

Anders Berg-Sørensen

Retfærdighed hinsides loven!

Jacques Derridas etisk-politiske horisont?¹

Radikal politisk teori, i dette tilfælde den franske filosof, Jacques Derridas dekonstruktion, er blevet beskyldt for at være det ondes rod. Intet har mindre på sig. Dekonstruktionen er en etisk-politisk tænkning med en idé om retfærdighed som drivkraft. Kernen i Derridas etisk-politiske tænkning er respekten for den anden. I den forstand indskrives dekonstruktionen sig i liberalisme-kommunitarisme-debatten, men med en tredje position. Derrida lægger vægt på den andens singularitet og ikke-identitet med den anden til forskel fra liberalismens fokus på lovens universalitet og kommunitarismens fokus på fællesskab og fælles identitet. Dekonstruktionen er i det perspektiv en kritik af henholdsvis lovens og fællesskabets udelukkelseslogikker, og kilden til kritik er en idé om retfærdighed, hvor ansvaret for den anden er omdrejningspunkt.

Det gode, det rette,...det onde?

Den franske filosof, dekonstruktionisten Jacques Derrida har i årtier været både elsket og hadet i filosofiske og litterære kredse, mens han i juridiske og politologiske kredse er et forholdsvis ubeskrevet blad. Det vil jeg råde bod på her, hvor jeg vil læse Derrida som en etisk-politisk tænkner. Den amerikanske filosof, pragmatikeren Richard J. Bernstein påstår, at der er en etisk-politisk horisont bag alt, Derrida har skrevet (Bernstein, 1987). Med horisont tænker Bernstein på det, der træder i baggrunden af ens tænkning, men som til trods derfor er retningslinje for det, man tænker, og han sætter bindestreg mellem etik og politik i overensstemmelse med den klassiske græske forståelse deraf. Han henviser med etik til *ethos* - sædvane, skik og brug - og med politik til det offentlige liv, der finder sted i *polis*, og til de fælles bånd, der på en og samme tid forener og adskiller borgerne i *polis*. Etik og politik er således i Bernsteins øjne som skåret ud af et stykke. Det er muligt at skelne mellem etik og politik, men de er samtidig uadskillelige, og det betyder, at politik er uforståelig uden

etik og omvendt. Derfor taler han om en etisk såvel som en politisk horisont. Etisk-politiske spørgsmål er i Bernsteins øjne aspekter af praktisk filosofi (Bernstein, 1991: 9-10), og det er således hans påstand, at Derridas tænkning fra ende til anden, uden at tematisere det eksplisit, stiller praktiske, etisk-politiske spørgsmål.

Den canadiske filosof, kommunitaristen Charles Taylor fejrer i sit opus magnum (Taylor, 1989) Bernsteins påstand af bordet. Taylor påstår, at Derridas dekonstruktion af binære oppositioner og hierarkier giver filosofien fuldstændigt frit slag. Dekonstruktionens frigørende potentiale ender i en blindgyde, og det er ren og skær forblændelse at pege på etiske såvel som politiske sider af Derridas tænkning, således som Bernstein gør det, for Derrida har ikke et begreb om det gode, og uden et sådant er enhver form for etisk-politisk tænkning i Taylors øjne umulig. Ifølge Taylor er der for Derrida intet andet end dekonstruktion, for han forkaster ethvert begreb om det gode. Det betyder, at der intet er at bekræfte ubetinget. I det perspektiv er Derrida nihilist

Anders Berg-Sørensen

Retfærdighed hinsides loven!

Jacques Derridas etisk-politiske horisont?¹

Radikal politisk teori, i dette tilfælde den franske filosof, Jacques Derridas dekonstruktion, er blevet beskyldt for at være det ondes rod. Intet har mindre på sig. Dekonstruktionen er en etisk-politisk tænkning med en idé om retfærdighed som drivkraft. Kernen i Derridas etisk-politiske tænkning er respekten for den anden. I den forstand indskrives dekonstruktionen sig i liberalisme-kommunitarisme-debatten, men med en tredje position. Derrida lægger vægt på den andens singularitet og ikke-identitet med den anden til forskel fra liberalismens fokus på lovens universalitet og kommunitarismens fokus på fællesskab og fælles identitet. Dekonstruktionen er i det perspektiv en kritik af henholdsvis lovens og fællesskabets udelukkelseslogikker, og kilden til kritik er en idé om retfærdighed, hvor ansvaret for den anden er omdrejningspunkt.

Det gode, det rette,...det onde?

Den franske filosof, dekonstruktionisten Jacques Derrida har i årtier været både elsket og hadet i filosofiske og litterære kredse, mens han i juridiske og politologiske kredse er et forholdsvis ubeskrevet blad. Det vil jeg råde bod på her, hvor jeg vil læse Derrida som en etisk-politisk tænkner. Den amerikanske filosof, pragmatikeren Richard J. Bernstein påstår, at der er en etisk-politisk horisont bag alt, Derrida har skrevet (Bernstein, 1987). Med horisont tænker Bernstein på det, der træder i baggrunden af ens tænkning, men som til trods derfor er retningslinje for det, man tænker, og han sætter bindestreg mellem etik og politik i overensstemmelse med den klassiske græske forståelse deraf. Han henviser med etik til *ethos* - sædvane, skik og brug - og med politik til det offentlige liv, der finder sted i *polis*, og til de fælles bånd, der på en og samme tid forener og adskiller borgerne i *polis*. Etik og politik er således i Bernsteins øjne som skåret ud af et stykke. Det er muligt at skelne mellem etik og politik, men de er samtidig uadskillelige, og det betyder, at politik er uforståelig uden

etik og omvendt. Derfor taler han om en etisk såvel som en politisk horisont. Etisk-politiske spørgsmål er i Bernsteins øjne aspekter af praktisk filosofi (Bernstein, 1991: 9-10), og det er således hans påstand, at Derridas tænkning fra ende til anden, uden at tematisere det eksplisit, stiller praktiske, etisk-politiske spørgsmål.

Den canadiske filosof, kommunitaristen Charles Taylor fejler i sit opus magnum (Taylor, 1989) Bernsteins påstand af bordet. Taylor påstår, at Derridas dekonstruktion af binære oppositioner og hierarkier giver filosofien fuldstændigt frit slag. Dekonstruktionens frigørende potentiale ender i en blindgyde, og det er ren og skær forblændelse at pege på etiske såvel som politiske sider af Derridas tænkning, således som Bernstein gør det, for Derrida har ikke et begreb om det gode, og uden et sådant er enhver form for etisk-politisk tænkning i Taylors øjne umulig. Ifølge Taylor er der for Derrida intet andet end dekonstruktion, for han forkaster ethvert begreb om det gode. Det betyder, at der intet er at bekræfte ubetinget. I det perspektiv er Derrida nihilist

eller rettere dekonstruktionen et eksempel på nihilisme (Taylor, 1989a: 488-489).

Taylors klagesang er kendetegnende for den læsning af Derrida Bernstein reagerer imod (Bernstein, 1991: 5-6), men den rejser ikke desto mindre spørgsmålet, om det er muligt at se en etisk-politisk horisont i Derridas tænkning. Det er min påstand, at det er muligt. Det er i mine øjne snarere spørgsmålet, om der i lyset af Derridas forfatterskab fra slutningen af 1980'erne og frem til i dag stadig er tale om en horisont, for i mange henseender tematiserer Derrida eksplicit etisk-politiske problemer. Jeg vil her læse Derrida med henblik på at finde ud af, hvilke elementer hans etisk-politiske tænkning består af, og jeg vil antydningvis vise, hvordan den indskrives i den diskussion af etik, moral og politik, der har præget den politiske filosofi i de sidste årtier, den såkaldte liberalisme-kommunitarisme-debat. Det er spørgsmålet, hvordan Derridas etisk-politiske tænkning står i forhold til på den ene side kommunitarismens fokus på det gode og på den anden side liberalismens fokus på det rette eller rettere liberalismens prioritering af det rette over det gode og kommunitarismens kritik deraf (Rawls, 1993; Taylor, 1992).² Med fokus på henholdsvis det rette og det gode er omdrejningspunktet for såvel liberalisme som kommunitarisme i denne sammenhæng respekt for den anden, da min centrale påstand er, at respekt for den anden er kernen i Derridas etisk-politiske tænkning.

Den amerikanske filosof, liberalisten John Rawls er som regel skydeskiven, når skytset er rettet imod liberal retfærdighedsteori, for hans retfærdighedsteori er i moderne politisk filosofi eksemplet par excellence på liberalismens prioritering

af det rette over det gode. Rawls argumenterer for et politisk retfærdighedsbegreb, der er tolerant over for filosofiske, moralske, religiøse såvel som andre doktriner, der vedrører alle livets sider og bestemmer, hvad et godt liv er. Det er hans påstand, at det er muligt at nå til enighed om et politisk retfærdighedsbegreb til trods for forskellige, bestemte begreber om det gode, og at et sådant politisk retfærdighedsbegreb udelukkende vedrører fundamentale retfærdighedsprincipper, demokratiske konstitutioner og love (Rawls, 1993: 10-12). I den forstand er der tale om det rettes prioritet over det gode, men det er ikke ensbetydende med, at der med det politiske retfærdighedsbegreb ikke høres et bestemt begreb om det gode. Der er snarere tale om, at det bestemte begreb om det gode er et politisk begreb, der er tolerant over for andre, ikke-politiske begreber om det gode (Rawls, 1993: 209). Med liberalismens prioritering af det rette over det gode følger en sondring mellem offentligt og privat, mellem spørgsmål om ret og retfærdighed og spørgsmål om det gode liv. I overensstemmelse med det politiske retfærdighedsbegreb peger Rawls på det autonome subjekts moralske egenskaber, evnen til at forstå, anvende og handle efter retfærdighedsprincipper og evnen til at definere, revidere og rationelt forfølge egne begreber om det gode, egne levemåder og livsplaner (Rawls, 1993: 19). Deraf følger respekt for andres begreber af det gode, respekt for andres levemåder og livsplaner, for andre har samme moralske egenskaber. På den måde er respekt for den anden tæt knyttet til liberalismens idé om det rette, liberalismens politiske retfærdighedsbegreb.

Taylor reagerer imod liberalismens prioritering af det rette over det gode, for liberalismens overser derved den rolle,

fællesskab og fælles identitet spiller for realiseringen af et fælles gode, hvad det rette er i Taylors øjne (Taylor, 1995: 187-194). Det er gennem identifikation med andre og identifikation af et fælles gode, der bliver skabt en ramme for, hvad det rette er, og således bliver der gennem samtale med andre og gennem fælles handlinger skabt et fælles retfærdighedsbegreb. I den forstand har det gode i kommunitaristernes øjne prioritet over det rette eller sagt på en anden måde, fællesskabet er primært, retfærdighed sekundær. Kommunitarismen bryder således med den liberale sondring mellem offentligt og privat, for politikens ressourcer er ikke en minimal, offentlig moral, men et etisk fællesskab med politisk deltagelse. I Taylors øjne forudsætter respekt for andre eller, med Taylors ord, anerkendelse af andre fælles fortolkninger af det gode, et fælles begreb om det gode dannet i et fællesskab. Anerkendelse af andre er afhængig af identitet, og identitetsdannelsen finder som sagt sted gennem samtale med andre, hvor et ideal om autenticitet er drivkraften - en intuitiv, moralsk følelse af rigtigt og forkert og en intuitiv orientering mod det gode, mod at leve et godt liv. Derved bliver der skabt både en selvforståelse og en forståelse af andre, og der bliver givet et grundlag for anerkendelse af andre (Taylor, 1992: 28-34). Erkendelsen af egne og andres evner til at definere og forme sin egen identitet er således en forudsætning for anerkendelse af andre, hvilket vil sige anerkendelse af andres identitet. I den forstand er respekt for den anden i kommunitaristernes øjne afhængig af den identitetsdannelsen og forståelse, der opstår gennem horisontsammensmeltning (Taylor, 1992: 67), sammensmeltning af forskellige forståelser og fortolkninger, forskellige fællesskaber og identiteter gennem samtale.

Respekt for den anden kommer således af en kommunitaristisk idé om det gode, en idé om det gode liv og en orientering mod at leve et godt liv med udspring i et fællesskab.

Derrida vil, således som jeg læser ham, pege på skyggesiderne af såvel liberalismens fokus på det rette som kommunitarismens fokus på det gode, på den fare, der er for, at det rette slår om i uretfærdighed og det gode i ondskab. I den forstand er det hans sigte at påvise liberalismens såvel som kommunitarismens udelukkelseslogikker, det vil sige de logikker, hvorefter det, der ikke hører hjemme i liberalismens begreb om det rette eller i kommunitarismens begreb om det gode, den anden eller det andet, det uretfærdige eller det onde, bliver udelukket med vold og magt. Det onde er med andre ord en del af det rette eller det gode. Den symbolske orden, liberalismen såvel som kommunitarismen skaber med henholdsvis loven og fællesskabet, indeholder elementer, der underminerer den, og det vil Derrida påpege med dekonstruktionen. Derridas etisk-politiske tænkning er en dekonstruktion af eksempelvis loven og fællesskabet og dermed en påpejning af deres udelukkelseslogikker, af det onde i liberalismen såvel som kommunitarismen. I den forstand er dekonstruktionen en radikal kritisk tænkning, og den har sit udspring i et emancipatorisk løfte, en idé om retfærdighed og en idé om demokrati (Derrida, 1994a: 59), en åbenhed over for den fremtid, der skal komme (Derrida, 1994a: 64-65). Der er med andre ord, som svar på Taylors påstand om dekonstruktionen som et eksempel på nihilisme, en kerne, der kræver ubetinget bekræftelse (Derrida, 1988a: 152), en kerne, der ikke kan dekonstrueres. Den kerne vil jeg, i overensstemmelse med Derrida, i denne sammenhæng kalde en

idé om retfærdighed (Derrida, 1990: 14-15), retfærdighed hinsides loven. Retfærdighed hinsides loven er kendetegnet ved en respekt for den anden, en respekt for den anden *som en anden* (Derrida, 1994a: 23). Det er en anerkendelse af den anden og et ansvar for den anden, en åbenhed over for den anden. Det er, sagt på en anden måde, at lade den anden være *som en anden* (Derrida, 1988b: 638-641; 1994a: xix). I det perspektiv er dekonstruktionen en både etisk og politisk tænkning, der ligesom liberalisme og kommunitarisme har respekt for den anden som kerne, men til forskel fra liberalismens fokus på det rette, lovens universalitet og kommunitarismens fokus på det gode, fællesskab og fælles identitet, lægger den i erkendelse af det rettes og det godes skyggesider vægt på singularitet og ikke-identitet, af respekt for den anden!

Jeg vil for det første læse Derrida med henblik på en dekonstruktion af loven, det vil sige med henblik på lovens udelukkeslogikker. Jeg vil lægge vægt på dekonstruktionen som en idé om retfærdighed (Derrida, 1990: 15), retfærdighed hinsides loven, til forskel fra en liberal retfærdighedsteori, retfærdighed ophøjet til lov. For det andet vil jeg gøre rede for kernen i Derridas etisk-politiske tænkning, hans idé om retfærdighed. Det vil sige respekt for den anden *som en anden* med vægten lagt på ansvar, demokrati og gaven som aspekter af Derridas idé om retfærdighed. Endelig vil jeg diskutere Derridas etisk-politiske tænkning i relation til liberalismens fokus på det rette såvel som kommunitarismens fokus på det gode. Er der tale om en praktisk, etisk-politisk tænkning? Gør Derridas etisk-politiske tænkning en forskel i forhold til liberalismen såvel som kommunitarismen?

Lov er lov!

Dekonstruktionen er kendetegnet ved at være en genfortolkning af de grænser, en given historie og kultur har sat (Derrida, 1990: 19). Den er en spørgen til og en destabilisering af binære oppositioner forstået som begrebspar og dermed fastsatte grænser for mening og meningsdannelse. I en vestlig, demokratisk historie og kultur betyder det, hvad ret og retfærdighed angår, modsætningen mellem lov og sædvane på den ene side og natur på den anden og de modsætninger, som følger deraf, eksempelvis mellem positiv ret og naturret. Dekonstruktionen er også en spørgen til og en destabilisering af subjektet, hvilket i denne sammenhæng er ensbetydende med retssubjekt og moralsk subjekt. Den er med andre ord en problematisering af, hvad der menes med ret og retfærdighed - en problematisering af hvilket grundlag, der er for etik, moral og politik i en vestlig, demokratisk historie og kultur (Derrida, 1990: 8). Nedenfor vil jeg vise, hvordan Derrida problematiserer grundlaget for ret og retfærdighed gennem en dekonstruktion af loven. Sondringen mellem lov og ret på den ene side og retfærdighed på den anden er af stor betydning derfor, for ret er i Derridas øjne ikke identisk med retfærdighed. Lovene bliver ikke fulgt, fordi de er retfærdige, men fordi de har autoritet (Derrida, 1990: 12). Lov er lov!³ Loven er kendetegnet ved at have autoritet eller rettere ved, at den er blevet autoriseret som magt. Det rejser spørgsmålet, hvordan der sondres mellem autoriseret, legitim magt på den ene side og brutal, illegitim vold på den anden (Derrida, 1990: 5-6). Bliver loven givet gennem legitimering, eller kommer autoriseringen af loven af illegitim vold? Kan lovbrud i det perspektiv være retfærdige? Inden jeg går til spørgsmålene, vil jeg se på et ekstremt

eksempel på lovens skyggesider, som Derrida selv giver, Sydafrikas apartheidregime (Derrida, 1985; 1987).⁴

I Derridas øjne er apartheidregimet en pervertering af en vestlig, demokratisk konstitution og principperne bag en sådan. I et vist omfang er apartheidregimet konstitueret efter vestlige, demokratiske principper om universelle rettigheder, men samtidig har apartheidregimets konstitution integreret en ekstrem form for diskrimination, racisme. Apartheid er en statsracisme, som i Derridas øjne ene og alene er muliggjort af en vestlig race-diskurs, hvad i sig selv er paradoksalt. Sydafrikas apartheidregime - adskillelsen af hvide og sorte geografisk såvel som hierarkisk - er i den forstand et ekstremt eksempel på både lovens udelukkelseslogikker og dens paradoks. Nelson Mandela er den, der påpeger lovens paradoks. Han stiller spørgsmål ved loven ud fra en respekt for loven i vestlig forstand, det vil sige en respekt for et liberalt, parlamentarisk demokrati og universelle rettigheder. Mandela vender sin respekt for loven og dens universalitet imod Sydafrikas lov, for den realiserer ikke den universalitet, der i princippet ligger bag loven i vestlig forstand. Dette viser den sydafrikanske lovs paradoks. Lovens paradoks er kendetegnet ved spændingen mellem universalitet og singularitet. Hvor loven skulle være universel, er den singular. Det er med andre ord Mandelas sigte at synliggøre lovens universalitet og give Sydafrika en ny lov ud fra en retfærdighedsfølelse - kilden til Mandelas respekt for loven. Derrida viser med sit eksempel, Sydafrikas apartheidregime, hvad han lægger vægt på i en dekonstruktion af loven, lovens udelukkelseslogikker og dens paradoks, og hvad, der er dekonstruktionens perspektiv, en idé om retfærdighed (Derrida, 1990: 25). Derrida pe-

ger derudover på det fundamentale problem, lovens grundlag. Jeg vil nedenfor gøre rede for dekonstruktionens problematisering af grundlaget for ret og retfærdighed. Deraf følger spørgsmålet om grundlagsproblematikkens demokratiske konsekvenser (Derrida, 1990: 47-48), hvad jeg senere vil vende tilbage til.

Dekonstruktionen er som sagt, hvad ret og retfærdighed angår, en spørgen til og en destabilisering af modsætningen mellem lov og sædvane på den ene side og natur på den anden, og deraf følger eksempelvis modsætningen mellem positiv ret og naturret. I naturretten retfærdiggør naturlige mål voldelige midler, mens voldelige midler i positiv ret bliver retfærdiggjort i overensstemmelse med den ret, der er ved at blive til. I begge tilfælde bliver det således taget for givet, at retfærdige mål kan opnåes ved hjælp af voldelige, men i forhold til målet retfærdige midler (Derrida, 1990: 31-32). Men demokratiske konstitutioner og love kan i Derridas øjne ikke være naturligt eller positivt givne. De indeholder fiktive elementer og udgør en symbolsk orden (Derrida, 1988a: 133-134), der er skrøbelig og ustabil og således truer lovens stabilitet. I det perspektiv er det i lovens interesse at sikre sin egen eksistens. Den har en interesse i at have monopol på voldelige midler, ikke for at beskytte retfærdige mål, men for at beskytte sig selv som lov. Den interesse kommer til udtryk i lovens udelukkelseslogikker, udelukkelse af elementer, der ikke falder på plads i lovens symbolske orden. Der er således et samspil mellem lov på den ene side og vold på den anden - vold som håndhævelse af loven og loven som udøvelse af vold. I den forstand er voldelige midler en del af lovens orden, men samtidig er de en trussel imod den, en trussel, der kommer indefra. Med andre ord indeholder loven

selv muligheden for destruktion, revolution og følgelig indstiftelse af en ny lov (Derrida, 1990: 32-42).

Derrida stiller spørgsmålet, hvem indstifter og autoriserer loven, og hvordan finder det sted. Hans svar er, at loven bliver indstiftet og autoriseret ved en performativ handling,⁵ der som antydnet ovenfor er en voldelig handling (Derrida, 1986: 8-10; 1987: 18-20; 1990: 13), men *hvem*, der indstifter og autoriserer loven er straks mere tvetydigt og uklart. Med eksempelvis den amerikanske uafhængighedserklæring eller Sydafrikas konstitution er det spørgsmålet, hvem „folket“, der autoriserer konstitutionen, og hvem „folkets“ repræsentant, der på „folkets“ vegne skriver konstitutionen under, egentlig er. Og er „folket“ i forvejen frit og uafhængighedserklæringen eller konstitutionen blot en konstatering af denne frihed, eller er det selve underskrivelsen af uafhængighedserklæringen, der giver „folket“ dets frihed? Er der med andre ord tale om en konstativ eller en performativ handling? Derrida hælder som sagt til det sidste. „Folket“ bliver konstitueret som en enhed, det vil sige, som et folk gennem autoriseringen af loven, og der er i den forstand tale om en performativ handling, men det bliver fremstillet som en konstativ. Der er således en ubestemmelighed mellem den performative og den konstative handling, en ubestemmelighed, der er nødvendig for indstiftelsen og autoriseringen af loven. Det er selve underskriften, der giver underskriveren autoritet og således ret til at skrive under. I den forstand er der tale om en voldelig, performativ handling, der nødvendigvis fremstilles som en konstativ, og det er således umuligt at få et entydigt svar på spørgsmålet om lovens oprindelse, for loven skjuler sin oprindelses voldelige sider. Den skjuler og gentager således de

udelukkelseslogikker, den har sat på spil ved dens selvindstiftelse og -autorisering (Derrida, 1992a: 192-199).

Derrida peger på, at indstiftelsen og autoriseringen af loven gennem en voldelig, performativ handling er et moment af ikke-lov, for den performative handling er en suspendering af loven uden henvisning til en anden lov (Derrida, 1990: 13-14, 35-36, 40-41). Der er tale om, at indstiftelsen og autoriseringen af loven gennem en voldelig, performativ handling hverken er legal eller illegal, for den voldelige, performative handling har kun sig selv at vise tilbage til. Den anerkender ikke den lov, den suspenderer, og den har endnu ikke indstiftet og autoriseret en anden lov. Den performative eller, med Derridas ord, fortolkende handling er, sagt på en anden måde, hverken retfærdig eller uretfærdig, men den retfærdiggør sig i forhold til den kommende lov eller den lov, der skal komme. Det er det paradoksale ved indstiftelsen og autoriseringen af loven. Suspenderingen af loven gennem en performativ handling er i momentet af ikke-lov en åbenhed over for en anden lov, det vil sige en åbenhed over for den lov, der skal komme (Derrida, 1988a: 122). Den åbenhed er en væsentlig figur i dekonstruktionen og således også i Derridas etisk-politiske tænkning, hvad jeg vil vende tilbage til senere. Her vil jeg endnu en gang gøre ophold ved indstiftelsen og autoriseringen af loven som en voldelig handling, og i den forbindelse stille spørgsmålet, om loven bliver opretholdt gennem autoriseret, legitim magtudøvelse, eller om opretholdelsen også finder sted ved brug af illegitim vold. Jeg vil i den forbindelse vise, hvordan Derrida dekonstruerer den tyske filosof, Walter Benjamins sondring mellem grundlæggende og opretholdende vold (Derrida, 1990: 30-31).

Derrida påstår, at enhver grundlæggende vold nødvendigvis indeholder opretholdende vold, som den ikke kan bryde med, for det er en del af den grundlæggende vold, at den bliver gentaget gennem opretholdelse. Enhver grundlæggende vold bliver gentaget, for selve grundlæggelsen er et løfte om at beskytte, hvad den har grundlagt. I den forstand er der i Derridas øjne ikke en klar modsætning mellem grundlæggende og opretholdende vold, og det kommer af den grundlæggende volds revolutionære karakter, det vil sige af momentet af ikke-lov ved grundlæggelsen af loven. Det betyder, at gentagelsen af den oprindelige, grundlæggende vold selv skal være oprindelig. Den opretholdende vold skal selv på sin egen måde grundlægge påny. Derrida peger på politiet som et skrækk eksempel på sammenblandingen af grundlæggende og opretholdende vold. Det kommer til udtryk ved, at politiet ikke blot kan udøve magt i overensstemmelse med loven, men også selv kan virke som lovgiver (Derrida, 1990: 38-43). Politiet udøver således i et liberalt, parlamentarisk demokrati, hvor magten er delt op i en lovgivende, en dømmende og en udøvende magt, illegitim vold.

Benjamin kritiserer det liberale, parlamentariske demokrati for at være udtryk for lovens degenerering. Det fundamentale demokratiske problem er, at demokratiske, parlamentariske processer finder sted bag et glemslens slør. Demokratiets og dets konstitutions fundamentale, voldelige sider er blevet glemt. Det resulterer i, at der føres en kompromispolitik, der skjuler de konflikter, der ligger og lurder under overfladen, og i den forstand er kompromispolitikken udtryk for demokratiets voldelige sider. Konflikt-potentialet bliver således undertrykt og udelukket, hvilket blot er en anden form

for vold end den oprindelige vold, der er faldet hen i glemsel (Derrida, 1990: 46-48).⁶ Derrida henviser i sin kritik af det liberale, parlamentariske demokrati til den afstand, der er mellem demokratiet, som det faktisk fungerer, på den ene side og idealet om et liberalt, parlamentarisk demokrati på den anden, og den afstand karakteriserer i Derridas øjne *demokratiet* (Derrida, 1994a: 64). Han kritiserer, at det liberale, parlamentariske demokrati paradoksalt set beskytter sig imod den offentlige opinion, der principielt set er dets kilde (Derrida, 1992b: 84). Det sker ved at opstille kriterier og normer for offentlig debat med det resultat, at holdninger, der ikke stemmer overens med det liberale, parlamentariske demokratis bedømmelses-, beslutnings- og repræsentationsorden, bliver udelukket fra den offentlige debat (Derrida, 1992b: 89-94). På den måde bliver konflikt-potentialet som nævnt ovenfor udelukket ud fra normer om konsensus i den offentlige debat (Derrida, 1992b: 54-55).

Jeg har ovenfor slået fast, at Derrida lægger vægt på lovens voldelige sider og konsekvenserne deraf. Det vil først og fremmest sige lovens voldelige indstiftelse og autorisering og de demokratiske konsekvenser deraf. Men jeg har endnu kun antydningvis berørt spørgsmålene, hvad gør en dekonstruktion af loven mulig, og - ikke mindre væsentligt - hvad gør retfærdighed muligt i et dekonstruktivt perspektiv. Jeg vil nedenfor besvare det første spørgsmål, og i det omfang svaret indebærer en besvarelse af det andet spørgsmål, vil jeg også berøre det, mens jeg vil vende tilbage til en grundigere diskussion af Derridas idé om retfærdighed senere. Derrida peger på, at det, der gør en dekonstruktion af loven mulig, er lovens skrøbelige og ustabile karakter. Det, at loven ikke har et endeligt grundlag,

men er indskrevet i en lang række af fortolkninger og fortolkelige momenter, muliggør en dekonstruktion af loven. Loven er blevet konstrueret ved en voldelig, performativ handling - hinsides sædvane på den ene side og natur på den anden. Derfor kan den dekonstrueres. Jeg har med eksemplet Mandela antydnet, at dekonstruktion er retfærdighed. Det indebærer, at retfærdighed ikke kan dekonstrueres. Det er snarere retfærdighed, der gør dekonstruktion mulig, ikke omvendt. I det omfang loven kan konstrueres og således dekonstrueres, og i det omfang retfærdighed ikke kan dekonstrueres, er en dekonstruktion af loven mulig. Det er, sagt på en anden og enklere måde, den umiddelbare erfaring af det umulige - at lov og retfærdighed bliver ét, at retfærdighed bliver lov og som sådan forbliver retfærdig -, der gør en dekonstruktion af loven mulig (Derrida, 1990: 14-15).

Den umulige forening af lov og retfærdighed bliver understreget af henholdsvis lovens og retfærdighedens karakteristika. Loven forudsætter altid en form for generalitet og universalitet, mens retfærdighed altid har den andens singularitet som omdrejningspunkt. Det er legalt at følge loven, men er det retfærdigt? Hvordan er det muligt at forene den andens singularitet med lovens generalitet og universalitet, hvis betingelserne for retfærdighed er sat af den andens singularitet? Loven er kendetegnet ved at være beregnelig og forudsigelig i henhold til fastsatte regler - der ligger en sikker viden til grund for beslutninger truffet i henhold til loven -, mens retfærdighed er kendetegnet ved en uberegnelighed, en uendelighed og en usikkerhed. Det er ikke på forhånd givet, hvad retfærdighed er, for retfærdighed er en stillingtagen i den konkrete situation til den andens singularitet. I den forstand er retfærdighed en dekon-

struktion eller rettere en (gen)fortolkning af de grænser, loven har sat. Retfærdigheden kan således ikke blive ét med loven, for den vil altid række videre end loven. Retfærdighed er en erfaring af det umulige. Det er en erfaring præget af rådvildhed og kan ikke være andet, for var det ikke det, ville der ikke være tale om retfærdighed som et kald. Der ville blot være tale om en beregning af fastsatte regler. Denne erfaring er således også (u)mulighedsbetingelsen for retfærdighed (Derrida, 1990: 16-22).

Dekonstruktionen finder sted i et rådvildhedens felt mellem ret og retfærdighed, men der er ikke tale om en endelig og entydig sondring mellem ret og retfærdighed, for på den ene side udøver retten sin magt i retfærdighedens navn, og på den anden bliver retfærdigheden stillet over for krav om at blive etableret i rettens navn. Det er mellem de to punkter, dekonstruktionen finder sted. Givet den vestlige, demokratiske juridiske diskurs om frie og ansvarlige beslutninger er det spørgsmålet hvad, der kendetegner en retfærdig beslutning. Forudsætningen for en retfærdig beslutning er på den ene side, at den er fri og ansvarlig, men på den anden, at der er tale om en frihed til at give og følge regler, og at det i den forstand er en regelbunden og beregnelig beslutning. Der er, hvad det sidste angår, således ikke tale om en retfærdig beslutning, som Derrida ser det. Beslutningstageren er med andre ord rådvild, for det er ikke tilstrækkeligt blot at følge en regel, men beslutningen skal også være en fri (gen)fortolkning af reglen og således en fri og ansvarlig beslutning. En retfærdig beslutning bliver truffet som følge af en stillingtagen i en konkret situation, hvor situationen og den andens singularitet sætter rammerne. Beslutningssituationen er således kendetegnet ved en

ubestemmelighed mellem på den ene side lovens universalitet og på den anden retfærdighedens singularitet, for uden den ubestemmelighed ville en fri og ansvarlig beslutning ikke være mulig. Loven er samtidig magtudøvelse, for i henhold til den bliver der truffet beslutninger, der sætter grænser. Det understreger det rådvildhedens felt mellem ret og retfærdighed, inden for hvilket dekonstruktionen finder sted, og inden for hvilket en beslutning, retfærdig eller ej, *skal* træffes (Derrida, 1990: 21-25).

Dekonstruktionen er en kritik af lovens voldelige sider (Derrida, 1990: 34-35). Med fokus på lovens voldelige indstiftelse og autorisering, dens udelukkelseslogikker og paradokser er dekonstruktionen en problematisering af grundlaget for etik, moral og politik. Den er en problematisering af grundlaget for på den ene side ret og retfærdighed, på den anden retssubjektet og det moralske subjekt. Dekonstruktionens kritik af lovens voldelige sider har sit udspring i en idé om retfærdighed forstået som et ansvar og en respekt for den anden *som en anden*. Den lægger vægt på den andens singularitet og ser ikke identitet med den anden som en nødvendig forudsætning for respekten for den anden. Dekonstruktionen er i det perspektiv en kritik af lovens voldelige sider, en radikal, ubegrænset og uendelig kritik drevet af en kommende retfærdighed eller rettere en retfærdighed, der skal komme, i forsøget på at lægge lovens skyggesider bag sig. Med en kritik følger altid en beslutning (Derrida, 1990: 54) - et teoretisk såvel som et praktisk, etisk-politisk ansvar (Derrida, 1988a: 134-135), - og i den forstand er dekonstruktionen en bekræftende tænkning. Den har løftet og en idé om retfærdighed som sin kilde - en kilde, der hverken kan reduceres eller dekonstrueres (Derrida,

1994a: 90), hvad jeg vil komme ind på nedenfor.

Et løfte er et løfte!

Dekonstruktionen er et løfte, et emancipatorisk løfte - en idé om retfærdighed og en idé om demokrati. Den er et løfte til den fremtid, der skal komme, og det emancipatoriske løfte udgør den kerne, der ikke kan dekonstrueres (Derrida, 1994a: 59). Dekonstruktionen er i den forstand et løfte om at fortolke og, om muligt, røkke ved grænserne for lovens og dens reglers meninger, så de farer for misbrug, som loven og dens regler rummer, bliver sat i et kritisk lys (Derrida, 1988a: 138). Den er således et løfte om at skabe mening og handling. Dekonstruktionen er et etisk-politisk imperativ, hvor det at give et løfte og at tage et ansvar er et ubetinget og betingelsesløst forsøg - måske forgæves, men ikke desto mindre et forsøg - på at gøre en forskel. Et løfte er et løfte om at blive holdt (Derrida, 1994a: 89)! Løftet er en voldelig, performativ handling, men samtidig en (gen)fortolkning, der viser en åbenhed over for den fremtid, der skal komme. Derfor er der mulighed for at gøre en forskel (Derrida, 1994a: 30-31). Den ubestemmelighed, der kendetegner beslutningssituationen, er mulighedsbetingelsen for en repolitisering, mulighedsbetingelsen for et nyt begreb om det politiske (Derrida, 1990: 27; 1994a: 74-75). Derrida stiller eksempelvis på baggrund af vestlige, politisk-filosofiske diskurser om venskab spørgsmålet, om en (gen)fortolkning af venskabet giver det politiske nye og andre muligheder (Derrida, 1988b: 641-642; 1994b; Rendtorff, 1996). I den forbindelse lægger han i overensstemmelse med den tyske jurist, Carl Schmitt vægt på identificering af en

fjende som mulighedsbetingelsen for politik (Derrida, 1995: 17-18). Derrida peger således med dekonstruktionen på, hvordan politikken lukker sig om sig selv, men samtidig også hvordan der åbner sig muligheder for politik (Derrida, 1990: 14). I den forstand er dekonstruktionen et emancipatorisk løfte.

Nedenfor vil jeg præcisere, hvad Derrida mener med en idé om retfærdighed og en idé om demokrati. Jeg vil lægge vægt på de helt centrale elementer af Derridas etisk-politiske tænkning, hvor *den anden* er omdrejningspunktet. Retfærdighed drejer sig som sagt altid om den anden, om den andens singularitet i en konkret situation (Derrida, 1990: 17). Derridas etik består netop af bestræbelser på at lære at leve med den anden i retfærdighedens navn (Derrida, 1994a: xx). Hans idé om retfærdighed er uendelig, for den er som sagt rettet imod den fremtid, der skal komme. Den er en åbenhed over for den anden og den andens komme, og den kan som sådan ikke reduceres. Den er givet til den anden som en *gave*. I det perspektiv sætter den andens singularitet rammene for retfærdighed, og enhver reduktion af den anden - at sætte den anden på et andet sprog end den andens - er således udtryk for uretfærdighed. En retfærdig beslutning er altid umiddelbar, uden viden om den anden og uden sikkerhed, og i den forstand er den „gal“ (Derrida, 1990: 25-27). Det er umuligt at opnå en endelig og entydig viden om den anden - *hvem* den anden er, og *om* den anden er (Derrida, 1994a: 6). Den anden er unævnelig og ubenævnelig, for den anden har sit eget sprog, og det er således umuligt at tale om og tale med den anden (Derrida, 1990: 17; 1994a: 11). I Derridas øjne er det et udtryk for *ansvar* at give den anden en gave, at give sig selv som en gave til den

anden (Derrida, 1994a: 7; 1995: 2), men det er samtidig også „galskab“ at tro, at det er muligt, at give sig selv til den anden (Derrida, 1994a: 12). Med andre ord er retfærdighed en erfaring af andethed, der åbner snarere end lukker (Derrida, 1990: 25-27). Det er i Derridas øjne denne erfaring af andethed og dermed denne mulighed for retfærdighed, der giver menneskets liv værdi (Derrida, 1990: 53-54).

Denne særlige erfaring af andethed, af en social relation til den anden - af retfærdighed eller venskab - *før* en institutionaliseret social relation (den anden som en tredje instans) er kilden til ansvaret for den anden, et ansvar, der går videre end subjektets autonomi (Derrida, 1988b: 633-634). Ansvar for den anden er et ansvar for både de døde og de ufødte. Det er et ansvar for dem, der ikke kan svare for sig. Ansvar for den anden er således en respekt for den andens andethed - at den anden har sit eget sprog (Derrida, 1994a: xix). Det er at svare den anden, *før* man svarer for sig selv og svarer for sig - for sine tanker og handlinger - over for den anden som tredje instans (loven eller fællesskabet). Det, at svare den anden, er en forudsætning for at kunne svare for sig selv og for at kunne svare for sig over for den anden som tredje instans, og i den forstand kommer ansvaret *før* subjektets autonomi. Ansvar for den anden er en singular relation til den anden, mens ansvaret over for den anden som tredje instans har universalitet som princip. Forholdet til den anden er således præget af rådvildhed, hvilket understreges af modsætningen mellem den singular relation til den anden og relationen til den anden med lovens eller fællesskabets universalitet som formidlende tredje instans (Derrida, 1988b: 638-641; 1995: 3).

Det er erfaringen af andethed eller ikke-identitet, der giver beslutningssituationens ubestemmelighed og således muliggør en fri og ansvarlig beslutning, et etisk-politisk ansvar (Derrida, 1988a: 149). Det er den åbenhed, der gør det muligt at tage et etisk-politisk ansvar (Derrida, 1988a: 137). En fri og ansvarlig beslutning er en beslutning truffet uden viden og uden regler, og derfor er den ikke bestemt og beregnelig ud fra en given viden og givne regler (Derrida, 1988a: 116; 1995: 5-6). Det paradoksale ved en ansvarlig beslutning er, at den i et vestligt, demokratisk perspektiv på sin vis er uansvarligt truffet, for viden og regler er i et sådant perspektiv en nødvendig forudsætning for, at den er fri og ansvarlig. Spørgsmålet om viden og regler eller ej er kendetegnende for beslutningstagerens rådvildhed (Derrida, 1995: 24-26). Derrida peger med Mandela som eksempel på, at det at tage ansvar er at (gen)indstifte loven i den fremtid, der skal komme (Derrida, 1987: 37). Det at tage ansvar er en performativ handling, der netop som en (gen)fortolkning af loven og dens regler er ansvarlig for både den lov, den (gen)fortolker og den kommende lov, den er i færd med at indstifte (Derrida, 1990: 19-21; 1994a: 50). Det etisk-politiske ansvar ved lovens indstiftelse og fastsættelsen af regler er kendetegnet ved at være en lov- og regelløs kritik af den fare for magtmisbrug, loven og dens regler rummer (Derrida, 1988a: 138). Beslutningssituationens ubestemmelighed giver en vis handlingslammelse, men samtidig er ansvaret en beslutning, der fører til handling som svar på den andens kald (Derrida, 1995: 25). Det er en ubetinget bekræftelse af den anden (Derrida, 1988a: 152). I den forstand er ansvaret - det at svare den anden - at give den anden en gave, og i ekstremerne at give sig selv

som gave til den anden (Derrida, 1995: 10).

Derrida peger med sin idé om retfærdighed på, at spørgsmål om retfærdighed er forbundet med spørgsmål om gaven, for retfærdighed er ligesom gaven hinsides gæld, hinsides loven, hinsides økonomiske kalkyler. Retfærdighed drejer sig ligesom gaven om den anden og den andens singularitet, og det er i den forstand en ikke-kalkulerbar given sig til den anden. Der er således tale om at give retfærdighed som en gave til den anden (Derrida, 1990: 7; 1994a: 23-26). Gaven står som antydnet ovenfor i forhold til økonomien, der er kendetegnet ved en lov- og regelmæssig cirkulation og udveksling, i den forstand, den bryder ind og afbryder den økonomiske cirkulation og udveksling. Gavegivningen er netop kendetegnet ved ikke-cirkulation og -udveksling, og gaven er ikke-økonomisk af karakter. Det betyder, at gaven som udgangspunkt ikke kommer tilbage til giveren som (mod)gave. Gaven er i Derridas øjne intet mindre end *det umulige* (Derrida, 1992c: 7). Gavens mulighedsbetingelser er samtidig gavens umulighed, for det at give en gave indstifter en økonomisk cirkulation og udveksling af gaver. Det indstifter en form for gavegivningens symbolske orden, hvor gaven sætter modtageren af gaven i gæld til giveren, hvor modtagelsen af en gave forpligter modtageren til at give en modgave. Dermed bliver den godhed, der er forbundet med gaven, vendt til et onde. Indstiftelsen af en form for gavegivningens symbolske orden forudsætter, at gavegivningen bliver set og omtalt som en sådan, eller rettere at gaven bliver set og omtalt som en sådan. Men gaven bliver også opløst og ophævet som gave, ved at den bliver set og omtalt som en gave og således indskrevet i gavegivningens sym-

bolske orden. Den er netop kendetegnet ved at være en gave uden en modgave, en gave uden gæld. Dette er med andre ord gavens og gavegivningens paradoks (Derrida, 1992c: 10-13). Gaven er således hemmelig, for den må ikke ses *som* en gave (Derrida, 1995: 29-30). Den er betinget af glemsel, ligesåvel som den betinger glemsel. Det er den eneste mulighed, der er for at bryde gavegivningens symbolske orden, og gavegivningen kommer i den forstand *for* subjektets autonomi. Gaven uden gæld er det, der i Derridas øjne skærper en etisk såvel som kritisk opmærksomhed (Derrida, 1992c: 15-18). I den forstand er gaven et kald og en kraft, eller sagt på en anden måde en voldelig, performativ handling (Derrida, 1992c: 40), der er åben over for den anden og som sådan er en ubetinget bekræftelse af den anden (Derrida, 1990: 25).

Derridas idé om retfærdighed er som kritik af loven et løfte til den anden, et ansvar for den anden og en gave til den anden. På tilsvarende måde implicerer hans idé om demokrati et demokratisk ansvar i den forstand, demokratiets grundlag skal problematiseres, gentænkes og genfortolkes. Det demokratiske ansvar skal således opfattes som en demokratiets selvkritik (Derrida, 1992b: 95), og denne demokratiets selvkritik har sit udspring i et demokratisk løfte, et løfte om et demokrati, der skal komme, ikke et fremtidigt demokrati, men et kommende demokrati. Derridas idé om demokrati er en åbenhed over for den anden og den andens komme forstået på den måde, at den er et løfte til den anden og en respekt for den andens singularitet og andethed (Derrida, 1994a: 64-66). Den demokratiske diskussion i den offentlige debat er netop kendetegnet ved en åbenhed over for den anden og dennes holdninger, og den bliver ikke afsluttet og således luk-

ket. Den er altid åben og kommende (Derrida, 1988a: 111). Det er i Derridas øjne umuligt at foregribe den anden og den andens komme, og i det lys er det demokratiske løfte at vente på den anden uden at forvente nogen eller noget. Det demokratiske løfte er med andre ord et løfte til den anden uden viden og uden sikkerhed (Derrida, 1994a: 64-66). Derrida peger med Europa som eksempel på det demokratiske løfte som et håb om at komme ud over de kulturelle identiteters rædsler - racismens, nationalismens og andre fundamentalistiske identiteters voldelige sider (Derrida, 1992b: 6). Det er en forudsætning derfor, at man ikke har en identitet kulturelt set, at man ikke kulturelt set identificerer sig med sig selv forstået på den måde, at man ikke kulturelt set lukker sig inde i sin egen identitet, lukker sig om sig selv og dermed lukker af over for andre kulturelle identiteter. Det er derimod et spørgsmål om at have en ikke-identitet kulturelt set, om at være forskellig fra sig selv kulturelt set, hvilket følger af en erkendelse af *andetheden* i ens egen kultur. Der er således ikke tale om ikke-kultur, men om ens egen kultur *som* den andens kultur og dermed en åbenhed over for den anden (Derrida, 1992b: 9-11). Det er med andre ord Derridas sigte med Europa som eksempel at pege på et spor, der hverken fører til en kulturel relativisme eller til et kulturelt hegemoni. Det er snarere et spørgsmål om at erfare spændingen mellem mangfoldigheden af kulturelle monader på den ene side og et kulturelt monopols enhed på den anden, for denne erfaring er mulighedsbetingelsen for indstiftelsen af et kommende demokrati etisk såvel som politisk set (Derrida, 1992b: 38-41, 105-106).

Derridas idé om såvel retfærdighed som demokrati har erfaringen præget af

rådvildhed som mulighedsbetingelse. Sigtet er at indskrive det universelle i det singulære, men det bliver samtidig erfaret som umuligt, og denne erfaring er drivkraften - en stædig stræben. Det er i det perspektiv, at Derridas etisk-politiske tænkning, hvor omdrejningspunktet er den anden og den andens singularitet, indgår i den såkaldte liberalisme-kommunitarisme-debat, hvad jeg vil vende tilbage til nedenfor.

Retfærdighed i lovens skygge! Jacques Derridas etisk-politiske impuls

Indledningsvis påstod jeg, at kernen i Derridas etisk-politiske tænkning er respekt for den anden. Der er således paralleller til liberalismens respekt for den anden såvel som kommunitarismens anerkendelse af den anden. Liberalismens respekt for den anden har det rette som udgangspunkt, mens kommunitarismens anerkendelse af den anden har det gode. Der er i den forstand tale om, at det rette henholdsvis det gode sætter rammene for den anden. I Derridas etisk-politiske tænkning er der derimod noget tredje på spil. Det er den anden, der giver betingelserne for respekten i erkendelse af det rettes henholdsvis det godes voldelige sider og dermed af det onde, det rette henholdsvis det gode kan gøre den anden. I Derridas etisk-politiske tænkning er der tale om respekt for den anden *som en anden*. Derrida lægger vægt på den andens singularitet, på erfaringen af den anden og dennes andethed. Det sætter rammene for ansvaret for den anden og for åbenheden over for den anden og den andens komme, for åbenheden over for den fremtid, der skal komme. Kernen i Derridas etisk-politiske tænkning er det, der ikke kan dekonstrueres, det vil sige Derridas idé om retfærdighed forstået som

respekt for den anden *som en anden*. Det vil jeg karakterisere som en *etisk-politisk impuls* snarere end en etisk-politisk horisont, for elementerne af Derridas etisk-politiske tænkning træder klart frem i hans forfatterskab fra slutningen af 1980'erne til i dag. Hvis der er tale om en horisont er det i Derridas snarere end Bernsteins forståelse deraf som en åbning mod den fremtid, der skal komme, eller en venten på den fremtid, der skal komme (Derrida, 1990: 26). Men jeg foretrækker en etisk-politisk impuls, for der er tale om impulsivitet snarere end refleksivitet - det *umiddelbare* møde med den anden - som kilde for dekonstruktionen, som kilde for Derridas kritiske refleksion, herunder kritik af loven. I det perspektiv bliver Derridas idé om retfærdighed, retfærdighed hinsides loven, overskygget af loven, som retfærdighed er en kritik af. I den forstand står retfærdighed i lovens skygge!

Bernstein peger på, at der i dekonstruktionen er en kantiansk impuls forstået som Derridas spørgen til mulighedsbetingelserne for etisk-politisk erfaring. Der er i Derridas øjne erfaringen af den andens andethed (Bernstein, 1987: 184). Det er lige præcis det, jeg karakteriserer som en etisk-politisk impuls, der med Derridas egen henvisning til det kantianske kategoriske imperativ er ubetinget (Derrida, 1988a: 152; 1994a: xx). Men det kantianske kategoriske imperativ rummer som lov faren for vold, og i den forstand giver det i Derridas øjne ikke mulighed for en kritik af lovens voldelige sider (Derrida, 1990: 41). Henvisningerne til Kant viser paradokset i Derridas etisk-politiske tænkning, for på den ene side er den etisk-politiske impuls rettet imod den andens singularitet, men på den anden side er der en ambition om at se det universelle i det singulære, at gøre den an-

dens singularitet til universel lov. Dermed stiller Derrida spørgsmålet, om der ikke er en fare for, at han ligesom Kant falder i lovens faldgruber. I et kantiansk perspektiv, hvor respekt for loven og dermed loven snarere end den anden er i fokus, er den anden et eksempel på loven, i det omfang den anden stemmer overens med loven og ikke udelukkes (Derrida, 1987: 37-38; 1988b: 638-641; 1992a: 190). Men Derrida ser faren som en del af sin idé om retfærdighed, og det gør en forskel! Derridas idé om såvel retfærdighed som demokrati, det emancipatoriske løfte eller, om man vil, den etisk-politiske impuls går netop videre end en kantiansk regulativ idé (Derrida, 1994a: 64-65).

Den etisk-politiske impuls kommer *før* subjektets autonomi. Hvad angår respekten for den anden er dette en kritik af liberalismen, en kritik af Rawls' moralsk autonome subjekter, der i overensstemmelse med på den ene side det rette - politisk definerede retfærdighedsprincipper - og på den anden egne idéer om det gode, egne levemåder og livsplaner viser respekt for den anden (Rawls, 1993). Med andre ord er respekten for den anden i en kantiansk liberalismes forstand udtryk for lovens ord, en lovkonformitet, Derridas idé om retfærdighed er et brud med, hvad erfaringen præget af rådvildhed i feltet mellem ret og retfærdighed understreger. Med hensyn til kommunitarismen er det spørgsmålet, om der er konvergens mellem Derridas etisk-politiske impuls og Taylors intuitive, moralske orientering mod det gode, hvad den engelske filosof, Peter Dews påstår (Dews, 1995: 11). Den godhed, der vises den anden, ved at give den anden en gave, bliver som nævnt ovenfor vendt til et onde, fra det øjeblik gaven indskrives i gavegivningens symbolske orden. Derrida ser til forskel fra

Taylor det godes skyggesider som en del af det gode. Taylor peger på det gode med udspring i fællesskabet, mens fællesskabet i Derridas øjne - gavegivningens symbolske orden - vender godheden til et onde. Og Taylor lægger vægt på subjektets identitet dannet i fællesskabet, mens Derrida lægger vægt på erfaringen af ikke-identitet. Derridas etisk-politiske impuls drejer sig snarere om at lade den anden være *som en anden* end om en intuitiv, moralsk orientering mod det gode med henblik på et fællesskab og en fælles identitet (Taylor, 1989a; 1989b; 1992).

Derridas etisk-politiske tænkning er rettet imod demokratiets - fællesskabets såvel som lovens - voldelige sider som en kritik deraf, og i den forstand er der paralleller til diskursanalysens interesse for demokratiets udelukkelseslogikker (Laclau, 1990; Laclau og Mouffe, 1985; Mouffe, 1993), men til forskel fra diskursanalysens fokus på det politiske lægger Derrida vægt på det etiske såvel som det politiske, om end det er vanskeligt at skelne mellem etik og politik, således som Derrida skriver derom. Diskursanalysen er først og fremmest en magtanalyse, mens dekonstruktionen er en magtanalyse såvel som en magts etik. Det er lige præcis det rådvildhedens felt mellem demokratiets udelukkelseslogikker og en etisk-politisk impuls, der muliggør dekonstruktionen som en kritisk refleksion, der involverer en praktisk analyse og en politisk evaluering, det vil sige en voldelig, performativ handling, der paradoksalt både lukker og åbner på en og samme tid. Det er denne etisk-politiske impuls, erfaringen af *det umulige*, der gør dekonstruktionen til en offentlig, politisk mission. Dekonstruktionen er ikke udtryk for Derridas egne private fantasier og idiosynkrasier, således som den amerikan-

ske filosof, pragmatikeren Richard Rorty påstår (Rorty, 1989: 122-137). Den er en etisk-politisk tænkning, hvor respekten for den anden *som en anden* er omdrejningspunktet.

Noter

- 1 Tak til Anne Marie Dinesen, Carsten Bagge Laustsen, Kasper Lippert-Rasmussen, Per Mouritsen, Jørgen Poulsen og Jacob Dahl Rendtorff for kommentarer.
- 2 Ud fra henholdsvis diskursanalyse og lacaniansk psykoanalyse tager Chantal Mouffe på den ene side og Renata Salecl og Slavoj Zizek på den anden del i diskussionen af det rettes prioritet over det gode. Diskursanalyse såvel som lacaniansk psykoanalyse påpeger, således som Derrida gør det med dekonstruktionen, konstitueringen af en symbolsk orden gennem eksklusion af den anden eller det andet. På den måde understreger såvel dekonstruktion, diskursanalyse som lacaniansk psykoanalyse grænserne for en liberal retfærdighedsteori.
Mouffe peger i overensstemmelse med kommunitarismens kritik på, at Rawls' prioritering af det rette over det gode er udtryk for et bestemt begreb om det gode. Hun tilføjer i forlængelse af den tyske jurist, Carl Schmitts politikbegreb, politik som en vensfjende-relation, at liberalismens prioritering af det rette over det gode kan karakteriseres som en hegemonisk diskurs, der er konstitueret gennem antagonismer, konflikter og eksklusion af fjendtlige begreber om det gode. Med andre ord er politik defineret negativt, en negativ identitetsrelation, hvor konstituering af et venskab, venskabet som identifikationspol, finder sted gennem eksklusion af fjender (Mouffe, 1993: 41-59). Ligesom Mouffe trækker Derrida på Carl Schmitts politikbegreb i bogen, *Politiques de l'Amitié* (Derrida, 1994b).
Salecl og Zizek peger i overensstemmelse med Lacans triade, det imaginære, det symbolske og det reelle, på Rawls' prioritering af det rette over det gode som en symbolsk fiktion, en tom symbolsk struktur, der bliver fyldt ud af hvert enkelt subjekts eget begær, hvert enkelt subjekts eget begreb om det gode og forfølgelse af det gode, hvilket i lacaniansk terminologi hører til det imaginære. Det reelle står i relation til subjektets merbegær eller nydelse, der er traumatisk i den forstand, subjektet forgæves forsøger at integrere det reelles kerne. Subjektets begær bliver organiseret i fantasier, der skjuler merbegærets eller nydelsens umulighed. I Rawls' symbolske fiktion, prioriteringen af det rette over det gode, er subjektets begær rent, uden fantasier. Subjektet ser både bort fra eget begær, og det begærer ikke den andens begær. I den forstand er den symbolske fiktion konstitueret gennem udelukkelse af fantasier, gennem eksklusion af det traumatiske merbegær eller den traumatiske nydelse (Salecl, 1994: 77-89; Zizek, 1992: 69-83).
3. Zizek giver med udgangspunkt i lacaniansk psykoanalyse en parallel forklaring på, at loven bliver adlydt, ikke fordi den er retfærdig, men fordi den er lov. Zizek peger på, at man handler som om, man ikke ved, at loven ikke er retfærdig, til trods for at man godt ved det. Man handler med andre ord i overensstemmelse med en fantasi, der skjuler lovens traumatiske karakter, at loven ikke kan integreres i subjektets symbolske orden, og således undertrykker man den viden, at loven er en nødvendig autoritet og ikke retfærdig, gennem en blind tro på loven. (Zizek, 1989: 31-39).
4. Derrida har ved flere lejligheder vist sin interesse for Sydafrikas politiske forhold. Ud over artiklerne imod apartheidregimet er bogen, *Specters of Marx* tilegnet Chris Hani (Derrida, 1994a: xvi).
5. Derrida trækker på begreberne, konstative og performative handlinger, formuleret af den engelske filosof, J.L. Austin. Betydningen af en konstativ handling giver nærmest sig selv. Det er en konstatering af nogle givne sagsforhold, mens en performativ handling er en handling gennem talen - at handle, mens man taler, og at handle ved at tale (Austin, 1975: 1-11). Derrida bruger begreberne på sin egen dekonstruktive måde, for eksempel er en performativ handling en handling gennem (gen)fortolkning og således en meningsdannende handling, der bryder med tidligere fastsatte handleregler.
6. Mouffe henviser til Carl Schmitts kritik af det liberale, parlamentariske demokrati, hvor det er Schmitts hovedanklage imod det liberale, parlamentariske demokrati, at det med dets repræsentationsprincipper ikke tager demokratiet, forstået som en identitet mellem re-

gering og regerede - en demokratisk homogenitet -, alvorligt, men at parlamentet snarere bærer præg af fragmentariske, pragmatisk koalitioner og kompromisser. Derved bliver det specifikt politiske negligeret, at enhver form for konsensus i parlamentet er baseret på udelukkelse og således implicerer en ven-fjende-identifikation (Mouffe, 1993: 117-124). Mouffe anvender som sagt Carl Schmitts politikbegreb i en diskussion af demokratiet i dag. Det er tankevækkende, at Derrida i forbindelse med Benjamins kritik af det liberale, parlamentariske demokrati henviser til en korrespondance mellem Benjamin og Schmitt (Derrida, 1990: 46-47).

Litteratur

- Austin, J.L. (1975)[1962]. *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, Richard J. (1987). „Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida“, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 1, pp. 93-115.
- Bernstein, Richard J. (1991). *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques (1985). „Racism's Last Word“, *Critical Inquiry*, vol. 12, pp. 290-299.
- Derrida, Jacques (1986). „Declarations of Independence“, *New Political Science*, vol. 15, pp. 7-15.
- Derrida, Jacques (1987). „The Laws of Reflection: Nelson Mandela, In Admiration“ pp. 13-42 i Jacques Derrida og Mustapha Tlili (eds.), *For Nelson Mandela*, New York: Seaver Books.
- Derrida, Jacques (1988a). „Afterword: Toward an Ethic of Discussion“, pp. 111-160 i Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1988b). „The Politics of Friendship“, *The Journal of Philosophy*, vol. 85, pp. 632-644.
- Derrida, Jacques (1990). „Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'“, pp. 3-67 i Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld og David Gray Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1992a). „Before the Law“, pp. 181-220 i Jacques Derrida (Derek Attridge, ed.), *Acts of Literature*, London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1992b). *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques (1992c). *Given Time: I. Counterfeit Money*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1994a). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1994b). *Politiques de l'Amitié*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1995). *The Gift of Death*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Dews, Peter (1995). *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto og Chantal Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal (1993). *The Return of the Political*, London: Verso.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rendtorff, Jacob Dahl (1996). „Dekonstruktion i politik og ret“, pp. 121-134 i Benedicte Pecéli, Jacob Dahl Rendtorff og Peter Kemp (red.), *Revser og inspirator - til ære for Arno Victor Nielsen*, København: Filosofisk Forum.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Salecl, Renata (1994). *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, London: Routledge.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1992). „The Politics of Recognition“, pp. 25-73 i Amy Gutman (ed.), 1994 [1992]. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1995). *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Zizek, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
- Zizek, Slavoj (1992). *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*, London: Routledge.