

Lyngby Kirke



Kierkegaard og Jacques Derrida

Foredrag af

Leif Bork Hansen



I. Livet i grænsfeltet

Den franske filosof Jacques Derrida (1930 – 2004) begyndte allerede som 18-årig at læse Søren Kierkegaard. Jacques Derrida blev født i Algier, der dengang hørte under Frankrig. I oktober 1942 blev han bortvist fra skolen, fordi han var jøde. Det skyldtes de nye racelove, der var indført i Frankrig og dets kolonier. Om Derridas erindring om denne bortvisning skriver den amerikanske filosof Giovanna Borradori: ”Som han smertefuldt erindrer, var den dreng, der blev bortvist fra skolen i 1942, bare ”en lille sort, arabisk jøde, som ikke forstod noget af det hele, og som ingen, hverken forældre eller venner, nogensinde forsøgte at forklare, hvad der foregik.” Og Borradori tilføjer: ”Derridas baggrund kaster lys over den udfordring, det er at leve i grænsfeltet mellem flere territorier: Judaisme og kristendom, judaisme og islam, Europa og

Afrika, Frankrig og dets kolonier, havet og ørkenen, og det er en sådan udfordring, Derrida stiller filosofien overfor” (*Filosofi i terrorens tid*, 2005, s.36, jvf. nedenfor).

Derrida har selv fortalt: ”I min familie og blandt de algeriske jøder sagde man næsten aldrig ”omskæring”, men ”dåb”, ikke ”Bar Mitzvah”, men ”altergang”. Konsekvensen var, at unævnelige begivenheder ... blev svækket og gjort harmløse gennem en frygtsom kulturel indlæring, som jeg altid mere eller mindre har lidt under.” I forlængelse heraf siger Borradori: ”For Derrida forgrener ethvert begreb sig i et netværk af historiske og tekstuelle relationer, og hans politiske intervention sigter ofte på at kaste lys over disse skjulte sammenhænge. Så længe vi ureflekteret bruger sproget, forbliver vi ubevidste om dem, men problemet med denne ulykkelige uvidenhed er, at vi blot ved at

bruge sproget, uden at vide det, godtager en række normative antagelser, som vi måske ikke ønsker at godtage” (*Filosofi i terrors tid* s. 37).

Jacques Derrida er blevet kendt verden over for at være ophavsmand til den såkaldte *dekonstruktive* tilegnelsesmåde af begreber og tekster. Man kan aldrig nøjes med ureflekteret at gentage tidligere fortolkninger, og betragte dem som normative, men man må handle på egen regning og risiko. Det er først, når den enkelte bliver stillet alene – i et absolut forhold til det absolutte – at ansvaret bliver til. Her knytter Jacques Derrida til ved Søren Kierkegaards mest dramatiske værk – *Frygt og Bæven* – hvor Kierkegaard genfortæller den gammeltestamentlige beretning om Isaks ofring. Som vi skal se, har Derridas dekonstruktive fremgangsmåde ikke til formål bare at nedbryde, men at pege på at det enkelte menneske aldrig kan skyde sig ind under det normative, under det almene, samfundets eller statens love og vedtægter. Den enkelte kan aldrig nøjes med at gøre sin pligt mod det almene, samfundet eller staten. Sådan kan pligten netop være en fristelse til at løbe fra ansvaret.

Som den svenske filosof Jonna Hjertröm Lappalainen skriver i artiklen *Den osägbara. Den enskildes betydelse i Fruktan och Bävnan*: ”Derrida lyfter fram den enskildes väsentlighet genom att koppla den till ansvar. Han löfter fram det *enskilda ansvaret* som något annat än det ansvar den enskilde tar genom sin delaktighet i det *almäna*” (*Tänkarens Mångfald. Nutida perspektiv på Søren Kierkegaard* 2005 s.21). Jonna Hjertröm Lappalainen artikel åbnede mine øjne for det overrumplende og fascinerende i Derridas dekonstruktive nutidige læsning af Kierkegaard.

II. Dekonstruktion

Jacques Derrida fik lejlighed til at redegøre for sin dekonstruktive læsning af begreberne tilgivelse og gæstfrihed i det værk, der blev udsendt af Borradori efter terrorangrebet den 11. september 2001: *Filosofi i terrors tid*. Derrida taler her om den betingede og ubetingede tilgivelse og om den betingede og ubetingede gæstfrihed.

Åbningen til Jacques Derridas forfatterskab er som nævnt hans ’dekonstruktive’ fremgangsmåde. Det drejer sig om at man, ved at nedbryde de metafysiske konstruktioner, imødegår den ensrettende metafysiske vold, der vil anderledesheden til livs. Dekonstruktion er

ikke destruktion. ”For det første vil jeg gerne understrege, at dekonstruktionen langt fra er den amoralske og uetiske nihilisme, som den ofte bliver fremstillet som,” siger Jacques Derrida i et interview og fortsætter: ”Dekonstruktionen er en affirmativ tænkning af en mulig etik, af et engagement hinsides det kalkulerbares teknik. Bevidstheden om ansvarlighed står i centrum for den dekonstruktive erfaring” (Florian Rötzer: *Samtaler med franske filosoffer* s. 71f.).

Det springende punkt til forståelsen af, hvad Derrida mener med dekonstruktion – hvor på én gang både tolkning og handling mødes – er, hvad Derrida kalder for ’differancen’ (forskellen). Stavet med a. Et udtryk, Derrida selv har opfundet.

III. ’Øjeblikket’ og ’differancen’

Ifølge Kierkegaard er der en bagudrettet ’gentagelse’ - Erindringens gentagelse. Men Kierkegaard taler også om en fremadrettet gentagelse. Denne sidste, hævder Kierkegaard, er af ’transcendental’ karakter. Mennesket er stillet transcendent, stillet i afgørelsen, valget eller springet. (Det var netop dette valg, som det ulykkelige unge menneske i *Gjentagelsen* ikke kunne foretage. Kierkegaard skrev sit værk *Gjentagelsen*, hvor gentagelsen udebliver). Det

er i øjeblikket, at valget eller springet sker. I gentagelsen bliver alt nyt.

For Jacques Derrida bliver der heller ikke bare tale om en mekanisk gentagelse. For hvad er det, den enkelte må handle ud fra? Dette kalder Derrida netop ’differancen’. Man kan ikke høre at difference staves med a – og ikke som ellers med e: Den enkelte tolker og handler selv i øjeblikket og derfor bliver gentagelsen ikke mekanisk. Den retfærdighed, der driver den enkelte til bestandigt nye kritiske dekonstruktioner, er af messiansk karakter, og den fuldbyrdes derfor aldrig. Øjeblikket bliver, som det siges, aldrig fuldstændigt nærværende. Sigrun Sigurdardottir, der er adjunkt ved Institut for arkitektur og design ved Kunstakademiet i Island, har skrevet en bog om fotografiet med titlen *Det traumatiske øjeblik* (2006). Hun inddrager Derridas udtryk ’differancen’ i forståelsen af vort forhold til fotografiet: ”*Differancen* kommer til syne, når det fotografiske øjeblik skaber en traumatisk kløft mellem *det som er og det som var*”(s.11). Der er ikke et sammenfald mellem fotografiet og situationen nu. Der er en forskel, en kløft - en difference. Sigrun Sigurdardottir uddyber: ”Derridas mening baseres på, at den vestlige metafysiske diskurs grundlægges på ideen om at skabe en absolut overensstemmelse mellem

sprog og virkelighed. Differancen står som et alternativ til disse ideer. Ved at anvende differancen vil Derrida fremhæve den ”plads” eller det ”rum”, som skabes, når virkelighed og sprog ikke falder sammen. Differancen er en slags flugtvej, som gør det muligt for os at reflektere over den diskurs, vi bliver nødt til at bruge, når vi prøver at dekonstruere den samme diskurs” (s.49.). (Man kan tænke på, hvordan den franske filosof Michel Foucault taler om ’L’ordre du discours’ – diskursens orden eller ordre! At tilværelsen er, som den bliver italesat!).

Sigrun Sigurdardottir gør opmærksom på at ”Differancen er en tænkning, som ikke finder plads inden for diskursens magtstruktur. Derrida ønsker hverken at henvise til den som et ord eller som et begreb, men forsøger at definere det som begrebsverdenens *mulighed*, dvs. det som gør det muligt for os at bruge begreberne på den måde, at de får betydning”(s.49f.).

Med Jacques Derridas egne ord fra bogen *Differance*: ”Ethvert begreb er i princippet og essentielt indskrevet i en kæde eller i et system, inden for hvilket det henviser til det andet, til andre begreber, ved systematisk spil på forskelle. Et sådant spil, *differancen*, er så ikke

mere et begreb, men *begrebslighedens mulighed*, muligheden for et begrebsligt system eller forløb overhovedet.”

Sigrun Sigurdardottir tilføjer forklarende: ”Derrida benytter differancen til at beskrive det, som gør det muligt for os at se kritisk på sproget og diskursen, og som gør det muligt for os at blive bevidst om sprogets flertydighed og om den uovervindelige kløft, som ligger mellem betegnet og betegnede, eller mellem et ord og dets betydning. Differancen er en bekræftelse på, at der mellem sprog og virkelighed er en uforenelig kløft. Det er på grund af den kløft, at vi kan se igennem diskursens illusionsvæv og dens magtstruktur”(s.50).

IV. Det uudsigelige selv

Det er i sit værk *Donner la Mort* (1992, oversat til engelsk: *The Gift of Death*) at Jacques Derrida foretager sin dekonstruktive læsning af Kierkegaards *Frygt og Bæven*, hvor Kierkegaard tager sit udgangspunkt i befalingen til Abraham om at ofre sin søn Isak på Morija bjerg. Abraham kan ikke tale, kan ikke fortælle hustruen Sara, tjeneren Elieser eller Isak, hvad det er, der skal ske. Ingen vil kunne forstå ham. Abraham er dermed absolut isoleret og stillet i et absolut forhold til det absolutte. Er Abraham

troens ridder eller er han en sindssyg morder? Ifølge Derrida er det først ved at blive stillet alene i et absolut forhold til det absolutte, at ansvaret bliver til. Derrida erklærer: ”Ved at suspendere min absolutte singularitet ved at tale, opgiver jeg på samme tid min frihed og min ansvarlighed. Når jeg først har talt er jeg ikke længere mig selv, alene og unik. Det er en besynderlig kontrakt – både paradoksal og rædselsvækkende – som binder uendelig ansvarlighed til tavshed og skjulthed” (s.60).

Abraham har ikke det almene, samfundet eller staten (repræsenteret af Sara, Elieser og Isak) at henvise til, i modsætning til en tragisk helt som det antikke Grækenlands Agamemnon, der ofrede datteren Iphigenia, for at vende krigslykken. Inden Agamemnon greb til handling, kunne han rådføre sig med sin hustru Klytaimnestra, ja endog med sin datter Iphigenia.

Derrida foretager en sammenligning af den tragiske helts situation med Abrahams, hvor han benytter Kierkegaard: ”Den tragiske helt – derimod – kan tale, dele, græde, beklage. Han kender ikke ”Eensomhedens forfærdelige Ansvar”[Udtrykket er Kierkegaards]. Agamemnon kan græde og jamre med Klytaimnestra og Iphigenia. ”Taarer og Skrig

lindre”]; der er trøst i dem. Abraham kan hverken tale eller vise medfølelse, hverken græde eller jamre. Han er holdt i fuldstændig skjulthed. Han føler sig sønderrevet, han ville gerne trøste hele verden, særligt Sara, Elieser og Isak, han ville gerne omfavne dem, før han tog det sidste skridt” (*The Gift of Death*, s.73).

Det er - ifølge Derrida - først ved at blive stillet i et absolut forhold til det absolutte – i forhold til den helt anderledes (Gud) - at der samtidig bliver plads til ethvert andet menneskes anderledeshed. Jacques Derrida trækker *Frygt og Bæven* ind i nutiden ved at erklære: ”Oversat til denne ekstraordinære historie, viser sandheden at eje selve strukturen for, hvad der sker hver dag”(s.78).

Jacques Derrida nævner i den forbindelse Levinas, der har angrebet Kierkegaard for *Frygt og Bæven* – men Derrida nævner også Levinas’ beundring over, at Kierkegaard har bragt ’noget fuldstændigt nyt’ ind i ’Europæisk filosofi’. Ifølge Levinas udgår bønner – eller kravet – fra den andens ansigt, i det asymmetriske forhold, jeg er stillet i til det andet menneske.

Derrida læser Kierkegaard sådan, at det er først når individet bliver stillet som den enkelte i et absolut forhold til det absolutte, den helt

anderledes (Gud), at der netop bliver plads til det andet menneske – i den andens forskellighed fra én selv. Kravet om at tage vare på den anden i den andens forskellighed fra én selv.

V. Den betingede og ubetingede tilgivelse

Ikke mindst udryddelserne i koncentrationslejrene under anden verdenskrig har på ny rejst spørgsmålet, om det overhovedet giver mening at tilgive. Den franske forfatter Vladimir Jankélévitch er kendt for sit synspunkt vedrørende Holocaust og forbrydelser mod menneskeheden. ”For Jankélévitch...er ordet ’utilgivelig’ fuldstændig passende for disse forbrydelser på grund af deres omfang og det faktum, at de som mest direkte blev ramt – på grund af deres død - ikke er i stand til at tilbyde tilgivelse,” skriver den amerikanske Kierkegaard-forsker Hugh Pypers i sit essay *Forgiving the Unforgivable: Kierkegaard, Derrida and the Scandal of Forgiveness* i *Kierkegaardiana* 22 (2002, s.8). ”Det er hans argument, at tilgivelse kan ikke gives uden at der bliver bedt om den. Tilgivelse er ikke »for svin;« det afhænger af den efterlevende menneskehed og en slags identifikation med ofret over for den skyldige part. Og med hensyn til *Shoah* [den jødiske betegnelse for Holocaust] hævder Jankélévitch yderligere, at ingen

afgrænset straf kan måle sig med en sådan forbrydelse og - på linje med Hannah Arendt – hævder, at mennesker ikke kan tilgive, hvad de ikke kan straffe. Oven i købet hævder Jankélévitch, at det er en pligt *ikke* at tilgive i den dødes navn. At gøre det ville betyde, at den utilgivelige forbrydelse og dens ofre ville blive glemte.”

Derrida – der selv er jøde – anerkender Jankélévitch’ holdning. Samtidig fremsætter Derrida den paradoksale påstand, at der kun kan blive tale om tilgivelse for det utilgivelige. Således erklærer Derrida i *Le Siécle et le pardon* (2000): ”Der er ingen tilgivelse, hvis en sådan findes, undtagen hvor det drejer sig om det utilgivelige” (*Kierkegaardiana* 22,s.8).

Jacques Derrida fremsætter følgende utopi: ”Hvad jeg drømmer om, hvad jeg prøver at tænke over som ’renheden’ af en tilgivelse, der er dette navn værdigt, ville være tilgivelse uden magt: *ubetinget men uden suverænitét*. Den mest vanskelige opgave på én gang nødvendig og øjensynlig umulig, ville være at skille ubetingethed fra suverænitét. Vil det ske en dag? Hold ikke vejret, som man siger. Men siden hypotesen om denne opgave, der ikke findes, er annonceret, om end kun som en drøm

for tanken, denne galskab er måske dog ikke så gal...”(*Kierkegaardiana* 22, 19f.).

Ifølge Derrida burde tilgivelse proklamere sig selv, som det i sig selv umulige. Det betyder ikke, at den aldrig sker: ”Det er måske det eneste, af det der sker, der overrasker - ligesom en revolution - det almindelige forløb af historie, politik og lov”. Med Hugh Pyper’s kommentar: ”Tilgivelse er den exceptionelle afbrydelse” (*Kierkegaardiana* 22,s. 9).

Hugh Pyper henviser i sit essay i *Kierkegaardiana* til Kierkegaards udsagn i *Sygdommen til Døden*: ”For Gud er alt muligt.” Han henviser til det, som Kierkegaard kalder: ”*Den Synd at fortvivle om Syndernes Forladelse(Forargelse)*.” Sådan kaldes et afsnit i *Sygdommen til Døden*, fulgt op af et følgende afsnit, om forargelsen ført til sit yderste, med overskriften: ”*Den Synd, at opgive Christendommen modo ponendo*[på den måde], *at erklære den for Usandhed*.” - Altså at afvise muligheden for syndernes forladelse, ja, at erklære en sådan mulighed for ’Løgn og Usandhed’.

I sin sammenstilling af Kierkegaard og Derrida henviser Hugh Pyper til Jesu udsagn på korset ifølge Lukas kapitel 23, vers 34: ”Fader, tilgiv

dem, for de véd ikke, hvad de gør.” Hugh Pyper siger: ”Når det drejer sig om opfattelsen af tilgivelse, som f.eks. fremført af Jankélévitch, indeholder et sådant udsagn ikke én men adskillige absurditeter. Jesus, som siger ordene, omtaler ikke direkte sig selv eller sin egen situation, heller ikke er talen henvendt til dem, som har brug for tilgivelsen, de som er i færd med at korsfæste ham. I stedet for lader Jesus det være op til Faderen at tilgive på hans vegne. Anderledes udtrykt, hvad Jesus *ikke* siger, er, ’Jeg tilgiver dig.’ I virkeligheden har han aldrig udtalt disse ord i evangelierne. »Dine synder er tilgivet« er, hvad han sædvanligvis siger. Tilgivelsen er her overgivet til Gud som den tredje part. Det Nye Testaments model er konstant modsat det sædvanlige syn på, at tilgivelse skal være en transaktion mellem en som beder om tilgivelse og den angrebne part. Hvad mening giver det at opfordre en anden til at tilgive?

Yderligere indebærer udsagnet i sig selv, at de, som var i færd med at korsfæste ham, ikke ville fatte eller indse denne opfordring, for »de véd ikke, hvad de gør.« Denne tilgivelse er på ingen måde et svar på anger. Ikke kun er de, der korsfæster, ikke angrende, de er ikke engang klar over, hvad det er, de skulle angre. De holdt heller ikke op med, hvad de var i færd med at

gøre.” Hugh Pyper tilføjer: ”Som vi har set, opfatter Jankélévitch det – som det er sagt - at de som ikke søger tilgivelse ikke kan tilgives, og at selv evangelierne ellers taler om nødvendigheden af anger” (*Kierkegaardiana* 22,11f.).

Hugh Pyper’s udlægning er overrumplende. Han slutter sit essay med at sige: ”Ikke at tro er at lade fortvivlelsen sejre, hvilket ikke blot er reaktionen på men grunden fra begyndelsen til det onde. Holocaust viser, hvad fortvivlelse kan udrette. Tilgivelse som Guds mulighed bliver afgørende netop, hvor der ingen menneskelig mulighed er for tilgivelse – konfronteret med det utilgivelige.”

VI. Tolerance og gæstfrihed

”I Frankrig brugte man vendingen ’tolerancens tærskel’ til at beskrive grænsen for, hvornår det ikke længere er anstændigt at bede en nation om at modtage flere udlændinge, fremmedarbejdere og lignende,” siger Giovanna Borradori i *Filosofi i terrors tid* (s.41). Og Borradori gør opmærksom på, at ”sondringen mellem tolerance og gæstfrihed peger på det centrale i Derridas tilgang til etik og politik: Den unikke forpligtelse som hver af os har over for den anden.” Derrida siger: ”Ægte og ubetinget gæstfrihed består ikke i en sådan

invitation (”jeg inviterer dig, jeg byder dig velkommen i *mit hjem*, på betingelse af, at du underkaster dig de love og normer, der er opstået i forlængelse af mit sprog, min tradition og erindring og så videre, og som er gældende på mit territorium”). Ægte og ubetinget gæstfrihed, gæstfriheden *selv*, åbner sig eller er på forhånd åben over for den, som hverken er ventet eller inviteret, over for hvem som helst, der ankommer som en absolut fremmed *besøgende*, som en *nyankommen*, ikke-identificerbar og uforudsigelig, kort sagt som den helt anden.”

I tolerancen modtager jeg den anden på mine egne betingelser. Tolerancen er den betingede gæstfrihed i modsætning til ubetingede gæstfrihed. Det sidste som den egentlige gæstfrihed, hvor jeg modtager den anden, som den anden er. ”Derrida indrømmer, at ubetinget gæstfrihed ikke kan have nogen politisk eller juridisk status. Stater kan ikke indskrive den i deres love, eftersom gæstfrihed uden betingelser er uforenelig med selve idéen om en suveræn stat” - siger Borradori og tilføjer: ”Dog er det alene ud fra den ubetingede gæstfriheds og besøgsrettens standpunkt, at vi kan kaste et kritisk lys over grænserne for kosmopolitiske rettigheder, tolerance, begrænset gæstfrihed og gæsteret” (*Filosofi i terrors tid* s.177).

Den engelske sociolog Zygmunt Bauman siger i *Det belejrede samfund* fra 2004: ”Kant advarede om, at der før eller senere ikke vil være noget frirum tilbage, hvor de af os, der finder de allerede befolkede steder for trange eller for ubehagelige, kan drage hen. Derfor byder naturen os at betragte (gensidig) gæstfrihed som det højeste bud, vi må – og i sidste ende bliver nødt til at – tage til os, hvis vi ønsker at gøre en ende på den lange kæde af forsøg og fejltagelser, på de katastrofer, som fejltagelserne har udløst, og på de ruiner, katastroferne har efterladt i deres kølvand. Som Jacques Derrida skulle bemærke to hundrede år senere, kunne Kants udsagn let afsløre moderne modebegreber som „gæstfrihedens kultur“ og „gæstfrihedens etik“ som rene tautologier.”

Bauman henviser til udsagnet af Jacques Derrida: ”Gæstfriheden, det er selve kulturen og ikke én etik blandt andre... *etikken er gæstfrihed*” (s.162).

VII. 'Hinsides politik og jura'

Derrida taler – som nævnt – om den betingede og ubetingede gæstfrihed. Under den betingede gæstfrihed hører ikke bare det enkelte lands love, men internationale konventioner. Derrida skelner tilsvarende mellem gæsteret og

besøgsret. Ubetinget gæstfrihed svarer til besøgsret. ”Den udsætter værten for en stor risiko, eftersom den ifølge sit begreb ikke rummer nogen systematisk forsvar eller immunitet over for den anden” (Borradori). Både den tyske filosof Jürgen Habermas og Derrida er optaget af Kants vision om en ’kosmopolitisk ret’. Kant har inspireret til de internationale konventioner, der fremkom i kølvandet af første verdenskrig. Men der er en afgørende forskel, som kommer frem i *Filosofi i terrorens tid*, hvor både Habermas og Derrida er blevet interviewede af Borradori: ”Mens Habermas ser sin politiske drøm som et program, ser Derrida den som et ideal, der bedst forfølges ved at blive konfronteret med sine egne grænser...Kosmopolitisme [er] alene udtryk for betinget gæstfrihed”(Borradori).

Derridas skelnen mellem den betingede og ubetingede gæstfrihed peger ud over det almene, samfundet eller staten. Peger på den konflikt, hvori Abraham blev stillet. Det er ikke den nihilistiske Kierkegaard, som Sartre lancerede i Frankrig, det drejer sig om. For Derrida drejer det sig om den Kierkegaard, som viser hen på den transcendent mulighed. Med Borradoris formulering fra *Filosofi i terrorens tid*: ”Kosmopolitisme hører hjemme i en verden, der betragtes som et kosmos, hvilket

siden antikken har villet sige et ordnet hele, der reguleres af love og principperne. Selvom Derrida eksplicit går ind for kosmopolitisme og verdensborgerskab, mener han ikke, at kampen kan vindes indenfor rammerne af ret og kosmopolitisme. For retfærdighed og demokrati handler ikke alene om vores adfærd inden for de statsligt afstukne rammer eller om statsborgerskabets forpligtelse, men også om vores adfærd over for en fremmed” (s.177). Således taler altså Derrida om noget der ligger ’hinsides politik og jura.’

Derrida engagerede sig i debatten om flygtninge og asylansøgere og immigranter i Frankrig siden midten af 1990’erne - kendt i den offentlige debat under betegnelsen ’Sans papiers’ (Uden papirer, jvf. *Filosofi i terrors tid*, s.206).

Lyngby Sognegård

2800 Kongens Lyngby.

Torsdag den 22. marts 2007

Leif Bork Hansen

VIII. ’Ensomhedens forfærdelige Ansvar’

For at opsummere: Ét er at handle på det almenes, samfundets eller statens forudsætninger og betingelser, et andet at handle på en uforudsigelig måde i en ubetinget tilgivelse eller gæstfrihed – ubegribelig ud fra samfundets og statens præmisser.

Hvis ikke en sådan mulighed fandtes, ville samfundet eller staten være den øverste instans. Derfor er den enkeltes unikke handlen – en handlen, der ikke lader sig fatte ud fra samfundet og staten som referensramme – så altafgørende.