

Spiselig retfærdighed?

Smuler om, fra og af Derridas *Glas*

Vi staar derfor i en vis Forstand over for den Opgave at begynde forfra, idet mindste her i Landet, for i Udlandet er Situationen trods alt anderledes.¹

Saaledes skal jo Hegel ogsaa være død med de Ord, at Ingen forstod ham uden Een, som misforstod ham [...]²

Inden vi starter: hvorfor denne overskrift? Hvor (i alverden) kommer den fra? Hvad har disse to kategorier (hvis det altså er dét, de er – »kategorier«) med hinanden at gøre – spiseligheden og retfærdigheden?

Undertitlen er formentlig mere indlysende. »Derridas *Glas*«, disse to ord lader sig relativt nemt begribe som en henvisning til et af den franske filosof Jacques Derridas (hoved)værker, udgivet i 1974 i Paris. Hvad slags bog er den, denne *Glas*? Ikke hvilken som helst, så meget er sikkert. Lad os beskrive den sådan i første omgang: det ultimative formål er at læse den tyske filosof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) til bunds, tage ham bogstaveligt, tage ham alvorligt i disse ords sande (bogstavelige!) forstand – gå i kødet på ham uden forbehold. Måske kan man sige at det drejer sig om at forstå ham en gang for alle, at begribe hvad det egentlig var som han var ude på – eller, muligvis, hvad han har været ude for. For godt tredive år siden påstod Derrida i et interview at »vi vil aldrig blive færdige med at læse eller genlæse den hegelianske tekst og i en vis forstand gør jeg intet andet end at forsøge at forklare mig overfor dette punkt.«³ Derrida er ikke den eneste som lever på dette vilkår. Hegels massive værk står stadig foran *os alle* – og det gælder også, eller måske især, dem der ikke bryder sig om Hegel. Sagen er

1. Oskar Borgman Hansen: »Indledning«, *Hegel*, 3. udg., Kbh. 1998, p. 22.

2. Søren Kierkegaard: *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*. Søren Kierkegaards Skrifter, bd. 7, Kbh. 2002, p. 71 (note). Ifølge kommentarbindet til denne udgave af Kierkegaards tekst har denne udtalelse af Hegel ikke kunnet verificeres, jfr. *Kommentarbind til Afsluttende videnskabelig Efterskrift*. Søren Kierkegaards Skrifter, bd. K7, Kbh. 2002, p. 139.

3. »Nous n'en aurons jamais fini avec la lecture ou la relecture du texte hégélien et, d'une certaine manière, je ne fais rien d'autre que d'essayer de m'expliquer sur ce point.« Jacques Derrida: *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris 1972, p. 103.

nemlig, ifølge denne hypotese om Hegels uomgængelighed, at det lige netop er dem der kategorisk benægter enhver forbindelse mellem virkeligheden og Hegels værk, ja, sågar dem der er helt ubevidst om dette værks eksistens og virkninger, der er de mest hegelianske af os alle. Michel Foucault har pointeret dette i en rammende formulering:

»[...] for virkelig at undslippe Hegel fordres det, at man nøje vurderer, hvad det koster at gøre sig fri af ham; det fordrer, at man ved hvor langt Hegel, måske snigende, har nærmet sig os, det fordrer, at man ved, hvad af det, som tillader os at tænke imod Hegel, stadigvæk er hegeliansk; og at man kan bedømme hvad der, i vor løben den modsatte vej, måske stadig blot er en fælde, han sætter os, og for hvis ende han venter os, ubevægelig og andetsteds.«⁴

Hvordan skal vi forstå denne beskrivelse af vores afhængighed af noget som vi stort set ingen anelse har om? Hvem er – eller var – han egentlig, denne Hegel? Hvad nytter det at beskæftige sig med et sådant spørgsmål? Og hvem er for resten ikke ligeglad med, om vi frigør os fra ham eller ej?

Disse spørgsmål bliver ikke besvaret her – i hvert fald ikke på *udtrykkelig* vis. Lad os simpelthen påpege, at *hvis* Foucault har ret (og det skal atter understreges at han ingenlunde står alene med sin opfattelse af situationen⁵), så medfører en slig antagelse radikale konsekvenser for vore forsøg på at forstå nutiden, denne på én gang lille og store verden præget af overskrifter som »krig mod terrorisme«, »økonomisk globalisering«, »kløft mellem rige og fattige«, »mest miljø for pengene«, »problemer med indvandrere«, »rationalisering i den offentlige sektor«. Denne eftersøgte forståelse (for det kan være vores anden forudsætning: at vi faktisk søger at forstå nutiden) kan simpelthen ikke blive til noget uden at vi på en eller anden måde, bevidst eller ubevidst, beskæftiger os med Hegels arv, dvs. bevæger os inden for et rum som i en vis forstand for altid *tilhører ham* – manden som for første gang tog bladet fra munden og definerede filosofiens rolle *i verden*, den historiske, politiske og »umiddelbare« verden, i stedet for på platonisk vis at pege hen til en eller anden sand verden der alligevel, for dem der lever her og nu i hvert fald, ligger udenfor rækkevidde og hinsides al mulig erfaring. Ordene som vi her henviser til er velkendte – i en sådan grad at de endda findes i dansk oversættelse:

4. Michel Foucault: *Talens forfatning*, overs. Søren Gosvig-Olesen, Kbh. 1980, p. 79.

5. Et eksempel for at understøtte denne påstand: »[...] vores tidsalder kan med rette karakteriseres som et desperat forsøg på at være en post-hegeliansk kultur. Vores kultur stræber efter at komme 'efter Hegel'.« Stuart Barnett: »Introduction: Hegel Before Derrida«, i Stuart Barnett (red.): *Hegel After Derrida*, London og New York 1998, p. 1.

»Det er Filosofiens Opgave at begribe det, som er til, for det, som er til, er Fornuften. Hvad angaar Individet, saa er allerede enhver et Barn af sin Tid. Saaledes er ogsaa Filosofien sin egen Tid, begrebet i Tanker. Det er lige saa taabeligt at tro, at en Filosofi kan gaa ud over sin nærværende Verden, som at Individet kan springe over sin Tid, springe ud over Rhodos.«⁶

Hver gang vi forsøger at forstå nutiden, *vores* nutid, så indskriver vi os uundgåeligt, i en vis forstand, i Hegels tankesæt, så godkender vi hans problematik: så forsøger vi, på en eller anden – (måske) vores *egen* – måde, at svare på hans kald. Men selve denne bevidste eller ubevidste stadfæstelse af hans forudsætninger bringer på en lige så uvægerlig vis en anden nødvendighed med sig: nemlig den der indebærer en afstandtagen fra og en nyskabelig af Hegel, et mere eller mindre gennemgående sorteringsarbejde der sigter mod at skelne det som er brugeligt og det som ikke dur til noget – eller med andre ord det som stadig er levende i Hegels filosofi fra det som er, rent ud sagt, dødt. Denne i høj grad særlige situation, som åbenbart ikke står helt uden forbindelse til det man i psykologien kalder *dobbeltbinding*, udgør netop udgangspunktet i Derridas *Glas* – en bog i to kolonner som fanger an på følgende vis, midt i en sætning, *in medias res*:

»hvad, for resten, med resterne i dag, for os, her, nu, af en Hegel?

For os, her, nu: lige præcis dét vil man ikke efterlods have kunnet tænke uden ham.

For os, her, nu: disse ord er citater, allerede, altid, det vil vi have lært af ham.«⁷

Det som efterfølgende vil blive serveret, her og nu, består kort sagt af en slags gennemgang af nogle af de mest substantielle godbidder som *Glas* har at byde på. Målet er selvfølgelig at opfylde løftet som titlen antyder: at sige noget om retfærdigheden og *Glas*, om spiselighed og retfærdighed. Hvor-

6. G.W.F. Hegel: »Retsfilosofiens Grundlinier eller Naturret og Statsvidenskab i Grundrids. Fortale«, *Hegel*, 3. udg., overs. Oskar Borgman Hansen, Kbh. 1998, p. 103.

7. »quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel? // Pour nous, ici, maintenant: voilà ce qu'on n'aura pu désormais penser sans lui. // Pour nous, ici, maintenant: ces mots sont des citations, déjà, toujours, nous l'aurons appris de lui.« Jacques Derrida: *Glas*, Paris 1974, p. 7a. (Henvisninger til *Glas* står efterfølgende i parenteser i brødeteksten. Hvad disse angår, så benyttes den filologiske tradition som allerede er blevet skabt omkring dette værk: således henviser bogstavet »a« til bogens venstre kolonne, mens »b« henviser til den højre. Endvidere bruges bogstavet »i« for at henvise til de små supplementkolonner som skærer brødetekstkolonnerne hist og her i bogen.)

dan? Det lader sig ikke besvare uden videre. Lad os derfor komme af sted – for os, her og nu, handler det om at komme i gang – slut med al den sna(c)k, denne forsmag, denne *hors d'œuvre*! Lad os starte, hvor man skal, med retten, værsgo'!



Richard Rorty har i løbet af de sidste to årtier i en halv snes artikler udviklet en indflydelsesrig hypotese om den måde, vi skal læse Jacques Derrida på: nemlig som en »privat forfatter« i modsætning til en »forfatter med en offentlig mission«. ⁸ Derrida skal altså, ifølge Rorty, først og fremmest forstås som en forfatter som skriver »for at glæde os, de indviede som deler hans baggrund og som synes de samme forholdsvis esoteriske ting er lige så sjove eller smukke eller rørende som han synes de er«. ⁹ Derridas kendemærke i den henseende er at han er en »ironiker«, stik modsat den gammeldags »seriøse« filosof, og hans tekster skal fortrinsvis læses for fornøjelsens skyld, for at nyde deres æstetiske egenskaber.

Dette synspunkt på Derridas værk indebærer dog, ifølge Rorty selv, et lille problem: når man ser på Derridas værk i sin helhed, så må man indrømme at han ikke har nøjedes med rollen som en privat ironiker. ¹⁰ Derridas første værker, strengt teoretiske tekster som for eksempel introduktionen til hans oversættelse af Husserls tekst *Geometriens oprindelse, Stemmen og fænomenet* og *Om grammatologi*, ¹¹ er åbenbart lidt for »alvorlige« til at kunne sidde behageligt indenfor kategorien »privat ironi«. Derfor bliver Rorty nødt til at »skære Derrida op« og fremsætte en sidehypotese om en forskel mellem den første og den anden Derrida, på samme måde som man i den filosofiske tradition plejer at skelne imellem den første og den anden Wittgenstein, den første og den anden Heidegger, osv. Eller som Rorty udtrykker det:

8. Richard Rorty: »Is Derrida a Transcendental Philosopher?«, i David Wood (red.): *Derrida. A Critical Reader*, Oxford og Cambridge (Mass.) 1992, p. 236.

9. Loc.cit., p. 236.

10. Endvidere kan det også siges at udgøre et problem for Rorty, at Derrida selv eksplicit har afvist at en kategorisk opposition mellem det private og det offentlige har nogen konsekvens for forståelsen af hans værk. Se Jacques Derrida: »Remarks on Deconstruction and Pragmatism«, i Chantal Mouffe (red.): *Deconstruction and Pragmatism*, London og New York 1996, p. 77-88; her p. 78.

11. Jacques Derrida: »Introduction«, i Edmund Husserl: *L'origine de la géométrie*, overs. Jacques Derrida, Paris 1962, pp. 3-171; Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Paris 1967; Jacques Derrida: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967. Der findes en dansk oversættelse af sidstnævnte værk: *Stemmen og fænomenet. Introduktion til tegnproblematikken i Husserls fænomnologi*, overs. Steffen Nordahl Lund, Kbh. 1997. Derudover er bogen *De la grammatologie* delvist blevet oversat til dansk: *Om grammatologi*, overs. Lars Bonnevie og Per Aage Brandt, Viborg 1970.

»Jeg må indrømme at i en periode brugte Derrida selv hyppigt ord som 'streng' [*rigorous*]. [...] Men efterhånden som han flytter sig fra den tidlige kritik af Husserl, gennem *Glas* hen imod tekster som afsnittet 'Envois' i *Postkortet*, har tonen ændret sig. Jeg kan godt lide tanken om at Derrida har forladt den akademiske, 'filosofiens standardregler'-stil som prægede hans tidligere værk, for i stedet for at optage en stil som mere ligner den senere Wittgenstein. Faktisk kan jeg godt lide tanken om at hans tidlige værk var noget i retning af en falsk start, på samme måde som *Sein und Zeit* for mig at se var det, set i lyset af Heideggers senere værk, og ligesom Wittgenstein syntes at hans *Tractatus* var en falsk start.«¹²

Denne fortolkning af Derridas værk var, da den blev først formuleret og fremlagt i begyndelsen af 1980'erne, sikkert ikke fuldstændig uden grund, men omstændighederne har ændret sig således at den simpelthen ikke holder længere. Sagen er at i årene omkring og efter 1990 startede Derridas tænkning, som man tit betegner med begrebet »dekonstruktion«, på en helt umisforståelig måde at udvikle sig hen imod etisk-politiske temaer, og bryder dermed med enhver forståelse af hans værk som værende hovedsageligt af en »privat«, ironisk art. Denne udvikling, som ifølge Rortys kategorier måske skulle betragtes som en *ny* »falsk start«, blev åbenlyst sat i gang med nogle forholdsvis uforventede påstande om relationen mellem dekonstruktion og retfærdighed som Derrida fremsatte i 1989 på et symposium ved Cardozo Law School i New York under overskriften »Dekonstruktion og retfærdighedens mulighed« (*Deconstruction and the possibility of justice*). I sit bidrag til dette symposium erklærede Derrida (sikkert til positiv overraskelse for nogle tilhørere – og muligvis til nogen forargelse for andre) at det som man på det tidspunkt var blevet vant til at kalde »dekonstruktionen« med bestemt artikel rent faktisk ikke havde gjort andet end at beskæftige sig med problemet om retfærdigheden,¹³ og hvad mere er, at sådan *skulle* det være: dekonstruktionen *skulle* beskæftige sig med retfærdigheden.

Lad os kigge lidt nærmere på Derridas diskussion af emnet i pågældende forelæsning. Det første skridt består i at skelne imellem ret (*droit, right*) og retfærdighed (*justice*). Retfærdigheden kommer til udtryk i retten, men til gengæld bliver retten aldrig en fuldkommen konkretisering af retfærdigheden. Retten kan altid dekonstrueres, simpelthen fordi det, som én gang er blevet konstrueret, også lader sig dekonstruere.

12. Rorty, p. 243.

13. Jacques Derrida: *Force de loi. Le »Fondement mystérieux de l'autorité«*, Paris 1994, p. 26.

Men retfærdigheden er, ifølge Derrida, akkurat *ikke* en konstruktion. Den holder sig tilbage og kommer aldrig, per definition, til endegyldigt udtryk. Deraf følger at, som Derrida formulerer det, *hvis* der er noget som ikke lader sig dekonstruere, så er det retfærdigheden; og deri ligger lige præcis selve betingelsen som »gør dekonstruktionen mulig«. ¹⁴ I denne forbindelse taler Derrida også om »retfærdigheden som dekonstruktionens mulighed«¹⁵ og benytter sig dermed af en særlig betydningsfuld tvetydighed som genspejler genitivens to mulige retninger, subjektiv og objektiv: retfærdigheden sikrer at dekonstruktionen overhovedet findes ved at give den muligheden for at komme frem, men på den anden side er retfærdigheden også en mulighed der tilhører dekonstruktionen, en mulighed dekonstruktionen *kan*, og *skal*, fremhæve og opretholde overfor rettens dominerende men forstenede ansigt.

Forholdet mellem dekonstruktionen og retfærdigheden ser altså ud til at lade sig beskrive som et gensidigt årsagsforhold: dekonstruktionen forudsætter retfærdigheden, og omvendt. Det handler med andre ord om et meget nært forhold; og sandt at sige så kan Derrida ikke lade være med at gå hele vejen og påstå, helt kategorisk og måske en smule for tydeligt, at »*dekonstruktionen*«, ligefrem, »*er retfærdigheden*«. ¹⁶ Lad gå, foreløbig: betydningen af denne ligning kommer nok til at blive lidt klarere eftersom vi arbejder os igennem vores materiale. Dekonstruktionen *er* altså intet mindre end retfærdigheden. Hvad så med Rortys hypotese? Den må en gang for alle opgives som en mistolkning. Derrida har sit eget bud på, hvorfor hans tekster har måttet lide under sådanne ubehageligheder – det handler om at gå i dybden af teksten i stedet for kun at nøjes med det overfladiske; med andre ord, så har den nære forbindelse mellem retfærdighed og dekonstruktion altid været til stede i hans tekster, i hvert fald, for nu at tage lidt brutalt til orde, for dem der kan læse:

»Der findes sikkert mange forklaringer på, hvorfor størstedelen af de tekster som hastigt er blevet tilskrevet »dekonstruktionen« ser ud til, jeg gentager *ser ud til*, ikke at placere temaet om retfærdigheden, som et hovedtema, og heller ikke etikken eller politikken. Naturligvis *er det kun et ydre skin*, hvis man *for eksempel* tager i betragtning (jeg nøjes med at nævne disse) de mange tekster som handler om Lévinas og relationerne mellem »vold og metafysik«, om retsfilosofien, Hegels retsfilosofi med al dennes efterslægt i *Glas*, hvor den udgør selve hovedmotivet, eller tek-

14. Derrida: *Force de loi*, p. 35.

15. Derrida: *Force de loi*, p. 36.

16. »*La déconstruction est la justice.*« Derrida: *Force de loi*, p. 35 (fremhævet i originalen).

sterne som handler om magtbegæret og magtens paradokser i *Spéculer – sur Freud*, om loven i *Devant la loi* [...], eller i *Déclaration d'indépendance*, i *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, og i mange andre tekster. Det siger sig selv at diskurser om den dobbelte affirmation, om gaven hinsides udveksling og distribution, det ubestemmelige, det inkommensurable eller det uberegnelige, om singulariteten, forskellen og heterogeniteten også er, helt igennem, i det mindste indirekte diskurser om retfærdigheden.¹⁷

Dermed har vi fået det skåret ud i pap fra første hånd: Derridas tænkning, den såkaldte dekonstruktion, er *ikke* ren kvasinihilistisk ironi eller en kynisk relativistisk leg – tværtimod er den etisk og politisk i sin kerne (hvis den altså med rette kan siges at have en kerne!) og den står i et tæt (endog stadig temmelig uklart) forhold til selve retfærdigheden. Så vidt, så godt – men hvad betyder disse udtalelser egentlig, når vi ser nærmere på dem? Hvordan skal vi forstå denne alt for klare ligning, »dekonstruktion er retfærdighed«? Og på hvilken måde kan retfærdigheden siges at udgøre et motiv, ja endog (hvis vi prioriterer en bestemt fortolkning af den citerede passage fra Derridas tekst, som ganske vist er tvetydig i denne henseende) »selve hovedmotivet« i et værk som *Glas*?

Her kommer et bud på svaret på det sidste spørgsmål:

»*Glas* kan læses som en dekonstruktion af dialektikken som den filosofiske mesterdiskurs, der vil nå historiens ende i den fornuftige verden og absolutte viden. Hegels filosofi bliver et gigantisk sorgarbejde, der vil

17. «Il y a sans doute bien des raisons pour lesquelles la majorité des textes hâtivement identifiés comme « déconstructionnistes », semblent, je dis bien *semblent*, ne pas placer le thème de la justice, comme thème, justement, en leur centre, ni même celui de l'éthique ou de la politique. Naturellement *ce n'est qu'une apparence*, si on considère *par exemple* (je ne citerai que ceux-là) de nombreux textes consacrés à Lévinas et aux rapports entre « violence et métaphysique », à la philosophie du droit, celle de Hegel avec toute sa postérité dans *Glas*, dont c'est le motif principal, ou de textes consacrés à la pulsion de pouvoir et aux paradoxes du pouvoir dans *Spéculer – sur Freud*, à la loi, dans *Devant la loi* [...], ou dans *Déclaration d'indépendance*, dans *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, et dans bien d'autres textes. Il va sans dire que des discours sur la double affirmation, le don au-delà de l'échange et de la distribution, l'indécidable, l'inkommensurable ou l'incalculable, sur la singularité, la différence et l'hétérogénéité sont aussi, de part en part, des discours au moins obliques sur la justice.» Derrida: *Force de loi*, p. 21. Lad os lige give komplette bibliografiske henvisninger til de tekster som Derrida nævner her: »Spéculer – sur 'Freud'«, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, pp. 275-437; »Préjugés. Devant la loi«, Vincent Descombes et al.: *La faculté de juger*, Paris 1985, pp. 87-139; »Déclarations d'indépendance«, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984, pp. 11-32; »Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion«, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, pp. 453-475.

overvinde problemet om spændingen mellem menneske og stat, om det fremmedgjorte menneske, der ikke kan blive sig selv i verden.«¹⁸

Med andre ord: *Glas* er et moderne filosofisk bud på en analyse (eller, for nu at bruge det fornemmere ord, en dekonstruktion) af Hegels megalomanske livsværk, dvs. den gamle filosofiske drøm om at »begribe verden i tanker« og dermed afskaffe, en gang for alle, »spændingen mellem menneske og stat«. Derfor er retfærdigheden hovedmotivet i *Glas*: bogen fremhæver individets ret *vis-à-vis* systemet, samfundet, verdensordenen, fantasmen om historiens slutning. På denne måde værner *Glas* om individets eksistens overfor det grådige system som helst vil spise det hele (os alle!?), uden at efterlade rester. Hegel påtager sig, ifølge denne uden tvivl lidt mekaniske og firkan-tede fortolkning, rollen som den onde skoleinspektør i Pink Floyds *The Wall*, en uhyrlig sadist som kun har ét formål, nemlig (mere eller mindre tvangsmæssigt – og med listig brug af bedrag og uforståelig jargon¹⁹) at ophæve alle vores forskelle og sørge for, at vi alle sammen bliver ens. Men er det nu lige så enkelt? Er det forsvarligt at karikere Hegel på denne måde? Ville Jacques Derrida godkende en slig parodi? Er det ikke hellere tilfældet, at det hele står (alt) for klart, alt for unuanceret, alt for udetaljeret – med den konsekvens at billedet faktisk bliver helt ubetydeligt? Vi stirrer på solen:

dekonstruktionen er retfærdighed

Glas er en dekonstruktion af dialektikken

Glas er (et eksempel på) retfærdighedens modstand mod dialektikken

... men vi formår ikke at skelne noget som helst. Der er måske bare én lille ting, som ikke har ladet sig tilintetgøre i dette overvældende lysets rige: ét underligt ord, »sorgarbejde«. Hvor kommer dét fra? Hvorfor er Hegels system et »sorgarbejde«? Det må vi vende tilbage til. Senere hen, tiden er ikke inde endnu. Måske er det gået lidt for stærkt indtil nu: for meget spiritus, for lidt at spise. Lad os hellere se at få noget *rigtig* mad i maven.



-
18. Jacob Dahl Rendtorff: »Jacques Derrida – Dekonstruktion og politikens forudsætninger«, i Carsten Bagge Laustsen og Anders Berg-Sørensen (red.): *Den ene, den anden, det tredje. Politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning*, Kbh. 1999, p. 276.
19. Den i høj grad modbydelige Hegelfigur, som her sidder på anklagebænken, kan uden tvivl attribueres Popper. For nu bare at tilføje ét enkelt eksempel: »Man må spørge sig selv om Hegel bedrog sig selv, hypnotiseret af sin egen inspirerende jargon, eller om han dristigt forsøgte at bedrage og fortrylle andre. Jeg er overbevist om, at det sidstnævnte er tilfældet [...]«. Karl Popper: *Det åbne samfund og dets fjender*, bd. 2: Hegel og Marx, overs. Christian Svendsen, Kbh. 2001, p. 36.

Det Hegel har at byde på er, som bekendt, et *system*. Et system som udgiver sig for at være lukket, komplet, absolut. Denne lukkethed – kombineret med selve uigennemsigtigheden af forfatterens prosa – bevirker, at det kan være ret problematisk for den enkelte læser at komme ind, men dette besvær skal ikke betragtes som simpelthen forgæves ifølge Jacques Derrida, idet »problemet om indledningen til Hegels filosofi udgør *hele* Hegels filosofi« (10a).²⁰ Indledning, det vil sige *Einführung* på tysk, eller simpelthen 'indføring' på dansk; et ord som ifølge Derrida »indikerer [...] indtrængens aktive bevægelse« (10a).²¹ For at forstå Hegel, for at begribe hans filosofi som sådan, hele hans filosofi, bliver vi nødt til at *trænge ind* i ham. Men det pudsige er at selve denne bevægelse, denne indtrængen i hans filosofi, er – eller vil i det mindste vise sig at være, *après coup* – også objektet for denne selvsamme indføring, selve Hegels filosofi. Hvordan kan det være? Hvordan kan bevægelsen mod målet udgøre selve målet? En del af forklaringen, eller måske *hele* forklaringen, ligger i det faktum at Hegels filosofi *ikke* skal begribes som var den en ubevægelig *bygning* af sten, færdiggjort én gang for alle. Hvis man insisterer på at beskrive systemet, metaforisk eller ej, som en bygning, så bliver man i samme øjeblik nødt til at medgive at denne bygning stadig er under konstruktion, at den på ingen måde er færdig, og at den ikke med rette kan beskrives som statisk, men snarere som dynamisk, *dialektisk* eller *plastisk*.²² Bevægelsen mod forståelse af systemet nøjes ikke med blot at *efterligne* denne dialektik – på en eller anden underlig måde er denne bevægelse selve dialektikken.

Lad os antage denne fortolknings rigtighed – foreløbig, i hvert fald – og vende tilbage til spørgsmålet som gav anledning til denne konceptuelle gymnastik: *hvordan* skal vi så trænge ind i Hegel? Åbenbart er der ikke andet at gøre end at prøve at finde en åbning, et gab, et smuthul. Derridas bud på et sådant hul er *familien*: hans ransagelse af Hegel i *Glas* tager udgangspunkt i en undersøgelse af Hegels analyse af familiebegrebet. Hvorfor netop dette begreb, familien? Forklaringen ligger ikke mindst i familiens rent formelle *beliggenhed* indenfor systemet. Som bekendt, så består Hegels system af en enorm mængde af triader hvis elementer deler sig op i andre triader osv. osv. Den første, største og grundliggende triade består af Ideen, Naturen og Ånden. Sidstnævnte indebærer tre momenter: den objektive, den subjektive

20. »[...] le problème de l'introduction à la philosophie de Hegel, c'est *toute* la philosophie de Hegel [...]«

21. »[...] indique donc le mouvement actif de pénétration [...]«

22. For en fremragende undersøgelse af Hegels begreb om det plastiske, både *inden* for hans filosofi og *i forbindelse med* hans filosofi, se Catherine Malabou: *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris 1996.

og den absolutte ånd. Familien udgør første momentet i den objektive ånds tredje moment, eller for nu at fremstille det skematisk:²³



Det fremgår altså at familien kan betragtes som et knudepunkt i systemet. Metaforisk kan man sige at den konstituerer en slags *hængsel* eller et *led* (i dette ords anatomiske forstand) der sikrer overgangen mellem to meget vigtige systemdele (hvis man overhovedet kan tillade sig at tage til orde på en sådan måde): det *teoretisk-etiske* (retten, moralen og sædeligheden, men også alle de foranstående faser) på den ene side og det *praktisk-politiske* (det borgerlige samfund og selve staten som sådan, men også alle de efterfølgende etaper) på den anden side.²⁴ Uden denne overgang kunne systemet angiveligt regnes for *livløst*, eller, hvad det måske rettere er, uden forbindelse til *virkeligheden*, denne dagligdag som udgør selve skuepladsen for menneskenes handlen med og søgen efter hinanden.

Men hvad er familien så for Hegel? Hvordan analyserer han dette begreb? Som sagt, så består næsten alle andre led i systemets store kæde af tre elementer som står i et indbyrdes dialektisk forhold – og dette gælder selvfølgelig også familien.²⁵ Dens første led er ægteskabet, familiens subjektive forudsætning ifølge Hegel. Andet led: formuen (*das Vermögen*), familiens materielle betingelse. Det tredje led er, som altid hos Hegel, ophævelsen (*die Aufhebung*) af de andre to – dvs. ophævelse i den dobbelte forstand som indebærer både opløsning og opbevaring. Hvorledes opbevarer familien sig selv og opløser sig selv, så at sige i samme åndedræt? Naturligvis igennem kopulation, befrugtning og formering, gennem fødslen, gennem børnene som vokser op og forlader familien på et eller andet tidspunkt. Når børnene er ude af reden er der, i Hegels forstand, ikke længere tale om en familie.

Lad os kigge Hegels diskussion af familien lidt nærmere efter i sømmene – ledsaget af Derridas *Glas*. Sidstnævnte fremhæver i sin gengivelse af familieproblematikken en vis forbindelse mellem kærlighed, seksualitet og død.

23. Denne fremstilling af den objektive ånds etaper følger *Retsfilosofien*. Begreberne ser en smule anderledes ud i Hegels *Encyklopædi*.

24. Jf. Derrida: *Glas*, pp. 10a-11a.

25. Hegels diskussion af familien finder sted i *Retsfilosofien*, §§158-181.

Det hele kommer an på individets dødelighed og forhold til arten: »Arten bevarer sig kun gennem individernes fordærvelse og død: alderdom, sygdom og spontan død« (132a).²⁶ Døden kan anskues som intet andet end dette faktum, at individet og arten er forskellige: »Døden er denne uoverensstemmelse mellem individ og almindelighed« (133a).²⁷ Arten, almindeligheden, overgår individet på flertydig vis:

»Individet »fortsætter sig« i en anden, føler sig og opfatter sig i ham eller hende. [...] Manglen åbner sig med individets uoverensstemmelse med arten. Arten er i ham/hende som en kløft, som en spænding (*Spannung*). Derfra stammer manglen, behovet, begæret: en bevægelse som stræber efter at mindske kløftens sår, lukke flængen [*la plaie*], bringe dens læber tættere på hinanden.« (126a)²⁸

Denne begærets tilbøjelighed, som åbner sig med den særlige uoverensstemmelse kaldet døden, ophæves i kopulationen, hvor kønnene kommer sammen: »Deres sammenføring er kønnenes forsvinden, hvori den enkelte art bliver til.«²⁹ I kopulationen taber individerne deres kønslige kendetegn og bliver ét med deres art; det mandlige og det kvindelige individ slutter sig sammen og derved fremkommer en skikkelse som endelig kan siges at tilhøre *selve* arten »menneske«: »Intet er mere logisk: det hele skal foregå som om ægtefællerne tilhører det samme køn, som om de er biseksuelle eller aseksuelle, begge to. *Aufhebung* har opereret« (143a).³⁰ Deltagelsen i almindeligheden og dens vedligeholdelse udgør åbenbart individets største salighed. Men – alligevel – så eksisterer individet alene som just dét: enkelt, singulært, enestående. Ophævelsen som kopulationen medbringer varer ikke evigt – eller gør den? Spændingen vender tilbage, i hvert fald:

»[...] begæret kan aldrig tilfredsstilles og deri ligger selve dets »praktiske« struktur. »I sin tilintetgørelsesoperation opnår begæret aldrig sin tilfredsstillelse.«³¹ Begærets objekt forbliver, ikke fordi det undgår tilintet-

26. »Le genre ne se conserve que par le déclin et la mort des individus : vieillesse, maladie et mort spontanée.«

27. »La mort est cette inadéquation de l'individu à la généralité[...]«

28. »L'individu « se continue » dans un autre, se sent et s'éprouve en lui. [...] Le manque s'ouvre avec l'inadéquation de l'individu au genre. Le genre est en lui comme un écart, une tension (*Spannung*). D'où le manque, le besoin, la poussée : mouvement pour réduire la blessure de l'écart, fermer la plaie, en rapprocher les lèvres.«

29. »Ihre Vereinigung ist das Verschwinden der Geschlechter, worin die einfache Gattung geworden ist«, G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*. Werke bd. 9, red. Moldenhauer og Michel, Frankfurt 1970, p. 517 (§369, tillæg).

30. »Rien de plus logique : tout doit se passer comme si les époux avaient le même sexe, étaient tous deux bisexués ou asexués. *L'Aufhebung* a opéré.«

gørelsen, [...] men fordi det forbliver *i* sin tilintetgørelse. *Det bliver tilbage* [reste] *for så vidt som det ikke bliver tilbage* [ne reste pas]. *Sor-gens* operation: idealistisk konsumering. Dette forhold kaldes arbejde.« (140a)³²

Så begynder det hele forfra – deri ligger jo det *praktiske* ved det hele. Praktik, det vil sige arbejde, hårdt arbejde: lige meget hvor hårdt vi prøver at tilintetgøre det, konsumere det, spise det, integrere det, så forbliver det, begærets objekt; det »forbliver *i* sin tilintetgørelse«. Det forsvinder ikke uden rester; det vender med andre ord altid tilbage, som var det et spøgelse. Hvad skal vi så stille op i denne situation? Dialektikkens svar er ægteskabet og dets trofaste ledsagerske, den sande kærlighed – som Hegel ingen problemer har med at definere: »begæret som 'forløser sig fra forholdet til nydelsen',³³ det er kærligheden« (142a).³⁴ Den rigtige kærlighed kommer til når afhængigheden af nydelsen beherskes – en gang for alle. Med andre ord handler det om at omdanne begærets hårde forbrugsarbejde således at det kommer til at begrænse sin horisont ved ét og kun ét muligt objekt. På denne måde etableres der en nær analogi mellem arbejde og værktøj på den ene side og kærlighed og ægteskab på den anden side. Arbejdet indebærer brug af værktøj for at ophæve begæret; i stedet for simpelthen at konsumere begærets objekt *i virkeligheden*, omformer vi det ved hjælp af værktøjet for således at gøre det vores eget uden at destruere det en gang for alle. Derved neutraliserer vi begæret for samtidigt at bevare det: men dér har vi jo selve definitionen på den hegelienske ophævelse. På samme måde implicerer kærligheden ægteskabet som ophævelse af det rene begær og dets hensynsløse nydelse. Med andre ord: det som værktøjet er i forhold til arbejdet, det er ægteskabet i forhold til kærligheden. Ægteskabet bliver den sande kærligheds forudsætning: »ingen uendelig kærlighed uden ægteskab« (218a).³⁵ Først kommer ægteskabet, og efterfølgende lader kærligheden ikke vente på

31. Dette citat stammer fra Hegels forelæsningsmanuskripter om naturfilosofi fra 1803-4. Se G.W.F. Hegel: *Jenaer Systementwürfe I*. Gesammelte Werke bd. 6, Hamburg 1975, p. 300. »Die Begierde kommt in ihrem Vernichten nicht zu ihrer Befriedigung, und das Object indem es vernichtet wird, bleibt ebenso bestehen.«

32. »[...] le désir n'est jamais satisfait et c'est là sa structure « pratique » elle-même. « Dans son opération d'anéantissement, le désir n'en vient jamais à sa satisfaction. » Son objet demeure, non pas parce qu'il échappe à l'anéantissement [...], mais parce qu'il demeure dans son anéantissement. *Il reste en tant qu'il ne reste pas*. Opération du *deuil* : consommation idéalisante. Cette relation s'appelle le travail.«

33. Dette citat stammer også fra Hegels naturfilosofi fra 1803-4. Se Hegel: *Jenaer Systementwürfe I*, p. 302. »Die Begierde, befreit sich so von der Beziehung auf den Genuß, sie wird zu einem unmittelbaren Einsseyn beyder in dem absoluten für sich seyn beyder oder sie wird *Liebe*; [...]«

34. »[...] qui « se libère du rapport à la jouissance », c'est l'amour [...]«

35. »[...] pas d'amour infini sans mariage [...]«

sig. For kærlighedens sandhed ligger i dybden (i forholdet til den enkelte modpart), ikke i mængden (i verdens største mulige samling af *one night stands*). Den sidstnævnte vildvej har et navn hos Hegel: den kaldes »den romantiske kærlighed« og associeres udtrykkeligt med et af Hegels nøglebegreber, nemlig »den falske uendelighed« (217a).³⁶ Denne usande kærlighed er altså grundet i *subjektivitetens* uendelighed, det selvgoede, indesluttede, overfladiske, forbrugeriske synspunkt som aldrig formår at opleve den *rigtige, dybe* uendelighed. Med alt dette in mente kommer det næppe som en overraskelse, at den usande kærligheds tilhænger, den som uafladelig forsømmer ægteskabet, ifølge Hegel bør fordømmes som intet mindre end en forbryder imod den etiske orden:

»At gifte sig, det er at opfylde et formål [*destination*], en objektiv bestemmelse (*objektive Bestimmung*) og den etiske pligt, indenfor den objektive moralitets sfære (*sittliche Pflicht*). [...] Man indtræder kun i etikken og politikken på den betingelse at være gift« (216a).³⁷

En anden konsekvens af fordømmelsen af den subjektive kærlighed består deri, at det ingenlunde er ligegyldigt hvordan ægteskabet bliver til; for det man nu om stunder kalder *arrangeret ægteskab* er, ifølge systemet, klart den bedste option: »Forældrenes forvaltning [...] er bedre end den enkelte inklinations« (217a).³⁸ Forældrene, repræsentanter for den etiske orden, véd simpelthen bedre end det romantisk-disponerede individ. Og i hvert fald er der ingen fare for at det alligevel skal gå galt, ad ulykkens vej, fordi lige så snart ægteskabet er indgået og etableret, takket være de »velmenende forældre«,³⁹ så »lader kærligheden ikke vente på sig« af den enkelte grund, at »den var på programmet« (216a).⁴⁰ Desuden – og det tilføjer vi bare for straks at udelukke enhver mulighed for tvivl i denne henseende – er ægteskabet »væsentlig monogami«.⁴¹

36. »[...] leurre du faux infini [...]«

37. »Se marier, c'est répondre à une destination, à une vocation objective (*objektive Bestimmung*) et au devoir éthique, dans l'ordre de la moralité objective (*sittliche Pflicht*). [...] On n'accède à l'éthique et au politique qu'à la condition d'être marié.« Jf. G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke bd. 7, red. Moldenhauer og Michel, Frankfurt 1970, p. 311 (§162, anmærkning): »Die objektive Bestimmung, somit die sittliche Pflicht, ist, in den Stand der Ehe zu treten.«

38. »L'arrangement des parents [...] vaut mieux que l'inclination singulière.« Jf. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 311 (§162, anmærkning).

39. Se Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 311 (§162, anmærkning): »[...] die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern [...]«.

40. »[...] les parents bien intentionnés arrangent la destinée : [...] et ensuite l'amour ne manque pas de naître, il était au programme.«

Kærlighedens og ægteskabets kollektive formål er selvfølgelig at formere sig, få børn, stifte en familie. Derved kan individet siges at have fundet sit sted. Det er nemlig kun på grund af at tilhøre en familie, at individet, bevidsthedens legemliggørelse, med rette kan blive sig selv: »Bevidstheden forholder sig til sig selv, samler sig til en helhed, bliver for-sig – bliver bevidst – alene i familien« (154a).⁴²

Bevægelsen følger altid den samme rytme: det handler om at samle sammen, opsamle, sammenføre det som hele tiden spreder sig ud, udbreder sig og splittes op. Den hegelianske ånd i sin absolutte skikkelse er transparensens og inkorporationens højeste grad, den er på fuldkommen vis altomfattende og »hos sig« – *bei sich*. Intet – til slut – skal kunne kaldes fremmed og/eller liggende udenfor. Det er hele meningen, meningen med det hele. Men hvad så om det, som rent faktisk, helt åbenlyst, lige her, foran os, alligevel *ligger* udenfor og ser ud som om det rent ud sagt *vil* være fremmed? Der hvor vi står (eller, snarere, sidder), mellem Hegel og slutningen af det hele, hvad skal vi stille op med det der falder, med det der lader sig falde, med det der falder uden at vi bemærker det? Hvordan skal vi forstå vores »her og nu«, hvordan skal vi forstå Hegel her og nu? Drejer det sig, hos ham, udelukkende om renhedens og ejendommens forvaring – eller, som det hedder på Derridas flertydige fransk, *la garde du propre*? I så fald: ve dem der ikke lader sig samle – dem der stræber imod fordøjelsen, imod integrationen. For nu igen at udsmykke teksten med franske roser: *tant pis* for dem.



Lad os nu lige holde en pause, læne os tilbage i stolen og nyde den gode vin, for nu ikke at glemme det dejlige danskvand (Ramlösa, Perrier, San Pellegrino – eller Kurvand, Appolinaris, det er lige meget, det vigtigste er jo at det hedder *danskvand*!). Det har været lidt hårdt indtil nu, lidt sejt, måske, tørt og tæt – ikke fedt nok! Tiden er inde at erkende at vi har været på et vildspor, ledsaget – eller inspireret – af en meget filosofisk ånd/gejst/gespenst – eller var det et spøgelse? Hvorfor? Jamen, det er jo helt åbenlyst – det falder i øjnene når man blot åbner bogen, *Glas* altså: den handler ikke udelukkende om Hegel. Dét havde jo været en typisk filosofisk, alt for filosofisk fortrængning, at lade som om halvdelen af bogen bare kunne klippes af og smides ud – i skraldespanden (litter-aturens sted, stedet for det useriøse og ironiske) eller i den evige ild som brænder alt. Man skal huske på

41. »Die Ehe ist wesentlich *Monogamie*, [...]« Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 320 (§167).

42. »La conscience ne se rapporte à elle-même, ne se rassemble en totalité, ne devient pour elle-même – ne devient consciente – qu'en famille.« Jf. Hegel: *Jenaer Systementwürfe I*, p. 306.

at *Glas* er sammensat af to kolonner, hvor den ene først og fremmest handler om Hegel, medens den anden hovedsageligt beskæftiger sig med Jean Genet. Hvem? Det skal han selv forklare i første omgang:

»Jeg blev født i Paris den 19. december 1910. Da jeg var underlagt *Assistance Publique* [»Det franske statsinstitut for varetagelsen af hittebørn« – oversætterens anmærkning], var det umuligt for mig at få noget at vide om min borgerlige stilling. Da jeg blev en-og-tyve år fik jeg en fødselsattest. Min moders navn var Gabrielle Genet. Min fader var og blev ukendt.«⁴³

Dette citat stammer fra »den fiktive selvbiografi *Journal du voleur*« (1949) – som det hedder ifølge en velanset kilde, hvor det tilføjes, at i denne bog »bygger Genet sit image op som tyv, fængselsfange, bøsse og prostitueret.« Lad os få mere at vide:

»Hans romaner, bl.a. *Querelle de Brest* (1953, da. *Matrosen og stjernen*, 1958), foregår blandt kriminelle og samfundets udstødte. Genet blev internationalt kendt i midten af 1950'erne, da *Les Bonnes* (1947, da. *Stuepigerne*, 1962) blev spillet i Paris på et avantgardeteater. [...] Genets teater er beslægtet med det absurde drama, men hans groteske univers af rå vold og erotisk ømhed er helt hans eget, et spejlkabinet, hvor alt er genskin af genskin, et karneval, hvor alle bærer maske, et døds- og kærlighedsritual. Sproget er et fyrværkeri af forfined poesi og obskønitet. [...] Fra 1968 engagerede han sig aktivt i politik på den yderste venstrefløj. Hans sidste værk, *Le Captif amoureux* (1986, den forelskede fange) er et poetisk essay om palæstinenserne.«⁴⁴

Det er godt nok, men spørgsmålet står stadigvæk hen: *hvorfor* denne usandsynlige parring, dette i høj grad umage par: Genet, manden som var, eller ville være – »byggede sit image op som« – tyv, fængselsfange, bøsse og prostitueret, hvad har han med Hegel at gøre, professoren som anså sig selv som intet mindre end åndelig- og legemliggørelsen af filosofihistoriens (dvs., ifølge ham selv, selve historiens) slutning?

Kort sagt, så handler det om at lede efter et svar på følgende spørgsmål: findes der »et sted for bastarden indenfor den hegelianske onto-teologi, dvs. den hegelianske familie?« (12a)⁴⁵ Formentlig *skulle* svaret være et enkelt og

43. Jean Genet: *Tyvens dagbog*, overs. Jørgen Rothenborg, Kbh. 1955, pp. 35-36.

44. *Den Store Danske Encyklopædi*, bd. 7, Kbh. 1997, p. 359.

45. »Y a-t-il une place pour le bâtard dans l'onto-théologique ou dans la famille hegelienne?«

ubetinget »ja«: selvfølgelig *skulle* der være plads. Hele ideen med Hegels system er jo, lad os insistere på det en gang til, at det skal være altomfattende, fuldstændigt, lukket – lukket fordi alt og alle allerede er blevet lukket ind og ledsaget til sit sæde. »Hegels system kræver [...] at man læser det som en livets bog« (96a);⁴⁶ og i denne livets bog, hvis ambition det jo er at være *hele* livets bog, hele evighedens, realitetens, historiens bog, er det helt nødvendigt at alting falder på plads og intet er tilovers. Muligheden for et enestående fænomen som ikke passer ind, et fremmed element som systemet ikke formår at arrestere, en smule som trodser fordøjelsen – denne mulighed er *stricto sensu* udelukket. Udelukket – i hvilken forstand? Til al evighed? Nødvendigvis, i *logisk* forstand? Eller kan det måske være at denne mulighed stadig eksisterer, uanset og til trods for udelukkelsen – at den ikke er blevet opløst men kun *lukket ude*, hvad også indebærer at den bliver ved med at *findes*? Ifølge denne sidste hypotese, så lader denne mulighed sig ikke kontrollere – desværre eller heldigvis? –, den løber over det hele, den er overalt og ingen steder, hverken nærværende eller fraværende – eller, eftersom det ingen forskel gør, både nærværende og fraværende. I dette tilfælde spøger det i systemet på trods af alle principper som bebuder at det enkelte – individet, objektet, tingen, ordet – ikke kan (eller ikke skal) yde modstand: »Destruktionen af det enkelte skal ikke efterlade nogen rest [...] Den skal være total og uendelig« (156a).⁴⁷ Muligheden, denne enkelte mulighed som i vores tekst har vist sig undertiden at bære navnet Genet, men i virkeligheden har utallige navne, overlever – takket være sin uovervindelige klyngen til trodsealderen – denne uendelige destruktion.

Overlever? På hvilken måde? Skadet eller uskadt, med eller uden gejst, levende eller levende lig? *Her* kommer det til at dreje sig om sorg, død, begær, spænding – med andre ord (og endnu mere mysteriøst): om måden at behandle *resterne* på. Rester – det vil sige det som falder (for eksempel på gulvet eller udenfor). Derrida skriver, lige i starten af den højrestående kolonne i *Glas*, dvs. kolonnen om Genet:

»Tilbage er, for resten, overlappende hinanden, to funktioner.

Den ene sikrer, bevarer, assimilerer, interioriserer, idealiserer, ophæver faldet i mindesmærket. Faldet vedholder sig deri, indbalsamerer sig og forvandler sig til mumie, monu-memoriserer sig, nævner sig der – styrt(er)/grav [*tombe*]. Altså, men som fald, opretter sig der.

Den anden – lader resten falde. Med risiko for at komme ud på ét« (7-8b).⁴⁸

46. »Le système hegelien commande [...] qu'on le lise comme un livre de la vie.«

47. »La destruction de la singularité ne doit laisser [...] Elle doit être totale et infinie.«

Disse to »funktioner« vedrørende resten svarer nogenlunde til begrebsparret introjektion/inkorporering som vi kender fra psykoanalysen.⁴⁹ Denne dikotomi (hvis det altså er dét, den er) stammer mere specifikt fra psykoanalysens behandling af *sorg* og *sorgarbejde*. Lad os kigge lidt nærmere på modsætningen. Den sidstnævnte funktion først: hvis vi lader resten falde, uden at bearbejde den på nogen som helst måde, så udsætter vi os dermed for en særdeles forudsigelig skæbnens ironi: resten *består*, den forsvinder ikke *helt*, den mister ikke sin eksistens bare fordi vi lader den falde ned fra vores bord – ned på gulvet, på det selvsamme gulv som vi står (eller, i dette tilfælde, sidder) på. Med andre ord, så befinder den sig stadig der, resten, uberørt og ubesværet. Vi kan godt *lade som om* den er forsvundet ud af vores liv, ud af vores tilværelse, ud af vores bevidsthed, men denne forestilling er, dybest set, et selvbedrag. Thi dér ligger den stadig, resten, og i kraft af sin blotte tilstedeværelse – som, trods alt, lige præcis ikke blot er en tilstedeværelse, men snarere en slags væren uden at være til stede, et nærvær på grænsen af det fraværende, en *spøgen* – kan den ikke lade være med at drille os, pirre os, irritere os, forstyrre os i vores selvgodhed, i vores (drøm om) selvtilstrækkelighed. Mand, hvor er det bare irriterende, for resten. Risikoen lader sig ikke bortforsikre: dette her kan altid komme ud på ét. Vise sig at have været helt uden mening. Lad os kalde denne mulighed inkorporering.

Den første funktion adskiller sig fra den sidstnævnte derved at den består af en *aktiv* indsats overfor resten: eller, som Derrida formulerede det, af en bevægelse som »sikrer, bevarer, assimilerer, interioriserer, idealiserer, ophæver faldet i mindesmærket«. Faldet, det vil sige bevægelsen hvorved resten blev til, hvorved den blev til dét, den er: en rest. Faldet er restens fødsel. Det drejer sig altså, ifølge Derridas beskrivelse, om at erkende restens eksistens, eller i det mindste dens deltagelse i det forbigangne, for derefter helt bevidst at interiorisere den ved oprettelsen af et mindesmærke. Erkendelsen består i en bearbejdning, en gennemarbejdning som sigter, til syvende og sidst, mod en fredelig koeksistens med resten: her får du dit

48. »Il y a du reste, toujours, qui se recoupe, deux fonctions. // L'un assure, garde, assimile, intériorise, idéalise, relève la chute dans le monument. La chute s'y maintient, embaume et momifie, monumémorise, s'y nomme – tombe. Donc, mais comme chute, s'y érige. // L'autre – laisse tomber le reste. Risquant de revenir au même.«

49. Vores fortolkning af denne i høj grad uklare opposition følger Geoffrey Bennington: »Deridabase«, i Geoffrey Bennington og Jacques Derrida: *Jacques Derrida*, Paris 1991, pp. 138-139. Det er utvivlsomt passende at bemærke, at denne fremsætning adskiller sig tydeligt fra dem der kan findes i, for eksempel, Hans Egidius: *Nyt psykologisk leksikon*, overs. Hans Christian Fink, Kbh. 2001, pp. 258, 269; Ole Andkjær Olsen (red.): *Psykodynamisk leksikon*, Kbh. 2002, pp. 356-357, 363-364.

mindesmærke, derved hædrer jeg dit minde, og til gengæld skal du være tilfreds. Lad os kalde denne bevægelse, denne »funktion«, introjektion.

Godt nok; men hvorfor skal Hegels system så, ifølge Jacob Dahl Rendtorff og åbenbart også ifølge Jacques Derrida, betragtes som »et gigantisk sorgarbejde«? Og hvad har det hele med Genet at gøre?

Jamen, er det ikke så godt som indlysende? Tænk på Hegel, der hvor han står overfor Genet, denne modstandsbevægelsens legemliggørelse der uafledelig trodser systemets umættelige inkorporeringsappetit. Hvad kan systemet stille op overfor bastarden, denne evige rest der ligefrem *vil* kravle rundt på gulvet? Ifølge vores analyse, så kan Hegel enten udsætte Genet for introjektion, dvs. tage ham med og oprette et mindesmærke for ham, eller også kan han lade som ingenting, som om han er ubevidst om hans eksistens – lade ham ligge. »Med risiko for at komme ud på ét«. Hvorfor udgør dette, at komme ud på ét, en risiko for systemet? Simpelthen fordi et system som Hegels jo *burde*, ifølge sine egne forudsætninger (og dette har vi allerede understreget), indebære alt. Også Genet. Selve bevægelsen hvorved Genet udelukkes består nødvendigvis *også* i en *indelukelse* af systemet. Men hvad for et system er det så? Hvad så med resterne, for os, her og nu, af en Hegel? Et lig, et råddent lig, forfaldet, faldet fra hinanden: rester. Smuler.

Men stop nu et halvt sekund. Hvordan kan Genet, denne ..., denne ..., dette *udyr* bare vandre herind på denne måde og ødelægge vores fornemme selskab, vores gode kreds? Hele vores system, vores etik, vores etiket, vores kultur? Hvordan *kunne* han? Hvorfor fik han *lov* til at gøre det?

Vi bliver nødt til at underkaste ham en nærmere undersøgelse; hans forhold til systemet må opklares yderligere. Kort sagt, så står hans omstændigheder i et yderst ubehageligt forhold til vores værdier. Han er jo ikke et familiemenneske i nogen som helst forstand, og denne kendsgerning indebærer for eksempel at han ikke kan siges at være bevidst, han kommer aldrig til at opnå fuld bevidsthed, han bliver (eller blev) aldrig »for-sig« som det hedder; og, hvad værre er, så står det klart at han er en forbryder (men dét kommer jo næppe som en overraskelse) imod den store objektive bestemmelse og den etisk-samfundsmæssige pligt, nemlig den som påbyder individet at indgå i et ægteskab, samle en formue og stifte familie: opbevare og udslette sig selv i og gennem sine børn.

Set i systemets skære lys består Genets problem – hans forbrydelse – i at han udviser en grænseløs modvilje mod det *sande* liv. Han lever i usandhed, han er ikke sin sande bestemmelse tro, han kæmper mod sin egentlige skæbne, dvs. mod den skæbne som *skulle* have været hans. Det vil sige: han viser ingen vilje til at ophæve sin individualitet ved hjælp af mekanismen kopulation/befrugtning, han prøver ikke engang at overvinde døden på den ene rigtige måde. Hans sperm falder, nytteløst, forgæves, uden at det bliver

til noget. På samme måde falder han selv udenfor den absolutte videns højborg: *ça tombe*, det falder, og der ligger hans grav, *sa tombe*. Men sådan ville han også have det: »*Sa tombe, il n'aime que ça*« (225b). Sandheden rager ham ikke en ... pind: »Han latterliggør alt hvad der bliver sagt i sandhedens eller fallosens navn« (81b).⁵⁰ Det manglede nu bare: at blive til latter, filosofernes største frygt igennem historien – se bare, for nu blot at nævne disse to eksempler, historien om dengang Thales, den første filosof, faldt i brønden, og Platons bitre beskrivelse af filosofens tilbagekomst til de intetanende og utaknemmelige fanger dernede i grøften. Endnu en gang står vi her, i bar figur, sandhedens (mandlige) tjenere, fuldstændig afvæbnede over for dette primitive våben som vi ironisk nok – dette frygtelige ord igen! – kender alt for godt og har beskrevet og defineret utallige gange, men det hjælper ikke spor: »[...] den maskuline magt har en grænse – som er essentiel og evig: våbnet, som uden tvivl er magtesløst, det almægtige magtesløshedens våben, kvindens ufratagelige stød, det er *ironien*. Kvinden, 'samfundets indre fjende',⁵¹ kan altid eksplodere af grin i sidste øjeblik [...]« (209a).⁵² Og dette »ubevidsthedens – eller kvindens – eksploderende grin« kan nærmere beskrives som »udbruddet som for evigt chikanerer, tvivler på, latterliggør, håner essensen, sandheden (manden)« (211a).⁵³

Jamen, hvad betyder dog *dét* – er Genet altså, i kraft af sin latterliggørelse af sandheden, en kvinde? Nej, det er han vistnok ikke, trods alt – selv om han heller ikke uden videre kan siges at være en mand. Ifølge systemets ubarmhjertige kriterier står det klart at Genet egentlig ikke er et rigtigt menneske. Han er snarere en plante – se bare hans egne ord: »Jeg kan betragte alle blomster, uden medlidenhed, thi de er medlemmer af min familie.«⁵⁴ Lad os kigge lidt nærmere i hans dagbog:

»Hver gang jeg ser *genêt*-blomster [genêt = gyvel – oversætterens anmærkning] på hederne – især i tusmørket på min vej hjem fra besøg ved ruinerne i Tiffauges, hvor Gilles de Rais [1404-1440, masse-morder] boede – fornemmer jeg en dyb samfølelse med dem. Jeg betragter dem højtideligt og med omhed. Min uro synes indviet af naturen selv! Jeg er

50. »Il tourne en dérision tout ce qui se dit au nom de la vérité ou du phallus.«

51. Disse ord stammer fra kapitlet om »den sande ånd, sædeligheden« i Hegels *Fænomenologi*. Se G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, p. 314.

52. »[...] la puissance masculine a une limite – essentielle et éternelle : l'arme, impuissante sans doute, arme toute-puissante de l'impuissance, le coup inaliénable de la femme, c'est l'*ironie*. La femme «ennemi intérieur de la communauté», peut toujours éclater de rire au dernier moment [...]«

53. »D'où l'éclat de rire éternel de l'inconscient – ou de la femme, l'exclamation qui indéfiniment harcèle, questionne, ridiculise, se moque de l'essence, de la vérité (de l'homme).«

54. Genet: *Tyvens dagbog*, p. 36.

alene i verden, og jeg er ikke sikker på, at jeg ikke er konge – måske disse blomsters dryade. De hylder mig, når jeg går forbi, nejler uden at neje, men genkender mig. De ved, at jeg er deres levende, bevægelige og adrætte ambassadør, blæstens besejrer. De er mit naturlige kendemærke, og gennem dem har jeg min rod i den franske muld, som næres af forstøvede knogler fra de børn og unge knøse, som blev stukket ihjel, lemlæstet og brændt af Gilles de Rais.«⁵⁵

Genet, denne planternes ambassadør eller endog deres konge, skulle altså have været en plante, en helt bestemt plante, en busk, som har et navn og som ikke kun findes i virkeligheden men også i vores bøger: *un genêt*, en gyvel. Der manglede kun en *accent circonflexe*, en lille hat ovenpå det sidste *e*. Men idet han nu engang »var«, udefra at dømme, et menneske, så vender spørgsmålet om hans køn, og dermed om hans plads i systemet, tilbage. Kvinde eller plante? Dét har vi, igen, et emne som Hegel godt kan oplyse os om: »Forskellen mellem mand og kvinde er den samme som forskellen mellem dyr og plante [...]«⁵⁶ Dermed står det klart: Genet er uden tvivl ikke en (rigtig) mand, men hans sympati med planter, og ikke mindst hans tilbøjelighed til at grine ad sandhedens obelisk, udstyrer os, førerne af systemets grønthøster, med overbevisende argumenter for at betragte ham som en kvinde. (Eller, som han selv udtrykker det da han føler behovet for at beskrive sit forhold til sin elsker, Stilitano: »Han er en pik, og jeg er en kusse.«⁵⁷ Tillige, *à propos* planter og dyr, om en anden af sine partnere, Armand: »Jeg lå mast sammen under denne kødmasse, som var kemisk fri for enhver ånd, og havde endelig den svimlende oplevelse at møde det fuldkomne dyr, der var ligeglad med min lykke.«⁵⁸)

Vi nærmer os slutningen: snart bliver vi færdig med »ham«, hvis det altså er det, »han« er: Genet, denne skrivende kvinde/plante. Som ikke ser ud til at bryde sig meget om ejendom – den del af tilværelsen forsømmer han ligesom familielivet og de samfundsmæssige pligter. »De eneste levende ting, jeg nogensinde havde ejet, var yndige pikke, hvis rødder var begravet i sort mos. Jeg plejede adskillige af disse, og jeg ønskede, at de alle skulle besidde al deres styrkes blomst. Disse planter var min stolthed.«⁵⁹

Lad dette være hans sidste træk, hans sidste modstandsgerning: det der med at »bevare intet hos sig« i stedet for at forpligtige sig, stifte og bygge op,

55. Genet: *Tyvens dagbog*, p. 36.

56. »Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze: [...]« Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 319 (§166, tillæg).

57. Genet: *Tyvens dagbog*, p. 107.

58. Genet: *Tyvens dagbog*, p. 111.

59. Genet: *Tyvens dagbog*, p. 115.

for eksempel et ægteskab, en familie, en formue. Men denne trodsalderiske handling mislykkes lige så godt som alle de andre. Vi ser igennem hans manøvrer: de falder sammen, de går itu, de går i stykker, de falder fra hinanden. Derrida selv – som jo kendte Genet personligt – påtager sig rollen som Judas. Se bare hvordan han påpeger modsigelserne i Genets opførsel, hvordan han understreger at ingen, ikke engang Genet, kan undslippe systemets store dom:

»Man siger, man ved at han er generøs, ligeglad, ødsel. Han bevarer intet hos sig. Ingen ejendele. Fremfor alt ingen værker. Men de har allerede fået deres koncession for bestandig i alle nationale og internationale biblioteker, i den verdslige teatralisering, kontrakten er underskrevet, giver forfatterhonorarer eller lader dem komme« (230b).⁶⁰

Dermed står han der, tilbage, foran os, udenfor vinduet, og det er fuldkomment: det er ikke lykkedes ham at leve blandt os klædt ud som et fremmedlegeme som undgår alle vores regler og alle vores forhold. Vi har smidt ham ud og taget vores revanche over ham. Faktisk er han død, det har han været siden 1986 – og med denne viden i håndtasken kan vi ganske roligt læne os tilbage i stolen i fuld vished om at han aldrig bliver løsladt, at hans koncession virkelig er for bestandig. Dette betyder også at det som vi sidder og glør på, det må være et spøgelse. Gid han bare vender hjem til sine lige! Det handler om at tilhøre, for resten.



Dekonstruktion – hvad det nu end er – er retfærdighed – hvad *dét* nu end er. Dette skulle vi finde ud af. Heldigvis er der stadig tid tilbage. Tid og rum. Eller er der? »Man må give sig tid. Resten af tiden.« (252a)⁶¹ Hvad skal vi bruge den til? Jamen, selvfølgelig en lille dessert, det kan man jo ikke lade være med at tillade sig. Lidt *crème brûlée*, måske, eller...?

Hvad var det for resten, vi havde gang i? Det var noget med at historien om Genets – eller, mere generelt, individets – overlevelse lige så godt kunne vise sig at have været inkorporeret i systemet på forhånd: forudsigelig, forudsagt. Desværre, eller heldigvis – måske er det lige meget – så indeholder systemet sig selv, eller, med andre ord, det bearbejder sig selv. Ophævelsen,

60. »On le dit, on le sait généraux, détaché, gaspilleur. Il ne garde rien auprès de lui. Ni les biens. Ni surtout les œuvres. Mais elles ont déjà leur concession à perpétuité dans toutes les bibliothèques nationales et internationales, sur la théâtralité mondiale, le contrat est signé, reviennent ou font revenir les droits d'auteur. // Il se fait cadeau. Présent infini.»

61. »Il faut se donner le temps. Le reste de temps.»

systemets sorte diamant – *die Aufhebung* – er selv »underkastet loven, den samme lov som det hvis lov den er« (139a)...⁶² Det vil sige at modstanden mod ophævelsen altid kan vise sig at være – altid kan antages at være – selve ophævelsens selvudvikling. Historien er jo ikke slut endnu; ånden er stadig på vej, den er i fuld gang med at gennemgå alle sine positive og negative etaper med den uundgåelige ophævelse til følge. Om igen, altid på ny. Hvordan i alverden, og en gang til, skal vi nu tackle *dét*? Betyder dette, at det individuelle, det enestående fænomen, »den enkelte mulighed« ingen chance har? Har Hegel så overtaget i sidste ende – eller bliver det måske Genet som griner til sidst? Hvor langt ind i fremtiden rækker systemets lange arm?

Genet beskriver i sin (»fiktive«) selvbiografi hvordan han, sammen med sin ven Stilitano, stødte ind i en gruppe fjendtlige alfonser og bøller. Det drog op til slagsmål:

»Stilitano blev klar over, at han var i fare.

Han sagde:

»Ærlig talt, kammerater, I vil da ikke slås med en krøbling.«

Han viste sin armstump frem. Men han gjorde det med en sådan ligefremhed, en sådan ro, at dette modbydelige kneb fik mig til at se ham i en ædel stråleglans, i stedet for at jeg skulle have væmmedes ved ham. Han trak sig tilbage – ikke forfulgt af hånlige tilråb, men ledsaget af en mumlen, der gav udtryk for ubehaget hos ordentlige mennesker, der var vidne til den elendighed, som herskede iblandt dem. Stilitano gik langsomt sin vej, beskyttet af sin udstrakte armstump, som han simpelthen holdt foran sig. Det, at han manglede hånden, var ligeså virkeligt og effektivt som et kongeligt symbol, ja, som retfærdighedens hånd.«⁶³

Retfærdighedens hånd – det vil sige, hvis vi engang tager Derridas ligning bogstaveligt, dekonstruktionens hånd. Derridas sønder- og sammenstilling af Hegel og Genet i *Glas* har uden tvivl noget med retfærdigheden, med dekonstruktionen, med retfærdighedens dekonstruktion og med dekonstruktionens retfærdighed at gøre. På hvilken måde? Nu er klokken blevet mange, men lad os vove følgende: dekonstruktionen opholder, bestandig, løbende, altid om igen, modstanden mod systemet i dettes *lukkede* skikkelse. Men systemet modvirker denne modstand på sin egen måde: det åbner sig, det gaber, det spiser: inkorporerer. Umætteligt ligesom selve tiden. Til gengæld kommer noget altid til at blive tilovers, til at falde. Så snart systemet opretter mindesmærket om sin sidste erhvervelse, bevirker

62. »[...] elle est soumise à la loi, à la même loi que ce dont elle est la loi : [...]«

63. Genet: *Tyvens dagbog*, p. 53.

resten, på en eller anden mystisk og (hvis du vil) irriterende måde, at det falder. Dekonstruktionens retfærdighed består altså i at modvirke *både* inkorporeringen og introjektionen – altid om igen, fordi hver tid, hvert tidehverv kræver sin Hegel og sin Genet. Mange af dem, faktisk, for det er de, det skal de være: legion. Kort sagt: »hverken inkorporering eller introjektion«;⁶⁴ »integration«, måske, hvem ved? Bearbejdning, i hvert fald, gen(nem)tænkning, hver gang mætheden, hver gang sig-selv-nok-heden spreder sig. Hvorfor? Fordi retfærdigheden, dét som ikke lader sig dekonstruere, dét som strider mod fortæringen, »det ufordøjelig-absolutte« (171a),⁶⁵ bliver tilbage. Rester. Lad os gengive at dette måske ikke var *helt* så substantielt, når alt kommer til alt... men, alligevel, så bliver det ikke til meget mere nu for tiden, her og nu, for os; større bliver det ikke, dette begreb uden begreb, denne idé, denne retfærdighed i og hinsides dekonstruktionen. Når det nu engang drejer sig om at spise lig, så kan du aldrig kalde dig – og dét bliver, for resten, vores sidste (forud)sætning – ret færdig.

64. Bennington: »Derridabase«, p. 139.

65. »[...] l'indigeste absolu [...]«

