

Af marxisma

Björn Þorsteinsson. „Framtíð frelsunarinnar. Vandinn að erfa hið messíaníska loforð.“ Í *Af marxisma*, ritstj. Magnús Þór Snæbjörnsson og Viðar Þorsteinsson, bls. 11-34. Reykjavík: Róttæka sumarútgáfan, 2012.

Björn Þorsteinsson

Framtíð frelsunarinnar

Vandinn að erfa hið messíaníska loforð

Til skamms tíma hefur tregðan gagnvart hvers kyns róttækri endurskoðun félagslegra og pólitískra gilda verið því sem næst allsráðandi. Slík fullyrðing kallar að vísu strax á fjölmarga fyrirvara og nánari skýringar – sem felast þegar að er gáð í því hógværa en mikilvæga orðasambandi *því sem næst*. Í fyrsta lagi er umrædd tregða bundin við þá sem hafa nóg að bíta og brenna eða njóta takmarkalítils munaðar. Með öðrum orðum, og þó að það kunni að hljóma einfeldningslega, þá er hún bundin við *okkur*. Í öðru lagi er deginum ljósara að sú orðræða sem kallar á ný gildi er ekki með öllu ósýnileg. Ýmsir vildu jafnvel halda því fram að slíkri orðræðu hafi nú þegar verið hampað í fullmiklum mæli; þessari aðfinnslu fylgir þá sú ábending að „alarmistarnir“ séu óðum að verða ríkjandi spámenn „hins nýja rétttrúnaðar“.¹ Í þriðja lagi er það svo að jafnvel þótt tregðan sé mikil, jafnvel þótt kúgunar- og bælingaröflin verði sér sífellt úti um nýjan liðsauka og æ máttugri tæknileg úrræði, þá kemst maður aldrei fyllilega hjá því að rekast á einhverja birtingarmynd þess sem kalla má, að hætti Alains Badiou, *hið ónefnanlega í aðstæðunum*:² þá þætti eða stök sem sleppa undan ríkjandi forræðisvaldi, þau sem lífvaldinu

1 Sbr. t.d. Guðni Elísson, „Efahyggja og afneitun“, *Rítið* 2/2008, bls. 77–114, hér bls. 104; og George Monbiot, „Afneitunariðnaðurinn“ (þýð. Ingibjörg E. Björnsdóttir), *Rítið* 2/2008, bls. 177–206, hér bls. 181.

2 Sjá til dæmis Alain Badiou, „Philosophy and truth“, *Infinite thought: Truth and the return to philosophy* (þýð. Oliver Feltham og Justin Clemens), London og New York: Continuum, 2005, bls. 49.

sést (opinberlega) yfir, þau sem eru einfaldlega ekki talin, teljast ekki með. Hin eignalaus, íbúar fátækrahverfa, „ólöglegir innflytjendur“, konur og börn sem ganga kaupum og sölum. Hvenær kemur að því að þau gera kröfu til okkar – hvenær taka þau að ásækja okkur? Hvenær munu þau sem ekki teljast með láta til sín taka? Hvenær verðum við látin standa reikningsskil gagnvart þeim? Eða, svo gengið sé enn lengra, hvenær munu þau snúa taflinu við og krefjast uppjös – hvenær verðum við að þeim?

Meðal þeirra hugsjóna sem hafðar verða að leiðarljósi í þeim könnunarleiðangri sem hér er að hefjast er það sem nefnt er „réttlæti“. Hvað er réttlæti? Býsna margt, eða jafnvel allt, veltur á því hvernig við svörum þeirri spurningu. Hefur réttlætinu verið fullnægt, er það komið til okkar hér á jörðu? Höfum við náð hápunktinum, leiðarendanum – höfum við komist eins langt og okkur er fært? Þessar spurningar virðast býsna einfaldar, og fyrir vikið bera þær með sér einhvers konar yfirheyrslublæ og úrheimta eindregið svar: já eða nei. Í óvægni sinni eru slíkir afarkostir ef til vill ekki þeim að skapi er leitast við að afbyggja andstæðupör sem virðast algild – en við ættum að hafa í huga að það *réttarkerfi* sem við búum við skirrist aldrei við að beita slíkum andstæðum í *verki*, burtséð frá því hvað „okkur“, hver svo sem við erum, finnst um þær. Spyrjum því að nýju: hvað er réttlæti? Hver eru tengsl þess við *líðandi stund*, við það sem er hér og nú? Er réttlætið hér í allri sinni dýrð, eða ekki – já eða nei? Eða, með öðrum orðum, hvað (ef nokkuð) ber framtíðin í skauti sínu okkur til handa – er einhver tími, einhver *raunverulegur tími*, til stefnu? Á frelsunin framtíð fyrir sér, á hún sér ennþá viðreisnar von, eða hafa úrræði hennar nú þegar verið fullreynd?

Það sem lagt verður fram hér, á eftirfarandi blaðsíðum, er tilraun til að taka á þessum álitamáli í félagi við fjóra hugsuði: Þjóðverjann Walter Benjamin (1892–1940), Slóvenann Slavoj Žižek (f. 1949), Frakkann Jacques Derrida (1930–2004) og Ítalann Giorgio Agamben (f. 1942). Í fyrsta lagi munum við kanna hvernig Benjamin og Žižek sjá fyrir sér sambandið milli efnishyggju (sem þá er skilin sem fræðileg og verkleg afstaða til frelsunar manna) og guðfræði (einkum í líki messíaníks loforðs). Að því búnu munum við taka til skoðunar tilraunir Derrida til að vinna úr arfleifð efnishyggjunnar, og að lokum beinum við sjónum að nýlegu framlagi Agambens til þessarar umræðu, einkum með tilliti til gagnrýni hans

á Derrida. Það sem hér leitast við að taka á sig mynd, í þeirri yfirstandandi deilu sem fyrrnefndir hugsuðir hafa lagt drjúgan skerf til – en einnig í þessari grein – er spurningin um það hvernig sjá megi fyrir sér hlutverk sjálfsverunnar það sem eftir lifir tímans.

Benjamin og Žižek: Efnishyggja og guðfræði

Eins og frægt er orðið byrjar Walter Benjamin sínar nafntoguguð greinar *Um sögubugtakið* – sem einnig eru kunnar undir nafninu *Greinar um söguspeki* – með eins konar dæmisögu:

Sem kunnugt er á að hafa verið til vélbrúða sem þannig var úr garði gerð að hún svaraði hverjum leik skákmanns með mótleik sem tryggði henni sigur í skákinni. Brúða í tyrkneskum klæðum, með vatnspípu í munni, sat við tafl sem var á rúmgóðu borði. Kerfi spegla sá til þess að borðið virtist gegnsætt frá öllum hliðum. Sannleikurinn var sá að innan í því sat dvergvoxinn kroppinbakur sem var snillingur í skák og stýrði hönd brúðunnar með strengjum. Unnt er að hugsa sér sambærilegan búnað innan heimspekinnar. Sú brúða sem nefnist „söguleg efnishyggja“ á ævinlega að bera sigur úr bítum. Hún getur fyrirhafnarlaust att kappi við hvern sem er, taki hún guðfræðina í þjónustu sína, sem nú á dögum er lítil og ljót eins og kunnugt er og má hvort eð er ekki láta nokkurn mann sjá sig.³

Lesum þessi orð vel og vandlega, sér í lagi tvær eða þrjár síðustu setningarnar. Heimspekileg hliðstæða umrædds búnaðar, sem *virðist* aðeins vera „vélbrúða“ – skáktölva á undan sinni samtíð sem *ætlað* er að vera algjörlega ósigrandi (á sjálfvirkna hátt), væri apparat þar sem eitthvað sem nefnist „söguleg efnishyggja“ leikur hlutverk brúðunnar, og hlutverk dvergsins, kroppinbaksins sem er svo lítill og ljót-

3 Walter Benjamin, „Um sögubugtakið (Greinar um söguspeki)“ (þýð. Guðsteinn Bjarnason), *Hugur* 17. árg. 2005, bls. 27–36, hér bls. 27. Héðan í frá er vísað til textans með blaðsíðutölum í sviga í megintexta.

ur (þý. *klein und häßlich*)⁴ að það er fagnaðarefni að hann er hvergi sjáanlegur, er guðfræðinni ætlað. Með öðrum orðum getur söguleg efnishygga – og þegar við lesum það orð er okkur vafalaust ætlað að kalla fram svipmyndir af Karli Marx, Friedrich Engels, Lenín og jafnvel Stalín (höfum í huga að texti Benjamins er frá síðustu æviárum hans, þ.e. 1939–40) – því aðeins náð markmiðum sínum, sem Benjamin lýsir mætavel með orðalaginu „að bera ævinlega sigur úr bítum“, ef hún tekur guðfræðina í þjónustu sína, þ.e. að því gefnu að hún komi guðfræðinni fyrir inni í vél sinni, nánar tiltekið í vélarrúminu. *Sjálfkrafa* sigur sögulegrar efnishyggju verður aðeins tryggður, segir Benjamin, ef hún beitir fyrir sig þeim úrræðum sem guðfræðin býr yfir. Hvers vegna guðfræði? Áður en við tökumst á við þá spurningu skulum við freista þess að varpa ljósi á spurninguna um sjálfvirknina. Það sem hér er í húfi er sjálf meginspurningin um arfleifð Marx – hið ákaft umdeilda álitamál um efnahagslega löghyggju andspænis sjálfsverulegri aðgerðahyggju.⁵ Að því gefnu að kapitalískt þjóðfélag beri í sér frjókorn eigin tortímingar, og framleiðsluafstæður verði framleiðsluöflunum æ meiri fjötur um fót uns að því kemur að rof verður, eða sprenging, og ný samfélagsgerð verður að veruleika – þá hljótum við að spyrja hvernig núlifandi einstaklingar, verkamenn, menntamenn, eða kannski fyrst og fremst öreigastéttin, eigi að bregðast við þeirri staðreynd. Hvert á að vera verkefni sjálfsverunnar, hvort sem hún er byltingarsinnuð eða ekki, á meðan við bíðum öll eftir því sem ekki verður umflúið: komu hins nýja þjóðfélags, hvernig sem það mun annars líta út? Eða, hreint út sagt, *hvernig eigum við að bíða?*

- 4 Sjá Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, í *Sprache und Geschichte: Philosophische Essays*, ritstj. Rolf Tiedemann, Stuttgart: Phillip Reclam, 1992, bls. 141.
- 5 Frægt dæmi um viðureign við þetta úrlausnarefni er bók Georgs Lukács frá 1923, *Saga og stéttavítund*. Kafli úr bókinni er til í íslenskri þýðingu: Georg Lukács, „Hvað er rétttrúnaðar-marxismi?“ (þýð. Ottó Másson), í Róbert Jack og Ármann Halldórsson (ritstj.), *Hvað er heimspeki? Tjú ritgerðir frá tuttugustu öld*, Reykjavík: Hugvísindastofnun Háskóla Íslands, 2001, bls. 183–209. Vitað er að þessi bók Lukács hafði mótaði áhrif á Walter Benjamin. Fróðlega umræðu um Lukács má finna hjá Slavoj Žižek, „Postface: Georg Lukács as the philosopher of Leninism“, í Georg Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and The Dialectic* (þýð. Esther Leslie), London og New York: Verso, 2000.

Andspænis þessum spurningum er ef til vill skiljanlegt að Benjamin hafi talið nauðsynlegt, eða mikilvægt af strategískum ástæðum, að leita fanga í guðfræðinni. Svo spurt sé hreint út: má ekki líta á fylgismenn trúarbragða (að minnsta kosti þeirra sem fela í sér trú á Messías) sem sérfræðinga í að biða? Og það sem meira er, býr ekki í gyðinglegri og kristinni guðfræði innri togstreita á milli ólíkra háttá á að biða – þar sem annar hátturinn leggur áherslu á virkni en hinn á óvirkni?⁶ Benjamin lýkur *Greinum um söguþeki* með því að vísa til þeirrar skoðunar gyðinga að „hver einasta sekúnda [...] var hið þrönga hlið sem Messías gæti komið inn um“ (36). Að sögn Benjamins kom þessi hugmynd í veg fyrir að gyðingar litu á tímarn sem „einsleitan“ og „innantóman“. Í *Greinum um söguþeki* beinir Benjamin einmitt spjótum sínum að slíkum viðhorfum til tímans – sem Benjamin tengir ýmist við sögustefnu eða fylgistefnu (konformisma) að hætti sósíaldemókrata. Meðal þess sem er bogið við slíka afstöðu til tímans er að þegar allt kemur til alls jafngildir hún réttlætningu á ríkjandi aðstæðum eða verður ekki til annars en að leggja lóð á vogarskálar ríkjandi söguskoðunar – sögu sigurvegaranna. Fylgismaður sögustefnunnar trúir því til dæmis fölskvalaust „að ekkert sem gerst hefur sé sögunni glatað“ (28). Þessi skoðun reynist fela í sér þá afstöðu að við, sem erum uppi hér og nú, eigum engar skyldur við fortíðina og getum því daufheyrst við kröfum liðinna kynslóða til okkar. Hvað okkur snertir eru gengnar kynslóðir horfnar, en þær eru ekki glataðar fremur en nokkuð annað; þær eru tryggilega varðveittar í hinu mikla minjasafni sögunnar, og þess vegna þurfum við ekki að veita þeim nokkra athygli nema ef vera skyldi sem áhugaverðum fornminjum. Í þessari skoðun býr einfaldningsleg og ógagnrýnin (en vafalaust kunnugleg) hugmynd um framfarir (33) – hugmynd sem hlýtur óhjákvæmilega að verða að „verkfæri ráðastéttarinnar“ (29). Gegn þessari máttlausu afstöðu

- 6 Meðalveginn milli þessara öfga – miðmyndina milli germyndar og þolmyndar, ef svo má segja – má um þessar mundir finna hjá kristnum söfnuðum sem sanku að sér af nokkurri óþolinmæði en jafnframt með mælanlegri ánægju ummerkjum um „sæluna“ sem í vendum er. Til vitnis um þetta má nefna svokallaða „sælunavísitölu“ (e. *rapture index*) sem er reiknuð út daglega og birt á vefsíðunni raptureready.com. Því hærra sem vísitalan er, því betra: þeim mun meiri eru líkurnar á því að endurkoma Krists sé á næsta leiti. Þegar þessi orð eru skrifuð stendur vísitalan í 162 stigum, sem þýðir samkvæmt vefsíðunni að okkur beri að „spenna beltin“.

undirlægjunnar teflir Benjamin annarri hugmynd um tímann, sem öðru fremur má kalla messíaníska, og tengir hana við sögulega efnishyggju *í þeim tilgangi að sú stefna megi verða það sem hún ætti að vera í reynd*. Líta má á efnishyggju í þessu sambandi sem tiltekna samúð með fórnarlömbunum, þeim nafnlausu hersingum fólks sem hefur verið slátrað, undirokað og fótum troðið í aldanna rás. Sé sannkölluð frelsun mannkynsins *sem slíks* yfirhöfuð möguleg, en ekki bara endanlegur fullnaðarsigur sigurvegaranna (hinna sterku, máttugu og auðugu), þá verða hin fótum troðnu að fá uppreisn æru. Og slíku verður aðeins komið í kring með því „dialektíska stökki“ á vit hins óþekkta sem Marx kallaði byltingu. Ekki verður hjá því komist að byltingin sú arna eigi sér stað „á leikvangi þar sem ráðastéttin stjórnar og skipar fyrir“ (33), og þar af leiðir að sú hugmynd um söguna sem ræður ríkjum á leikvanginum er í anda fylgistefnu og sögustefnu. Byltingin felur einmitt í sér að „byltingarstéttirnar“ (33), eða, með öðrum orðum, „hin undirokaða baráttustétt“ (32), „spreng[i] upp samfellu sögunnar“ (33). Skerpa má frekar á greinarmuninum á fylgismanni sögustefnunnar og talsmanni sögulegrar efnishyggju með því að lesa XVI. grein Benjamins eins og hún leggur sig:

Talsmaður sögulegrar efnishyggju getur ekki án þeirrar hugmyndar verið að samtíminn sé ekki umbreytingaskeið heldur hafi tíminn numið þar staðar og haldi þar til. Því þessi hugmynd skilgreinir einmitt *þá* samtíð þar sem hann skrásetur söguna fyrir sjálfan sig. Sögustefnan kemur fram með hina „eilífu“ mynd fortíðarinnar en sögulegur efnishyggjusinni setur fram reynslu af henni sem er einstök í sinni röð. Hann lætur öðrum það eftir að ofurselja sig skækjunni „Einu-sinni-var“ í hórúhúsi sögustefnunnar. Hann hefur fulla stjórn á kröftum sínum og er maður til að sprengja upp samfellu sögunnar. (34)

Ástæða þess að fylgismaður sögulegrar efnishyggju „hefur fulla stjórn á kröftum sínum“ er sú að hann stenst þá freistingu að líta á söguna sem einsleita samfellu „atburða“ sem ekki verði greindir að og fylgi hver á fætur öðrum í friði og spekt. Í andstöðu sinni við þessa meinlausu og útþynntu hugmynd er hann meðvitaður um að tiltekinn háski er á ferð: „hver sú mynd fortíðarinnar er óafturkræf

sem á það á hættu að fara forgörðum með hverri þeirri samtíð sem kom ekki auga á erindi hennar við sig“ (29). Það er einmitt *ekki* svo gott að ekkert sé sögunni glatað. Andspænis háskanum leitast fylgismaður sögulegrar efnishyggju við að „ná valdi á minningu er hún birtist sem leiftur á stund hættunnar“ (29; þýðingu breytt). Þessi afstaða kallar á næmi fyrir því hvernig tiltekið „sögulegt viðfangsefni“ getur birst sem „aleind [Monade]“ þar sem „hugsunin stöðvast skyndilega í spennuþrungnu tengslakerfi“ (34). Í þessu andartaki sögunnar sem hefur þjappast saman í aleind ber fylgismaður sögulegrar efnishyggju kennsl á „teikn um messíaníska kyrrsetningu atburðarásarinnar, [eða] með öðrum orðum merki um möguleikann á byltingu í baráttunni fyrir hina kúguðu fortíð“ (34–35). Og það er einmitt fyrir tilstilli þessarar hugmyndar um tiltekin „samþjöppuð“ augnablik – sem Benjamin nefnir einnig „flísar úr tíma endurlausnarinnar“ (35) – sem fylgismaður sögulegrar efnishyggju skilur að skiptum við máttlausa fylgispekt sögustefnunnar. Eða, svo hin *eiginlega* efnishyggjuhugmynd um söguna sé dregin saman í tveimur setningum: „Sagan er efniviður sem byggt er úr. Sú uppbygging á sér ekki stað í tíma sem er einsleitur og innantómur, heldur í tíma sem fylltur er nú-tíma [Jetztzeit].“ (33)

Látum þessar bollaleggingar duga, um stundarsakir, hvað varðar endurmat Benjamins á sambandi efnishyggju og messíanisma. Til að varpa betra ljósi á spurninguna um sögulega efnishyggju og guðfræði í samtímanum, hér um bil 70 árum eftir að Benjamin skrifaði *Greinar um söguspeki*, skulum við beina athyglinni að því hvernig yfirlýstur erfingi (og talsmaður) efnishyggjuhefðarinnar, Slavoj Žižek, tekst á við þetta verkefni í nýlegri bók. Eins og nærri má geta stendur áhugi Žižeks á guðfræði í nánnum tengslum við almenna viðleitni hans til að setja efnishyggju fram á nýjan hátt og leysa úr læðingi þau öfl sem í henni búa. Að þessu leyti má vitaskuld líta á Žižek sem góðan og gegnan arftaka Benjamins enda þótt sá fyrrnefndi láti sjaldnast í ljósi þakkarskuld sína við þann síðarnefna á opinskáan hátt. Hvað sem því líður er óhætt að segja að þessi erfðatengsl séu hvergi skýrari en í bók þeirri sem Žižek kennir við vélbrúðuna og dverginn, *The Puppet and the Dwarf*, en þar gerir Žižek sér einmitt mat úr dæmisögu Benjamins úr *Greinum um söguspeki* (að vísu er sú umræða ekki ýkja mikil um sig). Reyndar tekur Žižek upp á því að snúa hlutverkum „aðalpersónanna“ í dæmisögunni við: hlutverk brúðunnar, segir

Žižek, ætti nú að vera í höndum guðfræðinnar, en hlutverk dvergsins sem á að stjórna vélinni ósédur á söguleg efnishyggja að leika. Hvers vegna telur Žižek þennan viðsnúning nauðsynlegan? Það svar sem fyrst kemur upp í hugann er vitaskuld á þá leið að hvaðeina sem kallast „söguleg efnishyggja“ hafi ærna ástæðu til að láta lítið á sér bera um þessar mundir; en að mati Žižeks getum við ekki látið þar við sitja. Og í ljós kemur að ástæða þess að hann vill tengja sögulega efnishyggju við guðfræðina er sú að hann þykist greina tiltekinn „undirróðurskjarna“ í kristindómi og heldur því fram að þessi kjarni hafi ekki einvörðungu ómælda þýðingu fyrir hvers kyns efnishyggju heldur sé hann einungis aðgengilegur slíku viðhorfi:

Það sem ég á við hér er ekki eingöngu að ég sé efnishyggjumaður í einu og öllu, og að undirróðurskjarni kristindómsins sé einnig aðgengilegur viðhorfi í anda efnishyggju; kenning mín hér gengur mun lengra: þessi kjarni er *eingöngu* aðgengilegur efnishyggjuviðhorfi – og öfugt: til að geta orðið sannur díalektískur efnishyggjumaður verður maður að ganga í gegnum hina kristnu reynslu.⁷

Hver er þessi þáttur í kristindómnum sem menn þurfa að hafa kynni af, ætli þeir sér að verða „sannir díalektískir efnishyggjumenn“? Í ljós kemur að Žižek teflir fram allmörgum lýsingum á þessum „dulda kjarna“ í bók sinni. Á einum stað vísar hann til dæmis til godsagnarinnar um syndafallið og vekur máls á því sem „hlýtur að birtast okkur sem hinn duldi og spillti [*perverse*] kjarni kristindómsins: úr því að það er bannað að eta af vísdómstrénu í paradís, af hverju kom Guð því þá fyrir þar?“ (15). Litlu síðar rekur hann söguna af orðaskiptum Jesú og Júdasar við síðustu kvöldmáltíðina: Jesús svarar spurningu Júdasar um það hvort það sé hann sem muni svíkja hann blátt áfram með orðunum „Þú segir það“ – en í þeirri staðhæfingu felst í alla staði dæmigert „afneitað boðorð [*disavowed injunction*]“ að mati Žižeks (16). Hann bætir við eftirfarandi skýringum:

7 Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, Mass. og London: The MIT Press, 2003, bls. 6. Héðan í frá er vísað til bókarinnar innan sviga í meginmáli.

Hér vaknar sú freisting að halda því fram að örlög kristindómsins eins og hann leggur sig, innsti kjarni hans, velti á þeim möguleika að túlka þessa athöfn [yrðinguna „Þú segir það“] þannig að hún sé ekki til merkis um spillingu. [...] Vandinn sem hér er við að glíma, hinn myrki siðferðishnútur, er þar af leiðandi ekki Júdas heldur Kristur sjálfur: þurfti hann virkilega að beita fólk duldu þvingunum af þessu tagi, sem Stalín hefði verið fullsæmdur af, til að fullkomna verkið sem honum var falið? (16)

Með öðrum orðum: sé Guð almáttugur, hvers vegna bauð hann syndafallinu heim eða lagði jafnvel beinlínis á ráðin um það, og hvers vegna fórnaði hann syni sínum? Í leit sinni að svari við þessum spurningum dokar Žižek við hjá hugsuðum á borð við Hegel (sem túlkaði dauða Krists á krossinum hreint og beint sem þá *staðreynd* að *Guð sé dauður*⁸) og enska íhaldsmanninum G.K. Chesterton; en í skýringum sínum á neyðarópi Krists á krossinum bendir sá síðarnefndi á að „hvergi megí finna annað dæmi um guð sem gerði sjálfur uppreisn“, eða, með öðrum orðum, aðeins má finna „ein trúarbrögð þar sem Guð virtist um stundarsakir vera guðleysingi.“⁹ Í þessu felst að mati Chestertons að kristindómur sé „hrikalega byltingarsinnadur. [...] Kristindómur er einu trúarbrögðin á jörðu sem hafa litið svo á að almættið valdi því að Guð sé ófullkominn.“¹⁰ Á vissan hátt deyr Guð til að gefa til kynna að hann sé *ekki* almáttugur, og að hann þurfi því að reida sig á að *við* bætum upp fyrir þennan skort.

Žižek gerir sér mat úr þessari örvæntingu Guðs og þeirri mótsagnakenndu takmörkun sem henni fylgir og tengir þær vangaveltur við hugmynd kristinnar um kærleika. Hann ber saman búddisma og kristindóm og bendir á að kristinn kærleikur feli alltaf í sér svik við einhverja. Samfélag kristinna manna hvílir á greinarmun á trúuðum og vantrúuðum – enda þótt landamerkin þarna á milli séu að vísu engan veginn stöðug og óbreytanleg

8 Þessa staðhæfingu má t.d. finna í G.W.F. Hegel, „Glauben und Wissen“, *Jenaer Schriften 1801–1807 (Werke in zwanzig Bänden*, 2. bindi), Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1971, bls. 432.

9 G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, bls. 145 (hér vitnað eftir Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, bls. 14).

10 Sama stað (hér vitnað eftir Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, bls. 15).

heldur megí þvert á móti ætíð víkka þau út (og væntanlega þrengja þau að sama skapi). Þar af leiðir að kristindómurinn er trúarbrögð mismunarins, en búddismi er á hinn bóginn kenn-ingakerfi mismunaleysis eða sinnuleysis; eða, eins og Žižek orðar það með tilvísun til hugmynda búddista um hverfuleika raun-veruleikans: „sé ytri raunveruleiki ekkert annað en hverful ásynd þegar allt kemur til alls, þá *skiptir ekkert máli*, ekki einu sinni hroðalegustu glæpir.“ (32) Á hinn bóginn er „kristinn kærleikur áköf ástríða sem beinist að því að koma á Mismun, gjá í skipan verunnar, og hampa tilteknu viðfangi á kostnað annarra“ (33). Kristindómur gerir uppreisn gegn hvers kyns tilburðum til að jafna út raunveruleikann og þar með gegn einsleitni tímans, og stendur þess í stað fyrir rofi, (úr)skurði eða aðgreiningu í skipan verunnar – skipan sem virðist að vísu ætíð hafa tilhneigingu til að hverfast inn á við og loka bilinu. Raunin er sú að kristindómurinn sjálfur hefur ekki farið varhluta af slíkum tilhneigingum fremur en aðrar afurðir mannsandans. Žižek gagnrýnir slíka „spillingu“ hins upprunalega og *raunverulega* kjarna kenninga Krists og býður okkur í staðinn að aðhyllast hið eina sanna skylduboð Lacans sem boðar mönnum að gefa ekki þrá sína eftir jafnvel þótt það geti virst með öllu ógerlegt – eða jafnvel hið ómögulega í sjálfu sér – í neyslusamfélagi nútímans:

[...] að mati Lacans er þráin siðferðileg í eðli sínu: „að gefa ekki þrá sína eftir“ jafngildir að endingu því „að gera skyldu sína“. Og þetta er það sem hin spillta útgáfa kristindómsins vill ginna okkur til að gera: gefðu þrá þína upp á bátinn [...] og þá máttu öðlast alla þá fáfengilegu nautn sem þig dreymir um í innstu hugarfylgsnum! (49)

Í trássi við „spilta“ túlkun af þessum meiði vill Žižek, eins og áður sagði, halda á lofti hugmynd um kærleika sem mismun sem kallast sterklega á við hugtak Benjamins um sögulega efnishyggju. Í heimi þar sem allt morar í „sértíloðum“ um að svíkja málstaðinn, og láta messíanísku afstöðuna til tímans róa, ættum við að leitast við að halda lífi í ákalli réttlætisins og meðvitundinni um ágalla ríkjandi ástands, innblásin af minningunni um fórnarlömb fyrri tíma. En nú

er mál til komið að snúa sér að hugsuði nokkrum sem Žižek hefur ítrekað beint spjótum að í skrifum sínum.¹¹

Að erfa samkvæmt Derrida – vofufræði og loforð

Í bók sinni *Vofur Marx (Spectres de Marx)* boðar Jacques Derrida nýjan hugsunarhátt sem hann segir taka hvers kyns verufræði fram hvað mátt og umfang varðar. Derrida nefnir þessa nýju hugsun „vofufræði“ (fr. *hantologie*) og bregður þar á leik með hljóðlíkingar eins og honum einum er lagið – franska orðið *hantologie* hljómar ósköp svipað og franska orðið fyrir verufræði, *ontologie*. En hvað er þá vofufræði? Til að leita svara við þeirri spurningu er vissast að leita til uppsprettunnar sjálfar, þ.e. til bókarinnar *Vofur Marx* – en áður en að því kemur er rétt að bregða upp skyndimynd af meginþáttunum í hugsun Derrida.

Skilgreina má hugsun Derrida út frá óvæginni og látlausri gagnrýni á svokallaða „frumspeki nálægðarinnar“ sem hefur að hans mati drottnað yfir vestrænni hugsun frá dögum Platons (eða jafnvel lengur), en einnig yfir meginstofni vestrænna trúarbragða, menningar og sögu. Með nokkurri einföldun má segja að gagnrýni Derrida á frumspekihefðina leitist við að svipta hulunni af því hvernig þessi sama hefð skilgreinist ætíð af óhagganlegum andstæðum (á borð við náttúra/menning, karl/kona, nærvera/fjarvera) sem gera hinum lifandi margbreytileika heimsins sem við búum *raunverulega* í engan veginn nægilega góð, eða réttlæt看anleg, skil. Því miður þýðir þetta ekki að óréttlætið sem felst í ofureinföldun (og tvískauta) heimssýn hefðarinnar hafi engin áhrif á heiminn. Ástæða er til að benda á að hvað þetta snertir er hugsun Derrida fyrirbærafræðileg í djúpum skilningi: markmið hans er, ósköp einfaldlega, að vinna bug á ákveðinni kreppu sem gripið hefur um sig í vestrænni menningu vegna þess að takmörkuð og takmarkandi heimssýn hefur ráðið ríkjum.¹²

11 Einkar áhugaverðar ábendingar um sambandið sem hér er átt við, þ.e. milli Žižeks og Derrida, má finna í orðskýringunum („Glossary“) í Slavoj Žižek, *Interrogating the Real* (ritstj. Rex Butler og Scott Stephens), London og New York: Continuum, 2005, bls. 360.

12 Sem kunnugt er snerist hugsun upphafsmanns fyrirbærafræðinnar, Edmunds Husserl, og helsta lærisveins hans, Martins Heidegger, að miklu leyti um þá skoðun að Vesturlönd væru á villigötum sem rekja mætti til þess

En látum þessi atriði liggja á milli hluta og snúum okkur að þeirri spurningu í hverju vandi hefðbundinnar frumspeki og áþreifanlegra áhrifa hennar á samfélag og sögu er fölginn.

Reyndar er það svo að þegar þá spurningu ber á góma hefur lykilorðið þegar borið á góma: það er réttlætið. Að mati Derrida ber frumspekin, og verufræðin nánar tiltekið, ætíð með sér valdi blandna beitingu einfaldra hugtakakvía á margbreytileika sem óhjákvæmilega er í stöðugri verðandi. Og það er einmitt sú staðreynd að þessi margbreytileiki verður ekki smættaður niður sem er sameiginleg rót vonar, andstöðu og réttlætis, ef marka má Derrida. Andspænis hinum einu og sönnu verufræðilegu afarkostum – spurningu Hamlets, „að vera eða vera ekki“, að vera nærverandi eða vera fjarverandi – leggur Derrida til nýja tegund hugsunar sem skellir skollaeyrum við svokölluðum algjörum afarkostum andstæðunnar og tekur þess í stað upp hugmynd sem kenna má við *stigsmun* veru og óveru, nærveru og fjarveru: það er að segja „vofufræði“, „rökvísi reimleikanna“ sem væri „víðari og öflugari en verufræði eða hugsun um Veruna“. ¹³ Svið þessarar nýju hugsunar, og máttur hennar, helgast af því að hún beitir fyrirbærin hreint og beint ekki sömu útilokun og aðrar tegundir hugsunar – því að hvað er það sem birtist vitundinni í reynd í hversdagslegri veru okkar í heiminum? Hvað er það sem verufræði er ætlað að gera grein fyrir? Í huga Derrida er svarið skýrt: vofufræði tekur hvers kyns hefðbundinni verufræði fram að því leyti að hún gerir ekki aðeins grein fyrir því sem er beinlínis nærverandi (eða þeim sem eru viðstödd) hér og nú, heldur einnig því (eða þeim) sem er(u) *utan* núverandi sjóndeildarhrings. Þannig nær hún yfir það sem er nærverandi jafnt sem það sem er fjarverandi, bæði þá hluti sem eru og þá hluti sem eru ekki (í hefðbundinni merkingu þessara orða). Á þennan hátt er sjálf merking orðsins „er“, sjálf merking verunnar, sett í uppnám og færð úr skordum – að vera eða vera ekki, að vera nærverandi eða fjarverandi, lifandi eða dauður. Vofan kemur í stað fyrirbærisins, eða byrjar í það minnsta að sækja á það. Fyrir vikið reynist málum þannig háttað, að mati

að upprunalegt, lifandi samband manna við veruleikann hefði glatast og raunar orðið fyrir barðinu á yfirmáta tæknilegri heimssýn.

13 Jacques Derrida, *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París: Galilée, 1993, bls. 31. Héðan í frá er vísað til bókarinnar með blaðsíðutölum innan sviga í megintextanum.

Derrida, að raunveruleiki okkar – og þá ekki síst heimur tækni og vísinda með að því er virðist botnlaus möguleika sína til að blanda saman nærveru og fjarveru – er *í reynd* heimur þar sem þessi nýja tegund hugsunar, þessi „hugsun með“ vofunni, afturgöngunni eða draugnum, á meira erindi en nokkru sinni fyrr. Og í þessu orðalagi, „að eiga erindi“, felst einnig að slík hugsun er réttari og réttlátari en hefðbundin verufræði – og það er með þetta í huga sem Derrida skrifar í „Aðfaraorðum“ (fr. *Exordium*) sínum að *Vofum Marx*:

Nú býst ég til að tala í löngu máli um vofur, um arfleifð og kynslóðir, um kynslóðir af vofum, það er að segja um ákveðna *aðra* sem eru hvorki nærstaddir né lifandi í nútíðinni, hvorki fyrir framan okkur né í okkur né utan við okkur – og þetta tekst ég á hendur í nafni *réttlætisins*. [...] Það er nauðsynlegt að tala *um* vofuna og raunar *til* vofunnar og *við* hana, frá þeirri stundu þegar engin siðfræði, engin stjórnsmál – hvort sem þau eru byltingarsinnuð eða ekki – virðast möguleg eða hugsanleg eða *réttlát* sem gera ekki að meginreglu virðinguna fyrir þeim *öðrum* sem eru ekki lengur eða þeim *öðrum* sem eru ekki ennþá *bér*, lifandi í nútíðinni, hvort sem þau eru þegar látin eða enn ófædd. (15)

Við skulum hafa hugfast að þessi orð standa á upphafssíðum bókar um Karl Marx sem fyrst kom út á frönsku árið 1993. Í ljós kemur að hugtakið um vofufræði leikur lykilhlutverk í textanum, ekki síst í viðleitninni til að ná tókum á arfleifð Marx – eða, með orðalagi Derrida, á vofu Marx. En spurningin um réttlætið gagnvart þeim sem eru ekki nærverandi, spurningin um að tala við vofur og vera með þeim, í félagsskap þeirra, er einnig í forgrunni í margfrægri og óvæginni árás Derrida, í *Vofum Marx*, á ný-íhaldshugsuðinn Francis Fukuyama og hugmyndir hans um „endalok sögunnar“ og jafnframt á þá almennu hugmynd, sem reið húsum um það leyti sem kenningar Fukuyama komu fram og eimir enn sterklega eftir af, að „Marx sé dauður“. Í hnotskurn má segja að ákæra Derrida á hendur Fukuyama felist í því að *hver*s kyns hugsun sem lætur ekki nægja að fullyrða að sagan muni taka enda, heldur bætir því við að þessi sögulok séu þegar orðin að veruleika, reynist vera meingölluð

og óréttlát í grundvallaratriðum. Slík hugsun reynist í fyrsta lagi ófær um að gera grein fyrir þjáningunni og óréttlætinu í heiminum – í fortíð, nútíð og framtíð. Með öðrum orðum stangast slík tilgáta á við þá ágalla ríkjandi ástands *sem við blasa*, en ekki er nóg með það, heldur skellir hún einnig skollaeyrum við þeirri *kröfu* sem þau sem ekki eru „lifandi í nútíðinni“, þau sem „eru ekki lengur“ eða „eru ekki enn til staðar“, gera til okkar. Eða, svo sama atriði sé orðað á annan hátt: „lokuð“ hugsun af þessum toga vanrækir hið messíaníska loforð – loforðið um frelsunina sem er einnig ákall réttlætisins. Strangt tekið sviptir slík hugsun okkur framtíðinni í eiginlegum skilningi – framtíðinni í þeirri merkingu sem Derrida nefnir *l'avenir* (og ritar raunar stundum *l'à-venir*) og kalla má á íslensku *hið ókomna*; þar með leiðir þessi lokaða hugsun af sér endalaus endurtekningu ríkjandi ástands án allra möguleika til umbreytinga, takmarkalaust *status quo* sem felur ætíð í sér skeytingarleysi gagnvart þjáningu fyrr og nú, svo og gagnvart því óréttlæti sem framtíðin ber í skauti sér. Svo horfið sé aftur til greinarmunarins á verufræði og vofufræði, þá einbeitir verufræðin sér einvörðungu að *því sem er (nærverandi í nútíðinni)* og byggir þær réttlætningar, sem hún hefur fram að færa, á því sem er til taks – og sér þar með til þess að hvers kyns kröfugerðir og staðhæfingar sem vísa til þess sem *er ekki* teljast vanhugsaðar eða jafnvel hreint og beint *óvannar*. Vofufræðin heldur á hinn bóginn á lofti nauðsyn (og brýnu mikilvægi) þess að ljá einnig *því sem er ekki rödd*, og láta *það sem er ekki (talið með)* einnig teljast með – láta það sem er utan núverandi sjóndeildarhrings njóta sannmælis. Rétt er að ítreka að í þessum skilningi er vofufræði *í senn* lýsandi og vísandi; hún er lýsing á raunveruleikanum sem er nákvæmari en verufræði andstæðnanna, en vegna þess að þessi uppgötvun nægir ekki til að leggja verufræðina í gröfina (ef svo má segja) felur vofufræðin einnig óumflýjanlega í sér vísandi þátt: við aðstæður þar sem hefðbundin verufræði er ætíð ríkjandi að (stórum) hluta til er stöðug þörf fyrir að halda vofufræðinni á lofti. Sú tvíræðni sem hér er að verki rúmast harla vel innan lýsingarórðsins *rétt*: það er rétt (viðeigandi – og *gott*) að veruleikanum sé rétt lýst (að hætti vofufræðinnar). En hvaða ályktanir eigum við þá að draga um siðferðileg og pólitísk *ábrif* vofufræðinnar? Derrida telur ljóst að hugsun af þessum toga útheimti lifandi meðvitund um óréttlætið sem viðgengst og um kröfur hinna dauðu til þeirra sem eru lifandi í nútíðinni. Með öðrum orðum stend-

ur vofufræði í nánnum tengslum við minninguna um fortíðina og við loforðið um endurlausn, frelsun mannkyns og komu réttlætisins.¹⁴ Og hér er einmitt kominn sá þráður sem Derrida telur sig eiga sameiginlegan með Marx – ákveðinn „andi“ frelsunar-marxisma“ (264), eins og Derrida orðar það, sem stendur í nánnum tengslum við guðfræðileg efni:

Ef til er að dreifa einhverskonar anda marxismans sem ég mun aldrei gefa upp á bátinn, þá er það [...] ákveðin frelsandi og *messíanísk* játtun eða staðhæfing, ákveðin tilraun með loforðið (og reynsla af því) sem má leitast við að losa undan hvers kyns kreddum og jafnvel undan hvers kyns ákvörðun að hætti frumspeki og trúarbragða, þ.e. undan hvers kyns *messíanisma*. Og loforð verður að lofa því að staðið verði við það, þ.e. að það láti ekki við það sitja að vera „andlegt“ eða „óhlutbundið“ heldur leiði af sér atburði, nýjar og skilvirkar myndir aðgerða, iðkana, skipulags o.s.frv. (146–147)

Með öðrum orðum: við ættum, á *virkan hátt*, að gerast erfingjar þess messíaníska loforðs sem býr í marxískri kenningu. Í þessu felst að loforðið verður að ganga út fyrir svið hins „andlega“ og „óhlutbundna“, loforðið verður að lofa því að staðið verði við það – en þetta orðalag býður augljóslega heim þrálátri og óvæginni spurningu: *verður* staðið við það? Og þar á ofan verður að grennslast fyrir um efni þessa loforðs – hverju lofar það, og á hvaða hátt getum við lagt eitthvað af mörkum til að staðið verði við það? Það er einmitt með tilliti til þessarar spurningar sem Derrida greinir á við Marx – eða í það minnsta við marxismann sem hefð. Eins og við höfum séð lítur Derrida svo á að ætíð sé til staðar *fleiri en einn* andi Marx og að fyrir vikið sé „það að erfa Marx“, eða raunar það að erfa yfirleitt, „aldrei *gefíð*, það er alltaf verkefni“ (94) – en þegar á hólminn er komið finnur Derrida sig knúinn til að velja á milli andanna sem í boði eru, ef svo má segja, og þá á þann veg að hvaðeina sem hefur minnsta svip af tilteknu *innibaldi* er látið róa – hvers kyns verufræði, kerfi eða ... efnishyggja.

14 Skipulega og einkar ítarlega greinargerð fyrir þessum málefnum má finna hjá Matthias Fritsch, *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*, Albany: SUNY Press, 2005.

Því að eins og Derrida orðar það er til, eins og fyrr segir, ákveðinn „andi marxískrar gagnrýni, sem virðist um þessar mundir brýnni en nokkru sinni fyrr“ og þarf að greina „strax frá marxisma sem verufræði, sem heimspekilegu eða frumspekilegu kerfi, sem „díalektískri efnishyggu“, frá marxisma sem sögulegri efnishyggu eða aðferð, og frá marxisma sem fólgin er í einingum eins og flokknum, ríkinu eða alþjóðasambandi verkamanna“ (116–117).

Af þessu sauðahúsi er sá andi Marx – sem að vísu virðist ekki vera mikið annað en skinnið og beinin úr því að hann hefur verið sviptur flestu því sem jafnan er kennt við marxisma¹⁵ – sem Derrida vill eiga samskipti við. Engu að síður komumst við að því er við höldum áfram lestrinum í bók Derrida að engan veginn ber að leggja þennan ómissandi anda „marxískrar gagnrýni“, sem eigi erindi við okkur í dag, að jöfnu við það sem Derrida kys að kalla „einhvers konar afbyggingu“, með því að sú síðarnefnda er „ekki lengur einfaldlega gagnrýni“ og hún hefur almennt talað aldrei „verið í aðstöðu til að skilja sjálfa sig sem eða sér í lagi til að taka einarða afstöðu gegn einhverju á borð við marxisma, marxíska verufræði eða marxíska gagnrýni“ (117). Afbyggingin sækir innblástur í þennan tiltekna þátt í arfleifð Marx, en hana ber alls ekki að leggja að jöfnu við umrædda arfleifð, ekki frekar en hana beri að skoða sem beina andstöðu við arfleifðina.

Hvað sem þessu líður sækir spurningin sífellt á okkur: á hvaða hátt eigum við að umgangast þennan tiltekna anda Marx og svara honum – þessum anda sem geymir með sér þann messíaníska kjarna sem okkur er svo kær? Við höfum orðið nokkurs vísari um það hvað við ættum *ekki* að gera: við ættum að sneiða hjá marxískri verufræði, marxísku kerfi og efnishyggu að hætti Marx, hvort heldur sögulegri eða díalektískri. Og þegar hér er komið sögu er erfitt að stilla sig um að velta eilítið vöngum yfir heildaryfirbragði þessarar fáklæddu fylgispektar við marxismann – gæti hugsast að hér sé komið hið eina sanna hefndarbragð hughyggjunnar gagnvart Marx? Þegar allt kemur til alls *vildi* Marx án nokkurs vafa að kenning hans væri annað og meira en einskær „andlegur“ þáttur, „gagnrýni“ sem getur

15 Vægðarlaus gagnrýni á „smættakennda“ gagnrýni Derrida á marxisma, ásamt býsna öflugri málsvörn Derrida sjálfs, má finna í Michael Sprinker (ritstj.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London og New York: Verso, 1999.

orðið fræðimönnum innblástur þegar vel tekst til en er þó og verður laus við hvers kyns *adgerðavíð* eða, það sem verra er, við hvers kyns tilkall til að vera *vísindaleg* lýsing á gangverki sögunnar. Getur „gagnrýninn andi“ af þessum toga nokkurn tímann haft til að bera nokkurs konar virkan, frelsandi mátt – ekki síst ef við göngum út frá því að hann megi ekki taka á sig mynd „í einingum eins og flokksnum, ríkinu eða alþjóðasambandi verkamanna“?

Að vísu er raunin sú að Derrida leggur sannarlega fram, í *Vofum Marx* og einnig í bók sinni *Stjórnsmál vináttunnar* (*Politiques de l'amitié*) sem kom út sama ár,¹⁶ nýja hugmynd um félagsskap sem ætlað er að berjast gegn ríkjandi forræðisöflum. Framarlega í *Vofum Marx* dregur hann upp skyndimynd af „bandalagi sem *tengir saman* án fylgissveina, án skipulags, án flokks, án þjóðar, án ríkis, án eignar (sá „kommúnismi“ sem við munum [...] gefa gælunafnið nýja alþjóðasambandið)“ (58). Það kemur nokkuð á óvart að Derrida skuli kenna þetta nýja bandalag við „kommúnisma“, en þegar að er gáð kemur í ljós að það sem hann hefur í huga er í grundvallaratriðum frábrugðið því sem venjulega er átt við með því orði: hið nýja alþjóðsamband Derrida, sem hann segir meira að segja „varla standa undir nafni sem félag“ og að það tilheyri „nafnleysinu einu“ (148), einkennist fyrst og fremst af eindreginni andstöðu við hvers kyns fyrirbyggjandi kennisetningar. Því er ætlað að vera „vinátta bandalags án stofnunar meðal þeirra sem trúa jafnvel ekki lengur, eða trúðu aldrei á, alþjóðasamband sósíalista og marxista, alræði öreiganna, messíanískt og heimsslitafræðilegt hlutverk allsherjarsambands öreiga allra landa, en þiggja þó eftir sem áður innblástur af a.m.k. einum af öndum Marx eða marxismans (þau hafa gert sér grein fyrir því að þeir eru *fleiri en einn*)“. Bandalagið sem þannig myndast á að vera „nýtt, ápreifanlegt og raunverulegt“ en er á hinn bóginn „ekki lengur af tagi flokks eða alþjóðahreyfingar verkamanna, heldur eins konar gagn-samsæris“ sem beitir sér til dæmis í „(kennilegri og verklegri) gagnrýni á ástand alþjóðalaga, á hugtökin um ríki og þjóð, og svo framvegis: í þeim tilgangi að endurnýja þessa gagnrýni, og sér í lagi gera hana róttækari“ (142).

Eins og þessi orð bera með sér verður hin nýja alþjóðahreyfing vart kölluð annað en sundurlaus og sundurleitur söfnuður fólks sem vinna vill að félagslegu réttlæti og umbreyta þeim stofnunum sem fyrir eru

16 Sjá Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, París: Galilée, 1994.

– hvert um sig á eigin forsendum, eða því sem næst. *Byltingarviddin* hefur augljóslega farið forgörðum – með öðrum orðum er engi byltingarsinnaða sjálfsveru að finna í hugtakakerfi Derrida, geranda sem tekst á hendur að bylta aðstæðunum; einvörðungu er til staðar gagnrýnin afstaða til fyrirleggjandi stofnana sem miðast við að bæta þær innan frá. Auðvitað er ekki þar með sagt að heildarafstaða Derrida, sem byggð er á vofufræði, beri merki um tregðu til að svara kalli fortíðarinnar eða hinna fótumtroðnu. Viljinn er til staðar, en hugtakavélin virðist gölluð að mikilsverðu leyti. Enda þótt loforðið um frelsunina eigi að „lofa því að staðið verði við það“, þá er sú staðreynd óumflýjanleg, samkvæmt Derrida sjálfum, að við getum aldrei haldið því fram, né heldur trúað því, að raunverulega *hafi verið* staðið við loforðið. Málið snýst um afstöðuna sem *í reynd* mun auðkenna bið okkar eftir því að loforðið verði uppfyllt. Derrida nefnir þessa afstöðu *attente sans attente* sem þýðir í senn „bið án væntinga“ og „bið án biðar“. Sú eilítið óheflaða spurning sem við getum ekki stillt okkur um að spyrja hér er þessi: sé okkur ætlað að biða án væntinga, eða „biða án þess að biða“, sem hlýtur að teljast nokkuð nálægt því að biða eftir engu sérstöku eða jafnvel eftir *allu engu*, hvernig eigum við þá að halda okkur vakandi?

Fyrir vikið verður sú kennilega spurning, sem allt veltur á, eftirfarandi: hvaða áhrif hefur þessi afstaða til biðarinnar, sem er ómissandi forsenda hugmyndar Derrida um réttlætið og jafnframt um lýðræðið í vændum, á afstöðu okkar á liðandi stundu, hér og nú? Ekki verður betur séð en að hún ræni okkur einmitt tengingunni við það sem Benjamin kallaði *Jetztzeit*, „nú-tíðina“ sem er sú stund er við gerum okkur ljóst, í svipleiftri, að *nú* er tími til kominn að grípa til aðgerða og taka „stökk tígursins“ sem ætíð verður að vísu miklum háská blandið.

Á þennan hátt fer Derrida þvert á eigið ætlunarverk hættulega nærri því að verða sögustefnu eða fylgistefnu, sem Benjamin nefnir svo, að bráð – og leggja fram greinargerð fyrir tímanum og hinu sögulega sem reynist þegar öllu er á botninn hvolft vanrækja tækifærið sem felst í nú-tíðinni og býður því þannig heim að verða „verkfæri ráðastéttarinnar“. Að vísu verður að viðurkennast að slík túlkun á Derrida væri ekki að öllu leyti sanngjörn og réttlát – því að í *Vofum Marx* bregst Derrida sjálfur við ákæru af þessum toga:

Leyfið mér að rifja upp sem snöggvast að tiltekin framvinda að hætti afbyggingar, í það minnsta súa sem ég taldi mig þurfa að taka þátt í, fólst allt frá upphafi í því að draga í efa hið veru- og guðfræðilega en einnig hið sífjafræði- og markhyggjulega hugtak um söguna – hjá Hegel, Marx eða jafnvel í tímabilahugsun Heideggers. Ekki í því skyni að stilla sér upp í andstöðu við endalok sögunnar eða einhvers konar söguleysu, heldur þvert á móti í þeim tilgangi að sýna að þessi veru-guð-sífja-markhyggjufræði lokar söguleikann inni, gerir hann óvirkan og afnemur hann að lokum. Málið snerist þá um að hugsa upp annan söguleika – ekki nýja sögu og enn síður „nýja sögustefnu“, heldur annars konar opnun gagnvart atburðareðli sem söguleika sem gæfi kost á því að snúa ekki baki við, heldur opnaði þvert á móti aðgang að, jákvæðri hugsun um hið messíaníska og frelsandi loforð sem loforð: sem *loforð* og ekki sem veru-guðfræðilega eða markhyggju-heimsslitalega stefnuskrá eða áætlun. (125–126)

Á þennan hátt – og eins og fram hefur komið – er engum blöðum um það að fletta að Derrida vill takast á við afnám söguleikans: í sjálfri viðleitni sinni til að berjast gegn „veru-guð-sífja-markhyggjufræði“ gengur hann í raðir hugsuða af meiði Benjamins. Engu að síður er spurningu okkar enn ósvarað og hún leitar á okkur enn sem fyrr: sé ætlun okkar að halda fast í loforðið „sem *loforð*“, en setja það aldrei í samband við *neins konar* „stefnuskrá eða áætlun“, þá hlýtur það að draga máttinn úr loforðinu sjálfu. Á þennan hátt verður ofnæmi Derrida gagnvart hverju því sem ber minnsta svip af kreddu – eða, með eilífið jákvæðara orðalagi, af vel ígrundaðri kenningu um raunverulegar leiðir til að koma fram róttækum breytingum á núverandi skipan mála – til þess að leiða hann afvega, þannig að vofufræði hans öðlast ekki allan þann mátt sem í henni býr. Leitum að lokum fanga hjá Giorgio Agamben og fáum nánari skýringar á því sem hér er í húfi.

Vofufræðin styrkt – Agamben og stefnumót sem aldrei varð

Eins og ofangreind umræða ber með sér er megingallinn á hugsun Derrida fólgin í því að hann skortir skilvirka kenningu um sjálfsveruna – í slíkri kenningu fælist sú *örlítla* viðbót sem þyrfti til að kenningin uppfyllti *í reynd* það ætlunarverk sem höfundur hennar sá fyrir sér. Og eins og Giorgio Agamben sýnir fram á (í framhjáhlaupi) í bók sinni *Tíminn til stefnu* (*Il tempo che resta*) er það einmitt þetta sem Derrida hefði getað lært, og hefði átt að læra, af Marx – og raunar af Benjamin líka. Sjálfsveruþáttinn hefði til dæmis mátt finna í stéttarhugtaki Marx, en eins og tilvitnanirnar í *Vofur Marx* hér fyrir ofan bera með sér lætur Derrida það hugtak liggja nær fullkomlega óbætt hjá garði í bók sinni. Hvað þetta snertir er mikilvægt að gera sér grein fyrir því að hugtak Marx um öreiga vísar einmitt til stéttar handan stétta, stéttar sem er ekki lengur stétt í hefðbundnum skilningi, stéttar sem er meira, eða minna, en stétt. Stétt sem leikur „hlutverk þess sem á sér ekkert hlutverk“, eða tekur að sér hlutskipti þeirra sem eiga sér ekkert hlutskipti, svo notast sé við hugtak ættað frá Badiou og Jacques Rancière; stétt sem hefur *bókstaflega* engu að tapa nema hlekkjunum. Fullljóst er að hugmynd Derrida um hið nýja alþjóðasamband, jafn óákvarðað og það er, er engan veginn fullnægjandi í þessu sambandi; engu að síður ber að fallast á að í því eru fólgnir grunndrættir sem gætu komið að notum með ögn nánari útfærslu. Það sem á vantar er einmitt *sannarlega messíanísk* afstaða til tímans.

Agamben rekur hvernig Marx velur að hafa orðið *Klasse*, sem er af latneskum stofni, um öreigastéttina í stað þess að nota um hana hið hefðbundna orð *Stand*, „lögstétt“.¹⁷ Ástæðuna fyrir þessari breyttu hugtakanotkun má að sögn Agambens rekja til orðsifjafræðilegrar líkingar milli *Klasse* og gríska orðsins *klásís*, sem er orðið sem Páll postuli notar um þá sem lifa undir merkjum „eins og ... ekki“ (*bós mé* á grísku).¹⁸ Nánar tiltekið snýst málið um samfélag þeirra

17 Sjá Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (þýð. Patricia Dailey), Stanford: Stanford University Press, 2005, bls. 29.

18 Til nánari skýringar á því sem átt er við er hér eitt dæmi (úr nýju Biblíuþýðingunni) um það hvernig Páll postuli notar þetta orðalag: „En það segi ég, systkin [orðrétt: bræður], tíminn er orðinn naumur. Hér eftir skulu

sem hafa verið útvaldir til að taka upp köllun sem er handan við hvers kyns tiltekna (og fyrirfram skilgreinda) köllun – eða, með öðrum orðum, um þá sem tilheyra *stéttinni* (*Klasse*) sem er handan allra *lögstétta* (*Stand*). Ástæða er til að benda á að Agamben dregur beina hliðstæðu milli samfélags kristinna manna á upphafsárum kristinnar (*ekklóvía*) og hugmyndar Marx um öreigastéttina.¹⁹ Til nánari skýringar vitnar Agamben í svar Marx við spurningunni um möguleikann á frelsun úr ánaud (í þessu tilviki frelsun þýsku þjóðarinnar) í *Drögum að gagnrýni á Réttarheimspeki Hegels*. Úr hvaða átt megum við vænta frelsunar að sögn Marx? Svárið er sem hér segir:

Í því að stétt myndast sem ber *róttæka fjötra*, stétt í borgarasamfélaginu sem ekki er af borgarasamfélaginu, lögstétt sem er upplausn allra lögstétta, svið sem hefur almennt eðli vegna þess að þjáning þess er almenn og krefst engra *sérstakra réttinda* fyrir þá sök að það er ekki beitt *sérstökum rangindum* heldur *rangindum yfirleitt*; þjóðfélagssvið sem krefst ekki lengur *sögulegs* titils, heldur aðeins *mannlegs* titils, og á ekki í einhliða andstöðu við afleiðingar þýsks stjórnkerfis heldur í alhliða andstöðu við forsendur þess; og að lokum, svið sem hlýtur ekki frelsi nema það frelsi sig undan öllum öðrum þjóðfélagssviðum – og frelsi þau um leið; svið sem er í stuttu máli *alger missir* allrar mennsku, svo eina bjargráð þess er *alger sjálfs-endurheimt mannkynsins*. Þessi upplausn þjóðfélagsins sem einstök lögstétt er *öreigalýðurinn*.²⁰

jafnvel þau sem gift eru vera eins og þau væru það ekki, þau sem gráta eins og þau grétu ekki, þau sem fagna eins og þau fögnuðu ekki, þau sem kaupa eins og þau héldu ekki því sem þau keyptu, og þau sem njóta heimsins gæða eins og þau færðu sér þau ekki í nyt. Því að heimurinn í núverandi mynd líður undir lok, en ég vil að þið séuð áhyggjulaus.“ (1Kor 7.29–32)

19 Agamben, *The Time That Remains*, bls. 31.

20 Karl Marx, *Drög að gagnrýni á Réttarheimspeki Hegels*, óbirt þýðing Ottós Mássonar, lítilla breytt. Þýski frumtextinn er svohljóðandi: „In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechtbin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *histori-*

Punginn í rölkfærslu Agambens felst í því að þegar reynt er að bregðast við frelsunarloforðinu sem býr í þessum orðum ættum við að gæta þess að láta ekki guðfræðina algjörlega hverfa úr augsyn. Messíanískt tímahugtak, eða hugsun í anda nú-tíðarinnar, er það sem þarf til að blása lífsmætti í arfleifð Marx – í það minnsta við núverandi aðstæður. Þetta er sá lærdómur sem Benjamin kennir okkur, en Derrida virðist hafa farið á mis við. Veigamikla vísbendingu um blindu Derrida á umrætt atriði má finna í neðanmálgrein nokkurri í *Vofum Marx* sem er eini staðurinn í bókinni þar sem Derrida lætur í það skína að hann viti af texta Benjamins um söguspekina. Í neðanmálgreininni vísar Derrida til *Greina um söguspeki* sem „texta sem vekur áhuga okkar hér af ýmsum ástæðum, sér í lagi vegna þess sem segir í upphafi textans um vélvirkjann“ (95n). Derrida stiklar síðan á stóru í texta Benjamins og lætur að lokum eftirfarandi orð falla:

Við ættum að tilfæra og lesa að nýju allar þessar síður – sem eru þéttar, torræðar, brennandi – allt fram að tilvísuninni í lokin til „flísarinnar“ (brotsins, flögunnar, *Splitter*) sem hið messíaníska skráir í líkama þess sem er nú-verandi (*Jetztzeit*) og fram að „þrönga hliðinu“ sem Messías kemur um, það er að segja, sérhverri „sekúndu“.
(96n)

Það nánast líkamlega og ósjálfráða (sjálfvirka?) viðbragð sem þessar athugasemdir vekja er að hrópa einfaldlega upp yfir sig „já, við (eða, réttara sagt, þú!) hefðum átt að gera það, við hefðum átt að tilfæra og lesa að nýju *Greinar um söguspeki*, sér í lagi hér, í þessum texta, þar sem afbyggingarsinninn leitast við að vinna úr arfleifð Marx!“ Enn og aftur: hefði Derrida tekist á hendur slíka rannsókn á texta

sehen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.“ (http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm)

Benjamins, hefði það leitt af sér *öflugri* og (*frelsunar*)*máttugri* útgáfu vofufræðinnar – einmitt með því að taka messíaníska þætti í sína þjónustu, ef svo má segja, á djúptækan og ígrundaðan hátt. Í þessu samhengi sakar ekki að gefa því gaum hvernig Agamben gagnrýnir Derrida, undir rós, fyrir *skort á trú* – því að ef marka má þann fyrrnefnda „felst trú í því að vera fyllilega sannfærður um að loforð og raungerving þess fari nauðsynlega saman.“²¹ Vegna þessarar vantrúar reynist Derrida ókleift að tengja sig við það sem hefði í reynd átt að vera reginafl hugsunar hans: það sem Agamben kallar *virkan tíma* hins messíaníska tímahugtaks. Í þrákelkni sinni við að halda í loforðið *sem* loforð, eða halda loforðinu „hreinu“ og „ósnertu“, gengur Derrida á svig við þá meginreglu sjálfs sín að gjalda varhug við hvers kyns hreinleika. Þar af leiðandi verður sú opnun, sem einkennir hugsunina um ummerki (fr. *trace*) og skilafrest (fr. *différance*) og verður ekki skilin frá þeirri hugmynd um réttlætið sem Derrida mótaði á síðari hluta höfundarferils síns,²² í reynd ekki greind frá sögustefnunni og fylgistefnunni sem Benjamin tætir svo vægðarlaust í sig í *Greinum um söguþeki*. Tími afbyggingarinnar, með dálæti sínu á *hínu óákvarðanlega*, verður „einsleitur og innantómur“, rétt eins og tími sögustefnunnar. Með tilvísun til lýsingar Žižeks á kristnum kærleika mætti taka svo til orða að í ofuráherslu sinni á *skilafrestinn* (*différance*) vanræki Derrida að iðka þann *mismun* (*différence*) sem er nauðsynleg forsenda kærleikans. Í framhaldi af þessum ásökunum virðist Agamben því hafa lög að mæla þegar hann heldur því fram, af nokkru vægðarleysi, að „afbyggingin sé ónýttur messíanismi, frestun hins messíaníska“.²³ Eða, eins og Agamben orðar það með tilvísun til greinarmunarins á mældum tíma (krónólógískum tíma, tíma sögustefnunnar) og messíanískum, virkum tíma (tíma sögulegrar efnishyggju sem nýtur liðsinnis messíanismans):

Hugmynd okkar um mældan tíma, sem tímamann sem við erum í, greinir okkur frá okkur sjálfum og breytir okkur í máttvana áhorfendur okkar sjálfra – áhorfendur sem

21 Agamben, *The Time That Remains*, bls. 156.

22 Hvað þessa heildardrætti í hugsun Derrida varðar leyfi ég mér að vísa lesandanum á bók mína *La question de la justice chez Jacques Derrida*, París: L'Harmattan, 2007.

23 Agamben, *The Time That Remains*, bls. 103.

fylgjast með því hvernig tíminn flýgur og eiga engan tíma aflögu, og fara sífellt á mis við sjálfa sig – en messíanískur tími, virkur tími þar sem við náum tókum á og ljúkum við hugmyndir okkar um tímann, er á hinn bóginn sá tími *sem* við erum sjálf, og af þeirri sömu ástæðu er hann hinn eini raunverulegi tími, eini tíminn sem við höfum.²⁴

Lokaorðið, hér og nú, þessa stundina: höfum tíma, gefum okkur reimleikunum á vald, ávörpum vofurnar – og erfum, eins og við getum, í nafni réttlætisins – og höldum á lofti loforðinu *sem loforði* um leið og við höldum í trúna á – og *vinnum að, með beinum aðgerðum* – raungervingu þess sem (ef til vill) er á næsta leiti. Þá á frelsunin framtíðina fyrir sér.²⁵

24 Sama rit, bls. 68.

25 Grein þessi er lítillega endurskoðuð og staðfærð gerð greinar sem væntanleg er í safnríti á ensku. Þakkir fyrir góðar athugasemdir og uppbyggilega gagnrýni fá Sigrún Sigurðardóttir, Geir Sigurðsson, Hans Ruin, Ola Sigurdson, Jayne Svenungsson, Viðar Þorsteinsson og Magnús Þór Snæbjörnsson.