

Derrida & Nagarjuna - beyond deconstruction - into metanoesis

af Jan Esmann, kunstmaler, cand. mag og B.Sc.

(noteapparater er pt. udeladt, da det endnu ikkeer konverteret til html)

© Jan Esmann 1996.

Derrida & Nagarjuna

Jan Esmann, 1997

Efter dekonstruktion: Buddhistiske metanoesis (Nagarjuna)

Dekonstruktionen isolerede sig selv ved skridt for skridt at dekonstruere ethvert muligt møde med anden vestlig filosofi, ny som gammel - vi måtte til rabnisk eksegese for at finde et muligt møde og fandt så endda dert dekonstruktionens egen fader Abraham . Christopher Norris bemærkede dekonstruktionens problematiske karakter allerede i '82 og betegnede de filosofiske møder med f.eks. Austin og Searle som "ikke-møder". Resultat-tet af denne filosofisk set antisociale attitude er så, at vi idag er tilboje-lige til at opfatte dekonstruktion som nærmest et fransk baguette (iøvrigt usyret), der er tørret ind i solen. Imidlertid kan vi mene, at problem-et ikke alene ligger i dekonstruktionens a priori dekonstruktion af mulige møder, men at dekonstruktion ikke er sat støvne med noget udenfor det felt, dekonstruktionen dekonstruerer. Vi må derfor skue langt ud over de græko-rabninske tankerækker og se, om vi ikke kan peppe det tørre franske baguette op med lidt indian curry.

Vi kan indkredse sagen med Rortys dichotomisering af filosofien i to evigt stridende retninger: a) filosofi som fører en rational dialog og stræber efter en kommunikerbar sandhed; b) filosofi som afviser rationalitetens konsensus og udfolder sig i paradokser og stilistiske metabetydninger . "b" er selvfølgelig Rortys "filosofi som skrift" og den bærer i sig sig en mistro overfor filosofiens mulighed for at nå nogen ultimativ sandhed. Derridas filosofi falder selvfølgelig ind under denne kategori og hvis vi skal finde noget, der kan dekonstruere dekonstruktionen, rekonstruere en filosofisk interaktion, eller måske endda etablere en metafossisk episte-mo-logi, der kommer bag om logos, må vi søge i eller ud fra denne kategori efter en "filosofi som skrift", der har som mål at transcendere skriften. Lykkes dette ikke, ender vi enten i sprogspillenes, ganske vist endeløse, cul-de-sac, eller i en pseudologisk legitimering af stilhed som første-princp og skriftens kilde. Vi vil siden vise, hvilken af disse to blindgyder Derrida ender i. Som andet har vi umiddelbart ikke meget at erstatte dekonstru-ktionens tørre brød med, end de kiks, dekonstruktionen selv har henlagt til at smuldre, dog måske rabbinernes usyrede semantiske transloka-tioner, men det vil jo blot være en filosofisk atavisme . Vi må altså se udenlands til, helst meget langt bort, og vores blik tiltrækkes af den, måske umiddelbart eksotiske, Buddhistiske filosof Nagarjuna's (ca. 150-250 AD) grundtanke om, at intet er udenfor sūnyatā - ganske som Derrida hævder at intet er udenfor teksten (vi vil om lidt se nøjere på, hvad sūnyatā er for en mystisk sag). Det logiske spørgsmål er: Hvad er tekstens forhold til sūnyatā? Er dekonstruktionens og buddhismens to synspunkter uforenelige eller kan de berige hinanden? Sūnyatā er et kompliceret begreb, som vi vil lade ligge en stund, vi kan dog umiddelbart indkredse det som et betydningsfuldt vedrørende væren, uden andet end væren, altså en ikke-tom tomhed uden andet end væren uden bevidsthed som noget andet end selv selv som væren (hverfaldt sån cirka). Lad os derfor indlede med det mere ukomplicerede: Derridas had/kærlighed til væren.

Væren og forskel (eller: at være forskellig)

Taylor har vist, at det afgørende punkt i Derridas filosofiske forankring i vestlig tradition ligger i Heideggers overbevisning om, at metafysikken er nået til vejs ende og at det nu gælder for filosofien om at finde ud af, hvordan der overhovedet kan være nærvær som sådan. Heidegger finder som bekendt at der må tænkes over forskel som sådan, specielt mellem væren og det værende. Derridas forankring ligger, stadig i følge Taylor, også i Levinas' overbevisning (og vi tilføjer rabbinerens) om, at forskel er det væsentlige ved det at subjektet ultimativt konstitueres af Jåhve, den guddommelige anden - altså ved forskel, ikke lighed, i forhold til den anden-da det aldrig kan blive lig en guddommelig anden. Blanchot har flyttet forskelstanken over i litteratens område: litteraturen beskæftiger sig, i overensstemmelse med sin og al kunsts natur, altid med fortiden. Kunstværket er forskelligt fra sit indhold i tid og rum; men derved bliver den forskel selv skaber af et andet tid-rum forhold. Forskellen mellem disse to er Blanchot's "forsknel", "la difference" (med "e"), der altså afviser den tid og rum kontinuitet som en logocentrisisk tænkning kræver - logos bortfalder, og der er kun "difference" tilbage. Derrida tager Blanchot's "difference" og prøver at omtænke Heideggers udgrundelige forskel mellem væren og det værende. Han finder imidlertid at Heideggers "forsknel" blot er endnu en metafysik og at den er utænklig. Han insisterer på at lade forskel være forskel og den anden være den anden, og markerer forskellen på sin forskel og de andres forskel ved at omdøbe "difference" til "différance" (med "r"). Så vidt Taylors udmærkede oprijsning.

Ser vi lidt dybere på denne rod hos Heidegger, finder vi, at hans insisteren på at tænke "forsknel som forskel" falder sammen med at tænke "væren som forskel" . Væren fremstår altså i dette lys som forskel - til forskel fra alt værende. Men som Derrida antyder, er denne forskelstænkning ikke radikal nok, for der kan principielt være en forskel, der "går forud for væren. Der kan være en forskel, der er endnu mere ugentmentænk end forskellen mellem Væren og det værende". Ideen om at sproget er et system af forskellige kommer selvfølgelig fra Saussure og Whorf pointerede i 1956 det, der er idag forekommer os så indlysende, at vi i dissekerer væren efter de linier, der er udstukket af vores modersmål . Herfra ender vi med at konkludere, at al virkelighedsforståelse er et sprogspil og derfor ikke et spørgsmål om, hvad der er virkeligt, men et spørgsmål om relationer, der forudsætter forskel. Slægtskab med rabnisk eksegese giver sig uden videre heraf . Alt dette er i og for sig ikke væsentligt at bemærke nu. Hvad der er værd at bemærke er, at bevægelsen fra disse tanker gennem Derridas forestilling om, at systemet af forskelle helt er underlagt sig selv, helt uden videre fører ind i en Buddhistisk forestilling om, at det, der begrænses af begrænsningen, i sin ultimative filosofiske analyse også må eksistere udenfor og uafhængigt af begrænsningen, og ydermere at begrænsningens som sådan kun eksisterer indenfor en relationel opfattelse af verdens ultimative beskaffenhed. Dette fører dog ikke til en Schopenhauersk lære om verden som vilje og forestilling, heller ikke til endnu en skrårisker lære om tingene i sig selv og om de nu eksisterer i eller udenfor bevidstheden/sproget, osv.. Ifølge Buddhismen er "tingen i sig selv" en tom forestilling, eller rettere "tomhed" ("sūnyatā") i forhold til det empiriske og metafysiske. "Tomhed" fordi der ikke findes nogen ontologisk "egenhed" og overfor hvilket logos bliver aldeles irrelevant. Tingens empiriske og metafysiske egenhed eksisterer for Buddhismen altså ikke i "tingen i sig selv" men kun som en forestilling i en bevidsthed, der anskuer verden ud fra en automatisk (og ubevidst) reference til sin egen uvidenhed om virkeligheden såvel som sin egen væsentlighed-der altså begge er sūnyatā. Buddhismen vil ikke placere bevidstheden i sproget, men pointere, at siden alt er "tomhed" (i forhold til det empiriske og metafysiske), er også sproget "tomhed", såvel som bevidstheden, og for den sags skyld ubevidstheden. Thomas Merton pointerede noget lignende om buddhismen, da han skrev: "sūnyatā's renhed er ikke en renhed eller tomhed, der kan begribes som et objekt for kontempleration, men derimod en ikke-seen, en ikke-kontempleration, hvori man kommer til erkendelse af at den rene bevidstheds ["prajna"] 'spejl' egentlig er et ikke-spejl, en ikke-bevidsthed" . Hvis virkelighedens indlejring i vor bevidsthed kommer ved at bevidstheden spejler virkeligheden, eller spejler sprogets konceptualisering af virkeligheden, så ville omverdenen forsvinde fra vores bevidsthed i det øjeblik vi ophører med at være spejl eller sprogspil ved det, at vi er kommet til erkendelse af den rene væren ("ren væren" som defineret i den Buddhistiske term "prajna" og i Mertons førnævnte sammenligning af vestlig og østlig mysticisme, m.fl.). Buddhisterne og mystikerne, der har gjort sig den erkendelse, fortæller os imidlertid, at verden ikke forsvinder, fordi man har nået tilstanden af "oplysning" (som de kalder den realisering af den rene væren som uafhængig af bevidsthed-såvel psyke som nous), man forstår blot, at man hidtil har levet i (ikke med) en illusion om verden med samt ens egen placering deri og ens egen beskaffenhed. Buddhismen vil således pointere, at selv om den Derridaske bevidsthedsmodel ikke rummer noget udenfor sproget, så ligger sproget dog udenfor sūnyatā og selv om bevidstheden ikke kan indfange den rene væren, så er den dog gennemtrængt deraf, men alligevel uvidende derom ved det, at den refererer til sig selv konceptuelt (Derridas "intet udenfor sproget" strider således ikke mod Buddhistsens bevidsthedsmodel og epistemologi). Den selvreference skaber en fundamental uvidenhed om den rene væren ved det, at den væren er udenfor sproget og koncepternes reference til hvarandre skaber en struktur af identitet i bevidstheden, der er i modstrid med den rene væren, men hvormed vi identificerer os og hvoraf vi fanges i total og fundamental uvidenhed om vores egentlige væren.

Forsknel og identitet samt viden og uvidenhed (avidyā)

Forsknel og identitet, samt forsøget på at transcendere det, kendetegner meget indisk mysticisme og filosofi. Inderne har altså ikke blot et korpus af Rorty's "philosophy as writing" men også et korpus af "forskels-filosofi" (i modsætning til "lighedens-filosofiens" ubehjælpelige identifikation af subjektet med prædikikatet). Disse filosofier har generelt det overordnede tema at dekonstruere vores fundamentale uvidenhed; hvor Derrida dekonstruerer vores traditionelle videnskorus ved at påvise dets afhængighed af aporier og selvbekræftigelser, og hvor Derrida så selv kommer til at ende i et ubehjælpeligt psykoanalytisk teorem om at mennesket fundamentalt ikke er en væren, men en skrivemaskine (Derridas arkeskrift eller trace), så vil den nævnte indiske filosofiske tradition dekonstruere vores tilgang til viden og den konceptuelle videns monopol på erkendelse (altså ikke, som Derrida, dekonstruere dets redskab, men dekonstruere det in toto) for ved at træde af lede til en erkendelse af et andet niveau i vores væsentlighed, der er fri for den konceptuelle erkendelses problemer-netop de, Derrida har påpeget-men som ikke af den grund løser de problemer: den er simpelthen ud over og af en helt anden orden. Den kan således kun, i forhold til den konceptuelle erkendelses muligheder, kaldes tom, men dog en ikke-tom tomhed, der selvfølgelig på ingen måde kan beskrives diskursivt eller konceptuelt.

Dette indiske filosofiske korpus har mange afskyngninger. Vi skal ikke udpensle forskellene. Hvad der er interessant nu, er deres filosofiske overvejelser omkring forholdet mellem væren og det værende, samt sprogets plads i forhold til erkendelse samt til frihed fra uvidenhed i det hele taget. Jeg tænder specielt på Buddhismis samt på de hinduistiske retninger: Vedanta (specielt Shankaras advaita version deraf), Sankhya, Yoga og Mimansa.

En enkelt bemærkning om, hvorfor Buddhismen (Madhyamika, repræsenteret af Nagarjuna), og ikke Sankhya, Vedanta eller Mimansa (m.fl.), er væsentlig, vil dog være påkrævet. De sidstnævnte er enige om, at sprog er knyttet til det guddommelige (Brahman) og til de hellige skrifter i en identitetsrelation. Buddhisterne afviser blibntt denne generelt hinduistiske tradition, der indeberer, at sproget og endda dets enkelte stavelser og fonemer, er midlet til at erkende det guddommelige og befi en fra uvidenheden som sådan (iøvrigt ganske som rabbinere-et yders paradoksaalt element ved Derridas blabnske sympati). Nogle identificerer sproget med det guddommelige, ander ser blot sproget og skrifterne, som noget åbenbart (Shankara f.eks.), der i sidste instans også må transcenderes for at nå frihed fra uvidenhed. Shankara kunne således også være interessant at se på. Også hér har vi altså en opfattelse af sproget som, ultimativt set, en hindring for at nå den yderste viden.

Nagarjuna, derimod, har en sprogpafattelse, der er os mere bekendt: sproget som ren og skær konvention. Ydermere afviser Nagarjuna forestillingen om at nogle skrifter er åbenbarede midler til at nå en ellers uopnåelig erkendelse. Ideen er, at al sprog er præget af en fejlagtig forestilling om subjekt-objekt adskillelse (forsknel) som man må sætte sig ud over, for at nå til frihed fra uvidenhed. befrielsen består altså i vid udstrækning i at nå ud over forståelsesvævns begrænsning i sprogets håndtering af sager og forhold i subjekt-objekt forskelle og afgrænsede (og illusoriske) ligheder og identifikation af subjektet med dets prædikater.

Det kan være værd at bemærke sig Madhyamika skolens dekonstruktive logik, der har som hovedopgave at gendrive ethvert synspunkt (og følgende ikke har til formål at forsvare sit eget, hvilket ville invaliderer dets egne præmisses) ved at vende argumentet mod sig selv, med omdrejning i dets egne aporier, altså med fuld loyaltit mod dets egen iboende logik og med respekt for dets metodik og principper . Formålet med at føre det således ad absurdum er, at få den, der holder synspunktet til at indse, at ingen erkendelse baseret på diskursiv logik (eller anden logik) har nogen endelig gyldighed, og kun har betinget gyldighed inden for sit eget system, men at også ethvert system har aporier, der gør er selv ethvert system ingen gyldighed har i sig selv. Det smager af dekonstruktion, men går videre ved det, at det ikke har dekonstruktionen som endemål, men lader dekonstruktionen tjene til at vise, at alt psykisk og noetisk er præget af inkonsistens og apori samt at vi sene imod det metanoetiske, der indenfor det noetiske (dvs. af "os", der identificerer os med nous) kun kan beskrives som "tomhed" (sūnyatā). Dette sidste er overordentlig betydningsfuldt, for det påpeger, at der er en udgang for enden af dekonstruktionens cul-de-sac, men det påpeger også, at dekonstruktionen nok kan lede hen til udgangen, men ikke se den selv. Derrida pointerer jo, at der intet findes udenfor teksten, men Nagarjuna vil svare, at der ret beset ikke engang findes en tekst. Der er således ikke noget underligt i, at hvor vores fænomenologi er funderet i sproget, er buddhismens funderet i metanoesis, nærmest: mediativt praksis (vipassanā bhāvanā). Man kan så på dekonstruktiv vis hævde, at siden begrebet "tomhed" forudsætter "fylde" har det ingen mening at tale om, at alt er tomhed, men dertil svarer Nagarjuna, at vi ikke engang kan postulere tomhed:

"Man kan ikke sige, at der er tomhed [sūnyatā], ej heller at der er ikke-tomhed", der betyder at begge eksisterer simultant, eller at ingen eksisterer. Formålet med at sige "tomhed" er at tilvejebringe oplysning"

Sproget er altså et nødvendigt redskab indenfor et konceptuelt cognitivt register. Den buddhistiske bevidsthed om sprogets auto-dekonstruerende relationelle struktur tjener ikke sig selv, som i Derridas dekonstruktion, men tjener alene at give en anelse om nous's og sprogets ubønelighed for at nå frihed fra dumhed og allehånde afskyngninger af uvidenhed. Nagarjuna vil altså slå fast, at man ikke kan tænke sig ud af uvidenhed, fordi tænkningen i sig selv er en struktur af uvidenhed.

Hvad menes der så med uvidenhed? Ordet er en oversættelse af "avidyā". Kenneth K. Inada har følgende udmærkede ord om "avidyā"

[avidyā] "a general term used to describe ontologically unclear perceptions and the resultant falsification of reality itself. The empirically oriented mind "thinks" that it can mediate between the self and reality. This is, of course, erroneous, for the mind is one thing and reality another. The mind may be a "cleaver" of the passage of reality, but in the final analysis the "cleaver" does not or cannot "cleave" itself, nor does it leave its marks on reality by the "cleaving" process; that is, reality is not divided by the mind, nor is it manipulated and transformed into new realities. In many ways, the mind and its functions are accidents in the flow of reality and they leave no enduring substantial changes to speak of. Paradoxically, but inextricably, the mind is part and parcel of the very reality that it attempts to understand."

Avidyā betegner mere, nemlig den naive, aldeles fejlagtige, selvforståelse der kommer af at man identificerer sig med sindeet og bevidsthedsmateriale (bevidst som ubevidst) samt dets modus operandi; selvforståelsen er fejlagtig for så vidt den er en illusion: den forudsætter nemlig en deling mellem virkelighed og selv der ikke har nogen realitet overhovedet. Ved at dekonstruere avidyā dekonstrueres således også hele Derridas dekonstruktion ved det at dens ontologiske apori dekonstrues.

Sūnyatā: tom fylde

Sūnyatā er et meget misforstået begreb, hvilket er tilgiveligt, da det per se ikke kan forstås konceptuelt. Ikke desto mindre eksisterer begrebet indenfor sproget og så således i dets brug underkaste sig sprogets idiotiske tyrani.

Lidt etymologi: ordet kommer fra "sunya", der for sin del kommer fra sanskrit roden "svi", der betyder at svulme op, vokse, forøges. "Sunya" betyder "vedrørende det, der er svulmet op eller vokst" . Dette skal forstås med henblik på det rent empiriske eller noetiske: det, der er større end empiriens og metafysikkens felt, og, som den mere gængse oversættelse, "tomhed", antyder: "det, der er uden for empiriens og metafysikkens begrænsninger". Det refererer til ren væren i sin yderste fylde og dermed uden begrænsninger. "Sūnyatā" betegner den tilstand af "sūnyā": uafgrænset og ultimativ værens fylde uden andet. Uafgrænset væren, iøvrigt, udelukkert "den anden" ved det at problemerne om identitet og forskel falder bort som betragtninger vedrørende end anden sfære (der givetvis kan have sin egen gyldighed inden for sit eget felt), hvorved en del af Derridas overvejelser selvfølgelig falder bort.

Inada omtaler flere typer sūnyatā, hvoraf to er væsentlige :

1. Metafysisk og ontologisk "tomhed" (eller ikke-hed). Denne sūnyatā betegner sūnyatā set fra et ignorant synspunkt, dvs fra et empirisk, metafysisk eller ontologisk standpunkt-hvorudfra sūnyatā vil være aldeles ubegribeligt og derfor kun kunne beskrives som tom tomhed. Denne sūnyatā har sin værdi deri, at den dekonstruerer ethvert metafysisk eller ontologisk standpunkt, men kommer til kort derved, at den i sig selv ikke tilvejebringer en holdbar position.

2. Egentlig sūnyatā. Denne egentlige sūnyatā kan kun beskrives temmelig ubehjælpeligt og ofte ved dobbeltbegationer: ikke-tom tomhed, osv. Det ligger selvfølgelig i sagens natur, at hvis sūnyatā skal have nogen mening i forhold til det, der angiveligt betegner, må dets definition ubøneligt dekonstruere sproget, altså benytte sig af paradokser og lign. Det kan bedst opfattes som ens væren uafgrænset af bevidsthed og på det bestemte ikke bevidstløs; altså en ren væren, der er bevidst om sig selv som væren uden at selvbevidstheden afgrænses i noget værende. Derved transcenderer sūnyatā ontologi og Inada's opfattelse af denne egentlige sūnyatā som en ontologisk fylde synes åsporet. Sūnyatā er en tilstand af væren, der er aldeles uafgrænset og således ikke vedrører en afgrænset tings væren eller væsentlighed, der er tale om væren per se, ikke en genstands, et væsens, væren. Intet er udenfor sūnyatā, sūnyatā er så aldeles uafgrænset væren, at spørgsmålet om dets afgrænsning i tid og rum ikke giver mening og dets relation til fænomænet ej heller giver mening. Der er ikke tale om nogets væren, men om væren per se.

Dette kan lyde som Hegels Absolutte, men det Absolutte i Hegelsk forstand affejfer blot fænomenerne ved at lade deres forskelle og modsætninger flyde sammen i det Absoluttes egen identitet.

Sūnyatā kan altså ikke begribes filosofisk (eller overhovedet på anden måde end ved at være det). Dette er væsentligt, for med Derridas påvisning af filosofiens uopøselige fangenskab i sproget og autodekonstruktion i og med sprogets aporier, så er vi kommet til et punkt, hvor vi enten må affinde os med et vedvarende fangenskab i konstruktion-dekonstruktion-konstruktion-dekonstruktion i sprogets spil med sig selv, eller hvor vi må tage springet og overskride sprogets erkendelsesgrænser. Netop hér får sūnyatā sin relevans for os idag, ved det at Nagaruna drev begrebet til sin filosofiske yderlighed og pointerede, at der indenfor sproget ikke er andet end uvidenhed og at der udenfor sproget ganske vist er ingenting, men at det ingenting er sūnyatā og at sūnyatā er ikke blot erkendbar, men virkelighedens ultimative sandhed. Sūnyatā nummer alt, men er ingen af delene; intet er udenfor sūnyatā, og sūnyatā er som sådan uerkendbar for en fragmenteret bevidsthed og forståelsesramme. Dette forhold dekonstruerer hele det felt af identitet vs forskel som Derrida dekonstruerer, derved dekonstrueres dekonstruktionens grænser og sūnyatā fremstår som den ultimative forståelse - eller samthed om man vil.

Derrida & Nāgārjuna

Der har været et par tiltag til at sammenligne Derrida og Nagarjuna. Robert Magiola var vel den første i 1984 . Han gendriver Derridas karakteristik af østlig filosofi som blot endnu en form af logocentrisme som aldeles ugyldig overfor Nagarjuna's kompromisløse kritik af identitets filosofi. Magiola påpeger endvidere, at Nagarjuna's strategi med at dekonstruere identitetsfilosofi ved at reducere den ad absurdum, gør brug af den samme logiske strategi som Derrida, endda ofte af de selv samme argumenter som Derrida siden har anvendt. I logisk forstand er Nagarjuna's "sūnyatā" identisk med Derridas "différance". For Nagarjuna er sproget ikke andet end "vikalpa" en mental fluktuation uden noget hold på virkeligheden overhovedet. Siden har David Loy skrevet artiklen "The Clôture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida" . Vi er enige med Loy og Magiola i, at Derridas kritik af vestlig filosofi er rimelig, men at den ikke går langt nok. Hvor Derrida stopper i en forestilling om "ren tekstualitet", der således udgår hans egen apori, så vil Nagarjuna med sin dekonstruktion en radikal anderledes oplevelse af virkeligheden ud fra andre muligheder for erkendelse-muligheder som Derrida må udelukke for at legitimere den forestilling om, "ren tekstualitet", som er den apori hans dekonstruktion hviler på og som altså er det vi, med Nagarjuna, kan dekonstruere dekonstruktionen. Derrida går endvidere ikke længere end til at dekonstruere identitet og lader forskel forblive, narjuna dekonstruerer hele den metafysik, der sætter identitet og forskel som et dualistisk modsætningspar. Nagarjuna vil således lede erkendelsen mod et nyt erkendelsesområde, der ikke er tyranniseret af det modsætningspar sproget er reguleret af. Loy finder rimeligtvis at Derridas ensidige dekonstruktion vil føre til endeløs cirkulation af endeløst "flydende mening" idet det grundlæggende indebærer "linguistic free-play". Loy påviser, at Derrida må opretholde forskel for at beskytte sit program, han begår således en overmaling af sin egen apori af netop den type, han kritiserer hele den vestlige tænkning for at begå. Nagarjuna derimod driver kritikken hele vejen og dekonstruerer såvel identitet som forskel.

Nagarjuna bevivler enhver bestemmelse af virkeligheden og påpeger diskrepansen mellem virkeligheden og det som enhver filosofi, der er involveret i metafysisk spekulation kan, eller vil, mene verden er. Han mener endvidere, at den eneste måde at komme den filosofiske syv til livs er at lade filosofien dekonstruere sig selv ved at føre enhver logik og ethvert argument til selvmord gennem reduction ad absurdum .

Prof. Harold Coward har skrevet en fremragende studie: "Derrida and Indian Philosophy" i hvilket han pointerer det væsentlige forhold mellem Derrida og Nagarjuna, at:

"For Buddhism, and Nagarjuna in particular, language (including scripture) expresses merely imaginary constructs (vikalpa) that play over the surface of the real without giving us access to it. Derrida, however, sees the dynamic difference that characterizes reality as also composing the nature of language itself. This enables language, through its inherent processes of difference to function as a means of realization. For Derrida language participates in the reality it manifests. According to the Buddhist critique of language offered by Nagarjuna, such participation transcends the limits of languag. This disagreement [...] is all the more significant because both view the nature of the reality to be lived as characterized by difference (the Buddhist concept of pratītya-samutpada implies that everything is in constant change). But whereas Derrida finds this difference (which is constantly changing, constantly deconstructing itself) to be the very essence of language, Buddhism places the locus of that difference outside of language. As it is put in Nagarjuna's Mūlamadhyamaka Karika, the concepts, names or designations of language are conventional; "they are not on the level of ultimate truth and cannot represent ultimate reality, which remains silent (tushinibhava), beyond all grasping (anupalabधि, anabhihiyā)" Nor Derrida adheres indisk filosofi som blot endnu en form af logocentrisme, så er det fordi han mener en sådan total adskillelse af sprog og virkelighed er lige så uholdbar som den ekstreme logocentriske, der fastholder identitet mellem sprog og virkelighed. Derrida vil undgå alle yderpositioner. Han vil opfatte den Buddhistiske doktrin om virkelighedens og sprogets tomhed som et ekstremt synspunkt og pointere, at sproget ikke er aldeles tomt og ikke rummer virkeligheden, men derimod inkorporer selve den forskel, der, for Derrida, er virkelighedens væden. For Derrida er der jo intet udenfor teksten. Den væsentligeste forskel mellem Derridas og Nagarjuna's sprogeori synes således at være, at for Derrida vil sprogets bevidsthedsspor konstituere alle psykiske erfaringer fra dyb søvn og drømme til dagsbevidsthed og endda mystiske tilstande. Sproget er altså en undgåelig betingelse for bevidstheden og erfaringsens måde og middel. For Nagarjuna derimod er sproget en mental konstruktion der udgor den største hindring for at erkende virkeligheden. Ved at være en konstruktion, kan sproget på ingen måde deltage i, eller rumme, virkeligheden på nogen måde. Subjekt-prædikat relationen befinder sig på et niveau, der kun udtrykker en forestilling om virkeligheden, ikke virkeligheden selv, som sådan er sproglig erkendelse illusorisk-omend nyttig i hverdagssammenhæng, selvfølgelig.

Græko-kristen metanoesis vs. dekonstrueret logocentrisme

Desse overvejelser falder selvfølgelig altid tilbage på et spørgsmål om tro, for den der læser dette, og på et spørgsmål om direkte erkendelse, for den mystiker, der involverer sig i et erkende den metadiskursive væren. Spørgsmålet om tro falder mellem på den ene side Derridas overbevisning om, at vi selv er den tekst, vi dekonstruerer-hvorfor der intet er udenfor teksten; og på den anden side om vi egentlig er en væren uden afgrænsning og derfor uafgrænset af teksten såvel som alt andet noetisk materiale. Mystikeren vil hævde, at siden dette sidste er erkendbart gennem dertil eget mediativt praksis, er Derridas standpunkt ganske enkelt ignorant. Buddhismen vil som udvendinge mystiker samtukke heri, men vil som metalogiker også pointere, at Derridas position dekonstruerer sig selv og derfor er uholdbar. Det eneste, der ikke dekonstruerer sig selv, er det Buddhistiske standpunkt, at alt er Sūnyatā: ikke-tom "tomhed", der er ren væren, uafgrænset og derved uadskilt fra alt andet. Således falder det buddhistiske standpunkt sammen med den kristne mystiks opbevelse af forskel i unio mystica og Derridas kritik af den græko-kristne kulturtradition kan kun opretholdes i kraft af, at han overmåler hele den del af den græko-kristne kultur, der med udgangspunkt i platonismens transformerede kristendommen fra logocentrisik til metanoetisk og forskod logos fra sproget til en ren væren, der bedst kan beskrives som sūnyatā. Vi kan således rekonstruere den metanoetiske del af den græko-kristne kulturtradition ud fra en buddhistisk dekonstruktion af Derridas dekonstruktion heraf og således nå frem til en fremstilling deraf, der er blotlet for den protestantiske logocentriske inkvisitions undertrykkelse deraf og endvidere blotlet for den selvnedgørende verbale legitimering af det nonverbales autenticitet, som den filosofiske inkvisition vedbliver at afkræve, men som kun kan gives gennem dekonstruktiv logik og indrømmelse af den redikale metanoesis, som Nagarjuna er eksponent for og som også findes hos tidlige kristne mystikere som i det anonyme værk "the cloud and unknowing" og i f.eks. Symeons modne skrifter.

Stilhed og Derridas rabninske teologi

Stilhed synes altså et væsentligt element i alt dette. Derridas standpunkt med hensyn til stilhed er da også uhyre tåget. På den ene side benægtes stilhedens eksistens ved det at intet er udenfor teksten og teksten er givet som ikke-stilhed, på den anden side skriver Derrida at "silence plays the irreducible role of that that bears and haunts language, outside and against which alone language can emerge. ... Like nonmeanin silence is the work's limit and profound resource."

Man må ikke forveksle denne stilhed med Buddhistsens stilhed: sūnyatā. Derridas stilhed er sprogets udspiring, ikke sprogets ophør eller befrielse fra sproget (som for Buddhisten). Ifølge Derrida begynder sproget med "[...] the stilling of his [guds] voice and the dissimulation of his face. This difference, this negativity in God is our freedom, the transcendence and the verb which can relocate the purity of their negative origin only in the possibility of the Question" Derridas stilhed er placeret i rummet mellem guds stemme og mellemrumme mellem bogstaverne i guds skrift og det er hér, Derrida finder friheden placeret, ikke i den meningsfrie spil, som Loy antyder jvf. ovenstående. Men Derrida finder sporet af den anden altid er nærværende i stilheden, om ikke andet så som et minde, og det spor kalder talen frem . Vi må spørge om der findes et uspor forud for alt, og Derrida synes at svare, at Guds tale og tavshed udgør det uspor, der kalder tale og tavshed frem fra os. "Dette ubegrænsede spor skaber den egentlige mulighed for vores begrænsethed"

"Language has started without us, in us and before us. This is what theology calls God, and it it necessary, it will have been necessary to speak [...] . Having come from the past, language before language, a past that was never present and yet remains unforgettable "it is necessary" seems to beckon toward the event of an order or of a promise that does not belong to what one currently calls history, the discourse of history or the history of discourse."

Derrida roder kort sagt rundt i det, når han skal svare på spørgsmålet om, hvor sproget kommer fra, hvis der "intet er udenfor sproget". Han ender således med et til i rabbinernes opfattelse af at Gud manifesterede sig i intetheden med et flammende tetragrammaton og at hele verden er udspundet af det tetragrammatons udfoldning sig i skrift på skrift (foraf) og demæst et kosmos, der isenesætter den skriffs polysemi og søger mere og mere at konkretisere den. Buddhismen tilbyder en mere tilfredsstillende løsning på dette problem ved deres kompromisløse dekonstruktion af gudsbegrebet tillige med dekonstruktion af enhver metafysik, psykologi og noologi. I det hele taget dekonstruerer Buddhismen det tidsofrolle, som Derrida står magteløs overfor ved det at han må ty til så ærke græske problemer som et ville finde førsteprincippene, hans "arkeskrift" og "urspor"; dertil ender det med et yderst ubehjælpeligt pseudo-gudsbegreb ("this it what theology calls god"), der kun tjener til at kompensere for rent sludder i retning af, at der har været "sprog før sprog" eller en "aldrig værende fortid, der er evigt uforglemmelig", hvilket angiveligt fremsættes fordi "it is necessary". Det eneste, der nødvendiggør det, er selvfølgelig Derridas egen filosofi, for uden det vil den dekonstruere sig selv ud fra sin egen logik og metodik. Denne dekonstruktion af sit livsværk, som Derrida åbenbart ikke har haft hver en grund til at føre ud i livet, første Nagarjuna ud i livet med usvigelig konsekvens. Vi kan også udtrykke det mere venligt og pointere, at Derrida er så aldeles fanget ind af det sprog, han dekonstruerer (det er jo netop hans pointe) at han ikke kommer nærmere på en forståelse af sūnyatā en sådanne begrebslige kortslutninger som at en aldrig værende fortid, der er evigt uforglemmelig, er hvad teologen kalder gud. En sådan beskrivelse dækker sūnyatā som "ikke-tom tomhed" eller "formløst fraværende, men altid nærværende væren", værdigt dog. Derrida er således på nippen til at dekonstruere sig ind i et buddhistisk erkendelsesfelt, men går ikke det sidste afgørende skridt fordi kan ikke evner at dekonstruere det erkendelsesredskab, der opererer med det erkendelsesmiddel, kan har dekonstrueret til nær ubrugelighed. Han ender således med at måtte ty til filosofiske atavismer eller pseudotologiske overvejelser.

Efter Dekonstruktion

Vi må således nu overveje om vi vil vende tilbage til den tænkning Derrida har påvist er aporisk, eller om vi vil lægge vore fordomme overfor det eksotiske til side og lade os provokere tilstrækkeligt af Nagarjuna's, og Buddhismens, radikale dekonstruktion til at tænke os ud over tænkningen og begive os ind i den metanoetiske erkendelsesfære.

Tro ty dette, bør vi bruge provokationen til at granske til vores egen metanoetiske tradiiton for at finde spor af metanoetisk erkendelse af det, der ligger i begrebet "sūnyatā". Vi må altså genopdage mysticismen (ikke okkultismen) og især den negative teologi eller "via negativa" og derudfra trænge vore erkendelsesgrænser på at atter stille det spørgsmål, om vor væren er erkendbar, ikke som forskel fra, ej heller som identitet med, men som metanoetisk og derfor et metaindividuel (i betydningen uafgrænset af jeget eller Selvet) unio mystica. Denne genopdagelse må gøre brug af den radikale dekonstruktionens skelnen og afsøge hvilke mystikere, der har transcenderet hvilket betydningskomplekserne ego og gud og i hvis filosofi disse begreber dekonstruerer sig selv ved på en gang at deres forskel ophæves og der dog ikke indtræffer eller indses en oprindelig identitet: der er blot sūnyatā: en ikke-tom tomhed af væren i sig selv, der dog gennemtrænger bevidsthed, men ikke afgrænses deraf.

Denne sidste sætning pointerer dekonstruktions-filosofiens værdi overfor det metanoetiske: en breder som gud og ego, og dermed individerne i forhold til hvarandre, altså forskel og identitet, dekonstrueres, men det betyder ikke (som det i almindelighed misforstås om Buddhismens sūnyatā og nirvana, oplysningen), at de forsvinder i tomhed forstøt som et dødslidnende evigt vacuum af selvbevidst intethed. Begreberne intet og "tomhed" refererer blot til fravær af alt noetisk og konceptuelt i den rene væren, hvorved den værens væsen ikke kan formidles. Ikke desto mindre er den et filosofisk faktum ved det, at man derudfra kan dekonstruere dekonstruktion og allehånde metafysikker og ontologier, og den er et selvbekræftende faktum ved det, at den er erkendbar i metanoetisk praksis.

Vi kan ikke dekonstruere mental, noetisk eller filosofisk erkendelse længere end til at konkludere, at intet mentalt, noetisk eller filosofisk er udenfor sproget og at al sprog opretholder sin mening i kraft af at det undertrykker sine semantiske aporier. Vi må således vedgå, at vi ikke kan dekonstruere os ud af den sproglige erkendelses begrænsninger, da dekonstruktionens åbninger, aporierne, også befinder sig indenfor sproget. Den næste udfordring må derfor være at vi sætter os aldeles ud over sproget uden af den grund at miste det. Nagarjuna's filosofi bærer vidnesbyrd om den mulighed. Problemer er, at konsekvensen af at tage den udfordring op, er, at vi bliver forpligtet til at engagere os i en metanoetisk erkendelsespraksis, der tilbyder os træning i at erkende sūnyatā. Den kan overfor vant erkendelsespraksis kun forekomme netop "tom" (jvf. ovenfor omtalte første type sūnyatā). Men som påpeget er den "tomhed" blot et naivt erkendelsesmessigt forstadie til erkendelsen af egentlig sūnyatā: altings fylde.

If ye realize the Emptiness of All Things, Compassion will arise in your hearts;

If ye lose all differentiation between yourselves and others, fit to serve others ye will be

I disse simple linier finder vi belæringen om at transcendere forskellen udtrykt, i dette tilfælde med vidstom som mål, men medfølelse (i Buddhisme menes ultimativ videdom at indebære ultimativ medfølelse, og omvendt). "La difference" (med "e") må altså transcenderes uden at "den anden" af den grund mistes (ellers ville medføllens ty bortfalde) og det kan kun ske med realiseringen af sunyata: afvisningen af forskel tjener således ikke til at retfærdiggøre en art logocentrisik identitetsfilosofi. Realisering af sunyatas "enhed i forskelle" eller "metafænomenale nærvær" kan kun komme istand når erkendelsen har forankret sig hinsides det grundnivå, som Derrida har