

Derrida og dekonstruktionens sprog – læst igennem 'Stemmen og fænomenet'

Rasmus Petersen
Københavns Universitet
rasmus.petersen01@gmail.com

Abstract

The beginning of the 20th century saw an evident break with the previous philosophical tradition. Phenomenology was a central part of this break. The transition from traditional metaphysics to a new way of thinking was a complex movement, in which Jacques Derrida came to play a key role in the late 20th century. This article investigates the two-fold movement in his deconstruction of phenomenology which reveals both the kinship between phenomenology and traditional metaphysics which the phenomenology asserts to abandon, and how a deconstruction of phenomenology is necessary to create a definite break with traditional metaphysics. The most important aspect of the deconstruction is Derrida's philosophy of language. The article concludes that the relationship between phenomenology and deconstruction is to be found in the constitution of language and its relation to absence.

Et opgør med traditionen

Begyndelsen af det 20. århundrede er en brydningstid i filosofien, hvor der opstår et opgør med den traditionelle metafysik. Opgøret strækker sig fra Nietzsche over Husserl og Heidegger og videre til den franske filosofi, hvor Derrida blandt andre spiller en vigtig rolle. Sågar en gryende logisk positivisme udfordrer metafysikken. Det, der i høj grad problematiseres ved den traditionelle metafysik, er dens behov for at bestemme væren som nær-vær. Nærvær betyder *nu*-væren; det vil sige, at det eneste tidslige aspekt, metafysikken benytter sig af, er nu'et. Metafysikken fortrænger på den baggrund alle andre tidslige forståelser. Tiden bliver den afgørende faktor for Husserls fænomenologiske sprogforståelse og Derridas dekonstruktion heraf. Med grundlæggelsen af fænomenologien prøver Husserl at etablere en fordomsfri filosofi, hvor traditionens syn på verden tilsidesættes, så sagen selv en gang for alle kan stå frem. Et andet metafysisk dogme, Derrida påpeger, som Husserl overtager blindt fra metafysikken, er skellet mellem det indre og det ydre. Eksempelvis skellet mellem den indre bevidsthed i mennesket og en ydre verden, der står over for mennesket. Det dualistiske skel mellem indre og ydre er blevet overtaget i filosofien siden Platon, og Husserl overtager det også og kommer ikke fri fra den metafysiske tradition. Men når Husserl påstår at skabe en ny sprogforståelse i fænomenologien, viser Derrida, at Husserl hænger fast i gamle dogmer fra metafysikken, som han overser. Forholdet mellem traditionel metafysisk

tidsforståelse og Husserls bestemmelse af sproget afsløres især igennem hans syn på stemmen, hvor Derrida afdækker, at Husserl hænger fast i filosofiens tradition, som han prætenderer at være frigjort fra.

Artiklen påstår således også, at der er et tæt forhold mellem Husserls fænomenologi og Derridas dekonstruktion. Artiklen ønsker ikke at vurdere, om Derridas behandling af Husserl er retfærdig, om der er tale om videnskabelig uredelighed, eller om Derridas kritik er god eller dårlig. Dette ville være at underminere det interessante arbejde, der opstår ud af Derridas arbejde med Husserls forfatterskab. Derfor læser artiklen også med og ikke mod Derridas læsning af Husserl. Værket, hvor Derrida virkelig arbejder med Husserls sprogfilosofi, er *Stemmen og fænomenet*, som Derrida udgiver i 1967.

Geometriens oprindelse

Før en egentlig gennemgang af *Stemmen og fænomenet* må der tages et indledende blik på Husserls tekst: *Geometriens oprindelse*. I teksten er der nogle vigtige temaer, som får en betydning i *Stemmen og fænomenet*. For i *Geometriens oprindelse* finder man et vigtigt fundament for både Derridas og Husserls syn på sprogets konstitution.

Husserl spørger, hvordan geometrien er opstået ud af et forhold mellem det transcendentale og det empiriske. Det empiriske er den virkelighed, der viser sig, og som vi lever i, det transcendentale er de betingelser, der gør at vi kan sanse det empiriske. Eksempelvis er tid og rum transcendentale betingelser, for at vi kan sanse noget empirisk. Hvor, som Adam Diderichsen formulerer det: ”Det må således vises, hvorledes en bestemt empirisk-historisk proces kan føre til; at en bestemt idealitet indstiftes, der herefter løsgør sig fra denne empiri og bliver til en transcendental idealitet, der ikke længere kan reduceres til en empirisk anskuelse, men derimod bestemmer enhver empirisk anskuelse” (Diderichsen 1997: 9). En idealitet er det, som man kan skabe i virkeligheden, men som hele tiden refererer til det samme referencepunkt. Man kan eksempelvis udtale ordet ”løve” på mange måder, men det har den samme betydning ligegyldigt, hvem der siger det.

Grunden til, at idealitet skabes, er dens gentagelsesmulighed, idet den skal være ”reproducerbar i en mangfoldighed af hinanden identiske eksemplarer” (Husserl 1994: 12). En idealitet er altså noget, der altid kan gentages (lige)som *det samme*. Idealitetens objektivitet opstår på baggrund af gentagelsen, da denne ikke kan reduceres til en partikulær subjektiv bevidsthedsakt. Nej, det er en almen mulighed for alle bevidstheder at kunne gentage idealiteten. Derfor er idealiteten objektiv, da alle har mulighed for at deltage i sproget via idealiteterne, og sproget er derfor ikke bare noget, et subjekt finder på for sig selv, men subjektet må i et samspil med andre subjekter bruge et sprog, der er objektivt tilgængeligt for alle.

Det interessante i denne sammenhæng er, at Husserl laver den samme bestemmelse for sproget. ”For sproget er jo i alle dets former af ord, sætninger og taler helt og holdent opbygget af ideale objektiviteter, hvilket let kan indses fra et grammatisk perspektiv. F.eks. forekommer ordet ’Löwe’ kun en enkelt gang i det tyske sprog, og er identisk det samme i alle vilkårlige personers utallige ytringer af det” (Husserl 1994: 12). Dette er den første berøring med Husserls tegnanalyse. Derrida ville fortolke citatet i lingvistiske termer. Med Saussures begreber om *signifianten* som den, der

benævner noget i sproget, og *signifiéen*, som det der benævnes, så bruger Derrida signifianten som det akustiske og lydlige mærke af et ord, hvis lyd er fælles for alle. Derved er signifianten selv en ideal gentagelse – og udgør et fælles grundlag for, hvordan ordet udtales. Der hentydes også til *signifiantens signifié*, hvilket er den intenderede mening med ordet, altså ordets betydning¹. Sproget har altså et fælles grundlag for alle, da betydningen har et idealt objekt, som bevidstheden kan være rettet imod. Netop denne opdeling af signifiant og signifié har en stor betydning for Derridas læsning af Husserls tegnanalyse, og den slår også temaet fast for *Stemmen og fænomenet* og stiller det afgørende spørgsmål: Hvordan udtrykkes en ideal objektiv betydning? Før besvarelsen af spørgsmålet må geometrien og sproget fortsat tages under lup.

Sprogets indstiftelse af ord kan ikke reduceres til subjektive fænomener. Sproget er intersubjektivt, og der må være et sprogfællesskab at gentage idealiteter i. Dog må vi lade Husserl uddybe dette, da han ikke mener det almene daglige sprog, men: ”vi må nu betragte den særlige og specifikt til sproget knyttede ’logiske’ aktivitet samt de ideale erkendelsesprodukter, som udspringer herfra” (Husserl 1994: 18). Disse ideale objekter er knyttet til sprogets teoretiske brug. Det er altså ikke bare dagligdags sproget. Det handler for Husserl om, hvordan de ord, som vi alle bruger i sprogfællesskabet, har det samme referencepunkt. Når nogen siger ”løve” kommer det i mange afskygninger og på mange måder, men Husserl vil finde det punkt, hvor ”løve” udtrykkes helt rent, og hvor det er i sin klareste form. Det er ikke det talte sprog, men det objektive ideale sprog, som Husserl undersøger, det sprog som ligger til grund for det empiriske sprog. For hvordan sikrer man en vedvarende eksistens af ideale objekter? Hvad gør deres indstiftelser vedvarende? Svaret herpå er skriften.

Gentagelsen af det samme er kun muligt for forskellige bevidstheder via skriften. Skriften er det empiriske mærke for ordet eksempelvis i det fonetiske alfabet. Husserl formulerer skriftens funktion således: ”Det er det skriftliges, det dokumenterende sproglige udtryks vigtige funktion, at muliggøre kommunikation uden umiddelbar eller middelbar personlig tiltale; det er blevet en, så at sige, virtuel kommunikation” (Husserl 1994: 15). Den retvinklede trekant kan altså formuleres som skrift (ydre tegn) i en intersubjektiv empirisk verden, for derefter at indstiftes som idealitet. Selve idealiteten indstiftes subjektivt, men får objektiv status i en intersubjektivitetens gentagelser (Diderichsen 1996: 41). Derfor er det skriften, der muliggør idealiteten, da det sikrer gentageligheden. Men idealiteten forbliver ikke i empirien, men bliver netop til en ikke-reel størrelse efter indstiftelsen. Lad os tage et eksempel med en ordbog. Vi kan indstifte et ord for et objekt i verden og nedskrive det fonetisk, så alle kan udtale ordet og referere til det samme objekt på samme måde. Idealiteten repræsenteres i ordbogen og bliver opretholdt ved et skriftligt mærke. Dog er det ikke selve idealiteten, men en repræsentant for idealiteten (ordet). Den egentlige idealitet tilhører bevidstheden, som vi senere skal se.

Stemmen og fænomenet

Forholdet mellem idealitet og empiri er stadig det underliggende tema for Derridas læsning af Husserl. Når Derrida læser Husserl i *Stemmen og fænomenet*, er det ud fra de følgende spørgsmål: Hvad er idealitetens mulighed for at udtrykkes i sproget? Hvordan hænger idealitet og bevidsthed sammen? Hvilket tegn bruger man til at formidle en idealitet? Husserl forsøger at isolere det punkt,

hvorfra idealiteten fremstår i sin renhed. Derrida foretager sammen med Husserl en rejse gennem sproget for at finde punktet.

Fra det ydre til det indre

Derridas diskussion af den fænomenologiske sprogfilosofi begynder med Husserls opdeling af tegnet i et *udtryk* og et *indeks*. Dette sker på baggrund af, at en af dem kun kan formidle en betydning, m.a.o. en idealitet. Udtrykket tildeles denne rolle. Men hvad er det, der gør dem forskellige? Jo, et indeks er betydningsløst i den forstand, at det ikke har entydig bestemmelse eller definition, dog har det en funktion. Et indeks indikerer noget. Det er altså et tegn, der skal fortolkes, før det har en mening². Modsat besidder udtrykket en idealitet, der har ubetvivlelig entydighed. Derrida formulerer det således, at man kan ”bestemme *bedeuten* som *betyden* det nogen eller noget *vil* sige i den dobbelte forstand, hvor et talende subjekt, der ’udtrykker sig’, som Husserl siger, ’om noget’” (Derrida 1997: 48). Det, der skaber en betydning er, at der er en intention eller en vilje, der besjæler sætningen eller ordet, som så hentyder til et ideal-objekt. På den måde er der en funktionel forskel på indekset og udtrykket.

Dette er dog en vag bestemmelse, da udtrykket og indekset på den baggrund er uskelnelige i en ydre verden, og konstant sammenflettes i en intersubjektiv kommunikation. ”[I] *virkeligheden* er det diskursive tegn og følgelig *betyden* *altid* sammenflettet, *fanget* i et indikerende system” (Derrida 1997: 50). Hvis Husserls hensigt er at finde idealitetens mulige udtryk, skal definitionen være mere radikal. Der må et andet skel til. ”Det er i en kommunikationsløs sprogbrug, i en monologisk tale, i det ’ensomme sjælelivs’ (*im einsammen Seelenleben*) absolut lavmælte stemme, man må opspore udtrykkets ubesmittede renhed” (Derrida 1997: 52). Der sker altså en suspension af den ydre dialog, og udtrykkets område reduceres nu til en indre monolog. Når vi skal finde idealitetens rene form i sproget, kan vi ikke gøre det med indekset, da indekset tilhører den ydre verden og altid skal fortolkes. Derimod er udtrykket noget indre og har med en intention at gøre. Vi ser her, hvordan udtrykket, idealitet og bevidsthed har en begyndende sammenhæng.

Indekset må holdes ude fra den indre monolog, så udtrykkene kan stå i deres eget domæne. Det er her, Derrida første gang ser Husserls forbindelse til traditionens metafysik. For skellet mellem udtryk og indeks tvinger Husserl til at spørge, hvad et tegn overhovedet er? For udtrykket og indekset mangler en enhed. De er begge tegn på hver deres måde. Husserl forstår tegnet som noget, der *viser* hen til noget andet (Weisen). Både indeks og udtryk er noget der *viser* hen til noget andet, men på to forskellige måder. Men det er hverken en overraskelse for Husserl eller Derrida. Hvad der til gengæld viser Husserls tilhørsforhold til metafysikken, er, at han udbygger sit skel mellem indeks og udtryk til henholdsvis en indeksikalsk henvisning (*Hinweisen*), *indekser*, som har kontingente empiriske karakterer, altså kan både være sande og falske. Modsat det ekspressive bevis (*Beweiss*), *udtryk*, der har en nødvendig principiel karakter, der kun kan være sandt. Dette undrer Derrida, for: ”Den indikerende betydning, [...] som knytter empiriske værensforhold sammen i verden, omfatter alt [...] det faktiske, den mundane eksistens, den essentielle ikke-nødvendighed, det ikke-evidente” (Derrida 1997: 59). Og han uddyber derved påstanden om, at Husserl er ved at skabe et skel mellem en ydre empiri og transcendentalitet, som ligner en bestemmelse, der er traditionel metafysisk. Det er et traditionelt metafysisk skel at skabe et indre og et ydre – en

bevidsthed som det indre over for en ydre empirisk verden. De står i et modsætningsforhold, hvor det indre prioriteres som havende større værdi for teoriskabelse. Det er ifølge Derrida det samme Husserl gør, og derved overtager han et traditionelt metafysisk skel. Skellet er ”hele den husserlske fænomenologis hemmelighed” (Derrida 1997: 59). Det er altså selve tegnanalysen, der danner de første revner i fænomenologiens grundlag.

Nu er det ydre og dermed indekset suspenderet. Det dagligdagsprog, der tales i den empiriske virkelighed, kan altså ikke benyttes til at isolere idealiteten. Grunden til dette er, at det empiriske sprog altid skal fortolkes. Hvis en person taler til en anden person, må lytteren altid fortolke og forstå det, taleren siger. Intentionen fra taleren er ikke fuldstændig transparent for lytteren, og lytteren må altså fortolke for at forstå intentionen fra taleren. Hvis idealitetens punkt skal findes, må det være i en eller anden form for inderlig sfære, hvor der kan være en intentionel akt (*en villensigen*). Det er denne intentionelle akt, der konstituerer noget som en idealitet. Men i en intentionel akt, der vil sige noget, må der også være et ydre, hvor der kan siges noget. Udtrykkets ydre er inden for den transcendentale bevidsthed, da ”Bedeuten er rettet imod et idealobjekts ydre. Dette ydre passerer uden for sig selv og over i et andet ydre, som altid er ’i’ bevidstheden” (Derrida 1997: 61). For at et udtryk kan opstå, behøves ingen empirisk verden, dog må der være et transcendentalt ydre og transcendentalt indre. Husserl skaber altså noget, der ikke tilhører den empiriske ydre verden, men derimod en bevidsthed, der selv har et indre og et ydre. Dette giver en forholdsvis kompleks struktur, hvor udtrykket, der hentyder til det ideale objekts ydre, må stå i forhold til et indre, hvorfra en intention kan komme. Husserl bestemmer dette som det ”ensomme sjæleliv”, hvor meningen eller *eidos* befinder sig. Betydningen er en villen-sige (*vouloir-dire*), netop fordi der må være et transcendentalt subjekt, der besidder en vilje til at udtrykke noget. Men husk, det ydre, kommunikationen, er suspenderet, så det ”blot er meningsnærværets villen-sige-sig-selv” (Derrida 1997: 63). Netop fastholdelsen af nærværet er det centrale, og samtidig dæmringen af den problematisering, som Derrida vedholdende udsætter Husserl for. For intention og idealitet hænger sammen, som vi har set i det førnævnte, men denne sammenhæng er kun mulig som operation for bevidstheden. Husserl griber her ganske naturligt til talen, dog med den modifikation, at talen er afskåret sin empiriske og derved fysiske side, dvs. bevidsthedens talen-til-sig-selv, den indre monolog. Skellet mellem udtryk (indre tale) og indeks (ydre gestik) sætter Husserl aldrig spørgsmålstegn ved. Han fortsætter med et skel, der har en konsekvens for hans tilhørsforhold til metafysikken, for han får aldrig sat sig fri fra den i Derridas øjne.

Monolog og metafysik

Når Derrida taler om metafysik, mener han nærværsmetafysik. Det betyder, at man i den metafysiske tradition har taget udgangspunkt i et temporalt modus, nutiden (*nær-været*). Metafysik betyder læren om det der er, og når væren er gransket i metafysikken, er det sket ud fra et nærvær. Husserl ønsker at finde frem til at kunne afgøre forskellen mellem indekset og udtrykket. Om dette problem siger Derrida: ”det, som i sidste instans skiller udtryk fra indekset, er det, som man kunne kalde det levende nærværs ikke-umiddelbare selvnærvær” (Derrida 1997: 66). Konsekvensen af denne skelnen er, at al mundan kommunikation suspenderes, da *en tale til en anden* altid skal tolkes og formidles. Indekset taber altså sit nærvær, fordi det skal fortolkes og altid bliver forsinket, og det

kan ikke opfylde det behov for nærvær, der er underliggende i den traditionelle metafysik og hos Husserl. Indekset er altså et tegn, der markerer fravær, da meningen/intentionen altid forsinkes, da den Anden aldrig har adgang til den talendes intention, og sproget altid skal ad omvejen ad den ydre verden. Så når det ydre suspenderes, suspenderes den anden også.

Indekset kan ikke opfylde kravene om nærvær, derfor vender Husserl igen opmærksomheden mod udtrykket. Udtrykket befinder sig i et sprog, i et indre ensomt sjæleliv, hvor bevidstheden kommunikerer med sig selv. Men hvilket sprog er det der taler? Jo, ordene kan ikke tilskrives nogen eksistens, da det ydre er suspenderet. Derimod er det forestillingen om ordet, der eksisterer. Derfor behersker fantasien sproget i bevidstheden. Det betyder, at ordene er repræsentationer i den indre monolog. Men når bevidstheden taler til sig selv, er det så kommunikation? Nej, i husserlsk forstand er intersubjektiv kommunikation indeksikalsk og står altid mellem to parter, hvor en fortolkning af det talte er nødvendig. Når mennesket taler i dialog, skal ytringen altid fortolkes af lytteren, dette er en indeksikalsk tale. Men den indre stemme, hvor mennesket taler til sig selv, har en anden karakter med hensyn til, hvor udtrykket befinder sig. Udtrykket, der ikke behøves fortolkning, befinder sig i menneskets talen til sig selv. For Husserl kommer ifølge Derrida med en ret radikal bestemmelse af bevidsthedens *villen-sige*: ”I den ensomme tale erfarer subjektet intet om sig selv, kundgør det intet for sig selv” (Derrida 1997: 77). Et subjekt, der taler til sig, er altid allerede sig selv bevidst, og derfor behøver det aldrig at sige noget til sig selv, da dette ville være formålsløst. Hvad der menes her er, at den stemme, man taler til sig selv med, skal aldrig fortolkes. Man siger aldrig noget til sig selv, der skal fortolkes. Man taler altid til sig selv i totalt selvnærvær. Derfor opstår der en mærkværdig karakteristik af talen i det indre. For når bevidstheden ikke har noget at meddele, må talen være tavs. Den opfattelse er ikke uden grund, mener Derrida, for i talen er det svært at skelne mellem den indre og den ydre tale, idet man ikke kan forestille sig en tale uden, at der tales, og uden, at nogen taler. ”Der er imidlertid al grund til at tro, at repræsentation og realiteten ikke slutter sig sammen på må og få i sproget (...) Sproget er generelt, og kun sproget, er denne sammenslutning” (Derrida 1997: 79). Det ser altså ud til, at indre og ydre tale ikke kan adskilles for Derrida. For Derrida er al talen, om den er indre eller ydre, altid noget, der skal fortolkes. Der findes ikke et sprog i det indre menneskeliv, der har forrang. Sproget er det samme, om det er indre eller ydre. Men sådan en sammenblanding er utænkelig for Husserl, da kommunikation besidder et fortolkningselement, og bevidstheden fortolker aldrig sig selv. Derfor kan den ydre og indre tale aldrig være overensstemmende for Husserl. Derrida kritiserer Husserl i denne sammenhæng for at lade bevidsthedens/det indres sprog få en forrang, som noget der skulle kunne opfylde behovet for et nærvær.

Spørgsmålet er så, om udtrykket overhovedet er et tegn, da udtrykket i bevidstheden kun viser hen til sig selv og ikke noget andet, mens tegnet hos Husserl oprindeligt betød noget, der viser hen til noget andet. For i Derridas læsning er udtrykket slet ikke formidlet, men forekommer altid i en ren repræsentation overfor bevidstheden selv. Det indre (intentionen) og det ydre (idealobjektet) er i bevidstheden lige oprindelige og opstår i et fuldkomment bevidst nærvær. Et tegn, der skal stå for noget eller vise hen til noget, behøves ikke, da intentionen og udtrykket viser sig rent, og der er fuldstændig overensstemmelse mellem intention og ord i bevidstheden. Den bevægelse bevidstheden skaber i sin monolog, når der ”siges” noget i bevidstheden, er altså ”at man

repræsenterer sig kun for sig selv (*man stellt sich selbst vor*) som talende og meddelende” (Derrida 1997: 78). Idealiteten, der udtrykkes, er som ovennævnt betinget af dens gentagelsesmulighed. Derfor er ordene også repræsentationer i bevidstheden. Man repræsenterer en forhenværende præsens i gentagelsen: noget, der engang blev indstiftet i et levende nærvær, som idealitet. Al denne fokusering på nærværet og nutiden i bevidstheden peger på begrebet tid. For udtrykket, der kunne sikre en idealitet, er fuldstændig konstitueret af nærværet/nutiden, men Derrida viser, at intet kan bestemmes som rent nærvær, uden at der også er et fravær.

Tiden

Lad os begynde med Derridas fremhævnning af fænomenologiens problem: ”Øjeblikkets nu, oplevelsens identitet som selvnærværende i det samme øjeblik, bærer altså hele bevisbyrden. Selvnærværet må fuldbyrdes i den udelelige enhed af et tidsligt nu” (Derrida 1997: 89). Husk, at nærværsmetafysikken, som Husserl påstår at skrive sig ud af, lader nuet bestemme alt og være kilden til al betydning. Derrida mener, at Husserl på en måde bedrager os, for selvom han prøver at skrive sig ud af nærværsmetafysikken, er han dybt forankret i den. Fænomenologien, som Husserl begynder, er ikke så radikal, som den påstår, især ikke i dens tegnteori.

Indtil videre har nærværet været konstituerende for idealiteten og bevidstheden overhovedet, men dette betyder, at man tænker nu’et som et punktuelt nu. Derfor har der ikke været brug for tegn i bevidsthedens indre monolog, fordi alt forekommer at være i en direkte forbindelse til hinanden i nærværet. Det er denne pointe, Derrida læser frem hos Husserl. Der er intet, der skal formidles. Man står med et helt rent udtryk, m.a.o. en idealitet. Så for Husserl gives der ikke Andet i sjælens nærvær end nærværet selv. Der indrømmes altså ikke nogen plads til ikke-nærværet, for Husserl har fastholdt ideen om et subjekt, der er fuldstændig nærværende med sig selv i sit indre bevidstheds liv. Men Derrida ønsker at angribe dette, for der findes ikke et subjekt, der er fuldstændig nærværende overfor sig selv. Men hvis det punktuelle nu, som nærværet bestemmes ud fra, kan trues, er hele fænomenologien truet. For det er med tiden, at der dukker noget Andet op. Et fravær viser sig med nærværet. Tiden er grunden til dette, fordi den gør bevidstheden differerentieret mellem nærvær og fravær.

Dette ville dog være en for entydig bestemmelse af Husserls tidsforståelse. For Husserl ved, at nu’et kun er konstitueret af *retention* (fortidig) og *protention* (fremtidig). Kun på baggrund af de to er nu’et muligt. Problemet er, at Husserl stadig ser ”nuets selvidentitet som punkt. Som ’Kilde-punkt’. Ideen om oprindeligt nærvær” (Derrida 1997: 90). Det er selve ideen om det oprindelige nærvær hos Husserl, som Derrida udfordrer. Et oprindeligt nærvær forekommer simpelthen ikke, mener Derrida. Der er ikke et tidsligt centrum, der agerer grundlag for al betydning/idealitet. For Husserl er det oprindelige nærvær aktualitetens nu i bevidsthedens væren bevidst om sig selv. Når det nærværende som bevidsthed sammenholdes, udelukker det alt ubevidst. Fænomenologien kan ikke behandle det ubevidste, som det så udelukker fra sin teoridannelse, så længe nærværets privilegium fastholdes.

Retentionen (det fortidige i nuet) bliver omdrejningspunktet for Derridas kritik af tidsforståelsen hos Husserl. For Husserl findes der to måder at være fortid på: at have en erindring eller at have en

retention, der fastholdelse af fortiden i en nutid. En retention viser sig eksempelvis, når mennesket hører en melodi. Retentionen gør, at man sammenholder tonerne i bevidstheden, så man kan høre melodien som et samlet hele og ikke som enkeltstående toner, der ville forekomme umiddelbart meningsløse. Ja, faktisk er retentionen også en måde at erindre noget på. Derfor er retentionen den primære erindring, og den sekundære erindring er *erindring* (minde). En retention er en *præsenteret* fortid, hvor fortiden fastholdes som nutid. På den måde efterlades et mærke eller spor i nærværet. *Erindringen* derimod er en repræsenteret fortid, der er medieret igennem hukommelse, fortrængning etc. Den primære erindring fungerer som modificeret nærvær og er derved ikke et udtryk for nærvær, men bliver netop tænkt som nærværende af Husserl. I stedet for at placere forskellen mellem retention og nuet, placerer Husserl en forskel mellem retentionen og mindet. Men dette er en fejl, mener Derrida, og påpeger, at modificeringen af nærværet i retentionen ikke gør det til nærvær. Forholdet mellem retention og nu'et er altid differeret, og de to er ikke identiske. Når vi eksempelvis hører en melodi og sammenholder tonerne over tid, er melodien kun mulig at forstå i sin helhed, hvis der er en forskel på den tone, man lige har hørt, og den tone, man hører. Forskellen konstituerer melodis helhed. Den tone, man har hørt og fastholder i retentionen, viser sig ikke i nu'et, men efterlader et spor i nu'et af sit eget fravær. Nu'et eksisterer kun på baggrund af en retention, der er ikke-nærvær. Der er altså ikke en identitet mellem retention og nærvær, tværtimod: "det ødelægger radikalt enhver mulighed for simpel selvidentitet" (Derrida 1997: 94). Retentionen markerer for Derrida derfor sporet i nærværet af noget Andet. Nærværet kan ikke konstitueres som oprindeligt, når det er differeret. Sporet sætter gentageligt sit mærke i et nu, og derfor er nu'et ikke det oprindelige, men det spor, der muliggør nu'et, er det oprindelige. Sporet er altså fraværet, der sætter sig igennem i nærværet: Det er selve forskellen i nærværets påtagede selvidentitet.

Ved et nøjere blik på forholdet mellem nærvær og retention kan der drages en sammenligning med udtryk og indeks. For hvis nærværets selvidentitet er truet, er udtrykket også truet. Derrida drager en parallel mellem tegnet og tiden. Det gør han, fordi udtrykket konstitueres af et nærvær, men som lige vist er nærværet kun konstitueret på baggrund af et fravær. Ligesom retentionen fremstod som en præsent modus af tiden, gjorde udtrykket det samme for bevidstheden. Udtrykket er umedieret nærvær ligesom retention. Derimod er en sekundær erindring (minde) medieret og kommer til syne for subjektet igennem et slør. Derfor ligner den indekset. Tidsligheden og indeksets sammenhæng skal forstås på den måde, at en erindring altid fortolkes igennem en nutid, dvs. at en tolkning af en erindring kan have mange forskellige tolkninger, og det samme gælder for indekset. For indekset var det tegn, der altid skulle fortolkes. Erindringen og indekset er altså noget, der har tabt sit nærvær.

Den tidslige struktur og idealitetens struktur er altså ifølge Derrida overensstemmende hos Husserl. Idealiteten blev indstiftet med baggrund i dens gentagelsesmulighed, altså dens gøren-nærvær for bevidstheden. Det samme gjorde retentionen, da den bibeholdes i det nærværende. Men denne simple selvidentitet opstår aldrig, da den altid er differeret. Der må altså være en rest af indeks i udtrykket, ligesom der er en rest af fravær i nærværet. Derrida forklarer det også ved, at et udtryk altid er på vej til at blive et indeks. Når udtrykket taber sit nærvær vil det blive til et indeks, der skal fortolkes. Idet bevidstheden er differeret af tiden, er udtrykket altid ved at bevæge sig over til at være indeks (Diderichsen 1997: 26). Ligemeget hvor meget vi leder og bøjer vores teori, findes der

ikke ensidige betydninger. Derfor kan det aldrig lykkes at reducere noget til være en ren idealitet, eller udtryk. Derrida viser altså, hvordan det, Husserl prøver at ekskludere, hele tiden inkluderes. Tiden degenererer udtrykket til et indeks. Dvs. at der altid er givet noget Andet i det samme, og derved aldrig nogen selvidentitet uden forskel. Det Andet er fraværet, og det sætter sit spor i nærværet. Nærværet opstår kun ved en indre forskel til fraværet, derved bliver forskellen konstituerende for nærværet. Den tidslige bevægelse mellem nærvær og fravær og forskellen mellem dem døber Derrida *différance* (se definitionen af begrebet nedenfor).

Stemmens sidste udkald

I forholdet mellem fraværs og nærværs differerede oprindelse står stemmen for, Husserl, som det, der kan fastholde et nærvær. Derfor bliver stemmen mulighedsbetingelsen for, at udtrykket og idealiteten kan opstå. Bevidsthedens indre er det centrale, da der må være et indre medium, intentionen kan udtrykkes i. Men der er ingen bevidsthed uden en indre stemme, og den er ”frigjort fra enhver mundan rumlighed” (Derrida 1997: 104). Derrida påpeger altså et træk ved Husserl, som viser at Husserl i høj grad ønsker at holde fast i nærværet som et punkt for al oprindelse af betydning eller idealitet. Så hele idealiseringsprocessen er nu betinget af stemmen. Stemmen er idealitetens gøren-nærvær. Den førnævnte indre monolog er netop styret af en indre stemme, der kan ”tale til sig selv”, og derved gør man sig nærværende overfor sig selv. Det er med andre ord den tænkende stemme i en indre bevidsthed.

Dog står stemmen ikke alene som medium. Det kræves af en stemme, at den skal høres, ellers har den ingen funktion. ”Stemmen høres” (Derrida 1997: 105). Dvs. at høresansen er medproducerende for idealiteten. Hørelsen er altid modtagelig og aldrig selv medieret, men kan modtage et rent udtryk. Husk at et udtryk er noget, der betegner noget i et fuldstændigt nærvær. Når stemmen siger noget, opfanger hørelsen det samtidigt, og der opstår derfor et selvnærvær. Dog stadig med forbeholdet, at det er den transcendentale hørelse og ikke empiriske decibel. Det, at kunne høre en indre stemme, er således også den eneste måde, hvorpå vi kan forholde os til os selv. At høre sig selv og at se sig selv er to forskellige ting i denne henseende. Man kan spørge, om hørelsen ikke er afhængig af lyd? Jo, men lyden som et akustisk ydre mærke reduceres til en indre fænomenologisk lyd. Derfor er der en særegen forbindelse mellem udtrykket og *foné* (fænomenologisk lyd, stemme). Stemmen kan udtrykke en indre signifiant. En signifiant er i Derridas tolkning den intention, man har med et ord. Jeg kan godt sige ”pas”, hvilket kan betyde mange forskellige ting, men jeg kan kun have én intention med at sige det i en konkret ytring. Derfor er hørelsen og stemmen i transcendental forstand det, der etablerer nærværet: ”jeg hører mig selv i den tid, jeg taler” (Derrida 1997: 107, fremhævning i originalen). Der er et selvnærvær, der er ubetvivleligt med stemmen, og der skal ikke fortolkes på det, stemmen siger, da den siger det *nu*.

Stemmen er den eneste form for uformidlet *auto-affektion*³ og derfor også mulighedsbetingelsen for bevidstheden overhovedet. En auto-affektion betyder noget, der opstår af sig selv, uden noget andet, der sætter det i gang. For auto-affektionen skaber et bevidst nærvær, idet den frembringer signifianter, så bevidstheden kan ”høre-sig-selv-tale”. Signifianten fremstår gennemsigtigt, fordi den er absolut tæt på signifiéén. Intention og ideal-objekt er overensstemmende i et *nu*. Auto-affektion er grunden til dette, da stemmen skaber forbindelse mellem elementerne i bevidstheden.

Dette er sprogets reduktion og samtidig sprogets mulighedsbetingelse: den indre stemme som auto-affektion. Husserl reducerer, i sin iver efter at finde udtrykkets og idealitetens opståen, sproget til et indre bevidsthedsforetagende. Men hvor kommer auto-affektionen fra? Husserl ser ud til at udelukke det ubevidste i det bevidste. Derrida lader sig inspirere af psykoanalysen og peger på, at auto-affektion må komme et sted fra, der ikke er bevidst for mennesket, altså fra noget ubevidst. Husserl fortrænger det ubevidste i sin teori, fordi der ikke er plads til noget, der ikke kan opfattes af en fuldkommen transparent bevidsthed. Det ubevidste udelukkes, fordi det altid fremkommer som forsinket og aldrig kan være et nærvær. Derfor gør Husserl det, at han ”bekræfter det nærværendes dominans og samtidig forkaster bevidstgørelsen af ’ubevidst indhold’” (Derrida 1997: 92). Auto-affektionen er grundlæggende et spørgsmål om et differerende forløb mellem bevidst og ubevidst, hvor nærværet ikke kan fastholdes. Husserl har kun øje for bevidsthedens selvnærvær, men hvad Derrida påpeger, er, at der også er et fravær og noget ubevidst i sproget. Sproget er et spil mellem fravær og nærvær, ligesom det er et spil mellem ubevidst og bevidst indhold.

Men tænkningen kan ikke komme frem, for vi ved ikke, hvad den er, hvis den ikke bliver forbundet med stemmen. Det levende nærvær i stemmen ”er uden tvivl mulighedsbetingelsen for det, man kalder subjektivitet” (Derrida 1997: 108), og man kan lade Derrida uddybe med, at ”[s]temmen *er* bevidstheden” (Derrida 1997: 109). Dette er en konsekvens af nærværsmetafysikken. Stemmen ses som den bevidste bevidsthed, det urokkelige nærværs fundament. Dette er samtidig mulighedsbetingelsen for alt sprog hos Husserl. Det er det endnu mere oprindelige meningslag, Husserl indfører. Den fænomenologiske lyd og stemme bliver derved mulighedsbetingelsen for al ydre lyd og stemme. Men Derrida har gentagne gange forsøgt at påpege, at der ikke findes nærvær, uden at fraværet også spørger. Der eksisterer ikke noget ensidigt nærvær, men kun et spil mellem fravær og nærvær, der tosidigt konstituerer hinanden.

Skriften mister terræn over for stemmen. ”Hvis skriften fuldender konstitutionen af ideale objekter, så gør den det som fonetisk skrift.” (Derrida 1997: 110). Skellet mellem tale og skrift er tydeligt hos Husserl. Skriften er afhængig af stemmen, da den er lydlig, fonetiske gengivelser af talen. Stemmens privilegium er højere, og den står tættere på tanken. Hos Husserl hersker der et stærkt hierarki, der går fra ide, intention, over til stemmen, som så oversættes til skrift. Dette er idealiseringsprocessen. Igen er forholdet mellem indre bevidsthed og ydre verden absolut styrende.

Men idealiseringsprocessen er ikke uden problemer, hvilket tidligere afsnit også har nævnt, når Husserl vil etablere et nærvær på baggrund af at være blind over for et fravær. Selvnærværet har svært ved at stå som fundament for al betydning, så snart tidsligheden tænkes ind. Dette bliver også problematiseret af Derrida. Stemmen er, som førnævnt, temporal, idet den kan etablere et nærvær, altså en fornemmelse af et nu. Stemmens tidslighed markeres af auto-affektionen, og når tidsligheden melder sig, melder differensen sig også. For tiden var et forløb mellem fortid og fremtid som fraværende instanser, der konstituerede nu’et. Og hertil har Derrida nærmest en definition på sit eget projekt og bearbejdning af fænomenologiens sammenfletning med nærværsmetafysikken, når han siger om auto-affektionen: ”Den skaber det-samme som en relation til sig selv i forskellen til sig selv, det-samme som det ikke-identiske” (Derrida 1997: 112). I identiteten er der en differens, og i differensen er der en identitet. Dette forhold kommer man aldrig ud af. Således ender man også ved Derridas egen tænkning og måske hans stærkeste område

overhovedet. Derridas tænkning skaber ud af en bearbejdning af nærværsmetafysikken en *differance* med a, som det helt afgørende. På fransk er den normale stavning af ordet 'forskell' *différence*, men Derrida ændrede e'et til et a, så det bliver *differance*. Derrida vil vise den dynamik, der er i tiden mellem det nærværende og fraværende, og det skal a'et markere. At tiden er en forskelsættelse mellem nærvær og fravær, mellem fortid/fremtid og nutid.

Fra dekonstruktion til differance

Derrida bruger et sted et ord, jeg tror, kan beskrive dekonstruktionen. Han skriver i begyndelsen af *Stemmen og fænomenet*: "Allerede i den sætning af Husserl, som vi lige har citeret kan man læse: '... som tegn nemlig som indekser...'. Men lad os endnu betragte dette som en **lapsus** [min fremhævelse, RP], hvis sandhed først bliver bekræftet senere." (Derrida 1997: 71). En lapsus kan enten betyde en huskefejl eller fejl pga. manglende koncentration. Ordet markerer, at Husserl overser noget. Der er noget, han ikke får tænkt igennem. Husserl forsøger at adskille udtryk og indekser, men ender i en blindgyde. I citatet stiller Derrida det netop som en fortaelse, at de eneste tegn, der eksisterer, er indekser. En sådan lapsus er netop et dekonstruktionelt moment.

Derrida er ikke relativist. Han ved godt, at der er findes idealiteter, nærvær og stemme osv. Men de kan ikke hævdes at have et højere privilegium end indekser, fravær og skrift, hvilket er kategorier, som er blevet fortrængt i filosofien. Metafysikken har nogle modsætningspar, der dannes som konsekvens af nærværsmetafysikken, og det er dem, Derrida vil undersøge, fordi de kan åbne en potentiel ny tænkning. Når noget dekonstrueres, er det ikke hele maskineriet, men de dele, der kører som de altid har gjort, der dekonstrueres. Derfor vil jeg også holde mig til Gosvigs formulering: "Dekonstruktion er dekonstruktion af metafysik" (Gosvig 2002: 19). Og man kunne tilføje: ikke så meget andet.

Derrida er sparsom med oplysninger om, hvad dekonstruktionen er. Alligevel kan man få øje på dekonstruktionen, når Derrida arbejder indefra med Husserls egen tekst. Derrida kommer ikke med et nyt system og applicerer det på teksten. Dekonstruktionen er tydeligvis ikke en bestemt metode med procedurer og retningslinjer. Jeg mener, at dekonstruktionen er læsning. Dette forekommer at være det nærmeste på en bestemmelse af det, Derrida foretager sig over for Husserl. Men det kan hurtigt blive for naivt at tro, at det *bare* er en læsning. Det er en læsning, som forsøger at vise, at noget fortrænges i forhold til noget Andet i teksten. Eksempelvis i forholdet mellem nærvær og fravær hos Husserl, hvor nærværet gives forrang for fravær. Denne prioritering af nærværet over fraværet er en klar overtagelse af den metafysiske tradition. Herfra kunne Husserl bygge en teori på identitet: at retention *er* nærvær, at stemmen *er* bevidsthed, at stemmen *er* gøren-nærvær. Det er her man måske kommer tættest på en definition af dekonstruktionen: "en af vigtigste indsatser i det, der i mine tekster kaldes 'dekonstruktion', netop afgrænsningen af denne præsens indikativ, tredje person: S er P" (Derrida 1986: 115). Det er altså den hævdede identitet, Derrida viser, opstår på baggrund af en fortrængning af noget andet: forskellen. Således ender dekonstruktion ved forskellen.

Konklusion

Det er således idealitetens forhold til sproget, der bliver springbrættet for en forståelse af *Stemmen og fænomenet*. For hvad er idealitetens mulighed overhovedet for at blive udtrykt? For at finde frem til punktet, hvor idealiteten kan fremstå i sin renhed, skelner Husserl imellem to former for tegnet, der betegner på to forskellige måder: indekset og udtrykket. Indekset indikerer noget, og skal fortolkes. Udtrykket har, hvad Husserl kalder en betydning. Dvs. at når udtrykket ud-trykkes er der en intention bag, der henviser til et idealt objekt. Når udtrykket har en intention og en betydning, er det en idealitet. Derfor bliver Husserls hensigt med skellet mellem indeks og udtryk at få udelukket indekset fra udtrykket.

Indekset og den ydre verden *uden for* bevidstheden bortreduceres, så udtrykket kan studeres i sin renhed *i* bevidstheden. Derrida påstår, at Husserl stiller et metafysisk skel op mellem det ydre og indre, hvor det ydre nedprioriteres. Men skellet går videre til bevidstheden selv. Når Husserl finder frem til udtrykket, sker det, fordi der er en bevægelse i bevidstheden, hvor bevidstheden stiller sig over for sig selv. I bevidstheden er der således en indre mening, der har en intention, der udtrykkes og rettes imod et ydre idealt objekt i bevidstheden. Dette sker, når bevidstheden taler med sig selv. Men da bevidstheden er gennemsigtig over for sig selv, er det formålsløst at sige noget. Når sproget således tales i bevidstheden, gentager den idealiteter, og grundlaget for dette er nærværet. Derfor behøver bevidstheden heller ikke noget tegn, da alt opstår i et nærvær. At lade nærværet konstituere bevidstheden og idealiteterne, beror på en bestemt tidsforståelse hos Husserl, men den er utilstrækkelig for at forklare sprogets konstitution og sammenhæng med tiden. Hos Husserl fortrænges fraværet, så nærværet kan opprioriteres, altså en en-dimensionel tidsforståelse, hvor der kun findes nærvær (nutid). Derrida derimod forsøger at tænke fraværet frem i nærværet og ønsker at vise, at de er gensidigt konstituerende. Derrida har et tre-dimensionelt syn på tidsforståelse, hvor den fraværende fortid og fraværende fremtid kontinuerligt danner nærværet (nutiden).

Den sidste instans, der kan fastholde nærværet, er stemmen. Når den indre stemme taler, sker det i et nu, og det forekommer aldrig for bevidstheden at være forsinket. Stemmen, man taler til sig selv med, skal aldrig fortolkes, men er altid forståelig. Derfor er den indre stemme en helt central figur hos Husserl. Den indre stemme er en fænomenologisk stemme, der er afskåret fra det mundane. Den indre stemme fungerer kun ved en indre høresans, en fænomenologisk høreelse. Det gør den som en auto-affektion. Således dannes grundlaget for bevidstheden også, for tænkningen findes ikke uden stemmen, hørelsen og auto-affektionen. Derrida påviser igen auto-affektionen tidslige aspekt, og stemmen dukker netop kun op som nærvær pga. dens forskel til et fravær.

Derridas arbejde med Husserl viser et utænkt potentiale i Husserls sprogfilosofi. Derrida kritiserer Husserl, når Husserl påstår, at han har lirket sig fri fra nærværsmetafysikken. Når Husserl vælger den indre stemmes nærvær som idealitetens udtryk, klapper fælden for ham. Derrida åbner i den dekonstruktive læsning en tænkning af fraværet som medkonstituerende til nærværet. Derrida forsøger at rykke grænsen for, hvad der kan tænkes, og at finde et grundlag, der nægter at være grundlag. Grundlaget er et forhold mellem fravær og nærvær og ikke én af dem.

Litteraturliste

- Derrida, J. 2002. *Differance*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Derrida J. 1997. *Stemmen og fænomenet: introduktion til tegnproblematikken i Husserls fænomenologi*. København: Hans Reitzels forlag.
- Derrida, J. 1986. *Brev til en japansk ven*. København: Basilisk.
- Derrida, J. 1970. *Om Grammatologi*. København: Arena.
- Diderichsen, A. 1997. Indledning. J. Derrida, *Stemmen og fænomenet*, 7-29. København: Hans Reitzels forlag.
- Diderichsen, A. 1996. *Tid/skrift*. Aarhus: Aarhus universitetsforlag.
- Egebak, N. & Larsen, E. 1976. Indledning. Fra tegn til supplement. J. Derrida, *Sprog, Materialitet, Bevidsthed*, 5-63. København: Vintens forlag.
- Gosvig Olesen, S. 2002. Indledning. J. Derrida, *Differance*, 11-46. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Husserl, E. 1994. Geometriens oprindelse. D. Zahavi (red.), *Subjektivitet og livsverden i Husserls fænomenologi*, 9-30, Århus: Forlaget Modtryk.

Noter

¹ Husserl har også et begrebspar for signifiant og signifié: hyle og morphe. (Egebak & Larsen 1976: 19)

² Eksempelvis kropsprog

³ Auto-affektionen (selv-påvirkningen) er stemmen, da stemmen er det, der dukker op i bevidstheden ud af intet forudgående bevidst og forsvinder igen ud af bevidstheden. Auto-affektionen er derved rent nærvær.