

Næstekærlighed

– eller Krarup med Lacan

*Postdoc., ph.d.
Mads Peter Karlsen*

Abstract: This article is an attempt to problematize the commandment of neighbor-love through a comparative reading of Søren Krarup and Jacques Lacan. Inspired by Lacan's essay "Kant avec Sade", the article proposes that Lacan's reflections on the ethics of psychoanalysis illustrate the radicalism and limitations of Krarup's reading of the injunction to love one's neighbor. After a short presentation of Krarup's position the article outlines a number of differences and some similarities between this position and Lacan's position. Against Krarup and with Lacan the article argues that the commandment of neighbor-love is obscure. The last section of the article addresses the question of what it means to be someone's neighbor. Two viewpoints are contrasted: one that implicitly claims that the basis of neighbor-love is that in the end we are all capable of doing good, and another that claims that the basis of neighbor-love is that we are all strangers to ourselves.

Keywords: Neighbor Love – Søren Krarup – Jacques Lacan – Psychoanalysis – Enjoyment – Original Sin – Slavoj Žižek.

1. Indledning

Digteren Søren Ulrik Thomsen skriver et sted: "Lige så stor respekt de fleste mennesker i vore dage har for kristendommen som kærlighedskult, lige så stærkt hader de forestillingen om synd" (ikke mindst forestillingen om arvesynd fristes man til at tilføje).¹ Jeg mener, at Thomsen har ret i sin betragtning: I dag finder de fleste mennesker

1. Søren Ulrik Thomsen, "Pro Ecclesia", *Kritik af den negative opbyggelighed*, red. Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen (Valby: Vindrose 2008), 177. Thomsen nævner samme sted, hvordan han selv i sin ungdom følte stor modstand mod tanken om arvesynd, men at han nu synes, at det er meget nådigt begreb. Måske kunne man endda kalde det et *næstekærligt* begreb. Jeg håber i det følgende at kunne give en antydning af i hvilken forstand.

– herunder en hel del kristne – læren om (arve)synd kontroversiel og foruroligende, mens de færreste har noget problem med at forlige sig med kristendommens tanke om næstekærlighed, tværtimod. Men spørgsmålet er, om ikke kristendommens næstekærlighedsbud i virkeligheden er langt mere foruroligende, end de fleste – herunder en hel del teologer – går rundt og mener? Ja måske endda mindst lige så foruroligende som syndslæren? I det følgende vil jeg forsøge at indkredse og belyse, hvori jeg mener, det foruroligende ved næstekærlighedsbuddet mere præcist består. Det vil jeg gøre først og fremmest via en omvej over psykoanalysen.

Den franske psykoanalytiker Jacques Lacan udgav i 1963 en sidenhen berømt artikel med titlen “Kant avec Sade”. I artiklen udfolder Lacan en ret overraskende tese, som han allerede tre år tidligere havde antydnet i sit syvende seminar om psykoanalysens etik, nemlig at der er en forbindelse mellem Kants deontologiske moralfilosofi og Markis de Sades excessive ‘filosofi i soveværelset’.² Eller med Lacans ord: “I sidste ende er Sades verden tænkelig – selvom det er i form af dens omvendning, dens karikatur – som én af de mulige former, en verden, der er styret af en radikal etik, den kantianske etik sådan som den blev uddybet i 1788, kan varetage” (Lacan 2008, 97).³ Kort sagt er Lacans tese, at Sade ekspliciterer, at den kantianske etiks implicitte forudsætning er en vilje, der er så ren, at den i Freuds termer er ‘hinsides lystprincippet’, og at han udstiller denne etik i sin yderste, chokerende konsekvens: Den rene vilje indbefatter ikke blot det gode, der alene gøres for dets egen skyld, men også det onde, der alene gøres for dets egen skyld.⁴ Hermed bliver Lacans pointe med at benytte præpositionen *med* i titlen på sin artikel også klar, nemlig at den fulde sandhed om Kant får man først, når han suppleres med Sade (og omvendt). Sade komplementerer Kant (og omvendt) ved at tilføje noget, som på sin vis allerede foreligger, men som er udtalt, nemlig hans tænknings grænser.⁵

2. Jacques Lacan “Kant with Sade”, *Écrits* (New York/London: W.W. Norton & Company 2006), 645-667; Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis – The Seminar of Jacques Lacan: Book VII* (London/New York: Routledge 2008), 94-99, 232-234.

3. Hvis ikke andet er anført, er oversættelserne i det følgende mine egne.

4. En indsigt, der på sin vis allerede findes hos Kant selv, idet han ikke alene taler om det radikalt onde, dvs. den ondskab, der består i at opgive at handle efter et etisk princip, men også om diabolisk (teuflich) ondskab, hvilket vil sige at ophæve det onde til et etisk princip (jf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Hamburg: Meiner 2003), 46). Se også Slavoj Žižek, “Kant and Sade – The Ideal Couple”, *Lacanian Ink* 13 (1998), 7.

5. Det skal blot i parentes bemærkes, at Adorno fremfører en lignede tese om forholdet mellem Kant og Sade i essayet “Juliette oder Aufklärung und Moral” i Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt: Fischer

At den relation, som Lacan forsøger at udpege mellem Kant og Sade, ikke blot har en simpel konjunktiv karakter (som i “Kant og Sade”), betyder imidlertid ikke, at der ikke også er et slægtsskab mellem de to. Kant og Sade repræsenterer ifølge Lacan således begge et brud i etikens historie med en (aristotelisk) opfattelse af det gode som identisk med velfærd og lykke. I det førnævnte seminar om psykoanalysens etik kredser Lacan om det bibelske bud om at elske sin næste som sig selv (3. Mos 19,18; Matt. 22,39; Mark 12,31; Rom 13,9), som en forgænger for den revolution i etikken, som Kant indstifter (og som Freud viderefører), og det er da også i sammenhæng med diskussionen af dette bud, at Lacan bringer Kant og Sade i forhold til hinanden. Kants praktiske filosofi og Freuds psykoanalyse er ifølge Lacan revolutionerende, fordi de med deres begreb om henholdsvis den gode vilje og dødsdriften fremdrager en særlig dimension ved den menneskelige eksistens hinsides lystprincippet, dvs. i bred forstand hinsides spørgsmålet om velfærd og lykke, som de gør til etikens omdrejningspunkt (Lacan 2008, 94).⁶ Netop denne kantianske-freudianske revolution af etikken kan være med til at hjælpe os med at forstå, på hvilken måde næstekærlighedsbuddet fortsat har noget at sige os i dag, og hvorfor det (måske) er foruroligende. Nærmere bestemt hvordan, vil jeg forsøge at indkredse gennem en sammenlignende læsning af Søren Krarups og Lacans overvejelser over næstekærlighedsbuddet. Sammenstillingen af Krarup og Lacan skal ikke forstås således, at jeg mener, at de siger det samme om næstekærlighed. Hvis der er en relation mellem dem, har den nok snarere samme karakter som den ovenfor skitserede relation mellem Kant og Sade. Tesen er med andre ord, at Lacan udstiller radikaliteten i og begrænsningerne ved Krarups læsning af næstekærlighedsbuddet.

2. Næstekærlighedsbuddet som Gudstroens fordring

Det er oplagt at bringe Krarup på banen i denne sammenhæng, dels fordi han er en flittig bidragsyder til og har været med til at kvalificere den aktuelle debat om næstekærlighed, dels fordi hans behandling af emnet har vakt en vis forargelse, hvilket giver et fingerpeg om dets fortsatte kontroversielle status. Jeg vil her nøjes med at forholde mig til det, som Krarup skriver om næstekærlighed i en debat med Peter

1994), 99-145. For en sammenlignende læsning af Lacan og Adorno, se Rebecca Comay, “Adorno avec Sade...”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 17:1 (2005), 6-19.

6. Se også Slavoj Žižek, *For They Do not Know What They Do: Enjoyment as Political Factor* (London: Verso 1991), 229f.

Kemp fra 2010 om fortolkningen af lignelsen af den barmhjertige samaritaner, da det udmærket opsummerer hans position.⁷ Desuden har debatten med Kemp den fordel, at Kems indlæg kan tjene til at belyse et aspekt ved næstekærlighedsspørgsmålet, som Krarup ikke selv bringer op. Debatten udsprang af et indlæg, hvori Kemp foreslog en omskrevet udgave af lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,29-37), således at det nu er en muslim, der kommer den overfaldne mand til undsætning, og således at de to forbipasserende, som lader den overfaldne mand i stikken, er "to folketingspolitikere (en præst og hans fætter)", som Kemp skriver.⁸

I sine to indlæg i debatten siger Krarup følgende om næstekærlighed. Forudsætningen for hans fortolkning af næstekærlighedsbuddet er, som han skriver i sit andet indlæg, at man kun kan tale forkyndende om næstekærlighed. Eller som han også formulerer det: Det første bud (Du skal elske Herren din Gud) er bestemmende for det andet (Du skal elske din næste).⁹ Denne forudsætning har ifølge Krarup afgørende betydning for forståelsen af næstekærlighed. For det første, at kærligheden til Gud er bestemmende for kærligheden til næsten betyder, at der med kærlighed til næsten ikke er tale om en social eller politisk bestræbelse, men om en troens gerning (altså en religiøs bestræbelse). For det andet, at troen på Gud er næstekærlighedens forudsætning betyder, at næstekærlighedsbuddets fordring er absolut og uopfyldelig. For det tredje betyder næstekærlighedsbuddets uopfyldelighed, at det stiller den enkelte i et permanent skyldsforhold til næsten. Krarups læsning af næstekærlighedsbuddet ligger hermed tydeligt i forlængelse af en vægtig tradition i danske teologi for at accentuere det uopfyldelige, absolutte og ensidige ved buddet, hvis hovednavne er Kierkegaard og Løgstrup.¹⁰

Udover at udlægge næstekærlighedsbuddet i lyset af Gudstroen forholder Krarup sig også mere direkte til buddets ordlyd. Han påpeger således, at næstekærlighed er en fordring til den enkelte ('*du skal*') om at forholde sig til et konkret menneske ('*din næste*') og ikke nogen humanitær ideologi, der sigter på at redde hele menneskeheden (næsten er, skriver Krarup, aldrig i flertal, men altid i ental). Dette betyder også, at næstekærlighed ikke kan planlægges og udformes som et program, men kun kan udfoldes i øjeblikkets personlige

7. Søren Krarup, "Næstekærlighed", *Dagbladet Information* (10.02.2010) og "En farisæer" *Dagbladet Information* (17.02.2010). Se også Søren Krarup, *Den kristne tro: Katekismus for voksne* (Viborg: Spektrum 1995), 113-120.

8. Peter Kemp, "Den barmhjertige Muslim", *Dagbladet Information* (09.02.2010).

9. Krarup refererer her implicit til Matt. 22,34-40. Som jeg skal komme tilbage til, så står der faktisk, at det andet bud er *lig* det første.

10. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger* (SKS bind 9 2004). Knud Ejler Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1975).

møde. At næstekærligheden altid udfoldes i det personlige møde betyder desuden, ifølge Krarup, at næsten altid er din 'nære' næste: din ægtefælle, dit barn, din nabo. Forsøger man at gøre næstekærlighed til et humanitært hjælpeprogram, svigter man ligefrem den konkrete næste, eller som en af Krarups velkendte punchlines lyder: "For at ofre dig for menneskeheden ofrer du mennesket."¹¹ Krarup betoner endvidere, at næstekærlighedsbuddet ingen konkrete moralske anvisninger giver, hvilket er en anden grund til, at det ikke kan danne afsæt for nødhjælpsprogrammer. Det er særligt dette skel, som Krarup sætter mellem (kristen) næstekærlighed og (humanitær) nødhjælp, og hans bestemmelse af næsten som din nærmeste (naboen/landsmanden), der synes at vække forargelse.¹²

3. Næstekærlighedsbuddet – en obskur fordring

Lacan beskæftiger sig indgående med næstekærlighedsbuddet i det ovenfor omtalte *Seminar VII* om psykoanalysens etik. Udgangspunktet for Lacans overvejelser er Freuds kritik af buddet i *Kulturens Byrde*.¹³ Her kritiserer Freud næstekærlighedsbuddet for tre ting. Det er for det første psykologisk urealistisk, fordi menneskets kærlighed ifølge Freud i sidste ende altid er selvkærlighed. Det er for det andet etisk forargeligt, dels fordi ikke alle har fortjent vores kærlighed (lige meget), dels fordi buddets universalisme nivellerer vores kærlighed, og dermed krænker vi indirekte dem, som den med rette tilkommer. For det tredje kritiserer Freud næstekærlighedsbuddet for at være udtryk for en ikke blot naiv, men problematisk antropologi, fordi det

11. Søren Krarup, "Næstekærlighed", *Dagbladet Information* (10.02.2010).

12. Krarup besidder et skarpt blik for humanismens 'totalitære' og moralistiske tendenser. Som Rune Lykkeberg har påpeget, har Krarup i kraft af dette blik paradoksalt nok et vist slægtskab med ateistiske venstrefløjsfilosoffer som Alain Badiou og Slavoj Žižek (Rune Lykkeberg, "Den sande krigsmodstander", *Dagbladet Information* (22.01.2004)). Men mens de nævnte filosoffer baserer deres kritik på en filosofisk antihumanisme, understreger Krarups skel mellem næstekærlighed og nødhjælp, at det kritiske blik i hans tilfælde er funderet i en luthersk tradition. Man kan således sige, at næstekærlighedsbuddet rummer et ideologikritisk potentiale. En pointe, som Žižek i øvrigt har udfoldet bl.a. i hans kritik af det han kalder samtidens 'toleranceideologi' (Slavoj Žižek, *Violence* (London: Profile books 2008), 34-62. Men som skellet mellem næstekærlighed og nødhjælp tydeliggør, udspringer dette kritiske blik i Krarups tilfælde af hans fundering i en bestemt (luthersk) kristen tradition, hvorimod de to nævnte filosoffer baserer deres kritik på en filosofisk antihumanisme med rødder hos Martin Heidegger, Louis Althusser og Michel Foucault.

13. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Stuttgart: Reclam 2010), 58-62.

har den (som Marx ville have sagt) ideologiske funktion, at det dækker over menneskets grundlæggende aggressive karakter.

Det, der interesserer Lacan ved Freuds behandling af næstekærlighedsbuddet i *Kulturen byrde*, er imidlertid ikke hans kritik, men den foruroligelse, som buddet fylder ham med og som ifølge Lacan får Freud til at vige tilbage fra dets fulde sandhed og radikalitet (Lacan 2008, 228).¹⁴ Næstekærlighedsbuddet tydeliggør for Freud, at den aggressivitet, der kendetegner mennesket, samtidig indebærer en lyst hinsides lystprincippet. Som han lakonisk bemærker, er næsten parat til at tilføje mig skade på trods af hensynet til sin egen fordel, blot fordi han herved tilfredsstiller en særlig lyst (Freud 2010, 59). Det, der forfærder Freud ved næstekærlighedsbuddet, er ifølge Lacan, at det appellerer til denne særlige lyst hinsides lystprincippet, som lystprincippet har til formål at inddæmme. Lacan benævner denne lyst *jouissance* (nydelse).

En anden måde at udtrykke det på er, at Freud i næstekærligheden ser en form for uhæmmet kærlighed, som en excessiv kærlighed hinsides lovens beskyttende grænse, de sociale konventioners utilitarisme og lyst- og realitetsprincippets selvopretholdende logik. Med andre ord, den kærlighed næstekærlighedsbuddet fordrer, er ikke utvetydig god, dvs. ikke nødvendigvis i overensstemmelse med den etiske traditions ideal om 'det gode' som sin egen og sine medmenneskers velfærd og lykke. Eller som Lacan udtrykker det et sted i *Seminar VII*: "Der er det godes natur at være altruistisk, men det er ikke [den natur] kærligheden til din næste [har]" (Lacan 2008, 229). Hvis næstekærlighedsbuddet forekommer Freud foruroligende, er det derfor også, fordi han i buddet fornemmer en invitation til at dele noget ganske andet med næsten end ens materielle goder, nemlig en lyst hinsides lystprincippet. Hvordan forholder det sig så med Krarups udlægning af næstekærlighedsbuddet, hvis vi betragter den i lyset af Lacans kritik af Freuds vigen tilbage fra buddet? Viger også Krarup bort fra næstekærlighedsbuddets radikalitet?

Lad mig starte med at pege på et par punkter af enighed mellem Lacan og Krarup. Ligesom for Krarup er næstekærlighed og nødhjælp (filantropi i Lacans jargon) ikke det samme for Lacan. Ligesom Krarup er Lacan af den opfattelse, at det ikke nødvendigvis betyder, at nødhjælp ikke kan være en nyttig ting. Den kan, som Krarup bemærker, fungere som en forsikring for dig selv. Men man skal blot være opmærksom på, at nødhjælp eller filantropi er baseret på selvkærlighed og ikke på næstekærlighed. Dette skel kommer blandt andet til

14. Freud er selv inde på, at buddet har en fremmedgørende effekt: "[...] in historischen Zeiten war sie [næstekærlighedsbuddet] den Menschen noch fremd" (Freud 2010, 58).

udtryk hos Krarup, når han anklager Kemp for med sit begreb om godhed, at forvandle den ubetingede fordring til et spørgsmål nødhjælpspolitik. Eksemplet er interessant, fordi det tydeliggør radikaliteten i Krarups forståelse af næstekærlighed. Næstekærlighed er ikke et spørgsmål om godhed og det gode (det må pladderhumanisterne i godhedsindustrien tage sig af). Ja faktisk, understreger Krarup, har kærlighed til næsten slet intet med godhed er at gøre.¹⁵ Krarup kommer her meget tæt på Lacans læsning af næstekærlighed som en kærlighed eller lyst hinsides lystprincippet. Altså den lyst, som Lacan kalder *jouissance* (nydelse) og som han sætter i modsætning til den etiske traditions begreb om det gode som dét, der falder indenfor lystprincippet grænser. Ja, han karakteriserer den endda eksplicit som ond (Lacan 2008, 227, 233).¹⁶ Et relevant spørgsmål i den forbindelse kunne være, hvad dette betyder for indholdet af den Gudstro, som næstekærligheden ifølge Krarup udspringer af.

Det skal dog også lige nævnes, at selvom Lacan ligesom Krarup altså skelner mellem filantropi og næstekærlighed, har han imidlertid en noget anden begrundelse for dette skel. For Lacan er grunden til, at vi må skelne ikke, at næstekærlighed udspringer af gudstro, mens nødhjælp udspringer af selvkærlighed, men at næstekærligheden udspringer af noget umenneskeligt i mennesket selv, som psykoanalysen kalder dødsdrift og som Lacan forbinder med en trang efter at overskride lystprincippet for at opnå nydelse (*jouissance*). Et relevant spørgsmål kunne her være, om ikke også kristendommen rummer en lignende tanke om noget umenneskeligt i mennesket i form af dens lære om arvesynden?¹⁷ Men der er også andre og mere graverende uoverensstemmelser.

I *Seminar VII* peger Lacan på en interessant forbindelse mellem næstekærlighedsbuddet og Guds død i kristendommen, som viser en grundlæggende uoverensstemmelse med Krarup i spørgsmålet om næstekærlighedsbuddets forudsætning. Lacan refererer med henvisning til Hegel til en særlig (tvetydig) form for ateisme implicit i kristendommen. Gud dør på korset, men samtidig genopstår han i en ny form (altså den dobbeltbevægelse, som Hegel benævner *Aufhebung*). Lacans udlægning af denne begivenhed adskiller sig fra den traditionelle teologiske læsning, idet den genopstandne Gud ikke vender

15. Søren Krarup, "En farisæer", *Dagbladet Information* (17.02.2010).

16. Lacan forbinder begæret efter at overskride lystprincippet for at opnå nydelse (*jouissance*) med dødsdrift.

17. Jeg har andetsteds forsøgt at belyse dette umenneskelige i mennesket gennem en sammenlignende læsning af psykoanalysens driftslære og den kristne lære om arvesynd. Se Mads Peter Karlsen, "Krop og psykoteologi – menneskets traumatiske overskud", *Kroppens teologi – teologiens krop*, red. Johanne Stubbe-Teglbjærg & Kirsten Busch-Nielsen (Forlaget Anis: Frederiksberg 2011), 37-62.

tilbage i form af Ånden, men ifølge Lacan i form af næsten, som en fordring om at elske næsten (Lacan 2008, 238). Denne opfattelse af Guds død kan læses som en konsekvens af næstekærlighedsbuddet selv.¹⁸ I modsætning til jødedommens forståelse af næstekærlighedsbuddet er der i kristendommen ikke tale om et bud blandt andre bud. I kristendommen er næstekærlighedsbuddet tværtimod det bud, der opsummerer, indeholder og dermed på sin vis opfylder alle andre bud (kærligheden ophæver loven). Dette understreges af, at næstekærlighedsbuddet i Mattæusevangeliet (Matt. 22,39-40) er sat lig med budet om at elske Gud. Næstekærlighedsbuddet bliver hermed i en vis forstand det første og eneste bud. Kærligheden til næsten er den eneste måde at elske Gud på. Allerede her inden korsbegivenheden anes Guds ophævelse (i næsten). Set herud fra muliggør næstekærlighedsbuddet altså en tanke om Guds død (og opstandelse). Det vil sige: man tror ikke først på Gud, hvorefter man så øver næstekærlighed; nej, man tror på Gud, eller måske rettere på noget guddommeligt ved mennesket, når man øver næstekærlighed. Kort sagt, Gudstro er ikke – for Lacan i hvert fald – forudsætningen for næstekærlighed. Det rejser et spørgsmål til Krarup vedrørende muligheden for en ateistisk fortolkning af næstekærlighedsbuddet.

En sådan Lacan-inspireret læsning af Kristusbegivenheden forstået som Guds genopstandelse i næsten stiller dog også visse udfordringer.¹⁹ For det første er der ikke længere nogen almægtig transcendent instans, som man kan bede om tilgivelse, og som kan lindre vores skyld. Med næstekærlighedsbuddet er det med andre ord ikke kun næsten, der bliver absolut; også det selv, der er forpligtet på at elske næsten bliver absolut: Dét alene er ansvarligt for at sætte sine normer. Selvet er ikke længere underlagt en ydre dommer, men er nu sin egen dommer. Hermed bliver skyldsspørgsmålet for alvor presserende, da skylden som bekendt rammer den, der ikke kan leve op sine egne normer på en anden og mere radikal måde end den, der ikke kan overholde de andres normer. For det andet betyder denne læsning af næstekærlighedsbuddet, at det ikke længere kun er Gud, der kan stille excessive krav (fx Guds krav til Abraham om at ofre Isak) til mennesket, nu kan enhver næste pålægge os sine outrerede fordringer (som Jesus siger i bjergprædikenen: vil nogen ved rettens hjælp tage din kjortel, så lad ham også få din kappe).

Et andet punkt, hvor Lacans læsning af næstekærlighedsbuddet udstiller grænserne ved Krarups forståelse har at gøre med sidstnævntes bestemmelse af næsten som den 'nære'. Krarup har uden tvivl

18. I det følgende støtter jeg mig til Lacan-fortolkeren Paul Moyaert, "On Love of Neighbor", *Ethical Perspectives I* (1994), 170-174.

19. Også her trækker jeg på Moyaerts artikel (Moyaert 1994, 170-174).

et vist etymologisk belæg for denne bestemmelse.²⁰ Men når han på denne måde bestemmer næsten (konkret) som ham eller hende, der bor sammen med dig eller som bor på nabogården, i naboeligheden, i nabolaget, i samme land, så svækkes næstekærlighedsbuddets radikalitet. For det første, fordi han underminerer buddets universalisme (den, der tror på Kristus skelner som bekendt ikke mellem jøder og grækere, trælle og frie, kvinder og mænd). For det andet, fordi Krarup ved at bestemme næsten som den fysiske nabo på bekvem vis forgiver ikke blot at vide hvem næsten er, men også at vide, hvad han har brug for, dvs. hvad det vil sige at elske. Med andre ord domesticerer Krarup næsten.

Men er næsten ikke netop snarere den, hvis krav til os traumatiserer os, uanset om han er, vores nabo eller vores genbo eller helt uden for vores personlige eksistenssfære, præcis fordi vi *ikke* på forhånd kan vide, hvem han er og hvad han vil os?²¹ En anden måde at sige det på er, at Krarup med sin bestemmelse af næsten som den nære næste gør næstekærlighedsbuddet gennemskueligt og dermed belejligt håndgribeligt. Ja man fristes næsten til at sige, at han ved at gøre næstekærlighedsbuddet gennemskueligt risikerer at gøre det til et program.

Men næstekærlighedsbuddet er ikke gennemskueligt. Tværtimod er det uigennemskueligt, eller som den amerikanske Lacan-fortolker Kenneth Reinhard meget præcist har bemærket 'obskurt'.²² Heri ligger der flere ting. Næstekærlighedsbuddet er til at starte med obscult i den forstand, at det ikke er særligt klart, hvad det egentlig betyder, og at det derfor er særdeles åbent for fortolkning. Denne semantiske uklarhed har at gøre med næstekærlighedsbuddets sammenkobling af tre i sig selv komplicerede begreber, nemlig kærlighed, selvet og den anden. Dvs. inden vi er nået til at overveje, hvad næstekærlighedsbuddet kunne betyde, rejser der sig (mindst) tre nye spørgsmål: Hvad er kærlighed? Hvad er et selv? Hvem er næsten? Næstekærlighedsbuddets enkelte led er på sin vis allerede obskure i sig selv. Denne radikale semantiske åbenhed betyder således, at det bliver uklart, hvori dets fordring egentlig består, hvem det gælder for, og hvem det er rettet

20. Jf. at grundbetydningen af det græske πλησίον, som er det ord, der i den danske oversættelse af Det Nye Testamente er oversat til næste, er nabo.

21. Derfor er det mest traumatiserende ifølge Slavoj Žižek heller ikke mødet med næstens ansigt, sådan som en bestemt retning indenfor samtidens etik mener, men snarere mødet med næstens manglende ansigt, som fx i mødet med en burka-klædt kvinde, der netop ved at skjule ansigtet demaskerer den – i Freuds forstand – (u)hyggelige dimension ved næsten. Se Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (London: Verso 2010), 1-3.

22. I det følgende baserer jeg mig på: Kenneth Reinhard, "Introduction", *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* red. Slavoj Žižek, Kenneth Reinhard & Eric L. Santner (Chicago: University of Chicago Press 2005), 5-6.

imod. Eller anderledes sagt, det er uklart, hvor buddets grænse går: Hvem er det du, der skal elske? Hvem er den næste, der skal elskes? Hvornår kan man elske? Hvornår skal man eventuelt holde op med at elske? I modsætning til den vestlig kulturs to andre fundamentale bud, incestforbuddet og forbuddet imod (fader)mord, der – idet de netop er udformet som forbud – sætter en klar grænse, så er næstekærlighedsbuddet tilsyneladende grænseløst. Denne grænseløshed antyder en anden mere prekær forstand, i hvilken næstekærlighedsbuddet også er obskurt: Hvor langt skal man gå i sin kærlighed til næsten? Skal man fx være parat til at skade sig selv i sin kærlighed til næsten? Skal man evt. gå så langt som til at skade andre i sin kærlighed til næsten? Skal man endog være villig til at skade næsten selv i sin kærlighed til ham eller hende?

Netop næstekærlighedsbuddets obskure karakter betyder paradoksalt nok, at det i virkeligheden snarere kommer til at fungere mere som en forhindring for dets egen teoretisering end som en køreplan for det moralske liv eller et filantropisk program. Præcis derfor er buddet etisk: Det fortæller os ikke – sådan som moralen gør – konkret, hvad vi skal og ikke skal gøre, men konfronterer os i stedet med et mere fundamentalt spørgsmål om og ansvar for, hvordan vi vil leve vores liv. Både teoretisk og praktisk er næstekærlighedsbuddet således foruroligende.

4. At blive næste for den anden: Peter Kemp eller John Wayne?

Når Kemp i sin debat fra 2010 med Krarup om lignelsen om den barmhjertige samaritaner påpeger, at lignelsen (også) har som sit budskab, at enhver kan blive næste for en anden, og derfor afslutter sit indlæg med følgende ord – “Vi skal altså vide, at enhver kan gøre det gode. Også en samaritaner. Også en muslim.” – afslører han ufrivilligt, at han ud fra sine egne præmisser ikke læser lignelsen radikalt nok.²³ Gjorde han det, ville han naturligvis, og uden den mindste smule ironi, have skrevet: “Vi skal altså vide, at enhver kan gøre det gode. Også en samaritaner. Også Søren Krarup.” For Kemp er dét at blive næste for en anden synonymt med dét at gøre det gode, hvilket enhver ifølge ham er i stand til. Men hvad nu hvis vi ikke sådan uden videre kan sætte lighedstegn mellem et alment menneskeligt anlæg for det gode, og så dét at blive næste for en anden?

Vi kan måske nærme os et svar på dette spørgsmål via en lille omvej omkring Slavoj Žižeks læsning af Robert Pippins fortolkning af

23. Peter Kemp, “En replik til Krarup”, *Dagbladet Information* (21.02.2010).

hovedpersonen, Ethan Edwards, i John Fords klassiske western *The Searchers*.²⁴ Ethan Edwards, sydstatssoldaten, broderkoneforførelsen og indianerhaderen, er ifølge Žižeks læsning af Pippin nemlig et paradigmatiske billede på næsten forstået som den, der bliver næste for en anden. I Fords film tager Ethan (spillet af John Wayne) ud for at finde sin niece, Debbie, der er blevet bortført af en gruppe indianere, ikke for at redde hende, men for at dræbe hende, fordi han mener, at døden er bedre end ethvert indianerliv, herunder et liv som tidligere indianerfange. Efter en årelang og bitter forfølgelse lykkes det i en af filmens sidste scener for Ethan at indhente bortførerne og Debbie. Men da han endelig står overfor Debbie slår han hende ikke ihjel: han omfavner hende og sørger efterfølgende for, at hun kommer sikkert hjem igen. Traditionelt udlægges denne scene på god humanistisk vis som det øjeblik, hvor det (alment menneskelige) gode i Ethan endelig overvinder det onde (hævngerrigheden og racismen) i ham. Pippin – og med ham Žižek – afviser imidlertid en sådan fortolkning og foreslår i stedet en læsning, der fokuserer på et *close up* af Ethans ansigt i øjeblikket lige før han indhenter og omfavner Debbie. Her udstråler hans ansigt på ingen måde en eller anden form for nyligt opvakt menneskelighed og sympati, men snarere en form for forundring, som Pippin tolker som et udtryk for, at Ethan pludselig indser, at han ikke kan gennemskue sig selv. I mødet med den fremmede (Debbie, der nu lever som indianer), som han i årevis har dedikeret sig selv til at fange og dræbe, bliver han pludselig konfronteret med noget fremmed i sig selv. Han ved måske ikke længere, hvem Debbie er, men han ved heller ikke længere, hvem han selv er. Ifølge Pippin og Žižek er det denne identitetsunderminerende fremmedhed for sig selv, og dermed udkobling af hans narcissistiske selvkredsen, der muliggør Ethans forbløffende handling.

En oplagt måde at tolke Ethans indre fremmedhed på kunne være med afsæt i Lacans ovenfor omtalte begreb om *jouissance*, som en form for lyst, der er iblandet smerte (netop fordi den indebærer en overskridelse af lystprincippet) og er intimt forbundet med aggressivitet. Da vores identitet i høj grad er dannet gennem internalisering af moralske værdier og normer, der fordrer en selvbeholdende og selvopretholdende adfærd, er det ikke så overraskende, at den lyst (*jouissance*), som Lacan her taler om, gør os fremmede for os selv. Lacan henviser bl.a. til Freuds bemærkning i hans studie af Rottemanden om, at han i ansigtet på denne bemærker “en lyst, der er ham selv

24. Robert Pippin, *Hollywood Westerns and American Myth – The Importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press 2010), 131; Slavoj Žižek (2010), 119-120.

ubekendt”, imens han beretter om rottestraffens grusomhed.²⁵ Her skal det præciseres, at Lacan ikke kun taler om den nydelse (*jouissance*), der er hinsides lystprincippet og loven, men ligeledes om en anden form for nydelse, der bryder med selve denne dialektik mellem overskridelse og lov.²⁶ Denne ‘feminine’ nydelse (i modsætning til ‘maskulin’ nydelse) forbinder Lacan eksplicit med kærlighed defineret som det at ‘give det, man ikke har, til én, som ikke vil have det’.²⁷ Det vil sige, at undgå fristelsen både til at give næsten det, man selv er og til at give næsten det, hun eller han selv er. Altså en kærlighed, der afstår fra blot at bekræfte såvel vores egen som næstens identitet. Som en forundret Ethan, der omfavner en forvirret Debbie.

Og så tilbage til Kemp og Krarup. Med sin afsluttende bemærkning om meningen med lignelsen om den barmhjertige samaritaner hævder Kemp, at vi har et mellemmenneskeligt fællesskab selv med den fremmede (samaritaneren og muslimen), som består i, at vi alle er i stand til at gøre det gode. I kontrast hertil er budskabet i Pippins og Žižeks læsning af *The Searchers*, at hvis der består et fællesskab i mellem os, som indimellem kan få os til at handle etisk (dvs. på en sådan måde, at vi i vores kærlighedsgerning ikke blot tilsidesætter vores egen lyst, men helt kobler ud af dialektikken mellem lyst og pligt, overskridelse og lov), så bunder dette fællesskab ikke i en forestilling om, at inderst inde er vi alle (i stand til det) gode, men snarere i en tanke om, at inderst inde er vi alle fremmede for os selv. Det er ikke vores (med)menneskelighed, men snarere vores (fælles) umenneskelighed (altså det forhold, at vi er alle er mærket af det psykoanalysen kalder dødsdrift og kristendommen arvesynd), der er næstekærlighedens udgangspunkt og udfordring.²⁸ I et sådant perspektiv kan heller ikke Søren Krarup udelukkes som den, der kan blive næste for en anden.

25. Sigmund Freud, *Rottemanden – Bemærkninger om et tilfælde af tvangsneurose* (København: Hans Reitzels Forlag 1991), 34.

26. Jacques Lacan, *Encore – The Seminar of Jacques Lacan Book XX* (London/New York: W.W. Norton & Company 1999).

27. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Boston: MIT Press), 255. Det er værd at nævnte, at den franske filosof og Lacan-fortolker Jean-Luc Nancy karakteriserer Lacans definition på kærlighed som ‘en kristen definition’. Se J.-L. Nancy: “Love and Community” <http://www.egs.edu/faculty/jean-luc-nancy/articles/love-and-community/>.

28. For at vende tilbage til den i note 1 anslåede problematik kan man således sige, at begrebet om arvesynd er et *næstekærligt* begreb i den forstand, at det fastholder os på dette umenneskelige i mennesket, som er næstekærlighedens (u)mulighedsbetingelse.