Dansk Teologisk Tidsskrift 86. årg., 2023, s. 76-88

Menneskets forståelse af sig selv mellem dyret og det guddommelige

Lektor, cand.theol., ph.d. Mads Peter Karlsen
Københavns Universitet

Review-artikel: Lars Albinus. *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige*. Aarhus Universitetsforlag 2021. 420 s. Kr. 429,95 (e-bog: kr. 249,95).

Abstract: This review article presents an outline and discussion of Lars Albinus' monograph *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige* ('A Living Being. On the Relationship between Animals, Human Beings and the Divine'). Focusing on the book's guiding question concerning the issue of human self-understanding in relation to the animal and the divine, the aim of the article is to explore its relevance for contemporary philosophy of religion. The first part of the article sketches how Albinus, through a reading of philosophers like Heidegger, Agamben and Derrida, elaborates the complex and ambiguous part the animal plays in the attempt of human beings to understand themselves. The second part discusses Albinus' two main analytical perspectives – philosophy of religion and history of religions – and their compatibility, using Albinus' key-concept of the animal-human-divine triad as the pivotal point. The third and last section of the review article initiates a critical discussion of some of the implications and possibilities of Albinus' guiding question concerning human self-understanding.

Key words: Self-understanding – immanent transcendence – animal-human-divine triad – bare life – philosophy of religion – history of religions.

Indledning

I en tid, hvor universitetsranglister, bibliometriske standarder og top-down ledelse i stigende grad dikterer, at forskere først og fremmest skal gøre sig gældende på et anglofont tidsskriftsmarked, er det opløftende at sidde med en næsten 500 sider lang dansksproget monografi

i hænderne.[1] Med *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige*, som bogen er betitlet, er lektor i religionsvidenskab Lars Albinus således med til at holde liv i en væsentlig forskningstradition. Samtidig demonstrerer bogen på forbilledlig vis, hvad det vil sige, at forskning har en forpligtigelse til at bidrage til at kvalificere den offentlige debat om aktuelle samfundsrelevante emner uden at kompromittere tanken om forskning som sit eget mål. Bogens bredere aktualitet sættes allerede an med titlen, *Livsvæsen*, et ord, der betyder både levende væsen og livets væsen, og som henviser til den gennemgående opfattelse i kultur- og religionshistorien, at både dyret, mennesket og det guddommelige har del i det levende og derfor er grundlæggende forbundet. *Livsvæsen* er således en påmindelse om menneskets samhørighed med dyret, ja med alt levende, og ikke mindst om vores tendens til at tabe denne samhørighed af syne.

Det følgende fokuserer, fra en religionsfilosofisk synsvinkel, på det, som Albinus fremhæver som bogens ledende spørgsmål, nemlig spørgsmålet om, hvilken rolle dyret (primært som symbol og metafor) spiller for menneskelig selvforståelse (Albinus 2021, 13-24, 442-443).[2] Den grundlæggende forudsætning for bogens undersøgelse af dette spørgsmål synes at være den filosofiske hermeneutiks grundtese om, at mennesket kun kan forstå sig selv gennem omvejen over noget andet end sig selv. Eller som Albinus formulerer det: "Dyrene er *det andet*, både i forhold til vores sprogligt baserede omgang med hinanden og – hvad der selvfølgelig relaterer sig hertil – vores selvforståelse som fornuftsvæsner. Sagen er imidlertid, at denne selvforståelse bl.a. afhænger af sit eget begreb om det, den hæver sig op over: det umælende liv, dyret" (14-15).[3] Selvforståelsesproblematikken kompliceres imidlertid af det forhold, at dyret er uudryddeligt til stede i mennesket selv, og ikke kun i biologisk forstand, men ligeledes altså som et aspekt ved den menneskelige sprogbrug og tænkning (s.st., 38). Det betyder, at med dyret står mennesket ikke blot over for noget andet end sig selv; mennesket har allerede selv – i sit selvforhold –

1. For en diskussion af de sidste 20 års vidtrækkende forandringer af forskningsvilkårene på danske universiteter, se Sørensen 2020.
2. Dette fokus på spørgsmålet om selvforståelse betyder samtidigt, at bogens filosofisk orienterede kapitler sættes i forgrunden, da det er her, at dette spørgsmål især tages op. Albinus diskuterer et særdeles omfangsrigt tekstmateriale fra en række forskellige discipliner. Andre perspektiver, som der ses bort fra her, kunne derfor også være trukket tydeligere frem. For en mere general præsentation af bogen, der samtidig har et religionshistorisk afsæt, se Gilhus 2021.
3. Med termen "filosofiske hermeneutik" sigtes der til den tradition i det 20. århundredes filosofi fra Martin Heidegger over Hans-Georg Gadamer til Paul Ricoeur, som kritisk genoptager Hegel og Kierkegaards subjektivitetstænkning på en ny måde (se Gadamer 2004, 243-359).

del i det andet, som dyret er. Selvforståelsestemaet belyses i bogens sytten kapitler inden for en kulturel kontekst, der strækker sig fra religion over filosofi til litteratur med udgangspunkt i to forskellige, men supplerende spørgehorisonter, nemlig en religionshistorisk og en religionsfilosofisk (s.st., 13, 23, 26).

Mennesket er det dyr, der samtidig er et ikke-dyr

Spørgsmål om dyrets rolle for menneskelig selvforståelse synes som Albinus understreger at have en særlig aktualitet i dag, fordi den med klimakrisens voksende opmærksomhed på de miljømæssige konsekvenser af vores produktion af animalske fødevarer har sat ellers ofte fortrængte dyreetiske problemstillinger på dagsordenen. Albinus formulerer det således:

> Det … er dyret, der i dag tavst konfronterer vores selvforståelse. Kan vi uanfægtet forholde os til os selv uden tanke for de lemlæstede hajer, de forhandlede dyreunger, de forstoppede gæs, de slavebundne delfiner, spækhuggere, elefanter, bjørne, de opstaldede grise og køer, de stressede høns og sygdomsinficerede forsøgsdyr, for slet ikke at tale om virusfremkaldende dyremarkeder og minkfarme? Eller sniger vi os som katten uden om den varme grød (41).

Med den sidste sætning i citatet antydes en af de afgørende pointer i bogens behandling af spørgsmålet om dyrets betydning for vores selvforståelse, nemlig at selv om vi forsøger at undvige dette spørgsmål kan vi som sproget også afslører ikke komme uden om det: "Dyret er uudrydeligt tilstede i den menneskelige tænkning, ikke mindst som kontrastering og udelukkelse" (38). Dyret spiller en grundlæggende rolle for menneskets forståelse af sig selv, men på en tvetydig måde, hvor mennesket, idet det ser sig selv i dyret, samtidig herved overser det (dyret), det ikke forstår ved sig selv (s.st., 47). "Paradokset er", som Albinus bemærker, "at mennesket ser alt omkring sig, herunder dyrene, i lyset af sig selv, men det ser netop ikke sig selv" (160).

Albinus forsøger bogen igennem at få greb om kompleksiteten af den tvetydige status, som dyret har i menneskets forhold til sig selv, blandt andet ved hjælp af et begreb om "immanent transcendens", som han sætter an med følgende citat fra Heideggers *Et brev om 'humanismen'*:

> Af alt det værende, som findes, er det organiske væsen formodentlig dét, som vi har sværest ved at tænke os, fordi det dels i en vis forstand er allermest beslægtet med os, dels alligevel er adskilt ved en afgrund fra vort ek-sistente væsen. Derimod kunne det se ud, som om det guddommelige væsen var os nærmere end det fremmedartede ved de organiske væsener – nærmere nemlig i en vis væsens-fjernhed, der som fjernhed alligevel er vort eksistente væsen mere fortroligt end det, knap tænkelige, afgrundsdybe, kødelige slægtskab med dyret (Heidegger 2004, 44).[4]

Med begrebet om immanent transcendens peger Albinus i første omgang på det afgørende forhold, at mennesket forstår sig selv som et dyr, der samtidig er et ikke-dyr, og at det netop er i kraft af menneskets forhold til dyret, at det kommer til denne tvetydige forståelse af sig selv (Albinus 2021, 14-16). Hermed bliver den både ydre og indre grænsedragning, der gør sig gældende i menneskets forsøg på at forstå sig selv i forholdet til dyret, et centralt anliggende for Albinus. Det er denne grænsedragning, som er på spil i filosofiens og de religiøse traditioners utallige udgaver af det metafysiske spørgsmål om, hvad mennesket er, der interesserer Albinus snarere end svaret på dette spørgsmål (s.st., 42; se også 23-24, 443).

Spørgsmålet om (menneskets konstitution af) forholdet mellem mennesket og dyret er væsentligt, fordi denne relation altid har været af absolut afgørende betydning for ethvert forsøg på gennem (allerede i sprogets) grænsedragning at bestemme det særegnet menneskelige, dét, der gør mennesket til mennesket, og ikke mindst, fordi bestemmelsen af mennesket har vidtrækkende, ikke bare filosofiske, men juridiske, etiske og politiske konsekvenser – i særdeleshed for de livsvæsner, der falder uden for denne bestemmelse. I sine overvejelser over dette spørgsmål har Albinus især ladet sig inspirere af Giorgio Agamben og dennes omfattende analyser af "det nøgne liv", dvs. det liv, der er fælles for alle levende væsner, men som enhver orden må udgrænse selv om det udgør dens forudsætning (20-23, 183-195, 240-243, 448).[5] I den sammenhæng bringer Albinus også Agambens begreb om "den antropologiske maskine" i spil for at illustrere, hvordan mennesket altid fremstilles gennem en udelukkende modstilling

4. Som Albinus påpeger lidt længere inde i sin indledning går denne samme tankebevægelse, der kommer til udtryk hos Heidegger, igen hos tænkere som Deleuze, Guattari, Derrida og Agamben, og bogen har da også netop som en del af sit anliggende at tydeliggøre dette (Albinus 2021, 23).

5. Det er særligt i hovedværket *Homo Sacer* fra 1996, at Agamben fremstiller sit begreb om det nøgne liv (Agamben 2016). Albinus trækker desuden på især også på Agambens læsninger af Heidegger, Georges Bataille og Jakob von Uexküll (Agamben 2018).

mellem det menneskelige og det dyriske. Eller rettere: "Netop fordi det menneskelige faktisk hver gang allerede er forudsat, producerer maskinen i virkeligheden en slags undtagelsestilstand, en ubestemmelighedszone, i hvilken det udenfor ikke er andet end eksklusionen af et indre, og det indre ikke andet end en inklusion af et udenfor" (Agamben 2018, 58). I forlængelse heraf er det en væsentlig pointe, som Albinus også fremhæver, at den antropologiske maskine synes at fortsætte med at virke selv i vores aktive forsøg på at standse den (Albinus 2021, 240-244).[6]

I bogens undersøgelse af, hvordan forholdet mellem mennesket og dyret konstitueres gennem potentielt voldelige grænsedragninger, forsøger Albinus samtidig med sit begreb om immanent transcendens at accentuere, at der ligeledes er en grænse for menneskets erkendelse af og magt over det dyr, som det også selv er. Dyret som immanent transcendens i denne forstand, tematiseres måske tydeligst i Albinus' fremstilling af Jacques Derridas refleksioner i det posthume værk *L'animal que donc je suis* over sin erfaring af at se sig selv set (nøgen) af sin kat (218-238). I denne erfaring af at se sig selv set med dyrets øjne, som stort set samtlige filosoffer i filosofihistorien ifølge Derrida har ignoreret, konfronteres vi på den mest tankevækkende måde med næstens absolutte andethed ("cette altérité absolute du prochain", Derrida 2006, 28). Eller som Albinus skriver: "I kattens blik lyser det *Andet*, og det lader sig ikke indløse gennem en positiv viden" (Albinus 2021, 225).

Religionshistorie *og* religionsfilosofi?

Albinus' analytiske nøglebegreb om immanent transcendens skal forstås i sammenhæng med en indsigt, som han henter fra moderne kulturteori, nemlig at menneskets forhold til dyret er et triadisk forhold, fordi dette forhold også altid involverer et forhold til det guddommelige. På baggrund af denne indsigt, som udgør et gennemgående metodisk greb i bogen, fremsætter Albinus den tese, "at dyrenes symbolske betydning som mediator mellem det immanente og det transcendente er medkonstituerende for de fleste, om ikke alle religiøse forestillingsuniverser, og at en tilsvarende betydningsdynamik herfra er vandret over i ikke-religiøse idé-komplekser" (35, se også 31 og 47). En ikke uvæsentlig religionsfilosofisk implikation af denne

6. Agambens eget forsøg på at gøre den antropologiske maskine inoperativ lader sig ifølge Albinus kun gøre gennem iværksættelsen af en anden maskine, nemlig den religiøse (Albinus 2021, 242-244).

tese, som det er et af bogens hovedanliggender at undersøge, synes at være, at forholdet til dyret og det guddommelige bliver uomgængeligt for menneskets forståelse af sig selv.

Albinus udfolder sin undersøgelse i kronologisk rækkefølge gennem en serie af religionshistoriske nedslag fra Chauvetgrottens mere end 30.000 år gamle hulemalerier over jødedommen, antikken og især kristendommen frem til oplysningstiden med enkelte afstikker til ægyptiske, indiske, kinesiske og indianske eksempler. Et tankevækkende eksempel er bogens fremstilling af oplysningstænkningens negative demonstration af det triadiske forhold mellem dyret, mennesket og det guddommelige, idet dens religionskritiske opløsning af forholdet mellem menneske og Gud mentalitetshistorisk falder sammen med opløsningen af en tidligere gældende samhørighed mellem menneske og dyr. Eller som Albinus sammenfatter det: "I den oplyste bevidstheds forsøg på at rense sig selv for andet end fornuftens rene kerne måtte såvel det animalske som det hellige ofres og udskilles som urene og forstyrrende elementer" (313). Men heller ikke fornuften kan som bekendt i længden unddrage sig sit forhold til det andet (jf. Horkheimer og Adorno 2004).

Særlig interessant i nærværende sammenhæng er selvsagt de dele af bogen, som med afsæt i en række teologihistoriske eksempler fremstiller kristendommens opfattelse af forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige. Selv om denne opfattelse bestemt ikke er entydig (for eksempel er der afgørende forskelle mellem teologer som Augustin, Aquinas, Hieronymus og Frans af Assisi) er det gennemgående træk ved den kristne tradition, at den er gennemsyret af et – teologisk legitimeret – antropocentrisk herredømmeforhold til dyret, som er funderet i den jødisk-kristne skabelsestanke (Albinus 2021, 146, 154). Det betyder imidlertid ikke, som Albinus understreger, at kristendommen uden videre også kan siges at bære skylden for det moderne samfunds brutale behandling dyr, men det bør vel nok vække til en vis teologisk eftertanke. Undersøgelsens fokus på den triadiske relation har således også et samtidskritisk sigte, nemlig at gøre opmærksom på, at "Sammenhængen mellem menneske, dyr og omgivelser har fortonet sig. Mennesket er blevet sig selv nok. Det tænker først og fremmest på sin egen eksistens og har omformet verden til sin" (33). Her kunne man næsten fristes til at tro, at Albinus var blevet syndsteolog, og han refererer da også samme sted Johannes Sløk for at hævde, at denne menneskelige selvoptagethed egentlig er et grundlæggende eksistensvilkår. "Men", tilføjer Albinus, "hvor repræsentativt er det synspunkt i dag? Det tager udgangspunkt i en ren menneskeverden, hvor omgivelserne – og den simple væren – har

trukket sig tilbage som kulisse for den selvbevidste eksistens" (s.st.).[7] Også her er der stof til teologisk eftertanke.

Bogens undersøgelse af betydningen af den triadiske relation mellem dyr-menneske-gud for menneskets forståelse af sig selv er grundig, omfattende og rig på historisk materiale, interessante tekstfortolkninger, teoretiske perspektiver og filosofiske indsigter, men af samme årsag kan det undervejs af og til være svært at bevare overblikket og holde den røde tråd. Læserens orientering lettes ikke af, at logikken i bogens komposition ikke (i hvert fald ikke for denne læser) er særlig åbenlys, og at vekslingen mellem den religionshistoriske (særligt kapitel 3, 4, 6, samt 12-15) og religionsfilosofiske tilgang (særligt kapitel 5, samt 7-10) står lidt i vejen for kontinuiteten i bogens historiske fremstilling. Det kunne måske være afhjulpet med en lidt højere grad af systematik i den ellers ganske fine opsummering af bogens progression, der fremsættes i indledningen.

Mens bogens dobbelte spørgehorisont er med til at nuancere fremstillingen, virker det samtidig, som om de to tilgange delvist kommer til at stå i vejen for hinanden. I de dele af bogen, hvor den religionshistoriske spørgehorisont dominerer, er der således en tendens til, at spørgsmålet om menneskets selvforståelse glider i baggrund. Men det er måske med god grund. For kunne man ikke lidt frækt sige, at nok kan religionshistorien gøre os klogere på fakta, men den hjælper os ikke meget, når det gælder det eksistentielle spørgsmål om selvforståelse? Samtidig er der i de kapitler, der fokuserer på de filosofiske tekster – som er der, hvor spørgsmålet om menneskelig selvforståelse træder tydeligst frem – en tendens til, at spørgsmålet om religionens betydning for dette spørgsmål glider i baggrunden. Hermed kommer det *religions*filosofiske ved den religionsfilosofiske spørgehorisont til at stå svagere.

Hvad skal vi forstå ved menneskelig selvforståelse?

Et af bogens hovedtemaer er som sagt spørgsmålet om hvilken rolle dyret (og det guddommelige) spiller for menneskets forståelse af sig selv. Men hvordan skal vi egentlig forstå dette spørgsmål om menneskelig selvforståelse? Det er ikke selvindlysende. For spørgsmålet er tvetydigt i den forstand, at det faktisk rummer to spørgsmål, ja endda

7. Det er svært her ikke at komme til at høre et ekko af Ole Jensens kritik af "eksistenskriticismen" (Jensen 1992). Ole Jensen inddrages ikke i Albinus' bog, men kunne måske, som Henrik Bach antyder i sin anmeldelse, have været en interessant diskussionspartner (Bach 2022).

to af filosofiens ældste og mest grundlæggende spørgsmål: Hvem er jeg? Og: Hvad er et mennesket? Og tvetydigheden bliver ikke mindre af, at disse to spørgsmål naturligvis er tæt forbundet.[8] Albinus' primære fokus synes at være på det sidste af disse to spørgsmål, mens det andet spørgsmål mest tematiseres implicit i bogens overvejelser over subjektivitet.[9] Men det gør blot en afklaring af spørgsmålet om, hvad vi egentlig skal forstå ved selvforståelse endnu mere relevant.

Et andet spørgsmål, måske det mest afgørende spørgsmål, som spørgsmålet om selvforståelse rejser, er det selvkritiske spørgsmål, om hvorvidt dette spørgsmål selv er udtryk for det samme antropocentriske perspektiv, som det skulle spørge til. Tidligt i bogen understreger Albinus, at

> Mennesket er et åndsvæsen; det benytter sig af komplekse symbolsystemer; det kan abstrahere, kan forholde sig til fortid og fremtid – og til det, der er og *ikke* er. Og måske mest af alt: Mennesket kan forholde sig til sig selv. Intet af dette kendetegner dyret. Det er kan der næppe herske tvivl om. Men hvorfor begrænse spørgehorisonten til denne, undskyld mig, trivialitet? Burde vi ikke snarere spørge til, hvad der er på spil i denne grænsedragning? (Albinus 2021, 42).

Ville det på denne baggrund ikke være oplagt at spørge til konsekvenserne af den grænsedragning, som bogens udgangspunkt i spørgsmålet om menneskets selvforståelse i forhold til dyret selv indebærer? Er den uudtalte forudsætning for spørgsmålet om menneskets selvforståelse ikke netop, at det er særegnet ved mennesket, at det kan stille dette spørgsmål, at alene mennesket kan spørge til sin egen forståelse af sig selv?[10] Albinus berører godt nok problemstillingen i sin fremstilling af Heidegger og Derrida, som for eksempel, når han påpeger, at "Filosofiens første spørgsmål: 'Hvem er jeg', samtidig udtrykker dens afstand til dyret, dens blik på dyret som noget andet" (Albinus 2021, 221). Men problemets kerne forbliver uudfoldet

8. En forbundethed, der kan vise sig særledes problematisk, som for eksempel, når vores forståelse af, hvad vi er som mennesker kommer til at stå i vejen for vores forståelse af os selv. Denne tvetydighed ved den menneskelige selvforståelse, at vores forståelse af os selv kan komme til at stå i vejen for vores selvforståelse, er et centralt tema hos Kierkegaard, som (også) her kunne være en oplagt diskussionspartner for Albinus (se for eksempel Kierkegaard 2002, 320-328).

9. I kapitlet om Derrida tematiseres det kort eksplicit (Albinus 2021, 221).

10. Eller anderledes formuleret: Tenderer Albinus ikke til at tildele forståelsen status af det Heidegger kalder et *eksistentiale*, altså et strukturelt træk ved menneskets måde at være i verden på? Og i så fald: kører "den antropologiske maskine", som Albinus bogen igennem på fremragerende vis problematiserer, dermed ikke samtidigt videre hos ham selv?

og sættes heller aldrig i forbindelse med Albinus' egen position. Her kunne det måske have været relevant at inddrage Derridas kritiske diskussion af spørgsmålets privilegerede rolle hos Heidegger.

Mulighederne i dette spor kan blot antydes her. Selv om spørgsmålet om spørgsmålets forrang (som Derrida kalder "spørgsmål om spørgsmålet") ikke er et centralt tema i *L'animal que donc je sui*, som udgør Albinus' primær Derrida-tekst, så antydes dets relevans for spørgsmålet om dyret flere gange i bogen. Det gør det, fordi spørgsmålet om spørgsmålet er tæt forbundet med det spørgsmål om dyrets evne til at respondere, som Derrida anser for at være det altafgørende spørgsmål i *L'animal que donc je suis* (Derrida 2006, 24).[11] Forbindelsen mellem spørgsmålet om dyret og spørgsmålet om spørgsmålet fremhæves tydeligst i en fodnote om Heidegger, hvor Derrida problematiserer den filosofihistoriske tendens til at forbinde begrebet om dyret med "en dobbelte manglende evne til spørgsmål-svar." Det gør han ved at henvise til en erfaring af sproget, som går forud for spørgsmålet og som dyret ikke nødvendigvis kan udelukkes fra (s.st., 62). Denne erfaring beskriver Heidegger, som Derrida gør opmærksom på, som en erfaring af "tilsagn" (*Zusage*).

Udgangspunkt for Derridas diskussion af spørgsmålet om spørgsmålet er Heideggers fremstilling i *Væren og tid* af (selv)forståelse som en for tilstedeværen (*Dasein*) grundlæggende måde at forholde sig på, der er knyttet til det at spørge og som således udgør en værensmodus for "det værende, som vi, de spørgende, hver især selv er" (Heidegger 2007, 26-27). Den forrang, som spørgsmålet tildeles gennem denne grundbestemmelse af tilstedeværen som det spørgende værende og Heideggers (næsten) uafbrudte identifikation af tænkningen med muligheden for og erfaringen af at spørge, udgør et vedvarende tema hos Derrida fra det tidlige essay "Les fins de l'homme" til hans allersidste seminar.

I *De l'esprit. Heidegger et la question* – som er Derridas mest indgående diskussion af spørgsmålet om spørgsmålet, og som er særlig relevant i nærværende sammenhæng, da han her forbinder dette spørgsmål med spørgsmålet om Heideggers forståelse af dyret – udfolder Derrida de tre væsentligste aspekter af sin kritik af Heideg-

11. Derrida understreger det således: "Vi vil i efterfølgelsen af spørgsmålet om spørgsmålet opdage det, der begynder med at spekulere over, hvad det vil sige at respondere og om et dyr (men hvilket?) nogensinde svarer i/på sit eget navn" (s.st. 27) (min oversættelse): "Nous découvrirons par la suite la question de la question, celle qui va d'abord à se demander ce que répondre veut dire – et si un animal (mais lequel?) jamais répond à son nom."

ger.[12] For det første viser han, hvordan Heidegger med bestemmelsen af tilstedeværen som det spørgende værende forbliver inden for den antropocentriske nærværsmetafysik, som denne bestemmelse (tilstedeværen) skulle frigøre ham fra (Derrida 1987, 33-38). En i denne sammenhæng afgørende konsekvens af den forrang, som Heidegger med sin bestemmelse af tilstedeværen som det spørgende værende tillægger *spørgsmålet*, er, som Derrida fremhæver, at: "Der er ikke noget dyre-Dasein, da Dasein er karakteriseret ved adgangen til væren 'som sådan' og den korrelative mulighed af at spørge" (s.st., 88; min oversættelse).[13] For det andet påpeger Derrida, at denne bestemmelse af tilstedeværen som spørgende betyder, at der er en cirkularitet på spil i hjertet af Heideggers spørgende tilgang: "Hvordan kan vi, uden at bekræfte det *a priori* og cirkulært, stille spørgsmålstegn ved denne indskrivning i *Fragens* struktur, hvorfra *Dasein* vil have modtaget, samtidig med sit privilegium (*Vorrang*), sin første, minimale og sikreste bestemmelse?" (s.st., 37; min oversættelse).[14] For det tredje indvender Derrida, at Heidegger med sin privilegering af spørgsmålet tenderer til at overse den førnævnte mere grundlæggende erfaring af sproget som tilsagn. Derrida anerkender dog samtidig, at den sene Heidegger faktisk behandler denne erfaring og dermed selv problematiserer spørgsmålets forrang, idet han ender med at hævde, at "Spørgsmålet er ikke tænkningens egentlige gebet – men derimod lytten til tilsagnet [*der Zusage*] i det, der skal komme i spørgsmålet" (Heidegger 1985, 165; min oversættelse).[15] Forud for enhver brug af sproget, også spørgsmålet, ja endda negationen, ligger der altid allerede en uudtalt bekræftelse, eller med Heideggers betegnelse et tilsagn, af sproget.

Det er denne erfaring af et uudtalt, ubetinget tilsagn, der ligger til grund for Derridas vedholdende karakteristisk af dekonstruktion som en ikke blot kritisk, men først og fremmest affirmativ gestus,

12. I *L'animal que donc je suis* bemærker Derrida selv, at *De l'esprit* foruden spørgsmålet om spørgsmålet også "fyldigt og direkte behandler det heideggerianske begreb om dyret som 'verdensfattigt' (*weltarm*)" (s.st., 62; min oversættelse): "traite abondamment et directement de ce concept heideggerien de l'animal comme 'pauvre en monde' (*weltarm*)." Til grund for den forbindelse mellem disse to spørgsmål, som især bliver tydelig i *De l'esprit*, ligger ifølge Derrida en fortsat metafysisk humanisme hos Heidegger (Derrida 1987, 28; se også Derrida 1972, 147-148).

13. "Il n'y a pas de Dasein animal, puisque le Dasein se caractérise par l'accès au 'comme tel' de l'étant et à la possibilité corrélative du questionnement."

14. "Comment,sans la confirmer a priori et circulairement, questioner cette inscription dans la structure du Fragen dont le Dasein aura reçu, en même temps que son privilege (*Vorrang*), sa première, minimale et plus sûre détermination?"

15. "Dass das Fragen nicht die eigentliche Gebarde des Denkens ist, sondem – das Horen der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll." Se Derrida 1987, 146-154.

nemlig en bekræftelse af den oprindelige bekræftelse (*affirmation originaire*) af det kommendes radikale åbenhed, som ligger til grund for sproget.[16] På den baggrund kunne man måske indvende mod Albinus' kritiske spørgsmål: "Hvordan vi skal respondere på denne udsættelsens tænkning, som egner sig bedre til at underminere end at understøtte?", at den forrang, som hans egen spørgehorisont tildeler spørgsmålet, synes at gøre ham blind for, at også Derrida altid allerede "understøtter" (bekræfter) før han "underminerer" (negerer) (Albinus 2021, 236).

Her til sidst er det værd lige kort også at nævne en tredje problemstilling vedrørende spørgsmålet om, hvad vi skal forstå ved selvforståelse. Fra et mere snævret teologisk perspektiv kunne det have været interessant om Albinus havde forholdt sig til den tese, som findes hos både Kierkegaard og Nietzsche, at med kristendommens syndsteologiske subjektivitetstænkning bliver spørgsmålet om selvforståelse et langt meget kompliceret spørgsmål. Som Kierkegaard formulerer det:

> At forstaae sig selv i Existents er ogsaa *det christelige Princip,* kun at dette "selv" har faaet langt rigere og langt dybere Bestemmelser, hvilke ere endnu vanskeligere at forstaae sammen med det at existere. … Dette "sig selv" er atter ikke her den rene Menneskehed, den rene Subjektivitet og andet Saadant, hvorved Alt bliver let, da Vanskeligheden tages bort, og hele Sagen overflyttes i Abstraktionens Schattenspiel. Vanskeligheden er større end for Grækeren, fordi der er endnu større Modsætninger sat sammen, fordi Existents er accentueret paradox som Synd, og Evigheden paradox som Guden i Tiden (Kierkegaard 2003, 323).[17]

Med kristendommens "dybere", syndsteologiske bestemmelse af selvet som et misforhold skærpes problemet således. For hvordan skal vi forstå spørgsmålet om menneskelig selvforståelse, når mennesket ikke længere kan forudsættes at (ville) være i overensstemmelse med sig selv sådan som det har været forudsat i hovedparten af den filosofiske tradition?

16. Se fx. "Nombre de oui" (Derrida 2002, 639-654).

17. Nietzsche bemærker – om end i en noget anden tone – noget lignende, nemlig at: "Det er først på denne grobund for menneskets *inderligt farlige* tilværelsesform, som præsten er, at mennesket overhovedet er blevet et *interessant dyr*, først her har den menneskelige sjæl i en højere betydning fået *dybde* og er blevet ond – og det er jo de to grundformer for menneskets hidtidige overlegenhed over for de øvrige dyr!" (Nietzsche 1999, 34).

Afsluttende bemærkning

De her antydede kritiske overvejelser ændrer ikke ved, at Lars Albinus' ualmindeligt lærde bog leverer en vægtig og perspektivrig undersøgelse af et komplekst og yderst relevant tema, som på forbilledlig vis demonstrerer, hvordan religionsfilosofien kan gøre sig gældende i forhold til aktuelle problemstillinger, og som er yderst respektindgydende i sin grundighed og saglighed. Fra et teologisk perspektiv er bogens måske største fortjeneste, at den sætter det presserende spørgsmål om det moderne menneskes forhold til de dyr, som det befinder sig i verden sammen med på dagsordenen inden for en teoretisk ramme, der tydeliggør spørgsmålets teologiske relevans, samtidig med, at den på en religionsfilosofisk vedkommende måde introducerer en række aktuelle forskningsområder – så som kritiske dyrestudier, zooantropologi og antrozoologi. Albinus' bog vil således være en oplagt og stærk samtalepartner for den for tiden voksende teologiske interesse for klima og miljø (se fx bidragene i Jensen og Kande 2020). Ikke mindst som en påmindelse til teologien om i sin interesse for disse højaktuelle emner at gøre sig sit eget historiske såvel som systematiske udgangspunkt klart.

Litteratur

Agamben, Giorgio. 2018. *Det åbne. Mennesket og dyret*. Skive: Forlaget Wunderbuch.

Agamben, Giorgio. 2016. *Homo Sacer. Den suveræne magt og det nøgne liv*. Aarhus: Klim.

Bach, Henrik. 2022. "Ny bog bruger vores forhold til dyrene som nøgle til forståelsen af verden og livet." *Dagbladet Information* 22. april. https://www.information.dk/kultur/anmeldelse/2022/04/ny-bog-bruger-vores-forhold-dyrene-noegle-forstaaelsen-verden-livet?lst_cntrb (set 20.06.2022).

Derrida, Jacques. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. 2002. *Psyché. Inventions de l'autre* (tome 2). Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. 1987. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. 1972. *Marge de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit.

Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Sandhed og metode*. Århus: Systime.

Gilhus, Ingvild Sælid. 2021. "Anmeldelse Af Lars Albinus, Livsvæsen. Om Forholdet Mellem Dyret, Mennesket og Det Guddommelige." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 73: 1-3.

Heidegger, Martin. 2007. *Væren og tid*. Århus: Klim.

Heidegger, Martin. 2004. *Et brev om 'humanismen'*. København: Informations forlag.

Heidegger, Martin. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtaufgabe Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Horkheimer, Max og Theodor W. Adorno. 2004. *Oplysningens dialektik. Filosofiske fragmenter*. København: Gyldendal.

Jensen, Laura Lundager og Karina Juhl Kande (red.). 2020. "Økoteologi og grøn kirke." *Kritisk Forum for praktisk teologi* 162: 1-90.

Jensen, Ole. 1992. *I vækstens vold: Økologi og religion*. København: Gyldendal.

Kierkegaard, Søren. 2002. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Søren Kierkegaards Skrifter bind 7. København: Gads forlag.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Moralens oprindelse. Et stridsskrift*. Frederiksberg: Det lille forlag.

Sørensen, Asger. 2020. *Asger Sørensen går på universitetet*. Frederiksberg: Filosofisk rådgivning.