen står ansigt til ansigt med sådan noget som galskaben eller livet, sådan noget som døden ... Det gælder om på én og samme tid at overskride linien og gøre det mulig at leve, praktisere og tænke den. Så vidt som der er muligt og i så lang tid som muligt at gøre en livskunst ud af den ... det gælder om at nå dertil, hvor man kan folde linien for

71 Deleuze, Gilles: «Immanensen: et liv ...», overs. Ragnar B. Myklebust, *Agora* nr. 2–3/2000 (2000): s. 56.

72 Steiner, Rudolf: *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen: in acht Meditationen (GA 19)*. Dornach: Verlag der Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, 1956, s. 27.

73 Deleuze, Gilles: *Forhandlinger 1972–1990*. Dansk oversettelse ved Adam Diderichsen og Karsten Gam Nielsen. Helsingør: Det lille Forlag, 2006, s. 174.

74 Deleuze, Gilles: *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Editions de la Différence, 1994, s. 33. Engelsk oversettelse av Daniel W. Smith: *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum, 2005, s. 33.

at skape sig en zone, som det er muligt at leve i, og hvor man kan slå sig ned, gøre modstand, finde støtte, ånde – kort sagt: tænke.⁷⁵

Gjennom denne inntredenen i livet i folden, i subjektiveringens sone, erobrer Deleuze – gjennom Foucaults analyse av Bichat som tok det «första steget mot en modern uppfatning av döden» – det feltet hvor døden er «koextensiv med livet»,⁷⁶ og hvor man trer inn i et område av «ovissa dubbelgångare och partiella dödar».⁷⁷ Her viderefører Deleuze/Foucault bruddet med den klas-siske oppfatningen av døden som «ett avgörande och odelbart ögonblick»⁷⁸ og utvikler en moderne forståelse av døden som alltid virksom i livet. Kunsten å leve, livet som kunstverk, består i å lære å tenke denne linjen, å folde den og lære å krysse den i og gjennom seg selv.⁷⁹ Men denne oppfatningen av døden finner vi også hos Steiner. I et foredrag fra 1917 sier han:

75 Deleuze, Gilles: *Forhandlinger 1972–1990*. Dansk oversettelse ved Adam Diderichsen og Karsten Gam Nielsen. Helsingør: Det lille Forlag, 2006, s. 133–135.

76 Deleuze, Gilles: *Foucault*. Oversettelse av Erik van der Heeg og Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Symposion, 1990, s. 207.

77 *Ibid.*, s. 169.

78 *Ibid.*, s. 206.

79 Dette er også bakgrunnen for Deleuze sin tolkning av Nietzsches overmenneske og Foucault sin tese om «menneskets død» i boken *Foucault*. «Menneskets død» handler da ikke om utslottelsen av menneskearten, eller om et nytt begrep om mennesket, men om muligheten for en ny konfigurasjon av de kreftene som former mennesket, slik at en ny form oppstår. Deleuze nevner her moderne teknologi som en ekstern katalysator for denne prosessen. I dag ser vi konturene av muligheten for å manipulere denne grensen enda tydeligere, for eksempel gjennom syntetisk liv, reversering av aldring, forbedre kognitive egenskaper etc. Som Ben-Aharon har pekt på i sine foredrag, har dette i dag fått begrepet teknologisk singularitet og representerer et spørsmål om hva mennesket kan og vil bli til i relativt nær fremtid når den moderne forståelsen av døden også blir teknologisk pragmatisme. På bakgrunn av slike spørsmål blir det åpenbart at problemet med tenkningens metamorfose og den frihetserfaringen som den muliggjør ikke tilhører en verdensfern kontemplasjon, slik kritikeren Peter Hallward har hevdet i boken *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, men utgjør en kulturell problematikk: hvordan kan og skal mennesket delta i sin egen metamorfose? Finnes det en umiddelbar frihetserfaring av forholdet mellom liv og død som er uavhengig av den medieringen og manipulasjonen som moderne teknologi er i ferd med å erobre? Kan den nye konfigure-ringens krefter og former også skapes umiddelbart i og gjennom mennesket selv? Dette er det biopolitiske perspektivet som spørsmålet om tenkningens metamorfose må settes inn i. Se Deleuze, *Foucault*, s. 175.

... det som man kaller døden er ikke bare det enkeltstående hendelsen som mennesket gjennomgår ved slutten av sitt liv. Døden er til en hver tid virksom i mennesket, så virksom at det levende til stadighet blir bekjempet, slik at døden alltid skjer, alltid inntreer i små deler. Og nettopp i det at døden arbeidet i mennesket fra fødselen, eller fra unnfangelsen av, slik at dens virkninger hele tiden kan motvirkes, arbeider liv og død hele tiden med hverandre i mennesket.⁸⁰

Også i Steiner sin beskrivelse av livsverdenen forsvinner altså den skarpe grensen mellom liv og død. Som liv er alt alltid i bevegelse, på vei til å bli noe annet. Organismer og materie arresterer denne forvandlingen og holder den innenfor en relativt identisk formasjon over tid i en kontinuerlig kamp mellom liv og død. Men liv er ikke noe som oppstår av død materie. For Steiner er livet primært, og i den forstand er alt grunnleggende sett levende; selv i den anorganiske materien kan man gjenfinne virksomheten av et ikke-organisk liv, det Steiner kaller det eteriske legeme: «Ethvert legeme som lever, har et slikt eterlegeme. Også plantene og dyrene har det. Ja, selv hos mineralene vil en oppmerksom iakttaker kunne bli var spor av det.»⁸¹

Steiner og Deleuze ser altså ut til å nå frem til samme eksistensielle og ontologiske «sted»: en erfaring av «liv som blir død og død som blir liv».⁸² Denne sammenligningen av Deleuzes immanens og Steiners tankemonisme avsluttes med en betraktning av det som synes å være en sentral forskjell mellom dem.

Som vi så, grunner Deleuze tenkningens og bevissthetens transformasjon i ontologiseringen av evnene. Dette bereder veien for å forstå hvordan bevissthet kan springe over seg selv og inn i en ny bevissthetsform. Hos Deleuze klargjør den ontologiske kritikken hvordan dette ikke kan forstås som en subjektiv psykologisk prosess. Steiner har ingen slik kompleks ontologi i sin

80 Steiner, Rudolf: *Geist und Stoff, Leben und Tod (GA 66)*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1961, s. 34.

81 Steiner, Rudolf: *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener? (GA 10)*. Oversettelse av Harald Haakstad og Arne Møller. Oslo: Antropos forlag, 1991, s. 134.

82 Ben-Aharon, Yeshayahu: «Anthroposophy & Contemporary Philosophy in Dialogue: Observations on the Spiritualization of Thinking», *Being Human* (Høst 2011): 19–34, s. 33.

filosofi, den kommer snarere i antroposofien hvor han nettopp ser verden i lys av mennesket, som et verdensmenneske, og i den forstand ontologisere åndsevnene i samme grad som materien åndeliggjøres. Men det finnes likevel en begynnende ontologisering av tenkningen i filosofien ved at han grunner transformasjonen i en erkjennelse av erkjennelsen og i tenkningens selvforståelse som ureducerbar i denne prosessen. I forhold til dette, fremsetter Steiner et erkjennelsesteoretisk argument som åpner for en ontologisering av erkjennelsen uten at dette kan bestemmes nærmere: Tenkningen kan aldri forstås som subjektiv eller objektiv, for det er tenkningen som danner disse begrepene. Både subjekt og objekt er begreper som får sin mening i forhold til hverandre, men begge må ha blitt produsert av tenkningen, og denne aktiviteten kan derfor ikke bestemmes som det ene eller andre. Erkjennelsesteoretisk ligner dette argumentet på det vi så i Deleuze sin kritikk av Kant, nemlig at Kant bygger opp begrepet om det transcendentale planet og erkjennelsens betingelser gjennom å hente disse fra det empiriske nivået. Dermed reverserer Kant forholdet mellom betingelse og betinget. Steiner advarer mot å gjøre en tilsvarende feil i forhold til erkjennelsen av tenkningen. Som funksjon retter dette argumentet oppmerksomheten mot samme punkt som Deleuze når frem til gjennom sin kritiske destruksjon og konfrontasjon med en ytre intensitet. Men hos Steiner bygges selve intensiteten opp i og gjennom en variasjon av denne sentrale ideen i forhold til en rekke andre problemer. På den måten situerer Steiner seg på grensen mellom epistemologi og ontologi ved å fremsette et epistemologisk argument som ontologiserer tenkningen, men som utsetter en nærmere ontologisk bestemmelse av den. Det tvinger frem en erfaring av at man ikke vet hva tenkning er, men at man erfarer denne ikke-viten som konstitutiv for sin egen tenkning, og dermed også behovet for å lære seg å tenke.

En forskjell i hvordan Steiner og Deleuze fremstiller tenkningens transformasjon ligger altså i ansatspunktet for forvandlingen og hvordan refleksjonen inngår i denne. Mens Deleuze bryter med bevissthetens common sense, ontologiserer evnene og fremstiller transformasjonen som noe som skjer i møte med en sanselig intensitetsimpuls – muligjort og betinget av den filosofiske kritikkens frigjøring av kraft i tenkningen –, bygger Steiner opp en slik intensitet i og gjennom et begrep om tenkningen, så å si fra innsiden.

Deleuze utfører en kritisk destruksjon som viser hvordan empirisk erkjennelse gjentar noe som allerede er konstituert. Den empiriske evnen til å

tenke når derfor ikke det tilblivende i tenkningen. I og gjennom kritikken frigjøres tenkningen fra dens fordømmer og fra dens tilknytning til cogito og identitet. Dette åpner den for neste trinn: den transcendent utøvelsen av evnene. Men denne utøvelsen fremstår i stor grad som et *brudd* med den rasjonelle refleksive bevissthetsformen. For Deleuze må noe gjøre vold mot (den empiriske) tenkningen, og i den forstand begynner selve metamorfosen i møtet med en ytre intensitet.

Steiner danner et nytt «begrep» i og om tenkningen hvor det er nettopp dette som skaper den kraften som muliggjør transformasjonen. Dette er tenkningen på grensesnittet, eller det «arkimediske punkt» som han kaller det i *Frihetens Filosofi*. Dette punktet vokser gjennom forsøket på selvbevipende selviaktakelse til å bli en dynamisk krafterfaring. Dermed kan vi også forstå forskjellen mellom Steiner og Deleuze i den faktiske utløsningen av metamorfosen. For Deleuze kommer den endelige impulsen til å skille evnene fra hverandre fra intensiteten man møter gjennom sansene. Den fullstendige frigjøringen av kreftene i tenkningen blir muliggjort gjennom dette møtet hvor igjennom bevisstheten kople seg på intensiteten som kommer utenifra. Hos Steiner kommer intensiteten til å skille evnene fra kraften som tenkningen blir til gjennom refleksjonens selvproduserende selviaktakelse.

Steiner mener å finne en flik av verdensprosessen allerede på innsiden av den refleksive tenkningen og intensiverer denne gjennom en form for refleksjon som hele tiden skiller ut et element som ikke tilhører subjektet, men både avgir og opphever skillet mellom subjekt og objekt (imperativet om å iakttå forholdet mellom frembringelse og hvilke begrepsmessig sammenheng som tenkes). Gjennom å forvandle tenkningen til vilje kan forestillingsdannelsen mer og mer aktivt fortrenkes, og forbindelsen til intensiteten i sansningen opprettes derifra. Deleuze har ingen slik tydelig begrepsmessig tråd fra refleksjonen til kosmisk tenkning. Denne Ariadnes tråd brukes snarere til å bryte ut og destruere den refleksive tenkningen. Som Deleuze sier; «Ariadne har hengt seg selv».⁸³ Dette, og den tilhørende begrepsmessige artikuleringen av «forskjellen i seg selv», frigjør tenkningens

83 Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, s. 79. Engelsk oversettelse av Paul Patton: *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 56.

krefter fra refleksjon. Kritikken og destruksjonen av det dogmatiske bildet av tenkningen viser hvordan tenkningens fokus på identitet utgjør en konservering av krefter som gjennom denne kritikken blir frigjort slik at bevisstheten kan åpne seg for det som kommer den i møte. Destruksjonen åpner den for å kople seg på den utløsende impulsen som kommer fra sansningens intensitet. Her kan vi også forstå den sentrale rollen som kunsten har for Deleuze. I første kapittel av *Différence et Répétition* nevner Deleuze nettopp denne funksjonen for (særlig den moderne) kunsten, hvor forskjellen fremstilles, ikke som gitt, men som det som gir, som metamorfose.⁸⁴ Kunsten skaper intensiteter som kan lede til tenkning. Idet bevisstheten kopler seg på en intensitet i sansningen, kan evnenes forutbestemte koordinasjon og sammenveving oppheves. Dermed kan vi erfare hvordan bevisstheten går ut over seg selv og *deltar i* en intensitet i stedet for å forestille og objektivere verden. *At* vi deltar i slike oscilleringer er i seg selv ikke noe som trenger å settes i gang, det skjer jo hver gang vi glemmer oss selv i en erfaring. Det er med andre ord den mest hverdagslige hendelsen, noe som skjer hele tiden. Nettopp fordi vi ikke har selvbevissthet i dette øyeblikket – vi glemmer *at* vi opplever en medrivende hendelse i samme øyeblikk som den inntreer –, erfarer vi det så sterkt; cogito-et og refleksjonen av kroppens sanseprosesser trer i bakgrunnen og står dermed ikke i veien for erfaringen. Men av samme grunn gjennomskuer vi ikke denne åpenbare hemmeligheten, vi legger ikke merke til det når det skjer, og hvis vi gjør det – noe som ikke er vanskelig å oppdage dersom man er oppmerksom på dette problemet – da klarer vi ikke å gripe det i samme øyeblikk som det skjer. Den refleksive selvbevisstheten er ikke i stand til å *oppholde* seg her, den har ingen varighet uten refleksjonen fra kroppsforneemmelsen. Vi legger derfor bare merke til at det skjedde i samme øyeblikk som vi trer ut av identifikasjonen med fenomenet. Vi oppdager det på denne refleksive bevissthetsformens grense. Men da har vi samtidig oppdaget et sort hull midt i dagsbevisstheten, og i dette hullet finnes den aporien som Steiner bygger sin frihetsfilosofi på. Tenkningen kan forstå seg selv i og som både skapelsen og overskridelsen av grensen mellom fenomen og selvbevissthet, mellom verden og jeget, og derigjennom veve

84 Ibid.

en begrepsmessige tråd som kan knytte dem sammen på et nytt plan. Dette er overgangen fra diskursiv til intensiv tenkning, fra tenkning i ord til en ordløs tanke–vilje. Dermed blir den i stand til å oppholde seg på grensen med stadig større varighet, til å bevege seg frem og tilbake mellom identifikasjon med fenomen og den reflekterte selvbevisstheten, og derigjennom også inkorporere begge sidene av grensen i seg. Hele betydningen og erfaringen av hva det vil si å kunne tenke og være et tenkende vesen forvandler seg her. Kunsten er imidlertid også en måte å utforske dette på ved å nærme seg en erfaring av hva det vil si å delta i verden ved å *tenke gjennom sansene*.⁸⁵ Dette vil si å begynne å tenke intensiteten i sansningen slik vi så det hos Deleuze.⁸⁶

I Steiners filosofi oppstår denne prosessen gradvis gjennom en kritikk av erkjennelsesteorien som avgrenser det grensesnittet som er dens mulighetsbetingelse. Gjennom dette oppdages nødvendigheten og muligheten for å intensivere tenkningens kraft; det er på dette grensesnittet at tenkningen kan berøre sin egen kosmiske utside. Dette muliggjør etter hvert tenkningens selviakttakelse i genuin betydning av dette uttrykket. Tenkningen blir ren aktivitet, den blir en intensitetserfaring som etter hvert blir kraftigere enn iakttakelsen av kroppen. Dermed kan Steiner utføre samme operasjon som Deleuze, men så å si fra den andre siden, fra innsiden av den reflekterende

85 Et sitat av komponisten Helmut Lachenmann kan stå som paradigmatiske eksempel her: «Om dette, som hos Stockhausen, til slutt gikk så langt at han forsøkte å gjøre hverdagen magisk-musikalsk og i sine Tierkreis stykker trengte inn i barneværelset, om det, som hos Nono, utviklet seg i retning av politisk-ideologisk kamp, om det som med Messiaen – ‘ornatets, ornamentets og ornitologiens’ komponist – endte med den troende tilbedelse og teologiske forkynnelse, eller som med Boulez med den magisk feirede Logos (eller også den Logos feirende magi), eller med Cages frigjøring av sansenes spill gjennom tilfeldighet og desorganisering, – så gjaldt alltid den tanken at hele mennesket skulle gripes gjennom den gjeldende språkansats. I samme grad som klang og tid ble formet kategorisk ved at deres målbare bestemmelser ble grepet kompositorisk, åpnet det seg et område hvor den sansende bevisstheten blir inkludert, ut over lyttingen: ‘sansene tenker!’» Intervju med Helmut Lachenmann: «Klänge sind Naturereignisse.», i *Das Mädchen Mit Den Schwefelholzern*. Kairos CD, 2002, s. 33.

86 Se for øvrig Ben-Aharon sin fremstilling av denne prosessen i boken *The Event in Science, History, Philosophy & Art*, Texas: Virtualbookworm publishing, 2011, hvor det beskrives som skapelsen av en *terskel-identitet* (Threshold Identity). Se også boken *Aufmerksamkeit und Hingabe, Die Wissenschaft des Ich*. Stuttgart: Freies Geistesleben 2002, av Georg Kühlewind for en klar utforskning av dette paradokset.

bevisstheten. Tenkningen omdannes gjennom konsentrasjon til ren intensitet, ren vilje.⁸⁷

Vi har sett elementer av Deleuzes og Steiners filosofiske transformasjon av tenkningen. Dette er en metamorfose som skaper en ny bevissthetsform, og som vi har forsøkt å argumentere oppstår denne for begge på det samme eksistensielle og ontologiske «sted»: i en erfaring av «liv som blir død og død som blir liv.»⁸⁸ Samtidig pekte vi på en forskjell i de respektive filosofiene. Denne forskjellen kunne blitt forfulgt lengre, og da hadde vi sett hvordan Steiner og Deleuze i fortsettelsen tar forskjellige veier. For i Deleuze sin filosofi når vi frem til en vitalistisk kraftontologi med et kosmisk liv hinsides distinksjonen mellom materie og det immaterielle. Steiner, i sin antroposofiske fortsettelse av tenkningens metamorfose, fremstiller muligheten for å gå videre i immanenserfaringen, og ser det individuelle menneskelivet i en historisk strøm som er fraværende i Deleuze sin forståelse av Nietzsches idé om den evige gjenkomst. Denne forskjelle dreier seg om den dypere problematikken i forhold til selvbevissthet, individuasjon og historiens kosmiske horisont.

87 Steiner lar Ariadnes tråd lede oss ut av sirkellabyrinten. For Deleuze har hun hengt seg fordi veien ut av refleksjonens labyrintiske bevissthetsstruktur er et brudd, og rasjonalitetens refleksivitet bare kan fungere reaktivt. Det kan imidlertid virke som om Deleuze, sammen med Guattari, artikulere en større tillit til evnen å danne en begrepsmessig tråd i og gjennom tenkningen i den sene boken *Hvad er filosofi?* i og med at tenkningens dannelse av begreper der forstås som «strengt korrelative» med immanensplanet, selv om disse ikke må sammenblandes (s. 57). I motsetning til *Différence et Répétition* fremstilles ikke tenkningens metamorfose her som noe som nødvendigvis kommer til oss gjennom en sanselig intensitet.

88 Ben-Aharon, Yeshayahu: «Anthroposophy & Contemporary Philosophy in Dialogue: Observations on the Spiritualization of Thinking», *Being Human* (Høst 2011): 19–34, s. 33.