

*Jan Esmann*

# Rabbinsk tænkning, mystik, psykokabbalisme og postmoderne tekstteori

I det følgende vil jeg diskutere nogle ligheder mellem rabbinsk exegetisk metode og moderne tekstteori, der kan få én til overveje om ikke det, der umiddelbart tager sig ud som originale skridt i åndslivets progression, måske rettere er en art judæisk eruption i vor græco-kristne kultur. En eruption, der har produceret en metafysisk hybrid, vi kan kalde *psykokabbalisme*. Jeg vælger i denne forbindelse at inddrage Derrida, Barthes og Freud, da deres rabbinske indflydelse er »sløret« i modsætning til en person som Bloom, der rent ud erklærer sin kritiske metode kabbalistisk.<sup>1</sup>

## *Rabbinsk Metafysik*

For rabbieren er Torah det, Gud gav Moses på Sinai. Der er en mundtlig Torah og en skriftlig; den skrevne er nedfældet i de fem Mosebøger. Torah er dog mere end en historisk beretning eller oprindelsesmyte. Opfattelsen er den, at Gud selv studerer Torah ganske som en entreprenør studerer en arbejdstegning, inden han bygger et hus.

»Den Hellige, velsignet være at han gjorde det samme [som entreprenøren]. Han skuede i Torah'en og skabte derpå verden.«<sup>2</sup>

Den store Kabbalist Rabbi Mosche ben Nachman (HaRamban, Nachmanides) (1194-1270) forklarer i sin Torah-kommentar, at idet Gud gav mosebøgerne til Moses, investerede han i dem al visdom. Denne visdom er dels eksplicit, men mestendels implicit – i ordenes numerologiske værdi, deres relation og ikke mindst ordenes og bogstavernes fremtrædelsesform m.v. En særlig dekryptografering af Torah er derfor essentiel for at erkende Torah, Guds plan. Denne

opfattelse er ikke ny med Nachmanides, men i overensstemmelse med traditionens.

Den rabbiniske metafysik er ekstremt grafocentrisk. Kabbalah<sup>3</sup> lærer, at Det Første var Ordet i den forstand, at Gud satte sit navn (YHVH, Jahve) på det oprindelige intet, og ud af det ord sprang så hele det hebraiske alfabet.<sup>4</sup> Fra alfabetet sprang adskillige skabelser, eller skabelseslag, idet den første ikke kunne rumme hele den guddommelige energi; energien gennembrød da denne skabelse og skabte en ny og så fremdeles: den, der beskrives i Genesis, er den sidste. De tidligste kabbalister talte om fire universer repræsenteret ved de fire bogstaver i YHVH. Rabbi Isaac Luria antydede, at der eksisterede et femte univers repræsenteret ved Yod, og at der i dette eksisterede endnu fire repræsenteret ved hvert bogstav i tetragrammaton (YHVH).

Af grafemet og fonemet er det altid grafemet, der udgør det principielle element i rabbinisk hermeneutik<sup>5</sup>. Den rabbiniske indfaldsvinkel til visdom vil altid være grafocentrisk og ikke ontocentrisk eller logocentrisk. Væren er udgået af ordet, ikke omvendt. Religionens største imperativ for rabbineren var, og er, derfor *interpretatio*.<sup>6</sup>

### *Kryptogrammatologi – rabbinisk hermeneutik*

Diskuterer man en religions hermeneutik, må man gøre sig det klart, at selv om »hermeneutik« lyder troskyldigt nok, så vil exegesens plads i en religiøs institution altid være, at den skal bevise to ting: 1) teksten har ret, 2) vores tro er bekræftet af teksten som den sande. Jo mere kryptiske de hermeneutiske metoder bliver, jo mere kan det tjene til at dække den teologiske selvretfærdiggørelse. Udmønter den hermeneutiske operation sig ikke i et entydigt udsagn, men en polysemisk relation, så sikres selvfølgelig, at den teologiske dogmatiker får det sidste ord. Bærer vi denne funktion in mente, kan vi studere den rabbiniske hermeneutik uden at forblindes af en naiv begejstring for rabbinernes imponerende sans for intertekstualitet og polysemi.

Rabbinerne har utallige tolkningsprincipper, men af disse regnes de tretten *middot* for de vigtigste. De er fremsat af Rabbi Ishmael omkring år 100, men hævdes alligevel, som al anden Midrash, at være givet Moses på Sinai. Som gudsgivne bliver de hermeneutiske metoder indiskutable; man har kun valget, om man skal bruge den ene eller den anden og på hvilken måde. Handelman pointerer,<sup>7</sup> at den vestlige videnskabs begreber altid er konklusioner: ideer, der udgør det endelige resultat af spekulation eller iagttagelse. For rabbinerne derimod kan intet begreb nogensinde være endeligt, da et sprogtegn eller skriftsted ikke kan afgrænses definitivt, men afhænger af et samspil med andre

sprogtegn, skriftsteder – man vil altid kunne relatere til endnu et skriftsted og udvikle nye betydninger af deres samspil. Ydermere er det en naturlig del af Torah, at fortolkninger af samme passage kan modsige hinanden ud fra den intertekstualitet, der inddrages.

Rabbinsk exegese synes at have tre forudsatte principper: 1) Teksten er guddommelig og rummer derfor ingen selvmodsigelser eller overflødigheder. 2) Teksten forklarer sig selv. 3) De exegetiske principper er selv udledt fra den tekst, de anvendes på, og er derfor gudsgivne. Hele udgangspunktet sikrer derfor, at uanset hvor mange hermeneutiske metoder, der udledes, og på hvor mange måder og i hvor mange sammenhænge, de tages i anvendelse, så vil der altid være garanteret en enhed og helhed over resultatet: det er alt sammen Torah.

Samely<sup>8</sup> har gjort et banebrydende arbejde med at systematisere rabbinernes hermeneutiske principper uden at ty til den nemme løsning at nøjes med de 13 middot. Han finder at mindst tre overordnede kategorier er i brug:

1. Den tekstens enhed, der er målet for exegesen, kan tilhøre fire klasser:

- a) individuelle bogstaver og bogstavgrupper, hvis morfemiske eller lexe-miske identitet suspenderes;
- b) morfemer eller ord;
- c) paragraffer eller sætninger;
- d) større tekstafsnit.

Klasse a) må uddybes lidt, da det ikke er noget, man i vesten kan nikke genkendende til. Han finder, at klasse a) kan opdeles i syv underkategorier:

Bogstavets *form*, dets *navn*, dets *numeriske værdi*, dets *plads i alfabetet*, dets *akronymiske værdi*, dets *repræsentative værdi i et sekundært alfabet* og dets *lydlige værdi*.

2. Tegnenes indbyrdes forhold kan tilhøre tre grupper, der udgør forskellige udgangspunkter for exegesen:

- a) positionen af den tekstuelle enhed, der er exegesens mål;
- b) identitet (hel eller delvis) af en mål-enhed med en anden, d.v.s. synonymi og hyponymi;
- c) forskelle mellem mål-enheden og en anden enhed.

3. Flere skriftsteder placeret forskellige steder kan inddrages med hensyn til mål-enheden, og hver kan inddrage sin exegetiske operation, sådan at den samlede operation bliver på én gang multi-lokationel og multi-operationel.

*Kal vehomer* er vist det eneste princip, der på nogen måde ligner en logik; det synes at være det eneste princip, der tillader en analytisk reduktion af tekststedet til præmisser. De andre sammenstiller citater og genererer parafraseringer af teksten.

*Kal vehomer* adskiller sig radikalt fra syllogismen ved ikke at beskæftige sig med forholdet mellem kategorier,<sup>9</sup> men ved at være baseret på *hvis* og følgeslutningen *så meget desto mere er det sikkert at...* Man kan formalisere princippet således: '*Hvis X (der mangler A) har Z, så meget desto mere sikkert er det, at Y (der har A) har Z.*' Sætningerne i parentes er ikke en del af grundprincippet, men kendetegner den udvidede *kal ve-chomer*. Handelmand bemærker:

»I det klassiske eksempel på en syllogisme 'Alle mennesker er dødelige, Sokrates er et menneske; ergo er Sokrates dødelig' er det vigtige skridt at vise, at Sokrates tilhører en bestemt klasse (mennesket). I *kal vehomer* er det vigtige mellemtrin ikke at vise, at Y er en del af klassen X, men at Y er som X (blot endnu mere så), hvorfor det må gælde, at hvis X har Z, *så har Y det også* - ikke at Y er X er Z. Dette *blot endnu mere så* afhænger af en lighedsperception, at man øjner ligheder trods forskelle (ikke et bortfald af forskelle), og det leder ikke til prædikative udsagn, hvor kopula er *er*, men til en inddragen uden identitet.«<sup>10</sup>

En væsentlig forskel mellem »vestlig« og »rabbinsk« tænkning er endvidere, at »vestens« prædikative klasser må orienteres om subjektets kvaliteter og søger dets indplacering i hierarkiske kategorier, hvorimod »rabbinerne« tænkning er baseret på strukturel relation mellem fremsættende sætninger og ikke på hierarkiske kategorier. For at den strukturelle sammenstilling kan have gyldighed, må rabbinerne derfor orientere deres argumentation omkring verber, adverbier m.v. og ytringens potentielle bibetydninger. Rabbinerne vil deducere ud fra strukturel sammenstilling, at X er ligeså Y-agtig som Y, eller endda mere Y-agtig. Hvorimod klassisk logik vil deducere ud fra generel prædikativ lighed, at X er en del af Y. Rabbineren vedkender sig sin argumentations flertydighed og foruddefinerer sin hermeneutiske operation som relativ (den er menneskelig) i forhold til den absolutte tekst (der er guddommelig). Og med den nødvendige »lighedsperception« medtænker de samtidig usikkerheden i denne menneskelige fatteevne: hvem siger, at man har fundet det rette lighedsprincip? Derfor vil rabbinsk hermeneutik altid virke famlende, og den vil med afsæt i andre tolkningsprincipper og andre skriftsteder forsøge at finde ud af, om det nu er det ene eller det andet valg af lighedsprincip, der er mest gyldigt i pågældende tilfælde.

*Binyan av*: Dette er en form for induktion, hvor man slutter fra et specifikt tekststed til en generel regel. Når der i teksten f.eks. står, at man ikke må tage en møllesten i pant, så slutter *binyan av*, at man ikke må tage noget i pant, som er nødvendigt for, at et menneske kan tilberede sin føde.

*Gezerah shavah*: Dette er et rent lingvistisk princip derved, at to passager, der udtrykkes med samme sætningskonstruktion, tillægges analogt betydning-sindhold. Den analogi, man tillægger de to passagers mening, tager altså intet hensyn til indholdet, men alene til strukturel lighed.

*Gematria*: Hebraisk bruger bogstaver til at betegne tal. Omvendt tillægges tal semantisk funktion; f.eks. ved at ord eller passager med samme tal menes at betyde det samme. F.eks. får man af »Eliezer«, Abrahams tjener, tallet 318. 318 er det antal soldater, Abraham sendte i krig (1. Mos. 14,14), hvoraf *gematria* konkluderer, at Abraham kun sendte én person i krig: Eliezer.<sup>11</sup>

*Notarikon*: Dette princip bryder ord op i dets enkeltdele og lader fortløbende tekstanalyse tage udgangspunkt i de derved fremkomne dele eller bogstaver. Alle ord opfattes således som akronymer eller chiffer. Og da de ord, der er akronymer over, selv er akronymer, bliver chiffersystemet endeløst.

*Semukhin*: Semukhin tillægger sammenstillingen en semantisk funktion. Handelman giver et udmærket eksempel på semukhin: 2. Mosebog sammenstiller beretningen om, hvordan tabernaklet blev bygget (2.Mos.25,8–31,12) med budene om at overholde sabbatten (sammesteds 31,13–17). *Semukhin* udlægger den sammenstilling sådan, at siden 39 arbejder var nødvendige for at bygge tabernaklet, er det arbejde, der er forbudt på sabbatten, de selvsamme 39 typer. En sådan udlægning retfærdiggøres primært af, at siden teksten er Guds ord, så er intet i den tilfældig, heller ikke sammenstillinger.

Stern kritiserer Handelman for at se *semukhin* som udtryk for en generel forskel mellem rabbinsk og græsk metode.<sup>12</sup> Hun opfatter det således, at rabbinsk metode bygger på strukturel relation koblet med et tematisk element gentaget i begge passager; dvs. en lighedsrelation, f.eks. »arbejde«. Den klassiske græske logik bygger derimod på prædikative træk i den forstand, at den ene passage erklærer, at det forholder sig sådan eller sådan med noget nævnt i en bestemt passage. Der er således tale om en radikal forskel i, hvordan semantisk kobling etableres. Den »græske« er prædikativ, kategoriel, og den rabbinske er mere uigennemskuelig. Handelman, ud fra Jacobs, vil gerne kategorisere den som propositionel og relationel, modsat ontologisk og relationel (der kendetegner den græske metodik), men det er nok for simpelt. Vi skal passe på at bruge dichotomier, der har vores egen logik som forudsætning, til at kategorisere rabbinernes metodik. Rabbinsk metodik synes mere at kunne kendetegnes ved semantisk translokation baseret på lighedsprincipper. Det for

os interessante ved dette er, at »semantisk translokation« selvfølgelig er det princip, der gør sig gældende i metaforen!

Vi må medgive Stern, at man ikke kan konkludere, at ovennævnte distinktion gælder alment for rabbinsk logik, blot fordi det gælder for ét tolkningsprincip (semukhin). Men Stern kritiserer en sådan udlægning på det grundlag, at hele idéindholdet i *semukhin* er, at teksten er fra Gud, og at der derfor er givet en mening i enhver tilsyneladende meningsløs sammenstilling (og iøvrigt alt andet), samt at det er rabbinerens fornemmeste opgave *at bevise det*, ved at udfinde den sammenhæng.<sup>13</sup> Bemærk at metodikken skal tjene netop dét, jeg ovenfor angav som et problem med at analysere religiøs exegetisk metodik: det skal bevise skriftens absolutte autoritet og bruge det beviste til at bevise dogmatikkens opfattelse deraf. Om teksten anskues som guddommelig eller ej, vedkommer dog slet ikke sagen, da guddommeligheden alene tjener rabbineren til at retfærdiggøre, at han overhovedet anvender sin særlige hermeneutiske metode på noget tilsyneladende tilfældigt og ubetydeligt. Kritikken er ugyldig og vi må derfor ende med at medgive Handelman og Jacobs, at deres distinktion synes at have nogen gyldighed.

## *Torah og midrash; Talmud, mishnah og gemara – og kabbalah*

De rabbiniske kanoniske skrifter blev endeligt defineret i ca. år 450 f.Kr.,<sup>14</sup> og udgør det, vi kender som Det gamle testamente. Jøderne kalder Det gamle testamente ved et akronym: *Tanakh* d.v.s. *Torah*, *Nebiim*, *Ketubim*, (Mosebøgerne, Profeterne og Skrifterne). Bemærk at vi her i *Ta-na-kh* har et klassisk eksempel på det rabbiniske chiffersystem: at ordet i sin bogstavstruktur må rumme det, der uddyber dets betydningsindhold; det kan f.eks, som her, være som et akronym.

*Torah* er umiddelbart set jødernes navn for Mosebøgerne, men begrebet går videre end som så. *Talmud* (studie) er den samlede mængde kommentarer til *Torah*,<sup>15</sup> og de rummer den mundtlige *Torah*. *Midrash* (søgen, exegeese) udgør den exegetiske tradition, og dens skrifter, med hensyn til *Torah*.<sup>16</sup> *Midrash* betegner ikke kun fortolkning i vanlig forstand, da dens tekst er skrevet *med Torah* og *er Torah* – og er altså ikke blot *om Torah*. *Talmud* er selvfølgelig et stort kompleks af skrifter, hvis hovedbestanddele er *Mishnah* og kommentarerne til *Mishnah*: *Gemara*. *Mishnah* er, til forskel fra *midrash*, ikke direkte knyttet til biblen (den starter f.eks. med at diskutere, hvornår man skal sige aftenbøn og slutter med at diskutere, på hvilket tidspunkt honning i bistader kan anses for uren). *Mishnahs* status i forhold til *Torah* kan derfor være mest

interessant for os at forstå, da vi i almindelighed ville klassificere den som sekundær, metatekst, mens rabbinerne anser også den for primærtekst. Mishnah blev iøvrigt systematiseret i de første århundreder e.Kr. og nedfældet ca. år 220. Neusner skriver:

»[...] Tractaten Avot [...] fremstiller en bemærkelsesværdig pointe. *Torah fra Sinai* er videregivet i en ubrudt linie fra Moses via Joshua og videre ... til de skriftkloge, der citeres i selve Mishnah. Torah er givet til Israel også ud over skrifterne. Hvad de skriftkloge lærer i Mishnah er Torah. De skriftkloge i Mishnah står i en lige linie til Sinai. Mishnah, der rummer deres belæring, udgør en del af Torah åbenbaret af Gud til Moses på Sinai.«<sup>17</sup> (Avot, eller Abot, betyder »Fædrene« og er en del af Mishnah.)

Rawidowicz<sup>18</sup> forklarer, hvordan den mundtlige Torah var en anden begyndelse for Israel, idet den mundtlige og den skrevne indgik i en debat om, hvilken status metatekst skulle have til primærtekst; metateksten vandt og fik status af primærtekst. Mishnah er selv blevet gjort til genstand for kommentarer; de er sammenfattet under navnet *Gemara*, der således udgør en kommentar til kommentaren. Desuden er to skolers kommentarer til *Gemara* og *Mishnah* integreret i Talmud, *Rashi* (*Rabbi Schlomo Yitzhaki*) hhv. *Tosafot* (*Rahis* svingersønner og børnebørn).

Talmud har siden 1520 haft en principiel typografisk opsætning, der i sig selv illustrerer den idé, at alt er Torah. Hver side er sat op med et stykke fra *Mishnah* i centrum efterfulgt af *Gemara*'s diskussion og kommentar. Ved siden af er kommentarerne trykt; på den ene side *Rashi* og på den anden *Tosafot*. Disse kolonner kan ydermere afgrænses af en række tilføjede noter, kryds-henvisninger, ordforklaringer, uddybninger og kommentarer af senere autoriteter. Notér iøvrigt, at denne opsætning principielt er den, Derrida har lagt til grund for opsætningen af sin bog *Glas* og måske også *Tympan*; det kan derfor undre, når Derrida fraskriver sig rabbinsk indflydelse på sin filosofi.<sup>19</sup>

Kabbalahs historie fortæber sig tilbage i tiden; det har været hemmeligholdt og dets udspring er dunkelt.<sup>20</sup> Men af fremtrædende tidlige talmudiske skoler, der kan betegnes kabbalistiske, er *Hekhalot*, *Sefer Yetzirah* og *Bahir*, der etableredes omkring det første århundrede efter Kristus, d.v.s. i den tidlige talmudiske periode. *Bahir* er skrevet af *Rabbi Nehuniah*, der i følge Talmud<sup>21</sup> blandt andet underviste *Rabbi Ishmael ben Elisha*, ypperstepræst ved det Andet Tempel. Kabbalismen fungerede altså dengang som ypperstepræstens læremester. Det er væsentligt, at Talmud således etablerer *Bahirs*, og dermed Kabbalahs, autoritet som Torah.

## *Kabbalah vs. mystik*

*Kabbalah* er esoterisk Midrash, eller rettere *okkult teologi* i modsætning til *Den Mystiske Teologi*; sidstnævnte begreb er naturligvis de kristne mystikers betegnelse for deres metafysik og epistemologi.<sup>22</sup> Det er vigtigt at forstå de forskellige motiver og mål, mystikeren og kabbalisten har for deres søgen: kabbalisten søger ikke en ontologisk enhed med Det Ene/Gud, som mystikeren jo søger, men søger profetisk indsigt og profetiske evner. Mystikerens enhed med Gud er i rabbinerens øjne at ville gøre sig til Messias, hvilket selvfølgelig for ham er principielt umuligt og en kættersk tanke; rabbineren accepterer kun profetens midlertidige og medierede forbindelse med Gud i den profetiske henrykkelse: det er dén, kabbalisten vil finde veje og metoder til at nå.

Vi må hér huske den kabbalistiske belæring om *ispaklaria*, et spejl eller en linse, der forklarer, at selv om man ser Guds storhed og stråleglans, så er det altid gennem en linse eller som en refleks, aldrig direkte, umedieret. *Ispaklaria* er et af de forhold, der skiller kabbalah fra mystik. Okkultisme vedrører, som kabbalah, de skjulte verdener samt deres væsener og kræfter. Begrebet mystik er et fejlplaceret begreb i forbindelse med rabbinsk metafysik, for mystikeren har ingen interesse i de skjulte verdener eller i profetiske evner, og anser dem for et sidespor,<sup>23</sup> da de er fænomener og ikke væren; mystikeren vil alene den absolutte ontologiske enhed med Det Ene Absolutte, Gud.

Sammenlign ovenstående citat med eksempelvis Johannes 4,23-24, hvor Kristus siger:

»Men den tid kommer, ja, er allerede inde, da de sande tilbedere skal tilbede ( προσκυνήσουσιν , egl. hylde, overgive sig til) Faderen i ånd [pneumati] og sandhed; thi det er sådanne tilbedere, Faderen søger. Gud er ånd [pneuma] og de, som tilbeder ham, bør tilbede i ånd [pneumati] og sandhed.«

Pneuma angives her som det, der på én gang er Gud og er det, hvori den hengivne skal forholde sig til Gud. Det er essentielt at bemærke Kristi pointe: at Gud ikke skal findes i det, der er udtryk for pneuma, d.v.s. ord, handlinger, m.v., men i selve pneuma, og at pneuma og Gud er ét. Derfor: Man skal overgive sig til Gud i Guds eget væsen, som er menneskets eget væsen, og det væsen er i sig selv overgivelsen og ét med Gud. Eller som Eckhart udtrykker det: »Da mennesker endnu stod i Guds evige væren, eksisterede der ikke andet i dem. Hvad der eksisterede i dem, *var dem selv*.« Ovenstående bibelpassage udtrykker kernen i den kristne mystik og forklarer, hvorfor Kabbalah aldrig kan være mystik.



Talmud og Midrash er en del af alle tro jøders hverdag og er ikke esoteriske på nogen måde: deres praksis består af læsning og metalæsning af teksten. Kabbalah adskiller sig herfra i to henseender: 1) graden af intensitet i hvilken man fordyber sig i ord, og hvilke ord der prioriteres for meditation og i hvilken orden, 2) ved at angive specifikke ruter for fremskridtet af ens indre åndelige praksis, der baserer sig på at anråbe og indkalde kræfter eller åndevæsner (f.eks. et englevæsen, en *maggid*), der kan udrette det, man ikke selv evner, f.eks. at etablere et møde med Gud, eller det mere prosaiske: at beskytte én på rejser, fange fisk, give en fysisk kontakt med en begæret kvinde, mv.<sup>24</sup> altså ren magi og okkultisme.

Kabbalah er i modsætning til den transcenderen ud over grænsen mellem selvets væren og Guds væren, der udgør mystikkens gebet. I ekstreme tilfælde synes det dog at kabbalisten giver udtryk for en enhed med Gud, der minder om den ontologiske enhed, mystikeren søger. Rabbi Joseph Caro (1488-1575), der forfattede Sulchan Aruch (Jødernes lov-kodeks) og stiftede et talmudisk akademi i Salonica 1534, skrev et kabbalistisk værk, *Maggid Mesharim* (en *maggid* er en art engel; skriften er meddelelser fra denne *maggid*), i hvilket vi finder følgende:

»Dette er Enhedens mysterium, ved hvilket en person i bogstavelig forstand gør sig til ét med sin Skaber. Sjælen knytter sig så meget til Ham, og bliver i den grad ét med Ham, at kroppen bogstavelig talt bliver en residens for Guds nærvær.«<sup>25</sup>

Vi kan ikke læse denne passage uden at huske på læren om ispaklaria: at gudsoplevelsen aldrig kan være andet end medieret ved et højere væsen. Enhedsforestillingen minder dog essentielt om kristne mystikere som Eckhart og Symeon (949-1022) i en sådan grad, at vi kan undre os over, om ikke en indflydelse fra den kristne mystik og Plotin har sneget sig ind i rabbinisk tænkning på dette tidspunkt.

Meister Eckhart har, som det er sædvane i mystikken, opbygget hele sin lære som vidnesbyrd om, hvad han selv angiveligt har realiseret og i det lys udlægger han skriften. Det er indlysende en ganske anden vinkel end rabbinerens, der bruger udlægning af skriften som et middel og en vej og anser forståelsen af skriften som målet. Mystikken erklærer, at den ontologiske enhed af Gud og menneske er ikke blot mulig og realisérbar, men evigt aktuel og en faktisk realitet, som vi i almindelighed dog er ude af stand til at begribe.<sup>26</sup>

Rabbineren søger ikke enhed med Gud i ontologisk forstand. Heller ikke er kærlighedsforholdet mellem Gud og menneske et forhold mellem Gud og det individuelle menneske, men mellem Gud og et helt folk: Israel. Den kristne mystik er orienteret om forholdet mellem Gud og individ, derved bliver der plads til en ontologisk enhed mellem den enkelte og Gud.<sup>27</sup> Rabbineren stude-

rer Torah for at bistå Gud i hans skabelsesværk og således hjælpe verden mod den fuldkommenhed, som Gud fører sin skabelse hen imod. Rabbineren sætter teksten over alt:

»Den, der går ud ad en vej og repeterer [sin Torah-tradition], men afbryder sin repetition og siger: 'hvor er dét træ smukt. Hvor er dén pløjede mark skøn!' Skrifterne ser på det, som var han skyldig i en dødssynd.« (Rabbi Simeon, Mishnah: Abot 3:7).

Ordet går forud for ikke blot tingen, men også vores væren. Rabbineren er således mere »kryptogrammatolog« end mystiker, for han søger at nærme sig enhed med et betydningsindhold, der kan udledes af et skriftkompleks gennem kryptografiske metoder.

Rabbineren vil mene, at ens væren kommer af ordet. Mystikeren derimod pointerer, at man transcenderer hele det felt af bevidstheden, hvori forståelse, tekst o.s.v. gør sig gældende. Den absolutte indsigt, som selvfølgelig falder sammen med enhed med Gud, har som forudsætning, at man transcenderer sproget, skriften, og erkender, at man ontologisk er ét med Det Ene, Gud.

For mystikeren er det således utænkeligt at definere mennesket som en skrift-automat og hævde, at alt er »écriture«. Den kristne mystiker vil overskride alt og blive genforenet med Gud som Kristus er ét med Gud,<sup>28</sup> rabbineren vil råde bod på sin manglende viden og forstå Guds plan.

Mystikeren vil derimod mene, at écriture, og identifikation dermed, er grundelementet i menneskets åndelige ignorans. Som William James bemærker: »Henrykkelsens udsigeligthed er en grundtone i al mystik. [...] Det er en fortærsket ting indenfor metafysikken, at guddommelig indsigt ikke kan være diskursiv, men må være intuitiv.«<sup>29</sup> Den kristne mystiker, som det er typisk for mystikken, mener, at Gud er immanent i ham selv<sup>30</sup> omend skjult af hans egen umiddelbare synd og den middelbare synd, der ligger i hans væsen (»arve«-synd). For så vidt er synd, for mystikeren, ikke egentlig brud på moralkodeks (moral for dets egen skyld), men slet og ret det i hans væsen, der adskiller ham, og holder ham adskilt, fra enhed med Gud.

Ofte siger man om kabbalisten, at han er mystiker, men det er begrebsforvirring; »mystik« (og »mysticisme«) er et græco-kristent begreb, der er aldeles uforeneligt med rabbinsk opfattelse. Rabbinerens metode er ikke mystik og hans mål er ikke mystikerens mål. Mystik er derimod, om noget, indbegrebet af ontoteologi: at ville erkende sin Guddommelige Væren. Rabbineren er i grunden kryptosemantiker, mystikeren er slet og ret mystiker, den græco-kristne tænker er ontoteolog.

*I begyndelsen var ordet – eller: Det er Gud, der taler*

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λογος (*I begyndelsen var ordet*, Joh 1,1) og יוֹמָר אֱלֹהִים אָמַר (Yomar Elohim, *Gud sagde*, Gen. 1,9, m.fl.) er vendinger vi nødvendigvis må granske lidt; desuden må vi granske betydningen af logos og det hebraiske ord for »ord«: דָּבָר (Dāvār, eller dāh-bāhr).

Logos oversættes med »ordet«, hvilket er mangelfuldt, bl.a. fordi logos ikke betyder et ord i grammatikalsk forstand, men rettere det ytre ords betydningssindhold. Logos henvender sig til indholdssiden. Det kan betegne et koncept eller en mental forestilling; i stoisk forstand en hypostatisk urfornuft eller en evig altgennemtrængende visdomsstruktur, der organiserer hele skabelsen. At der i Johannes ikke er tale om »dengang i begyndelsen«, men tale om et tidløst evigt nu, tydeliggøres af at verbet ἦν, (der klodset oversættes »var«) betegner et tidløst nu og altså ikke noget fortidigt. Desuden af »arché«, der ganske vist kan referere til »første gang«, men rettere (uomtvisteligt gør det sammen med ἦν) betegner tidløst ophav eller urprincip; arché kan også betyde øverste autoritet, magistrat. Johannes formår således at tage græsk (stoisk) filosofi og rabbinsk teologi og føre dem sammen i en art »visdoms-ontologi«, hvor ordet ikke længere refererer til en skabelsesplan (Torah), som Gud følger, og logos ikke længere til en bevidstløs urkraft eller arkelogik, men til en hypostatisk visdoms-væren, et alvidende (Guds) væsen, der er inkarneret i Kristus. Dermed er indført at visdom ikke er at finde i skrift, men i ontologi, og at den visdom ikke er død tænkning, men bevidst og udødelig Væren. At erkende denne Væren som sig selv, ens egen væren, er mystikerens projekt.

Det hebraiske ord for »ord« er dāvār, hvilket bedst svarer til det græske »rhema« (der dels betegner det ytre ords lydige form og siden det, denne udsigelse udsiger; rhema går altså fra udtryk til indhold, modsat logos). Dāvār forekommer ikke i forbindelse med Genesis, det gør derimod יוֹמָר (yomar), der oversættes »sagde«. Yomar betegner imidlertid foruden at ytre også at ville eller at kommandere. Yomar i Genesis har da den dobbelthed, at skabelsen kom af en Guddommelig viljesakt, der udfoldede sig i sprog og siden blev de konkrete ting.

Dāvār har en dobbeltbetydning: dels ords *meningsindhold* (som rhema), dels *ting* og *genstande*, men også: sager, der skal udføres eller er udført (f.eks. Solomons geminger). Det er således svært at skille yomar fra dāvār, idet udsigelsen af et navn skaber tingen; navn og ting er en udelelig enhed. Vi finder hos kabbalisterne, at udsigelse af ord har en magisk kraft, der svarer til skaberkraften: at den korrekte udsigelse, udtale, af ord også er udsigelse, eller hidkaldelse, af de ting, de betegner – hvilket er en almindelig grundopfattelse i magi. Ord og ting er således uløseligt forbundet i rabbinsk tænkning, til forskel fra

græsk tænkning, der skiller dem ad (onoma, navn, ord, er arbitrær og referentiell, i bedste fald en lydlig efterligning). For kabbalisten forholder det sig sådan, at siden alting er skabt af sproget, så vil kendskab til det sprog give ham indsigt i alt.

For rabbineren er ordet tingen, virkeligheden, i sin mest essentielle form; for Derrida er ordet kendetegnet ved en dobbelthed, *différance*, (mere end Saussures binaritet), dvs. både en 'forskellig fra' og en holden hen. Vi kan sige, at for kabbalisten er sproget hypostatisk; for dekonstruktivisten en hyperstase i hvilket vor erkendelse er fanget. Umiddelbart kan de to betragtninger ligne hinanden gevaldigt, idet begge udelukker ontologi og mystik; men der er magi til forskel.

### *Oh, noma!*

Ordet er for rabbineren ikke arbitrært, men guddommeligt. Hos Platon og Aristoteles er ordet (onoma) blot et arbitrært navn, d.v.s. noget, der ikke indeholder genstandens ontologiske sandhed, men blot henviser dertil. Aristoteles fastslår i »De Interpretatione«: »Et navn er en udtalt lyd, der får sin mening ved konvention«.<sup>31</sup> Ordene er tegn, der ikke henviser til ting rent ontologisk, men til tingenes fremtrædelsesform. Ordet i sig selv er altså uden sandhed, spørgsmålet sand/falsk vedrører derfor ikke ord, men alene idéer. Sproget er desuden mimetisk; i »Kratylos« fastslår Platon, at »navnet er stemmens imitation af et givet objekt, og at man siges at have givet et objekt navn, når man imiterer objektet med stemmen«.<sup>32</sup> Og videre i samme: »Han, der forfølger navne i sin søgen efter ting, og analyserer deres mening, udsætter sig for vildfarelse.«<sup>33</sup> »... viden om tingene kan ikke udledes af deres navne.«<sup>34</sup> Dette er i modstrid med rabbinsk opfattelse.

De kristne allierede sig tidligt med græsk filosofi og Plotin og skubbede tydeligvis deres teologiske rødder i rabbinsk hermeneutik ud. Dette har været en gradvis proces, der ikke lader sig fæstne til nogen snæver periode eller til nogen person. Allerede i Paulus' breve finder vi opgøret med jødisk verdenssyn.

Hos Pseudo-Dionysius finder vi mystiske betragtninger, der har præget den kristne mystik stærkt fra den tidligste middelalder. I »The Divine Names«<sup>35</sup> opremser og forklarer han Guds navne (fra Biblen) og opmuntrer til refleksion derover; dette princip er selvfølgelig temmelig rabbinsk og udgør det centrale i så megen jødisk meditationspraksis. Skal vi datere skiftet fra navn til væren, må det blive med dette skrift. Allerede i det 1. århundrede finder vi en hel tal-

mudisk skole baseret på grafocentrisk meditation. Men han skriver også dette meget u-jødiske i »The Divines Names« (VII,3):

»Dette er den mest guddommelige indsigt om Gud: at han kendes gennem vidensaflægning, i overensstemmelse med den enhed, der overskriver forståelsen, når forståelsen trækker sig bort fra alt og forlader sig selv.«

Vægten ligger således på transcendens, endda selvtranscendens. At bemærke forståelsens inferioritet overfor gudserkendelse i en afhandling om Guds navne og deres funktion i spirituel praksis er et anslag mod rabbinsk opfattelse af samme. Den centrale praksis for den rabbinske mystik er som nævnt refleksion over Guds navn og bogstavet, men rabbineren søger ikke ud over forståelsen af ordet ej heller ud over selve forståelsesapparatet, men tværtom ind i ordet og forståelsen deraf; for rabbineren er ordet det første. Rabbinerens teocentricitet er således en grafocentricitet, mens den kristne teocentricitet er ontocentrisk. Rabbineren ønsker ikke at komme bag om viden, som den kristne mystiker vil, men vidensophobning - i en sådan grad, at der til hver enkelt ord i det gamle testamente principielt kan udvirkes uendelig mange endeløse afhandlinger. Til forskel fra rabbineren, der vil mene at gudserkendelse er uadskillelig fra navnenes (og ordenes) fonetiske og grafiske fremtræden, og altså insisterer på at »ordet er virkeligheden i dens mest koncentrerede, kompakte, essentielle form«<sup>36</sup>, ser vi hos Dionysius, at navnet henviser til en kvalitet udenfor sig selv, der er transcendent. Navnet har således skiftet status fra absolut (guddommeligt) til relativ (i den forstand at det er en semantisk funktion: en arbitrær signifikator).

Johannesevangeliet er loyalt mod rabbinsk metafysik, når det erklærer »I begyndelsen var Ordet«; men straks efter erklærer Johannes, at Ordet er inkarneret i, og er, Kristus. Gud er således ikke længere en fraværende udsiger men hellig ånd inkarneret i Jesus Kristus; Det gamle testaments ord bliver derved vidnesbyrd om ånden i stedet for det, hvori ånden er immanent. Erkendelsen af Gud ligger derfor, for de kristne, heller ikke længere i ordet, men i ånden: det er Helligånden, der vejleder den kristne.<sup>37</sup> I sig selv er ordet, for den kristne, altså ikke andet end et konventionelt sprogtegn, en signifiant, der henviser til Gud: den yderste signifié. Allerede for de tidligste, paulinske kristne var det gamle testaments ord ikke meget mere end profetier om Kristus – og med Kristi inkarnation i Jesus var det gamle testamente fuldbyrdet og dets ord forvandlet til blot skrevne ord: rabbinernes unævnelige, navnløse Gud var pludselig fysisk nærværende og dermed distinkt og væsensforskellig fra teksten. Ordet var nu, med andre ord, ikke længere Gud, men et vidnesbyrd om Guds

komme. Ordet blev derved forvandlet fra at rumme Guds unævnelige og uafgrænselige uendelighed, til at være referentiel – ikke henvisende tilbage til et forgangent skabelsesøjeblik og en fraværende Gud, men fremad til en begivenhed fikseret i fremtiden. Når de kristne fastholdt, at denne fremtidige begivenhed, som teksten peger frem imod, var indtrådt, så reducerede de selvfølgelig tekstens status. Kristus er således det primære, hvorfor hans udsagn (i evangelierne) bliver primærtekst; Det gamle testamente sekundærtekst. I det øjeblik et sådant hierarki indstiftes i forhold til teksten kan man ikke opretholde forestillingen om tekstens guddommelige eviggyldighed.

De kristne placerede teksten i et verdenssyn styret af kronologisk årsags-virkningssammenhænge; den blev narrativ og profetisk, men ikke længere autoritativ. Rabbinernes tekstopfattelse, selv om deres Mosebøger angiveligt er en historisk beretning, binder ikke dens betydningsindhold i tid, den er til enhver tid det, livet formes efter. For dem har teksten en tredobbelt status: både en historisk narrativ, en ahistorisk lovformelig og en metafysisk guddommelig (planen for Guds skabelsesværk) – og de udgør vel at mærke (for rabbineren) ingen modsigelse.

»Den primære drivkraft i Midrash er udad, imod den ydre verden, mod at få Torah til at omslutte enhver mulig begivenhed i den verden. Dens bestræbelser er altid mod at opretholde den hellige teksts relevans – dens narrative dele såvel som dens lovmæssige – i de forandrede forhold gennem Israels historie.«<sup>38</sup>

Dette kan selvfølgelig kun lade sig gøre ud fra den opfattelse, at teksten i sin guddommelighed er hævet over tid og sted. Dens hermeneutik kan derfor kun vanskeligt være bundet af de grænser, den aristoteliske logik, og den derpå baserede vestlige hermeneutik, underlægges. Når skabelsen udgår af et ord, der pludselig prentes på intet, og udgår af det ords lige så pludselige udfoldelse i alfabet, så kan vi ikke længere opretholde forestillingen om Absolut Væren og arché eller for den sags skyld aksiomer. Når der ikke længere er aksiomer at basere sig på og arché at kategorisere efter, så kan en logik som den græco-kristne ikke længere fungere. Man må da benytte en anden praksis for tænkningen. En sådan er midrash og dens hermeneutiske principper. Den aristoteliske logik siger, at skabelsen er styret af lovmæssigheder, den rabbiniske siger, at den er styret af Gud i overensstemmelse med Torah og at lovene er udtrykt af Gud i Torah.

## Logik eller midrash

Den vestlige logiks grundsten er syllogismen. Syllogismen afhænger af, at der en subjektspredikatrelation mellem to emner, hvor man søger at vise, at det underordnede, subjektet, er indeholdt i det overordnede prædikat. Dette op-  
højer imidlertid subjektspredikatrelationen til fællesnævner for alle sande domme og al sand argumentation. Aristoteles siger derved indirekte, at følgeslutninger baseret på andre former for relation end den prædikative, er uvæsentlige og dermed ugyldige.

Sandheden om subjektet menes med andre ord at udgøres af et prædikat. Den logiske dom afdækker, eller sætter, altså ikke et nyt koncept, der står over subjektet, men lader subjektet passere over i prædikatet, hvorved subjektet ontologisk glider bort til fordel for en prædikativ betegnelse. Dette er ikke nogen ny kritik. Allerede Hegel ytrede den – og han bemærkede endvidere, at prædikatet spærrer for tankens videre bevægelse, samt at logiske domme baseret på subjektspredikatrelation ophæver sig selv: al filosofi reducerer derved sig selv til at være prædikativ.<sup>39</sup> En kompromisløs men svært gendrivelig kritik.

Aristoteles gik fra Platons søgen efter tingenes ontologi til en klassifikation efter prædikative kategorier: kvantitet, kvalitet, osv.<sup>40</sup> Derved flyttede han erkendelsen fra spørgsmålet om et givet subjekts væren til spørgsmålet om, hvorvidt subjektet kunne siges at være eller ikke være det ene eller det andet. Aristotelisk logik beskæftiger sig således med at beskrive relationer mellem de prædikater, dens domme udgøres af; det er et kritisk punkt, for den tager derved ikke stilling til relationerne mellem dommene i sig selv – faktisk beskæftiger den sig slet ikke dermed.<sup>41</sup>

Aristoteles er, trods andre uenigheder, enig med Platon om, at diskurs og væren er to væsensforskellige områder. Denne ontologiske skelnen mellem væren og diskurs er vigtig, da den er udgangspunktet for den vestlige metafysik og samtidig er i modsætning til rabbinernes opfattelse: at væren og diskurs er ét.

Aristoteles og Platon er enige om, at man for at nå sand erkendelse, d.v.s. erkende *ousia*, tingen i sig selv, må bevæge sig ud over ordet, *onoma*. Ordene kan dog udtrykke den begribelige struktur af en ting, dens *logos*, eller fremsætte definitioner, hvilket også er *logos*. *Logos* og *ousia* kan aldrig falde sammen: det er *ousia*, vi vil tale om, men *logos* vi står med. *Ousia* kan selvfølgelig aldrig være et prædikat. Alligevel må samme antikke logik i praksis håndtere sandheden om tingene, dvs. *ousia*, med prædikater.

Logikken begrænsede sig fra og med antikken til de bivalente udsagn (sand/falsk: enten P eller non-P). Logikkens første princip blev, at intet kunne

være både P og non-P (det såkaldte »kontradiktionsprincip«). Da metaforen gør vold på dette princip, blev metaforens sprogbrug – retorik og poesi – bandlyst fra videnskaben. Freud har siden argumenteret for, at underbevidstheden ikke overholder denne kontradiktionslov, men uden videre lader ting være både-og. Rabbinsk logik har ikke kategoritænkningens syllogistiske sand/falsk som grundsten, men derimod som navnt: »hvis ..., hvor meget mere sikkert er det så ikke at ...«

Det væsentlige er nu for os at forstå, at deres tænkning benytter sig af en art semantisk translokation eller polylokation, til forskel fra logikkens prædikative kategorier. Semantisk translokation minder selvfølgelig påfaldende om *meta-phérein*, princippet i metaforer og metonymi.

## *Problemet metafor.*

### *Skriften som metafor for Sandheden*

I sig selv er Aristoteles' logisk gyldige udsagn metaforiske, for de lader subjektet forsvinde i prædikatet – de overser, at prædikatet ikke er lig subjektet selv, men i alle tilfælde vil være en metafor for subjektet.<sup>42</sup>

Derrida pointerer, at den vestlige (i.e. Aristotelisk baserede) metafysiks problem er, at den på den ene side afviser metaforens gyldighed, men på den anden side glemmer, at hele dens grundlag er metaforisk: enhver abstraktion er i sit væsen en metafor. Han skriver, at den vestlige metafysik aldrig har gjort sig klart, at dens grundlæggende koncepter (theoria, eidos, logos, arché, etc.) er metaforer.<sup>43</sup> Desuden, at »siden dens instrumenter tilhører dens eget område, er filosofi ude af stand til at beherske sin egen tropologi og metaforik. Den kan alene se sine metaforer ud fra et blindt punkt eller en central døvhed«. <sup>44</sup> Og han konkluderer: »Metaforik bærer altid sin død i sig selv. Og denne død er, på det bestemteste, også filosofiens død.«<sup>45</sup>

Når man overser, at prædikatet blot er en metafor for tingen, så sker der det, at man forveksler analogi med participation, eller i værste fald: identitet. Aristoteles overså (eller undveg) denne knibe ved at definere metaforen som overførsel af *navneord* fra et objekt til et andet.<sup>46</sup> At prædikatet, på samme måde som navneordsmetaforen, overfører mening fra en syntaktisk enhed til den anden, undgik hans opmærksomhed. Egentlig udgik hans ovevejelser fra hans substantiviske kategoritænkning: »Metafor er det at bruge en tings navn på noget andet; overførslen kan være enten fra slægt til art, art til slægt, eller fra art til art eller også være et spørgsmål analogi.«<sup>47</sup>

Derrida vil gerne, at vi flytter opmærksomheden fra sprogets »statisk signifikante« elementer (navneord og prædikater) til dem, der betegner relation,



d.v.s. verber, konjunktioner, endelser, mv. Hans projekt er således, at bringe opmærksomheden til sprogets egen indre logik, – for derigennem at komme til klarhed over de tænkningens principper, der ligger bagved hele det konceptuelle apparat, hvormed vi i snart 2500 år har nærmet os ting og tekster. Om dette projekt er han ikke alene: det deles feks. også af Barthes, Freud, Ricoeur, Gadamer og Lévi-Strauss.

Ricœur kalder metaforen for en »splittet reference«, ved det at »at være som ...« på én gang betyder »at være lig ...« og »at være forskellig fra ...«<sup>48</sup> Metaforens særlige væsen er altså ikke overførsel af et substantiv fra et objekt til et andet, men: sammenføring (»lig«) af forskelle (»forskellig fra«). En sådan metaforik arbejder psyken med. Freud klarlagde, at forløbsmæssig sammenstilling i drømme afslører semantisk kobling mellem elementer og dermed overføring af betydningsindhold fra det ene element til det andet. Rabbinsk hermeneutik har som nævnt et princip kaldet *semukhin*, der tillægger sammenstilling en semantisk funktion.

Den vestlige logik vil udlede sin forståelse af det konkrete fra en abstrakt regel, den rabbinske omvendt. Abstraktionen løsriver tegnet fra dets indhold og gør tegnet og sproget arbitrært, for rabbinerne derimod bliver sproget ikke et spørgsmål om repræsentation, men om at gribe virkeligheden og dens love; dette betyder, at for rabbineren er sprogtegnet metonymisk, i modsætning til i vestlig logik, hvor det er metaforisk. Den rabbinske metonymi kommer af et fletværk af tekst, hvor den vestlige abstraktions metaforik kommer af en forestilling om ækvivalens mellem begrebets abstrakte indhold og tingen, begrebet henviser til.

Men lukker jøderne sig, som dekonstruktivistene, ikke inde i teksten ved at nægte, at en metaforisk overensstemmelse mellem prædikat og objekt er en særegen betinget overensstemmelse og ikke en radikal uoverensstemmelse? Deres principper synes at underordne abstraktion det konkrete. Men når det konkrete i alle fald er tekst, og studiet af tekst står over beskrivelse og analyse af den konkrete natur, er så ikke deres konkretioner pseudokretioner?

### »Rabbi« *Freuds psykokabbalisme*

»I drømmetydningen har vi på ingen måde set det som mindre vigtigt, i hvilke former ordene lægges frem, selv de mindste nuancer. /.../ Kort sagt: Vi har behandlet det, som andre før os har betragtet som arbitrær improvisation, som Den Hellige Skrift.«<sup>49</sup>

»En drøm, der ikke er tolket, er som et bogstav, der ikke er læst.«<sup>50</sup>

De hermeneutiske principper, som Freud tager i brug over for drømme, er så lig de rabbinske, at man ikke blot kan tale om at Freud flyttede Den Hellige Skrift over i subjektet, men også om at han flyttede Jahve over i subjektets dybeste kroge og kabbalisten ind i analytikerens.

Med andre ord synes han at se drømmen som urudsigelse (Torah) og det ubevidste som det fraværende nærvær (»Jahve«, der er, hvad han er), der på dunkel vis ytrer sig i og som psykens materiale. Og ydermere, ganske som Jahve relaterer til sin skabelse og studerer Torah og derudfra fortsat skaber verden, så relaterer det ubevidste fortsat til verden og sin egen diskurs og skaber derudfra fortsat verden. Drømmeteksten, der således bærer vidnesbyrd om det ubevidste, synes ikke alene uadskillelig fra subjektet, men også ét med subjektet. En identitet, der ikke er entydig men polysemisk, og som kun kan afdækkes ud fra den grundopfattelse, at enkelt delen, forstået ud fra de tekstdele, den kan relateres til, rummer udsigelse af en anden orden. Drømmeteksten er således det navnløse (og hér således det fraværende og uopnåelige, som Jahve) subjekts metonymi. Tekstens udtryk for subjektet kan derfor kun afdækkes, hvis man afkoder teksten efter korrekte hermeneutiske principper, men det bliver kun tilnærmelsesvis, aldrig endeligt. Lacan tager ideen om bevidsthedstekst til sin konsekvens og beskriver psyken som en tekst.<sup>51</sup>

At Freud har været bekendt med Midrash og Talmud er der ingen tvivl om: han er, som alle andre jøder indenfor traditionen, vokset op med den fra han lå i vuggen. De 13 middot er en del af den daglige rituelle andagt, og Freuds forældre var engagerede jøder.<sup>52</sup> Ser vi Freuds opfattelse af drømmen som en tekstopfattelse (jvf. hans analogi mellem drøm og »Den Hellige Skrift«), så adskiller den sig væsentligt fra den traditionelle vestlige opfattelse af tekst, men falder sammen med den rabbinske. For Freud og rabbinerne befinder tekstens betydningsindhold sig uden for et lineært tid/rum kontinuum; fortidige hændelser indskrevet i teksten kan være afgørende for, hvordan livet/skabelsen udformes i dag eller i fremtiden. Nedskreven fortid reaktualiseres ved en given situation, betydningsindholdet kan forskydes (semantisk translokteres) ved samspil med andre tekstdele, og afføde nye love for livet og tilværelsen. Hver enkelt del står i drømmen ikke blot i forhold til enhver anden del, men er et aspekt deraf; ydermere er læseren (analytikerens) udlægning et aspekt af drømmeteksten i og med at han oplever og arbejder med den med henblik på at forstå den og samskrive den med nutiden. Drømmeteksten analyseres ud fra drømmeteksten selv og med dens eget materiale ud fra dens egen logik; ganske som Torah og som rabbinernes hermeneutiske principper er udtaget af teksten selv.

Psykoanalyse er, set med den vestlige videnskabstraditions øjne, en hybrid af human- og naturvidenskab. Den forbinder semi-mekaniske systemer som forskydning, projektion, substitution, o.s.v. med hermeneutiske problemfelter så som: åbenbar og skjult mening, symptom og fantasi m.v. Psykoanalysens metode er en søgen efter specifikke mekanismer gennem tolkning af metonymiske forhold, altid ud fra det forhåndenværende materiale.

Freud skriver, at hver eneste tankerække nærmest uundgåeligt er ledsaget af sin modsætning og knyttet dertil ved antitetisk association. Hver enkelt del af drømmens komplekse struktur er forbundet med hinanden ved en mangfoldighed af logiske relationer. De kan være forgrund og baggrund, digressioner og illustrationer, udgøre betingelser for hinanden eller retfærdiggøre domme eller udgøre modargumenter.<sup>53</sup> Dette svarer til rabbinerens opfattelse af teksten.

Freud analyserer sin egen tilsyneladende meningsløse bemærkning, at selv om hans *Drømmetydning* havde 2.467 fejl, så ville han ikke lave yderligere ændringer den. Han deler tallet op i 24 og 67 og finder at 24 repræsenterer hans 24 års fødselsdag og dermed hans voksenalder; dernæst lægger han 24 til sin nuværende alder, 43, og finder at det giver 67; deraf konkluderer han, at indfaldet 2.467 betyder, at han nærer ønsket om at kunne arbejde i yderligere 24 år på sit værk. Det er ren gematria. Ganske vist er  $67-24=43$ , men selv om det er hans nuværende alder, så har det ikke forklaret 24 og 67 uden ved det, at siden deres differens, 43, giver samme resultat som hans nuværende alder, så er 67 og 24 nok også betegnelser for alder!<sup>54</sup>

På samme måde optræder semukhin i Freuds drømmetydnings-metodik, når han tolker, at affekt fra et drømmeelement i virkeligheden hører til et andet element, der forekommer (uden affekt) i tilknytning dertil. Semukhin er den rabbinske metodik til at forklare, hvorfor to sidestillede passager, der ikke synes at have noget fælles indhold eller forløb, er sidestillede. Rabbineren forklare at der må være en mening med sammenstillingen, siden sammenstillingen er af guddommeligt ophav; Freud siger, at der må være en mening, siden sammenstillingens ophav er det ubevidste.

Hans metodik inddrager notarikon, når han bryder ord op i enkeltelementer og lader analysen tage udgangspunkt i de udtagne elementer frem for det oprindelige ord (f.eks. bliver »norekdalsk« til Nora og Ekdal, »Maistollmutz« analyseres til enkeltdele: mais, toll, mannstol og Olmutz<sup>55</sup>).

Ens lydlig værdi menes at betyde ens semantisk indhold (»rechts« (til højre) betyder på den måde rigtig, og gennem antitese betyder venstre så forkert, og alt efter en moralske habitus: »homoseksualitet, incest, perversion«<sup>56</sup>). I det hele taget sammentrækkes ligheder til en enhed sådan at kun den ene del fremstilles, mens den anden del er underforstået.<sup>57</sup>

Freud skriver: »Det er ved tydningen af hvert drømmeelement sædvanligvis tvivlsomt, om det a) skal tages i positiv eller negativ betydning (modsnævningsrelation), b) skal tydes historisk (som reminiscens), c) skal tydes symbolsk, eller om d) dets tolkning skal udgå fra ordlyden.<sup>58</sup>

Flere lighedsprincipper kunne påpeges, men ovenstående synes tilstrækkelige til at anskueliggøre overensstemmelsen.

Vi kan nu fristes til at stille det indlysende spørgsmål: Er da Freuds psykoanalytiske praksis blot en forskydning af hans fortrængte jødiske barndom? Og er dermed psykoanalysens hermeneutiske metode blot en forskydning af rabbinsk hermeneutik så psykoanalyse i virkeligheden er psykologiseret kabbalisme? Det er der andre, der har overvejet.

Freud var hele livet splittet mellem sine jødiske rødder, som han følte, at han havde forrådt til fordel for den vestlige civilisation og den vestlige akademiske verden, som han blev holdt ude af, men desperat ville anerkendes af. En kritisk læsning af Freuds: *The Origins of Psychoanalysis* tydeliggør Freuds ambivalens med hensyn til sin baggrund. F.eks. hævdede Freud, at han ikke længere kunne læse hebraisk, men alligevel var Freud så forbundet med sin lærer i hebraisk, at han navngav sin egen datter, Sophie, efter dennes niece. I hvertfald må man ud fra Freuds eget system mene, at det er udtryk for en stærk affekt, der forskydes fra ét objekt til et andet. Og Freud modtager af sin fader, på sin 35 års fødselsdag, en bibel med hebraisk indskrift, hvilket synes besynderligt, hvis han ikke kunne læse hebraisk. Flere sådanne eksempler på, at han var mere rabbinsk, end han indrømmede, kan findes.<sup>59</sup>

David Bakan har påpeget de strukturelle ligheder mellem rabbinsk exegeese og drømmetydningens hermeneutiske metode.<sup>60</sup> Han placerer Freuds metoder indenfor den kabbalistiske tradition og konkluderer kompromisløst, at psykoanalyse er sekulariseret kabbalah.

Han fastholder endvidere, at Freud bevidst har tilsløret sin sekulariserede kabbalistiske metode for ikke yderligere at kompromitteres i forhold til den akademiske verden, han kæmpede så hårdt for at få anerkendelse af. Bakan jævnfører i nogen grad kabbalah med midrash – hvilket dog ikke er noget problem i vores sammenhæng, da pointen deraf kun understreges: at hermeneutikken i Freuds psykoanalyse er fundamentalt rabbinsk og hører under rabbinernes exegetiske tradition: midrash.

Vi har ingen intentioner om hér at svare på spørgsmålet om, hvorvidt de mekanismer, Freud beskrev vedrørende det ubevidste, dækkende beskriver det ubevidstes funktionsmåde, eller de er udtryk for, at det system, han iagttog det ubevidste gennem, alene tillod ham at iagttage det ubevidstes mekanismer i udvalgt. Eller hans fortolkning måske endda indebar en omskrivning af en anden ubevidsthedens »logik«. Ej heller kan det afgøres, hvorvidt Freuds udlæg-

ning af drømmens logik (bevidst eller ubevidst) er baseret på rabbinsk logik, eller rabbinsk logik intuitivt er baseret på drømmens logik. Dette sidste kan være en uhyre væsentlig pointe, for historisk set udspringer rabbinsk hermeneutik af drømmetydning. David Stern skriver:

»Rabbinerne var istand til at behandle Torah'ens textualitet på netop den måde, de gjorde, fordi der allerede eksisterede et forbillede for deres synspunkter i den måde, man i oldtiden tolkede drømme – som budskaber sendt fra himlen, orakuløse i deres indhold, gådefulde i form og derfor med et tvingende behov for at afkodes. Det, rabbinsk exegese opnåede, var at tilpasse drømmetydning til de nye behov for et system, der kunne tolke den hellige tekst.«<sup>61</sup>

Nu skal det selvfølgelig erindres, at drømmetydning dengang ikke var, hvad det er idag. Men rabbinernes hermeneutik kan have udviklet sig mod en mere præcis refleksion over, hvordan underbevidstheden investerer mening i diverse sager. Overensstemmelserne kan ihvertfald pege på det mulige, at den rabbinske logik baserer sig på en underbevidsthedens logik, hvor den græco-kristne baserer sig på en bevidsthedens logik. Men Freuds drømmetydning bygger på mange andres iagttagelser, og dens fremstillede principper for drømmeelementers semantiske translokation har vist sig levedygtige i snart hundrede år, så det synes ikke rimeligt at tilskrive de beskrevne mekanismer Freud alene. Men hvordan han systematiserede dem og kom bag om dem til en samlende teori om psykens struktur: det udgør et helt andet diskutabelt område og befinder sig på et andet fortolkningsniveau end den elementære indsamling af materiale, som registrering af drømmeelementernes semantiske investeringer udgør. Der kan derfor, uanset hvad der ivotrigt kan siges om forholdet mellem Freud og midrash og kvaliteten af hans psykologiske model, argumenteres til forsvar for Freuds »psykologiserede midrash«, at der i Freuds arbejde synes at være en bekræftelse af (ihvertfald dele af) rabbinsk hermeneutisk metode på videnskabelig grund.

### *Barthes og écriture-fetichismen*

For en tekstteoretiker og kritiker er følgende bemærkning tankevækkende:

»At fortolke en tekst er ikke at give den en mening (mere eller mindre rimeligt, mere eller mindre frit), men derimod at værdsætte den pluralitet, den udgøres af.«<sup>62</sup>

Barthes vil lade læsningen være et metonymisk arbejde med teksten. Han vil dekonstruere teksten, sådan at forstå, at han ved at fragmentere den, bore ind i dens forlegheder (*aporier*) og digressioner, kan udvikle en ny tekst, uadskillelig fra den originale, der udgør en tekstens leg i og med sig selv – ganske som rabbinernes arbejde med Torah afføder mishnah og mishnah afføder gemara, uden at noget af det samlede tekstmateriale på noget tidspunkt er andet end Torah. Enkelte tekstplassager kan have utallige, og uforenelige, udlægninger. Men pluraliteten er et gode, ikke et onde, for den løses ved, at man må tage hver sin udlægning i anvendelse overfor hver sin situation; rabbinerens værdsættelse af tekstens pluralitet er samtidig hans forståelse af den. Han lægger ikke mening ind i teksten, men uddrager utallige meninger deraf. Midrash beskrives i rabbiniske kredse som »kreativ filologi« og »kreativ historiografi«<sup>63</sup>

Tilsvarende rabbinerne har Barthes det for øje, at læsehandlingen, såvel som teksten, er metonymisk:

»Den logik, der styrer teksten, er ikke omsluttende [...] men metonymisk; den aktivitet, der udgøres af associationer, sammenkoblinger og overførsler falder sammen med en frigørelse af symbolsk energi«<sup>64</sup>

Ifølge Barthes befinder betydning sig i et felt af semantisk translokation; *translokation er tekstens herskende logik.*

For Barthes har teksten overnaturlig status og besidder en egen kraft: »Teksten er en fetisch og denne fetisch begærer mig.«<sup>65</sup> Derved har teksten fået en besynderlig status af et omnipotent væsen – der minder om den, teksten har for rabbineren: en overmenneskelig kilde til mening, der kræver, at man fornægter alt andet for den, endda ofrer efter dens påbud. End ikke et »jeg« har for Barthes nogen egen eksistens uafhængig af, eller udenfor, teksten: »'Jeg' er i sig selv en pluralitet af andre tekster.«<sup>66</sup>

Torah er skabelsens plan og følgelig endeløs og evig. Skriften må derfor være i enhver henseende kompleks for at rumme dette. Den skriftlige Torah kan derfor ikke adskilles fra den mundtlige Torah, der vejleder til at uddrage specifikt gyldige love og principper af teksten. For rabbineren er tekst og exegese en absolut enhed, og modstridende tolkninger kan være lige gyldige. Både tekst og fortolkning er hævet over tid og rum, og tekst, metatekst og meta-metatekst indgår altid i en enhed. Med andre ord: kritikken og metakritikken kan fortsætte i det uendelige, og med en uendelig exegese og uendelig meta-metakritik, og altsammen vil altid være en del af den oprindelige tekst. Desuden er de exegetiske principper og hermeneutiske regler selv del af den tekst, de retter sig mod. Det er vist det samme, Roland Barthes skriver:

»[...] En teori om teksten kan ikke ydes fuld retfærdighed ved en meta-lingvistisk fremstilling. Nedbrydningen af metasprog, eller (siden det kan blive nødvendigt at bruge det af og til) i det mindste at bringe det i tvivl, er en del af teorien selv. Diskurs om Teksten bør selv ikke være andet end »tekst«, søgen og tekstuel arbejde, siden Teksten er det *so-ciale* rum som [...] ikke tillader noget formidlende eller fremsigende subjekt at indtage en rolle som dommer, lærer, analytiker, skriftefader eller fortolker. Teorien om Teksten kan alene falde sammen med skrivningen.«<sup>67</sup>

Teksten peger for rabbinerne ikke hen mod »noget«, men alene mod sig selv, da alt er udgået af dets ord. Ordet peger ikke hen mod en logos, en ontologisk essens, en væren, men er i sig selv slet og ret polysemisk; teksten er selvreferentiel og altid intratextuel, dets ords betydningsindhold uadskilleligt fra et uafgrænset kompleks af betydning.

Derrida har samme synspunkt. Han mener, at det at frarøve sproget dets metaforiske, flertydige kvalitet for i stedet at gøre ordet til entydig signifiant for en sprogligt postuleret ontologisk signifié (en tingens væren), er det samme som mytologisering.<sup>68</sup> Reduktion af polysemi til monosemi er at bogstaveliggøre den metaforiske identitet mellem subjekt og prædikat. Når metaforen bliver gjort bogstavelig, erstattes det fundamentale fravær med nærvær. Nærværet er derfor en postuleret væren og vi foregøgler os således at vi taler ontologi, hvor vi i grunden blot jonglerer med metaforer.

Både Derrida og Barthes – samt rabbinerne -, ser teksten som producent af mening, ikke som repræsentant for noget andet udenfor sig selv. Barthes: »Bogen producerer mening; meningen danner liv.«<sup>69</sup> Væren kommer således uundgåeligt for Barthes efter ordet, ikke før ordet, ganske som for rabbineren. Den mystiske tilskyndelse, Kristus giver i formaningen om at bede i pneuma, da både man selv og Gud er pneuma, er meningsløs ud fra den opfattelse at liv kommer af bogen. Overbevisningen om at bogen er livgiver fortrænger enhver beskæftigelse med spørgsmålet om, hvorvidt der overhovedet kan eksistere værens-konstans, om ikke spørgsmålet selv, da spørgsmålet og dets svar på forhånd sættes at være *écriture* og dermed funderet i fravær.

Dekonstruktionen kan ikke have et egentlig sæt aksiomer. Imidlertid synes dens sætninger at påberåbe sig en aksiomatisk status (der er intet udenfor teksten; jeget er selv en pluralitet af andre tekster; osv.). Disse pseudo-axiomatiske udsagn er udledt af en negation. Findes der en værenskonstans, så kan den i sagens natur ikke være *écriture*. *Écriture*-forestillingen er derfor ikke et argument imod mystikkens sag, men alene et argument for ikke at identificere my-

stikkens udsagn med mystikkens sag, men se mystikkens udsagn som *tentative vidnesbyrd om en uudsigelig erkendelse*.

## *Derrida og skrivemaskinen Jahve*

Derrida går i rette med Saussures tegnteori. Saussure er enig i den traditionelle opfattelse af skriften som noget, der er afledt af talen, men samtidig som noget, der truer det oprindelige nærvær i talen; altså talen som uafhængig af skriften, men dog skriften som noget, der bryder ind i talen og tilraner sig dens position. Derrida spørger dertil, hvordan noget (skriften), der kun skulle være afledt (af talen), kan have magt til at tilrane sig samme position som det, det er afledt af. Han konkluderer, at der ikke er et klart svar, fordi der er tale om en misforståelse af skriftens status; hans argument derfor er, at et talesprog urørt af skrift er en illusion: sproget har altid været en skrift (*écriture*).

Saussures tegnteori erklærer, at sprogets enkeltdele kun får deres mening gennem forskelle. Derrida argumenterer, at for at en mening kan træde frem gennem forskelle, så må det andet (*l'autre*), det er forskellig fra, være nærværende i det selv (*le même*). Dette betyder dels, at der ikke kan være noget absolut nærværende bag sprogsystemet, thi det bygger på nærvær af fravær, ikke nærvær af ordets meningsindhold i ordet. Derridas gådefulde begreb *trace instituée* er det forudsatte, allerede indstiftede spor, der formår at tilbageholde *l'autre* i *le même*. Sproget bliver derfor en arke-skrift (*archi-écriture*), der konstant skriver sig selv og dækker over, at det ikke er sig selv (at det ikke er noget i sig selv). Sproget ændres derfor fra at være udsagt og referentielt til at være udsiger af sit eget kosmos som det siden giver sig til at tale/skrive om. Ganske som rabbinerens kosmos er udsprunget af ordet og ordet er vejen til at forstå det, samt at der ingen forståelse findes uden i og ved arke-skriften Torah. Derrida finder, at siden fravær er sprogets (tegnets) konstitutive element, så kan man ikke længere opretholde en simpel forestilling om nærvær, væren, hvorved metafysik og ontologi falder fra hinanden. Derrida finder, at der bag alle filosofiske systemer har været en metafysisk entitet, der opretholdt systemet (eidos, arché, telos, logos, Gud, osv.). Han finder desuden, at den moderne (dvs. for Heidegger og Saussure) kandidat til posten er sprogsystemet. Derridas mål er at bringe filosofien selv til erkendelse af, at dens søgen efter et nærvær, logos, er frugtesløst.

Men hvis forskel er det meningsbærende, så må vi spørge, om der er forskel på forskel; om forskellen mellem 'kat' og 'kam' er den samme som forskellen mellem 'kat' og 'kar'. Er der ingen forskel mellem disse forskelle, da kan vi ikke sige forskellen er det meningsdannende; er der en forskel mellem forskel-



lene, da kan vi ikke sige det meningsdannende er fravær, for der må jo så være et nærvær af den forskel i forskel, eller af det, der bærer den forskel. Er der ingen forskel på forskel, men vi alligevel erkender meningsdannelsen *afhænger* af forskel, så har vi ikke sagt andet, end hvad Saussure i sin tid sagde. Derridas argument afhænger således af, at han sætter forskellen som førsteprincip og af, at der ikke er forskel på forskel, hvorfor han uvilkårligt sætter fravær af forskel endnu før forskel. Dermed bliver fravær det egentlige førsteprincip.

På hvilken måde adskiller da Derridas *trace* og *differance* sig fra den forkætrede metafysikkens entitet? Han betegner entiteten fravær i stedet for nærvær. Men er han i grunden ikke ude i samme dilemma: at han postulerer et tilstedevær (*trace*), han ikke kan specificere på behørig vis. Desuden: at benævne det betydningsbærende »fravær« er ikke stort anderledes end at benævne det »Det Uudsigelige Ene« (Plotin). Og hvis der er et *trace instituée*, hvad er det spor institueret i? Derrida har ikke dekonstrueret metafysikkens problem og bragt dens søgen til ende, han har blot eftertrykkeligt fremstillet sprogets magtesløshed overfor netop det metafysiske problem og overfor erkendelsen af væren. Det er der principielt ikke noget nyt i, udover at han har fremlagt et bevis, mystikerne har pointeret udsigeligheden af den mystiske erkendelse i tusinder af år nu. Ikke desto mindre kan vi ikke benægte erkendelsen.

Derrida må tage en konsekvens af sin værensløshed, der i bedste fald kan betegnes pudsig. Hans psykologi består fundamentalt i at:

»Psykens indhold vil være repræsenteret af en tekst, der i sit væsen er irreducibelt grafisk. Det psykiske apparats struktur vil være repræsenteret af en skrivemaskine.«<sup>70</sup>

For så vidt er Derrida grafocentrisk (ikke fonocentrisk) i sin åndslære og dermed psykokabbalist. Derridas »*pneuma*« er ikke Gud eller væren, men et fuldautomatisk tekstbehandlingprogram. Men hvad nedfælder skrivemaskinen sin skrift i? Derrida kan ikke erklære, at der er tale om tekst i tekst, da det vil være enten intetsigende, eller postulere en urtekst som et metafysisk nærvær i stedet for logos. At henvise til neuropsykologi er uholdbart, da dens forhold til det metafysiske problemfelt i sit udgangspunkt ikke kan være andet end affejen. Derrida må da ende med en entitet, der »bare er der«, der må betegnes alene »det, der er det, det er«, hvilket selvfølgelig er, hvad ordet »Jahve« betyder. Jahve er således *archi-écriture*s store udsiger for såvel rabbineren som for Derrida.

Barbara Johnson<sup>71</sup> har vist, hvordan Derrida selv begår den overmaling af aporier, han angriber i »*Mythologie Blanche*«; specielt overmaler han den overordnede apori, der udgøres af problemet om signifikans. Hans endeløse

fægterier med ord vil tvinge ham til at fægte bag om selve tegnsystemet, idet tegnsystemet, og specielt hele ideen om en fundamental écriture, kan opfattes som én overordnet signifikator. Men hvad henviser den til? Og hvor får sproget, som én kompleks signifikator, sin mening fra, hvis det er sådan, at mening kun kommer fra noget andet indsat i det selv? Givetvis ikke ud af ingenting lige så lidt som det erkendes af ingenting. Blev meningsløsheden pludselig til mening? I så fald er såvel signifikansen som erkendelsen eventuel. Hvordan gik dét til? Vi har så endnu en pendant til YHVH, der pludselig ud af ingenting skriver sig med sort flammeskrift og etablerer et alfabet og et kosmos ud af sig selv med samt en tekst til at begribe skabelsessprogets (sprog-)skabelse. Rabbinernes Gud er, i modsætning til de kristnes, en fraværende Gud, – og en Gud, der har ytret skabelsen som ursproglig struktur og givet en tekst som mulighed for at beskæftige sig dermed; hvilken guddommelig skrivemaskine: Jahve! Rabbineren insisterer på, ganske som Derrida udtrykker det<sup>72</sup>, at der er intet udenfor teksten. Hvorfor skulle rabbineren beskæftige sig med Gud i mystisk forstand, som Absolut Væren, når de har teksten?<sup>73</sup>

Harold Bloom er på mange måder beslægtet med Derrida, men på afgørende punkter afviger han, f.eks. kommer han om dette problem på ærkerabbinisk vis ved at sige, at Guds første akt var en belæring og den belæring var at skrive.<sup>74</sup>

Spørger vi med Derrida's *l'autre i le même*, hvad er da dette andet uden for sproget, der indlejret i sproget giver sproget mening? Overfor dette spørgsmål er der ikke noget svar at hente hos Derrida ud over det ubehjælpsomme teorem, at mennesket er en skrivemaskine. Derrida står da med samme problem som metafysikere altid har stået med, at de kun kan opretholde deres verbalt strukturerede tankekompleks ved at postulere eksistensen af et eller andet uerkendt som grundlag, f.eks. »Gud« »Det Absolutte« etc. Nu, hos Derrida: En skriftautomat eller et stykke skrivepapir. Med det teorem, at mennesket er en skrivemaskine, som udgangspunkt, er det selvindlysende, at Derrida har det svært med verbet »at være« og med Benvenistes »vi må genetablere den fulde styrke og den autentiske funktion af verbet 'at være'«. <sup>75</sup> Han konkluderer sin diskussion med, at vedrørende »at være« er der ikke mere for filosofien eller lingvistikken at sige. Deri kan han nok have ret, men ironisk nok siger han ikke andet end, hvad de, der bærer vidnesbyrd om, at den metafysiske entitet er direkte erkendbar, har gentaget både sideløbende med, og endda før, den vestlige ontoteologi, dvs. mystikerne. Derridas lukkede dør burde henlede opmærksomheden på den anden dør, der altid har åbnet sig mod den fulde styrke og det autentiske indhold af verbet »at være«: mystikken.

Når jeg hidtil har talt om kristen mystik, så er det selvfølgelig indenfor non-reformert kristendom, dvs. katolsk og orthodox. Der findes ingen Lutheransk

mystik, da individets forhold til Gud, for den reformerte, ligger alene i troen, og, bemærk: troen kommer *af ordet*. Det er tankevækkende, at reformationen definitivt satte tro i stedet for epistemologi og dens senere ikonoklasme satte tegnet, grafemet, i stedet for ikonen. Det kunne være interessant at lave et sammenlignende studie af ordoopfattelsen i den reformerte kristendom i forhold til Derrida og rabbinerne, samt orientere det om spændingen mellem at vide og at tro, man ved.

Luther fjernede enhver form for potentiel mystik ved at fjerne helgen-begrebet: at man kunne nå enhed med Gud, det guddommelige, allerede i dette liv; den forestilling er naturligvis drivkraften i mystik; megen mystik vil endda sige, at enhed med Gud er en metafor for en ekstrem bevidsthedstilstand, hvor man ontologisk er ét med (det, der ligeså metaforisk, kan benævnes) Det Absolutte Ene.

Det er Luthers misforståelse at tro mystikeren vil blive *mere ét med Gud* end andre, mystikeren vil blive mere *bevidst om* den enhed med Gud, vi alle i lige mål har fra fødslen af, og han vil blive det ved *direkte erfaring* deraf, ikke ved ordet. For den reformerte er pistis – troen – målet, for mystikeren er pistis forudsætningen for at involvere sig i dets medium (meditation og siden mystisk kontemplation). Den mystiske kontemplation er kendetegnet ved at transcendere det konceptuelle apparat. Dette apparat spærrer selvfølgelig for den efterstræbte erkendelse, der kun kan være en radikal væren; at ens væren er identisk med Guds væren, hvorved man indsér at dualiteten Gud: menneske, er ophævet. Forstadiet til den mystiske kontemplation er, at man praktiserer en meditation, i hvilket man øver sig i at transcendere det diskursive register. Den videnskab, vi i dag ser dekonstrueret under betegnelsen græco-kristen onto-teologi, er i grunden kun kristen i den forstand, at kristendommen er reformert. I den tradition er der ingen plads for den mystiske åbenbaring. Den mystiske åbenbaring transcenderer ordet og logikken ved at åbenbare en væren, der typisk beskrives *som forskellig fra forskel*. Den tradition, vi nu ser dekonstrueret, er altså i sit væsen ikke logocentrisk, men pisteocentrisk (troscentreret). Den er ikke centreret i logos, men i en tro på, at logos er der og kan erkendes. Som Derrida påpeger har den logocentriske tradition ikke haft logos, men en sproglig forestilling derom. Dette bekræfter at vi mere rammende kan kalde den pisteocentrisk.

Efter dekonstruktion har vi tre muligheder: Vi kan enten resignere, definere os selv om skriftautomatoner, eller undersøge mystikken. Udgangspunktet for vor undersøgelse af mystikken vil, takket være Derridas dekonstruktion, kunne være opmærksom på ikke at falde i det hul, der udgøres af den vestlige onto-teologis pisteocentriske logocentricitet. Mystikken er ikke et filosofisk projekt beskæftiget med symbolsk orden eller metaforisk erkendelse. Det understreges

af at mystikere af forskellige kulturer, sociallag og uddannelseslag, og til forskellige tider, kredser om samme erkendelse, og at den kun fremtræder forskelligt, idet den iklædes sproget.<sup>76</sup>

Men uden en umiddelbar erfaring af Det Absolutte, så fremkommer alt for én alene i og ved forskelle. Ikke-mystikeren opretholder sin hvide mytologi ved at insistere på, at forskellene er sandheden. Vi kan ikke sige, at mystikkens palimpsest er, at alt er ét, for der findes ingen mystisk palimpsest; palimpsest har som forudsætning forskellen. Ikke-mystikerens hvide overmaling af mystikerens ontologiske erkendelse (palimpsesten) vedrører altså alene ikke-mystikeren: Mystikeren vil mene, at også overmalingen og forskellen er et værensudtryk. Den anskuelse, der har forskellen (la difference) som førsteprincip, vil altid hvile på en cirkelslutning, thi ud fra sig selv sætter den distanceringen fra noget andet og den distanceren postuleres siden at være et forudgående førsteprincip. Forud for distanceringen er dog enheden; netop den Enhed, som mystikken bærer et massivt vidnesbyrd om er erkendbar. Filosofien er altså filosofiens egen banemand, som Derrida til fulde har pointeret, men ironisk nok kun endegyldigt har vist indirekte. Hans egen dekonstruktion dekonstruerer sig selv.

Således har vi tre muligheder:

- 1) Enten at vende til en alternativ filosofi og alternativ grafocentricitet (som Bloom i hans kabbalistiske system).
- 2) Blive nihilister – i den forstand, at alt er lige-gyldigt siden intet kan gyldiggøres.
- 3) Søge ud over hele det felt, der afhænger af forskellen, dvs. søge ind i mystikken. Dette må vel at mærke være under den forudsætning, at vi med en knivskarp opmærksomhed (der ultimativt, om end ikke indledningsvis, kræver en egen umiddelbart oplevelse af det mystiske Ene) bortrenser den religiøse lage i hvilket de mystiske erkendelser har været nedsyldt i århundreder for ikke at gå til på inkquisitionens bål eller de reformerte kirkers angst for en ontoteologi, der ikke er pisticentriske.

## *Epilogos – eller efter logos*

Det er blevet vist, at den postmoderne kritik og dekonstruktion af den vestlige filosofis metafysik delvis synes at føre til – og måske til dels kan synes at udspringe af – en anden fraværsmetafysik, der i vid udstrækning kan jævnføres med den rabbinske metafysik i opfattelsen af Jahve og Torah. Det er yderli-

gere vist, hvordan rabbinisk hermeneutisk metode er uacceptabel indenfor den klassiske vestlige logiks tradition og den græco-kristne ånds- og værenso-pfattelse, men viser sig at stemme overens med den analyseform, Freud udviklede, eller inddrog, i psykoanalysen. Den er desuden i overensstemmelse med Derridas og Barthes åndsopfattelse.

Spørgsmålet bliver principielt for os: om Freud og Derrida kommer til deres konklusioner ud fra en videnskabelig hhv. filosofisk konsekvens af de respektive vestlige metoder, eller om de i deres arbejde indenfor den vestlige tradition blot har legitimeret deres egne rødder i den jødiske tanketradition. Fortrængte emner har det med at dukke op, og hvor de dukker op, har man som regel meget travt med at legitimere dem som noget andet end det, de oprindeligt var inden fortrængningen (eller: 'l'autre' i 'le même'). Eller er der tale om en naturlig udvikling af vestlig filosofi og videnskab, der tilfældigt fører til et sammenfald mellem med den rabbiniske metafysik og hermeneutik?

I forhold hertil står mystikken imidlertid i alle tilfælde som en udfordring til alle psykokabbalismens former, hvadenten de er dekonstruktion, psykoanalyse eller noget tredje hidtil uset eller hér overset. Med mystikernes tilbagevendende og transkulturelle vidnesbyrd om erkendbar værens-konstans, lader de sig ikke let indfange i hverken vestlig ontologi eller teologi (eller »ontoteologi«) og slet ikke i dekonstruktionens og psykoanalysens psykokabbalisme.

## Noter

1. W. Benjamin, V. Frankl, E. Levinas, G. Scholem, m.fl. kunne også være værd at fremhæve, men deres rabbiniske udspring er ligeledes åbenbart. De behandles mht. det rabbiniske af Susan Handelman i *Fragments of Redemption*, New York 1991, hvori hun vælger at se specielt Derrida i forhold til Levinas, Benjamin, mv. frem for i en kontekst af traditionel rabbinisk grafocentricitet. Ang. Bloom, se f.eks. hans *Kabbalah and Criticism*, N.Y. 1975. Bloom set i forhold til Derrida og Kabbalah er andetsteds behandlet af Inge Birgitte Siegumfeldt, jfr. dennes: »Bloom, Derrida and the Kabbalah. The Invocation of Ancestral Voices« in: *Orbis Litterarum* 49, 1994 pp. 307 ff. Artiklens baggrund er et Ph.D. projekt ved Odense Universitet om »The Judaization of Postmodern Theory«. Jeg vil gerne takke Inge Birgitte Siegumfeldt for er at have afgivet et responsum til mit første udkast til denne artikel. Frem for judaiseringstemaet har jeg valgt at lægge mit fokus i spændingsområdet mellem tekst og ontologi og på en kritik af psykokabbalismen ud fra den kristne mystik.
2. Jerusalem Talmud, Bereshit Rabbah 1:1. Min tilføjelse refererer til foregående vers.
3. Kabbalah's rødder fortaber sig i fortiden; det har været, og er i udstrakt grad, en hemmelig esoterisk lære. Se G.Scholem: *Origins of the Kabbalah*.
4. Vedrørende dette og følgende beskrivelse af kabbalistisk metafysik og kosmologi se Aryeh Kaplan: *Meditation and Kabbalah*, Maione 1993. Specielt om universer

- i forhold til Adam Kadmon: pp. 209-213 (Ari's opfattelse) samt pp. 293-296 (7 firmamenter).
5. Alexander Samely: »Between Scripture and its Rewording. Towards a Classification of Rabbinic Exegesis«, in *Journal of Jewish Studies*, XLII.1 (1991), pp. 39-68. Vil man se utallige eksempler på hvordan denne grafocentricitet kan have et meditativt udtryk, er hovedvejen dertil Kaplan op.cit. og dens mange citater fra kabbalistiske primærtekster.
  6. C.Rawidowicz: »On Interpretation«, in N.Glatzer (ed.): *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia 1974, p. 52.
  7. Susan A.Handelman: *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, New York 1982, p.64.
  8. Samely loc.cit., p.41.
  9. Louis Jacobs: *Studies in Talmudic Logic and Methodology*, London 1961, p.4.
  10. Handelman op.cit., p.53 f. , hendes fremhævelser.
  11. Argumentet forekommer i *Bereishit Rabbah*, 43:2. Cit. efter Handelman op.cit., p. 72.
  12. *Prooftexts* 4,2 (1984). Se endvidere Handelmans replik i *Prooftexts* 5,1 (1985), samt Sterns slutbemærkning i samme.
  13. Stern loc.cit., p. 198.
  14. Jvf. J. Neusner: *The Mishnah. An Introduction*, Northvale, N.J., 1989, p. 200.
  15. En god introduktion til talmud er J.Neusner: *Invitation to the Talmud*, N.Y.1973.
  16. En god præsentation af Midrash er J.Neusner: *The Midrash. An Introduction*, op. cit.
  17. Neusner op.cit., p. 212.
  18. Rawidowicz op.cit.
  19. Derrida har udtalt: »I have never actually invoked the Jewish tradition in any 'rooted' or direct manner«, efter Siegumfeldt: »On the Judaization of Postmodern Theory« in: *PEO* 77, 1994. Det er et besynderligt udsagn, når han samtidig erklærer, med Joyce: »Are we Jews? Are we Greeks? [...] 'Jewgreek is greekjew. Extremes meet'« in: *Writing and Difference*, Chicago 1978, p.153.
  20. Følgende opsummering af dets historie er plukket fra forskellige steder i Kaplan op.cit. Se iøvrigt Scholem op. cit.
  21. *Shevuot* 26a.
  22. Allerede et tidligt værk bærer begrebet som titel: Dionysius (Pseudo-)Aeropagians: *The Mystical Theology*, fra slutningen af det 5. årh. omend den først oversattes til engelsk i det 14. århundrede af forfatteren til *The Cloud of Unknowing*. Cf. Andrew Louth: *Origins of the Christian Mystical Tradition*. N.Y. 1992.
  23. Se f.eks. Teresa af Avila. Hendes skrifter er fyldt med advarsler mod enhver form for okkult indsigt. Hun advarer endda mod at beskæftige sig med, overhovedet tage sig af, åbenbaringer af Maria eller Jesus, da de kan vildlede én fra den absolutte, umedierede enhed med Gud.
  24. I: *Shosan Yesod Olam*, 715, 467, 582 og 1109. Cf. Kaplan op.cit., p. 155ff.
  25. Maggid Mesharim, BaShalach, 15 Shevat. Cit. efter Kaplan op.cit., p.178.
  26. Se f.eks. Eckharts prædiken over Johs. 4,16:  
 »Gud lever i sjælen med alt han og alle skabninger er. [...] Hvor min sjæl er, der er Gud, og hvor Gud er, der er min sjæl. Dette er så sandt, som at Gud er Gud« og:  
 »Således vil begge væsener – kroppens væsen og sjælens væsen – blive fuldkommengjorte i den ene Kristus som én Gud og én Søn.« Begge in Fox, Matthew: *Breakthrough. Meister Eckharts Creation Spirituality*, N.Y. 1980 (1329), p. 388

- hhv. p.391.
27. Sammenlign f.eks. midrash om Højsangen (se f.eks. Neusner *The Midrash. An Introduction*, op.cit., p.197 ff.) og Johannes af Korsets Spirituelle Højsang (*The Spiritual Canticle*).
  28. I dette støtter mystikeren sig til Johs. 17.21-23: »[...] at de må være ét, ligesom du, Fader! i mig, og jeg i dig, at også de må være ét i os, så verden må tro, at du har sendt mig. Og den herlighed, du har givet mig, den har jeg givet dem, for at de skal være ét, ligesom vi er ét, jeg i dem og du i mig, for at de må være fuldkommen ét, så verden kan forstå, at du har sendt mig og har elsket dem, ligesom du har elsket mig«. Denne tekst har to udlægninger: den exoteriske, der metaforisk henviser til kirkefællesskabet, og den esoteriske, der tager den bogstavelige betydning for gode varer.
  29. William James: *Varieties of Religious Experience*, N.Y. 1985 (1902), p. 405.
  30. Vidnesbyrdet herom er overvældende. Tag f.eks. tilfældige prædikener af Meister Eckhart eller Symeon den Nye Teolog. (Cf. Symeon, *The New Theologian: The Discourses*, trans. C.J.Catanzaro, New Jersey 1980 (1022)). Se iøvrigt Basil Krivocheine: *In The Light of Christ. St. Symeon The New Theologian*, trans. Anthony P. Gythiel, N.Y. 1986. Ganske vist kan den kristne mystik deles i flere retninger, men en diskussion af disse vil være for vidtstrakt her. Jeg lægger den apofatiske og teocentriske mystik til grund for min diskussion (Eckhart, Symeon, Johs. af Korset, m.fl.).
  31. 16a19.
  32. *Kratylos*: 423b.
  33. Ibid. 435a.
  34. Ibid. 439.
  35. Pseudo-Dionysius's liv kan ikke dateres nøjagtigt, men han var antageligt en syrisk munk fra det 5. årh, der skrev på græsk. Hans værker dukker først op i latinsk oversættelse og får udbredelse i vesten med Scot's oversættelse fra det 9. årh.
  36. I. Rabinowitz: »Word and Literature in Ancient Israel, in *New Literary History* 4 (1972), p.121.
  37. Johs. 14:17, 26 & 16:13.
  38. Stern in *Prooftexts* 4,2 1984, p. 202-3
  39. Jvf. Gadamer: *Truth and Method*, N.Y., 1960, p. 423--24.
  40. I almindelighed nævner man 10, men antallet er for Aristoteles mindre interessant end selve det prædikative klassifikationssystem.
  41. Jvf. Todorov: »On Linguistic Symbolism«, in *New Literary History* 6 (1974).
  42. Denne pointe er Ricoeurs, jfr. hans *The Rule of Metaphor*, Toronto 1977.
  43. Jacques Derrida: »White Mythology«, in *Margins of Philosophy*, Chicago 1982, pp.207-272.
  44. Ibid. p. 228.
  45. Ibid. p. 270-71.
  46. *Poetik*. kap. 21, 1457b.
  47. Ibid.
  48. Ricoeur: *The Rule of Metaphor* op.cit.
  49. Freud: *Drømmetydning*, Kbh. 1974 (1900).
  50. Berakhot 55.b.
  51. J. Lacan: »Insistence of the Letter in the Unconscious«, in J. Ehrmann (ed.): *Structuralism*, N.Y. 1970
  52. Se David Bakan: *Sigmund Freud and the Jewish Mystical tradition*, Boston 1975

(1958).

53. Dette vender igen og igen tilbage i *Drømmetydning* kap. 6.
54. Følgende tal-eksempel og næste eksempel med Maistollmutz gennemgås (m.fl.) af Handelman i *Slayers...*, op.cit., p. 149. For en dybere gennemgang, se Bakan op.cit.
55. *Drømmetydning*, p. 247.
56. Ibid. p. 288.
57. Ibid. p. 263
58. Ibid. p. 278.
59. Se f.eks. Harry Trosman: »Freud's Cultural Background«, in J.E.Gedo et.al. (eds.): *Freud. The Fusion of Science and Humanism*, N.Y.1976, samt Leon Vogel: »Freud and Judaism. An Analysis in the Light of His Correspondence«, in *Judaism* 24 (1977), pp. 181-93.
60. Bakan op.cit.
61. *Prooftexts* 4,2 (1984), p.197.
62. *S/Z*, New York 1974, p. 4.
63. Isaac Heinemann in David Stern: »Moses-cide. Midrash and Contemporary Literary Criticism«, in *Prooftexts* 4.2 (1984), p. 197.
64. R.Barthes: *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath, N. Y. 1973, p. 58.
65. R.Barthes: *The Pleasure of the Text*, trans. Richard Miller. N.Y. 1973, p. 27.
66. *S/Z*, New York 1974, p. 10.
67. R. Barthes: »From Work to Text«, in J.Harari (ed.): *Textual Strategies*, Ithaca, N.Y. 1979, p. 81.
68. Jvf. »White Mythology«, loc.cit.
69. *The Pleasure of the Text*, op.cit., p. 36.
70. J.Derrida: »Freud and the Scene of Writing«, in *Yale French Studies* 48 (1972), p. 75.
71. Barbara Johnson: »The Frame of Reference«, in *Yale French Studies* 55/56 (1977), p. 484.
72. J. Derrida: *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Baltimore 1976 (1967), p. 158.
73. Cf. Emmanuel Levinas: »To Love the Torah more than God,« in *Judaism* 28 (1963).
74. Bloom: *Kabbalah and Criticism*, N.Y. 1975. p. 80.
75. »The Supplement of Copula« in *Margins of Philosophy*, op.cit.
76. Se f.eks. F.C. Happold: *Mysticism. A Study and an Anthology*, Harmondsworth 1990 (1963), pp. 15-122. William James: »Mysticism«, in James op.cit., pp. 379-430. W.T. Stace: *Mysticism and Philosophy*, London 1961 (1960), f.eks. »The Problem of the Universal Core« pp. 41-133 og »Pantheism, Dualism and Monism« pp. 207-250. Marie Mikhulová Thulstrup: *Begrebet Mystik*, Kbh. 1974.