

Religion *uden* Religion

En nærlæsning af Jacques Derridas *Tro og Viden – De to kilder til “religionen” ved den blotte fornufts grænser*

*Cand.theol., ph.d.-stipendiat Gustav G. Damgaard
Københavns Universitet*

Abstract: This article develops the notion of religion in Jacques Derrida’s central work *Faith and Knowledge*. Focusing especially on the question of abstraction and doubling, the article suggests the structure of a “religion without religion” as the implicit theme of Derrida’s text. With Derrida, the article argues that the structure of a “religion without religion” would give rise to the possibility of a notion of religion and faith beyond the limits of classical onto-theology. Drawing on related texts from Derrida’s authorship concerning the question of religion such as *Archive Fever* and *The Gift of Death*, the article proposes the notion of a messianic promise in the form of an original affirmation as the quasi-transcendental condition of Derrida’s notion of religion.

Keywords: Jacques Derrida – Deconstruction – Religion without religion – Faith – Knowledge

Indledning: Signatur, begivenhed og kontekst

Jacques Derrida åbner sit religionsfilosofiske hovedværk *Foi et Savoir. Les Deux Sources de La “Religion” Aux Limites de La Simple Raison* (1996) med et spørgsmål. Det er spørgsmålet om, og i så fald hvorledes, det vil være muligt at tale om religion i dag:

Hvorledes “tale religion”? Om religion? Særligt om religionen i dag? Hvorledes turde tale om den i ental, på denne dag, uden frygt og bæven? Og så lidt og så hurtigt? Hvem ville være så ublu at påstå, at det her drejer sig om et på én gang nyt og identificerbart emne? Hvem ville være så indbildsk at afpasse et par aforismer til det? For at give sig selv det mod, den arrogance eller den sindsro, der kræves, må man måske et øjeblik foregive at foretage en abstraktion, en abstraktion fra alt eller næsten alt, en vis abstraktion. Måske må man satse på den mest konkrete og mest tilgængelige, men også den mest golde af abstraktioner (Derrida 2024, 47).

Religion som sådan gennemtrænger ifølge Derrida den vestlige kultur, religiøse idiommer gennemsyrrer allerede vores sprog og tænkning, næsten før vi overhovedet åbner munden. Det tyske sprog har for eksempel ifølge Hegel sin spekulative kraft fra Luthers bibeloversættelse, der lader de bibelske parallelismer og paradokser omsætte til det tyske sprogs doublebund. Hvordan vil vi kunne tale om det, der altid allerede taler igennem os? Men kan vi af denne grund forudsætte, at vi allerede ved, hvad religion vil sige? Har vi allerede blot ved at bruge det latinske ord "religion" givet et svar på det indledende spørgsmål? Må vi forudsætte en forforståelse som den, Heidegger gør gældende i indledningen af *Varen og Tid* overfor værens ordforråd? Gives der noget som religion, religionen i bestemt ental, som en samlet monolitisk entitet på trods af de tre monotheistiske religioners uendelige forskelle? For slet ikke at tale om de "andre" verdensreligioner? Gives der et religionens *eidos*? For ikke allerede at lade os overvælde af alle disse spørgsmål, der melder sig førend vi overhovedet får formuleret et egentligt spørgsmål, må vi ifølge Derrida ty til abstraktionen. For at vi kan tale om "religionen" må vi trække os tilbage som "til en ørken", vi må med endnu en religiøs gestus udvise en teoretisk askese: Vi må udsætte vores begreb for en ørkengørelse og ligge det øde med en gold abstraktion (Derrida 2024, 49). Vi må foretage en kvasi-epoche der lader vores begreb stå frem, udsondre og uddifferentiere det, vi må rykke det op med rode, dislokere og deformere det.¹ Alle gestuser, der ifølge Derrida har religionens tøven og tilbageholdenhed, frygt og bæven, som deres egentlige ressource.

Disse abstraktionskræfter er allerede på færde før vi overhovedet har åbnet Derridas tekst. I den danske oversættelse af titlen til Derridas bog angives bogens tema allerede i citationstegn: "religionen". Citationstegn angiver en abstraktion, en gentagelse eller fordobling af oprindelsen, der løser ordet fra dets "oprindelige" kontekst og lader det glide fra kontekst til kontekst uden et fast forankringspunkt. Ifølge Derrida er det et konstitutivt træk ved enhver skrift, ethvert

1. Den tilbageholdenhed, der ligger i tilføjelsen af "kvasi" til den fænomenologiske terminus epoche, angiver i denne sammenhæng Derridas på mange måder komplicerede forhold til den fænomenologiske tradition. Derridas tidlige filosofiske arbejde udformer sig som en vedblivende læsning af Husserls transcendentale fænomenologi, hvor Derrida under betegnelsen "arke-spor" afdækker et konstitutivt ikke-nærvær, som en grundbetingelse for enhver selv-identitet. En indsigt der på en og samme tid forudsætter den transcendentale fænomenologis kritiske gestus, og overskrider denne for så vidt, som Husserls tænkning, ifølge Derrida, forbliver bundet til en tanke om nærværets primat, som Derrida skriver i *De la grammatologie* (1967): "Derfor kan en sporets tænkning ikke ganske enkelt bryde med en transcendentale fænomenologi, så lidt som den ganske enkelt lader sig reducere til en sådan" (Derrida 1970, 135).

mærke og tegn, at det kan citeres og gentages i det uendelige uden en "oprindelig" kontekst, som han skriver i "Signature-Evenement-Contexte": "Ethvert tegn, lingvistisk eller ikke-lingvistisk, talt eller skrevet (i den gængse betydning af denne modsætning) som stor eller lille enhed, kan *citeres*, sættes i gåseøjne; hermed kan det bryde med enhver given kontekst, i det uendelige afføde nye kontekster på en absolut ikke-mættelig måde" (Derrida 1976, 133). Det er denne i sproget generelt iboende citationalitet eller iterabilitet, der muliggør ethvert konkret sprog som et kommunikativt system af forskelle. Denne citationalitet bliver endnu tydeligere, når vi betragter titlen som helhed, der i sig selv ikke udgør andet end et sammensat citat, der består af tre titler fra religionsfilosofiens kanon: Henholdsvis Hegels *Glauben und Wissen* (1802), Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) og Bergsons *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). Tre tekster der alle behandler forholdet mellem tro og viden, og som forsøger at tænke talen om religionen og dennes mulighedsbetingelser ud fra den kritiske filosofis præmisser. Tre tekster der forsøger at fremskrive et reflekteret religionsbegreb, der både står i forbindelse med den traditionelle religions dogmer og strukturer og bryder med disse. Således taler Hegel om, at den historiske langfredag må overgå til den spekulative langfredag, Kant skelner mellem en dogmatisk og en moralsk tro, og Bergson sætter et statisk religionsbegreb overfor et dynamisk. Med sit religionsskrift indskrives Derrida sig i marginen af denne religionsfilosofiske tradition, idet han på en og samme tid gentager og forskyder religionens struktur.² Ved på denne måde at gentage og derved abstrahere religionen fra dens "oprindelige" kontekst forsøger Derrida at afdække et mere konkret religionsbegreb, der tager afsæt i en irreduktibel tro, der går forud for og betinger enhver konkret religion. Der er her tale om en tro, der aldrig vil kunne assimileres til hverken åbenbaringen eller oplysningsens klare lys, men som tjener som deres fælles kilde eller udspring. En tro uden religion, der går forud for enhver distinktion mellem tro og viden. En tro der består i vores irreduktible forhold til den

2. Der forekommer dog en ikke ubetydelig forskel mellem Kants oprindelige titel og Derridas omskrivning. Hvor Kant oprindeligt har "*inden for* den blotte fornufts grænser", så har Derrida "*ved* den blotte fornufts grænser". Dette skift fra "*inden for*" (*innerhalb*) til "*ved*" (*aux*) angiver en subtil men ikke desto mindre afgørende forskel mellem Kant og Derrida. Hvor Kant lader den praktiske fornuft være det styrende princip for sin gentænkning af religionens mulighed, så er religionen først mulig ifølge Derrida ved fornuftens grænse. Kun ved at drive fornuften til sin yderste grænse bliver religionens fænomen tænkeligt, som det der i grunden betinger fornuften.

anden, og som derfor aldrig kan være simpel, men som altid allerede er fordoblet.³

I nærværende artikel vil jeg gennem en nærlæsning af Derridas nyoversatte religionsskrift forsøge at gengive det implicitte tros- og religionsbegreb, der løber igennem Derridas tekst, og som i tråd med John D. Caputo kan beskrives som en religion *uden* religion.⁴ I artiklen vil jeg gennemgå Derridas syn på forholdet mellem tro og viden, hvor jeg særligt vil fokusere på Derridas læsning af Kants religionsfilosofi samt begreberne *globalatinisering* og *autoimmunitet*. På baggrund af denne fremstilling vil jeg under inddragelse af Derridas tekst *Donner la mort* (1999) aftegne konturerne af Derridas religion uden religion med særlig fokus på de to navne “messianitet” og “Chora” samt forholdet mellem troen og det hellige.

Den diskursive maskine

Spørgsmålet om religion gentager sig i Derridas forfatterskab og intensiveres henimod det sene forfatterskab, hvor det forskyder sig fra periferien imod centrum.⁵ Af denne grund var Derridas instinktive men dog “maskinelle” svar, da han over telefonen blev bedt om et tema til et møde på Capri d. 28. februar 1994, også: “religionen” (Derrida 2024, 96). Det er dette møde, dette filosoftræf, bestående

3. Både King-Ho Leung og Michael Nass identificerer denne citationalitet og abstraktion som en indre drivkraft i Derridas religionsskrift (Leung 2021, 38; Nass 2012, 49-55).

4. Caputo har i særlig grad været med til at præge denne formel, idet han i sit centrale værk *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* fremhæver en kvasi-religiøs struktur som kernen i Derridas dekonstruktion: “Deconstruction takes the form of a certain religious responsibility to what is coming, to what does not exist. Deconstruction turns on a certain pledging of itself to the future, on a certain *religio* that religiously observes its covenant with the *revenant* and *arrivant*, to what is coming back from the past, and to what is arriving from the past as future. Deconstruction is, in that sense, a messianic religion within the limits of reason alone, that is, it is inhabited and structured in a messianic-religious way” (Caputo 1997, 149-150). Selvom Caputos læsning er omfattende og til dels overbevisende, så kan jeg ikke her uden videre tilslutte mig den implicitte totaliserende tendens i hans læsning. Derrida har ikke som sådan et samlet begreb om religion sådan som Caputo fremstiller det, men Derrida behandler religion som et tema såvel som religiøse fænomener og tematikker i en lang række forskellige kontekster, der strækker sig fra det tidlige til det sene forfatterskab. Når jeg i det følgende taler om Derridas religionsbegreb er det altså med et vist forbehold for denne mangfoldighed.

5. Nogle af de tekster, der eksplicit behandler dette emne er *Circonfession* (1991), *Sauf le nom* (1993) og *Donner la mort* (1999).

af europæiske mænd, hvad også Derrida bemærker “ingen kvinder!”, der alle deler en kultur og arv, der er “helt åbenlyst kristen” (Derrida 2024, 54), og hvor alle “allerede taler latin” (Derrida 2024, 81), der udgør baggrunden for den tekst, der i 1996 udgives som *Tro & Viden*.⁶ En tekst i 52 labyrintiske paragraffer, uden nogen egentlig hovedtekst, bestående af et slags forord med titlen “ITALISKE KURSIVER” (§1-26), der øjensynligt gengiver Derridas mundtlige improvisationer ved mødet på Capri og et efterskrift “POSTSCRIPTUM” (§27-52), der igen er delt i to dele med titlerne “Krypter...” (§27-37) og “...og granatæbler” (§38-52). Hertil kommer også et stykke tekst, der signerer og daterer teksten til Laguna Beach California d. 26. april 1995, men som selv ikke rummer nogen benævnelse. Derridas tekst er altså delt mellem et forord og et efterskrift og er derved allerede indskrevet i en grammatologisk struktur, der åbner læsningen for et utal af kontekster, krypter og afgrunde. Der er tale om en tekst, der i sin maskinelle økonomi, i høj grad udgør, hvad Derrida kalder “en lille diskursiv maskine”, der har til formål i en “kvasiaforistisk form [...] mere telegrafisk end nogensinde” at deformere og forskyde religionsfilosofiens traditionelle logikker og distinktioner fra Kant over Hegel til Heidegger ved “at gå ud fra et andet skema” (Derrida 2024, 48, 98, 107 og 51). Et skema, der har til hensigt at udvikle det udsagte og fortrængte i traditionens diskurs: “Vi har forpligtet os på at deformere dem, føre dem andetsteds hen, idet vi udvikler, om ikke deres negativ eller deres ubevidste, så i det mindste logikken for det, de kunne have ladet sige om religionen, men som de ikke var vidende om i det, de ville sige” (Derrida 2024, 98). Den vestlige religionsfilosofiske tradition er ifølge Derrida bundet til en specifik kristen-metafysisk tankestruktur, som den uophørligt genbekræfter selv, når den forsøger at overvinde den. Det er denne tankestruktur, som Derrida vil føre et andet sted hen, hvilket vil sige mod et trosbegreb, der går forud for og betinger enhver konkret religion og derfor ikke kan reduceres til noget andet. Med en tekst, der i sin form og økonomi allierer sig med det maskinelle og automatiske, forsøger Derrida at frembringe betingelserne for det, der kun kan stadfæstes i vidnesbyrdets uudgrundelige tiltro (Derrida 2024, 113). Derrida for-

6. Tilstede foruden Derrida var blandt andet Hans-Georg Gadamer, Eugenio Triás, Maurizio Ferraris og Gianni Vattimo. Denne homogene gruppe, med henblik på køn, etnicitet og religion, der deltog i dette møde, kan give anledning til at overveje de politiske implikationer af en tænkning, der angiveligvis fordrer en specifik form for krop. Selvom Derridas tænkning på mange måder sigter efter at vise umuligheden af en sådan homogenitet og umiddelbar identitet, så er det påfaldende, at Derridas egen tænkning i praksis virker til at reproducere denne homogenitet.

søger at indfange forholdet mellem troens uberegnelighed og videns eller videnskabens beregnelighed.

Derridas tekst skriver sig ind i og gør op med en tidsånd i midten af halvfemserne, der efter teknologiens fremmarch og sammenbruddet af ideologiernes meta-narrativer, anså religion som et af historiens overflødige vraggods. På trods af religionens øjensynlige overflødighed erfarede man, ifølge Derrida, mod al forventning, at religionen vendte tilbage værre end nogensinde før blandt andet i form af fundamentalisme og ekstremistisk vold. Denne "religionens genkomst" frembød spørgsmålet, hvorvidt religionen nogensinde havde været væk eller om den måske nærmere havde antaget en ny form og allieret sig med sin indre modsætning. Et spørgsmål, der ligeledes sigter efter, hvorvidt den forudsatte distinktion mellem tro og viden, mellem religion og sekulariseringens oplysning, kan siges at være så stabil, som man ellers skulle tro. Det er denne mistanke, der driver Derridas tekst i et forsøg på at afdække et sted, hvor tro og viden krydser hinanden, som han skriver: "Dér, hvor viden og tro ('kapitalistisk' og fiduciarisk), teknovidenskab og tiltro, kredit, troværdighed, tros-handling altid vil stå i forbund med hinanden, *på selve stedet*, i deres modsætnings forbindende knudepunkt" (Derrida 2024 48-49). Derridas tentative tese er, at religionen på én og samme tid befinder sig "i en reaktiv antagonisme og i et reaffirmerende overbud" i forhold til teknovidenskaben (Derrida 2024, 48).

En kantiansk dublet

Derridas første tilnærmelse til at underløbe distinktionen mellem tro og viden er ved at gentage og forskyde en række temaer i Kants religionsfilosofi, der binder sig til begrebet "*reflekterende tro*" og "det radikale onde" (Derrida 2024, 56-57).⁷ Ved på denne måde at gentage Kants religionsfilosofi forskyder Derrida den ligeså, idet han underminerer den ahistoriske indstilling, som Kant forudsætter. Derrida stiller på denne måde skarpt på en særlig opfattelse af religion, der har farvet vores begreb om historie: "Ganske vist begrænser den messianske eller eskatologiske horisont denne historicitet, men kun ved først at have åbnet den" (Derrida 2024, 56).⁸ Religionens for-

7. Afsnittet om den reflekterende tro fra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) er på generøs vis også oversat og inkluderet i et appendiks til udgivelsen af *Tro og Viden*.

8. Der er i Derridas tekst et specifikt afgrænset fokus på de abrahamitiske religioner, og i særdeleshed jødedommen og kristendommen, samt en særlig vestlig

skellige frelsesnarrativer og -forestillinger om de sidste tider åbner for en forståelse af et sammenhængende historisk forløb ved samtidig at indskrive historiens afslutning, eskatologien og det apokalyptiske, i historien selv, hvilket særligt reflekteres i de abrahamitiske religioner. Ved på denne måde at afhænde historien i historien selv frigives et radikalt andet begreb om temporalitet. Således overgår tidsbegrebet fra antikkens kosmologiske og cykliske tid til en lineær kronologi. Denne forskydning åbner for en fortolkning af menneskets indre eller levende tid, der konkretiserer sig i spørgsmålet om menneskets fakticitet og historicitet, et centralt filosofisk spørgsmål fra Augustin over Kant til Heidegger. Denne "historiens historicitet" må vi ifølge Derrida medregne i en genlæsning af Kant (Derrida 2024, 56). Der er her tale om et tidsbegreb, der er formet indenfor en teleologisk og eskatologisk ramme, som dekonstruktionens forskydninger og måske i særdeleshed den freudianske psykoanalyser *Nachträglichkeit* problematiserer i sin grundvold. På samme måde kan vi ikke længere ifølge Derrida klart identificere "det radikale onde" med samme abstrakte selvfølgelighed som Kant.⁹ Er der tale om religionens fundamentalisme eller teknovidenskabens dislokering, ekspropriering, delokalisering og rodoprykning? Er det radikale onde selve religionens ud-spring og mulighed, eller det som religionen værger sig i mod? Efter Derridas opfattelse bliver "det radikale onde", som Kant afdækker i mennesket, et udtryk for den freudianske dødsdrift: Der er ikke tale om "et onde" i nogen bestemt forstand, men derimod om deling, splittelse og differentiering, hvilket vil sige umuligheden af nogen entydig og simpel oprindelse: "oprindelsen er dobbeltheden selv" (Derrida 2024, 66).¹⁰ Netop af denne grund gives der altid mere

reception og behandling af disse. Derridas tekst er ikke kun en diskursiv maskine, men også en abstraktions maskine, der kun behandler religionen abstrakt i bestemt ental.

9. Kant beskriver "det radikale onde" (*das radikale Böse*) på følgende måde i religionskriften: "We call a man evil [...] not because he performs actions that are evil (contrary to law) but because these actions are of such a nature that we may infer from them the presence in him of evil maxims" (Kant 1950, 16). Det radikale onde i menneskets natur handler altså ikke om konkrete onde gerninger, men om en perversion af den maksime, hvorudfra mennesket handler. Der er altså tale om en perversion af det kategoriske imperativ, hvor personlig interesse træder i stedet for den moralske pligt.

10. Både *Arkivfeber* og *Tro & Viden* udvikler en specifik forståelse af den freudianske dødsdrifts hyperbolske logik i kernen af deres argumentation. I *Arkivfeber* i form af arkivets indre *anarkiviske* drift (Derrida 2023, 16), og i *Tro & Viden* i form af det radikale onde, hvilket tillige vil sige religionens autoimmune logik. Derrida er i en vis forstand dødsdriftens tænker par excellence, idet han udvikler dødsdriftens begreb hinsides en naiv nihilisme eller abstrakt negativitet. Derridas vedbliven-de fokus på skriftens supplement i dens forskellige udformninger udgør en konkret

end en kilde til religionen (og alt andet), fordi der i grunden aldrig gives en. Denne paradoksale logik, der på en og samme tid er mere og mindre end en, udfolder og udvikler Derrida i løbet af sin tekst.

Da “det radikale onde” allerede problematiserer distinktionen mellem tro og viden, finder Derrida en mulighed for yderligere at problematisere dette forhold i Kants distinktion mellem en dogmatisk og reflekterende tro. Hvor den dogmatiske tro i form af “sværmeri”, “øvertro”, “illuminatisme” og “taumaturgi” står i modsætning til fornuften, åbner den reflekterende tro i form af en specifik kristen erfaring af Guds død for en overraskende forbindelse mellem den religiøse tro og den rene praktiske fornufts rationalitet. Den reflekterende tro underminerer altså herved distinktionen mellem tro og viden, idet Kant sammenbinder tro og fornuft i et moralfilosofisk perspektiv. Når Kant hævder, at kristendommen er den eneste egentlige moralske religion, idet “den kristne åbenbaring lærer os noget væsentligt, hvad angår selve moralitetens idé”, så skyldes det netop denne reflekterende tro, hvis mulighed ifølge Derrida “meget vel kunne åbne selve rummet for vores diskussion” (Derrida 2024, 56-57). Den reflekterende tros moralske dimension ligger ifølge Derrida i følgende kantianske maksime: “For at opføre sig moralsk må man kort sagt handle, som om Gud ikke eksisterede eller som om Gud ikke længere var optaget af vores frelse” (Derrida 2024, 59). Kristendommen kan siges at være moralsk, fordi den netop selv gennemspiller gudløshedens erfaring i korsbegivenhedens paradoksale logik: Kristendommen stadfæster (eller korsfæster) sig selv ved at ophæve sig selv på korset. Modernitetens globalisering og sekularisering står i dette perspektiv ikke i modsætning til religionen, men må ses som en direkte forlængelse og fortsættelse af en specifik kristen erfaring af Guds død.

Globalatinisering og autoimmunitet

Gennem Kants religionsfilosofi kan vi, ifølge Derrida, se “en besynderlig alliance mellem kristendommen som erfaring af Guds død og den teleteknovidenskabelige kapitalisme” (Derrida 2024, 60). Derrida indfanger denne særegne forbindelse i begrebet *globalatini-*

reflekteret negativitet, der angiver en forståelse af liv hinsides distinktionen mellem liv og død, hvilket i en vis forstand også vil sige hinsides ontologiens primat. Det oprindelige supplements eksterioritet og alteritet indskriver døden i midten af livet, hvilket omplacerer og forskyder distinktionen mellem liv og død i fremkomsten af det levende døde. Denne indsigt kan også anføres som en kilde til den sene Derridas optagethed af det spektrale, idet genfærdet i særdeleshed personificerer denne logik.

sering, hvis ordspil netop understreger globaliseringens specifikt latinsk-kristne ophav. Der er her tale om en latinisering, der indikerer “en endelig, men gådefuld universaliseringsproces” (Derrida 2024, 84). Globalatiniseringen angiver på denne måde, at ikke kun vores begreb om historien er underlagt en specifik kristen arv, men også vores begreb om verden må tilskrives denne arv. Religionens latiniserende og globaliserende effekt, der går fra Rom over USA, har altså ifølge Derrida resulteret i en “hyperimperialistisk appropriation”, hvilket særligt gør sig gældende “i den internationale rets og den verdensomspændende politiske retoriks begrebsapparat” (Derrida 2024, 84). Vores stater, institutioner, love og forordninger, selv vores kultur og sprog, er ifølge Derrida inficeret af globalatiniseringens effekt. Der gives således ikke et neutralt felt, et såkaldt “metasprog”, hvorfra vi vil kunne iagttage og beskrive religionens fænomen uden selv, at berøres af dets fænomen (Derrida 2024, 85). Globalatiniseringen betegner denne uheldige alliance mellem religionen og teknovidenskaben: Den religiøse krop er blevet forsynet med et fremmedlegeme, en teknisk protese i form af den moderne teknologiske videnskab, som den på en og samme tid forsøger at indpode og afvise. Denne forbindelse er efter min opfattelse kun blevet tydeligere siden midten af 90erne, hvor vi så fremkomsten af teleevangelismen, idet vi i dag også har såkaldte “kristne influencers”, der forkynder og missionerer ved hjælp af moderne sociale medier såsom Instragram og Tiktok. Men volden er også tiltaget, i dag begås der alt fra folkedrab til terrorhandlinger i en religiøs fanatismes navn ved hjælp af moderne teknologi såsom fjernstyrede raketter og droner. Religionen står så vidt jeg kan se i et paradoksalt forhold til modernitetens teknovidenskab, som den, som Derrida beskriver, på en og samme tid “eks-proprierer og re-approprierer, rykker op med rode og igen rodfæster” ifølge det Derrida kalder for den “autoimmune selv-skadsløsholdelses logik” (Derrida 2024, 100).

Det er denne autoimmune logik, som Derrida formaliserer og udfolder i løbet af sin tekst, idet vi her finder det knudepunkt, der binder religionen og videnskaben uløseligt sammen, som Derrida skriver: “Det er denne rædselsvækkende, men fatale logik for *det skadesløses autoimmunitet*, som altid vil associere videnskaben og religionen” (Derrida 2024, 103-103). Ifølge Derrida er det kun denne “på én gang immunitær og autoimmun” logik, der kan beskrive og forklare “religionens genkomst”, idet religionen reagerer på sig selv ved at gøre gift til modgift: “Den udskiller sin egen modgift, men også sin egen

autoimmune kraft” (Derrida 2024, 102).¹¹ Religionen forsøger på denne måde at holde sig selv skadesløs, uberørt og hellig, ved at gøre vold på sig selv eller ved at gøre sig selv til vold, fundamentalismens maskinelle vold. Under den autoimmune logiks paradoksale forgang kan vi ifølge Derrida ikke længere klart skelne religion fra videnskab, idet de gensidigt kontaminerer hinanden. Religionen opretholder sig selv ved at indoptage sit andet i form af teknovidenskabens tekniske apparater og medier lige så vel som, at videnskaben forudsætter religionens umiddelbare tiltro og vidnesbyrd. Maskinen og livet krydser i denne dobbeltbevægelse hinanden: “Reaktionen mod maskinen er lige så automatisk (og derfor maskinel) som livet selv” (Derrida 2024, 105). Globalatiniseringens autoimmunitære logik forsøger på denne måde at “rykke rodløsheden op med rode og reappropriere sig livets intakte hellighed i god behold” (Derrida 2024, 117). Autoimmunitetens krydskontaminering af forholdet mellem tro og viden forlener på denne måde den religiøse erfaring med en særegen ateisme, idet den “betegner affortrylleselsen som *selve det religiøses ressource*” (Derrida 2024, 132).

Autoimmuniteten kan generaliseres som et udtryk for måden, hvorpå enhver identitet altid allerede underminerer sig selv fra begyndelsen. Enhver identitet hjemsesøges oprindeligt af sin egen lukning. Autoimmuniteten udgør på denne måde et andet navn for det oprindelige supplement, der muliggør såvel som umuliggør enhver identitet, og indtræder derved i den kæde af supplementer, der løber igennem Derridas forfatterskab såsom: arche-skrift, spor, difference, pharmakon, dissemination osv. Derrida formulerer denne oprindelige supplements-logik med den maskinelle og tilnærmelsesvis algoritmiske formel: “n + En”, der krypterer det uberegnelige i hjertet af det beregnelige (Derrida 2024, 83 og 132). Der gives altid et supplement mere, en kilde eller oprindelse mere, der gives to (tre, fire, fem... *ad infinitum*), fordi der i grunden aldrig gives “En” uden supplement,

11. Hegel har allerede i sit tidlige værk *Glauben und Wissen* (1802) og måske særligt i sin behandling af forholdet mellem oplysning og tro i *Phänomenologie des Geistes* (1807) afdækket autoimmunitetens logik. Hegel skriver: “Den rene indsigt meddelelser kan derfor sammenlignes med en tyst udbredelse – en diffusion af parfume i den modstandsløse luft, måske. Indsigten er en gennemtrængende smitte, der ikke på forhånd giver sig til kende som noget, der står i modsætning til det uopmærksomme element, den lister sig ind i. Altså kan den heller ikke afværges. Først når smitten har bredt sig, bliver den bemærket af bevidstheden, der uden at bekymre har givet efter for den” (Hegel 2006, 378). Oplysningen er for Hegel som en smitte, der selv kontamineres af dens bytte, idet den i sin forhærdede rationalitet gør sig identisk med den dogmatisme, som den søger at bekæmpe i religionen. På samme måde må religionen indoptage oplysningens rationalitet for at forsvare sig, hvorved den allerede har spillet fallit.

gentagelse og iterabilitet. Det er denne supplements-logik, der indskriver et uforudsigeligt og derved uberegneligt overskud i enhver beregnelig og afgrænset identitet, hvilket åbner for troens felt som et "oprindeligt" forhold til den anden. Enhver identitet er altid allerede betinget af sit andet, af en indre forskel, der umuliggør enhver simpel selv-identitet. Hvis supplementaritetens "n + En" altid allerede er virksom i enhver identitet, så gælder dette også for de monoteistiske religioners forankring i den ene Gud, hvilket Derrida angiver med en omvendning af sin formel til: "det Ene + n" (Derrida 2024, 133). Selv onto-teologiens højeste væsen, den ene Gud, vil altid allerede være udkastet i denne kæde af forskelle og supplementer uden begyndelse eller ophør.¹² Det ene er aldrig én med sig selv men altid allerede åbnet mod den anden, hvilket Derrida udfolder i en tvetydig og tilnærmelsesvist uoversættelig formulering, der i sin elliptiske økonomi angiver religionens autoimmune logik: "*Det [det Ene] gør vold mod sig selv og gør sig selv til vold, det vogter sig for og vogter over den anden [Il se fait violence et se garde de l'autre]*" (Derrida 2024, 133). Det ene er altid allerede brudt, udsat for en oprindelig vold, der åbner mod forholdet til den anden, men samtidig kan det ene kun gøre sig til en ved at fortrænge og undertrykke dette oprindelige forhold. Det ene både vogter sig for og over den anden, ekskluderer den anden fra sig selv ved at inkludere den anden i sig selv, som Derrida skriver i *Arkivfeber*: "Samlingen af det Ene i sig selv sker aldrig uden vold og heller aldrig uden det Særegnes selvbekræftelse" (Derrida 2023, 112). Autoimmunitetens paradoksale og hyperbolske logik, der gennemsyrrer religionen, udfolder sig i denne bevægelse mellem "n + En" og "det Ene + n". En bevægelse der indfanges i det franske idiom *plus d'une* der alt efter udtale på en og samme tid betyder "mere end en" og "ikke mere en" (Derrida 2024, 132). Når vi således følger autoimmunitetens logik,

12. Onto-teologi er den betegnelse som Heidegger i forlængelse af Kant bruger til at beskrive forviklingen af den kristne teologi og den græske metafysik, der har præget metafysikkens historie som sådan. Derved antager metafysikken en dobbeltskikkelse, idet den både udgør sandheden om det værende i almindelighed (ontologi) og om det højeste værende fx Gud (teologi), som Heidegger skriver: "Ifølge sit væsen er den på én gang ontologi i snæver betydning og teologi" (Heidegger 1973, 118). Heidegger tilbagefører denne forvikling af det værende i almindelighed og det højeste værende i særdeleshed til det grundproblem, at metafysikken kun har formålet at forestille sig det værende som værende, og derved aldrig har stillet spørgsmålet om væren som sådan: "Metafysikken antager denne dobbeltskikkelse fordi den er, hvad den er: forestillen af det værende som det værende" (Heidegger 1973, 119). Herved angiver den metafysiske tradition ifølge Heidegger en værens-glemsel, en glemsel af spørgsmålet om væren, der fortrænger den oprindelige ontologiske-dif-ferens (forskellen mellem væren og det værende).

bevæger vi os mod et generaliseret religionsbegreb: En religion uden religion, hvis kilde deler sig efter autoimmunitetens lov i (mindst) to.

Religion *uden* religion

Igennem sin tekst fremskriver Derrida, hvad han i *Donner la mort* (1992) kalder for en “non-dogmatisk dublet” af den religionsfilosofiske og teologiske traditions dogmer.¹³ En dublet eller gentagelse der indebærer en “*tænkning*, som ‘gentager’ muligheden af en religion uden religion” (Derrida 2007, 66). Derrida forsøger således at afdække religionens strukturelle mulighedsbetingelse, der er forankret i ubestemmeligheden mellem åbenbaring og det åbenbarede, det konkrete og abstrakte, i dette indpas åbner der sig en (u)mulighed for en religion uden religion, der er fritlagt for enhver bestemmelighed, men som afventer fremtidens kommen. Derrida behandler derfor “religionen” rent abstrakt for at kunne afdække et generaliseret religionsbegreb, fritlagt fra en enhver bestemmelig religion, der er forankret i et oprindeligt ansvar for og forhold til den anden. En generaliseret religion der har form af ansvar eller retfærdighed og som er dekonstruktionens yderste horisont: “Religionen er ansvaret eller slet intet” (Derrida 2007, 18). Denne *passage* til et radikalt ansvar over for den helt anden, der er enhver anden, forsøger Derrida at fremskrive igennem sin læsning af religionen. Religionen uddifferentierer den enkelte som den enkelte, hvorimod etikkenes fristelse er det almene. Kun med religionen stilles vi ifølge Derrida over for et radikalt ansvar for den anden. Indpasset mellem religion og etik viser sig som indpasset mellem det universelle og det singulære. Dette radikale ansvar, denne afgrundsdybe retfærdighed, er den yderste satsning i *Tro & Viden*. Ved at gentage Kants projekt om en reflekterende tro hinsides men ikke adskilt fra den jødisk-kristne arv aner Derrida muligheden for en sand universalisme, der står i modsætning til globalatiniseringens voldelige appropriation. En universalisme, der med afsæt i troen og vidnesbyrdets tilbageholdenhed, kan udgøre en “universaliserbar kultur af singulariteter” (Derrida 2024, 67). Det er en universalisme, der vil bestå i at universalisere den radikalt singulære erfaring af ansvaret for den anden. Dette ansvars singularitet er dog absolut singulært, og i den forstand fremmed over for enhver universalisme eller almenhed, den har tilbageholdenhedens karakter.¹⁴ Derrida afdækker på denne

13. På dansk: *Dødens gave*, udgivet på forlaget Anis, 2007.

14. En afgørende reference i Derridas religionsfilosofiske værker er Kierkegaards læsning af Abraham-fortællingen i *Frygt og Bæven*, der netop gennemspiller forholdet

måde det umulige i enhver universalisme, eller han fremskriver det umuliges universalisme.

Denne generaliserede religion fører Derrida tilbage til to sammenhængende, men dog distinkte strukturer eller kilder: "1) erfaringen af *at tro på noget*, på den ene side [...], og 2) erfaringen af det skadesløse, *sakraliteten eller sanktiteten*" (Derrida 2024, 89). Troen er tiltroen til den anden, til det, der unddrager sig min bemægtigelse, det jeg ikke kan forføje over, og det skadesløse er den andens utilgængelighed som den absolut anden. Hvis troen indikerer en primær relation til den anden, så afdækker det skadesløse, hvordan denne relation er fundet i det helliges asymmetri. Vores forhold til den anden er altså, som Levinas formulerer det: "Et forhold uden forhold" (Levinas 2020, 73). Der er tale om irreduktibel afstand, som Derrida beskriver som en "hypersanktificering" (Derrida 2024, 132). I lyset af den andens urørlighed udgør den oprindelige tro langtfra en forsikring, men tværtimod en erfaring af den uudgrundelige afgrund i afgrunden (*abyssus abyssum vocat*), der er vores forhold til den anden. Derrida gennemspiller i sin behandling af religionen en række centrale motiver hos Levinas og Blanchot, der centrerer sig omkring asymmetri, afstand og distance, hvilket indfanges i den dobbelte og tvetydige etymologi af det latinske *religio*: På en og samme tid tilbageholdenhed, tøven, afstand og bånd, sammenbinding. To betydningslinjer der samler sig i forståelsen af det *sociale bånd*. Troen og hellighedens erfaring på en og samme tid grundlægger og umuliggør ethvert fællesskab efter en spektral autoimmun logik, der åbner og hjemsøger fællesskabets lukning imod det andet:

Denne selvanfægtende attestation holder det autoimmune fællesskab i live, det vil sige åbent for noget andet og mere end det selv: den anden, fremtiden, døden, friheden, den andens komme eller kærlighed, en spektraliserende messianitets tid og rum hinsides enhver messianisme (Derrida 2024, 114).

Her kan vi igen ane to navne ud af mange for denne paradoksale religion uden religion, nemlig: *det messianske* og *chora*. Det første jødisk,

det mellem det etiske og religiøse ud fra spørgsmålet om det almene og det singulære. Abraham er i sit kald fra Gud forpligtet overfor den absolutte anden, og kan derfor ikke indgå i etikens almenhed. Dette indpas mellem det singulære og almene forlener ansvarets tematik med ofringens økonomi og dødens semantik, hvis enhver anden er den helt anden, som Derrida formulerer det, så implicerer ansvaret over for den enkelte, tillige ofringen af det almene. Det er ansvarets afgrundsdybe paradoks, som umuliggør ansvarets hypostasering i en positivt formuleret etik, men derimod åbner paradokset for en genuin etisk akt, der er underlagt den andens asymmetriske blik, hvor vi bliver set uden selv at se.

det andet græsk, hvilket gennemspiller den kristne teologis græsk-jødiske ophav, som Derrida formulerer det i et tidligt essay med et citat fra Joyces *Ulysses*: “Jewgreek is greekjew. Extremes meet” (Derrida 1978, 228).

Det første navn knytter an til den hyperabstrakte ørkengørelse af religionens begreb, som Derrida fremskriver i løbet af sin tekst. Ørkenen er et ikke-sted, et sted for omplaceringer og forskydninger. Derrida påkalder sig de bibelske profeter og eremiters tilbagetrækning og retræte til ørkenens øde landskab, ikke for at genbekræfte den bibelske åbenbaring, men netop for at udhule den, tømme den for ethvert konkret indhold, hvorved ørkenen fordobles og forskydes til en “ørken i ørkenen” (Derrida 2024, 54). Fordoblingen af ørkenen angiver netop det sted “hvor man hverken kan eller må se det komme, som måtte eller – måske – kunne komme. Det, man endnu må *lade komme*” (Derrida 2024, 54). På samme måde, som der er tale om en religion uden religion, er der ligeledes tale om en *messianitet uden messianisme* (Derrida 2024, 66). Denne messianitet er fritlagt fra enhver konkret åbenbaring, idet den kun bibeholder “en generel struktur for erfaringen” ifølge Derrida: “Den messianske dimension afhænger ikke af nogen messianisme, den følger ingen bestemt åbenbaring, den er ingen abrahamitisk religions særeje” (Derrida 2024, 67).¹⁵ Messianiteten angiver fremtidens irreduktible og strukturelle uerkendelighed, der fastholdes i en generel åbenhed overfor det, som kommer, det der altid vil være kommende. Der er altså tale om en religion, der udgår fra en universel messianitet uden nogen messianisme. Det er måske forsøget på at tænke dette *uden*, religion uden religion, messianitet uden messianisme, tro uden tro, åbenbaring uden åbenbarede, der er kernen i Derridas tekst. Der er her tale om en iterabilitet, en gentagelse af religion uden religion, en gentagelse uden genkomst.¹⁶

15. Derrida komplicerer dette forhold mellem den betingede og ubetingede messianisme i teksten *Marx & Sons*, hvilket han udfolder på følgende måde: “I find it hard to decide whether messianicity without messianism (*qua* universal structure) precedes and conditions every determinate, historical figure of messianism (in which case it would be radically independent of all such figures, and would remain heterogenous from them, making the name itself a matter of merely incidental interest), or whether the possibility of thinking this independence has only come about or revealed itself as such by way of the ‘Biblical’ events which name the messiah and make him a determinate figure” (Derrida 1999, 255).

16. Derrida udfolder denne paradoksale fordoblingslogik i værket *Parages*, der er dedikeret Maurice Blanchots tænkning og tekst, på følgende måde: “The same word and the same thing seem robbed of themselves, withdrawn from their reference and their identity, while going on letting themselves be traversed, in their old bodies, toward a completely other dissimulated in them” (Derrida 2011, 76).

Det andet navn, *chora*, som Derrida læser ud af Platons *Timaios*, betegner ligeledes et ikke-sted, der udgør den indre strukturåbning i ethvert system: “Fra det åbne indre af et korpus, et system, et sprog eller en kultur ville *chora* situere den abstrakte spatiering, *selve stedet*, det absolutte ydre sted” (Derrida 2024, 69). I kontrast til den græske *agora*, markedsplads eller torv, hvor Platons dialoger udspiller sig, så markerer *chora* et oprindeligt ikke-sted, et radikalt ydre, der aldrig vil kunne assimileres til et indre. Det er heller ikke uden betydning at de øde egne, som Kristus kontinuerligt opsøger og søger tilflugt til, benævnes som $\chi\omega\rho\alpha$ i evangeliefortællingerne. *Chora* betegner en oprindelig spatiering, der netop umuliggør enhver simpel oprindelse. *Chora* er på denne måde navnet for “den spatiering, der ikke lader sig beherske af nogen teologisk, ontologisk eller antropologisk instans, uden alder, uden historie og ‘ældre’ end alle modsætninger (for eksempel sanselig/intelligibel), og som ikke engang ad en negativ vej melder sig som ‘hinsides væren” (Derrida 2024, 70). *Chora* er ikke i sig selv et sted, men det som giver rum til alle andre steder eller det er rummet som gave.

Derrida mimer og gentager med disse to navne en negativ teologisk syntaks og grammatik, der kan spores fra Plotin over kristendommens *via negativa* til Heideggers ontologiske differens, samtidig med, at han forskyder den. Der er ikke tale om en hyperessentialisme, der angiver en entitet hinsides væren, der kun kan beskrives ad negativitetens vej, men derimod om en “oprindelig” temporalisering og spatiering, der muliggør distinktionen mellem det apofatiske og katafatiske.¹⁷ De to navne vidner om stedet for vores “oprindelige” forhold til den anden. Et sted eller måske nærmere ikke-sted, der i sagens natur vil være unævneligt eller hvis navn altid vil være under udstregning og udviskning, en ørken, der ikke udgør de abrahamitiske religioners åbenbaringsørken, men derimod en “ørken i ørkenen, en ørken, der muliggør, åbner, udhuler eller uendeliggør den anden” (Derrida 2024, 65). Fælles for de to navne, som Derrida i denne tekst knytter til dette “sted”, er, at de udtrykker religionens tøven og tilba-

17. Navnets problematik er et gennemgående tema i Derridas forfatterskab, og særligt spørgsmålet om Guds navn indtager en central rolle i de religionsfilosofiske skrifter. Berørt af dekonstruktionens effekt udtømmes Guds navn for enhver essens i en uendelig oversættelse, hvorved Guds navn bliver navnet for det uoversættelige i enhver oversættelse. Derrida formaliserer dette paradoks, som han finder i den negative teologi, på følgende måde i *Sauf le nom*: “Each thing, each being, you, me, the other, each X, each name, and each name of God can become the example of other substitutable X’s. A process of absolute formalization. Any other is totally other [*Tout autre est tout autre.*] A name of God, in a tongue, a phrase, a prayer, becomes an example of the name and of names of God, then of names in general” (Derrida 1995, 76).

geholdenhed overfor den anden, hvilket binder dem til troen og det hellige erfaring, selvom de aldrig vil kunne reduceres hertil.¹⁸

Troen og det hellige udgør for Derrida to kilder ud af mange, kilderne fordobler sig, "mangfoldiggør sig" i det uendelige, til en religion uden religion, der løber sammen i vidnesbyrdets struktur (Derrida 2024, 130). Vidnesbyrdets struktur indikerer et kvasi-transcendentalt løfte, en ur-affirmation, der betinger enhver sproglighed. Ifølge Derrida forudsætter enhver talehandling, enhver henvendelse til den anden, dette oprindelige løfte i form af et performativt "jeg sværger, at jeg siger sandheden", der måske særligt er tydeligt dér, hvor vi faktisk lyver: Løgnen forudsætter det oprindelige løfte (Derrida 2024, 130). Der er her tale om en affirmation af *det, der kommer* [*l'à-venir*], hvilket vil sige fremtidens irreduktible åbning mod den anden.¹⁹ Fremtiden udgør altså ikke blot et senere "nu", men en generaliseret åbenhed eller ubestemthed, der aldrig vil kunne assimileres til det levende nærværs selv-identitet. Ur-affirmationen fører fremtiden udover enhver beregnelighed, forventning eller forudsigelighed, idet fremtiden hermed betegner en strukturel uerkendelighed, som Derrida skriver i *Arkivfeber*:

Forudsætningen for, at det, der skal komme, forbliver kommende, er ikke kun, at det ikke er kendt, men at det ikke er *erkendeligt som sådan*. Dets bestemmelse skal ikke længere komme fra lærdommen eller fra en horisont af præetableret viden, men fra en fremkomst eller begivenhed som man *lader* eller *får til* at komme (uden at *se noget komme*) i en erfaring, der er heterogen med ethvert konstativ og enhver forventningshorisont som sådan: hvilket vil sige med ethvert stabiliserbart teorem som sådan (Derrida 2023, 103).

Løftets ubestemmelighed og uerkendelighed er i denne forstand et udtryk for en messianicitet uden messianisme, idet løftet både trækker på historien og de traditionelle religioners messianske forestillinger men samtidig radikalt overskrider disse. Det er denne kvasi-messianske ur-affirmation i form af et løfte, et tilsagn på en og samme tid

18. De to navne, *messianitet* og *chora*, angiver tilsammen den henholdsvis temporale og spatiale reference i Derridas (ikke-)begreb *differance*, der angiver en oprindelig forskelsdannelse, og som Derrida beskriver som "rummets bliven-tid og tidens bliven-rum" (Derrida 1976, 72).

19. På fransk har man to ord for "fremtid" henholdsvis *futur* og *l'avenir*, og det er den sidste betegnelse Derrida anvender. Begge ord bruges om fremtiden, men som Derrida fremhæver, så betyder *l'avenir* strengt taget ikke "fremtid" men "det kommende" eller "det tilkommende". Når Derrida angiver det med bindestreg, så er det for at fremhæve denne bogstavelige betydning (Derrida 2023, 161n57).

henvendt til og modtaget fra den anden, der ifølge Derrida betinger videnskaben såvel som religionen:

Affirmationen af *det, der kommer*, altså: Det er ikke en positiv tese. Det er ikke andet end affirmationen selv, "ja'et", for så vidt det er betingelsen for ethvert løfte eller ethvert håb, for enhver forventning, enhver performativitet, enhver åbning over for det kommende, hvad end det måtte være, for videnskab eller for religion (Derrida 2023, 98-99).

Løftet er dog ikke en simpel oprindelse eller ny umiddelbarhed, tværtimod er det altid allerede udsat for gentagelse og iterabilitet. Ur-affirmationens oprindelige "ja", drives herved udover sig selv i en automatisk og maskinel fordobling som "ja, ja". Løftet er udsat for en "oprindelig" disseminering. Løftet er i denne forstand også underlagt autoimmunitetens logik og indskrevet i det oprindelige supplements struktur, som Derrida skriver:

Dette mere end En er det $n + En$, som indfører troens eller troværdighedens orden i henvendelsen til den anden, men også den maskinelle, mekaniske deling (vidnesbyrdets bekræftelse og reaktivitet, "ja, ja" etc., en automatisk telefonsvarer, *an answering machine*, og muligheden for det radikale onde: mened, løgn, fjernstyret drab, styret på afstand, selv når der voldtages og dræbes med de bare næver (Derrida 2024, 132-133).

Det "oprindelige" løfte er altså på en og samme tid betingelsen for troens bekræftelse af den anden og reaktivitetens uhæmmede vold, der forsøger at udradere dette forhold. Vi finder således også indekset for en "oprindelig" troshandling i løftets struktur, som vi aldrig vil kunne afgøre om, er religiøs eller ateistisk, idet den betinger religionen såvel som videnskaben.

Vidnesbyrdet eller måske nærmere bekendelsen forudsætter den andens kald, der kalder mig til at svare og til ansvarets begivenhed. I denne forstand er det heller aldrig den objektive sandhed, der er på spil i bekendelsen og vidnesbyrdet, hvilket allerede Augustin har vist, men der er tale om en performativitet, en frembringelse af sandhed (*facit veritatem, venit ad lucem*), hvori vi erfarer vores egen endelighed i den andens utilgængelighed, hvilket Derrida formulerer på følgende måde: "I vidnesbyrdet loves sandheden hinsides ethvert bevis, enhver perception, enhver anskuelig fremvisning" (Derrida 2024, 130). I denne forstand er det også altid den anden, der bekender *i* mig. Den anden der bringer mig til bekendelse. I bekendelsens ordstrøm afhænder det talende subjekt sig i erfaringen af den andens urørlighed. Her er der ikke tale om en regression mod en heideggersk fakticitets

hermeneutik, der er fanget i spillet mellem egentlighed og uegentlighed, men om frembringelsen af et "jeg", der er forankret i den umulige erfaring af den anden eller som Catherine Malabou formulerer det: "The 'I' takes the form of the life of the other" (Malabou 2005, 137). Dette "jeg" eksisterer ikke, men insisterer i skriften, som Derrida berømt skriver: "I have been seeking myself in a sentence" (Derrida 1999, 14-15). Her er der ikke længere tale om en oprindelig erfaring af det værendes væren, men om skriftens altid afledende og forskydende supplement, som "jeget" tager form efter eller som en sætning, hvilket påkalder Guds paradoksale navn fra den brændende busk: "Jeg er den, jeg er" (2 Mos 3,14). På en og samme tid et navn og en sætning, et navn og en parallelisme. Navnet drives i sin selv-reference ud over sig selv mod sin egen fordobling. Den bibelske og jødiske skrift- og eksilshermeneutik underløber den græske værens tænknings monotone identitet i en uendeliggørelse af skriftens erfaring. Her åbner der sig endnu en kilde, hvor selv-fortolkning og skrift-fortolkning, løber sammen i det hav, der udgør den bibelske tekst og skrift.

Krypter...og granatæbler

Derrida fremskriver en "oprindelig" tro i form af et kvasi-messiansk løfte, en ur-affirmation, der aldrig vil kunne assimileres til nogen konkret eller bestemt religion, men som heller ikke vil kunne adskilles fra religionens tradition og historie. En tro på en og samme tid med og uden religion. Religionens konkrete historiske manifestation er således altid allerede hjemsogt af denne "oprindelige" tro, der åbner religionen indefra mod et radikalt overskud eller overbud. Der er altså tale om en henholdsvis ubetinget tro, der udgør muligheden for en universel struktur, og en betinget tro, der er bundet til en bestemt historisk nødvendighed. Selvom det betingede og ubetingede i denne forstand aldrig kan tænkes uafhængigt af hinanden, så falder de heller aldrig identisk sammen. Det er denne irreduktible afstand mellem den betingede og ubetingede tro, der udgør religionens auto-dekonstruktive impuls, som Derrida skriver: "Men det forekommer umuligt at benægte *muligheden* [for en ubetinget tro] i hvis navn, takket være hvilken den afledte *nødvendighed* (autoriteten eller den bestemte tro) ville blive draget i tvivl eller sat spørgsmålstegn ved, afvist eller kritiseret, sågar dekonstrueret" (Derrida 2024, 123). Denne "oprindelige" tro er således skjult, krypteret, i de traditionelle religioners konkrete figurer og forestillinger, og den kan kun vise sig ved at skjule sig,

fremtræde ved at trække sig tilbage og udviske sine spor, som Derrida skriver i den næstsidsste paragraf (§51) af *Tro & viden*: “Ontoteologien krypeterer troen og tilskikker den en skæbne som en slags spansk marraner, der endda ville have mistet, i sandhed spredt, mangfoldiggjort, mindet om sin hemmelighed” (Derrida 2024, 133). Den ubetingede tro vil således cirkulere krypeteret og skjult i ontoteologiens struktur. Billedet på denne krypeterede tro er de spanske marraner, der er navnet for de jøder på den iberiske halvø, der i løbet af det 14. og 15. århundrede blev tvunget til at konvertere til kristendommen, men som i hemmelighed fortsatte med at praktisere deres jødiske tro. Det er marranernes “kryptojødiske historie”, som Derrida altid hemmeligt “har identificeret sig med” (Derrida 2023, 100). Den ubetingede tro er som en hemmelighed indskrevet i hjertet af enhver konkret religion. En hemmelighed, der vil forblive utilgængelig og hemmelig selv for den, der bærer den i og med sig: En hemmelighed uden hemmelighed, der betinger enhver religions struktur. Hemmelighedens struktur forbinder således løftet og erindringens tematik, idet ethvert løfte forudsætter gentagelighed, arkivering og inskription:

Intet kommende uden arv og mulighed for at *gentage*. Intet kommende uden en vis *iterabilitet*, i det mindste i form af en pagt med sig selv og en *bekræftelse* af det oprindelige *ja*. Intet kommende uden et messiansk minde og løftet om en messianitet, der er ældre end nogen religion, mere oprindelig end enhver messianisme (Derrida 2024, 107).

Netop på dette sted, hvor løftet og erindringen, det messianske løfte og påbuddet om at huske, krydser hinanden i hemmelighedens semantik, lader Derrida et barndomsminde flyde fra erindringens naturlige skakt eller krypt, der i sin autobiografiske og absolut singulære emblematik truer med at drive Derridas tekst mod ulæselighedens afgrund som en drøms uoversættelige navle: “Et stillebens emblem: et opbrudt granatæble, en påskeaften, på et fad [*emblème d’une nature morte: la grenade entamée, un soir de Pâques, sur un plateau*]” (Derrida 2024, 133). En erindring eller måske hvad Freud kalder en *Deckerinnerung*, indekset for en ubevidst fortrængning, fra Derridas jødiske opvækst i det multireligiøse (kristent-jødisk-muslimsk) Algeriet. Et minde om en jødisk påskehøjtid fejret i Derridas barndomshjem på *Rue Saint-Augustin*, der vidner om, at Derrida måske altid har tilhørt denne “krypto-jødiske” historie og tradition. Derridas religion uden religion er som et brudt granatæble, hvis kerner altid allerede er mangfoldiggjorte og spredt uden begyndelse eller ophør.

Jeg begyndte min læsning af Derridas tekst med konteksten for udgivelsen, som nu foreligger på dansk, og jeg slutter med spørgsmålet

om signaturen og underskriftens problematik: Det absolutte singulære navn. Gives der noget som en signatur, en underskrift, et absolut singulært mærke, der sikrer en stabil overføring og kommunikation mellem det intra- og ekstratekstuelle niveau? På sin vis er signatur-effekten den mest almindelige, den foregår, som Derrida skriver, "hver eneste dag!" (Derrida 1976, 146). Men signaturens mulighedsbetingelse er samtidigt, som Derrida fremhæver, dens umulighedsbetingelse:

For at fungere, dvs. for at være læselig, må en signatur have en gentagelig, iterabel, efterlignelig form; den må kunne løsrives fra den nærværende og enestående intention i sin frembringelse. Det er dens "sammehed" som, idet den ændrer dens identitet og dens eneståenhed, spaltes dens segl (Derrida 1976, 146).

Signaturen har sin (u)mulighedsbetingelse i sprogets iterabilitet og gentagelighed, der udvisker signaturens særegenhed og uerstattelighed i læsningens krav om gentagelighed. Enhver signatur er således en kontrasignatur: Den skriver under ved at viske ude og den visker ud ved at skrive under. Således er Derridas *Tro & Viden* også (kontra)signeret med en passage, der i sin tyngde og fortætning antager en næsten testamentarisk kvalitet: "Her er end ikke spredningen af asken lovet, ej heller døden givet" (Derrida 2024, 133). En (kontra)signatur der på en og samme tid genkalder og foregriber den sidste linje i *Arkiufeber*, en tekst dateret til Napoli, 22-28 maj, 1994: "Sågar uden aske" (Derrida 2023, 142). Askens spredning danner paradigmet for Derridas spor- og skriftslogik, idet den kun viser sig ved at trække sig tilbage, fremtræder ved at forsvinde som et spor uden spor. På samme måde må den "oprindelige" tro, som forekommer krypteret i enhver religion, allerede være under udviskning i sin fremtræden.

Litteratur

- Derrida, Jacques. 1970. *Om grammatologi*, overs. Lars Bonnevie og Per Aage Brandt. København: Arena.
- Derrida, Jacques. 1976. *Sprog – Materialitet – Bevidsthed: To essays om metafysikkens lukning*, overs. Niels Egebak og Svend Erik Larsen. København: Vintens Forlag.
- Derrida, Jacques. 1978. "Violence and Metaphysics – An essay on the thought of Emmanuel Levinas." I *Writing and Difference*, overs. Alan Bass, 97-192. New York: Routledge.

- Derrida, Jacques. 1995. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1999. "Circumfession." I *Jacques Derrida*, overs. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1999. "Marx & Sons." I *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specter's of Marx*, red. og overs. Michael Sprinker, 213-269. London: Verso Books.
- Derrida, Jacques. 2007. *Dødens gave*, overs. Jeanette Bresson Ladegaard Knox. København: Anis.
- Derrida, Jacques. 2010. *Parages*, red. John P. Leavy, overs. Tom Conley, James Hulbert, John P. Leavey og Avital Ronell. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2023. *Arkivfeber – Et freudiansk indtryk*, overs. Frederik-Emil Friis Jakobsen. København: Forlaget Aleatorik.
- Derrida, Jacques. 2024. *Tro og Viden – De to kilder til "religionen" ved den blotte fornufis grænser*, overs. Kristian Olesen Toft og Bjarke Mørkøre Stigel Hansen. Århus: Klim.
- Hegel, G. W. F. 2005. *Åndens fænomenologi*, overs. Claus Bratt Østergaard. København: Gyldendal.
- Heidegger, Martin. 1973. *Hvad er metafysik?*, overs. Grete Karl Sørensen og Jørgen Hass. København: Vintens Forlag.
- Kant, Immanuel. 1950. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, overs. Theodor M. Greene og Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row.
- Leung, King-Ho. 2021. "The religion (without Religion) of the Living (without Life): Re-reading Derrida's "Faith and Knowledge"". I *Eidos - A Journal for Philosophy of Culture*, vol. 5, nr. 3, 35-49.
- Levinas, Emmanuel. 2020. *Totalitet og Uendelighed*, overs. Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- Malabou, C. 2005. "The Form of an 'I.'" I *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, red. John Caputo og Michael J. Scanlon, 127-137. Indianapolis: Indiana University Press.
- Naas, Michael. 2012. *Miracle and Machine – Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. New York: Fordham University Press.