

GAVEN OG DET ANDET

Derridas kritiske reformulering af grundlaget for religion og etik

Christine Elisabeth Møller

“Du må ikke gå fra mig selvom du ikke kan komme ind, ræk hånden ud selvom du ikke kan se mig, ellers vil jeg glemme livet og det glemme mig”

José Saramago: *Jesusevangeliet*

1. Indledning

Jacques Derrida er ophavsmand til ‘dekonstruktionen’, som er et af det 20. århundredes stort anlagte forsøg på nytænkning inden for litteraturkritik og tekstteori. I den hjemlige teologiske og religionsvidenskabelige debat er han dog forblevet en relativt marginal skikkelse på trods af, at han de seneste mange år har beskæftiget sig intenst med temaer, der om nogen skulle interessere disse fag.¹ Det gælder hans betragtninger over metafysikkens og etikens væsen, hans refleksioner over Kierkegaard og troens udfordring samt fascinationen af den negative (apofatiske) teologiske diskurs.² Hans tidligere så skrår-sikre retorik og relativisme er afløst af lidenskabelige og fordringsfulde opråb, af tvivl, tro og præferencer - alt fremdeles fremført med en stringent argumentation og et sikkert blik for sprogets muligheder og faldgruber. Hans dekonstruktivisme har åbnet nye horisonter og anvendelsesområder, som fortjener opmærksomhed. Denne tendens illustreres til fulde i det lille, men komprimerede værk *Donner la Mort* (fra 1992), som ligger til grund for nærværende artikel.³ Herhjemme synes bogen at være forbigået i tavshed, hvilket forekommer at være tilstrækkelig anledning til her at præsentere bogens hoved-tanker, argumentere for Derridas relevans for både teologien og religionsvidenskaben og forhåbentligt inspirere til at (gen)læse Derrida selv.

The Gift of Death er af særlig interesse for religionsvidenskaben, for så vidt som den gør op med den traditionelle, empiriske og ifølge Derrida til tider reduktionistiske fremgangsmåde, hvorved man behandler emner, som ikke kan afdækkes fyldestgørende ad denne vej. Etikken fremhæves via gavebegrebet som eksempel på et sådant tema, der rækker ud over empiriens horisont. Derrida forholder sig derfor kritisk til den status Marcel Mauss’ *Essai sur le Don* (1924)⁴ i mange år har nydt på sit felt ved sin eksclu-

¹ Der bør dog eksempelvis henvises til Kemp 1981, Hauge 1986 og Løgstrup 1976.

² Negativ teologi betegner opfattelsen af, at det guddommelige er hævet over prædikater og derfor kun bør omtales ved det, det ikke er - ved negationer.

³ Der henvises i det følgende til den engelske version *The Gift of Death* fra 1995a.

⁴ Der henvises i det følgende til den engelske version *The Gift* fra 1996.

sivt empirisk-økonomiske redegørelse for gaven, idet han påpeger, at gaven ikke blot er et spørgsmål om økonomi, men i høj grad har at gøre med etik, hvortil der kræves en filosofisk analyse. Som Derrida ser det, betragter Mauss i virkeligheden ikke gaven som en egentlig gave, men alene som et udvekslingsfænomen, i hvilket den etiske dimension er neutraliseret. Derridas generelle etikkritik sætter ind via gaven, der filosofisk betragtet ikke er udtryk for gengældelse, men derimod for åbenhed og usikkerhed. Den transcenderer således både empiri og kalkule (beregning). Af samme grund bør *The Gift* ikke få det sidste ord ifølge Derrida, og den kritik af Mauss' antropologi, han fremsætter i sin egen *The Gift of Death*, kan dermed ses som en opfordring til at forene religionsteori og religionsfilosofi. Dette bør vel at mærke ske i forsøget på at vriste videnskaben fri af den kristne metafysiske arv, som sætter repræsentation og manifestation i højsædet og ophøjer empirisk iagttagelse til sidste-begrundelse. Den kristne åbenbaring har ifølge Derrida i sin visuelle fordringsfuldhed sat standard for videnskaben. Guds inkarnation og *tilsynkomst* i skikkelse af Kristus forekommer jøderne blasfemisk, da det helt Andet i følge dem må forblive inkommensurabelt. Som Handelman pointerer: "(I) den græsk/kristne ontologi forholder det værende sig til Væren gennem participation, ikke diskurs; inkarnation, ikke interpretation; ... og fravær er utåleligt" (1989, 52). Derrida ser det empiriske videnskabsideals primat som en konsekvens af epifanien. For den videnskabelige praksis betyder det, at det vi ser, definerer sandheden, og det resulterer bl.a. i, at nuancer går tabt, og at skellet mellem *er* og *bør* udviskes. Det er det, der sker i Mauss' værk: deskription forveksler sig selv med etik. Derrida plæderer i stedet for et mere systematisk udgangspunkt, hvor empirisk manifestation ikke besidder samme epistemologiske suverænit.

Derridas videnskabskritik ledsages endvidere af en form for religionskritik, som er særligt rettet mod kristendommen. Ligesom videnskaben overtager religionens 'synder', sker påvirkningen også den modsatte vej. Den etablerede kristendom har med tiden adopteret en videnskabelig kanon, som vil måle, veje og udligne. Således har bl.a. tanken om fortjenester og løn i himlen haft deres renæssancer og rimet mere eller mindre med *do ut des*-læren, som netop reducerer gaven til et spørgsmål om økonomisk udveksling. Reduktionen sker, fordi religionen ifører sig videnskabens rationelle idealer og dens krav om løsning, ligevægt og likviditet. Religionskritikken er således ikke en traditionel metafysikkritik, men derimod en kritik af nærværsmetafysikken, som får religionen til at indoptage kognitivistisk-empiriske standarder, hvorved troselementet går tabt. Derrida ser i Mauss' kalkuleantropologi det ultimative billede på en kristent orienteret etik, som har mistet sit sigte. Hans opgør med videnskaben og med kristendommen er derfor nøje forbundet.

Artiklens udgangspunkt vil blive taget i en diskussion af selve den traditionelle etiks, ifølge Derrida, tvivlsomme status. Det vil fremgå, hvorledes han tager de kognitivistiske standarder op til revision for at vise deres utilstrækkelighed og i stedet indfører et element af tro og tvivl som forudsætning for ansvarlighed. Samme manøvre foretager han i analysen af gavebegrebet, som ligeledes tænkes fri af sin empirisk, rationelt funderede fænomenalitet og i stedet ses som udtryk for det, der konfronterer os med 'det helt

Andet'. Gaven bryder med normalitet, cirkularitet, fænomenalitet og kalkulation og nærmer sig således noget transcendent, som ikke kan udtrykkes ved empirisk deskription. Derved anskueliggøres, at Derridas omtalte religionskritik er mere subtil end som så. Snarere end en metafysikkritik er der tale om et angreb på religionernes stivnede eksklusivitet samt deres tendens til at adoptere videnskabelige standarder. Samtidig kritiseres videnskaberne for at stole blindt på samme standarder, frem for at skele til troens frugtbare åbenhed og dennes skeptiske broder, tvivlen.

2. Derridas kritik af den etablerede etik

Der har blandt Derridas læsere været en massiv efterspørgsel efter en formuleret etik fra franskmandens hånd. Denne tavshed om etik har endda foranlediget visse kritikere til at kalde Derridas tænkning a-etisk, relativistisk og nihilistisk (bl.a. Putnam 1981 og Habermas 1981). Så meget desto mere gådefuldt er det, at der ikke foreligger flere kommentarer til ovennævnte værk, som netop kan betragtes som Derridas forsøg på at imødegå den omtalte kritik via refleksioner over etikken. Nogle af årsagerne til tavsheden omkring værket kunne være, at det dels er af forholdsvis ny dato, dels er ualmindeligt kringlet og i øvrigt temmeligt upræcist med hensyn til angivelse af, hvornår forfatteren selv giver udtryk for noget, og hvornår han fortolkende gengiver en af de fem tænkere, bogen kredser om. Det drejer sig om Jan Patocka, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Marcel Mauss og Søren Kierkegaard. Bogens begrænsede omfang taget i betragtning synes dette i sig selv et ambitiøst forehavende. Det kan derfor ikke undre, at forfatterens personlige bidrag ofte drukner i dette forsøg på at yde retfærdighed og ordlyd til så forskellige traditioner som moderne venstrehegeliansk teologi, eksistential-ontologi, fænomenologi, deskriptiv antropologi og endelig en variant af kristen eksistensfilosofi.

Derrida har længe beskæftiget sig med det helt Andet (*le tout autre*), som den arkeerfaring, der konstituerer håb, længsler og ikke mindst tro.⁵ Det sker ikke i forsøget på at affærdige enhver metafysisk aspiration eller i tråd med en ateistisk overbevisning, som han ofte er blevet anklaget og krediteret for af teologiske opponenter og sekulære apologeter.

Det er John Caputos hensigt i bogen *The Prayers and Tears of Jacques Derrida - Religion without Religion* at dokumentere en religiøst betinget motivation bag hele Derridas dekonstruktive forfatterskab og vise, at kernen i det dekonstruktive projekt er en længsel efter det helt anderledes, det umulige og det unævnelige. Ikke i Wittgensteins forstand 'det, hvorom man ikke kan tale', men i betydningen det, som ligger forud for sproget både som *langue* og *parole*, som *signifiant* og *signifier*, det som forudsættes forud for al tale. Dekonstruktionen vil ikke affærdige religionen eller ideen om Gud, men vil snarere anspore denne og opmuntre troen til at forblive tro fremfor at efterstræbe en vished, som uvægerligt fører til dens egen ophævelse. Religionens dyrkelse af det

⁵ Det Andet skrives her med stort for at markere dets kvasimetafysiske status.

umulige (*l'impossible*), dens åbenhed over for det uforudsigelige og dens udstrakte arme over for det helt anderledes er ifølge Derrida netop det grundlæggende i livet og livsnerven i enhver etik, som først forplumres i det øjeblik, troen bliver eksklusiv, elitær og mener sig bestyrket af vished om sandhedsbesiddelse. Her ophører nemlig den åbenhed over for den fremmede, det ukendte og uvisse, som adskiller tro fra viden. Den lidenskabelige tro, som Derrida plæderer for, er åben over for det uvisse - ikke nødvendigvis konfessionsløs, men fordomsfri og ikke-dogmatisk.

Derridas ideal om oversættelighed handler i denne forbindelse om anerkendelse af Guds oversættelighed, hvilket vil sige tolerance over for andre konfessioner, andre gudsdefinitioner end ens egen. Et menneskes tro bør ikke lukke sig om sig selv i salig selvtilfredshed, men bør forholde sig åben i al sin uvished. Derfor står negativ teologi Derridas hjerte nær. Denne teologiske diskurs foregiver ikke at sige noget definitivt eller determineret om, hvad eller hvem Gud er, men bevæger sig ad en *via negationis* i respekt for det unævnelige navn og af frygt for at begrænse det ubegrænsede med prædikater og etiketter. Negativ teologi bekræfter således det umulige stærkere end nogen affirmativ teologi netop ved at tie derom. Således er det samtidig en teologi, som adskiller sig fra de fleste græsk-kristne, eurocentriske bestræbelser på at definere det guddommelige i nærværstermer. Negativ teologi er trods sine neoplatoniske rødder beslægtet med den jødiske fraværstanke, som ikke fordrer præsens og opfyldelse for at holde troen i hævd. Tværtimod hviler jødedommen på forventningen om det umulige, en forventning, der således ville ophæves, hvis den lod sig opfylde. Der er her tale om en udsættelsesdiskurs med hensyn til det, der skal komme, mens kristendommens frelsesbegivenhed allerede er indtruffet med Kristus og 'blot' venter på at blive fuldbyrdet.

The Gift of Death indledes med en omfattende diskussion af den kristne Jan Patocka, hos hvem Derrida henter værdifuld indsigt. Dog forsøger Derrida at forskyde den kristne betoning og afkristianisere budskaberne, så de får en mere almen og ikke specifik kristen betydning. Levinas krediteres i bogen først og fremmest for sit blik for den anden, dvs. for erfaringen af det radikalt anderledes som ansvarets ophav og anledning samt for modviljen mod snævert at afgrænse, hvad dette andet er. Derridas fascination af Heidegger kommer ligeledes til syne i bogen. Det centrale er her anerkendelsen af Heideggers forståelse af dødens betydning samt hans forsøg på at undvige metafysikken i behandlingen af etik, men også påpegningsen af, at han kommer til kort og alligevel hænger fast i en nærværstilosophi med hjemstavns-nostalgiske undertoner. *The Gift of Death* spørger endvidere, hvordan Kierkegaard ud fra et kristent udgangspunkt kan udråbe den tavse Abraham som en "troens ridder". En skikkelse, så jødisk i sin tavshed, i sin manglende fordring af manifestation og vished, der så lidet præsentisk og forhandlingsrettet bryder enhver cirkulær økonomi ved at ofre uden forhåbning om gengæld og dermed gør, hvad der forekommer mennesket så svært, bryder med sin jordiske diskurs og handler guddommeligt ved at give dødsgevnen uden forventning om reciprocitet. Endelig og primært er det Derridas ærinde i bogen at dementere Mauss' klassiker *The*

Gift. En sand Gave er ifølge Derrida netop den, der bryder med cirklen eller reciprociteten og introducerer det helt Andet.⁶ De kredsløb og udvekslinger, som Mauss har viet sit værk, har derfor intet at gøre med Gaven, men er i deres 'forventning' om reciprocitet udtryk for simple handelsmekanismer. Disse konfrontationer vil blive ridset op i det følgende.

Som nævnt er Derrida ofte blevet kritiseret for, at hans dekonstruktion lader alt flyde i en relativistisk ligegyldighed, som undviger enhver etisk stillingtagen. Dekonstruktionens pantekstualisme, subjektets detronisering og hyldesten til ubestemtheden (*indecision*) er blevet tolket som ansvarlighedens abdikation og anarkiets indsættelse. Annuleringen af subjektets agentur ophæver samtidig ansvaret og dermed fundamentet for etik og beslutning, lyder anklagerne. Derridas subjekt er ikke konstitutivt, men konstitueret, og i subjektets sted sættes anonyme relationer.

Desuden har man kritiseret det tilsyneladende eksklusive tekstfokus for, at indsigterne ikke kan appliceres på den non-tekstuelle virkelighed.⁷ Denne indvending kan dog forholdsvis nemt dementeres på baggrund af Derridas pantekstualisme, der ifølge Patrick ikke blot definerer tekst som noter på papir, men som enhver struktur "marked by a differential trace; and this implies all 'real', 'historical', 'politico-institutional' structures, indeed all referents" (Patrick 1997,74).

The Gift of Death er et svar på de ovennævnte beskyldninger, for så vidt som Derrida her vedgår et vist antietisk udgangspunkt. Dette må dog ikke forveksles med ansvarsfrihed eller nihilisme. Tværtimod er det, som foranlediger ham til denne umiddelbart blasfemiske afstandtagen til etikken, netop hans ubehag ved den selvgodhed, der ofte ledsager alt for dogmatiske etiske doktriner. Det har længe været et uudtalt krav for enhver respektabel filosofi, at den som minimum vedlægger et etisk appendiks. Derridas pointe er, at denne opfattelse af etik som noget, der kan nedfældes, afgrænses og overstås, er aldeles uetisk. Ikke desto mindre er det den, der i populær såvel som i videnskabelig terminologi går under betegnelsen etik. Deraf forklaringen på Derridas mistænksomhed over for termen. Problemet med etikken er, at den altid er forsøgt etableret i forhold til et højeste, universelt princip. Grunden hertil lægges allerede hos Platon, i idéen om det Gode, den højeste form for væren, hvorfra alt empirisk godt udgår.

Dekonstruktionens generelle opgør med sådanne sidste begrundelser og oprindelser forhindrer, at etikkens grundlag kan funderes i en sådan. Det betyder dog ikke, at Derrida ender i relativisme. Afskrivningen af endegyldig sandhed er ikke det samme som at give afkald på ethvert kriterium for vurdering. Han foretrækker dog at holde igen med begrebet etik på grund af dets misbrug. Han siger således om dekonstruktionens bekræftelse af det Andet: "... nothing leads me to believe that the best names or the most

⁶ Derrida skelner mellem den sande gave (*don*) og hverdagens udvekslinger (*present/cadeaux*). En sådan skelnen gives ikke på dansk, hvorfor den sande Gave her skrives med stort g.

⁷ Jf. Derrida 1974, 158: "der er intet uden for teksten".

suitable figures for this affirmation are ethics, morality, politics, responsibility, or the subject.” (Derrida 1995b, 14).

Sand etik fordrer netop, at man aldrig bliver færdig med at betvivle dens hævdvundne og selvretfærdige fundamenter. At man konstant udfordrer sin egen etiske observans og holder døren åben for det ukendte. Dette sker ikke ved snævre kategoriseringer, som tværtimod lukker det ukendte ude. Derfor attraktionen i retning af den negative teologis diskurs. Dennes modvilje mod afgrænsning og vished bliver af stor relevans for, hvordan han mener, man bør forholde sig etisk. Sand ansvarlighed fordrer nemlig ingen vished, ansvarlige beslutninger foretages ikke på baggrund af viden og kalkulation, men derimod på trods af og i kraft af usikkerheden. Kunne man nemlig deducere sig frem til etisk ansvarlighed ved at kalkulere med ‘for og imod’, var der ikke i egentlig forstand tale om etisk ansvarlighed eller stillingtagen, men alene om regulær matematik, en mekanisk applikation af et regelsæt.⁸

Præskriptive, normative regler fritager netop subjektet for enhver beslutning og ansvarlighed. Valg foretages i øjeblikke af galskab, hævdes det, og her høres ekkoet af Kierkegaards betragtninger i *Frygt og Bæven*: “Troen begynder netop der, hvor tænkningen holder op” (1844, 52).

Et ansvarligt svar eksisterer ifølge Derrida alene, hvis beslutningen er en beslutning - og ikke en automatisk reaktion (Gasché 1994, 227). En ansvarlig respons er derfor kun mulig uden for rammerne af en etisk kalkule, og således diskvalificeres bl.a. Kants kategoriske imperativ. En ansvarlig behandling af spørgsmålet om ansvar må således selv rumme den irreducible uvished, som følger enhver beslutning. Denne indsigt synes ikke at have præget den filosofiske etiks historie, hvorfor Derrida kvier sig ved at indskrive sig i den:

... if only to avoid the arrogance of so many ‘clean consciences’. We must continually remind ourselves that some part of irresponsibility insinuates itself wherever one demands responsibility without sufficiently conceptualizing and thematizing what ‘responsibility’ means; *that is to say everywhere...* not only is the thematization of the concept of responsibility always inadequate but it is always so because it must be so. (1995a, 25 f)

Det konstateres a priori, at enhver teoretisk etik altid må være utilstrækkelig, og det skyldes netop diskrepansen mellem teori og praksis; for at en beslutning i praksis kan

⁸ Med følgende ord tilslutter Derrida sig Jan Patockas afvisning af relationen mellem ansvar og viden: “If decisionmaking is relegated to a knowledge that it is content to follow or to develop, then it is no more a responsible decision, it is the technical deployment of a theorem.” (Derrida 1995a, 24). Patocka finder, at alene kristendommen er egnet til at bibringe denne ophævelse af relationen, dog har den endnu ikke fuldt ud realiseret sig, da den fremdeles bevarer platoniske elementer i fastholdelsen af en nødvendig relation mellem kognitiv viden og ansvarlig beslutning. Med sin præference for jødedommen er Derrida stærkt skeptisk med hensyn til det kristne patent på ansvarlighed.

kaldes ansvarlig og fri, må den være uafhængig af viden, et forhold, som den teoretiske bestemmelse af etikken ikke kan afdække.

Men hvordan kan uvisheden være kompatibel med ansvaret, hvordan kan man udvise ansvarlighed, med mindre der er et kriterium eller en lov, som (an)svarets gyldighed kan dømmes ud fra? Derrida er af den opfattelse, at det præcis er dilemmaets paradoks, der sætter tænkningen igang, og som alene gør det relevant at tale om ansvar. Hos Heidegger bliver ansvarlighed til lydhørhed og forståelse. Og således dekonstruerer allerede han det metafysiske begreb om ansvar som en ståen til regnskab over for en normativ instans. Denne tanke genfinder vi i Derridas dekonstruktivisme, for så vidt som han henviser til en forståelse, der i bevidstheden om sin egen kontekst-bundethed, tager afstand fra universelle helhedsmodeller. Ansvar opstår, hvor kalkulationen ophører, i henvendelsen til den Anden.

Ansvaret er uendeligt og går derfor ud over teoretisk bestemmelse, viden, vished og domfældelse, det kan ikke reguleres ved noget fornuftsbegreb og oversvømmer pligtbegrebet, som er begrænset og i princippet opfyldeligt. Her markeres altså et skel mellem lovopfyldelse og retfærdighed: "Every time that we placidly apply good rule to a particular case ... according to a determinant judgement, we can be sure that law may find itself accounted for, but certainly not justice." (Derrida 1990, 947)

Det umulige i at underkaste ansvaret et kognitivt begreb eller en pligt lære betyder endvidere, at en ansvarlig beslutning i dens singularitet altid er et brud med tradition, norm og regelretted. Med andre ord er der tale om en form for kætteri: "... there is no responsibility without a dissident and inventive rupture with respect to tradition, authority, orthodoxy, rule or doctrine." (Derrida 1995a, 27)

Denne uvished og mangel på nemme løsninger i etiske anliggender forårsager den berygtede frygt og bæven, som Kierkegaard henfører til Paulus. For hvad og hvem er det, der fordrer af os, hvorfra høres kaldet til ansvar? Og over for hvem skal vi svare?

There is no face-to-face exchange of looks between God and myself, between the other and myself. God looks at me and I don't see him and it is on the basis of this gaze that singles me out that my responsibility comes into being ... But not in the sense of a (Kantian) autonomy by means of which I see myself acting in total liberty or according to a law that I make for myself, rather in the heteronomy of an 'it's my lookout' even when I can't see anything and can take no initiative, there where I cannot preempt by my own initiative whatever is commanding me to make decisions, decisions that will nevertheless be mine and which I alone will have to answer for. (*op.cit.*, 91)

Blikkets asymmetri bliver kilden til frygt og bæven; det faktum, at vi ikke ser, hvorfra kaldet kommer og heller ikke får nogen bekræftelse på, om det er imødekommet tilfredsstillende. Uvisheden sikrer i en vis forstand ansvarets absolutte karakter. Ifølge Patocka og Kierkegaard er oplevelsen af dette asymmetriske forhold beskrevet i kristendommen som *mysterium tremendum*. Der er tale om en personlig relation, hvor modparten ikke desto mindre er skjult og ukendt. Dette gør den langt mere skræmmende end

det nøgterne forhold et subjekt i antikken måtte have til det Gode som objekt (*op.cit.*, 27 f).

Ansvarets absolutte karakter umuliggør selvbiografien, som altid er selvretfærdiggørelse - *egodicé* (*op.cit.*, 62). Derrida ser etikken som en laveste fællesnævner, en ynkelig afspejling af det absolutte ansvar, en disciplin, der beskytter os mod galskaben ved den uendelige pligt (-skyldighed).⁹

Det antydes, at Derrida trækker en skillelinie mellem filosofiens 'riddere af den gode samvittighed' (*op.cit.*, 67) - som udtryk for en etik, der kan beherskes og nedfældes i regler - og den af Kierkegaard fremhævede 'troens ridder', som anerkender fordringens uendelighed - ikke for afmægtigt at resignere i apatisk opgiveness men for i stræben efter lokalt, partikulært og konstant at imødekomme det absolutte kald i erkendelsen af egen begrænsning. Det er for Derrida, hvad ansvaret går ud på.

The Gift of Death fremstiller i forlængelse af Kierkegaards *Frygt og Bæven* Abraham som mønster på denne indstilling. I beslutningen om at ofre Isak suspenderes etikken til fordel for en højere, absolut pligt (*absolut ab-solution*). Ethvert økonomisk hensyn (både hjemmets og offerlogikkens økonomi) tilsidesættes, da han ikke gør sig noget håb om erstatning eller belønning. Og det er netop forudsætningen for, at der kan være tale om en fri, ansvarlig beslutning.¹⁰ Om det siger Derrida:

He decides, but his absolute decision is neither guided nor controlled by knowledge. Such, in fact, is the paradoxical condition of every decision: it cannot be deduced from a form of knowledge ... It structurally breaches knowledge and is thus destined to non-manifestation; a decision is, in the end, always secret. (Derrida 1995a, 77)

Her introduceres et hemmelighedsmoment, som bliver centralt for Derridas begreb om det absolutte ansvar, og som lader den traditionelle behandling af etik meget tilbage at ønske. Guds - men også Abrahams - tavshed, hemmeligholdelsen af intentionen gør situationen ikke-udvekslende, hvilket er forudsætningen for den absolutte ansvarlighed. Hvis Derridas tidligere tavshed omkring etiske emner i tråd med dette skal ses som en sand imødekommelse af den absolutte fordring, fremstår hans ord et øjeblik som et aggressivt selvforsvar, ja nærmest som en *egodicé*. Ikke mindst i lyset af følgende:

Philosophers who don't write ethics are failing in their duty, one often hears, and the first duty of the philosopher is to think about ethics, to add a chapter on ethics to each of his or her books and, in order to do that, to come back to Kant as often as possible. What the knights of good conscience don't realize, is that the 'sacrifice of Isaac' illustrates ... the most daily and most common experience of responsibility. (Derrida 1995a, 67)

⁹ Her trækkes veksler på Derrida 1978, 102: "At elske Torahen mere end Gud er en beskyttelse mod galskaben ved en direkte kontakt med det hellige."

¹⁰ Ved at give Irak tilbage til Abraham genindskriver Gud dog offeret i en økonomisk ramme, hvor belønning atter kan forventes. Cirkulariteten reetableres.

Med Kierkegaards fremhævelse af Abrahamskikkelsens tavshed illustreres den ultimative ansvarlighed, den, som ikke forventer forståelse via forklaring, men som må bære sin beslutning tavs og alene. Trods den manglende evne til at svare for sig figurerer Abrahams tavshed som hævet over den verdslige etiks krav om åbenhed. Denne ansvarlige hemmeligholdelse synes at fascinere Derrida dybt.

Ovenstående har eksemplificeret Derridas skepsis over for den vestlige filosofis forskellige forsøg på at opstille formler for etik. Derrida fastholder, at der aldrig kan gives entydige retningslinier for etisk handlen; ansvar drejer sig først og fremmest om tro.

3. Ansvarets relation til tro

Som Caputo formulerer det, opløser Derrida

the 'determinable' faiths, which are always dangerous, in order to differentiate their triumphalism from faith "itself", the *indeterminate* faith and open-ended hope in what is coming, in the incoming of the *tout autre*, the passion for which is what deconstruction is all about, what deconstruction "is". (Caputo 1997, 47 f)

Fokuseringen på uvished som betingelse for ansvar og beslutning hænger nøje sammen med, hvad mange har set som et slægtskab mellem negativ teologi og Derridas tænkning (jf. begreber såsom *différance*, *trace*, *secret* m.fl.),¹¹ grundet en fælles modvilje mod positivt at definere det metafysiske. Denne kategorisering er hverken irrelevant eller fuldt ud dækkende. Trods hans tidligere modvilje mod metafysik - særligt den vestlige nærværsmetafysik - er han fascineret af den religiøse diskurs, når den antager en ikke-dogmatisk skikkelse og bliver til en tro på det fremmede, det uvisse og ukendte - *le tout autre*. Mistænksomheden over for metafysiske emner er med årene ændret til fascination; han indrømmer efterhånden den metafysiske status af *différance*, om end begrebet ikke henviser til en hyper-essentialitet (Moore 1994, 41). Det bør dog fastholdes, at dekonstruktionen vil afgrænse teologiens metafysiske side, eller snarere afhellenisere religionen: erindre om, at tro altid må være og forblive tro/fravær og ikke viden/manifestation eller triumferen. Som vist ovenfor deler Patocka denne intention, blot er det for ham afgørende at forblive inden for kristendommens rammer, mens dette for Derrida snarere er en hindring. Uvished og oversættelighed må være troens element. Han er altså ikke fjendtligt indstillet over for religion som sådan. Men det, der går galt, når troen stivner i dogmatisk eksklusivitet, er, at den forveksles med vished om sandhedsbesiddelse; den bliver kold kalkulation, som lukker det fremmede ude og derved formener det helt Andet adgang.¹² Negativ teologi dekonstruerer den positive teologis

¹¹ For definition og diskussion af disse begreber, se f.eks. Derrida 1976 og 1983.

¹² Samme indvending fremføres dog over for sekulære totaliseringstendenser. Troen på at sidde inde med de

selvsikre bekræftelser. Her er ikke tale om en eskatologisk venten på den hinsidige frelse, men om det Andets mellemkomst hver eneste dag.

Derrida plæderer for åbenhed over for den Andens/det Andets brud med det normale. Og dertil gør han flittigt brug af negativ teologis klassiske fremgangsmåde. Derrida øjner i negativ teologi en oversættelighed, som kan holde døren på klem for det, som står uden for etablerede doktriner og dogmer, men ikke uden for troen. Tilmed overvejer dekonstruktionen, hvorvidt Guds navn kan oversættes til noget andet, eller er eksempel på noget andet, på død, den Anden eller f.eks. Gaven. Pointen er, at negativ teologi ikke er bundet til kristendommen, men faktisk tilbyder den åbning udadtil, som Derrida efterlyser:

The *tout autre* is nobody's proper name, not exclusively saved for Christian Neoplatonism, or for Judaism, or for any 'determinable faith'. Indeed to a great extent it must be saved from them, for they are dangerous. (Caputo 1997, 48)

Je ne sais pas - je ne vois pas - il faut croire (Derrida 1993, 129)

Spørgsmålet om det Andet, om Gud, må altså stilles, selv om det aldrig kan eller skal besvares. Dette træk ved negativ teologi ophøjer Derrida til ideelt udgangspunkt også for den ansvarlige *forholden sig*. Denne centrale uvished er ikke simpel uvidenhed, men en strukturel ikke-viden forårsaget af det Andets radikale fremmedhed. Troen bør således være etikens sprog, ligesom troen allerede er en universel betingelse for enhver håndtering af verden. Derrida skelner nemlig ikke skarpt mellem en religiøs gudsforestilling og den moderne videnskabs tillid til empirisk perception. Det er blot forskellige former for tro, ledsaget af en grundliggende uvished.¹³

Ateismen i Derridas tidligere forfatterskab gav sig bl.a. til kende ved modviljen mod at tale om Gud. Gud kunne højst komme på tale som den, der tager livet tilbage, altså hed det hos Derrida ikke 'Gud er død', men 'Gud er dødens Gud'. Den senere Derrida opererer imidlertid i stigende grad med "givens frembrydende begivenhed" som forudsætning for alt. Han undviger fremdeles ethvert forsøg på at sætte et subjekt bag denne given, men under alle omstændigheder er der her introduceret en åbning til metafysikken, som fører til betragtninger over Gaven, sandheden og tiden. Trods inspirationen fra negativ teologi erstatter han dog den klassiske ontologi (eller hyperousiologien, som han kalder den) med sit metafysik-kritiske begreb om *différance*. Det fraværende 'agentur' er som i negativ teologi et udtryk for en respekt over for det unævnelige. Gavetemaet, som er så centralt i kristendommen (bod, soning offer, nåde, døds gave), behøver dybest set ingen åbenbaring ifølge Derrida:¹⁴

vises sten er ikke forbeholdt teologien.

¹³ Som Caputo skriver: "In deconstruction God and the perceptual object do not differ from each other as the uncertain from the certain, or the fictitious from the verifiable." (1997, 19)

¹⁴ Dette adresseres til Patocka, hvis tanker om ansvaret er funderet på kristendommen. Derrida vil løsrive

It needs to think the possibility of such an event but not the event itself. This is a major point of difference, permitting such a discourse to be developed without reference to religion as institutional dogma, and proposing a genealogy of thinking concerning the possibility and essence of the religious that doesn't amount to an article of faith. (1995, 49)

Derrida argumenterer således for en negativ 'ateologi': en skrift, der transcenderer 'bogens' lukning til fordel for tekstens åbenhed (Derrida 1978).¹⁵

Handelman (1989) og Caputo er imidlertid enige om, at det er langt mere relevant at påpege Derridas forhold til en jødisk, profetisk og messiansk tradition end til en tendentiøst mystisk, negativt teologisk tradition. Slægtskabet til negativ teologi er højst at betragte som et *strategisk* fællesskab med hensyn til at definere det unævnelige, det ord eller begreb, som hverken er ord eller begreb (hhv. Gud og *différance*). Der er dog en betragtelig *ontologisk* diskrepans mellem teologiens Gud og dekonstruktionens *différance*. Mens negativ teologi altid er på sporet af en hyperessentialitet, så virkelig virkelig, at kopulaet 'er' ikke slår til, er *différance* derimod:

... less than real, not quite real, never gets as far as being or entity or presence ... Différance is but a quasi-transcendental anteriority, not a supereminent, transcendent ulteriority ... Still for all that, différence is not to be taken lightly, for while it has no truth or manifestness in itself, différence enables what is manifest to make a show. (Caputo 1997, 2 ff)

For så vidt som negativ teologi i visse skikkelser repræsenterer kronen på det vestlige nærværsmetafysiske værk ved at aspirere mod fuldkommen enhed og nærhed med Gud, er dekonstruktion ligefrem negativ teologis *nemesis*, idet den tilstræber af-platonisering af troen, afsløring af nærværsmytens illusoriske karakter og en kompromisløs fastholdelse af forskelle.

Ikke desto mindre deler dekonstruktionen negativ teologis længsel efter det umulige, kærligheden til Gud (*amor dei*), som netop bevares og bekræftes ved den nænsomme omgang med for faste definitioner, bekræftelsen ved hjælp af en *via negationis*. Der holdes en sikker afstand til enhver konfessionsbundet tro. Dekonstruktionen vil så at sige befri det religiøse fra religionerne. Caputo sporer en udvikling fra apofatisk til profetisk lidenskab, dvs. en bevægelse mod øget bekræftelse, idet han let spøgefuldt definerer dekonstruktion som religion "as the repetition of religion without religion, as the "religious" (in the spirit of a certain Kierkegaard) without religion, as the messianic without messianism, as the nondogmatic doublet of messianism." (Caputo 1997, 195)

hans indsigter fra den kristne åbenbaring: "(his thought) has no need of the event of a revelation or the revelation of an event." (Derrida 1995a, 49)

¹⁵ Dette illustrerer, hvad Derrida vil med følgende intertekstuelle reference til Wittgenstein (med Kemps formulering): "Det man ikke kan sige skal ikke forties, men skrives." (Kemp 1981, 118)

Det fremgår under alle omstændigheder, at der er sket en markant vending i Derridas oprindeligt så metafysikkritiske tænkning. Nu gives der plads til både absolutter, kald og en Gavens metafysik, som skal blive præsenteret i det følgende.

4. Det Andet

Hvis dette helt Andet imidlertid ikke er dekonstruktionens svar på den negative teologis Gud, hvad er det mon så? Det er netop den mulighed for oversættelighed, som negativ teologi synes at rumme, der primært tiltrækker Derrida ved denne diskurs - uvisheden om hvad dette Andet er og den uendelige åbenhed, som den manglende dogmatiske eksklusivitet udviser. Hans definition af det Andet bliver derfor ikke mere præcis end, at det er billedet af noget, som ikke kan ses eller beregnes, som går ud over horisonten for beviselighed og sansning.

Ansvarer opstår, hvor kalkulationen ophører i min henvendelse til den Anden, mit svar til den Anden. Men hvis ansvar er svar, betyder det et svar på en kalden fra den Anden. Denne Anden er både en partikulær anden og enhver anden (jf. "tout autre est tout autre"). Den Anden er således den faktor, den filosofiske etik har overset, når den med god samvittighed mener at have formuleret en kalkule for ansvaret. Enhver ansvarlig beslutning er ifølge Derrida nemlig samtidig uetisk, for så vidt som et lokalt svar over for en konkret anden samtidig er en tilsidesættelse af ansvaret for alle (øvrige) andre. Derfor er historien om Abrahams suspension af etikken på Morijaberget ikke en unik historie, men derimod den mest daglige af alle de erfaringer, et menneske kan gøre sig. Enhver handlen er nemlig en beslutning, der favoriserer nogle for blot at forsømme andre, et uendeligt svigt, som er et irreducibelt menneskeligt vilkår. Hvor trivielt det end må forekomme, hører erkendelsen af dette med til at bære et ansvar. Det uendelige svigt (af alle andre) som følger af at imødegå det uendelige ansvar (som i Abrahams tilfælde) kan dog hverken begribes eller sones, hvorfor Abraham forbliver tavs. Han søger ikke forståelse eller tilgivelse, men bærer ansvaret alene.

Ifølge Levinas har angsten for døden rødder i kærligheden til næsten. Det er ikke som hos Heidegger bevidstheden om *egen* dødelighed, der vækker *Dasein* til egentlighed i en væren-til-døden, men derimod muligheden af den *Andens* død, der kalder til væren i ansvar.¹⁶ Konfrontationen med den Andens på en gang 'sammehed' og uendelige andethed er den primære forudsætning for budet 'Du må ikke slå ihjel'. Det er den Andens absolutte og ukrænkelige andethed, der grundlægger etikken og åbner den guddommelige dimension. I den forstand bliver døden den Gave, som giver livet og opgaven. Dødens ufravigelighed og konstante mulighed er det, som giver mennesket dets

¹⁶ Patockas betragtninger om skyttegravskrigens konfrontation er her interessant. Han sidestiller identifikationen af fjenden med identifikationen med fjenden (Derrida 1995a, 18). Scenen er dog konfliktuel til forskel fra Levinas', hvor mødet med den Anden i udgangspunktet er fredeligt.

uerstattelige singularitet og værdi. Fordi ingen kan tage døden fra en anden eller dø i en andens sted, er det den ene ting, som giver os identitet.

Death is very much that which nobody else can undergo or confront in my place. My irreplaceability is therefore conferred, delivered, "given", one can say, by death ... It is from the site of death as the place of my irreplaceability, that is, of my singularity, that I feel called to responsibility. In this sense only a mortal can be responsible. (Derrida 1995a, 41)

Med andre ord er døden betingelse for levende, ansvarlig udfoldelse, en iagttagelse, der desuden i høj grad bestemmer Derridas skriftsyn i opgøret med logocentrismen.¹⁷ I dette tilfælde er inspirationen fra Heidegger indlysende. Begge baserer ansvaret - som singularitetsoplevelse - i bevidstheden om døden. Dette *memento mori* gennemtrænger Derridas filosofi, hvad enten det er skriften, humanismen eller etikken, som behandles. Døden tilskrives generelt en overordentlig stor betydning, ikke som en klassisk dikotomi mellem liv og død, men som en del af den forskelssættende dialektik, der konstant finder sted.¹⁸ Således karakteriseres det liv, der ikke har et forhold til døden, ikke vil erkende dens mulighed, som ikke-liv. At forstå sin egen død er det samme som at opleve ansvarligheden på basis af den givne lov, dvs. at have en oplevelse af ens egen absolute singularitet. Dette er fremdeles i tråd med Patocka og Heidegger, men til Derridas tilfredshed indvender Levinas herimod, at det ikke primært er forholdet til ens egen død, der vækker individet til ansvar, men derimod konfrontationen med den Andens død.

Den Anden er kilde til en for subjektet uendelig fremmed verden. Påvirkningen fra Levinas er således indlysende, når Derrida erklærer det for overflødigt at referere til transcendentale instanser i påpegningen af det helt Andet med mindre næsten tilskrives en form for transcendens i kraft af sin uigennemsigthed:

God, as the wholly other, is to be found everywhere there is something of the wholly other. And since each of us, everyone else, each other is infinitely other in its absolute singularity, inaccessible, solitary, transcendent, nonmanifest, originarily nonpresent to my ego, then what can be said about Abraham's relation to God can be said about my relation without relation to *every other (one) as every (bit) other* ... (Derrida 1995a, 78)

Citatet illustrerer Derridas opgør med den vestlige tænknings trang til at tænke væren som den samme væren i alt og alle, reduktionen til det samme (logocentrismen).

¹⁷ Termen logocentrisme betegner prioriteringen af det levende nærværende ord på bekostning af skriften og dennes antagede forbindelse til fravær og død - en anskuelse, der sætter væren lig nærvær og som, ifølge Derrida, karakteriserer den vestlige/kristne kultur, og som han flittigt har taget afstand fra bl.a. som led i et forsvar for det jødiske skriftfokus.

¹⁸ Der skelnes mellem døden som en irreversibel begivenhed og døen som et konstant livsvilkår, en passiv, anonym og viljesløs proces.

Ved at grunde sin etik på empiri (mødet med næsten) lykkes det ikke Levinas at nå ud over metafysikken, som han ellers intenderer.¹⁹ Derrida indrømmer dog også selv sit eget udgangspunkts radikalt empiristiske natur. Fælles er de nemlig om at definere ansvarlighed som en bekræftelse på (erfaret) anderledeshed og ikke f.eks. i en medfødt indre stemme eller lignende. Dekonstruktionens stærke impuls til at sige ja til det Andet, det unævnelige, er ubetinget. Denne bekræftelse er respons på kaldet, som kalder, før det søges. Den lidenskabelige længsel efter det umulige er netop den sande religiøse længsel, lidenskaben efter det, som end ikke kan tænkes, forstås, formidles - med andre ord paradokset. For så vidt som Derrida sidestiller denne længsel med den dekonstruktive længsel, kan dekonstruktionen ikke siges at være negativ, men snarere i sin senere form særdeles bekræftende over for det umuliges nedslag og brydning af det mulige, med andre ord i alliance med det ukendte.

Lidenskaben for det umulige er også på spil i beslutningens øjeblik og udgør forbindelsen til galskab.

If the possible spells paralysis, the impossible is an impassioning impetus. If the possible means the paralysis of the programmable, the impossible is the passion of decision. (Caputo 1997, 50)

Her gives netop sand bevægelse til forskel fra de afgørelser, hvor der blot appliceres en programmeret reaktion. Fra filosofihistorien fremhæves naturligvis Kierkegaard som den, der fornemst formulerer sand bevægelse, i forhold til hvilken Hegels ophævelse og Platons skuen blegner som en trampen på stedet. Derrida fremhæver med Kierkegaard netop beslutningen i blinde som mønsteret på cirkularitetens brydning, dét som bryder normalitetens cirkel og overkommer lammelsen ved det mulige. Dette nedslag defineres endvidere som Gaven.

Derrida fremhæver Gaven som urbillede på det umulige, den bryder cirklen for gensidighed og udveksling, derfor er den a-økonomisk, fremmed for cirklen. Parallelt med Abrahams brud med det normale, det etiske, som sker til fordel for det uendelige ansvar, findes Gaven, der i tilsidesættelsen af det kognitive og beregnende apparat 'giver' uden forbehold i selvforbyggende kærlighed. I fremhævelsen af disse ekstraordinære livsytringer ligger dog ingen diskvalifikation af hverdagens etiske virke eller den cirkulære gaveudveksling. En sådan praksis har blot intet med absolut ansvar eller uselvvisk gaven at gøre.

Det er i den unikke beslutnings ansvarlighed, at det Andets andethed anerkendes. Der gives ikke nogen privilegeret adgang til den Anden, ikke nogen kalkulerbar viden, og den enkelte må derfor træffe sin egen beslutning. Den Andens andethed er lige så transcendent som Guds, og derfor reserverer Derrida Guds navn som pladsholder for det

¹⁹ Derrida skelner ikke skarpt mellem tro og videnskab, metafysik og empiri. For så vidt som tilliden til empirisk iagttagelse ofte får status af endelig sandhed, mener han, at den ikke er væsensforskellig fra religiøs tro.

helt Andet/enhver Anden. Det er netop dette, der illustreres i historien om Abrahams ofring - den absolutte inkommensurabilitet mellem det individuelle og det generelle, en iagttagelse, der ligger i forlængelse af Derridas generelle indvending over for den vestlige logocentrismes tendens til reduktion af det Andet til det Samme. Der er en diskrepans, en inkommensurabilitet, som ikke kan suspenderes eller reduceres. Etikken bør ifølge Derrida være den selvkritik, som kritiserer retten til at behandle alle andre som det Samme (Holm 1982, 91). Til gengæld ønsker Derrida med formelen 'tout autre est tout autre' at mindske skellet mellem det helt Andet som Gud og den Anden som enhver anden, mellem det religiøses singularitet og ansvarets universalitet.

5. Gaven

En vigtig anstødssten for Derrida i *The Gift of Death* er den etablerede etiks veneration for paradigmesættere som f.eks. Marcel Mauss. Hans bog om gaven og dens funktion er en fremstilling af dens nødvendige og samfundsoprettende basis i reciprocitet. En gave står ifølge Mauss aldrig alene, den ledsages altid af forventning om gengæld - materiel eller immateriel (f.eks. i form af ære, taknemmelighed, kærlighed). Herved har man ifølge Derrida helt misforstået, hvad Gavens definition er, uafhængigt af dens fænomenologiske realisering. Hvad der adskiller Gaven fra handlen er netop, eller burde netop være, den manglende forventning om tilbagebetaling eller belønning. Den er urbilledet på brydningen af den cirkulære økonomi, hvori vore daglige transaktioner finder sted. Symmetrien brydes eksempelvis af Kristus, som i stedet for gengæld vender den anden kind til. Men økonomien reintroduces i løfterne om hinsidig belønning. Det er bl.a. derfor, Derrida vil vriste ansvaret fri af de etablerede religioner. Der er fremdeles en dobbeltmoral til stede i den klassiske version af kristendommen, hvor man afstår fra jordisk hævn til fordel for en forventning om en tifoldig løn i himlen. Der er altså fremdeles tale om en *do ut des*-tankegang:

[The Christian sacrifice] begins by denouncing an offering that appears too calculating still; one that would renounce earthly, finite, accountable, exterior, visible wages, one that would exceed an economy of retribution and exchange only to capitalize on it by gaining a profit or surplus value that was infinite heavenly, incalculable, interior, and secret. (Derrida 1995a, 109)

Spørgsmålet om metafysikkens lukning i Vesten, den reductive bevægelse hvorved det andet utrætteligt er blevet forsøgt reduceret til det samme i nærværstermer, er eksempel på en cirkulær økonomi, der ikke gerne lader sig åbne for at slippe det fremmede ind. Logocentrismen er altså et udtryk for den almene økonomisering. Noget tilsvarende gør sig gældende i Mauss' karakteristik af gavegivningspraksissen i diverse primitive samfund. Den cirkulære økonomi ligger bag udvekslingen af varer, tjenesteydelser, ægtefæller, således at der aldrig gives noget, uden at det ledsages af en forventning om gengæld, tilbagebetaling i den ene eller anden form. Nok kan forventningen være svær at få

øje på, subtilt camoufleret som den måtte være, men ikke desto mindre eksisterer der en udtalt foregribelse af gengældelse.

Mauss' gavegivning forbliver tæt knyttet til tænkning, til beregning og kalkule, og derfor har det for Derrida intet med sand etik at gøre, da etikens moment netop er uvisshed (*indecision*). Derrida indvender, at det, der adskiller gaven fra en simpel handel, bør være, at den gives uden forbehold og forventning om belønning:

Hvis der findes gaver, kan det, der én gang er givet, ikke vende tilbage til giveren. Det må ikke cirkulere, må ikke udveksles, i hvert fald må det aldrig som gave fuldt og helt investeres i udvekslingsprocessen, i den cirkulære bevægelse eller i stadig tilbagevenden til det oprindelige punkt. Hvis cirklen er en fundamental figur i det økonomiske er gaven a-økonomisk, non-cirkulær. (Derrida 1981, 61)

Ideen om Gaven bliver for Derrida samtidig urbilledet på det umulige i positiv forstand som den dør, der bør holdes åben for det ukendte. For så vidt er Marcel Mauss' *The Gift* ikke en bog om Gaven, men om økonomisk transaktion, kontraktudveksling og cirkulær gensidighed.²⁰ Den brutale affejning af Mauss skyldes naturligvis Derridas systematiske analyse af gavebegrebet, der bringer ham frem til, at Gaven ideelt er billedet på cirkelens brydning, det umuliges adkomst i det mulige og derfor alt andet end udveksling. For så vidt er der tale om et metafysisk grænsebegreb, en begivenhed, som aldrig kan forekomme, men hvis umulige mulighed alligevel konstituerer ansvaret og pligten. Mauss anvendte i sin antropologiske afhandling begrebet i dets dagligdags betydning, som det anvendes, når et menneske (*donneur*) overrækker en ting (*donation*) til en modtager (*donataire*). Mauss forbliver inden for rammerne af kalkulation og hæver ikke blikket mod Gavens sande beskaffenhed, hvilket i øvrigt heller ikke var hans hensigt. Gavens cirkularitet er præcis det, der for ham definerer gavegivningens struktur. Men Derrida kritiserer ikke desto mindre Mauss for ikke at have afklaret sine begrebslige forudsætninger. Thi selv om ordet gave har en betydning, er det ikke givet, at Gaven eksisterer, hvis selve dens proces er at annullere den (Derrida 1981, 72). Eller med andre ord: Gavens fænomenalitet ophæver den, idet den i samme øjeblik, den anerkendes som gave, ophører med at være det.

Hos Mauss fordrer en forudforståelse af gaven den treleddede struktur: giver, gave, modtager. Men i dekonstruktivistisk perspektiv er der intet agentur, intet subjekt bag denne given. *Given* (uden forventning om gengæld) bliver dermed en *begivenhed* og ikke en motiveret handling:

... da handlingen ville implicere subjektet og dermed den bevidsthed, som gaven udelukker... [Givens begivenhed] forudsætter, at der foregår noget på et øjeblik, som uden tvivl

²⁰ I Derridas kommentar til Baudelaires *Counterfeit Money* (Derrida 1992) knyttes samtidig en forbindelse til titlen på Mauss' værk, *The Gift*, der ifølge Derrida afslører en slags falskmøntneri, for så vidt som bogen udgiver sig for at handle om gaven, mens det, den egentlig handler om, er økonomi.

ikke tilhører tidens økonomi, altså en 'tid uden tid', en takt uden tempo - således at denne glemsel glemmer sig, men på en sådan måde, at den ikke er intet - uden dog at være noget præsenteret eller noget, der kan præsenteres. (*op.cit.*, 67)

Er de tre elementer til stede vil Gaven nemlig samtidig blive ophævet, annulleret i cirkelens ring, fordi der ikke må være gensidighed og udveksling. Betingelserne for Gaven er altså på én og samme tid betingelserne for dens umulighed. Det er en forudsætning for Gaven, at den ikke gengældes, ja end ikke anerkendes af hverken giver eller modtager som gave, hvorved anerkendelsen træder ind som belønning:

Gaven annulleres, så snart der foreligger anerkendelse af den ... Gaven eksisterer under ingen omstændigheder og kan ikke komme på tale. Hvis den gør det gør den det ikke ... for at gaven kan være gave, må modtageren ikke blot ikke opfatte den som sådan, uden hverken bevidsthed om den, erindring om den eller anerkendelse af den, han skal glemme den i samme øjeblik, men yderligere på en så radikal måde, at selv de psykoanalytiske kategorier for glemsel overskrides. (*op.cit.*, 65 ff)

Glemslen må være radikal såvel fra giverens som fra modtagerens side. Derfor kan gavegivning ikke længere finde sted mellem to subjekter, der udveksler noget. Det er præcis Gavens manglende giver, som gør den til en sand Gave. Samme paradoksikalitet gælder for væren og tiden i kraft af, at de kun kan tænkes ud fra deres negation, ud fra forskellen: "The gift must 'happen' below the plane of phenomenality, too low for the radar of conscious intentionality". (Caputo 1997, 163)

Derrida tilføjer en ekstra dimension ved at insistere på Gaven som en urealiserbar begivenhed, det umulige, der bryder med normalitetens cirkularitet. Gaven er ikke bare umulig, men *det* umulige! Gaven hjælper os ud af cirkelens "klaustrofobiske apori", som Llewelyn udtrykker det (1992, 81). Cirkularitet knyttes sammen med den metafysiske opfattelse af tiden som cirkulær (det Heidegger kalder det vulgære tidsbegreb). Derrida hævder altså, at overalt, hvor tiden dominerer erfaringen som cirkulær bevægelse, vil Gaven være umulig. Gaven bliver først mulig uden for tiden, som brud på cirkulariteten - i det paradoksale øjeblik, afgørelsens øjeblik, som er uden for tiden, og som Kierkegaard definerer som en slags galskab. Præsensens præsens, relationen mellem gaven og tiden, er problematisk.²¹

For finally, if the gift is another name of the impossible, we still think it, we name it, we desire it. We intend it. And this *even if or because* or *to the extent that we never* encounter it, we never know it, we never verify it, we never experience it in its present existence or in its phenomenon. The gift *itself* - we dare not say the gift *in itself* - will never be confused with the presence of its phenomenon. (Derrida 1992, 29)

²¹ Bemærk det lingvistiske slægtskab mellem present og præsens (gave og nutid). "Time, the 'present' of the gift, is no longer thinkable as a now, as a present bound up in the temporal synthesis." (Derrida 1992, 10)

Kan gaven være umulig, men ikke utænkelig? Det kan den, hvis der gives en forbindelse mellem det umulige og det tænkelige, der har plads for både Gaven og Tiden (som hos Heidegger: "Es gibt die Zeit").

Det er atter fristende at spørge, hvordan der kan blive tale om en Gave uden giver. Patocka afviser f.eks. Heideggers insisteren på kaldet fra den anonyme Væren, idet Patocka ikke tror, at der kan være nogen sand, bindende pligt, som ikke kommer fra nogen. Der må være en (Gud), der holder én i hånden og fastholder én med sit blik, selv om Gud ikke selv kan ses. Men det er netop den heideggerske uvished, Derrida vil tilbage til og endda radikaliserer. Kaldet kommer hverken fra Væren eller fra Gud, der er ikke nogen sikker oprindelse til kaldet. Den manglende oprindelse er netop gavens a-økonomi og a-logik. Det er ikke en mystisk gådefuldhed, der her fremelskes. Derimod argumenterer Derrida for, at det faktum, at stemmen forbliver tavs og ikke tilhører nogen bestemt netop er samvittighedens betingelse (Derrida 1995a, 32). Denne given, som giver væren og tiden, er en ubestemt given. Der er intet subjekt bag, og som følge af tidens og værens gavekarakter, bortfalder deres status som absolutte *signifiées*. De er ikke længere endelige entiteter, som alt kan føres tilbage til, de er nemlig selv givne som Gaver.

Da der ikke er noget subjekt, som giver, er der heller nogen, man bør stå i større taknemmelighedsgæld til end andre. Tilsvarende er opgaven heller ikke en opgave over for en på forhånd determineret instans, men en uendelig fordring. Væren og tiden er givet, og denne absolutte Gave kalder ikke på personlig gengældelse ud over den absolutte pligt, som binder os til alle andre (*toutes autres*). Igen ses forbindelsen til Derridas generelle opgør med Vestens logocentriske nærværsmytologi, som utrætteligt vil reducere det andet til det samme, som vil begrænse og kalkulere, hvem næsten er, hvilken Gud, der skal tilbedes, og på hvilket tungemål. Her tages altså indirekte livtag med bl.a. Heideggers taknemmelighed over for den vestlige civilisations græske vugge:

So if there is a danger in the indeterminate, ominous, anonymous "it" in the "*es gibt*", the danger of all this propriety, all these proper tongues and proper homelands, is greater still. (Caputo 1997, 166)

Ifølge både Heidegger og Derrida er Tiden og Væren ubestemte Gaver uden afsender. Dette ubestemte markerer sig med et råb, en kalden, hvortil man må svare Kom! Med dette udbrud markeres atter distancen til logocentrismens manifestationslængsel. Etikken grundes ikke i en åbenbaring, men i en skjult kalden. Med gavens metafysik åbnes der mulighed for en alternativ Gudsforståelse uden om den klassiske metafysik. Tiden er en Gave fra 'es gibt'.

Det givende selv er fraværende, man har kun adgang til den rene givens spor (*trace*). Igen slår Derridas jødiske baggrund ned i fokuseringen på det helt Andets fravær. Logocentrismens reduktion af det andet til det samme har sit forlæg i Sønnens tilbagevendende og identifikation med Faderen. Jøderne derimod gives ikke en sådan forsoning; her er skriften som Gave Faderens nærvær i al sit fravær (Handelman 1989, 42).

Som *différance* går forud for enhver betydning, går given - som begivenhedsindbrud (*l'évenement irruptif du don*) - forud for ethvert udvekslingsforhold (Kemp 1981,110). Tidligere karakteriserede Derrida livet som noget, der blev taget bort, som forbrug af tid og væren mod døden. Den senere Derrida (fra ca. senhalvfjerdserne) er dog som nævnt blevet opmærksom på nødvendigheden af, at hvis noget bliver brugt og dør hen, må der være givet noget forud for - en tilblivelse. For at given kan vise sig, er det imidlertid en forudsætning, at nogen tager imod den, hvorved der straks er skabt en forpligtelse. Derrida forsøger at redde det ved at insistere på, at vi kun oplever *givens* spor (f.eks. tiden og væren) og at denne givethed er en anonym begivenhed, som ikke er foranstaltet af en gavmild giver. Det er dog fremdeles vanskeligt at tale om den rene, sande Gave som andet end et abstraktum.

Slutteligt er det vigtigt at understrege, at trods den lidenskabelige længsel efter Gaven, som gives uden forventning og egenkærlighed, men af selvforglemmende godhed, gør Derrida sig hverken håb eller forestillinger om at eliminere den 'cirkularitetsoprettholdende gave'. Den er afhængig af ideen om den rene Gave, såvel som den rene Gave er afhængig af cirkulariteten. Det er tvivlsomt, hvorvidt den rene Gave besidder fænomenalitet overhovedet, men dens status som billede på det umulige, det man kan forestille sig men aldrig vil erfare, er ikke desto mindre væsentlig. Cirkulariteten i hverdagens gavegivning spiller dog en vigtig rolle, hvilket også anerkendes:

Pure gifts without circles are empty; pure circles without gifts are blind. It is not a question of one or the other, of the gift pure and simple, if there were one, or of pure economy, if there were one, but of inhabiting the distance between the two with as much grace and ambiance and hospitality as possible. (Caputo 1997, 173)

At holde de rene ekstremer op mod hinanden er derfor en konstruktion, hvis primære formål er at vise den ideelle fusion.

7. Konklusion

Derridas tidligere berøringsangst over for etik har vist sig primært at bero på modviljen mod den vestlige filosofiske etik. Dens disciplinære øvelser i selvretfærdiggørelse og iveren efter at lovgive og afgrænse det etiske gebet er helt ude af trit med ansvarets egentlige fordring. Da Derrida først tager hul på tematikken viser det sig, at han hverken er relativistisk eller aetisk, men derimod opstiller etiske fordringer af betragtelige dimensioner i forsvaret for ansvarets uendelighed og absolutitet. Selv om en ansvarlig beslutning altid vil være ufuldkommen i sit svar, ligger ansvaret dog såvel inden for den uvidendes som den videndes (etikkyndiges) rækkevidde. Ansvarlighed er nemlig ikke et spørgsmål om grader af tilnærmelse til et vedtaget regelsæt, men om lydhørhed over for den Anden - partikulært, individuelt og i uvished. Konklusionen bliver, at etik ikke er et spørgsmål om kalkule, men derimod om at forholde sig åbent til det fremmede. Deraf

kan der drages talrige politiske konklusioner, hvilket også er blevet gjort - og næppe ganske i modstrid med Derridas egen intention.

Derridas vægring mod nærmere at definere dels ansvarets område dels hvem den Anden er, byder sig til for politisk anvendelse. Trods slægtskabet til den negative teologiske diskurs er der nemlig en klar tendens til, at Derrida forbliver i det dennesidige, når han eksemplificerer den Anden. Dette behøver ikke foranledige til, at man fornægter en eventuel implicit religiøsitet. Tværtimod kan Derridas diskussion af etikken ses som et forsøg på at ryste sekulariteten i dens selvbevidsthed, og på at give troen den plads tilbage, som den har mistet til en ofte lidt for beregnende rationalitet. Med hans egne ord vil han befri det religiøse fra religionerne. I troens element findes nemlig også tvivlen og uvisheden, som begge er gået af mode til Derridas store fortrydelse. Det er derfor næppe irrelevant at se Derridas forsøg på at løsrive etikken fra dens 'kristocentriske svøbe' som en samfundsmæssig opsang med adresse både til Le Pens Frankrig, til nyreligiøs sekterianisme, til dogmatisk eksklusivitet og sekulær selvsikkerhed.

Under alle omstændigheder levner Derridas retoriske argumentation plads for mange tolkninger, da han til trods for sin ordrigdom ofte ender med at smuldre væk mellem fingrene på én. Det gør ham på én gang utrolig vanskelig at fastholde og kritisere, men samtidig særdeles inspirerende og tankevækkende. Artiklen har måske givet indtryk af, at alle hans positive ytringer er lånt fra andre, men samtidig er det forsøgt påvist, hvordan han sammensætter det foreliggende på nye måder i forsøget på at ryste de videnskabelige fundament. Her er det evident, at beundringen for Patocka og Kierkegaard er stor, men også at han insisterer på at afkristianisere dem. Radikaliteten i budskaberne fastholdes, men det kristne patent på ansvaret og gaven nægtes. Det samme kan til dels fremføres med hensyn til Heidegger, som trods intentionen om det modsatte dog lader skinne igennem, at kaldet fra væren udspringer fra den græske civilisation. Det er straks vanskeligere at pege på, hvor Derrida adskiller sig fra Levinas. Endelig er opgøret med Mauss utilsløret, hvilket må konstateres uden at fremhæve den ene på bekostning af den anden. Antropologens empirisk-deskriptive ærinde er strengt taget inkommensurabelt med Derridas etisk-normative anliggende.

Gaven beskrives som brydningen af normalitetens forudsigelige cirkularitet. Gaven er det, der viser mennesket den Andens andethed og konfronterer det med fordringen om det uendelige ansvar. Dette sker - ikke fordi man ansigt til ansigt får overrakt Gaven men - via *givens* spor i væren og i tiden. Disse spor udgør de givne rammer for fordringen om åbenhed for det Andet. I lyset af dette er Gaven netop opgaven. Denne fordring muliggør erkendelsen af ens egen unikke singularitet, en erkendelse som atter vækker fordringen. Cirkularitetens vekselvirkninger hersker nemlig inden for det givne (Gavens spor), således at ansvaret for den Anden aldrig kan løsrides fra oplevelsen af ens egen singularitet og dødelighed. Det er Gaven selv, som bryder cirklen, mens det givne atter introducerer den. Derfor er Gavens fænomenalitet ikke sådan at få øje på, den er så at sige bag fænomenerne og udstikker rammerne for disse. Det er i dette lys, Gaven må ses. Det faktum, at noget er givet uden forventning om belønning eller tak, skal tjene som etisk 'justeringsinstans' og minde om den selvforglemmende gaves - om end blot

teoretiske - mulighed. Som sådan bør den fungere som et 'memento mori'-princip, som korrektion når etikken bliver for selvtilfreds.

I fastholdelsen af at Gaven er umulig, synes det et øjeblik som om, at Derrida forudsætter Mauss' cirkulære gavelov, ifølge hvilken 'given' altid ledsages af selviske motiver. Her bør det dog erindres, at Gaven hos Derrida indtager den besynderlige mellemposition mellem det umulige og det mulige, da den trods manglende fænomenalitet alligevel er tænkelig. Det faktum er selve fordringens kerne og det, som afføder det efterlyste ansvar. Således lykkes det Derrida at skitsere en Gavens metafysik *uden* om religionerne og Guds navns nævnelse, men ikke desto mindre *med* referencer til noget guddommeligt - i et storslået forsvar for det religiøse.

Litteratur

CAPUTO, JOHN

1997 *The Prayers and Tears of Jacques Derrida - Religion without Religion*, Indianapolis.

DERRIDA, JACQUES

1974 *Of Grammatology*, Baltimore.

1976 "Forskæl - udsættelse", *Sprog Materialitet Bevidsthed*, København

1978 *Writing and Difference*, Chicago.

1981 "Giv Tid", *Semiotik 3*, København, 55-79.

1983 "Brev til en japansk ven", *Semiotik 12(1986)*, København.

1990 "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", *Law Review*, vol 11.

1992 *Given Time*, Chicago.

1993 *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and other Ruins*, Chicago.

1995a *The Gift of Death*, Chicago.

1995b "Passions: 'An Oblique Offering'", *On the Name*, Stanford.

GASCHÉ, RODOLPE

1994 "On Responding Responsibly", *Inventions of Difference*, Cambridge, 227-250.

HABERMAS, JÜRGEN

1981 *Modernity versus Postmodernity*, Frankfurt a.M.

HANDELMAN, SUSAN

1989 "Jacques Derrida og den hæretiske hermeneutik", *Slagmark 14*, 32-65.

HAUGE, HANS

1986 "Henimod en dekonstruktiv teologi", *Teologisk Forum 20*.

HOLM, KJELD

1982 "Sproget, religionen og døden", *Præsteforeningens Blad 6*, 89-95.

KEMP, PETER

1981 *Døden og Maskinen*, København.

KIERKEGAARD, SØREN

1844 *Frygt og Bæven*, København (1989).

LLEWELYN, JOHN

1992 "Responsibility with Indecidability", *Derrida: A Critical Reader*, Oxford, 72-96.

LØGSTRUP, K.E.

1976 *Vidde og Prægnans*, København.

MAUSS, MARCEL

1996 *The Gift*, London.

MOORE, STEPHEN D.

1994 *Poststructuralism and the New Testament - Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, 6-45.

PATRICK, MORAG

1997 *Responsibility and Politics*, Aldershot.

PUTNAM, HILLARY

1981 *Reason, Truth and History*, Cambridge.

Summary

The purpose of this article is to stress the relevance of Jacques Derrida to theology and the study of religions. In The Gift of Death he deals with philosophical as well as scientific conceptualizations of ethics in discussion with various authorities in the field - such as Levinas, Kierkegaard, Patocka, Heidegger and Mauss. Derrida's primary concern is to reject the classical empirical treatment of ethics (as represented by Mauss' The Gift), according to which the gift becomes the crown example of circularity of love and good deeds. Derrida regards this as a reduction of the ethical complexity to a matter of calculation which is caused by Christianity in its claim for visual certification and knowledge. Instead he pleads for a philosophical concept of ethics as the ultimate gift that breaches with circularity and calculation in the attempt to meet and embrace the Other without prejudice or expectation of gain. Ethics viewed as unlimited responsibility makes it incommensurable with scientific enterprise in general. Derrida's mission is not to free ethics from religion, but rather to reintroduce a different religious insight into the field of ethics - namely from the viewpoint of faith: openness and fundamental non-knowledge; in other words, Derrida wants to remind us of what it is all about, i.e., that we will never know what it is all about.

Christine Elisabeth Møller
Cand.mag.
Montanagade 58, 3.t.v.
8000 Aarhus C