

VÅREN KOMMER, GRESSET GROR AV SEG SELV  
Rinzai-zen og veien mot rettferdighet innenfor  
den gresk-okcidentale åndshistorien



*Masteroppgave i allmenn litteraturvitenskap  
Ole Skogseide, stud.nr. 167985*

*Institutt for litterære, lingvistiske og estetiske studier  
Høst 2010*

*Denne masteroppgaven i allmenn litteraturvitenskap er blitt til under veiledning av prof. Erling Aadland, og med hjelp fra cand. philol. Claus Halberg og prof. Bjørn Holgernes. Takk rettes også til Åsne Hagen, Wenche Skogseide, Kjersti Aarstein, Linn Helen Kornerud, Johan Fredrik Getz og Eirik Matthiesen for gode samtaler og moralsk støtte.*

## Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	5
2. Mester Mumons vei ut av språket .....	14
2.1. Problemer rundt oversettelsen av <i>Mumonkan</i> .....	14
2.2. Rinzai-zen og dens indiske røtter: Nāgārjuna og relasjonaliteten.....	21
2.3. Analyse av et utvalg fortellinger fra <i>Mumonkan</i> .....	27
3. Finnes det en vei ut av språket for Jacques Derrida? .....	41
3.1. Det epistemologiske bruddet .....	41
3.2. Den tilgrunnliggende forskjellen.....	47
3.2.1. Det nødvendige mellomrommet.....	50
3.2.2. Differensiering mellom ord og termer.....	51
3.2.3. Avstanden mellom mennesket og tingene .....	57
3.3. Hva er hemmeligheten bak språket? .....	61
3.4. Volden i den gresk-oksidentale åndshistorien .....	64
3.5. Rettferdighet innenfor metafysikken.....	73
4. Diskusjon og konklusjon.....	82
4.1. Striden innenfor den gresk-oksidentale åndshistorien.....	82
4.2. Er poesien den eneste lovbyteren? .....	95
Litteraturliste .....	99

## Abstract

This study in literary theory touches on a philosophical area of inquiry: the relationship between a human observer and the observed, be it a thing or another human being. The two different traditions that will come under discussion in order to shed light on this problem, both identify language as a barrier put between human perception and the reality of the perceived. Within Zen Buddhism, more specifically the Rinzai school of Japanese Zen Buddhism, the goal is to rid the mind of its habitual lingual perception of *the reality*, as it is provisionally named within this tradition. Jacques Derrida discusses the ability of the human perception to do the same, i.e. to rid itself of language and to see the thing as it is in and of itself (*das Ding an sich*). Ultimately, this will be shown to be an ethical problem, as other human beings are regarded much in the same way as *things* are before the human gaze. The material used will be short narrative texts from the Rinzai tradition, and the study will discuss the possibility or impossibility of the human mind to see its surroundings unhindered by the intermediary of language. Poetry as a genre will play a role in this discussion, as poetry is identified in the writings of Derrida as the particular mode of language which lets the other appear *as* other. Furthermore, poetry is a key part of the Rinzai tradition, wherein this genre is used as a means to directly *point out* the reality to the student of Zen.

## 1. Innledning

Spørsmålet om hvilket forhold språket har til den fysiske foreliggende realiteten, er mangefasettert, og enhver befatning med en slik problemstilling må ha form av en forsiktig, metodisk studie med et moderat ambisjonsnivå. Innenfor den kontinentale fenomenologien har dette spørsmålet til en viss grad berørt den fundamentale ontologiske problemstillingen om hvilken status den fysiske realiteten, løsrevet fra språket og fra den menneskelige persepsjonen, egentlig har. Fra Immanuel Kant via Maurice Merleau-Ponty og Martin Heidegger til Jacques Derrida har problemet med tingen i og for seg selv, *das Ding an sich*, vært omdiskutert, og sistnevnte tenker har, med bakgrunn i Emmanuel Levinas, gjort det til et etisk problem.

I og med den her nevnte kontinentalfilosofiske tradisjonen kan dette problemområdet sies å ha blitt trukket inn i litteraturvitenskapens horisont, og blitt gjort til et spørsmål om språk og språkstruktur mer enn noe annet. Derrida gjør det tydelig at språket, ved å kategorisere ting og mennesker, i stor grad endrer det som her er blitt kalt den fysiske realiteten, men som også kunne vært betegnet med termer som *referent*, *Ding an sich* eller, med visse forbehold, Heideggers *Erde*. Språket kler tingene i en historisk drakt, og gjør dermed det som her provisorisk er blitt kalt *realiteten* utilgjengelig for mennesket. I denne studien vil to ulike tankeretninger fremlegges og diskuteres, som begge har det fellestrekket at de diskuterer muligheten for eller umuligheten av å rykke nærmere en slik realitet.

Den japanske buddhistiske meditasjonsskolen identifiserer språket som et fundamentalt problem ved den menneskelige tilstedeværelsen i verden. Menneskets iboende evne til å kategorisere alt som er utenfor mennesket ved hjelp av ord og termer, innsetter en viss avstand mellom tingene slik de foreligger i og for seg selv og tingene slik de foreligger for mennesket. Målet innenfor denne tradisjonen er å oppnå en spontan oppvåkning til den

*egentlige* realiteten, som ligger bak den *konseptuelle* realiteten.

Jacques Derridas tenkning omkring språk opererer med et tilsvarende grunnpremiss. Derrida viser, med bakgrunn i Martin Heideggers tenkning, at mennesket først og fremst forholder seg til omverdenen ved hjelp av språk, altså ved å benevne alt som er utenfor mennesket. Det vil bli demonstrert her at språket er det som bringer tingene inn på menneskenes skueplass. Videre viser Derrida at språket ikke er i stand til å yte tingene rettferdighet. Dette betyr i hovedsak to ting: For det første betyr det at språket gjør det umulig for mennesket å forholde seg til tingen slik den foreligger i og for seg selv, og for det andre blir det tydelig at språkets struktur er slik at tingene identifiseres som hverandres motsetninger, i et system hvor den ene tingen fremheves som sekundær i forhold til den andre. Det blir altså ønskelig også for Derrida å utfordre det systemet av ord og termer som vi beveger oss innenfor, og som styrer vår oppfatning av omverdenen.

Denne studien vil innebære en utlegning av Derridas språkfilosofi, samt av den språktenkningen som ligger til grunn for den zenbuddhistiske Rinzai-tradisjonen. Sammenstillingen av disse to ulike retningene vil være et godt utgangspunkt for å diskutere den posisjonen språket har i menneskets persepsjon av omverdenen, og muligheten for eller umuligheten av å utfordre dette forholdet. Kort skissert indikerer Derrida at et sprang ut av språket i retning av tingen i og for seg selv ikke er mulig, mens Rinzai-zenbuddhismen nettopp kretser rundt ideen om at det er maktpåliggende å forlate språket for å kunne se realiteten slik den egentlig er. I første rekke vil disse to oppfatningene av realiteten, og av språkets rolle i menneskets forhold til den, diskuteres. Dernest vil det være interessant å foreta en analyse av de to tankeretningene sine respektive forsøk på å utfordre det systemet av ord og termer som de beveger seg innenfor.

Kjernen i den problemstillingen som vil bli diskutert her, er oppfatningen av at språket representerer et fundamentalt problem ved den menneskelige persepsjonen. Både innenfor

den rinzai-zenbuddhistiske tradisjonen og innenfor Derridas tenkning forekommer diskusjoner omkring språkets evne til å bryte med sitt eget medium, altså språket selv, med det formålet for øye å skulle fjerne den avstanden språket innsetter mellom det sansende mennesket og alt som er utenfor dette mennesket. Når det gjelder menneskets forhold til andre mennesker, blir denne problemstillingen bragt inn i etikkens domene. Til syvende og sist vil denne studien dreie seg om språkets rolle i menneskets forhold til andre mennesker, og om muligheten for å endre dette forholdet.

I «Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'»<sup>1</sup> indikerer Derrida at det som termen *rettferdighet* peker mot, er en instans av utenomspråklig realitet. Rettferdighet beskrives her som «the experience that we are not able to experience» og «an experience of the impossible» (Derrida 1992:16). Det er en dobbelhet i disse to utsagnene. For det første indikerer Derrida at erfaringen av rettferdighet er en erfaring som ikke kan approprieres, og for det andre viser han til at denne umulige erfaringen vil være en erfaring av det umulige i det å oppnå en direkte erfaring av den fysiske realiteten. «The experience that we are not able to experience» kan bety både «erfaringen av at vi ikke kan erfare» og «den erfaringen som vi ikke kan erfare». Dette henger sammen med Derridas oppfatning av at menneskets erfaring av gjenstander, dyr og av andre mennesker er bestemt av en rekke forhold som umuliggjør direkte kontakt med tingen i seg selv. Her vil det bli vist at Derrida med termen *rettferdighet* forsøker å nærme seg og tegne opp grensene for denne umuligheten.

Når Derrida skal formidle sin oppfatning av rettferdighet – som altså er *erfaringen av at vi ikke kan erfare* eller *en erfaring av det som vi ikke kan erfare* – tyr han til det eneste kommunikasjonsmiddelet han har til rådighet: språket. Sentralt i Derridas tenkning er den oppfatningen at språket representerer de absolutte grensene for det som det gir mening å bringe inn i en akademisk diskurs, eller for den del i noen menneskelig diskurs. Dette er et

---

<sup>1</sup> Tittelen refereres på engelsk fordi Derrida brukte en oversatt utgave av teksten som forelegg for sitt innlegg på et seminar ved Cardozo Law School i 1989, hvor denne teksten ble presentert. Den første offentlig tilgjengelige utgaven av denne teksten var altså engelskspråklig (oversatt for Derrida av Mary Quantance).

poeng som løper som en rød tråd gjennom hele produksjonen hans, og han avviser kategorisk ethvert forsøk på å *overskride* eller *bryte ut av* språket. Allerede i den tidlige teksten «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» (1967), her sitert i engelsk oversettelse ved Alan Bass, fremkommer dette poenget på en utvetydig måte. Her legger Derrida vekt på vår ureduserbare tilhørighet til metafysikkens – som i dette tilfellet betyr den gresk-okcidentale vitenskapstradisjonens – begrepsapparat: «There is no sense in doing without the concepts of metaphysics in order to shake metaphysics. We have no language – no syntax and no lexicon – which is foreign to this history [...]» (Derrida 2009:354).

Det problematiske ved et utsagn som det ovenfor siterte om rettferdigheten som en erfaring av det vi ikke kan erfare, blir slående i lys av dette. Rettferdigheten er etter alt å dømme noe som ikke er tilgjengelig gjennom metafysikkens språk, og Derrida har for lengst slått fast at det ikke gir mening å forsøke å nærme seg noe som er utenfor dette systemet av ord og termer.

Et problem som svarer til dette paradokset, er som nevnt å finne i den japanske buddhistiske meditasjonsskolen, nærmere bestemt retningen Rinzai-zen. Innenfor meditasjonsskolen er målet for praktiserende munkers oppnåelse av ulike former for opplysning (*satori*) gjennom meditasjon. Rinzai-zen, som er en japansk forgreining av den kinesiske lin-chi-buddhismen, er en variant av den buddhistiske meditasjonsskolen. Rinzai-retningen benytter korte beretninger om zenmesteres handlinger, såkalte *koaner*, som objekt for meditasjon og middel for oppnåelse av *satori*. «Oppvåkningen», det vil si oppnåelsen av *satori*, skal finne sted som en spontan, øyeblikkelig innsikt i den *egentlige* realiteten slik den er uten det tilslørende menneskelige intellektet: «Denne meditasjonen [over koaner, min anm.] skulle ha som effekt at begrepsaktiviteten i sinnet stoppet opp og mennesket slik, befridd fra begreper, kunne se virkeligheten i sin 'slikhet', dvs. slik den egentlig er» (Jacobsen 2000:150). Det blir her tydelig at intellektet settes i nær sammenheng med språket, at



intellektet er satt av språket, og at språket dermed står i veien for innsikt i den rene realiteten. Middelet som brukes for å oppnå denne innsikten, er korte fortellende tekster. Det vil være interessant å undersøke hvilke språklige strategier som blir brukt i de zenbuddhistiske fortellingene med det formålet å fri sansningen fra språket og intellektet, og å sette dette i sammenheng med Derrida sin tenkning rundt rettferdighet.

I 1957 utga Alan Watts en studie i zenbuddhisme under tittelen *The Way of Zen*. Her påpeker han at et sentralt moment innenfor zenbuddhistisk tenkning er hvordan begreper omkring det eksisterende defineres i negativer, det vil si gjennom sine motsetninger: «what is singled out exists only in relation to its own opposite, since what is is defined by what is not, pleasure is defined by pain, life is defined by death, motion is defined by stillness» (Watts 1980:83). Kort skissert befatter zenbuddhismen seg med ulike måter å løsrive seg fra den normale menneskelige forståelseshorisonen på – en horisont som ender der det ikke lenger er mulig å kategorisere hendelser og entiteter, det vil si fastholde dem språklig i dikotomiske motsetningspar. For realiteten, påpeker Watts, ligger verken i det ene eller det andre dikotomiske ytterpunktet, men befinner seg i en ordløs mellomposisjon: «[T]he reality of all 'inseparable opposites' – life and death, good and evil, pleasure and pain, gain and loss – is that 'between' for which we have no words» (*ibid.*:142). I forlengelsen av dette blir det tydeliggjort at språket skaper ytterligere avstand mellom mennesket og den erfarbare realiteten. Alan Watts bruker selvbevisstheten som eksempel: «If one is to reflect, just reflect – don't reflect about reflecting» (*ibid.*:159). Det å gå omveien om språket eller begrepsliggjøringen vil være som å reflektere over ens egen refleksjon eller, i forbindelse med sansning, å tenke over at man sanser i stedet for simpelthen å sanse.

Innenfor Rinzaizen er tekstsamlingen *Mumonkan*, samlet av mester Mumon og utgitt i Kina mot slutten av det trettende århundre e.kr., en av to sentrale samlinger av zenbuddhistiske koaner. Den andre sentrale tekstsamlingen, *Hekigan-Roku*, vil ikke bli brukt

her. Fortellingene som er å finne i disse to verkene, fungerer innenfor zenbuddhismen som objekter for meditasjon som skal føre til en løsrivelse fra det ovenfor skisserte intellektualiserte forholdet mennesket har til verden. Det som vil være interessant i denne sammenhengen, er å undersøke hvordan disse tekstene er strukturert, og hvordan deres innhold systematisk forsøker å bryte ned sin egen fremstillingsform.

Spørsmålet som til syvende og sist vil bli stilt her, er hvordan Jacques Derrida går frem når han skal nærme seg en term som *rettferdighet*, som defineres som utilgjengelig innenfor vår nåværende horisont. For å kunne belyse dette på en god måte, vil prosjektet hans bli sett i lys av det zenbuddhistiske, hvor menneskets direkte møte med fenomenene og den totale overskridelsen av språket betraktes som reelle muligheter. Studien vil munne ut i en diskusjon omkring muligheten for å yte noe eller noen rettferdighet i lys av Derridas oppfatning av denne termens betydning.

Rettferdigheten befinner seg et sted utenfor språket, eller lar seg ikke innlemme i språket. Her vil det bli tydeliggjort at rettferdighet tvert imot kan betraktes som det å ikke forholde seg til ting og andre mennesker på en språklig måte. Likevel forsøker Derrida å nærme seg det han betegner som rettferdighet gjennom et språklig medium. Det samme paradokset er å gjenfinne i forbindelse med den innsikten som er Rinzai-zenmunkens endelige *thelos*. De korte fortellende tekstene fra Mumonkan er alle forsøk på å formidle en erfaring som i utgangspunktet ikke lar seg formidle ved hjelp av språk: «[...] koan are sayings and doings that have come out of the Zen Master's deep experiences. Behind their superficial expressions through words and actions there is the Truth of Zen, which really transcends such expressions» (Shibayama 1974:92).

Målet med å sette disse to tankeretningene i sammenheng med hverandre er ikke simpelthen å påpeke likheter og ulikheter, men å diskutere de ulike oppfatningene av språkets muligheter og begrensninger som kommer til uttrykk gjennom dem. Slik vil det være mulig å

nærme seg spørsmålet om hvorvidt Derridas rettferdighet i det hele tatt er meningsbærende som et moment innenfor den etikken han fremlegger i forlengelsen av blant andre Martin Heidegger og Emmanuel Levinas.

Umberto Eco presenterer i de første tre kapitlene av en litteraturteoretisk bok han er redaktør for og bidragsyter til, med tittelen *Interpretation and Overinterpretation*, en forsøksvis demarkasjonslinje mellom gode og dårlige tolkninger. I prosessen med å utvikle dette skillet fungerer Derrida og Yale-skolen innledningsvis som skyteskiver. Ecos egen tilnærming, som med visse forbehold kan kalles pragmatisk,<sup>2</sup> kontrasteres med dekonstruksjonen og dens eksponenter. Derridas lesning av John Searles kritikk av førstnevntes tekst «Signature Event Context», som kommer til uttrykk i boken *Limited Inc*, beskrives av Eco som en voldelig *jeu de massacre*, en massakreringslek: «I feel perplexed when I read the *jeu de massacre* performed by Derrida upon a text signed by John Searle» (Eco 1992:67). Denne beskrivelsen av Derridas tekst er ikke urimelig. Lekenheten kommer til syne blant annet i hans identifisering av personen(e) bak Searles tekst som "Société à responsabilité limitée", forkortet SARL, så vel som i hans egen undring over hvorfor han ikke greier å være alvorlig i møte med SARLs tekst: "Why am I having such difficulty being serious in this debate, in which I have been invited, in turn, to take part?" (Derrida 1988a:34-35)

Derridas fremstilling av det spørsmålet som han innleder sitt tilsvarende svar til Searle med, er uten tvil en massakre i ordets rette forstand: Ved utelukkende å bruke ord som forekommer hos Searle (eller SARL), formulerer han en ny problemstilling ved å sitere en annens tekst, og understreker på den måten sitt eget poeng om det skrevne språkets iterabilitet eller åpenhet for gjentakelse innenfor et uendelig antall ulike kontekster. Massakreringsleken av Searles tekst er

---

<sup>2</sup> Umberto Eco konkluderer med at det er umulig å stille opp allmenngyldige kriterier for gode og dårlige tolkninger, og at man ikke kan bedømme en tolknings verdi før man har lest den. Med andre ord kjenner man en dårlig tolkning når man ser den. Dette kan kalles en form for pragmatisme, men det må presiseres at Eco ikke har stort til overs for bruk av tekster uten hensyn til det han kaller tekstens egen intensjon (*intentio operis*), en pragmatisk tilnærming som blant andre Richard Rorty kan sies å være eksponent for.

altså villet, men det forblir et åpent spørsmål hvorvidt Ecos perpleksitet i møte med den er et eksempel til etterfølgelse.

I Ecos kritikk av Yale-skolen fremkommer et moment som det er verdt å ta tak i og imøtegå. Det prisverdige prosjektet det er å skille gode tolkninger fra dårlige, som er bokens emne, vil ikke bli diskutert her. Derimot vil det som er Ecos innledningsvise hypotese angående Yale-skolen diskuteres. Den italienske semiotikeren setter denne teoretiske retningen i sammenheng med de religiøse retningene hermetisme og gnostisisme, og i forlengelsen av dette fremgår en problemstilling som berører det som blir omtalt i denne oppgaven.

Blant en rekke andre trekk fremhever Eco gnostisismens og hermetismens kretsing omkring «hemmeligheter». Innenfor disse retningene, hevder Eco, peker alt eksisterende mot noe utenfor seg selv; alt betraktes som tegn som peker mot bakenforliggende hemmeligheter: «Every object, be it earthly or heavenly, hides a secret. Every time a secret has been discovered, it will refer to another secret in a progressive movement toward a final secret» (Eco 1992:32). Eco ser postmoderne teoretiske strømninger, hvorunder han med Gilbert Durand blant andre nevner navn som Foucault, Derrida, Lévi-Strauss og Roland Barthes (*ibid.*:35), som en direkte forlengelse av det hermetiske og gnostiske prosjektet omkring avdekking av hemmeligheter. Språket får en særskilt rolle her. ifølge Eco betraktes språket innenfor disse retningene som maktesløst når det gjelder å beskrive realiteten. Det er kun i stand til å fremvise sin egen strukturs vilkårlighet. For ordene viser ikke frem virkeligheten, de gjemmer bort den reelle hemmeligheten bak det som oppfattes som virkelig: «words, instead of saying, hide the untold» (*ibid.*:39).

I denne studien vil Ecos innvending tjene til å understreke de nyansene i Derridas tenkning som vil fremgå av sammenstillingen med zenbuddhistiske språkstrategier. Det dreier seg om språkets rolle i menneskets møte med omverdenen: Er det slik at språket «gjemmer

bort» det som ordene betegner, og er det i så fall mulig å oppnå en tilstedeværelse i verden som ikke er preget av dette problemet? Til syvende og sist må studien berøre en av fenomenologiens grunnleggende problemstillinger: Hvilken status har fenomenene før språket har tilslørt eller gjemt bort deres ennå-ikke-fortolkede væren? Eco sin kritikk av Yale-skolen vil være et nyttig moment i denne studiens diskusjon omkring språk, og den vil i hovedsak bli imøtegått under diskusjonen av Derridas språktenkning i tredje del av denne studien.

Studien er delt i fire. Etter en innledende avgrensning av problemområdet inneholder den en grundig redegjørelse for rinzai-zenbuddhistisk tenkning, med en diskusjon omkring vanskelighetene som oppstår når en slik tradisjon bringes inn i et vestlig tenkesett. Denne gjennomgangen analyserer også en rekke koaner med det mål for øye å nå en god innsikt i den zenbuddhistiske tradisjonens strategier for å formidle noe som i utgangspunktet ikke lar seg formidle, nemlig den utenomspråklige realiteten som allerede så vidt er blitt nevnt. Denne delen vil i all hovedsak ha form av en nærlesning av et utvalg koaner fra *Mumonkan*, men den vil også berøre det teoretiske landskapet som ligger til grunn for denne tekstsamlingen. Tredje del av studien vil være en gjennomgang av Derridas språktenkning slik den fremgår blant annet i verket *L'écriture et la différence* (1967). Denne delen vil munne ut i en diskusjon omkring Derridas antitetiske termer *vold* og *rettferdighet*. Fjerde og siste del vil være en diskusjon omkring muligheten for, eller umuligheten av, den overskridelsen av språket som er blitt skissert her, med bakgrunn i de to ulike tradisjonene som er blitt fremlagt.

## 2. Mester Mumons vei ut av språket

### 2.1. Problemer rundt oversettelsen av *Mumonkan*

Den første delen av denne utlegningen vil ta for seg et utvalg av de førtiåtte fortellingene fra den zenbuddhistiske tradisjonen som er samlet i verket *Mumonkan*. Disse er japanske tekster som stammer fra en kinesisk tradisjon. De zenbuddhistiske skolene kan spores tilbake til den indiske Dhyana-buddhismen, som er en forgrening av meditasjonsskolen innenfor Mahayana-retningen. Denne fant veien til Kina, hvor den ble kjent som Ch'an-buddhismen, og der utviklet den seg i ulike retninger. Rinzai-zen, en tradisjon som betrakter *Mumonkan* som et sentralt verk, stammer fra den kinesiske lin-chi-buddhismen, innført fra Kina til Japan mot slutten av det ellefte århundret etter vestlig tidsregning. *Mumonkan* ble opprinnelig samlet av den kinesiske Ch'an-mesteren Mumon og utgitt i 1229 i Kina. Med andre ord har de førtiåtte fortellingene reist langt, både språklig, tidsmessig og geografisk.

Den utgaven av *Mumonkan* som blir brukt her, er blitt oversatt under den praktiserende Rinzai-zenmunken Zenkei Shibayamas oppsyn. Boken inneholder de førtiåtte fortellingene, oversatt av Shibayamas kvinnelige elev Sumiko Kudo med hjelp fra Shibayama og professor Kenneth W. Morgan fra Colgate University, i tillegg til utførlige kommentarer til hver fortelling. Shibayama har selv forfattet disse kommentarene eller utlegningene, kalt *teisho*, og Kudo har oversatt dem til engelsk.

Kommentarene inneholder tidvis uvurderlig tolkningshjelp. Der hvor språk og kulturtradisjon stiller opp en barriere, fungerer kommentarmaterialet som en stige. Trettifemte fortelling, «Sen-Jo and Her Soul Are Separated», er for eksempel uforståelig uten kjennskap til beretningen *Rikon-ki*, som er en del av den kinesiske og japanske kulturhistorien i like stor grad som eventyret om de tre bukkene Bruse er en del av den norske. Shibayama, som har

skrevet kommentarene sine for et vestlig publikum, presenterer en kort gjenfortelling av *Rikon-ki* og forklarer hvordan trettifemte fortelling i *Mumonkan* forholder seg til denne. Slik blir kommentarene en inngangsport til det intertekstuelle landskapet som fortellingene beveger seg i, og som det ellers ville tatt et helt liv å sette seg inn i for en vestlig leser. Shibayama er klar over problemene som oppstår når de japanske tekstene skal presenteres for et vestlig publikum, og tar dem opp i introduksjonen til *Mumonkan*:

[...] there are several obstacles to mutual understanding and exchange between Asian and non-Asian cultures: the language difficulty is one of the main hindrances, plus the difference in ways of thinking, in value systems, and in the patterns of their long traditions. (Shibayama 1974:XIV)

Et godt eksempel på et språklig problem finnes i trettitredje fortelling, «No Mind, No Buddha». Uttrykket som står sentralt i denne beretningen, «intet sinn, ingen Buddha», er det naturlig å lese som et utsagn av typen «hvis du ikke spiser middagen din, får du ikke dessert», altså «ingen middag, ingen dessert». Shibayamas *teisho* over denne fortellingen gjør det imidlertid tydelig at budskapet er: Det finnes verken sinn eller Buddha (ingen middag og ingen dessert). Forskjellen mellom disse to lesningene har vidtrekkende implikasjoner: Den første vil indikere at Buddha innenfor Rinzai-zen betraktes som en rent åndelig skapning, tilsvarende spøkelses, som kun finnes dersom man tror på dem. Hvis det ikke var sinn, var det heller ikke Buddha. Den fra et zenbuddhistisk perspektiv mer korrekte tolkningen påpekes ikke eksplisitt i kommentarmaterialet, men foreligger som en implisitt selvsaghet. Dermed blir det tydelig at selv om Shibayama prøver å reise en stige for at vi, som vestlige lesere, skal kunne overvinne språkbarrieren, finnes det vanskeligheter som han ikke får øye på, men som likevel kan leses ut av kommentarene hans.

Martin Heidegger behandler temaet oversettelse i teksten «Aus einem Gespräch von der Sprache. *Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*». Her blir oversettelse mellom

ulike kultursfærer problematisert langt utover de språklige vanskelighetene omkring tvetydigheter, nyanser og referanser som går tapt og så videre. I teksten fremgår det at ikke bare er japansk og tysk to svært ulike språk, men også at selve forståelsen av hva språket rent faktisk er, og hvilken funksjon det har, er en annen innenfor den japanske horisonten enn den tyske.

Kjernen i denne forskjellen synes å ligge i språkets relasjon til fysiske objekter. Tysk, og andre europeiske språk, består av ord som peker på objekter, ord som betegner noe. Japaneren som er Heideggers samtalepartner, hevder at japansk derimot ikke består av direkte betegnende ord, men av vink eller hentydninger som mer eller mindre vagt viser til en fysisk realitet: «das Wort sei Wink und nicht Zeichen im Sinne der bloßen Bezeichnung» (Heidegger 1971:119). Videre viser Heidegger hvordan det å lære seg japanske ord og grammatiske regler ikke fører til noen egentlig forståelse av det japanske tenkesettet, som for en voksen europeer forblir ugjennomtrengelig. Som et talende eksempel trekker han frem det japanske *No*-teateret, hvor enkle håndbevegelser fra skuespillernes side forteller tilskuerne hvor handlingen finner sted – i et fjellandskap, langs kysten, på en øy og så videre. En tilskuer som ikke er kjent med disse kodene, eller som slett ikke vet at håndbevegelsene er signifikante, vil simpelthen ikke skjønne hva teaterstykket dreier seg om, selv om han snakker det japanske språket lytefritt.

Et punkt som gjør oversettelsesbarrieren mindre problematisk å overkomme i forbindelse med *Mumonkan*, er at det dreier seg om nesten fullkomment nakne fortellinger. Det er et minimum av språklig utsmykning i form av adjektiver og adverb, og i all hovedsak har hver bestanddel av hver tekst en narrativ funksjon. Unntakene er de fortellingene som involverer resitering av poesi som et ledd i praksisen *chih-chih*, som innebærer direkte peking på konkrete fysiske objekter ved hjelp av språklige ytringer. I disse tilfellene vil det være selve pekingen og det faktum at det dreier seg om poetiske ytringer som er signifikant, og



ikke poesiens innhold. Den japanske poetiske tradisjonen som Rinzai-zen hviler på, er for øvrig preget av enkle bilder og henvisning til konkrete ting, lyder eller andre basale sanseinntrykk som tross alt skulle la seg oversette mellom kultursfærer. Et eksempel som vil bli mye brukt i denne studien, er dette korte tradisjonelle diktet, resitert av zenmesteren Fuketsu som svar på et intrikat metafysisk spørsmål: «How fondly I remember Konan in March – the partridges are calling, and the flowers are fragrant» (Shibayama 1974:175). Den estetiske verdien av dette stykket poesi lider utvilsomt under oversettelsen til engelsk, men det blir uansett tydeliggjort at det dreier seg om konkrete sanseinntrykk i et gitt område på en bestemt årstid, og denne innsikten vil vise seg å være tilstrekkelig til å innlede en diskusjon omkring diktets verdi som svar på et teoritunget spørsmål.

Handling er, som David Hume antyder i «Of the Standard of Taste», langt lettere å oversette enn verdiladede ord som *barbari*, *dyd* og *rettferdighet*. Hva ulike kulturer legger i et positivt ladet ord som *godhet*, er selvsagt høyst varierende. En god kristen fra middelalderen avholder seg fra seksuell omgang, og en god muslim benytter ikke rusmidler. Begge disse standpunktene er absurde sett fra Yanomamoenes ståsted, hvor seksuell omgang og bruk av rusmidler slett ikke fremstår som daddelverdig oppførsel. Ifølge Hume kan en fortellende tekst fremvise hva som *egentlig* ligger i et ord som «god» når det blir brukt innenfor en kultursfære som er fremmed for vår egen. Selv eksemplifiserer han dette gjennom Koranen. Ved å lese dette verkets fortellende tekster, «avslører» han de muslimske dydene som umenneskelige og «inkompatible med et sivilisert samfunn»:

But would we know, whether the pretended prophet had really attained a just sentiment of morals, let us attend to his narration, and we shall soon find, that he bestows praise on such instances as treachery, inhumanity, cruelty, revenge, bigotry, as are utterly incompatible with civilized society. (Hume 1993:135)

Ifølge Hume kan altså Koranens fortellinger fremvise hva som egentlig menes når en person fra denne kultursfæren bruker ord som *dyd* og *rettferdighet*, selv om ordene har et verdimeslig innhold som avviker fra den betydningen en annen kultur tillegger dem.

Dette poenget kan understrekes ved å gå til Bibelens eldste skrift, som er forfattet i et ideologisk landskap vel så fjernt fra det moderne vestlige som Koranens. I *Dommernes bok* 4:17-24 opptrer heltinnen Jael, som på en heller slø måte inviterer den flyktende hærføreren Sisera inn i teltet til seg og gjør ham komfortabel og rolig før hun forlater ham der inne. Så snart han har sovnet, lister hun seg inn til ham og slår en teltplogg gjennom hodet hans med slik kraft at den går «ned i jorda». I kjølvannet av denne hendelsen kommer Debora og Baraks lovsang:

Høyr kor dei jublar,  
dei som delar hærfang attmed brunnane.  
Der prisar dei Herrens rettferdsverk,  
hans frelsesverk mot folket i Israel. (Dom 5:11)

Innholdet av ordet «rettferdighet» fremvises her gjennom en rekke beretninger, ingen av dem mindre blodige enn den om Jael og Sisera. Det viser seg å være snakk om en annen type rettferdighet enn det norske rettssystemets eller kong Salomos, og det som leder til denne konklusjonen, er innholdet i en fortellende tekst. Denne innsikten gir den fortellende litteraturen en enorm verdi som mediator mellom ulike kultursfærer, og det blir dermed tydelig hvorfor *Mumonkan* egner seg spesielt godt som inngangsport til det zenbuddhistiske tenkesettet.

Dette forholdet mellom fortellende tekst og idémessig innhold opphever for øvrig ikke alle problemene som oppstår i forbindelse med *Mumonkan*. Enkle uttrykk som «intet sinn, ingen Buddha» er fremdeles vanskelige å forstå på et rent semantisk nivå uten kyndig veiledning, og det er nødvendig å ha i mente at hvert eneste ord som blir brukt, trekker med

seg en rekke assosiasjoner som nødvendigvis vil variere etter hvilken bakgrunn leseren har. Den nevnte beretningen *Rikon-ki* er et godt eksempel fra en østlig tradisjon, mens en norsk fortellende tekst som presenterer innskutte utsagn av typen «jeg kan, sa Storebingen» eller «det lukter kristenmannsblod» etter alt å dømme ikke vil fange en japansk lesers oppmerksomhet på samme måte som en norsk leser. Disse to eksemplene, henholdsvis fra Johan Sebastian Welhavens dikt «Raad for Uraad» og norsk eventyrtradisjon, er innarbeidet i norske leseres horisont på en måte som vanskelig kan tillæres av utenforstående. Videre er japansk og tysk, som Heidegger har vist, kommunikasjonsformer som legger til grunn ulike oppfatninger av språkets relasjon til det betegnede.

Likevel vil de to formildende omstendighetene som er nevnt her – Shibayamas kommentarer og fortellingenes i all hovedsak narrative form – føre til at det vil være mulig å få et visst inntrykk av hvor beretningene i *Mumonkan* vil føre leseren. Det vil likevel være viktig å gå langsomt og grundig til verks og å ta høyde for den språklige og åndshistoriske barrieren, som Heidegger har diskutert inngående i den nevnte samtalen med en japaner.

Før en dyptpløyende analyse blir igangsatt, vil det være nyttig å ha et klart bilde av det foreliggende verkets rent formelle oppbygning. Den utgaven av *Mumonkan* som blir brukt her, er strukturert på følgende måte:

**Koan** (kort fortelling om en eller flere zenmesters handlinger)

**Mumons kommentar** (Mumon, som samlet de førtiåtte fortellingene, har også skrevet kommentarer til hver av dem)

**Mumons dikt** (Mumon har skrevet et stykke lyrikk relatert til hvert koan)

**Teisho over fortellingen** (Shibayamas utlegning av hvert koan)

**Teisho over Mumons kommentar** (Shibayamas utlegning av Mumons kommentarer)

**Teisho over Mumons dikt** (Shibayamas utlegning av Mumons dikt)

Det sentrale objektet for denne undersøkelsen vil være selve fortellingen, og Shibayamas kommentarer vil være til hjelp i fortolkningsarbeidet. Mumons egne kommentarer vil bli brukt der hvor det er hensiktsmessig. Diktene og de korresponderende kommentarene kommer ikke til å være en del av utlegningen her, da disse beveger seg for langt inn på det religiøse og metareligiøse<sup>3</sup> feltet til at det vil være mulig å yte dem rettferdighet innenfor rammene av denne analysen.

Der hvor det blir maktpåliggende å ha en viss innsikt i religiøse aspekter av Rinzai-zen og buddhismen generelt, vil Alan W. Watts sin studie *The Way of Zen* (1957), sammen med Knut Jacobsens innføringsbok *Buddhismen* (2000), danne det religionsvitenskapelige bakteppet. Disse presenterer en mer nøktern og mindre involvert utgave av Rinzai-zen enn det den praktiserende munken Shibayama gjør. Det må imidlertid nevnes at Watts etter alt å dømme nærer en viss entusiasme for den zenbuddhistiske tradisjonen, og at det i hans studie ikke blir stilt kritiske spørsmål til det omtalte. Det er overhodet vanskelig å stille seg kritisk til en tradisjon med et innarbeidet esoterisk element, fordi kritikk uvegerlig vil tolkes som mangel på innsikt hos kritikeren. Det vil ikke være vanskelig å argumentere for at også Derridas resepsjonshistorie til en viss grad lider under det samme fenomenet, og et mål for en studie som behandler disse to tradisjonene må være å ikke ligge under for frykten for å bli anklaget for manglende innsikt.

---

<sup>3</sup> Ordet «metareligiøs» er her brukt som en ad hoc substitusjon for «teologi», i og med at det innenfor buddhismen sjelden kan være snakk om noen gudelære. «Religionsvitenskapelig» ville heller ikke vært dekkende, da dette indikerer et mer eller mindre nøytralt, utenforstående perspektiv.

## 2.2. Rinzai-zen og dens indiske røtter: Nāgārjuna og relasjonaltet

Det er allerede blitt nevnt at zenbuddhistisk praksis dreier seg om å nærme seg en realitet som ikke lar seg formidle språklig. Tvert imot står språket i veien for denne innsikten, som nås gjennom meditasjon, studering av koaner og veiledning. Med andre ord er fortellingene i *Mumonkan* ment å skulle legge til rette for at den studerende munken skal kunne fri seg fra intellektet, som er innsatt av språket. Det som gjør disse tekstene til interessante studieobjekter, er at de presenterer en utførlig språklig strategi som har som sitt siktemål å ødelegge eller bryte gjennom sitt eget medium. Denne studien vil forsøke å få klarhet i hvordan den ikke-språklige realiteten bak zenmestrenes erfaringer blir forsøkt formidlet gjennom de korte fortellingene i *Mumonkan*.

Tekstene i *Mumonkan* bygger på et prinsipp som dreier seg om systematisk å utelukke enhver mulig løsning på et gitt problem. Dette er et prosjekt som kan spores tilbake til den indiske tenkeren Nāgārjuna (ca. 150-250 e.kr.). På bakgrunn av sin samtids indiske tenkning presenterte han en omfattende teori om begrepenes relasjonelle karakter. Dette tankegodset klinger igjen innenfor Rinzai-zen.

Ifølge Alan W. Watts er kjernen i Nāgārjunas tenkning ideen om at det ikke finnes noe egentlig prinsipp bak de fenomenene som mennesket sanser og navngir. Med en term fra vestlig filosofi kan det sies at Nāgārjuna går løs på ideen om at tingene i det hele tatt har et i-seg-selv-værende, *Ding an sich*, en tingenes kjerne eller egentlige tilstand som er der a priori og som er vesensforskjellig fra tingenes tilsynekomst for mennesket (*Erscheinung*).<sup>4</sup> *Ding an sich* er tingen slik den foreligger uten at den er blitt farget av det menneskelige intellektet. Det er viktig å presisere at intellektet, ved å navngi, *farger* tingene, fyller dem med et menneskelig innhold – det dreier seg ikke om en oppfatning av at ord = ting eller at ting = ord, som begge

---

<sup>4</sup> Termene fra den tyske tradisjonen blir brukt her, fordi termen *Ding an sich* blir brukt i den kantianske betydningen, altså «Kant's expression for the object considered as it is independently of its cognitive relation to the human mind» (Honderich 2005:915).

er ideer de færreste vil bifalle. Dette er også gjeldende innenfor zenbuddhistisk tenkning. Grunntanken er at realiteten blir kategorisert, og at resultatet er det vi oppfatter som virkelig. Det betyr ikke at tingene *er*, kun eksisterer som, de språklige og/eller intellektuelle kategoriene de blir plassert i. Det foreligger noe som kategoriene blir trukket over, som et klesplagg, uansett hvor utilgjengelig dette *noe*, som Martin Heidegger har kalt *jorden (Erde)*, i seg selv (*an sich*) er for det menneskelige intellektet.

Nāgārjuna hevder at alle ord og alle kategorier som menneskene ordner tingene i, er relasjonelle størrelser som defineres gjennom sine egne motsetninger. Bak ordene er det ikke noe prinsipp som det er mulig å få innsikt i; alle kategorier og navn er syntetiske konstruksjoner, og selve prinsippet med navngiving og fastholding av fenomener er ute av stand til å fange inn realiteten – altså tingene i seg selv, sammenlignbart med Heideggers konsept *jorden*. Sagt med Alan Watts' ord: «Nāgārjuna's method is simply to show that all things are without 'self-nature' (*svabhava*) or independent reality since they exist only in relation to other things» (Watts 1980:83). Når det her blir indikert at det ikke finnes *ting* for seg selv, med «selv-natur», er det viktig igjen å understreke at det ikke dermed er sagt at det kun finnes ord og intellekt. Det vil bli vist at det Nāgārjuna går løs på, er selve konseptet *ting*, som er en språklig og intellektuell kategori.

Et sentralt moment hos Nāgārjuna, kjent som «de 'fire proposisjonene' og de 'ett hundre negasjonene'» (Shibayama 1974:184, *min overs.*), stiller til skue fire grunnleggende prinsipper innenfor samtidens indiske tenkning. Disse blir systematisk undergravet gjennom ett hundre ulike negative postulater (de ett hundre negasjonene). De fire prinsippene som blir avvist på denne måten, er *en*, *mange*, *væren* og *ikke-væren* («one, many, being, nonbeing») (*ibid.*:184). Disse fire kategoriene innbefatter både positive og negative verdier av antall og eksistens. På den ene siden blir kategorien «eksistens» tilbakevist, og på den andre blir kategorien «ikke-eksistens» forkastet. Tenkeren Nāgārjuna går grundig til verks når han skal

tilbakevise både *alt* og *ingenting*, og grunntonen i dette kritiske storverket er relasjonalismen som ble nevnt ovenfor. Det å si at noe *er*, gir bare mening hvis man kan si at noe annet *ikke er*, altså er eksistens utenkelig uten ikke-eksistens. Dette gjelder også invertert: Ikke-eksistens gir ingen mening uten eksistens. Konklusjonen som kan trekkes ut fra disse innsiktene, er at språket ikke avdekker en sannhet som allerede foreligger, men at det skaper en form for kunstig orden ved å dele tingene inn i relasjonelle kategorier. Watts oppsummerer dette momentet på en god måte ved hjelp av sin uangripelige allegoriserende evne:

Obviously, the mind can form no idea of what 'to be' means without the contrast of 'not to be', since the ideas of being and non-being are abstractions from such simple experiences that there is a penny in the right hand and no penny in the left. (Watts 1980:83)

Det blir her tydelig at fordi selve grunnpilaren for menneskets måte å ordne verden på, nemlig dikotomien eksistens/ikke-eksistens, for Nāgārjuna er ugyldig, blir det meningsløst å snakke om tingenes autonome væren eller *Ding an sich*. Alt som ordnes intellektuelt er *Erscheinung*, inkludert enhver idé det er mulig å forme om tingenes i-seg-selv-væren, som jo vil falle inn under kategoriene *eksistens* eller, dersom man betrakter ordene og intellektet som den eneste tilgjengelige realiteten, *ikke-eksistens*.

I forlengelsen av Nāgārjunas tenkning kommer ideen om at realiteten verken er det som blir betegnet ved hjelp av det ene språklige ytterpunktet eller det andre, men at den ligger i en mellomposisjon mellom disse. Det er verdt å minne om en allerede sitert passasje fra Alan Watts' zen-studie: «[...] the reality of all 'inseparable opposites' [...] is that 'between' for which we have no words» (*ibid.*:142). Den realiteten Watts omtaler her, er ikke tilgjengelig gjennom språket, fordi språket er selve kjernen i den relasjonelle virkelighetsoppfatningen som Nāgārjuna går løs på. Intellektet er språklig strukturert, og realiteten ordnes intellektuelt i henhold til termer som *eksistens* og *ikke-eksistens*. Dette betyr at språket ikke bare står i veien

for innsikt i realiteten, men at språket er kilden til den grunnleggende misforståelsen eller uvitenheten som praktiserende Rinzai-zenmunker vil frigjøre seg fra.

Her vil det være mulig å skyte inn en innvending mot den nylig utlagte tanken om at tingene ikke har noe førspråklig *an sich*. Den zenbuddhistiske ideen om *realitet* kan unektelig tolkes som noe som er *an-sich* og som det til og med er mulig å få innsikt i. Ved å imøtegå denne innvendingen vil det være mulig å rykke nærmere den zenbuddhistiske oppfatningen av hva som ligger i ordet «realitet» når det blir brukt i denne sammenhengen.

Et sentralt moment innenfor zenbuddhismen, er tanken om at realitetens prosessualitet gjør det umulig å fastholde den på en meningsfull måte. Ordene er forsøk på å nagle fast fenomenene, mens det egentlig ikke er mulig å fastholde noe enkeltfenomen i strømmen av kontinuerlige inntrykk og hendelser. Watts kaller denne prosessuelle realiteten «the infinitely variable 'unspeakable' world» (*ibid.*:150). Et begrep om *Ding an sich* krever at verden stopper opp lenge nok til at noe kan være seg selv, men verden stopper ifølge zenbuddhistisk tenkning aldri opp. Et tilbakevendende eksempel hos Watts er barnet som blir til en voksen mann og deretter til en olding og et lik. Ideen om at disse stadiene i et livsløp bindes sammen av et bakenforliggende selv blir forkastet innenfor zenbuddhismen. Forsøket på å tilbakeføre disse fasene i et liv til ett og samme *jeg* er en måte å lyve orden inn i verden på. Mennesket er ifølge rinzai-zenbuddhistisk tenkning ikke bare ikke det samme individet fra et øyeblikk til det neste; mennesket er ikke nødvendigvis noe individ i det hele tatt.

D.T. Suzuki, som har skrevet mangfoldige verk om ulike former for Buddhisme, påpeker at ikke bare er den indiske ideen om et stabilt selv (atman) uriktig, men at den også er den ultimate årsaken til at mennesket lider i samsara (kretsløpet av gjenfødelser): «When the notion of Atman was ruling Indian minds, it was a bold announcement on the part of the Buddha to regard it as the source of ignorance and transmigration» (Suzuki 1970:57).

Helt enkelt er ikke dette standpunktet å få tak på, fordi en hverdagslig erfaring som det



å huske hva man spiste til middag dagen før, taler for at det finnes et vedvarende selv som er posisjonert på et bestemt sted til en bestemt tid. Alan Watts hevder i denne forbindelsen det følgende:

Delusion is the false metaphysical premise at the root of common sense; it is the average man's unconscious ontology and epistemology, his tacit assumption that he is a 'something'. The assumption that 'I am nothing' would, of course, be equally wrong since something and nothing, being and non-being, are related concepts, and belong equally to the 'known'. (Watts 1980:191)

Her blir det igjen tydelig at zenbuddhismens oppgjør med språket og med samtidens verdensforståelse dreier seg om de relasjonelle motsetningene som er språkets kjerne, og som ikke kan fange inn realiteten. Realiteten befinner seg i en ordløs mellomposisjon mellom det ene ytterpunktet og det andre. Det fremgår av Watts' utlegning at det menneskelige selvet i et zenbuddhistisk perspektiv verken er et «noe» eller et «ikke noe». Denne dobbelheten mellom hverdagslig erfaring og intellektuell tenkning er tilbakevendende innenfor zenbuddhismen. *Sunn fornuft* tilsier at mennesket er et individ, men Nāgārjunas tenkning, sammen med Shakyamuni Buddhas doktriner, sier at det ikke gir mening å binde det menneskelige livsløpet sammen i et konsept om vedvarende individualitet. Likeens er zenbuddhismens behandling av *kausalitet* preget av denne motsetningen mellom allmenn erfaring og metafysisk tenkning. Dette vil bli behandlet under analysen av tekstmateriale fra *Mumonkan*.

Det at det ikke finnes noen tingenes i-seg-selv-væren, ble lansert som en innvending mot den zenbuddhistiske ideen om at det finnes en bakenforliggende *realitet*, men det blir tydelig at dette er selve kjernen i det zenbuddhistiske oppgjøret med den språklig funderte verdensforståelsen, hvor verden syntetisk blir delt inn i relasjonelle kategorier. Realiteten, slik zenbuddhismens tenkere ser den, er prosessuell og lar seg ikke innordne i kategoriene eksistens og ikke-eksistens.

Fortellingene i *Mumonkan*, sammen med rigid opplæring, skal lede Rinzai-zenbuddhistiske munkar til en sinnstilstand som lar dem erfare realiteten uten å gå omveien om språket: «To see the world as it is concretely, undivided by categories and abstractions, one must certainly look at it with a mind which is not thinking – which is to say, forming symbols – about it» (*ibid.*:175). Målet med den følgende analysen av delar av *Mumonkan* vil være å kartlegge tekststrategiene som tas i bruk innanfor den zenbuddhistiske tradisjonen for å legge til rette for en overskridelse av intellektets kategorisering ved hjelp av symboler, det vil si språk.

### 2.3. Analyse av et utvalg fortellinger fra *Mumonkan*

Et egnet sted å starte analysen av *Mumonkan*, er tjuenfjerde fortelling, som kretser rundt spørsmålet om benevning og forholdet mellom ord og realitet. Koanets tittel, som mer henspiller på mester Mumons kommentar (*teisho*) enn tekstens innhold, indikerer at det i første rekke er snakk om *tale* og om talens motsetning, *stillhet*. Tittelen «Abandon words and Speaking» er et utdrag fra Mumons kommentar, hvor imperativet lyder: «Abandon words and speaking, and say a word!» (Shibayama 1974:175) Dette paradokset er typisk for tekstene i *Mumonkan*; imperativet oppfordrer til å gjøre noe som ikke *lar seg gjøre*.

Koanet dreier seg om det dikotomiske motsetningsparet *tale* og *stillhet*, og den umulige mellomposisjonen mellom disse. Termene *ri* og *bi*, to motstridende prinsipper som henholdsvis innebærer stillhet og tale, betraktes innenfor zenbuddhistisk tenkning som absolutte motsetninger. Den posisjonen munken i fortellingen etterspør, er en som overskrider disse motsetningene. Umuligheten av en slik overskridelse er nærmest overtydelig; hvis man kommer med en hvilken som helst ytring, hengir man seg til språket, *ri*. Hvis man ikke gjør det, hengir man seg til stillheten, *bi*. Mellomposisjonen mellom disse tilsvarer det ikoniske zenbuddhistiske paradokset omkring lyden av enhåndsklapping: Enhåndsklapping avgir ingen lyd i det hele tatt, men lyden av enhåndsklapping kan ikke være stillhet, siden stillhet slett ikke er noen lyd.

Koan 24 har form av en lærer-elev-situasjon hvor det er eleven som stiller det innledende spørsmålet, og hvor zenmesteren Fuketsu (896-963) svarer:

#### 24. Abandon Words and Speaking

A monk once asked Master Fuketsu, «Both speaking and silence are concerned with ri-bi-relativity. How can we be free and nontransgressing?» Fuketsu said,

«How fondly I remember Konan in March!

The partridges are calling, and the flowers are fragrant.» (*ibid.*:175)

Mester Fuketsus svar er, uten rom for tvil, tale. Han resiterer et dikt som beskriver et bestemt område på et konkret tidspunkt, og begår ovenikjøpet den buddhistiske kardinalsypden å inkludere et tydelig individuelt *jeg* situert på et annet sted og til en annen tid enn det talende jeg'et. Ideen om jeg'et innenfor buddhismen er vanskelig å fange inn, men en grunnleggende oppfatning er at det ikke finnes noe individuelt jeg eller ego (*jivatman*), kun et overordnet jeg som alle har del i (*atman*). Denne tankegangen tilsvarer, som tidligere vist, Nāgārjunas tanker omkring den relasjonelle måten å ordne verden på: Individet har heller ikke noe *an-sich*. Zenkei Shibayama påpeker i denne forbindelsen følgende: «It is fundamental to every school of Buddhism that there is no ego, no enduring entity which is the constant subject of our changing experiences» (*ibid.*:67). Som nevnt i forlengelsen av diskusjonen omkring Nāgārjuna, finnes det altså innenfor zenbuddhistisk tenkning ingen varig kjerne i mennesket, ikke noe *jeg* som følger individet gjennom et livsløp eller fra det ene øyeblikket til det neste. Fuketsu i Konan i mars er ikke Fuketsu som svarer på munkens spørsmål.

Svaret er formidlet gjennom tale, som er en del av den ene av de to absolutte motsetningene munken vil unngå (*ri*). Svarets innhold kan i seg selv ikke relateres til spørsmålet. Hva er det så som gjør mester Fuketsus svar så verdifullt at mester Mumon har inkludert fortellingen i tekstsamlingen sin? Mumon lovpriser zenmesteren: «Fuketsu's Zen works like lightning» (*ibid.*:175). Det samme gjør Zenkei Shibayama: «Master Fuketsu was certainly a true and capable Zen Master» (*ibid.*:176). Denne lovprisningen fra to autoriteter gjør det tydelig at mester Fuketsus svar har stor verdi innenfor den rinzai-zenbuddhistiske tradisjonen, og et betimelig spørsmål vil være hva som er grunnen til dette. Hvordan kan resitering av disse poetiske linjene være et uttrykk for en erfaring av *realiteten*, det vil si den umulige mellomposisjonen mellom stillhet og tale, mellom *ri* og *bi*?

Den umiddelbare tolkningen som melder seg, går i retning av at svaret er godt og riktig simpelthen fordi det er zenmester Fuketsu som fremfører det. Med andre ord kan responsens overbevisningskraft i så tilfelle tilbakeføres til aktørens *ethos*. Tredje koan i *Mumonkan* underbygger denne forestillingen. Det fortelles her at mester Gutei (9. årh. e.kr.) var kjent for å besvare ethvert zen-relatert spørsmål ved å løfte en finger. Når en av elevene hans utfører den samme gesten som svar på spørsmålet om hvilken zen det er Gutei lærer bort, kaller mesteren eleven til seg og hugger av ham fingeren. I forlengelsen av dette oppnår eleven *satori*. De to like handlingene, som kan betraktes som tegn – Guteis løftede finger og elevens løftede finger – betyr vidt forskjellige ting og peker etter alt å dømme mot ulike nivåer av innsikt hos personene som gjør tegnet.

Selve tegnet, enten det har form av en handling eller et utsagn, fremstår etter dette som mindre viktig. Genialiteten i mester Fuketsus respons på det paradoksale spørsmålet omkring stillhet og tale må altså i større eller mindre grad tilbakeføres til Fuketsus personlige egenskaper eller tilstand i det øyeblikket det vesle stykket poesi blir uttalt. Fuketsu er en zenmester, og det innebærer at han har oppnådd *satori*. Er det så dette som gjør ethvert svar han presenterer, til et godt svar? Hans tilstand som allerede opplyst zenmunk?

Koan 2, som innehar overnaturlige elementer, men som ellers ikke fraviker de øvrige fortellingenes narrative struktur, presenterer en motforestilling mot denne oppfatningen av at zenmestre har rett fordi de er zenmestre. I denne fortellingen blir lederen av et kloster dømt til å leve fem hundre liv som rev fordi han svarer feil på spørsmålet om hvorvidt en opplyst person faller inn under kausalitetslovene eller ikke. Det uriktige svaret som klosterlederen gir, er at en opplyst mann ikke ligger under for kausalitetslovene. Et akseptabelt svar viser seg i denne fortellingen å være at en opplyst mann ikke *ignorerer* kausaliteten. Det er verdt å se nærmere på dette.

Problemstillingen omkring kausalitet er et viktig tema i *Mumonkan*, og er dessuten

ifølge Knut Jacobsen et sentralt moment innenfor Nāgārjunas tenkning: «I diskusjonen om forholdet mellom årsak og virkning er Nāgārjunas syn [...] at alle årsakslærer er selvmotsigende og at de derfor ikke sier noe om den ytterste virkelighet» (Jacobsen 2000:123). I koan 9 reiser en studerende munk et spørsmål relatert til kausalitet: Hvorfor oppnådde ikke Daitsu Chisho Buddha buddhanatur etter å ha meditert i utallige tidsaldre? «Fordi han ikke oppnådde buddhanatur» (Shibayama 1974:77, *min overs.*), svarer zenmesteren Seijo. I kommentaren til denne fortellingen påpeker Shibayama den åpenbare løsningen: Daitsu Chisho Buddha oppnådde ikke buddhanatur fordi han, i likhet med alle andre entiteter, alltid allerede har buddhanaturen. Sagt med Alan Watts sine ord: «One does not practise zen to become a Buddha; one practises it because one is a Buddha from the beginning» (Watts 1980:174).

Det vil likevel være rimelig å se svaret til Seijo som en kommentar til munkens oppfatning av kausaliteten. Munken spør etter grunnen til at Daitsu Chisho Buddha, etter å ha meditert i utallige tidsaldre, ikke oppnådde buddhanatur. Svaret, «fordi han ikke gjorde det», indikerer at Seijo er med på premisset: Daitsu Chisho Buddha oppnådde ikke buddhanatur selv om forholdene lå til rette for det. Samtidig undergraves den spørrende munkens kausalitetstenkning. Det er ikke noen kausal sammenheng mellom det å meditere og det å oppnå buddhanatur, like lite som det er en direkte sammenheng mellom en løftet finger og et opplyst sinn.

Jacobsen viser hvordan Nāgārjuna hevder at det ikke finnes noen god teoretisk forklaring på kausale sammenhenger, samtidig som det ut fra hverdagslige erfaringer vil være absurd å hevde at det ikke finnes noe slikt som kausalitet: «Nāgārjuna benekter ikke at det finnes slike ting som årsak og virkning i dagliglivet, men det finnes ingen ytterste rasjonell forklaring på problemet» (Jacobsen 2000:124). I lys av dette blir klosterlederens dilemma fra koan 2 tydelig, og det samme blir grunnen til at svaret han først gir, er uriktig: Uansett hvor

opplyst klosterlederen er, vil han gå i bakken om man skulle dytte ham utfor et stup. Det blir feil å hevde at en opplyst mann ikke ligger under for kausalitetslovene, samtidig som den zenbuddhistiske tradisjonen, med sine røtter i indisk tenkning, tilbakeviser enhver rigid teori omkring kausalitet.

Poenget som skulle trekkes ut av koan 2, hvor klosterlederen er blitt dømt til å være rev i fem hundre liv, var for øvrig det følgende: En opplyst person kan gi en uakseptabel respons på en zenbuddhistisk problemstilling. I koan 24, hvor mester Fuketsu fremfører et stykke poesi som svar på et metafysisk spørsmål, vil det altså ikke være mesterens *ethos* som avgjør responsens verdi.

Koan 11 og 26, som ligner hverandre både innholdsmessig og tematisk, kan tjene til å nyansere dette poenget. Begge presenterer to personer som det ut fra tekstenes innhold er umulig å skille fra hverandre. Disse to i det ytre identiske personene begår identiske handlinger under identiske omstendigheter, men handlingene viser seg å være kvalitativt radikalt forskjellige. Den ene personen blir av en tilstedeværende zenmester avskrevet som kunnskapsløs og overfladisk, mens den andre sies å ha oppnådd innsikt. Som nevnt er det ut fra ytre kjennetegn umulig å skille mellom de to aktørene i hver fortelling.

I koan 11 er det tale om to anonyme eneboere, og i koan 26 er det to like anonyme munkere. Det er altså ikke *hvem* de er som bestemmer om svaret er godt eller ikke. I fortellingene blir de ulike responsene beskrevet med de samme ordene, altså er det heller ikke *måten* handlingen blir utført på, eller handlingen i seg selv, som er signifikant. Det eneste som skiller dem fra hverandre, er den tilstedeværende zenmesterens anerkjennelse av den ene handlingen og avvisning av den andre. Det å løfte en hånd til svar på en enkel høflighetsfrase, som er tilfellet i koan 11, kan peke mot fullkommen mangel på innsikt eller fullkommen innsikt. I koan 26 er handlingen som blir utført enda mer prosaisk: To munkere ruller opp hver sin gardin. Et spørsmål som her melder seg, er hvorvidt denne bedømmingen av like

handlinger er fullstendig vilkårlig eller ikke, og hva som eventuelt er zenmesterens grunnlag for å anerkjenne en handling og avvise en annen.

I koan 40 blir en gruppe munkere presentert for en krukke og en ny uløselig problemstilling knyttet til språk og benevning: «Dette må ikke kalles en krukke,» slår zenmesteren Hyakujo (770-853) fast med tydelig referanse til krukken han har foran seg. «Hva kaller dere den?» Han får to forskjellige svar fra to munkere: Klosterets leder slår fast at krukken *ikke* kan kalles en sandal, og mester Isan sparker til krukken slik at den velter før han forlater rommet. Hyakujo utbryter: «Isan har overvunnet ledermunken» (Shibayama 1974:279, *min overs.*). Implisitt ligger en anerkjennelse av Isans måte å besvare spørsmålet på. Han har svart umiddelbart, ikke språklig, men gjennom en handling.

Dette kan lede til den feilaktige konklusjonen at problemene som blir presentert i de av *Mumonkans* fortellinger som befatter seg med benevning av objekter, kan løses gjennom handling. Slik unngås hele problemet med språklig navngivning. Dette fremstår som en svært enkel løsning: Språklig benevnelse unngås ved at man lar være å bruke språket. Hvis dette var tilfelle, ville utlegningen om Rinzai-zenbuddhismens språkstrategier endt her. De fremsatte problemene ville vært slående uproblematisk.

En innsigelse mot ideen om at de paradoksale problemstillingene alltid kan løses ikke-språklig, fremgår av en rekke koaner i *Mumonkan*. Tidvis besvarer zenmestere metafysiske spørsmål språklig, men da ved å henvise direkte til et konkret objekt som etter alt å dømme ikke har noen sammenheng med spørsmålet som er blitt stilt. Ifølge Alan Watts blir denne praksisen betegnet med termen *chih-chih*: «Direct pointing (*chih-chih*) is the open demonstration of zen by non-symbolic actions or words, which usually appear to the uninitiated as having to do with the most ordinary secular affairs, or to be completely crazy» (Watts 1972:97). I koan 37 blir mester Joshu (778-897) stilt et spørsmål som er tilbakevendende i *Mumonkan*: Hva er meningen bak patriarken (Bodhidharma) sin kommen



fra vest? «Eiketreet i forhagen,» svarer han (Shibayama 1974:259, *min overs.*).

Denne måten å besvare et spørsmål språklig på, ved å henvise til konkrete objekter, er blant annet også å finne i flere av tekstene som behandler spørsmål omkring Buddha og Buddhanaturen. Mester Tozan hevder i koan 18 at Buddha er «tre pund lin[tøy]» (*ibid.*:134). I koan 21 slår mester Unmon fast at Buddha er *kan-shiketsu*, en «dritt-pinne» (*ibid.*:154), som ifølge Shibayama er et instrument som ble brukt til å sope bort avføring i det gamle Kina.

Den eneste fellesnevneren for de akseptable responsene synes å være referansen til konkrete objekter og steder, enten ved språklig benevning, eller gjennom direkte kontakt med objektet. For øvrig finnes det for mange unntak til at dette kan være en god indikasjon på hvor veien ut av zenmestrenes skårfeste egentlig går. Eksempelvis er Guteis løftede finger en pekefinger som ikke peker *på* noe. Videre kan koan 6 trekkes frem som et nytt eksempel på at en ren henvisning til den fysiske verdenen ved hjelp av tegn eller ord ikke er den eneste akseptable responsen på zenbuddhistiske problemstillinger; her er det munken Kashos smil som indikerer at han har oppnådd innsikt.

Det er blitt tydeliggjort at det ikke er *hvem* som leverer en respons som er avgjørende, og responsenes *logiske* sammenheng med spørsmålet og med zenbuddhistisk tenkning for øvrig synes også å være sviktende. Det er blitt vist at mester Fuketsus svar på spørsmålet omkring ri-bi-relativiteten er verdifullt til tross for, eller på grunn av, at det er radikalt uriktig i forhold til zenbuddhistisk tenkning. For øvrig leverer den uheldige klostermunken fra koan 2 også et uriktig svar, nemlig at den opplyste ikke ligger under for kausalitetslovene, og han blir på sin side straffet med en ubekvem metamorfose.

Resultatet av disse betraktningene, som alle sprang ut av koan 24, hvor mester Fuketsu etter alt å dømme presenterer et urimelig svar på et umulig spørsmål, er at det tilsynelatende ikke finnes noen god grunn til at mesterens poetiske svar er godt eller riktig. Det er verdt å minne om mester Mumons lovprising av zenmesteren: «Fuketsu's Zen works like lightning»

(*ibid.*:175).

Bortsett fra å forklare de begrepsmessige uklarhetene omkring *ri* og *bi* er ikke Shibayamas kommentarer her spesielt hjelpsomme. Det sentrale budskapet i Shibayamas *teisho* over koan 24, i likhet med mange andre av hans kommentarer, er at en dyktig zenstudent skal greie å se gjennom disse problemstillingene på egen hånd: «Capable students must be able to grasp immediately the wonder of Fuketsu's free and nontransgressing Zen through this presentation» (*ibid.*:176).

Alan Watts peker på grunnen til at *teisho* over zenbuddhistiske koaner bestandig vil være gåtefulle og lite hjelpsomme: En munk som selv har gjennomgått opplæring og har funnet akseptable løsninger på de ulike problemstillingene han er blitt stilt overfor, er pålagt å ikke omtale dem i klartekst for andre. Hvis denne regelen ikke hadde vært fulgt, ville det vært mulig å øve inn responser på de ulike koanene på forhånd, som en psykiatrisk pasient som pigger svarene på en Rorschach-test for å fremstå som åndsfrisk. Svar som er innøvd på forhånd, er den minst spontane og dermed, fra et zenbuddhistisk perspektiv, den minst korrekte responsen på et gitt problem.

I Watts' behandling av dette punktet fremtrer et problem som hjemsøker det prosjektet som er blitt presentert her. Det er, hevder han, umulig å yte *Mumonkan* rettferdighet uten å ha gjennomgått zenbuddhistisk opplæring:

Since the formal details of the *koan* discipline are one of the few actual secrets remaining in the Buddhist world, it is difficult to appraise it fairly if one has not undergone the training. On the other hand, if one has undergone it one is obliged not to talk about it – save in vague generalities. The Rinzai School has always forbidden the publication of formally acceptable answers to the various koan because the whole point of the discipline is to discover them for oneself, by intuition. (Watts 1980:179)

Dermed kan all uklarhet rundt zenmestrenes handlinger, som tidvis fremstår som fullstendig

vilkårlige, tilbakeføres til denne uoverstigelige barrieren. Det koanene vil formidle, er esoterisk kunnskap som er utilgjengelig for utenforstående.

Løsningen på dette problemet, som tilsynelatende gjør *Mumonkan* til et umulig forskningsobjekt i vestlig sammenheng, ligger i de ulike ambisjonsnivåene som det er mulig å anlegge i møte med *Mumonkan*. Det er allerede blitt antydning at denne utlegningen ikke vil ta sikte på å klargjøre hva *satori* rent konkret innebærer, men hvilke språklige strategier som blir brukt for å legge til rette for oppnåelsen av denne ikke-språklige erfaringen av verden. Hvordan denne erfaringen fortoner seg, er utilgjengelig ikke bare på grunn av manglende zenbuddhistisk opplæring, men også på grunn av *satoris* beskrevne kvaliteter. *Satori* innebærer enkelt og greit en ikke-språklig erfaring, mens denne studien nødvendigvis må ha form av en språklig utlegning. Å beskrive *satori* med ord vil etter alt å dømme være som å tegne lukten av våt asfalt om sommeren.

Shibayama kan altså ikke bidra med en klar tolkning av koan 24, men ut fra hans egen og Mumons lovprisning av den korte fortellingen og av hovedpersonen Fuketsu, blir det tydelig også for en utenforstående at en nøkkel til å forstå zenbuddhismens omgang med språket ligger her.

Problemet med den tilsynelatende vilkårligheten som rår grunnen i *Mumonkan*, er allerede blitt reist og utbrodert. Det er blitt vist at problemene som presenteres i koanene, ikke har noe fasitsvar eller noen tilgjengelig bakenforliggende logisk sammenheng, og at Fuketsus løsning på dilemmaet omkring stillhet og tale, som av tekstens indre logikk regnes som riktig, beviselig er uriktig i forhold til zenbuddhismens tenkesett. Zenmestere står dessuten ikke tilbake for å hugge lemmer av elever uten å gi noen begrunnelse for at svarene de har gitt, er feilaktige.

Ved å rådspørre Alan Watts' zen-studie angående koanets formål, vil det være mulig å nærme seg en slags løsning på dette problemet. Watts gjør det tydelig at de korte fortellingene

i *Mumonkan* og i dens søsterbok, *Hekigan-Roku*, har en temmelig klar funksjon i forbindelse med opplæring av munkene innenfor Rinzai-zen. Det er blitt nevnt at målet med Rinzai-zenbuddhistisk meditasjon er å oppnå innsikt i *realiteten* slik den er før det menneskelige intellektet gjennom språket ordner den i relasjonelle størrelser. Det dreier seg altså om å erfare verden uten å tolke den, uten å kategorisere hendelser og entiteter.

Alan Watts antyder at spranget inn i *satori* forutsetter en tilstand som med forbehold er sammenlignbar med total, dyrisk dumhet og åndsfraværelse. Etter å ha blitt presentert for et koan, skal en munk ideelt befinne seg i en tilstand av fullstendig intellektuell oppraddhet. Han skal innse at det ikke finnes *noen* løsning på problemet som er blitt fremsatt, og derfra skal han tre inn i en sinnstilstand hvor det menneskelige intellektet ikke lenger farger erfaringene hans. Responsen munken deretter gir på et fremsatt problem av den typen som er blitt diskutert her, vil bære preg av denne sinnstilstanden, og en zenmester vil være i stand til å bedømme det nivået av innsikt som munken besitter i det øyeblikket responsen gis. Sagt med Watts sine ord:

By such means the student is at last brought to a point of feeling completely stupid – as if he were encased in a huge block of ice, unable to move or think. He just knows nothing; the whole world, including himself, is an enormous mass of pure doubt. [...] [He is] totally baffled by everything. (*Ibid.*:185-186)

Sett som en sammenhengende helhet av tekster legger *Mumonkan* til rette for denne typen systematisk fordumming eller forvirring. Det er viktig å understreke at det ikke er snakk om dumhet i betydningen uvitenhet eller mangel på kunnskap. Den dumheten som er blitt nevnt her, er et resultat av nitide studier, og er ikke annet enn at intellektet har «kjørt seg fast» i et språklig uføre: Det er snakk om fullkommen forvirring. Eksempelvis kan enkelte koaner gi inntrykk av at problemer omkring benevning av objekter kan løses gjennom ikke-språklig

handling, men som vist er det en rekke fortellinger som understreker det motsatte poenget. På denne måten kan *Mumonkan* ses som en vev av negasjoner med det formålet å sette den studerende munken i et skårfeste som det ikke er noen vei ut av. Denne tilstanden beskrives humoristisk i koan 5:

### 5. Kyogen's Man Up a Tree

Master Kyogen said, «It is like a man up a tree who hangs from a branch by his mouth; his hands cannot grasp a bough, his feet cannot touch the tree. Another man comes under the tree and asks him the meaning of Bodhidharma's coming from the West. If he does not answer, he does not meet the questioner's need. If he answers, he will lose his life. At such a time, how should he answer?» (Shibayama 1974:53)

Den noe komiske, men slett ikke udramatiske, posisjonen som mannen i treet befinner seg i, vil altså, i lys av det som her er blitt sagt om koanenes formål, være et godt utgangspunkt for å oppnå *satori*. Det som beskrives i Kyogens korte fortelling, er et bilde på uføret, eller aporien, som en zenmunk må plasseres i før han kan sanse verden i dens «slikhet» (Jacobsen 2000:150), for igjen å bruke Knut Jacobsens formulering.

I tjuenfjerde koan, hvor Fuketsu presenterer diktet sitt om Konan i mars, er den grunnleggende problemstillingen hvordan man kan være fri fra både *ri* (tale) og *bi* (stillhet). Koan 20 dreier seg om et tilsvarende paradoks: Hvordan hilse en mann som du ikke får hilse verken med stillhet eller med ord? Det dreier seg i begge tilfellene om å gjøre noe som intellektuelt sett er umulig, som å frembringe lyden av enhåndsklapping. I Fuketsus tilfelle løses problemet språklig, til tross for at det rent teoretisk ikke er riktig å gjøre det slik han gjør det.

Den mest rimelige forklaringen på hvorfor mester Fuketsus svar regnes som godt, må altså tilbakeføres til Fuketsu selv og til hans personlige egenskaper eller tilstand i det øyeblikket han uttaler verselinjene sine. Det er allerede blitt vist at en munks tilstand som

allerede opplyst ikke er noen garanti for at alt munken sier og gjør, skal tas for god fisk: I koan 2 dømmes en klosterleder til å leve fem hundre menneskeliv som rev fordi han har svart feil på et spørsmål relatert til kausalitet, og i koanene 11 og 26 differensieres det mellom to individer av samme sosiale status. Altså er ikke Fuketsus svar riktig simpelthen fordi han er zenmester Fuketsu og ikke munken Fuketsu eller bakeren Fuketsu.

Etter det som er blitt sagt om koanenes formål, slik Alan Watts ser det, blir det tydeliggjort at den opplyste mester Fuketsu befinner seg i en tilstand hinsides total intellektuell oppraddhet. Dette er rinzai-zenbuddhistisk *satori*. Dermed synes det å være slik at så lenge en respons kommer fra rett sinnsstemning, altså en avintellektualisert tilstedeværelse i realiteten, er den god og riktig. Dette fremgår blant annet av koan 3, hvor Guteis elev løfter en finger i imitasjon av mesteren. Shibayama har en oppklarende kommentar i forbindelse med hva som egentlig er forskjellen på zenmester Guteis løftede finger og elevens: «While Gutei's finger was Zen itself, the universe itself, the attendant's finger was just an imitation without the fact of his own experience» (Shibayama 1974:46). Forskjellen mellom den oppvåkne zenmesterens tegn og den ennå-ikke-oppvåkne elevens er at førstnevnte gjør tegnet fra en tilstand av innsikt i realiteten. Med «realiteten» menes det avintellektualiserte forholdet til verden som allerede er blitt omtalt.

Dette kan også forklare de to omtalte koanene 11 og 26, hvor to ytre sett like personer begår like handlinger som viser seg å være vesensforskjellige. Zenmesteren som bedømmer handlingene som rett eller feil respons sett fra et zenbuddhistisk perspektiv, er av en eller annen grunn i stand til å se at den ene av de to karakterene i hver fortelling handler ut fra en avintellektualisert tilstand, mens den andre ikke gjør det.

Med denne innsikten støter denne utlegningen på et nytt problem i forhold til tekstmaterialet i *Mumonkan*. Det eneste tekstimmanente forholdet som tilsier at én person er opplyst mens den andre ikke er det, er den tilstedeværende zenmesterens utsagn. I tilfellet

med koan 24, mester Fuketsus poetiske svar, er det to forhold som kan heve det beskrevne over den rene absurditet: Mumons og Shibayamas anerkjennelse av Fuketsu, og det at koanet er tatt med i den autoritative tekstsamlingen *Mumonkan*. Zenmestrenes evne til å se hvorvidt en munk som besvarer et koan har oppnådd innsikt eller ikke, tar Watts som en selvfølge: «Lacking the actual shock of recognition, the bare answers seem flat and disappointing, and obviously no competent master would be deceived by anyone who gave them without genuine feeling» (Watts 1980:180). Det blir her tydelig at svaret formelt sett kan være så riktig det bare vil, men så lenge munken ikke har den rette sinnsstemningen, vil det ikke godtas. Hvorvidt et avgitt svar er ektefølt eller ikke, er det bare zenmestrene som kan bedømme.

For øvrig vil det ikke være hensiktsmessig å bestride zenmestrenes autoritet i dette tilfellet, fordi enhver utlegning av *Mumonkans* fortellinger da vil bære få frukter. Tekstrategiene som er blitt påpekt her, er interessante studieobjekter så lenge man går inn i *Mumonkan* på dens egne premisser. Det er ikke dermed sagt at det skal være nødvendig å tro på hele det zenbuddhistiske prosjektet, på Buddha og på *satori* som en faktisk tilstand. Det eneste som må aksepteres, er zenmestrenes autoritet i egenskap av å være tekstimmanente størrelser. I tillegg må koanenes inkludering i *Mumonkan* betraktes som en indikasjon på at de er meningsbærende.

Koanenes budskap kan altså sies å fungere slik: Systematisk utelukker de alle umiddelbart rimelige løsninger på en viss form for problemstilling, og presenterer variasjoner over dette problemet igjen og igjen. Oppfordringen som er koanenes kjerne, kan formuleres på denne måten: Alle muligheter for handling er utelukket, gjør noe! Responsen på disse problemstillingene må komme fra en sinnsstemning hvor språket, gjennom intellektet, ikke legger føringer for erfaring og handling. Hvis man i øyeblikket erfarer *satori* og ser verden i dens «slikhet», kan meningen bak Bodhidharmas kommen fra vest være eiketreet i forhagen. Likeens kan Buddha like gjerne være tre pund lintøy som en dritt-pinne.

En allerede sitert passasje fra Alan Watts viser at kjernen i Rinzai-zenbuddhistisk *satori* er at man skal løsrive seg fra den intellektuelle måten å oppleve verden på, som er blitt kalt «the average man's unconscious ontology and epistemology» (*ibid.*:191), og som er knyttet til ideen om et vedvarende selv. Denne måten å forholde seg på til det som er (ontologi) og til erkjennelse, sannhet og usannhet (epistemologi), betraktes altså som nedfelt i mennesket, men likevel *mulig å bryte ut av*. Veien ut ligger i fortellinger som de diskuterte koanene fra *Mumonkan*, hvis formål det er å forvirre intellektet helt og holdent. Det som ligger *bortenfor* er per definisjon umulig å beskrive. Med D.T. Suzuki: «This is the wall against which all philosophies have beaten in vain. This is an intellectual *terra incognita*, in which prevails the principle, 'Credo quia absurdum est'» (Suzuki 1970:68). Denne termen – det intellektuelle *terra incognita* – vil det være nyttig å ta med inn i den følgende diskusjonen omkring Jacques Derridas *delimining* av språket. Derrida vier mye oppmerksomhet til forholdet mellom blick og språk, mellom intellekt og språk, og mellom etikk og språk. I forbindelse med disse problemområdene diskuterer han muligheten for å legge til side den tradisjonen som den vestlige tenkningen beveger seg innenfor, og som øver stor innflytelse på den måten mennesket forholder seg til omverdenen på. Det vil bli tydeliggjort at denne problemstillingen med fordel kan settes i sammenheng med og avgrenses mot den zenbuddhistiske tradisjonen fra Nāgārjuna og frem til Rinzai-zen.



### 3. Finnes det en vei ut av språket for Jacques Derrida?

#### 3.1. Det epistemologiske bruddet

I et intervju utført av Julia Kristeva, trykket i boken *Positions*, diskuterer Jacques Derrida muligheten for å overskride eller bryte ut av språket og den vestlige tradisjonen som både han og Kristeva står midt i. Han gjør det tydelig at han ikke har noen tro på det han kaller et «epistemologisk brudd», det vil si et spontant brudd med det systemet av ord, termer og ideer han gjennomgående betegner som den gresk-oksidentale åndshistorien: «I do not believe in decisive ruptures, in an unequivocal 'epistemological break,' as it is called today» (Derrida 2004:22). Likevel er en av tankene som gjennomløper Derridas skrifter, ideen om at det er nødvendig å utfordre den gresk-oksidentale åndshistorien. Fremgangsmåten han skisserer i intervjuet med Julia Kristeva, går via lingvistikken. Derrida gjør det tydelig at han ønsker å endre språket fra innsiden, å undergrave konseptene ved hjelp av konseptene selv: «it is [...] necessary, from within semiology, to transform concepts, to displace them, [...] and little by little to modify the terrain of our work and thereby produce new configurations» (*ibid.*:22).

Målet med denne studiens andre del er å spore Derridas fremgangsmåte i møte med den åndshistorien han har satt seg fore å utfordre, og å problematisere motivasjonen som ligger til grunn for et slikt prosjekt. Den nylig foretatte undersøkelsen omkring zenbuddhistisk ferdsel i det samme problemområdet vil dure i bakgrunnen gjennom denne delen, før dette materialet vil dukke opp igjen under den avslutningsvise diskusjonen omkring muligheten for eller umuligheten av å nå det som eventuelt skulle ligge utenfor språket, det intellektuelle *terra incognita: realiteten* for mester Mumon, og *das Ding an sich* for den vestlige filosofiske tradisjonen.

Kjernen i den vestlige, eller den gresk-oksidentale, åndshistorien, som har sitt utspring

i antikkens Hellas, er ifølge Derrida metafysikken. Alle som er oppvokst innenfor denne tradisjonen, har del i dens tenkesett og verdier, som først og fremst eksisterer som tekst. I artikkelen «Signature event context» identifiserer han tale, bevissthet, mening, nærvær og sannhet som effekter av det han kaller den generelle skriften (le texte générale), og som kan identifiseres som et resultat av metafysikken: «we are witnessing [...] the increasingly powerful historical expansion of a general writing, of which the system of speech, consciousness, meaning, presence, truth, etc., would be only an effect, and should be analyzed as such» (Derrida 1988a:20). Uten at utlegningen foreløpig skal få vandre for langt inn på fenomenologiens territorium, vil det være mulig å skimte en tydelig parallell mellom den Rinzai-zenbuddhistiske oppfatningen av språkets rolle i menneskets møte med tingene, og Jacques Derridas tanker rundt det samme. Det er tydelig i begge tilfeller at språket, ved å være virksomt i det menneskelige blikket, gjør vold på tingene. Denne tankegangen, som også er tydelig til stede hos Martin Heidegger og som kan skimtes i Immanuel Kants term *Ding für mich*, innebærer at tingen foran menneskets intellekt ikke får være seg selv, og at det dermed for mennesket overhodet ikke finnes noen *Ding an sich*.

I den fenomenologisk orienterte teksten «Violence et métaphysique» (1964), oversatt av Alan Bass under tittelen «Violence and Metaphysics», identifiserer Derrida filosofien som metafysikkens fremste arena. Innenfor den gresk-oksidentale åndshistorien er filosofien opphøyd til den disiplinen hvor sannheten graves frem: Det er et opplysningsprosjekt fra ende til annen. Nettopp denne lys-metaforikken går Derrida løs på. Filosofien knyttes til lys, til opplysning, til det å se klart, og det å *kaste lys* over noe betyr å oppfatte det riktig. Dermed gis filosofien definisjonsmakt i forhold til metafysikkens språk, og siden dette språket er det som konstituerer den menneskelige oppfatningen av tingene, blir den filosofiske diskursen bestemmende for vår forståelse og fortolkning av omverdenen. Filosofien virker på denne måten i det skjulte i det menneskelige blikket. Det som fremstår som «sunn fornuft», er i

utgangspunktet satt av filosofien: «Everything given to me within light appears as given to myself by myself. Henceforward, the heliological *metaphor* only turns away our glance, providing an alibi for the historical violence of light: a displacement of technico-political oppression in the direction of philosophical discourse» (Derrida 2009:114).

Metafysikken, i betydningen gresk-oksidental åndshistorie, er den «lysets historiske vold» som Derrida omtaler her. Det menneskelige blikket på tingene ordner dem i henhold til metafysikkens kategorier, som er utviklet innenfor filosofiens diskurs. Dette momentet i Derridas tenkning kan løsnes fra et begrepstungt språk ved igjen å trekke parallellen til zenbuddhistisk teori. I en tidligere sitert passasje bruker Alan Watts eksemplet med erfaringen av at der er en mynt i en hånd, og ikke en mynt i den andre, til å illustrere menneskets hang til å tenke i dikotomiske kategorier. Mynten som er der, representerer *eksistens*, mens den tomme håndens manglende mynt representerer *ikke-eksistens*. Innenfor Rinzai-zen blir det tydeliggjort at det ikke trenger å være slik; disse kategoriene er ikke gitt fra naturens side. Kategoriene er intellektuelle konstruksjoner, nedarvet og innlært gjennom tradisjonen. På dette punktet synes Derridas tenkning omkring nærværsmetafysikken, som i denne sammenhengen tentativt kan defineres som den vestlige metafysikkens hang til å gi tingenes nærvær positiv valør mens deres fravær betraktes som mindre meningsgivende, å konvergere med zenbuddhismens kritikk av den intellektuelle, det vil si språklige, måten å forholde seg til verden på. I «Force et signification» (1963), her sitert i Alan Bass' oversettelse, identifiserer Derrida den gresk-oksidentale åndshistorien som en form for strukturalisme, en (over)ivrig søken etter strukturer, det vil si en *konseptualisering* av tingene:

Thus is explained the low note, the melancholy pathos that can be perceived behind the triumphant cries of technical ingenuity or mathematical subtlety that sometimes accompany certain 'structural' analyses. Like melancholy for Gide, these analyses are possible only after a certain defeat of force and within the movement of diminished ardor. *Which makes the structural consciousness consciousness in general, as a conceptualization of the past, I mean of facts in general.* (Derrida

Ved hjelp av teknisk fingerferdighet og matematiske spissfindigheter finner altså mennesket, gjennom det metafysiske blikket, strukturer i et ustrukturert, kaotisk, landskap. Innenfor Rinzai-zen blir disse påtvungne strukturene tenkt som uriktige, fordi realiteten bak dem er ureduserbart prosessuell. Så langt – altså bortenfor metafysikken – vil det ikke være hensiktsmessig å følge Derrida ennå. Ennvidere vil det i det følgende bli tydelig at dette «bortenfor metafysikken», som for en zenbuddhist vil være *realiteten*, for Derrida fremstår som en umulighet. Avslutningsvis i denne studien vil det bli vist at Derrida gjør et unntak for poesien; tilsynelatende evner poesien å legge til rette for en erfaring av *den andre* og av *det andre*. Foreløpig vil grunntanken være at *den / det andre*, foreliggende i og for seg selv, er utilgjengelig for mennesket.

Konseptualiseringen av fortiden – historien – spiller en sentral rolle i Derridas tenkning omkring språket. Metafysikken er i kontinuerlig endring; den rekontekstualiseres med hvert eneste utsagn som fremkommer innenfor dens egne rammer. Jonathan Culler fremlegger dette poenget på en god måte i boken *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Han hevder her at fordi språket, som danner grunnlaget for den vestlige metafysikken, endrer seg med hvert eneste utsagn, så følger det at språket i utgangspunktet er grenseløst: «History is not a privileged authority but part of what Derrida calls 'le texte générale' – the general text, which has no boundaries [...]» (Culler 1983:130). Hvis dette poenget aksepteres – at språkets potensielle rekontekstualisering er grenseløs – så impliserer det at det ikke finnes noen annen autoritet i forhold til metafysikkens sannhetsgehalt enn historien. Historien er, som vist, en del av den konseptualiseringen av fortiden som Derrida har identifisert som metafysikk, eller tekst i vid forstand. Det blir dermed tydelig hva det er Derrida ønsker å oppnå ved å «transformere konsepter» og slik «produsere nye

konfigurasjoner»; som mester Mumon og hans disipler vil Derrida nærme seg et intellektuelt *terra incognita*, men som allerede antydnet er metoden en annen. Dette vil bli utdypet og diskutert i det følgende.

For å underbygge det her fremlagte poenget på en grundig måte er det nødvendig å dykke dypere ned i Derridas språkfilosofi. Den transformeringsprosessen av konsepter som han nevner i det siterte Kristeva-intervjuet, praktiserer han innenfor sin egen produksjon, og det er dette virket som vil bli utlagt og undersøkt her. Målet vil være å undersøke i hvilken grad, og på hvilken måte, Derrida nærmer seg det rettferdighetsbegrepet han selv skisserer.

I «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», som ble sitert innledningsvis, legger Derrida stor vekt på at det ikke finnes noen snarvei til det som her er blitt kalt et intellektuelt *terra incognita*. For å omrokkere termene og endre deres betydningsinnhold, er det nødvendig å ha inngående kjennskap til den gresk-oksidentale åndshistorien, og å gå langsomt frem:

The step «outside philosophy» is much more difficult to conceive than is generally imagined by those who think they made it long ago with cavalier ease, and who in general are swallowed up in metaphysics in the entire body of discourse which they claim to have disengaged from it. (Derrida 2009:359)

Derrida understreker her et poeng som vil bli utdypet og diskutert i denne studien, nemlig tanken om at filosofer som selv mener å ha kvittet seg med den gresk-oksidentale åndshistorien og begynt på «ny frisk» innenfor en helt ny tradisjon, ikke har frigjort seg fra det begrepsapparatet som filosofien beveger seg innenfor. Emmanuel Levinas er en av disse filosofene, som med sin metafysikk, som i dette tilfellet er den termen Levinas bruker for å beskrive den tenkningen som unnslipper filosofien, mener å ha innledet en ny tradisjon. Derrida demonstrerer at Levinas fremdeles beveger seg innenfor den gresk-oksidentale

filosofiske tradisjonen, og at det i bunn og grunn ikke finnes noen måte å angripe denne tradisjonen på uten først å gi seg hen til den.

### 3.2. Den tilgrunnliggende forskjellen

Den fremgangsmåten som Derrida benytter for å oppnå det vanskelige målet det er å nå noe som i øyeblikket ligger utenfor den gresk-oksidentale åndshistoriens språk, kommer tydelig til syne i utviklingen av termen *différance*, som kan sies å være hjertet i hans tenkning omkring systemer av ord. Ordet viser seg å være svært anvendelig innenfor Derridas språktenkning, og blir brukt av Derrida gjennomgående i virket hans.

Ordet «différance» er en villet feilstaving av det franske *différence*, forskjell. Muntlig er det umulig å skille de to ordene fra hverandre. Forskjellen, det vil si forskjellen mellom *a* og *e* i ordet *différence*, eksisterer med andre ord ikke i det talte språket. Ifølge Arild Linneberg og Bjørn C. Ekeland, som har skrevet etterordet til sistnevntes norske oversettelse av Jacques Derridas «Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'», demonstrerer dette momentet Derridas idé om at det talte ordet ikke kan betraktes som en representasjon av skriften: «Derridas neologisme og neografisme [...] illustrerer hans poeng om at tale ikke kopierer skrift» (Ekeland / Derrida 2002:171). I et intervju med Henri Ronse, utgitt i den allerede nevnte boken *Positions*, hevder Derrida selv at a'en i *différance* er ment å demonstrere det motsatte poenget: Skriften er ikke en representasjon av talen, men det talte språket bærer i seg et element av skriften: «[...] this alteration, this graphic and grammatical aggression,<sup>5</sup> implies an irreducible reference to the mute intervention of a written sign» (Derrida 2004:7). Derridas tekst «La différence» (1972) ble opprinnelig holdt som et foredrag, og Derrida gjør her et stort poeng av at han, i en muntlig talesituasjon, er tvunget til å hele tiden referere til skriftspråket for å skille mellom *différance* med *a* og *différence* med *e*. Med andre ord er det ikke slik at skrift etterligner tale. Tvert i mot er talen i visse situasjoner avhengig av skriften for å fungere. Dette poenget understrekes ytterligere i Derridas tekst

---

<sup>5</sup> Aggresjonen det er snakk om, er her erstatningen av *e* med *a* i *différance*, og altså en aggresjon rettet mot grammatikkens lover: «krenkelsen av den ortodoksi som regulerer skriften» (Derrida 2006:91).

*Force et signification* fra 1963 (her i engelsk oversettelse ved Alan Bass): «writing will never be simple 'voice painting'» (Derrida 2009:13). Den elegante dobbelheten i termen *différance* blir uansett tydeliggjort her: Termen både betyr forskjell og fremviser forskjellen (i dette tilfellet mellom det talte og det skrevne språket).

Ordet *différance* er utledet av *différence* og bærer dermed i seg et spor av det opprinnelige ordet, uten hvilket termen *différance* ikke kan være meningsbærende. *Différance* er på denne måten både likt og ulikt ordet *différence*. Ekeland og Linneberg hevder at Derrida utvider dette til også å gjelde alle andre ord: «tanken er at alle ord inneholder spor av andre ord, i en uendelig rekke av tegn» (Derrida 2002:172). Begrunnelsen de to litteraturviterne gir, er i hovedsak at et ords betydning utelukkende kan defineres ved hjelp av andre ord. Denne fremstillingen kan ved første øyekast fremstå som i overkant pedagogisk, og det blir maktpåliggende å spørre ut Derridas egne tekster for å komme til klarhet i hva termen *différance* innebærer.

*Différance* viser seg å være en god inngangsport til Derridas språktenkning. For å utdype den mangefasetterte betydningen av dette ordet, vil det være nyttig igjen å vende seg til Derridas tekst «*La différence*» (1972), hvor han vil eksplisere den problematiske termen som han har benyttet i tidligere tekster. Det må straks nevnes at det er elementer i Derridas artikkel som vil falle utenfor denne studien. Blant annet gjelder dette tolkningen hans av Martin Heideggers ontologi i lys av *différance*, eller *différance* som et prinsipp innenfor Heideggers ontisk-ontologiske differens. Dette aspektet vil kun bli diskutert i forbigående.

Siden teksten fra 1972 i seg selv har form av en utlegning av en term som Derrida har brukt tidligere, kan ikke en fortolkning av teksten «*La différence*» være annet enn et utdrag og en forenkling. Derfor refereres det til teksten «*La différence*» for en utfyllende definisjon av termen, mens den utlegningen som følger her, vil ta form av et målrettet utvalg som altså ikke må betraktes som en fyldestgjørende utlegning omkring termens ontologiske implikasjoner. I



det allerede nevnte Ronse-intervjuet fra *Positions* indikerer Derrida selv at dette aspektet ikke er det mest sentrale: «*Différance* [...] therefore would name provisionally this unfolding of difference, in particular, but not only, or first of all, of the ontico-ontological difference» (Derrida 2004:8).

Det aspektet som det vil være hensiktsmessig å diskutere, er det som Derrida i Karin Gundersens norske oversettelse kaller «mellomrommet». Det dreier seg her om mellomrommet mellom ord, termer og fonetiske enheter som en nødvendig del av ethvert system av tegn. Jonathan Culler foreslår i boken *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* å oversette termen *différance* med det engelske *spacing* (Culler 1983:97), fordi endelsen *-ing*, i likhet med *-ance* på fransk, indikerer at det er snakk om en aktivitet, noe som *gjør* noe. *Spacing*, «mellomrom», kan i denne forbindelsen provisorisk oversettes med «mellomromming» eller differensiering. Det er snakk om både et mellomrom og om aktiv differensiering, ifølge Culler «both an arrangement and an act of distribution or arranging» (*ibid.*:97).

I sin utlegning har Jonathan Culler konsekvent byttet ut det franske *différance* med frasen «difference-differing-deferral» (mellomrom-differensiering-henstand). Tolkningen av *différance* vil her følge disse tre momentene. Innholdet i Derridas tekst «La *différance*» fra 1972 kan med hell struktureres slik, noe Derrida selv demonstrerer idet han mer eller mindre holder seg til de samme tre momentene når han forklarer for Henri Ronse hva han mener med *différance*. Det vil raskt bli tydelig at disse tre leddene ikke er i stand til å innbefatte alle aspekter ved den omtalte termen, og at de ulike betydningene overlapper hverandre. Det vil for eksempel bli tydelig at ordet *différance/différence* sitt etymologiske opphav *différer* både brukes av Derrida i betydningen *mellomrom* og (utledet av det greske *diaferrein*) som «en omvei, en henstand, en forsinkelse» (Derrida 2006:100). Dermed gjennomløper denne delen av termen (minst) to av de tre momentene som skal diskuteres: *Différer* er både mellomrom

(se 3.2.1), det å lage et mellomrom (se 3.2.2), og temporisering (se 3.2.3). Dette demonstrerer hvor vanskelig det er å sette termens ulike betydninger inn i et rigid skjema.

Likevel kan en slik inndeling legitimeres gjennom det nevnte intervjuet fra *Positions*. Derrida skisserer her en firedeling av termen *différance*, hvor de tre første aspektene mer eller mindre følger momentene i Cullers oversettelse, og hvor det fjerde er det allerede nevnte ontologiske aspektet (Derrida 2004:3-11).

### 3.2.1. Det nødvendige mellomrommet

Når Derrida diskuterer *différance* i betydningen *mellomrom*, er det med bakgrunn i Ferdinand de Saussures tegnteori. Språket blir her tenkt som organisert i gjensidig definerende motsetningspar, det vil si at hver enkelt term finner sin definisjon i relasjon til andre termer. Videre er tegnenes meningsinnhold vilkårlig i den betydning at forholdet mellom tegn og objekt ikke følger noen naturlov eller noe nødvendighetsprinsipp. Ovenikjøpet kommer det faktum at tegnets betydning ikke er stabil: Språkssystemet (*langue*) endrer seg med hver eneste uttrykk (*parole*). Med dette menes at et ord endrer betydningsinnhold hver gang det blir brukt i en ny kontekst. Det er allerede blitt nevnt at Culler identifiserer dette som årsaken til at språket hos Derrida betraktes som *grenseløst*.

En nødvendig bestanddel i dette systemet er mellomrommet, avstanden, mellom de gjensidig definerende termene. Dette er det Derrida kaller *différance* i betydningen forskjell eller mellomrom. I Ronse-intervjuet fra *Positions* oppsummerer han dette på følgende måte: «the movement of *différance*, as that which produces different things, that which differentiates, is the common root of all the oppositional concepts that mark our language» (Derrida 2004:7). Dette momentet er grunnlaget for Derridas tenkning omkring *différance*. Først identifiserer han mellomrommet som en nødvendig bestanddel av ethvert system av ord

og termer, og deretter diskuterer han hva dette mellomrommet innebærer.

Différance i dens mest grunnleggende betydning er det som, i lys av Saussures språkfilosofi, muliggjør språket. Fordi et ord ikke kan defineres på annen måte enn gjennom andre ord, altså gjennom sin forskjellighet fra andre ord, muliggjøres språksystemet av forskjellen, som altså er mellomrommet. Det samme gjelder for fonemer; det er mellomrommet, forskjellen, som gjør det mulig å skille mellom lyder eller bokstaver. Mellomrommet er i dette perspektivet en alltid tilstedeværende forutsetning for språk.

Som eksempel trekker Derrida i teksten «La différance» frem et nytt homonymt par av ord, på fransk *différents/différends*, som uttales likt og henholdsvis betyr *forskjellige, adskillige* og *uenigheter, tvister, mellomværender*.<sup>6</sup> For å kunne skille disse to ordene på et skriftlig nivå (muntlig er det utenfor kontekst umulig) må det ifølge Derrida finnes et mellomrom eller et intervall som separerer dem: «Hva angår *différen(t)(d)s* [...] må det mellom de annerledes elementene aktivt, dynamisk og med en viss utholdenhet i gjentakelsen, dannes intervall, avstand, *mellomrom*» (Derrida 2006:101).

Dette sitatet peker på mellomrommets så vidt nevnte aktive aspekt, som vil bli diskutert i det følgende. Når det her er blitt sagt at et intervall må *separere* to termer, betyr det ikke bare at termene må *være* separerte, men også at de må *bli* separert.

### 3.2.2. Differensiering mellom ord og termer

Cullers oversettelse av *différance* til det engelske *spacing* er et godt utgangspunkt for å forstå det punktet i Derridas innledende utredning om *différance* som ved første øyekast kan virke mest utilgjengelig, nemlig *différance* som aktiv differensiering. Ovenfor ble det slått fast at *différance* i første rekke betegner selve forskjellen mellom ord, termer, tegn og fonetiske

---

<sup>6</sup> Oversettelser er her hentet fra Gyldendals fransk-norske ordbok v/ J. Jacobsen (1940)

enheter. Culler påpeker at *différance* også er det som *produserer* forskjellene, som altså innsetter ordene som står i motsetning til hverandre: «an act of differing which produces differences» (Culler 1983:97). Dette ligger tett opp til Derridas definisjon fra Ronse-intervjuet:

*Différance* is also the production, if it can still be put in this way, of these differences, of the diacriticality that the linguists generated by Saussure, and all the structural sciences modeled upon it, have recalled is the condition for any signification and any structure. (Derrida 2004:7)

Ordene, som definerer hverandre gjennom forskjeller, blir innsatt eller arrangert i et system. Det franske ordet *espacement*, mellomrom, fanger inn dette momentet. *Espacement* defineres i ordboken som «(oppstilling med) mellomrom», altså et arrangement av saker og ting som på en eller annen måte er adskilt fra hverandre. En militærparade er et godt bilde på dette: Soldatene står oppstilt med jevne mellomrom og lar dermed tilskueren se at massen består av en ansamling unge, sterke individer.

For at noe skal kunne være et arrangement, i motsetning til en løselig ansamling, kreves det at bestanddelene på et eller annet tidspunkt er blitt arrangert, stilt opp. Offiseren må ha forklart soldatene hvordan de skal plassere seg i forhold til hverandre. Det den overordnede her bedriver, er det som er blitt kalt differensiering, det vil si aktiv adskillelse av elementer for å ordne dem i et slags system. Hos Derrida er det mellomrommet selv som står for differensieringen. *Différance* differerer:

Begrepsmessig og i henhold til klassiske krav kunne man si at '*différance*' betegner den konstituerende, produktive og opprinnelige kausalitet, den spaltnings- og splittelsesprosessen som de forskjellige eller forskjellene ville være produktene eller de konstituerte virkningene av. (Derrida 2006:102)

Grunnen til at den her siterte passasjen åpner med delvis å diskvalifisere sitt eget innhold, er at et utsagn av denne typen krever at *différance* er noe konkret, det vil si at den kan vise seg frem og være seg selv lenge nok til å kunne bli beskrevet som noe. Derrida minner leseren om at *différance* med *a* aldri er seg selv fordi forskjellen *e/a* er stum, samtidig som endelsen *-ance* plasserer ordet «på et ubestemmlig sted mellom aktiv og passiv» (*ibid.*:102). Utsagnet tildeler ordet utelukkende en aktiv rolle, og må derfor modereres med et «kunne man si».

Videre slår Derrida fast at det er problematisk å betegne *différance* som en opprinnelse fordi denne opprinnelige innsettingen av forskjeller ikke kan finne sted utenfor et allerede foreliggende system av ord, termer og fonetiske enheter. Altså kan ikke forskjellen differensiere mellom noe før det er noe å differensiere mellom. Hvis soldatene mangler fra militærparaden, er det heller ikke noe mellomrom mellom soldater i paraden:

Det som skrives som *différance*, vil altså være den spillbevegelse som, gjennom noe som ikke er en ren aktivitet, «produserer» disse forskjellene og forskjellsvirkningene. Dette betyr ikke at *différance* som produserer forskjellene, skulle være noe før dem, som foreligger i et rent nærvær, i seg selv uforandret og in-different. *Différance* er den ikke-fulle og ikke-enkle «opprinnelse», forskjellenes strukturerte og differerende opprinnelse. Navnet «opprinnelse» passer altså ikke på den lenger. (*Ibid.*:108)

På den annen side kan, som vist, språksystemets ulike bestanddeler ikke eksistere uten forskjellene. Det dreier seg altså om *différance* betraktet som en opprinnelse som ikke kan komme før det den avføder, tilsvarende den berømmelige problemstillingen omkring hva som kom først av hønen og egget.

Derrida viser altså, fremdeles med Saussures språktenkning som grunnlag, at *différance*, med en mengde forbehold, kan sies å være *aktiv* differensiering av ord og termer. I dette ligger tanken om at et ord defineres gjennom det *differerte* motsetningsordet. Det er verdt å se nærmere på dette springende punktet i Derridas utlegning omkring mellomrommet

som en grunnleggende bestanddel i ethvert språkssystem.

Et spørsmål som kan stilles, er hva denne aktive differensieringen består i. Derrida nevner blant annet *kultur* som differert *natur* og *begrep* som differert *intuisjon*. For å forstå hva som ligger i dette, er det nødvendig å gå langsomt frem. Først må det nevnes at Derrida med dette vil beskrive noen forhold i den vestlige åndshistorien. Det er på den ene siden mulig å si at han her ikke i kartesisk ånd vil avdekke et allmenngyldig fenomen, men at han snarere vil påpeke den vestlige åndshistoriens måte å forholde seg til fenomenene på. På den andre siden er det nødvendig å berøre Derridas tanke om at det ikke finnes noen *annen* måte å forholde seg til fenomener på. *Natur* er like mye en idémessig konstruksjon som *kultur*, og det er *ingen vei* ut av det gresk-oksidentale tankesystemet han her skisserer. Dette poenget vil bli diskutert mer inngående i forbindelse med utlegningen omkring muligheten for *rettferdighet* innenfor den gresk-oksidentale metafysikken.

Med dette i mente kan det sies at Derrida peker på hvordan en term konsekvent gis forrang foran en annen, og at dette er en grunnstruktur i språket. *Intuisjon* og *natur* oppfattes som mer opprinnelig enn sine motsetninger *begrep* og *kultur*. Intuisjonen *gir* begreper, og naturen *gir* kultur. Derrida mener at alle ord og termer har et verdimesig innhold som går på bekostning av sine motsetningers verdimesige innhold.

Dette er en problemstilling som den feministiske tradisjonen etter poststrukturalismen har plukket opp. Innenfor et dikotomisk motsetningspar defineres det andre ut fra det ene, det vil si at innenfor dikotomien natur/kultur er natur normalen eller malen, det ut fra hvilket kultur gis. Feminister har påpekt at mannen er den dominerende termen, mens kvinnen defineres ut fra ham. På denne måten blir kvinnen et annenrangs menneske; hun blir en etterligning. Det er nok å vende seg til den kristne skapelsesmyten eller til Aristoteles for å få bekreftet dette: Kvinnen skapes ut fra mannens ribben eller kvinnen er en defekt, ufullstendig mann. Mannen er idealet, kvinnen er etterligningen. Derrida skriver:

Slik kunne man ta for seg alle motsetningspar som filosofien bygger på og som vår diskurs nærer seg av, og da vil man ikke se at motsetningen forsvinner, men at en nødvendighet gir seg til kjenne som er slik at den ene av termene opptrer som den andres *différance*, som den differerte andre i det sammens økonomi. (*Ibid.*:119)

Dette gir gjenlyd av Friedrich Nietzsches tenkning omkring språk, slik den blant annet kommer til uttrykk i *Moralens genealogi*. Nietzsche påpeker det som i hans ettertid (paradoksalt nok) er blitt en opplest og vedtatt sannhet: at samfunnets mektigste eller de mest innflytelsesrike samfunnene definerer begrepenes verdimeslige innhold. Grunntanken er at historien skrives av seierherrene, som riktignok ifølge Nietzsche i det vestlige judeo-kristne samfunnet er de kristne og de svake. Nietzsche skriver: «Det er de fornemme raser som har etterlatt begrepet 'barbar', i alle spor de har trådt» (Nietzsche 1994:26).

Akkurat hvem det er som ifølge Derrida definerer ordenes innhold, det vil si hvilken plass det betraktende mennesket har i dette skjemaet, er et område det ikke vil være hensiktsmessig å utforske i denne sammenhengen, da det vil bringe utlegningen for langt inn i et terreng som tilhører ontologien. Spørsmålet om *hvem* som *igangsetter* *différance*, innleder den Heidegger-funderte delen av teksten «*Différance*».<sup>7</sup>

*Différance* sin rolle i den ovenfor utlagte strukturen er å være den ikke objektive, aktivt differensierende forskjellen som ligger til grunn for ethvert system av ord og termer. Som vist er *différance* det ordet Derrida bruker for å beskrive intervallet som skiller termene, samtidig som det brukes for å betegne den mekanismen som i utgangspunktet innsetter forskjellen.

For ikke å gi inntrykk av at det her simpelthen dreier seg om forskjell mellom *ord*, er

---

<sup>7</sup> Denne utlegningen dreier seg i all hovedsak om selvets posisjon i forhold til språket, samt språkets rolle i konstitueringen av selvet. Også her skimtes en høne-og-egg-problematikk: i Derridas ontologi ligger ideen om at det bevisste selvet settes av språket, men samtidig er det selvforklarende at språket ikke eksisterer *utenfor* ett eller flere selv, og i alle tilfeller kan det ikke eksistere *før* selvet. Derridas utlegning på dette punktet innebærer en diskusjon omkring muligheten for å tenke en førspråklig bevissthet eller et urspråk.

det igjen nødvendig å presisere at *différance* må tenkes som mer opprinnelig enn noe språkssystem. *Différance* er, eller produserer, forskjellen mellom fonetiske enheter på et muntlig nivå eller mellom bokstaver på et skriftlig nivå. Idet lyden «eh» kan skilles fra lyden «ah», er det Derrida kaller *différance* av nødvendighet til stede. Det samme kan sies om den her mye omtalte forskjellen mellom a og e i «différ(a/e)nçe» eller mellom t og d i *différents/différends*, hvor forskjellen mellom stumme fonemer utgjør forskjellen mellom vidt forskjellige ord – et problem som det franske språket egner seg bedre til å illustrere enn det norske.

Det er nå blitt klargjort hva Derrida mener når han hevder at *différance* ikke bare betegner et mellomrom, men også et aktivt, produserende element i tegnsystemer: «[D]et som skrives som *différance*, vil altså være den spillbevegelse som, gjennom noe som ikke er en ren aktivitet, 'produserer' disse forskjellene og forskjellsvirkningene» (Derrida 2006:108). Det er blitt tydeliggjort hvordan *différance* kan omtales både som mellomrom og som aktiv differensiering, og en viktig del av denne strukturen er innsettingen av en verdimessig forskjell mellom de motsetningene språket består av. Språket er ikke rettferdig i sin omgang med tingene – det tildeler den ene termen forrang på bekostning av den andre. Forholdet mellom mannen og kvinnen er blitt nevnt her, men det samme forholdet er å gjenfinne som selve språkets grunnstruktur. Ordene har et verdimessig innhold: Denne studien *kaster lys* over en problemstilling, slik at den ikke forblir i *mørket*. Det er et mål å ikke *opphøye* Derrida, men heller ikke å *nedvurdere* ham.

Bordet skulle nå være dekket for gildets avsluttende seanse, som er diskusjonen omkring *différance* som en forskjell som forhindrer: «en omvei, en henstand, en forsinkelse» (*ibid.*:100). Derrida kaller dette momentet *temporisering*, og i Jonathan Culler sin pragmatisk forenklete terminologi er det blitt oversatt med det engelske «deferral». Dette siste punktet i utlegningen av det tilgrunnliggende elementet i språkets struktur som Derrida har kalt



différance, vil være det sentrale i diskusjonen omkring rettferdigheten.

### 3.2.3. Avstanden mellom mennesket og tingene

Den enkleste oppfatningen av tegnets forhold til det betegnede, er innenfor klassisk språktenkning slik: Tegnet blir brukt som et middel for å kommunisere ting, eller for å kommunisere oppfatninger, meninger og følelser omkring ting. I romanen *Disgrace* beskriver den språkmektige forfatteren J. M. Coetzee denne oppfatningen av språkets rolle i menneskenes forhold til ting og til hverandre på en god måte: «Human society has created language in order that we may communicate our thoughts, feelings and intentions to each other» (Coetzee 2000:4). Denne klassiske tegntenkningen oppsummeres i to punkter av Derrida i «Signature Event Context»: «If men write it is: (1) because they have to communicate; (2) because what they have to communicate is their 'thought,' their 'ideas,' their representations» (Derrida 1988a:4).

Kjernen i den klassiske oppfatningen av språkets forhold til ting, er at tegnet kommer etter det som blir betegnet. Først foreligger der noe, og så betegner vi det for å kunne kommunisere det som foreligger. Når Derrida hevder at språket for mennesket kommer først, og at tingen kommer senere, er det med bakgrunn i Martin Heideggers tenkning. Heidegger mener at så snart det menneskelige sinnet rører ved en ting, blir tingen bragt inn på menneskenes skueplass ved hjelp av språket. Språkets rolle er ikke å beskrive eller kommunisere ting som allerede foreligger – det er språket som *først og fremst* setter tingene inn i en menneskelig horisont:

Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur

erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene. Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren. (Heidegger 1970:83-84)

Følgen av denne innsikten er at mennesket først og fremst forholder seg til omgivelsene sine gjennom språket. Etter den nylige gjennomgangen av zenbuddhistisk språktenkning, skulle ikke denne tankegangen være altfor fremmed. Språket kler tingene i en historisk drakt.

Når Derrida snakker om *différance* som *temporisering*, det vil si som en utsettelse eller en henstand, er det denne strukturen han sikter til. *Différance* er forskjellen mellom tingen slik den foreligger i og for seg og tingen slik den fremstår på menneskenes skueplass, det vil si etter at den er blitt innlemmet i språket. Denne forskjellen forskyver stadig det direkte møtet med tingen.

Ifølge Derrida har Ferdinand de Saussure vist at tegnets forhold til det betegnede er slik at tegnet ikke kan betegne annet enn et *fravær* av det betegnede. Tegnet står alltid i stedet for tingen. Derrida gjengir denne tankegangen på en tydelig måte:

Tegnet representerer det nærværende i sitt fravær. Det står for tingen. Når vi ikke kan ta eller vise tingen, altså den presente, den nær-værende, når den presente ikke presenterer seg, da betegner vi, går vi omveien om tegnet. Da tar vi eller gir vi et tegn. Vi gjør tegn. Tegnet ville altså være det utsatte nærvær. Enten det dreier seg om muntlig eller skriftlig tegn, valgforsamling eller politisk representasjon, utsetter tegnenes sirkulasjon øyeblikket hvor vi kunne møte tingen selv, ta den, konsumere den eller bruke den, berøre og se den, få en umiddelbar intuisjon av den. (Derrida 2006:103)

Derrida betegner altså dette momentet som «*temporiserings-différance*» (*ibid.*:103). Ifølge den tankegangen Derrida legger frem, blir *ordet* betraktet som kompensasjon for det manglende referanseobjektet. Tegnet blir brukt som erstatning når tingen mangler. Men fordi

språket er det som bringer tingene inn på menneskenes skueplass, mangler tingen i og for seg alltid.

Différance får i denne sammenhengen rollen som det prinsippet som skiller det allerede-betegne fra realiteten, det vil si selve forskjellen mellom signifikant (ideen om det som tegnet referer til) og referent (det som tegnet refererer til), og som altså stadig utsetter eller forhindrer tingens nærvær. I intervjuet med Ronse formuleres dette poenget på følgende måte: «*différance* refers to the (active *and* passive) movement that consists in deferring by means of delay, delegation, reprieve, referral, detour, postponement, reserving» (Derrida 2004:7). Det tingens nærvær som utsettes gjennom språket, kan forstås som *Ding an sich* eller som zenbuddhistisk umediert realitet. Språket utsetter stadig den umedierte kontakten med *Ding an sich*, ikke bare fordi språket farger tingene ved å være virksomt i blikket, men også fordi det først er språket som bringer tingene inn i menneskenes horisont.

Først i lys av dette fremkommer det problematiske i den språkstrukturen som Derrida har betegnet ved hjelp av termen *différance*. Det er allerede blitt vist her at språket består av voldelig innsatte forskjeller som behandler ting på en måte som kan kalles urettferdig. Videre er det blitt indikert at den *eneste* måten mennesket kan forholde seg til ting på, er gjennom ord og termer. Betydningen av den mekanismen som Derrida har gitt navnet *différance*, får altså vidtrekkende implikasjoner for menneskets måte å forholde seg til omverdenen på. Dette momentet kommer til å bli sentralt i diskusjonen omkring Derridas motivasjon for å forsøke å utfordre den gresk-oksidentale åndshistorien.

Når det gjelder fremgangsmåten, heller enn motivasjonen, er det her blitt tydelig hva det er Derrida forsøker å gjøre når han innfører termen *différance*. Skjemaet som benyttes ovenfor – forholdet mellom signifikant/signifikat og referent – er kjernen i klassisk tegnteori, som postulerer at et tegn viser til noe utenfor språket. Det som tegnet viser til – referenten – faller ifølge Derrida inn under kategoriene *nærvær* eller *fravær*. I forlengelsen av dette

skisserer Derrida en problematikk som vil bli sentral her: Termen *différance* er i seg selv, som ord, ikke en utsettelse av et nærvær, da den verken henviser til et tapt nærvær eller til et fravær av noe. Dette kan sammenlignes med *différences* forhold til det talte ord; i og med at forskjellen e/a er stum, er ikke det skrevne ordet «différance» en kopi eller en transkripsjon av det talte ordet «différ(a/e)nçe». Ordet denoterer ikke et fravær eller et tapt nærvær verken av det talte ordet eller av noen referent.

Det prinsippet som Derrida har kalt *différance* og som betegner et mellomrom, en opprinnelse eller en henstand, fremstår i hans utlegning som et fundamentalt element innenfor ethvert tegnsystem. På den måten sikres termens legitimitet: Det er ikke til å komme utenom at ordet «différance» er meningsbærende. Samtidig faller termen utenfor den klassiske tegnteorien simpelthen fordi den ikke viser til et midlertidig utsatt nærvær eller fravær. Mellomrommet er ikke, finnes ikke, men uten mellomrommet kan ikke de forskjellene som språket består av, fremvises. I dette skimtes Derridas motivasjon for å sette kryss over ordet «er» når det påfølgende predikativet uttaler noe om *différance*.

### 3.3. Hva er hemmeligheten bak språket?

I og med termen *différance* synliggjøres Derridas tekstlige strategi når det gjelder de delene av tenkningen hans som berører grensene for det han tidvis betegner som *metafysikk*. Det er ikke snakk om noe plutselig, spontant, Rinzai-zenbuddhistisk brudd med det rådende tenkesettet, men snarere en møysommelig *utdefinering* av termen *différance* fra semantiske systemer. Dette er Derridas tydelig uttalte strategi i møte med den vanskelige oppgaven det er å skulle utfordre det rådende systemet av ord og termer. Motivasjonen for å gjøre dette vil bli omtalt og vurdert i den følgende diskusjonen, men i utgangspunktet er den å finne i Derridas oppfatning av at språket er grunnleggende urettferdig. Veien mot et mer rettferdig møte med tingene går ikke utenom den gresk-oksidentale åndshistorien, men gjennom den:

Our discourse irreducibly belongs to the system of metaphysical oppositions. The break with this structure of belonging can be announced only through a *certain* organization, a certain *strategic* arrangement which, within the field of metaphysical opposition, uses the strengths of the field to turn its own stratagems against it, producing a force of dislocation that spreads itself throughout the entire system, fissuring it in every direction and thoroughly *delimiting* it. (Derrida 2009:22)

Det sentrale i denne passasjen fra den engelske oversettelsen av «Force et signification» er den innskutte leddsetningen: «within the field of metaphysical opposition». Det *bruddet* som Derrida skisserer, kan kun effektueres innenfor den gresk-oksidentale metafysikkens språk, ikke utenfor det. Dette understrekes også ved at Derrida bruker ordet «ureduserbart» i forbindelse med diskursens («vår» diskurs') tilhørighet til de relasjonelle strukturene i språket. Det er, som han påpeker ved flere anledninger, umulig å ikke tenke, ytre seg og oppleve verden gjennom det historisk konstituerte systemet av termer, ord og begreper som han kaller den gresk-oksidentale metafysikken.

Til tross for de her nevnte forskjellene mellom zenbuddhistisk tenkning og Derridas

filosofi, fremtrer det også en klar parallell. Det intellektuelle *skårfestet*, aporien, fremelskes gjennom veven av *Mumonkans* korte fortellinger. Det er mulig å hevde at denne metoden nettopp *deliminerer* språket gjennom å fremvise dets grenser eller de stedene hvor det ikke lenger gir mening. Det er gjennom språket at den språklig funderte forståelsen av verden skal undermineres. Forskjellen – og dette er helt sentralt – ligger i oppfatningen av det som er *på utsiden* av systemet av ord og termer; spørsmålet blir hva det intellektuelle *terra incognita* består i. For Derrida er «utsiden» i denne betydningen<sup>8</sup> ikke annet enn en ny konfigurasjon av innsiden, altså en ny innside. Innenfor Rinzai-zen dreier det seg, som vist, om en fullkomment avintellektualisert tilstedeværelse i realiteten. Altså er det snakk om å inneha en posisjon som er utenfor språksystemet. Veien dit er møysommelig og preget av avsidige intellektuelle øvelser, og målet nås gjennom et definitivt brudd, en spontan kryssing av en grense (eller, som tittelen *Mumonkan* spiller på, det å gå gjennom en ikke-eksisterende port: på kinesisk Wu-men-kuan, «ikke-portens stengsel»).

Derridas idé om at språket ikke tilbyr noe alternativ til seg selv skulle være tilstrekkelig til å imøtegå deler av Umberto Ecos tidligere omtalte kritikk. I Derridas produksjon dreier det seg på den ene siden ikke om noen *avdekking* av en egentlig sannhet, en hemmelighet, mens det på den andre siden heller ikke kan være snakk om at språket *dekker til* noen slik sannhet. I en tidligere sitert passasje hevder Eco at «postmoderne» teoretiske retninger opererer med en tanke om at ordene dekker til en bakenforliggende hemmelighet: «words, instead of saying, hide the untold» (Eco 1992:39). Det er blitt vist at han inkluderer Derrida i dette selskapet, men det er tydelig at den franske filosofen ikke hører hjemme her. Fordi det for Derrida ikke finnes noen mer *egentlig* måte å forholde seg til tingene på enn den språk-funderte, kan det heller ikke være snakk om å forsøke å nå en virkelighet som ligger bak språket, og som språket dekker til. Derrida ønsker nettopp å vise at der ikke *er* noen *Ding*

---

<sup>8</sup> Ikke i betydningen tegn-referent, hvor tegn er innside og referent er utside – selv om omtrent det samme kunne vært sagt også om dette forholdet. Tegnets utside er også kun andre tegn, altså en ny innside.

*an sich* som det gir mening for mennesket å forsøke å nærme seg.

Etter denne utlegningen vil det være mulig å sitte igjen med en substansiell innvending mot den delen av Derridas prosjekt som er blitt fremlagt her, nemlig denne: Hvorfor er det så om å gjøre å omkalfatre innsiden av systemet av ord og termer, hvis målet ikke er å nå det som Eco har kalt en bakenforliggende «hemmelighet», og som innenfor Rinzai-zen blir betegnet som *realiteten*? Hvis det eneste alternativet til den gresk-oksidentale metafysikken er en ny gresk-oksidental metafysikk, hvorfor ikke akseptere det bestående systemet? Det er i forlengelsen av dette spørsmålet at Derridas tenkning omkring forholdet mellom *vold* og *rettferdighet* blir relevant.

### 3.4. Volden i den gresk-oksidentale åndshistorien

Innledningsvis ble det sagt at målet med denne undersøkelsen var, gjennom en diskusjon av henholdsvis Derridas og Rinzai-zenbuddhismens språktenkning, å innlede en diskusjon omkring muligheten for førstnevntes oppfatning av *rettferdighet*. For å kunne komme nærmere denne termen slik den brukes av Derrida, er det nødvendig å ha en klar forståelse av termene *metafysikk* og *différance*, samt av forholdet mellom metafysikk, vold og rettferdighet. *Différance* er allerede blitt fremlagt her, og for å klargjøre de øvrige vil det være nyttig å vende seg til Derridas tidlige tekst «Violence et métaphysique» (1964), her sitert i engelsk oversettelse ved Alan Bass. Denne teksten har form av en lesning av fenomenologene Edmund Husserl og Emmanuel Levinas. Det sier seg selv at det vil være en for stor oppgave her å skulle presentere en utfyllende utlegning av de problemstillingene som blir tatt opp. Igjen, som under den nylig foretatte utlegningen av teksten «La différence», er det nødvendig å gjøre et målrettet utvalg. Blant annet vil det, innenfor denne studiens rammer, være vanskelig å yte Husserl og Levinas rettferdighet; Derridas lesning av disse må i større eller mindre grad tas for god fisk.

Det er blitt vist at Derrida mener åndshistorien foreligger som språk eller tekst i vid forstand. Alle ord og termer tilhører den gresk-oksidentale metafysikken med hud og hår, og det er i utgangspunktet ikke mulig å diskutere termer som ligger utenfor denne historien. I «Violence et métaphysique» identifiseres den filosofiske tradisjonen som metafysikkens arnested, både historisk og kontemporært. Det vil si at det er filosofien som utvikler metafysikken og som opprettholder den: «The knowledge and security of which we are speaking are therefore not in the world: rather, they are the possibility of our language and the nexus of our world» (Derrida 2009:101). Denne vitenen og sikkerheten er «the greek Element» (*ibid.*:101), den gresk-oksidentale måten å tenke på. I den her siterte passasjen



identifiseres dette greske elementet som forankringspunkt for vitenskapenes sannhetsbegrep: Noe regnes for å være sant hvis det stemmer overens med den greske tenkemåten. Se for øvrig Nietzsches *Götzen-dämmerung*: «At tilbakeføre noget ubekendt til noget bekendt letter, beroliger, tilfredsstillter, giver desuden en følelse af magt» (Nietzsche 2005:54). Det blir med dette klart at *sikkerhet* innenfor den gresk-oksidentale tradisjonen ikke bare er vitenskapens sikkerhet med hensyn til sine egne postulater (sikkerhet i motsetning til sannsynlighet eller usannsynlighet), men også den sikkerheten barnet føler når det stikker tommelen i munnen: En døyving av uroen som ledsager det uforståelige, altså sikkerhet i betydningen trygghet.

Etter dette blir det tydelig at filosofien besitter en særskilt maktposisjon: Den representerer det Derrida i en allerede sitert passasje har kalt lysets historiske vold, altså filosofiens selvlegitimerende system basert på lys-metaforer, som legger makt i hendene på filosofene: «[...] the historical violence of light: a displacement of technico-political oppression in the direction of philosophical discourse» (Derrida 2009:114).

Videre hevder Derrida at filosofien av nødvendighet er fastlåst i den greske tenkemåten, fordi tradisjonen stammer fra antikkens Hellas og fremdeles hviler på de samme forutsetningene. Når uttrykket «stammer fra» blir brukt her, er det samtidig viktig å understreke at det ikke er snakk om en genetikk. Den gresk-oksidentale metafysikken kan ikke sies å ha oppstått *ex nihilo* på noe bestemt punkt i historien, så i bunn og grunn må også den greske filosofien betraktes som en videreføring av en tradisjon som gikk forut for den, men som det kun i liten grad er mulig å spore. Et sentralt punkt i Derridas tenkning er at det ikke gir mening å snakke om noen opprinnelse, fordi en tilsynelatende opprinnelse bestandig i bunn og grunn må være en videreføring av noe som går forut for den.

Filosofiens forankring i det gresk-oksidentale tenkesettet er for Derrida et ureduserbart faktum, og noe man simpelthen ikke kommer utenom så lenge man bruker språket: «It is simply that the founding concepts of philosophy are primarily Greek, and it would not be

possible to philosophize, or to speak philosophically, outside this medium» (*ibid.*:100). De mest grunnleggende konseptene i de vestlige filosofiske disiplinene er greske. Det blir dermed tydelig hvorfor Derrida gjennomgående velger å betegne metafysikken *som* den gresk-oksidentale åndshistorien: Metafysikken, som gjennom språket legger føringer for individets fortolkning av omgivelsene sine, springer ut av den oksidentale filosofiske tradisjonen, som er tuftet på gresk terminologi. Ingen, selv ikke Martin Heidegger, Emmanuel Levinas eller Jacques Derrida selv, evner å tre utenfor denne tradisjonen; Når Derrida kaller Heidegger en greker (Derrida 2009:103), impliserer dette at sistnevnte ikke lykkes i å bøte på den filosofiske tradisjonens feiltrinn ved å forsøke å ta et steg utenfor denne. Det må for øvrig i forbigående nevnes at i Heidegger i aller største grad benytter seg av den forsiktige fremgangsmåten som Derrida gjør seg selv til talsmann for, nemlig argumentering på filosofiens egne premisser. Heidegger kan umulig beskyldes for å forsøke å ta snarveier ut av den filosofiske tradisjonen han står i, og et sentralt poeng også for ham er at hele metafysikken forutsettes av og trekkes med inn i ethvert spørsmål det er mulig å stille omkring metafysikken.<sup>9</sup>

Det er blitt nevnt at Derrida mener språket eller teksten, i egenskap av å være produsert av og uløselig vevd inn i åndshistorien og metafysikken, legger føringer for hvordan mennesket opplever og tar inn over seg alt som fremtrer for det. Denne tanken er også her blitt identifisert som kjernen i det Rinzai-zenbuddhistiske frigjøringsprosjektet: Menneskets språkliggjøring – intellektualisering og fortolkning – av verden er kilden til den opprinnelige uvitenheten som preger menneskelivet. Gjennom språkliggjøring blir tingene ikledd en menneskelig drakt som skjuler eller lyver om deres egentlige tilstand. For Derrida finnes det ikke for mennesket noen slik «egentlig tilstand» eller realitet, nettopp fordi det vestlige

---

<sup>9</sup> Artikkelen “Was ist Metaphysik”, som først ble holdt som et foredrag i 1929, åpner med dette poenget: “Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, daß der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d.h. in die Frage gestellt ist.” (Heidegger 1967:1)

mennesket aldri kan holde opp med å se tingene gjennom et metafysisk, fundamentalt gresk, blikk. Den opplyste zenmunken lever ideelt sett i det stadig skiftende øyeblikket uten å fortolke sanseintrykk, men for Derrida blir dette en umulighet. Det finnes ikke noen mer *egentlig* erfaring av omgivelsene enn den som er satt av åndshistorien.

Tingenes *an sich* er det altså ikke meningsfullt for mennesket å forsøke å nærme seg. Som moment innenfor etikken blir dette problematisk, fordi det impliserer at også andre menneskers selv blir underlagt et tvingende, fortolkende blikk som aldri lar dem være *seg* selv. I sin lesning av Levinas og Husserl, presentert i «Violence et métaphysique», identifiserer Derrida (med Levinas) *ansiktet* som et sted hvor et *spor* av den ureduserbare andre fremtrer. Det er ikke mulig å nå eller forstå den andres annerledeshet, men ifølge Levinas er det mulig å bringe den andre i tale. Ansiktet som ser er *den samme*, og som sett er ansiktet også *den andre*. I et intervju med Asbjørn Aarnes hevder Levinas at ansiktet, som det som *henvender seg*, er et uttrykk for den andres selv (men det *er* ikke den andre, for den andre er og forblir utilgjengelig): «Det vidunderlige ved ansiktet er at det *sier*, det sier: nød, sårbarhet, det ber, bønnfaller *meg* om hjelp, det setter meg under ansvar» (Aarnes 2008:XXII). Det å se den andre som et objekt, en ting eller et *det*, er ifølge Levinas langt lettere enn å ta inn over seg det singulære ved den andre: Å se den andre som et *du*. Levinas hevder i intervjuet med Aarnes at «[d]et er en høy innsikt å se og si *Du*; å se og si *det*, er 'lettere'. *Du* er nærvær overfor meg, men jeg kan ikke flytte til Deg, og Du kan ikke flytte til meg» (*ibid.*:XXIII). Derrida oppsummerer i «Violence et métaphysique» Levinas' tanke om ansiktet som både seende og sett på følgende måte:

The face is not only a visage which may be the surface of things or animal facies, aspect, or species. It is not only, following the origin of the word, what is *seen*, seen because it is naked. It is also that which sees. Not so much that which sees things – a theoretical relation – but that which exchanges its glance. The visage is a face only in the face-to-face. (Derrida 2009:122)

Det er allerede blitt fastslått at mennesket gjennom sin persepsjon av omgivelsene gjør vold på dem, det vil si ordner dem intellektuelt og påtvinger dem en tolkning i henhold til språket. Som *sett* blir ansiktet, det andre menneskets selv, til det som blir gjort vold på: «The infinitely-other cannot be bound by a concept, cannot be thought on the basis of a horizon; for a horizon is always a horizon of the same, the elementary unity within which eruptions and surprises are always welcomed by understanding and recognized» (*ibid.*:118). Som allerede indikert betyr *det samme* her det seende menneskets verdensanskuelse, mens den *uendelig-andre* i Levinas' terminologi er den sette andres utilgjengelige selv.

En sentral del av Derridas lesning av Levinas er førstnevntes skepsis til Levinas' idè om at termen uendelig-annen er berettiget i forbindelse med menneskers forhold til hverandre. For Derrida er og forblir den andres påståtte uendelige annerledeshet utilgjengelig for den samme. For at det i det hele tatt skal gi mening å nærme seg en annen, er det nødvendig å innlemme denne i ens egen forståelseshorisont og på den måten gjøre den andre *endelig*. Den andres uendelige annerledeshet kan kun eksistere innenfor den sammens endelige horisont, som nærvær: «The other cannot be what it is, infinitely other, except in finitude and mortality (mine *and* its). It is such as soon as it comes into language, of course, and only then, and only if the word *other* has a meaning – but has not Levinas taught us that there is no thought before language?» (*Ibid.*:143)

Derrida mener at bare det å *se* et annet menneske er å tilbakeføre alle dets egenskaper til ens egen forståelseshorisont; det er å bringe det andre mennesket inn i ens verdensanskuelse, å fortolke det, å se det som et *det* og ikke et *du*, for å bruke Levinas' terminologi fra det nylig siterte intervjuet. Overraskende momenter, for eksempel i den andres oppførsel og mimikk, blir tilbakeført til en kategori som gir mening for den som ser, snarere enn til den andres status som et ureduserbart selv. I denne prosessen, som uavlatelig finner

sted under menneskenes møter med hverandre, går den andres singularitet tapt. Et annet menneskes selv er like utilgjengelig som tingens *an sich*, fordi blikket får det andre mennesket til å fremstå for meg, *für mich*. Det er i denne forbindelsen betydningsfullt at det franske ordet *autre* i bestemt form (*l'autre*) er av ubestemmelig kjønn: I likhet med det engelske «the other» betyr *l'autre* både *den* andre og *det* andre (i motsetning til *même*, samme, som kan skrives *le même* – den samme – eller *la même* – det samme). Menneskets blikk på andre mennesker er av samme beskaffenhet som dets blikk på ting. Denne strukturen lar seg ikke bryte ned eller overskride, slik Levinas ifølge Derrida forsøker å gjøre når han diskuterer den andres uendelige annerledeshet. På spørsmål fra Asbjørn Aarnes om hva det er som skjer i Levinas' filosofi, svarer Levinas at «[d]et som skjer, hendelsen, er at den Annens ansikt taler» (Aarnes 2008:XXIII). Derrida vil mene at det ikke er mulig å få den andre i tale på den måten Levinas her sikter til.

Fortolkningen og tilbakeføringen til en selv av den andre identifiserer Derrida som en form for *pre-etisk* vold. Allerede før man begynner å reflektere over ens eget forhold til et annet menneske, har man gjort det mennesket til en intern del av sitt eget selv kun gjennom å *se* det: «in question, then, is an irreducible zone of factuality, an original, transcendental violence, previous to every ethical choice, even supposed by ethical nonviolence» (Derrida 2009:156).

Det blir med dette tydelig hva Derrida mener når han hevder at forskjellen mellom den samme (jeg) og den andre er *différance*:<sup>10</sup> For å kunne skille mellom den samme og den andre må der være et mellomrom mellom dem, et mellomrom som på en voldelig måte innsetter forskjellen mellom den samme og den andre og som stadig utsetter det øyeblikket hvor man kan møte den andre i dennes ureduserbare annerledeshet. Det er her blitt vist at når det gjelder maktstrukturer i det gresk-oksidentale tenkesettet, har Derrida identifisert en tendens til å

---

<sup>10</sup> «[...] the difference between the same and the other, *différance* [...]» (*Ibid.*:161)

opphøye den ene polen i et dikotomisk par av termer i forhold til den andre. Denne strukturen, som er sentral i den gresk-oksidentale (nærvær)metafysikken, blir enda tydeligere når det gjelder mellommenneskelige forhold: Den andre (det sette mennesket) defineres ut fra den sammes (det seende menneskets) verdensforståelse. Den andre er simpelthen alltid *sekundær*, å betrakte som *fravær*, mens den samme er *nærvær*.

Den pre-etiske volden er altså et resultat av at *den samme* betrakter *den andre* med et metafysisk konstituert blikk som ordner disse i den sammes kategorier. Disse kategoriene, som legger føringer for menneskets fortolkning av sine omgivelser, foreligger ifølge Derrida som tekst i vid forstand, overlevert innenfor den gresk-oksidentale åndshistorien. Det blir dermed tydelig at dette grunnleggende etiske problemet er et språklig problem. I «Violence et métaphysique» skriver Derrida at filosofien, så lenge den er ute av stand til å respektere den andres singulære eksistens, er voldelig: «Incapable of respecting the Being and meaning of the other, phenomenology and ontology would be philosophies of violence» (*ibid.*:113). Det forholdet mellom filosofi, metafysikk, språk og menneskelig sansning som er blitt fremlagt her, gjør det tydelig at når filosofien ikke gir rom for å respektere eller yte den andre rettferdighet, vil heller ikke mennesket kunne gjøre det. Filosofien er metafysikkens opphav og tumleplass, og metafysikken spiller en sentral rolle i innsettingen av det menneskelige selvet.

Vil så alternativet til denne pre-etiske volden tilsvare den zenbuddhistiske avintellektualiserte uskyldstilstanden som ble fremlagt innledningsvis? Med andre ord en ikke-språklig *erfaring* av møtet med *den andre* og *det andre*? *Mumonkans* koan 36 er blitt nevnt i forbigående i forbindelse med gjennomgangen av ulike paradokser som er å finne innenfor den Rinzai-zenbuddhistiske tradisjonen. Det er verdt å diskutere den nærmere, og å gjengi den i sin helhet:

### 36. Meeting a man of Tao on the Way

Goso said, «If you meet a man of Tao on the way, greet him neither with words nor with silence. Now tell me, how will you greet him?» (Shibayama 1974:253)

Det viser seg å være umulig å yte den andre rettferdighet innenfor den metafysiske diskursen, fordi det menneskelige, metafysisk konstituerte, blikket gjør vold på alt det ser. Derrida har vist at en kritisk diskusjon av åndshistorien, som den Levinas bedriver, ikke fører til annet enn at man graver seg dypere ned i metafysikkens allerede etablerte begrepsapparat. J. Hillis Miller har formulert dette momentet på en god måte: «The most heroic efforts to escape from the prisonhouse of language only builds the walls higher» (Miller 1999:188).

Innenfor dikotomien stillhet/tale synes *tale* altså ikke i utgangspunktet å være en vei til rettferdighet. Språk og tekst er blitt identifisert som opphavet til den pre-etiske volden som ledsager alle mellommenneskelige relasjoner. Ideen om at rettferdigheten skal kunne oppnås gjennom *stillhet*, som da må forstås som mangel på filosofisk diskurs rundt etiske problemstillinger, tar Derrida opp i «Violence et métaphysique». Her hevder han at den pre-etiske volden er virksom enten man er klar over det eller ikke, og at et opphør av diskurs rundt denne volden ikke vil føre til annet enn at man *glemmer* den. Ethvert forsøk på å kaste av seg den gresk-okcidentale metafysikkens åk og begynne på noe helt annet innenfor en helt ny diskurs, er en form for stillhet: Man forsøker å *unngå* metafysikken, å innlede et språk som plasserer seg utenfor den, og slutter dermed å diskutere den:

[...] language can only indefinitely tend toward justice by acknowledging and practicing the violence within it. Violence against violence. [...] If light is the element of violence, one must combat light with a certain other light, in order to avoid the worst violence, the violence of the night which precedes or represses discourse. This *vigilance* is a violence chosen as the least violence by a philosophy which takes history, that is, finitude, seriously; a philosophy aware of itself as *historical* in each of its aspects. (Derrida 2009:145)

Filosofisk funderte refleksjoner omkring åndshistorien makter ikke å bryte ut av eller kvitte seg med åndshistoriens begrepsapparat. Mangel på metafysiske refleksjoner, for eksempel ved forsøk på å unngå metafysikken, gjør at man glemmer den av metafysikken innsatte volden, noe som ikke gjør den mindre virksom. Det hjelper ikke de innsatte i et fengsel om vokterne skrur av lyset slik at de ikke kan se veggene.

Den sist siterte passasjen fra «Violence et métaphysique» tegner også grunnrisset av den tentative løsningen på problemet med forskjellen (i betydningen *différance*) mellom den samme og den andre: For å komme nærmere en form for rettferdighet i møte med den andre er det nødvendig å opprettholde striden innenfor den metafysiske diskursen. Det er maktpåliggende å stadig gjøre vold på volden.

Denne gjennomgangen av Derridas tanker omkring den volden som konstitueres av metafysikken, har lagt grunnlaget for en klargjøring av hvordan termen *rettferdighet* skal forstås når den blir brukt av Derrida.



### 3.5. Rettferdighet innenfor metafysikken

Når Derrida i «Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'» (heretter «Force of Law») diskuterer rettferdighetens plass innenfor juridiske systemer, skisserer han muligheten for en praktisk anvendelse, eller om ikke annet en praktisk konsekvens, av sin egen tenkning. Det som så langt er blitt sagt her om Derridas diskusjon av rettferdigheten, peker mot en form for nihilisme og total handlingslammelse: Språket, gjennom blikket, gjør vold på alt det ser, og det finnes ikke noe alternativ. Der vil alltid være pre-etisk vold, og i all overskuelig fremtid vil denne volden være satt av det gresk-oksidentale systemet av ord og termer som filosofien og metafysikken er tvunget til å bevege seg innenfor. Denne beskyldningen om nihilisme blir imøtegått av Derrida i «Force of Law». Som allerede antydnet skisserer han en konkret vei mot rettferdigheten, som er en motsetning til metafysikkens vold, og det er denne veien som vil bli kartlagt her.

Rettsvesenet er det stedet hvor reduksjonen av den andre til kategorisk moment fremstår mest rendyrket. Loven ignorerer systematisk rettssubjektets unike singularitet og reduserer det til et objekt foran domstolen. Det å stå ansikt til ansikt med den andre, å *adressere* den andre, er bestandig en singular, unik, situasjon. Loven kan ikke ta høyde for dette, fordi den forutsetter allmenngyldighet: «An address is always singular, idiomatic, and justice, as law (*droit*), seems always to suppose the generality of a rule, a norm or a universal imperative» (Derrida 1992:17). Loven vender seg mot, adresserer, et generelt tilfelle og et generelt menneske som ikke finnes.

Dette er det springende punktet i denne studien: Hva anser Derrida for å være alternativet til denne formen for vold? Alternativet er å yte den andre rettferdighet, men rettferdighet viser seg, i lys av termen *metafysikk* slik den er blitt utlagt her, å være en erfaring av det umulige: «Justice is an experience of the impossible» (*ibid.*:16). Rettferdighet er en

erfaring av det umulige, fordi den andres singularitet er utilgjengelig. I mellommenneskelige møter vil bestandig den samme gjøre vold på den andre: Det er umulig å yte den andre rettferdighet. I en poetisk passasje i «Violence et métaphysique» slår Derrida fast at det dessuten er fåfengt å forsøke å kvitte seg med de greske konseptene som styrer menneskets oppfatning av andre entiteter: «in vain would one burn or emprison the letters of light, for language in its entirety already has awakened as a fall into light» (Derrida 2009:141). Med andre ord er det umulig for mennesket å oppnå en umediert erfaring av, i dette tilfellet, et annet menneskes radikale annerledeshet. Den lovmessigheten som styrer menneskenes blikk på hverandre, er satt av den gresk-oksidentale åndshistorien. Juridiske lover forutsetter eksplisitt en universalitet som gjør vold på individet, og er dermed, i dette perspektivet, urettferdigheten *par excellence*.

Rettferdighet dreier seg om å respektere den andres absolutte singularitet, det vil si å oppnå et ikke-voldelig møte med den andre, eller, med Levinas, å få den andre i tale. Derrida spør seg selv – og deltakerne på seminaret med tittelen «Deconstruction and the possibility of justice», hvor «Force of Law» ble presentert i 1989 – hvordan loven, som norm og allmenngyldig regel, skal kunne rette seg mot et unikt individ:

How are we to reconcile the act of justice that must always concern singularity, individuals, irreplaceable groups and lives, the other or myself *as* other, in a unique situation, with rule, norm, value or the imperative of justice which necessarily have a general form, even if this generality prescribes a singular application in each case? (Derrida 1992:17)

Med andre ord er det rettferdighetens forhold til loven som diskuteres i «Force of Law». Derrida gjør det svært tydelig at han ønsker å opprettholde et skarpt skille mellom rettferdighet (*justice*) på den ene siden og juridisk rett (*droit*) på den andre. Nødvendigheten av å aksentuere dette skillet blir større i det norske språket enn både i det engelske og det

franske, fordi ordet *rettferdighet*, i motsetning til *justice/justice*, etymologisk henspiller på det å *fare rett*, å te seg i henhold til normene for det som regnes for å være rett. Altså er sporet av (juridisk og konvensjonell) rett tydelig til stede i ordet *rettferdighet*. Som antydning vil ikke retten ha noen selvskreven tilgang til rettferdigheten. Det å yte rettferdighet er i Derridas tagning på ingen måte det samme som å følge konvensjonene for rett opptreden i møte med andre mennesker. Slike konvensjoner foreligger eksplisitt i et gitt lands juridiske lover, og det å følge disse mekanisk er ikke det samme som å utøve rettferdighet. En rettslig beslutning som blir tatt etter at loven er blitt fulgt til punkt og prikke, hevder Derrida er *justesse* (nøyaktighet), men ikke nødvendigvis *justice* (rettferdighet) (Derrida 1992:27).

Et av den juridiske lovens ufravikelige kjennetegn er ifølge Derrida dens potensiale til å bli utøvet med makt, av de makthavende: En lov er *enforceable*, den har *enforceability*. Det finnes ingen lover som ikke potensielt kan iverksettes, som ikke legger grunnlaget for en form for maktbruk. *Force*, makt, er voldelig, og Derrida spør hvordan man skal kunne skille mellom legitim makt, som er en forutsetning for loven, og illegitim vold: «How are we to distinguish between this force of the law, this 'force of law', as one says in English as well as in French, I believe, and the violence that one always deems unjust»? (*Ibid.*:6) Med andre ord: Hvordan legitimeres rettens påståtte rettferdighet og urettens påståtte urettferdighet? Makt, i betydningen «force of law» eller «force de loi», må ikke kun forstås som rettssystemets evne til å ilegge konkrete rettssubjekter straff. Som Michel Foucault har vist i boken *Surveiller et punir* (1975), utøver lovens potensielle *enforceability* makt over samtlige innbyggere i en rettsstat: *Muligheten* for å bli straffet er i seg selv en form for tukt. Den legger føringer for innbyggernes adferd, og er på den måten en voldelig inngripen i samtlige menneskers daglige liv. Man vil instinktivt unngå å handle på bestemte måter i frykt for, eller i visshet om, at det vil kunne oppfattes som lovstridig og straffbart. Foucault hevder, her i Dag Østerbergs norske oversettelse, at «[a]vstraffelsens gjenstand må være ånden, eller rettere et system av

forestillinger og tegn som upåaktet, men med nødvendighet og evidens sirkulerer i hodet på alle og enhver» (Foucault 2008:90). Det blir altså tydelig at loven er virksom også der hvor den ikke er uttalt til stede som konkret utøvelse av rettslig makt.

For å oppklare det problematiske skillet mellom rettens «rettferdige» maktutøvelse og den volden som regnes for å være lovstridig, forsøker Derrida å nærme seg det teoretiske øyeblikket hvor loven blir innsatt. Dette øyeblikket må kalles rent teoretisk fordi det aldri kan sies å ha funnet sted i et *nå*. Siden der alltid allerede er en eller annen form for lovmessighet, vil enhver ny lov forholde seg til denne foregående lovmessigheten. Ingen meningsfull filosofisk tese kan presenteres uten at den forholder seg til den filosofiske tradisjonen, og ingen ny lov kan oppstå *ex nihilo*. For likevel forsøksvis å nærme seg lovens opphav, påkaller Derrida Walter Benjamins tekst *Zur Kritik der Gewalt* (1921).

Med Benjamin som bakteppe hevder han at innsettelsen av en ny rettsorden bestandig finner sted som følge av en voldelig revolusjon. Sterkt forenklet kan man si at en gruppe mennesker er misfornøyde med det bestående rettslige systemet, og igangsetter revolusjonen (den franske er et godt eksempel). Den volden som blir utøvet under revolusjonen – hending av franske adelsmenn i gatetykter og utstrakt giljotinerings – legitimeres av den *kommende* rettsordenen, den som blir innsatt av revolusjonen. Etter en vellykket revolusjon innsettes en ny orden, som kaster et positivt lys over revolusjonens vold, simpelthen fordi denne volden førte til at *retten*, den nåværende, ble innsatt. Den franske revolusjonens slagord *liberté, égalité, fraternité* (frihet, likhet, brorskap) er fremdeles hugget i stein på utvalgte offentlige bygninger i Paris. Derrida skriver, i andre del av «Force of Law»:

A 'successful' revolution, the 'successful foundation of a state' (in somewhat the same sense that one speaks of a 'felicitous performative speech act') will produce *après coup* what it was destined in advance to produce, namely, proper interpretative models to read in return, to give sense, necessity and above all legitimacy to the violence that has produced, among others, the interpretative model in question, that is, the discourse of its self-legitimation. (Derrida 1992:36)

Revolusjonens vold er ikke rettsstridig fordi den innsetter en rett som definerer revolusjonens vold som legitim. Denne tautologien er å gjenfinne i den grunnstrukturen som Derrida, med Heidegger og Levinas, har identifisert innenfor den gresk-oksidentale åndshistorien. Språket og metafysikken gjør vold på alt som fremtrer for det menneskelige blikket, og denne tradisjonen legitimerer seg selv. Revolusjonens vold blir legitim i lys av den rettsordenen som er blitt innsatt av revolusjonen, og den pre-etiske volden i det menneskelige blikket, innsatt av den filosofiske tradisjonen, legitimeres av filosofiens fortsatte herredømme og privilegerte tilgang til sannheten. Et mål innenfor den teoretiske retningen som har fått det problematiske og ofte misbrukte navnet *dekonstruksjon*, er å utfordre den voldelig innsatte ordenen i begge disse tilfellene. Det dreier seg om å nærme seg en umulig rettferdighet: rettferdighet i møte med den andre, rettferdighet i møte med en tekst som skal tolkes, og rettferdighet innenfor rettssystemer.

Denne formen for rettferdighet kan ikke innsettes som en ny orden, fordi både innsettelse og opprettholdelse av en ny orden ikke er mindre voldelig enn den bestående ordenens vold. Så snart en idè om rettferdighet blir gjort til lov (*droit*), opphører den å være rettferdig, fordi den er voldelig grunnlagt og per definisjon, som lov, er *enforceable*. Rettferdighet er jo her blitt definert nettopp som fravær av vold, et ikke-voldelig møte med den andre. Alternativet til en *ny* lov synes å være å ødelegge eller negere den bestående loven uten å presentere noe alternativ, men som vist vil der alltid være vold, enten man ser og diskuterer den eller ikke. Det menneskelige blikket vil alltid være styrt av en intellektuell lovmessighet, og et forsøk på å kaste av seg den bestående volden vil kun føre til at man glemmer den. Dette siste kaller Derrida stillhet, og det er det han hevder enkelte tenkere står i fare for å hengi seg til når de forsøker å opprette en filosofisk tradisjon som ikke står i noe avhengighetsforhold til den gresk-oksidentale.

For ytterligere å problematisere rettferdighetens plass innenfor og i forhold til retten, legger Derrida frem det han selv betegner som tre aporier, eller tre versjoner av den samme aporien.

Det første av disse intellektuelle skårfestene dreier seg om forholdet mellom fri vilje og lov. Derrida postulerer at en rettferdig beslutning må være tatt av et menneske med fri vilje, det vil si et menneske som ikke mekanisk lar loven diktere beslutninger. En dom som blir avsagt under tvang, er ikke rettferdig. «Tvang» må her forstås som lovbøkens tvang, en mekanisk utøvelse av den loven som lovbøkene foreskriver. Samtidig sier det seg selv at en rettslig beslutning må være rotfestet i en lov eller en regel for å være gyldig: Derrida har allerede vist at der alltid vil ligge en viss lovmessighet, en viss vold, bak enhver menneskelig interaksjon. En ignorering av lovverket under domsavsigelse vil henvise dommen til denne blinde, absolutte volden. Nøyaktighet, *justesse*, det å følge loven mekanisk, er det ene ytterpunktet, mens blindhetens absolutte vold er det andre. Loven er, som vist, voldelig, både fordi den forutsetter allmenngyldighet i singulære omstendigheter og fordi det ligger i dens natur at den er *enforceable*. En rettferdig beslutning, som altså må være både lovstyrt og ikke lovstyrt, fremstår etter dette som en umulighet. Dommeren må, for at en beslutning skal være rettferdig, suspendere og gjeninnsette loven i det øyeblikket dommen avsies, slik at den universelle loven er konstruert på nytt, spesifikt for det singulære tilfellet: «as if the judge himself invented the law in each case» (*ibid.*:23). Dette paradokset betegner Derrida som «epokhè of the rule» (*ibid.*:22), tilsidesettingen av regelen.

Derridas andre apori fremsettes under overskriften «the ghost of the undecidable» (*ibid.*:24), ubestemmelighetens spøkelse. Dommen trekker en klar demarkasjonslinje, den «kutter». Her dreier det seg om den samme vekslingen mellom regel/universalitet og fri vilje/singularitet som alt er blitt fremlagt. Så snart en dom er avsagt, og dermed bragt ut av det ubestemmelige området mellom universalitet og singularitet som må gå forut for en rettferdig

avgjørelse, det vil si det umulige øyeblikket hvor dommen både er styrt av en viss lovmessighet og prisigtt den frie viljen som respekterer den andre, har den enten fulgt loven eller ikke fulgt loven. Hvis den har fulgt loven, kan avgjørelsen som vist ikke uten videre sies å være rettferdig, fordi en handling som er bundet av lovmessighet i utgangspunktet ikke er en rettferdig handling. Hvis den ikke har fulgt loven, har den innsatt en ny lovmessighet: «And once the ordeal of the undecidable is past (if that is possible), the decision has again followed a rule or given itself a rule, invented it or reinvented, reaffirmed it, it is no longer *presently* just, fully just» (*ibid.*:24). Enhver avgjørelse som allerede er blitt tatt, følger en eller annen form for lovmessighet og kan dermed ikke *a posteriori* sies å være rettferdig. Denne umuligheten av å avgjøre hvorvidt en beslutningsprosess har vært rettferdig eller ikke, er det Derrida kaller «ubestemmelighetens spøkelse». I enhver allerede tatt avgjørelse ligger det usikkerhetsmomentet som stammer fra vekslingen mellom regel og fri vilje.

Den tredje og siste av Derridas aporier introduserer begrepsparet deskriptivitet/performativitet i forbindelse med lov og rettferdighet. En deskriptiv (eller konstativ) avgjørelse i rettslig sammenheng er en som hviler på og gjøres i tråd med lovverket. *Deskriptivitet* er i denne sammenhengen *justesse*, nøyaktighet, men ikke rettferdighet. Deskriptiv er en rettslig dom som finner tiltalte skyldig eller uskyldig i henhold til loven. *Performativitet* innebærer en hengivelse til det dømmende menneskets frie vilje, slik denne er blitt utlagt her: en innsetting av en helt ny lov uten hensyn til et bestående lovverk. Derrida understreker igjen at rettferdigheten ikke finner sin plass innenfor noen av disse kategoriene:

A constative can be *juste* (right), in the sense of *justesse*, never in the sense of justice. But as a performative cannot be just, in the sense of justice, except by founding itself on conventions and so on other anterior performatives, buried or not, it always maintains within itself some eruptive violence, it no longer responds to the demands of theoretical rationality. (*Ibid.*:27)

Her tydeliggjør Derrida poenget fra de to foregående aporiene i en oppsummerende passasje. En rettferdig avgjørelse må være performativ, innsettende, men samtidig forankret i en allerede eksisterende lovmessighet.

Etter dette blir det tydelig at Derrida ønsker å aksentuere grensene mellom rettferdighet og juridisk rett. Rettferdighet er, som vist, ikke *justesse*, nøyaktighet, det vil si ureflektert utøvelse av loven. Grunnen til at loven betraktes som voldelig, er todelt: For det første kan en allmenngyldig lov ikke ta stilling til særskilte tilfeller, og for det andre ligger det i lovens natur at den kan utøves med makt, at den er *enforceable*. Rettferdighet er heller ikke det å kaste fra seg lovverket, eller, som Bertholt Brechts rettferdige helt Azdak gjør,<sup>11</sup> å sitte på en lukket lovbok og dømme uten å forholde seg til innholdet. En slik holdning vil henvise dommen til den absolutte volden som Derrida forbinder med *stillhet*, altså stillhet i forhold til den gresk-oksidentale åndshistorien. Ethvert forsøk på å legge fra seg lovene eller metafysikken vil være sammenlignbart med å skru av lyset i et fengsel; veggene vil fremdeles være der.

Den veien som omgår både *justesse* og stillhetens absolutte vold, kan med fordel settes i sammenheng med den tilstanden som innenfor zenbuddhismen beskrives som *satori*, oppvåkningen til realiteten. Derrida mener at metafysikkens voldelige lovmessighet, nå og for all overskuelig fremtid, står i veien for et umediert, rettferdig, møte med den andre. Innenfor zenbuddhismen kan det sies å være snakk om å yte omgivelsene rettferdighet: Å se verden uhildet i dens «slikhet». Denne umedierte erfaringen av, eller tilstedeværelsen i, realiteten oppnås gjennom systematisk nedbryting av det språklig funderte intellektet. *Satori* har vist seg å være en tilstand som er *radikalt* forskjellig fra den vanlige måten å forholde seg til verden på: den intellektualiserte. For den opplyste munken går ikke sanseintrykkene

---

<sup>11</sup> Se Brecht, Bertholt *Der kaukasische Kreiderkreis* (1963)



omveien om språket og intellektet.

Denne kløften mellom *satori* og intellekt fremviser den umuligheten som Derrida understreker gjennomgående i sin produksjon, og som han diskuterer i «Violence et métaphysique». *Satori* er en ikke-intellektuell erfaring av verden, mens Derrida har slått fast at det ikke er mulig å fri seg fra språket og intellektet. I stedet for å se verden uhildet, vil mennesket bestandig ta inn over seg en alltid-allerede fortolket utgave av omverdenen.

Etter her å ha fulgt Derridas tekst «Force of Law» frem til en tydeligere forståelse av termen *rettferdighet vis à vis* (juridisk) *rett*, ligger alt til rette for en diskusjon omkring muligheten for eller umuligheten av den zenbuddhistiske lærde uskyldstilstanden. Problemets kjerne kan leses ut av det ovenfor siterte koan 36 fra *Mumonkan*: Både Derrida og zenmesteren Gozo utelukker *stillhet* og *tale* som uttrykk for umiddelbar erfaring av *l'autre* (den/det andre). Det tredje alternativet er det som skal diskuteres her: Hvilke konkrete handlingsmuligheter sitter man igjen med etter å ha utelukket stillhet og tale? Hvordan skal man hilse Gozos «man of Tao»? Med andre ord: Hvor går den veien som fører til rettferdigheten?

## 4. Diskusjon og konklusjon

### 4.1. Striden innenfor den gresk-oksidentale åndshistorien

Her er to ulike teoretiske retninger blitt presentert, som begge har det fellestrekk at de identifiserer språket og intellektet som kilder til et signifikant problem ved menneskets interaksjon med omverdenen og med andre mennesker. Det menneskelige blikket farger alt som står frem for det, og lar ikke noe være *seg selv*. Her er dette blitt definert som en manglende evne til å yte den og det andre – det vil si alt som er utenfor den samme – rettferdighet. Til syvende og sist blir dette et etisk problem, fordi andre mennesker også behandles som ting for det blikket som er innsatt av språket.

Både innenfor Rinzai-zen og hos Jacques Derrida er det språket og intellektet som er hindringene det gjelder å overkomme. Her er det blitt vist hvordan de korte fortellende tekstene i *Mumonkan*, sammen med rigid religiøs praksis, angriper denne hindringen ved å forsøke å oppheve intellektet, å vende det inn mot seg selv og gjøre det maktesløst og uvirksomt. Systematisk bryter fortellingene ned binære motsetninger i språket, og målet er at den praktiserende munken spontant og uten opphold skal se omgivelsene uten det begrepsmessige sløret som det menneskelige intellektet legger over realiteten. Den tilstanden som munken da trer inn i, en tilstand som innenfor tradisjonen betegnes med termen *satori*, er vesensforskjellig fra den tidligere tilstanden. Det er en kløft mellom disse to måtene å være i verden på, og det er i utgangspunktet ikke mulig å mediere mellom dem. De er adskilte, og siden *satori* er en ikke-språklig erfaring av realiteten, er det umulig å beskrive denne erfaringen med ord. Slik blir det tydelig at munkene innenfor Rinzai-zen anser en ikke-intellektuell, ikke-begrepsmessig og først og fremst ikke-språklig tilstedeværelse i realiteten som en reell mulighet. Hvis denne oppvåkningen til realiteten sammenlignes med en fødsel,

en irreversibel overgang fra noe til noe helt annet, kan unnfangelsen kalles språklig. Det vil si at veien til den uhildete tilstedeværelsen i realiteten går gjennom språket, nærmere bestemt gjennom *Mumonkans* innfløkte mot-språk, et system som undergraver sin egen interne logikk.

En fødselsmetafor er å finne avslutningsvis i Jacques Derridas allerede omtalte «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines». Også her dreier det seg om muligheten for å fri seg fra språket, muligheten for å innsette en helt ny orden, en orden som er utenkelig innenfor den nåværende metafysiske diskursen. Zenbuddhistisk *satori* vil være en slik *helt annen* orden, på siden av, og utenkelig innenfor, den bestående ordenen. Derrida skriver, her i engelsk oversettelse ved Alan Bass:

Here there is a kind of question, let us still call it historical, whose *conception, formation, gestation, and labor* we are only catching a glimpse of today. I employ these words, I admit, with a glance towards the operations of childbearing – but also with a glance toward those who, in a society from which I do not exclude myself, turn their eyes away when faced by the as yet unnamable which is proclaiming itself and which can do so, as is necessary whenever a birth is in the offing, only under the species of the nonspecies, in the formless, mute, infant, and terrifying form of monstrosity. (Derrida 2009:370)

Derrida anser altså seg selv for å være en av dem som vender seg bort fra det kommende helt andre, den nye ordenen. Han mener nemlig det er umulig å fri seg fra den lovmessigheten som styrer det menneskelige blikket. Han har demonstrert at filosofien, med røtter i den greske måten å tenke og forholde seg til verden på, legger føringer for hvordan mennesket forholder seg til omverdenen. Kjernen i den gresk-oksidentale strukturen som Derrida går løs på, kan oppsummeres i den her utlagte termen *différance*.

*Différance* er det ordet Derrida bruker for å beskrive intervallet som skiller to termer eller fonemer fra hverandre. Denne forskjellen består i en aktiv og ikke verdinøytral

differensiering som gir den ene av to gjensidig definerende termer et positivt, definerende, fortegn, mens den andre termen betraktes som sekundær og avledet av den første. Videre denoterer selve tegnet et fravær av det betegnede: Tegnet gjør objektet til noe annet enn seg selv, og utsetter dermed stadig menneskets interaksjon med *tingen i og for seg*. Mennesket kan kun forholde seg til fenomener gjennom språket, eller gjennom et blikk som er konstituert av språket. Derrida understreker til stadighet umuligheten av å legge til side det språkssystemet som har *différance* som grunnstruktur, og som øver innflytelse på menneskets omgang med og fortolkning av omverdenen. Dermed finnes det ikke for mennesket noen annen måte å forholde seg til tingene på enn den intellektuelle, det vil si den språklige – altså finnes det heller ikke for mennesket noe tilgjengelig prinsipp som kan kalles ting i og for seg eller *Ding an sich*. Denne tankegangen kan best forklares ved hjelp av Martin Heideggers så vidt nevnte konsepter *Erde* og *Welt* (*jorden* og *verden*), hvor *Erde/jorden* betegner fenomenene i deres ennå-ikke-fortolkede tilstand, mens *Welt/verden* er *jorden* som er blitt bragt inn på menneskenes skueplass og gitt et sett egenskaper i henhold til åndshistorien. *Jorden* er dermed kun tilgjengelig for mennesket som alltid allerede innlemmet i *verden*. Også for Heidegger spiller språket en viktig rolle når *jorden* blir innlemmet i *verden*. I *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936) tydeliggjør han at språkets rolle ikke i første rekke er å beskrive tingene som foreligger, men at språket snarere er det som bringer tingene inn på menneskenes skueplass og gjør det mulig å forholde seg til dem: «die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene» (Heidegger 1970:83-84).

Ifølge Heidegger er det altså gjennom språket at tingene blir bragt inn i menneskenes horisont. Denne formen for relasjon til *l'autre* betegner Derrida som voldelig; gjennom språket gjør den samme vold på alt som fremtrer for ham. Derrida understreker at det ikke er mulig å forholde seg til *l'autre* på noen annen måte, altså er ethvert forsøk på å forholde seg kun til *jorden*, ufruktbart. I «Violence et métaphysique» hevder han i denne forbindelse at det

som fremtrer for mennesket (som altså tilhører *verden*) kommer før og er en forutsetning for tingenes for-seg-selv-væren i *jorden*, ikke omvendt. Søkenen etter tingenes egentlige tilstand, som betraktes som styrende for menneskets opplevelse av dem, er for Derrida en del av den gresk-okcidentale strukturen som han diskuterer muligheten for å utfordre: «But Being itself commands nothing or no one. As Being is not the lord of the existent, its priority (ontic metaphor) is not an *archia*. The best liberation from violence is a certain putting into question, which makes the search for an *archia* tremble» (Derrida 2009:176). *Archia* betyr her på den ene siden ur-stoff eller opprinnelse, det vil si tingenes *væren* som går forut for og gjennomløper menneskets opplevelse av dem, og på den andre siden arki, styre. Derridas budskap er her at det for mennesket ikke finnes noen mer autentisk eller opprinnelig utgave av *l'autre* enn den som blir gitt gjennom språket og åndshistorien, og at den alltid-allerede fortolkede *verden* styrer enhver oppfatning mennesket kan danne seg angående *jorden*, snarere enn omvendt. Selv *væren* er en funksjon av det værende, fordi det ikke gir noen mening å diskutere væren uten ved referanse til værender:

Fordi væren aldri har hatt noen «mening», aldri har vært tenkt eller sagt som sådan uten ved å skjule seg i det værende, (er) *différançen* [*som er den språkstrukturen som Derrida har diskutert og som er blitt fremlagt i denne studien. Min anm.*] på en bestemt og svært forunderlig måte «eldre» enn den ontologiske differens eller værens sannhet. (Derrida 2006:128)

Mennesket har altså ifølge Derrida ingen tilgang til væren som ikke går gjennom det værende.

Den tilstanden som den opplyste Rinzai-zenmunken befinner seg i, vil i lys av Derridas her utlagte tenkning ikke være annet enn en illusorisk glemsel av lovmessigheten som styrer det menneskelige blikket. Her er det blitt vist hvordan menneskets blikk ifølge Derrida bestandig vil være lovstyrt, enten man er klar over det eller ikke. En glemsel eller en fortregning av intellektet vil med andre ord ikke føre til at *l'autre* blir ytt rettferdighet, men

snarere at den samme formen for vold blir utøvet, men i det skjulte. I «Violence et métaphysique» indikerer Derrida at den verste formen for vold er en vold som ikke engang identifiseres som voldelig. En tilsynelatende frigjøring fra språket, som den Rinzaizenmestrene praktiserer, er fra Derridas ståsted mer voldelig enn det å stå midt i språket og anerkjenne dets innflytelse.

For Derrida er det altså umulig å yte det og den andre full rettferdighet. I møte med den andre vil dennes annerledeshet være utilgjengelig for den betraktende (som Derrida kaller *den samme*). Den andres selv tilbakeføres til den sammens språklige kategorier. Likevel diskuteres rettferdigheten i «Force of Law» som et overordnet mål innenfor filosofien, mer spesifikt innenfor Derridas eget virke og den retningen som har fått navnet *dekonstruksjon*. Derrida gjør det tydelig at rettferdigheten aldri presenteres og blir gjort intelligibel, fordi den i så tilfelle straks ville blitt til lov, som er potensielt voldelig. Likevel hevder Derrida at rettferdigheten *kommer*, at den stadig er i horisonten og at det er mulig å nærme seg den. Dette må forstås dithen at det er mulig å nærme seg, eller strebe mot, en fullkommen forståelse av den andres singulære annerledeshet, men at denne formen for innsikt aldri helt og fullt kan realiseres.

Veien som leder mot rettferdighet er det som er blitt diskutert her. Innenfor Rinzaizen går denne veien gjennom Mester Mumons forvirrende koaner, og rettferdighet – som her betyr uhildet innsikt i realiteten, det å være i stand til å yte omgivelsene full rettferdighet – oppnås gjennom *satori*, en frigjøring fra språket og begrepene. Spranget inn i denne tilstanden tas fra et øyeblikk hvor den praktiserende zenmunken er aldeles opprådd og fullkomment forvirret: en slags ytterste *apori*, et intellektuelt skårfeste. Denne aporetiske tilstanden er ment å skulle oppløse den språkets lovmessighet som ligger til grunn for det menneskelige blikket og intellektet. Ifølge Derrida vil dette være en umulighet. Han gjør likevel flittig bruk av det intellektuelle skårfestet i sin produksjon, noe som blant annet blir tydelig i og med termen

*différance*, som innenfor det gresk-oksidentale tegnsystemet er umulig: Termen peker verken på et fravær eller et nærvær, og impliserer verken aktivitet eller stillstand. På denne måten blir termen utdefinert fra det gjeldende systemet av ord og tegn.

Når Derrida skal nærme seg termen rettferdighet, satt i sammenheng med, men likevel avgrenset fra, juridisk rett, påviser han at lover er urettferdige, men at lovmessighet er et krav i enhver situasjon hvor en rettferdig avgjørelse skal tas. Denne teoretiske vanskeligheten beskriver han ved hjelp av det han selv kaller tre versjoner av den samme aporien, det vil si det paradokset som er blitt beskrevet her: Vekslingen mellom lovmessighet og lovløshet i den rettferdige beslutningen eller i det rettferdige blikket. Også her blir Derridas forkjærlighet for det intellektuelle skårfestet tydelig.

Innledningsvis i «Force of Law» diskuterer Derrida tittelen på seminaret ved Cardozo Law School som han er blitt invitert til å delta på: «Deconstruction and the Possibility of Justice». Han indikerer at tittelen har form av en forsiktig anklage rettet mot dekonstruksjonen som retning, eller i det minste at den bærer preg av mistenksomhet overfor de ideene han selv har vært med på å legge grunnlaget for. Tittelen impliserer at «dekonstruksjon» gir rom for verken rettferdighet eller diskusjon omkring rettferdighet; som metode eigner den seg kun til å ødelegge retten (*droit*), ikke til å fremelske noen rettferdighet:

Do the deconstructionists have anything to say about justice, anything to do with it? Why, basically, do they speak of it so little? Does it interest them, in the end? Isn't it because, as certain people suspect, deconstruction doesn't in itself permit any just action, any just discourse on justice but instead constitutes a threat to *droit*, to law or right, and ruins the condition of the very possibility of justice? (Derrida 1992:4)

En tilsvarende innvending mot Derridas refleksjoner omkring nettopp rettferdigheten er kommet frem gjennom denne studien. Når det gjelder åndshistoriens rolle i menneskelig interaksjon med det som er utenfor menneket (*l'autre*), har Derrida påpekt at den innflytelsen

språket, i egenskap av å være bærer av den gresk-oksidentale åndshistorien, har på menneskets intellekt og persepsjon, er like ufravikelig som den er voldelig. Det finnes ikke noe *alternativ* til åndshistoriens vold, og det finnes ingen vei *ut* av den. Hvis dette er tilfelle, vil Derridas eget prosjekt være nettopp utelukkende destruktivt, slik han selv mener tittelen på seminaret ved Cardozo Law School forsiktig indikerer.

Med utgangspunkt i Derridas refleksjoner omkring *metafysikk* blir det tydelig at det Rinzai-zenbuddhistiske frigjøringsprosjektet i utgangspunktet er *stillhet*. Om en zenbuddhistisk munk sitter stille og lar gresset gro, så har han ikke etter Derridas skjønn kvittet seg med den åndshistorien som frem til oppnåelsen av *satori* har lagt føringer for hans forståelse av omverdenen. Han har bare glemt, eller fortrenget, den innflytelsen språket har på intellektet. Virket hans har ingen relevans for åndshistorien, og dermed blir den zenbuddhistiske tradisjonen, fra dette ståstedet, i utgangspunktet ufruktbar når det gjelder utfordringen av åndshistorien.

Den delen av Derridas virke som har form av en kritikk, eller en omrokking, av den vestlige åndshistoriens begrepsapparat og forhold til *l'autre*, møter en utfordring når den blir stilt overfor hans egen idé om at det er umulig å legge bort nettopp denne åndshistoriens innflytelse. Det er blitt demonstrert at Derrida viser frem inkonsistenser og paradokser i det språket som er uløselig knyttet til filosofien og til åndshistorien, men hvis målet – rettferdighet – per definisjon er uoppnåelig, hva er det som hever dette virket over den reneste nihilisme?

Et mulig svar på dette spørsmålet ligger i den her mye omtalte ideen om *stillhet* rundt åndshistorien. Levinas, så vel som tradisjonen etter Nāgārjuna, forsøker å ta et steg ut av det rådende tenkesettet, men etter Derridas tankegang fører ikke dette til annet enn at man slutter å reflektere over de voldelige kreftene som virker på intellektet. Det må her tas et forbehold om at Derridas tenkning hviler tungt på Levinas', og at ideen om irrelevans for åndshistorien



må begrenses til å gjelde Levinas' metafysikk-begrep, og ikke hele det filosofiske virket hans. Det er selve forsøket på å legge til side den filosofiske tradisjonen Derrida mener Levinas ikke lykkes med. I «Violence et métaphysique» roser han fremgangsmåten til Levinas, som han mener i noen grad bærer preg av at Levinas er klar over viktigheten av å bruke filosofiens egne strategier mot filosofien.

Det å legge til side diskusjoner omkring språkets og filosofiens vold fører ifølge Derrida til den verste formen for vold, nemlig den som virker i det skjulte, utfordret. Dette kaller han «the violence of the night which precedes or represses discourse» (Derrida 2009:146). Filosofene som mener de har tatt et elegant steg utenfor filosofien, er sammenlignbare med zenbuddhismens uopplyste skikkelser: eleven som Gutei hugger fingeren av, den navnløse eneboeren og zenmesteren som mener at et opplyst individ ikke ligger under for kausaliteten. I lys av Derridas tenkning viser det seg at denne tilstanden er enda mindre ønskelig enn den uopplyste lekmannens situasjon, siden de nevnte zenmunkene selv tror de har fridd seg fra det språkfunderede intellektet, og dermed ikke er i stand til å identifisere den innflytelsen språket og åndshistorien fremdeles har over persepsjonen deres.

Et problem reiser seg når denne tankegangen møter Derridas egen idé om at enhver form for språkbruk trekker med seg hele åndshistorien:

There is no sense in doing without the concepts of metaphysics in order to shake metaphysics. We have no language – no syntax and no lexicon – which is foreign to this history; we can pronounce not a single destructive proposition which has not already had to slip into the form, the logic, and the implicit postulations of precisely what it seeks to contest. (*Ibid.*:354)

En intelligibel språklig ytring vil dermed, uten unntak, innlemmes i en diskurs som er relevant for filosofien. Derrida fremhever her umuligheten av å fri seg fra den gresk-okcidentale åndshistorien, men denne umuligheten ser ut til å gjøre termen *stillhet* vanskelig å forholde

seg til. *Mumonkans* fortellinger blir innlemmet i en gresk-oksidental diskurs så snart en gresk-oksidental leser forholder seg til dem. Ingenting annet enn den reneste mangel på språklige ytringer er stillhet for den gresk-oksidentale åndshistorien. Dette poenget er blitt behørig demonstrert her, idet zenbuddhistisk *satori* er blitt gjort relevant for en diskusjon omkring termen *rettferdighet* slik Derrida bruker den.

Derrida understreker igjen og igjen umuligheten av å legge bort filosofien og begynne på noe nytt og helt annet, men likevel indikerer han flere steder at nettopp en søken mot en radikalt annerledes orden er kjernen i hans eget virke. Han anser rettferdigheten, det vil si ikke-volden, for å være den filosofiske diskursens, mer spesifikt hans egen filosofiske diskurs', overordnede mål, men påpeker samtidig at diskurs er voldelig, at det er umulig å skille mellom diskursen og diskursens vold:

[I]f [...] all discourse retains within it space and the Same, does this not mean that discourse is originally violent? And that the philosophical logos, the only one in which peace may be declared, is inhabited by war? The distinction between discourse and violence always will be an inaccessible horizon. Nonviolence would be the telos, and not the essence of discourse. (*Ibid.*:145)

Diskurs er voldelig fordi den legger føringer for menneskets persepsjon av omgivelsene og av andre mennesker. Det er diskursens lovmessighet, dens blindhet overfor det partikulære, som er problemets kjerne. Enhver diskurs som har et element av lovmessighet i seg, vil altså være voldelig, og en diskurs uten lovmessighet vil være irrelevant, fordi menneskets persepsjon, som vist, alltid vil være lovstyrt. En slik idé om absolutt lovløshet i menneskets persepsjon er å finne innenfor Rinzai-zenbuddhismen, men denne tilstandens irrelevans for den teoretiske diskursen, og for alt annet, er uttalt. Alan Watts gjengir et emblematiske stykke poesi fra den zenbuddhistiske tradisjonen:

*Sitting quietly, doing nothing*

*Spring comes, and the grass grows by itself.* (Watts 1972:154)

Dette meningsladede diktet er ment å skulle understreke intellektets irrelevans i møte med den prosessuelle realiteten bak fenomenenes tilsynekomst. Det er for øvrig blitt tydelig at det ikke er nok å bare sitte stille og gjøre ingenting for å oppnå oppvåkning til realiteten, *satori*. Rundt den zenbuddhistiske oppvåkningen er det en enorm vev av tekster, tenkning, opplæring og religiøs praksis. Sentralt står zenmestrenes formidling av egne erfaringer i møte med den ikke-fortolkede realiteten hinsides språket og intellektet. *Mumonkans* førtiåtte koaner er slike forsøk på å kommunisere erfaringer som ikke uten videre lar seg beskrive språklig. Gjennom disse korte fortellingene blir altså zenmestrenes erfaringer gjort relevante innenfor den zenbuddhistiske tradisjonen, og *Mumonkans* oversettelse til et vestlig språk og innlemmelse i denne studien bringer disse erfaringene inn i en gresk-oksidental diskurs.

Derrida har vist at enhver tekst som blir lest av en vestlig leser, vil tolkes i henhold til en viss lovmessighet som er satt av den gresk-oksidentale åndshistorien. Hva *Mumonkans* førtiåtte koaner betyr for en praktiserende zenmunk og en japansk leser, er like utilgjengelig som *Ding an sich* og *satori*. Blikket som leser teksten, gjør med nødvendighet vold på den. Men på samme måte som zenmestrene gjennom koaner forsøksvis kommuniserer sine erfaringer utenfor språket og intellektet og gjør disse potensielt signifikante for utenforstående, er det fullt mulig å trekke innsikter ut av en diskurs som er fremmed for ens egen.

Det Derrida etter alt å dømme til syvende og sist vil frem til når han diskuterer stillhet og den utfordrede volden som virker i det menneskelige blikket, er at den beste fremgangsmåten når det gjelder å endre opphavet til denne volden, er å filosofere på en klassisk gresk måte:

And would not better thinking this difference be knowing that if something is still to transpire within the tradition by which philosophers always know themselves to be overtaken, then the tradition's origin will have to be summoned forth and adhered to as rigorously as possible? Which is not to stammer and huddle lazily in the depths of childhood, but precisely the opposite. (Derrida 2009:99-100)

Det vil si at det er maktpåliggende å legge ens egen diskurs så nært opp til filosofiens diskurs som mulig, for på den måten å kunne angripe filosofien innenfra og omkalfatre termenes hierarki. I «Signature Event Context» legger Derrida frem dette momentet på en oversiktlig, eller, som han selv skriver, veldig skjematisk, måte:

Very schematically: an opposition of metaphysical concepts (e.g., speech/writing, presence/absence, etc.) is never the confrontation of two terms, but a hierarchy and the order of a subordination. Deconstruction cannot be restricted or immediately pass to a neutralization: it must, through a double gesture, a double science, a double writing – put into practice a *reversal* of the classical opposition *and* a general *displacement* of the system. (Derrida 1988a:21)

Derrida er altså ute etter å rekonstituere nærværsmetafysikkens termer for å komme nærmere en rettferdig diskurs, det vil si den umulige diskursen som samtidig er preget av lovmessighet og lovløshet og som streber mot at den og det andre – *l'autre* – skal kunne være seg selv foran den sammes blick. Fremgangsmåten må være strengt gresk-oksidentalt filosofisk, fordi en måte å filosofere på som forsøker å stå på siden av denne tradisjonen ikke evner å endre den. Det er blitt tydelig at rettferdighet, slik Derrida bruker denne termen, er en umulighet, for, som han selv hevder i «Violence et métaphysique», en væren uten vold er *ingenting*: «A Being without violence would be a Being which would occur outside the existent: nothing; nonhistory; nonoccurrence; nonphenomenality» (Derrida 2009:184). Med dette mener han at væren i og for seg selv ikke *er* for mennesket, det er utenfor mennesket; den eneste tilgangen mennesket har til væren går gjennom det av språket innsatte intellektet, som gjør vold på ting

så vel som på andre mennesker. Umberto Eco har hevdet at en sentral tanke innenfor den tradisjonen som Derrida tilhører, er at der finnes en «hemmelighet» bak språket. Etter det som er blitt sagt her, blir det tydelig at dette ikke stemmer overens med Derridas tenkning. Mennesket har ifølge Derrida ikke, og kommer aldri til å få, tilgang til noe som ikke er farget av dets historisk betingede horisont. «Hemmeligheten» bak språket finnes altså ikke. Der er kun *erscheinung*, tilsynekomst.

Etter dette blir det tydelig at det for Derrida er maktpåliggende å stille volden til skue, å avdekke de voldelige strukturene i språket på en systematisk måte for stadig å rykke nærmere den uoppnåelige rettferdigheten. Mester Mumons dikt tilknyttet det mye omtalte koan 24, hvor zenmester Fuketsu blir stilt spørsmålet om ri-bi-relativiteten, kan tjene som en tydelig kontrast til denne oppfatningen av veien til rettferdighet:

He used no high-flown words;  
Before the mouth is opened, «it» is revealed.  
If you keep on chattering glibly,  
Know you will never get «it». (Shibayama 1974:175)

Innenfor zenbuddhistisk tenkning er det et poeng å unngå metafysiske diskusjoner, fordi, for å bruke J. Hillis Millers allegori fra en allerede sitert passasje, ethvert forsøk på å unnsnippe språket ved hjelp av ord, gjør veggene i språkets fengsel høyere. Fordi realiteten innenfor zenbuddhismen er utilgjengelig gjennom språket, vil en metafysisk diskusjon dekke til heller enn å avdekke denne realiteten. Derrida mener derimot at det for mennesket ikke finnes noen slik realitet utenfor den sammensvinnende verden, og at en søken etter en før-sanselig, umediert realitet, best navngitt ved hjelp av Heideggers term *Erde*, er ørkesløs. Problemet med språkliggjøringen av omverdenen er som vist et viktig moment innenfor også Derridas tenkning, men siden det ikke finnes noen vei *ut* av språket, mener Derrida det er maktpåliggende å forholde seg til språket, og gjennom det til åndshistorien, på dets og dens

egne premisser.

Den gresk-oksidentale åndshistoriens allerede etablerte begrepsapparat og fremgangsmåte, slik den fremstår innenfor den vestlige filosofiske tradisjonen, er det beste verktøyet i kampen mot den samme åndshistoriens vold. Som før nevnt er det nødvendig å gjøre vold på den alltid allerede virksomme volden, og denne utfordringen av volden, som ideelt sett aldri skal opphøre, må foregå på den voldelige diskursens premisser. Det er dette som ligger i termen *dekonstruksjon*: møysommelig å demontere språket for å undersøke hvordan det fungerer. Gjennom denne studien er det blitt vist hvordan Derrida praktiserer denne formen for vold, blant annet gjennom innføringen av termen *différance*, som han selv beskriver som en grafisk og grammatisk aggresjon<sup>12</sup> rettet mot det systemet av ord og termer som opphavsordet *différence* konfliktløst finner seg til rette i.

Det mest problematiske punktet i Derridas tenkning omkring en systematisk streben etter rettferdighet, er dette målets allerede omtalte uoppnåelighet. Rettferdigheten kan aldri presenteres i et *nå*; som vist er det umulig å stanse opp og si «her er rettferdigheten, endelig». Et slikt utsagn vil være en klar indikasjon på at språkets vold virker i det skjulte og at innflytelsen den øver, er desto større. Den bestående ordenen vil alltid allerede ha legitimert seg selv, gitt seg selv lover som den kan dømmes ut fra, som demonstrert gjennom eksemplet med den franske revolusjonen sett i lys av Derridas "Force of Law", og siden det ikke finnes noen referansepunkter utenfor den bestående ordenen, vil det være umulig å dømme denne i henhold til en lov som er fullstendig fremmed for den. Like selvsagt som den offentlige fysiske avstraffelsens uhyrlighet er i dag, var dens berettigelse i det middelalderens Europa som Foucault beskriver i det så vidt omtalte verket *Surveiller et punir*.

---

<sup>12</sup> «[...] this graphical and grammatical aggression» (Derrida 2004:7)

## 4.2. Er poesien den eneste lovbrøteren?

I den korte teksten «Che cos'è la poesia», trykket på fransk og spansk (under spansk tittel) i det spanske tidsskriftet *Poesia* i 1988 og gjort tilgjengelig for norsk litteraturvitenskap gjennom Henning Hagerups oversettelse for antologien *Moderne litteraturteori* (første utgave 1991), diskuterer Jacques Derrida poesisjangeren i lys av sine egne tanker omkring språk og språkovertredelse. Tittelen på den norske oversettelsen er «Hva er poesi?», men det er verdt å notere at ordet «cosa» i originalens tittel betyr «ting»; altså kan tittelen oversettes med spørsmålet «hva for en ting er poesien?» Allerede tittelen gjør det tydelig at det i utgangspunktet er snakk om å skulle definere og avgrense poesien som fenomen i større grad enn som litterær sjanger.

Ved første øyekast fremstår teksten som nærmest uleselig. Ut fra den fremgangsmåten som Derrida har vært talsmann for i denne studien, altså en systematisk tilnærming til filosofien på filosofiens egne premisser, skulle man forventet en koherent tekst om poesien, men blir møtt av en springende og schizofren, halvveis skjønnlitterær tekst.

I første avsnitt ber Derrida tekstens andreperson om å gjøre det som han selv har demonstrert umuligheten av, og som ligger tett opp til zenbuddhismens store imperativ: «demobiliser din kulturelle viten, men glem aldri i din lærde uvitenhet det som du ofrer underveis mens du krysser veien» (Derrida 2003:193). *Lærd uvitenhet* er, som vist, forutsetningen for zenbuddhistisk *satori*. Derrida har for øvrig gang på gang understreket at kulturell viten ikke under noen omstendighet lar seg suspendere eller demobilisere. Når mennesket tror det har fridd seg fra åndshistoriens språk, er dette språket mer virksomt i menneskets blikk enn noensinne. I «Hva er poesi?» krever han likevel at man, for å kunne svare på spørsmålet om hva poesien er, må «gi avkall på viten» (*ibid.*:193). Dette skulle indikere at poesien er noe *utenfor* den gresk-oksidentale åndshistorien.

Derrida antyder at lesning av et stykke poesi innebærer en spontan erfaring – en erfaring som ikke kan holdes fast ut over det øyeblikket som den erfares i. Et forsøk på å fastholde et poesiers budskap ut over denne erfaringen sammenlignes med et pinnsvin som, under kryssingen av en motorvei, ruller seg sammen til en ball for å forsvare seg. Dyret blir på denne måten overkjørt på motorveien; det franske ordet Derrida bruker er *autoroute*, og det blir på denne måten tydeliggjort at det er snakk om en åndshistoriens automatikk som gjør vold på den poetiske erfaringen:

La mémoire du «par cœur» se confie comme une prière, c'est plus sûr, à une certaine extériorité de l'automate, aux lois de la mnémotechnique, à cette liturgie qui mime en surface la mécanique, à l'automobile qui surprend ta passion et vient sur toi comme du dehors: *auswendig*, «par cœur» en allemand. (Derrida 1988b:8)<sup>13</sup>

Automatens og mekanikkens utside må tolkes i retning av åndshistoriens virksomhet i den menneskelige erfaringen av *l'autre*. Når den poetiske erfaringen tilbakeføres til en betydning som kan fastholdes, når den altså ruller seg sammen om seg selv, blir den, på en særdeles voldelig måte, innført i åndshistoriens automatikk, og blir gjort til noe annet enn seg selv. Bilen (*l'automate*) overrasker leserens «lidenskap» og bringer den poetiske erfaringen inn på motorveien (*l'autoroute*). Så lenge pinnsvinet beveger seg over motorveien går det greit, men så snart det ruller seg sammen for å forsvare seg, blir det overkjørt:

Det [pinnsvinet eller den poetiske erfaringen, min anm.] blir først kastet ut på veiene og ut på markene, en ting hinsides språkene, selv om det hender at det husker seg selv der når det samler seg sammen, rullet sammen til en ball ved siden av seg selv, mer utsatt enn noensinne i sin tilbaketrekning: Da tror det at det forsvare seg, det mister seg selv. (Derrida 2003:195)

---

<sup>13</sup> Sitatet er fremlagt på originalspråket for å understreke betydningen av ordene *autoroute*, *automate*, *mécanique* og *automobile*, som i stor grad går tapt i den norske oversettelsen.



Derrida vektlegger flere steder i teksten at opplevelsen i møte med et stykke poesi i utgangspunktet befinner seg hinsides språket og intellektet, og at den unnslipper nærværsmetafysikkens horisont. Denne erfaringen er «utenfor ditt nærvær» (*ibid.*:196). Dette peker mot at poesien legger til rette for et flyktig møte med det som Heidegger har kalt *Erde*, og som Derrida andre steder har avvist søkenen etter. Han utvider dette til å gjelde ikke bare menneskets forhold til ting, det andre, men også til andre mennesker, den andre: «Diktet tilfaller oss, det er en velsignelse, den andres komme» (*ibid.*:197). Det franske ordet som blir brukt, er det her mye omtalte *l'autre*, av ubestemmelig kjønn: den og det andre.<sup>14</sup> Derrida hevder, kort sagt, at poesien legger til rette for og åpner opp for en direkte erfaring av *l'autre*. Det blir tydelig at det her er snakk om en *hendelse* av den typen han peker mot innledningsvis i «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», her i Alan Bass' oversettelse: «Perhaps something has occurred in the history of the concept of structure that could be called an 'event' [...] Its exterior form would be that of a *rupture* and a redoubling» (Derrida 2009:351). Det dreier seg om en hendelse som bryter med de rådende strukturene. Det vil være verdt å undersøke hvilken status og betydning en slik *hendelse* har i lys av den problemstillingen denne studien har befattet seg med.

Problemet med den umiddelbare poetiske erfaringen, satt i sammenheng med det subversive prosjektet som er blitt fremlagt i denne studien, er at erfaringen av *l'autre* ikke lar seg fastholde, diskutere, eller overhodet røre ved. I «Violence et métaphysique» har Derrida slått fast at predikering er den første volden: «Predication is the first violence» (*ibid.*:184). Dette lar han også gjelde ethvert predikat knyttet til den poetiske erfaringen. «Che cos'e la Poesia» avsluttes med dette poenget: «'Hva er...' gråter over at diktet er forsvunnet – en annen katastrofe. Ved å kunngjøre det som er slik det er, hilser et spørsmål prosaens fødsel velkommen» (Derrida 2003:198).

---

<sup>14</sup> «[...] venue de l'autre» (Derrida 1988b:8)

Det blir dermed tydelig at poesien ikke har noen plass innenfor det prosjektet som er blitt diskutert her, nemlig forsøket på å frembringe en annen måte å forholde seg til *l'autre* på. Poesi, som katalysator for ikke-språklig erfaring, har ingen subversiv kraft overfor filosofien eller, med den, åndshistorien. Det er det kun filosofien selv som har. Erfaringen i møte med poesien er for Derrida i utgangspunktet og ideelt sett ikke mulig å fange inn ved hjelp av språket, og berører dermed *l'autre*, men, for å parafrasere en nyss omtalt passasje fra den zenbuddhistiske tradisjonen: Våren kommer, og gresset gror av seg selv. Det å lese poesi er å sitte stille og la våren komme, mens omkalfatringen av den gresk-oksidentale åndshistorien krever noe helt annet. Dette blir gjort overmåte tydelig gjennom Derridas bilde av pinnsvinet på vei over motorveien; det vesle dyret, som representerer den poetiske erfaringen av *l'autre*, har ikke mye å stille opp mot automobilene som dunderer forbi.

Den korte teksten «Che cos'e la poesia» viser at Derrida ikke er uten sympati for den zenbuddhistiske tanken om en umiddelbar, umediert erfaring av *l'autre*. Samtidig blir det understreket at det poetiske ikke er et element innenfor den umulige streben etter rettferdighet. Dette prosjektet, som innebærer systematisk deliminering av konsepter, termer og strukturer innenfor den gresk-oksidentale åndshistorien, er et vitenskapelig prosjekt fra ende til annen, med strenge, klassiske krav til vitenskapelig etterrettelighet.

Som allerede vist, finnes det ingen snarvei ut av filosofiens språk; i en tidligere sitert passasje indikerer Derrida at det er nødvendig å være enda mer filosofisk enn filosofene for å kunne utfordre filosofien. Målet er ikke å nå en zenbuddhistisk *realitet*, eller, med Eco, en hemmelighet bak språket, men å omkalfatre det eksisterende systemet av ord og termer i retning av det overordnede målet, som er *rettferdighet*. Hemmeligheten bak språket er ikke annet enn det ydmyke, dumme beistet som ruller seg sammen til en ball på motorveien,<sup>15</sup> dømt til å bli påkjørt og ødelagt i samme øyeblikk som det blir sett.

---

<sup>15</sup> «Un coeur la-bas, entre les sentiers ou les autostrades, hors de ta présence, humble, près de la terre, tout bas». (Derrida 1988b:8)

## Litteraturliste

1995 *Bibelen* 9. oppl. Oslo: Det norske bibelselskap

Aarnes, Asbjørn 2008 «Innledende essay» i Levinas, Emmanuel 2008 *Den annens humanisme* (oversatt av Asbjørn Aarnes) Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek

Coetzee, J. M. 2000 *Disgrace* London: Vintage

Culler, Jonathan 1983 *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* London, Melborn og Henley: Routledge & Kegan Paul

Derrida, Jacques 1988b «Che cos'è la poesia?» i *Poesia #11 1988* (s. 5-10)

Derrida, Jacques 2006 *Dekonstruksjon. Klassiske tekster i utvalg* (redigert og oversatt av Karin Gundersen) Oslo: Spartacus Forlag

Derrida, Jacques 1992 «Force of Law: The 'mystical Foundation of Authority'» i Cornell, Drucilla et.al. (red.) *Deconstruction and the Possibility of Justice* New York og London: Routledge

Derrida, Jacques 2003 «Hva er poesi?» i Kittang, Atle m.fl. *Moderne litteraturteori. En antologi* 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget

Derrida, Jacques 1988a *Limited Inc* (oversatt av Samuel Weber) Evanston: Northwestern University Press

Derrida, Jacques 2002 *Lovens makt* (oversatt av Bjørn C. Ekeland) Oslo: Spartacus

Derrida, Jacques 2004 *Positions* (oversatt av Alan Bass) 3. utg. London: Continuum

Derrida, Jacques 2009 *Writing and Difference* (oversatt av Alan Bass) 11. oppl. London og New York: Routledge

Eco, Umberto 1992 *Interpretation and Overinterpretation* Cambridge: Cambridge University Press

Foucault, Michel 2008 *Overvåkning og straff* (oversatt av Dag Østerberg) Oslo: Gyldendal

Heidegger, Martin 1970 *Der Ursprung des Kunstwerkes* Stuttgart: Reclam

Heidegger, Martin 1971 *Unterwegs zur Sprache* 4. oppl. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen

Heidegger, Martin 1969 *Wegmarken* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Honderich, Ted (red.) *The Oxford Companion to Philosophy* 2. utg. Oxford: Oxford University Press

Hume, David 1993 «Of the Standard of Taste» i Copley, Stephen og Edgar, Andrew (red.) *Selected Essays* Oxford og New York: Oxford University Press

Jacobsen, Knut A. 2000 *Buddhismen* Oslo: Pax

Miller, J. Hillis 1999 «The Critic as Host» i Bloom, Harold et.al. *Deconstruction and Criticism* London og New York: Continuum

Nietzsche, Friedrich 1994 *Moralens genealogi. Et stridsskrift* (oversatt av Arild Haaland) Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

Nietzsche, Friedrich 2005 *Afgudernes ragnarok. Eller hvordan man filosoferer med hammeren* (oversatt av Jens Erik Kristensen og Lars-Henrik Schmidt) 5. oppl. København: Gyldendal

Shibayama, Zenkei 1974 *The Gateless Barrier. Zen Comments on the Mumonkan* Boston: Shambhala Publications

Suzuki, Daisetz Teitaro 1970 *Essays in Zen Buddhism. First series* (redigert av Christmas Humphreys) London: Rider and Company

Watts, Alan W. 1980 *The Way of Zen* 10. oppl. Harmondsworth: Penguin Books