

Preprint:

Udgivet som:

Hansen, Ejvind: “Døden som foruroligende beroligelse”

I

Steen, Brock; Anette, Samsø (Eds.): *Mens vi venter på døden. Døden i etisk og kulturfilosofisk belysning*, pp. 217–239, Philosophia Press, Aarhus, 2005.

Døden som foruroligende beroligelse.

Vi ved, at vi alle skal dø engang. Vi ved at ligeså vel som livet har haft en begyndelse, vil det også nå til en ende engang. Vi ved med andre ord, at livet er endeligt. Livet har en begyndelse, et forløb og en afslutning.

Vi ved at det uundgåeligt er sådan – men vi prøver alligevel at gøre noget ved det. Ikke fordi vi regner med at kunne få et evigt liv. Det ved vi jo trods alt er “urealistisk”. Selve ideen om et “evigt liv” har vi udskilt fra det øvrige liv. Det er noget kun enkelte – mindre “rationelt” indstillede – personer snakker om når de holder fri, dvs. til søndagens gudstjeneste.

Men der findes mere “rationelle” måder at omgå endeligheden på. I stedet for at forsøge at opnå det urealistiske “evige liv” kan vi forsøge at begrænse endeligheden – dvs. gøre endeligheden mindre påtrængende. Sundhedssektoren er et godt eksempel herpå. Vi forsøger her at sikre at alle kan få børn, og at fødslen forløber så perfekt som muligt – dvs. at barnet undgår at pådrage sig skader, der vil forfølge det gennem hele livet. Vi forsøger at sikre, at vi undervejs i livet har så få helbredsmæssige gener som muligt, således at vi kan leve så ubegrænset som muligt (gennem information om, hvordan vi kan leve mest optimalt uden at risikere at pådrage sig sygdomme, gennem behandling af invaliderende sygdomme, gennem smertestillende medicin). Endelig forsøger vi at udskyde døden så vidt som muligt. Sundhedssektoren er meget indstillet på, at livet skal sikres imod døden – nogle gange måske med et manglende blik for, at der i virkeligheden ikke er så meget “liv” tilbage. Det gør at vi efterhånden i vores del af verden bliver temmelig gamle, inden vi må give op overfor døden.

Vores kamp imod døden har således et sundheds-teknologisk perspektiv. Vi ved alle sammen godt, at dette perspektiv højst kan *mindske* endeligheden – snarere end at føre os til det “evige liv”. Sundheds-sektoren kan ikke sikre os imod døden. Men måske kan den sikre os imod at skulle tilgå døden på samme grusomme måde som dem der *nu* dør. Når vi sidder overfor en døende kræft-patient håber vi, at når vi engang selv skal dø, bliver det i det mindste ikke på samme grusomme måde, som den pågældende patient. Og når vi selv engang bliver gamle, håber vi, at man har fundet en kur mod Parkinsons sygdom, Alzheimers sygdom og andre former for demens. Så vi i det mindste undgår *denne* måde at dø på. Vores egen død skal jo helst ikke være alt for ubehagelig eller “uværdig”.

I meget optimistiske øjeblikke, er det nogle gange besnærende at lade sig lokke af den jubel-optimistiske-ingeniør-type. Den jubel-optimistisk-ingeniør-type er ham/hende der kunne finde på at hævde, at menneskets dødelighed blot er et produkt af teknikkens nuværende *mangler*. At det på sigt er realistisk at opnå videnskabelig og teknologisk indsigt i hvordan man stopper kroppens ældningsproces og erstatte de opslidte dele i kroppen med nye kunstige dele. At bl.a. sundhedsvidenskaben hidtil har gjort så store fremskridt i hvordan man forlænger den menneskelige levetid, og det derfor er rimelig at håbe på, at med tiden vil den menneskelige dødelighed helt kunne ophæves. En måde at argumentere for det synspunkt kunne være: På ca. 200 år har man fordoblet den menneskelige gennemsnitslevealder i den vestlige verden (fra ca. 40 til 80). Hvis denne fordoblingsrate fastholdes, vil man omkring år 2200 nå til en gennemsnitlig levealder på 160 og omkring år 2400 til 320. Herefter vil den gennemsnitlige levealder fordobles hurtigere end mennesket når at dø – og voila: Evigt liv!

Men selv jubel-optimisten vil sandsynligvis være nødt til at indrømme, at vi stadig vil være *potentielt* dødelige. Selvom vi kan immunisere mennesket imod de hændelser, som vi kan forudse (dvs. den naturlige ældningsproces, kendte sygdomme, kendte ydre påvirkninger) vil der altid være en potentiel fare for, at vi udsættes for noget uforudset. Hvis vi rammes af en hidtil ukendt hurtigt-dræbende sygdom, bliver kørt ned af en bil, jorden pludselig eksploderer, eller universet begynder at trække sig sammen igen (“The Big Crunch”) så vil nok selv jubel-ingeniøren være nødt til at indrømme, at vi kunne afgå ved døden. Så selvom vi altså ikke kan

bevise at døden nødvendigvis vil indtræffe, så må vi dog konkludere at døden i hvert fald altid er en *mulighed*, som vi ikke kan sikre os imod.

Så døden er stadig et uundgåeligt vilkår – også i vores samfund:

“Der er kun én ting vi kan vide med sikkerhed, og det er, at vi alle skal dø”

Døden er det vi er allermest sikre på. Den vished bruger vi til at indrette os i livet på. Vi ved, at hvis vi ikke passer på, så dør vi. Derfor går vi på arbejde, *for at* vi kan tjene penge, så vi kan få noget at spise og et tag over hovedet. Vi læser bøger *for at* lære noget som kan sikre os mod døden. På et tidspunkt i vores liv, begynder vi også at dyrke sex *for at* få børn, som kan videreføre generne når vi engang skal herfra. Nogle gange går vi måske i teateret *for at* blive set af vores chef, så han kan indse vores høje dannelsesmæssige stadi. Vi betaler til forsikringer *for at* vi ikke skal komme i klemme i tilfælde af truende uforudsete hændelser (dvs. de uforudsete hændelser som vi har forudset). Det er ikke altid at vi arbejder, læser, dyrker sex, går i teateret eller forsikrer os med præcis de formål, men man kan sige at disse begrundelser på forskellig vis karakteriserer en særlig måde at forholde sig til døden på i vores kultur. I andre kulturer går man måske også på arbejde, læser, dyrker sex, går i teateret eller forsikrer sig for at forholde sig til døden, men begrundelserne og struktureringen vil ofte være forskellig.

Det giver altså mening at tale om, at døden på den ene side er noget af det vi er allermest sikre på – fordi vi ved at vi skal dø. Vi er faktisk så sikre på det, at vi kan bygge et samfund og en kultur op omkring denne vished. Man kan altså sige, at der er noget beroligende ved døden. Men kulturernes forskellighed viser samtidig, at der er mere at sige om det. Der er flere måder at forholde sig til døden på. Det kunne tyde på, at der samtidig er noget ved døden, som vi ikke er så sikre på. Udover det beroligende ved døden er der ved nærmere eftertanke også noget *uforsømt* og *foruroligende* ved døden: Lige meget hvor meget vi forsøger at komme overens med døden, så er der en sidste rest ved døden som vi ikke kan overvinde: Vi kan ikke overvinde døden selv. Vi kan på forskellig vis formindske dens begrænsende indflydelse (gennem forskellige former for kulturelle installationer), men der bliver altid en rest af dødelighed tilbage. På denne måde er døden uforsømt. Vi får ikke lov at slippe. Døden er således det aspekt ved livet, der mest klart demonstrerer vores egne begrænsninger. Vi kan gøre noget ved dødeligheden, men *begrænsningerne* i denne geskæftighed er altid evident.

Det er denne dobbelthed ved døden som jeg i det følgende vil forsøge at illustrere. Det vil jeg gøre gennem en fremstilling af forholdet mellem de to filosoffer Heidegger og Derrida's tanker om døden. Jeg vil vise, at Heidegger artikulere grunden til, at vi ikke kan komme overens med døden. At døden nødvendigvis har både en beroligende og foruroligende side. Derrida viser derimod at Heidegger ikke (i det mindste i sin tidlige tænkning) tænker denne tanke helt til ende. Heidegger ender alligevel med at tage et standpunkt for det beroligende aspekt ved døden. Derrida beskæftiger sig derimod først og fremmest med den foruroligende side. Projektet med denne artikel vil være at vise, at dobbeltheden ved døden har afgørende konsekvenser for, hvad det vil sige at være menneske. Dels afslører dødens uforsømt mennesket som endeligt væsen, og denne endelighed er medbestemmende for hvad det vil sige at have en mening med livet. Men dels afslører det også, at mennesket kan forholde sig til, hvad der ligger udover dets egen endelighed. Vi kan tænke over, at vi ikke kan tænke om alt – vi kan forstå, at der er noget vi ikke kan forstå. Dvs. vi kan blive bevidste om det endelige i vores eget udsyn. Vi kan – hvis vi vil – se vores forståelses begrænsninger. Ikke at vi dermed kan komme udover disse begrænsninger. Men forståelsen af begrænsningen er vigtig for, hvordan vi forholder os til os selv, og ikke mindst hvordan vi forholder os til dem,

der er anderledes end os selv! Den kan nemlig give os en indsigt i, at begrænsningerne ved et synspunkt ikke nødvendigvis er diskvalificerende, eftersom alle synspunkter (og altså også det synspunkt, hvormed vi bedømmer et andet synspunkt som begrænset) er begrænsede. Begrænsninger er vi nødt til at acceptere.

Dermed ikke være sagt, at det er *lige meget* hvilke begrænsninger vi accepterer. Begrænsningerne i et synspunkt siger noget om den person eller kultur, der forsvarer synspunktet: Hvis kulturen eller personen er bevidste om begrænsningerne, siger det noget om hvilke former for begrænsning, man mener er vigtigere end andre. Hvis kulturen eller personen ikke er bevidste herom, siger det noget om i hvilken retning kulturens opmærksomhed går. I begge tilfælde peger et synspunkts "begrænsnings-struktur" i retning af, hvilke aspekter af verden der betragtes som vigtige – på bekostning af andre.

At leve mod døden.

Døden er noget der for hver enkelt af os vil ske engang i fremtiden. Døden er således en mulighed, der engang vil blive til virkelighed. Dette er en af de ting, vi mener at vide med sikkerhed om døden. Heidegger viser imidlertid, at selv denne tanke ikke er så simpel som vi tror. Han formulerer det således:

Døden er muligheden af tilværens-umulighed.¹

Eller sagt med andre ord: Døden er muligheden af umulighed – at mulighederne hører op. Den menneskelige værensform er karakteriseret af at kunne tænke og handle i forhold til et mulighedsperspektiv. Men for et menneske der er dødt, giver dette perspektiv ikke længere mening. Det giver ikke mening at tillægge et dødt menneske muligheder. Når vi er døde har vi ikke flere muligheder. Det kan godt være, at den døde krop kan blive udsat for forskellige mulige hændelser. Men det er ikke mennesket – eller kroppen – der *har* disse muligheder. Det døde menneske *udsættes* snarere for dem.

Bemærk at i citatet siger Heidegger, at "Døden *er*" fremfor "Døden *vil blive*". Man kunne ellers være tilbøjelig til at mene, at eftersom døden er noget der hører fremtiden til, så ville det være mest korrekt at tale om døden som noget, der "vil blive" og ikke noget der "er". Heidegger har imidlertid en pointe med at tale om døden som noget, der allerede *er* på spil. Derfor er han også nødt til at forklare det rimelige i synspunktet, hvilket han gør ved en nyfortolkning af menneskets tidslighed. Én af hans vigtige pointer i *Sein und Zeit* (1927) er, at i menneskets værensform kan tidens tre dimensioner ikke adskilles. Fortid, nutid og fremtid er dimensioner ved tiden som definerer hinanden, uden at kunne reduceres til hinanden. Det er således almindeligt at forstå fortid og fremtid i lyset af nutiden: Fortid tænkes som ikke-mere-nutid; fremtid som ikke-endnu-nutid. Hvis man skulle forstå nutid og fremtid i lyset af fortiden, kunne man sige at nutiden er det som fortiden-har-udviklet-sig-til; fremtiden er det, fortiden-vil-udvikle-sig-til.²

¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1927), s. 250. "Tilværen" er en fri oversættelse af "Dasein", der i den tidlige Heideggers tænkning betegner den menneskelige værensform. Når Heidegger kalder det "Dasein" skyldes det, at han ønsker at vriste sig fri af en bestemt metafysisk tradition. Senere erkendte han selv, at dette ikke lykkedes, og jeg vil derfor også i det følgende – for forståelighedens skyld – tillade mig at omtale denne værensform som den "menneskelige værensform". Begrebet oversættes også nogle gange til "Der-væren".

² Denne udlægning af fortiden foretager Heidegger faktisk ikke i denne bog, men den er i god overensstemmelse med hans senere tanker om fortiden som et ur-spring, der er med til at bestemme rammerne for hvordan nutid og fremtid *kan* udvikle sig.

Heidegger er imidlertid mest interesseret i fremtids-dimensionen. I Heideggers analyse vil en forståelse af fortiden ud fra fremtidsdimensionen pege på “skyldigværen”, som er Heideggers betegnelse for lukkede-muligheder, dvs. de muligheder, der ikke findes mere, fordi der *er* blevet foretaget et valg eller en realisering af én af de alternative muligheder. Nutidsdimensionen bliver i Heideggers analyse bedst at forstå som en møde-laden mellem det mulige og det aktuelt nærværende. I et fremtidsperspektiv vil dette møde bedst kunne forstås som en til-hånden-væren (*Zuhandensein*): Det nutidige (aktuelle) forstås som væren, der er til hånden (tilrådighed) *for at* kunne realisere noget fremtidigt muligt.

Når Heidegger særligt fokuserer på fremtids-dimensionen skyldes det, at det ifølge Heidegger kun er mennesket der kan have en fremtid, og *Sein und Zeit* er først og fremmest en analyse af, hvad den menneskelige være-måde går ud på. Mange vil måske mene, at det er en urimelig påstand at hævde, at det kun er mennesket der har en fremtid. Også dyr, planter og ting eksisterer jo over lange tidsrum, og kunne man ikke sige, at f.eks. en granitsten der på ét tidspunkt er en del af et bjerg kan have en fremtid, der f.eks. kunne bestå i at være en del af en kirkebygning eller et stendige?

Det kunne man godt, men ifølge Heidegger ville man herved overse et væsentligt aspekt i den menneskelige måde at have fremtid på: At menneskets fremtid er en uløselig del af dets nutid og fortid. Granit-stenens fremtid spiller ingen rolle for dets nutid eller fortid. Det kan godt være at dens fortid og nutid er bestemmende for, hvor den vil havne i fremtiden (hvad den kan bruges til, hvordan den reagerer på ydre omskifteligheder, osv.), men dens fremtid har ingen indflydelse på, hvordan eller hvad den *er* i nutiden, eller hvad den *har været* i fortiden.

Det skulle være umiddelbart indlysende i forhold til døde ting, og vel også i forhold til planter. Men hvad med dyr? Giver det også mening at benægte dyrene et fremtidsperspektiv? Når et egern f.eks. samler forråd til vinteren, vil det være rimeligt at sige, at dens nutidige handlinger er bestemt af dens ide om, hvad der vil hænde i fremtiden. Egernet samler forråd for at opnå en bestemt fremtid: Ikke at skulle dø af sult i den kommende vinter. I en vis udstrækning giver det nok mening at sige, at den forråds-indsamlende adfærd i virkeligheden ikke er bestemt af et fremtidsperspektiv, men er rent instinktbasert. At egernet påvirkes af bestemt efterårs-indikatorer, der sætter bestemte hormonelle processer i gang, der *tvinger* det til at ændre sin adfærd. At forråds-indsamlingen er et rent overlevelseshinstinkt, der bestemmes af den nuværende hormon-balance, snarere end af egernets visioner for fremtiden.

Jeg skal ikke gøre mig til dommer for, om den fremtidsbaserede forklaring af egernets adfærd (at dets adfærd skyldes ideer om fremtiden) er mere hensigtsmæssig eller “rigtig” end den instinktbaserede (at dets adfærd er en reaktion på aktuelle hormonelle forhold). Det er ikke afgørende for det følgende, at det *kun* er mennesket, der har et fremtidsperspektiv. Det afgørende er karakteren af dette perspektiv. Det er nemlig vigtigt at skelne mellem to slags fremtid:

Fremtiden *vil blive* virkelighed

vs.

Fremtiden *er* en mulighed

Forskellen ligger i, om man primært betragter fremtiden som en virkelighed, der ikke er endnu, eller om man betragter fremtiden som en mulighed, der allerede er på spil. Forskellen er især afgørende, hvis vi taler om den fremtid, som vi kalder døden. For hvis vi betragter døden som en endnu-ikke-eksisterende fremtid, er den meget mindre påtrængende, end hvis vi betragter døden som en allerede eksisterende mulighed.

Dette har Heidegger detaljerede analyser af i *Sein und Zeit*, §§51+52. Heidegger

argumenterer for, at hvis vi forstår døden som en kommende virkelighed, kan det betragtes som en flugt fra dødens egentlige betydning. Ved at betragte døden som en kommende virkelighed kan man nemlig undgå dens betydning i det aktuelle liv, for døden som virkelighed kender vi jo egentlig kun til gennem *andres* død. Det kan godt være, at jeg også selv skal dø engang, men det bliver nok ikke lige nu:

...man dør også selv engang, men foreløbig forbliver man selv uberørt... (Heidegger 1927, s. 253).

Det er den berømte “man”-analyse i bogen: Ved at tale om døden som noget “man” også vil blive ramt af, er døden blevet upersonlig. Jeg er godt nok også en del af “man”, men det er der så mange andre, der er, og det kan ligeså godt være, at disse andre bliver ramt før mig. Døden bliver til noget der kun er *sandsynligt* – i hvert fald foreløbig – og måske kan vi opfinde en kur imod den, inden jeg skal rammes heraf (jubel-ingeniør-typen ovenfor), eller i det mindste bliver den måske mindre frygtelig til den tid. Døden bliver altså noget, der måske *kan* undgås. Og hvis den ikke kan decideret undgås, så kan vi i det mindste håbe på at dø på en måde, der er mindre grusom end den er nu. At anskue døden som en fremtidig virkelighed giver altså mulighed for at flygte fra den – eller i hvert fald giver det mulighed for at narre sig selv til at tro, at man kan flygte fra den.

Forstår man derimod døden som en *mulig* fremtid, bliver det klart at døden er uundgåelig – og vel at mærke er en uundgåelig horisont for *mig*, nu og her. Det er mig, og ikke kun de andre, der potentielt altid står i dødens skygge. Døden er uundgåelig som muligheden af mulighedernes ophør:

Døden er som den menneskelige værens [Dasein] slutning, den menneskelige værens egentligste, ikke-relative, sikre (og som sådan ubestemte), uundgåelige [unüberholbare] mulighed (Heidegger 1927, s. 258-9).

Døden er altså noget vi ikke kan undgå, hvis vi forstår den som mulighed. Vi er sikre på den, og vi er sikre på, at det er uvist hvornår den indtræffer. Døden er i denne forstand en uundgåelig horisont, som vi lever frem imod. Vi lever mod døden, det absolutte ophør af mulighed. Døden er et integreret aspekt af det at leve.³

Et nærliggende spørgsmål er nu, hvorfor det er så vigtigt, at vi lever mod døden (døden som en aktuel mulighed) fremfor i flugt fra den (døden som en kommende virkelighed). Bliver det ikke lidt trist hele tiden at skulle leve i skyggen af døden? Til dette svarer Heidegger, at det at leve mod døden ikke skal blandes sammen med at *tænke* eller *gruble* over døden hele tiden. Tværtimod ville en sådan grublen igen have en tendens til at reducere døden til en fremtidig virkelighed, idet vi i denne grublen vil forsøge at begribe hvordan og hvornår døden rent faktisk indtræffer. Dødens muligheds karakter må fastholdes ved blot at fastholde at den er en mulighed – ikke *hvordan* denne mulighed så kan tænkes (Heidegger 1927, s. 261).

En smule overraskende hævder Heidegger faktisk, at en væren mod døden er en væren i

³ Det har ofte været indvendt imod Heideggers dødsanalyser, at de mere er analyser af *livet* end af døden (et eksempel herpå findes i E. Tugendhats artikel “Über den Tod”, trykt i *Philosophische Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt/M. 2001, s. 67-90). Som det vil blive klart nedenfor, er Heidegger på dette punkt i overensstemmelse med Derrida. Og for begge gælder det, at det netop er en pointe at – pga. dødens ubestemthed – det ikke kan være anderledes. Døden som realiseret er for uhåndterbar til at kunne gøres til genstand for refleksion.

forventning (Heidegger 1927, s. 261). Dette udsagn skal ses i lyset af ovenstående udsagn om, at døden er sikker som ubestemt – dvs. at vi ved at døden kan komme i fremtiden, men vi ved ikke hvornår og hvordan, den vil indtræffe. Dette peger på fremtidens *åbenhed*. Ved at forstå fremtiden som mulighed, anskues fremtiden som åben: At forstå en hændelse som mulig, implicerer, at det både er muligt at hændelsen indtræffer, og at den ikke gør det. Det er endnu åbent hvilke af de 2 muligheder, der vil blive virkeliggjort. Det er ikke uvist *om* vi skal dø, men hvordan, hvornår, hvorfor, osv. står åbent. Ved at leve mod døden, accentueres den menneskelige værens åbenhed således, og det giver mening at være forventningsfuld i henseende til hvilke muligheder, der rent faktisk viser sig at blive realiseret.

Her er det dog på sin plads med en præcisering: Heideggers begreber er i vid udstrækning tænkt værdi-neutrale. Dvs. at når han f.eks. taler om væren til døden som forventningsfuld, er det ikke hermed sagt, at en væren til døden er et dejligt liv. Det kan meget vel være at forventningen retter sig mod alternativer, der ud fra et alment menneskeligt perspektiv må siges at være dystre: “Bliver den næste masse-epidemi pest eller kolera?” Når Heidegger derfor taler om, at en væren mod døden er mest *egentlig* hvis den betragtes ud fra et mulighedsperspektiv (fremfor et virkelighedsperspektiv), siger dette ikke noget om, at man herved får et *bedre* liv. Snarere siger Heidegger hermed, at mulighedsperspektivet giver en bedre forståelse af, hvad den menneskelige værens særpræg går ud på. Han lader det stå åbent om dette særpræg er *værdifuldt*.

Døden som det enkelte menneskes uundgåelige muligheds-horisont peger på mennesket som en *endelig* værens-form. Menneskets tilværelse er endelig, idet det har en begyndelse og en slutning. Men i det øjeblik mennesket forstår døden som en del af dets værensform allerede i udgangspunktet – dvs. at døden ikke blot er en ydre, ekstern hændelse (livets ophør), men derimod en del af selve livet (dets horisont) – bliver det klart at døden ikke kun er en *forhindring* for mennesket. Døden har ikke kun betydning som livets ophør, men spiller også positivt formende ind i livet medens det leves. Menneskets afslutning er ikke noget, der først hænder til sidst; menneskets afslutning (som mulighed) er derimod noget der er på spil hele vejen igennem livet. Døden som det vi lever frem imod har positiv betydning ved at give os mulighed for at forholde os til livet i sin helhed. Den menneskelige tilværen er ikke bare en uendeligt ubestemt størrelse uden noget orienteringspunkt. Heidegger skal bruge dette overblik over den menneskelige værens helhed, til at sige noget om den menneskelige værens *mening*. Som han skriver:

Det der søges er et svar på spørgsmålet om meningen med væren (Heidegger 1927, s. 231).

Da det som sagt generelt er den specifikt menneskelige værensform, Heidegger undersøger i bogen, er det fristende at oversætte dette til, at det er “meningen med livet” der søges. Det kræver imidlertid igen en præcisering, når man oversætter Heidegger til sådanne almindeligt brugte livsfilosofiske slagord: Heidegger ville nok være med på, at døden er konstituerende for at den menneskelige værensforms *kan* have mening. Men det er i den forstand, *at* mennesket kan have mening – ikke præcis *hvilken* mening dette så er. Døden er afgørende for menneskets mening, fordi den muliggør, at det kan placeres i forhold til en helhed. Derfor er døden en del af den menneskelige værens mening – ved at være en uundgåelig del af dets afgrænsning. Døden er en del af rammen omkring den menneskelige værens helhed. Men herved har vi *ikke* fået sagt noget om, at det er “meningen med at vi er her”, eller at døden er det, der “gør livet værd at leve”. Bestemmelsen er meget mere neutral: Døden er den menneskelige værens mening på den måde, at mennesket herved er placeret i en helhed, der til en vis grad er kendt – kendt som afgrænset.

Faktisk har Heidegger et andet og lidt mere substantielt bud på, hvad der er den menneskelige værens mening:

Helheden af denne strukturhelhed [dvs. den menneskelige værens] viste sig at være sorgen-for [Sorge] (Heidegger 1927, s. 231).

Så selvom det er fødsel og død, der sætter *rammerne* for den menneskelige værens helhed, er selve helheden ifølge Heidegger bedst at forstå som sorgen-for. Denne sorgen-for skal ikke forveksles med sorgen-over. Der er ikke noget sørgeligt ved sorgen-for. Den grundlæggende sorgen-for skal snarere pege på det ved den menneskelige værensform, at det kan have planer for at få noget gjort (fremtid), der er grundet i en historisk situering (fortid), og en aktuel virkelighed (nutid).

Den tidlige Heideggers analyser omkring “sorgen-for” er meget komplekse. For Heideggers generelle synspunkt er sorgen-for faktisk mere central end døden. Dødsanalyserne skal for Heidegger primært bruges til at give en bedre forståelse af, hvad denne sorgen-for går ud på. Mit ærinde her er imidlertid først og fremmest døden, og jeg vil derfor ikke give en grundig redegørelse for sorgen-for. Der er to grunde til at jeg alligevel nævner ideen: For det første (1) giver denne ides centrale placering en indikation af, hvorfor Heidegger sætter fremtids-perspektivet som det mest centrale af de tre tidsperspektiver: Hvis den menneskelige væren primært forstås gennem dens sorgen-for orientering, er det klart at det bliver påtrængende at kunne sige noget om, *hvorhen* denne sorgen skal føre. Sorgen-for implicerer at ville bringe noget i stand – og “ville bringe” peger frem i tiden. Det er klart at sorgen-for kan ikke forstås uafhængigt af, at det sted hvorfra der sørges (nutiden), og hvordan man er nået frem til dette sted (fortiden), men sorgen-for kan ikke *udtømmende* forstås gennem nutid og fortid. Uden en vilje-til-forandring i forhold til det nutidige og fortidige, giver det ikke mening at tale om en sorgen-for.

For det andet (2) bliver det i det følgende også signifikant, at Heidegger faktisk giver et positivt bud på, hvad den menneskelige værens mening er. I Heideggers tidlige tænkning har døden altså ikke bare en afgrænsende negativ betydning, men afgrænsningen får også en positiv, meningsgivende betydning. Døden hjælper Heidegger til at bestemme den menneskelige værensforms mening. Døden fører Heidegger frem til en kommen overens med noget væsentligt ved menneskets væremåde.

Døden som en uundgåelig foruroligelse.

Allerede tidligt i J. Derridas tænkning blev det klart, at døden har en central placering i hans tilgang til problemerne. Således hævdede han helt tilbage i 1967, at det at kunne sige “jeg” ikke så meget afhænger af, at man er levende – vigtigere er det, at man skal dø. Døden er strukturelt nødvendig for at kunne have et jeg.⁴ Nødvendigheden af døden for at kunne have et jeg, giver god mening i forhold til ovenstående analyse af afgrænsningens nødvendighed i det at kunne udsondre forskellige meningsfulde enheder – såsom det menneskelige jeg. Og at jegets faktiske livskraft ikke er afgørende herfor, kan man se af, at det giver god mening at diskutere både en fiktiv og en død person som havende et jeg.

Derridas tænkning har generelt set stået i et meget intimt forhold til Heideggers. På den ene side trækker han store veksler på Heidegger, og i mange tilfælde er Derridas problem-horisont nærmest *bestemt* af Heideggers skrifter. På den anden side er Derrida også én af Heideggers mest vedholdende kritikere. Dette gælder også i forhold til dødstænkningen.

⁴ J. Derrida: *La voix et le phénomène*. Quadrige: Presses Universitaires de France (1967), s. 107-8.

I 1992 holdt Derrida nogle forelæsninger om døden, der blev udgivet i bogen *Apories: Mourir – s'attendre aux 'limites de la vérité'* (1996) hvilket oversat betyder "Aporier: At dø – at lytte til 'sandhedens grænser'". Bogen udfolder et spændingsfelt mellem aporier, døden og 'sandhedens grænser'. Sammenhængen mellem døden og sandhedens grænser kan efter en læsning af Heideggers analyser ikke overraske, idet sandhedens grænser netop udgøres af, hvad mening vil sige, og i Heideggers univers er koblingen mellem mening og død som nævnt meget tæt. Udgangspunktet for Derrida er da også netop *Sein und Zeit*. Men Derrida tænker også aporien (den umulige tanke) ind i analysen, og herved ændres forholdet mellem døden og sandhedens grænser. 'Sandhedens grænser' må nemlig sættes i anførselstegn. Da det er aporierne der kommer til at forstyrre det hidtidige billede, vil jeg starte med nogle overvejelser herom.

Hvad er en apori? En apori er en tanke, der er umulig. Traditionelt har aporier været betragtet som fejltagelser i tænkningen. Hvis man f.eks. hævder at en given genstand både er kugleformet og kubisk, har man tildelt genstanden to egenskaber, der er gensidigt udelukkende, og man vil være nødt til at vælge mellem de to påstande. Ved at foretage et sådant valg ("Nå ja, det er også rigtigt: Den er ikke kugleformet, men kubisk") har man opløst aporien, og det generelle synspunkt er mere rigtigt. Aporier er altså noget, vi skal undgå.

Derrida koketterer imidlertid med, at han i sin tænkning netop har *opsøgt* aporierne. Ikke for at opløse dem, men for at lære af dem. Påstanden er nemlig den, at der findes en række aporier, vi ikke *kan* opløse. Lige meget hvordan vi forsøger at komme overens med et givet fænomen, vil vi være nødt til at komme ud med et aporetisk synspunkt. De nødvendige aporier viser imidlertid ikke kun, at vi har begrænsede fatte-evner. De viser også, at vi er i stand til at forstå *at* vores fatte-evner er begrænsede – eftersom vi faktisk kan se at tænkningen er aporetisk. Den nødvendige apori er på den ene side ganske vist en blindgyde: Vi kan ikke komme ud over den. Men på den anden side er denne uoverkommelighed i sig selv en vej til at komme videre. Aporien kan føre os videre, idet den tvinger os til at revidere det, vi kom med. Men den fører ikke et bestemt sted hen (Derrida 1996, s. 25).

Dette er endnu meget abstrakt, og for at give tankerne mere kød og blod, vil jeg nu se på, hvordan døden er et eksempel på en sådan apori. For at vise hvordan døden er en uundgåelig apori vender Derrida sig til Heidegger. Som det blev vist ovenfor, betegner Heidegger på den ene side døden som det absolut visse (døden som mulighed er noget, vi kan være helt sikre på). På den anden side påpeger Heidegger også, at det, vi har vished om, er absolut ubestemt. Det vil altså sige, at selvom vi ved, at vi skal dø, så vil ethvert udsagn om, hvad det vil sige at skulle dø, i en vis forstand være forkert – eller i hvert fald ubegrundet: Vi har nemlig ingen anelse om hvad det vil sige. Én af grundene til at vi ikke har det er, at eftersom vi i livet grundlæggende set er bestemt af at leve mod døden som en vedvarende mulighed, så kommer denne forståelse til kort i det øjeblik døden bliver virkelighed – idet den jo så realiseres som det modsatte af, hvad vi har forstået den som: umulighed. Hvis døden mest adækvat kan begribes som mulighed, hvad vil det så sige, at den realiseres som umulighed? Døden som virkelighed er altså det modsatte af døden som mulighed! Giver det mening? Vil det sige at døden så ikke er mere i det øjeblik, den virkeliggøres? Hvis ja, hvad vil det så sige? Bliver vi så levende igen? Eller lever vi videre et andet sted? Har vi pludselig fået bevist det evige liv? Kan vi overhovedet forstå muligheden af absolut umulighed? Muligheden af umulighed angiver afslutningen af den menneskelige livsform, der væsentligt er karakteriseret ved mulighed. Denne livsform er karakteriseret ved at forstå i muligheds kategorier. Men hvis muligheds kategorierne ophører, hvilken gyldighed har den forståelse, som er udsprunget heraf så? Kierkegaard formulerede det således helt tilbage i 1845:

Endeligen maa der siges om Dødens Afgjørelse, at den er *uforklarlig*. Om nemlig

Menneskene finde en Forklaring: Døden selv forklarer Intet (*Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 5, s. 464) [XX henvisning ændres, hvis SK-teksten kommer med i ant]

Dvs. at lige meget hvilken forklaring vi giver af og om døden, så er det en forklaring, der ikke kan finde støtte i døden selv.⁵ På den ene side er det altså givet, at vi ikke kan sige noget konkret om, hvad døden går ud på. På den anden side kan vi heller ikke lade være, idet hele vores tilgang til livet er bestemt af, at vi lever mod døden. Derfor er døden en aporetisk tanke, vi ikke kan undgå.

Heidegger forsøger at forholde sig til dette ved at sige, at dødens umulighedskarakter – altså som negation af sin egen mulighedskarakter – peger mod “intethed”. Men spørgsmålet er om vi ikke allerede her er gået for vidt, idet vi så angiver, at der *er* noget, vi ved om døden – nemlig at den fører til intethed.

Derridas indvending imod den tidlige Heideggers dødsopfattelse går netop på at den ender med at være for bekræftende. Heidegger har ifølge Derrida på afgørende vis ført os ind til dødens apori, men synspunktet ender med at være for bekræftende, idet Heidegger har lidt for klar en opfattelse af, hvad den *egentlige* død vil sige – modsat den uegentlige (Derrida 1996, s. 60-5). Som jeg påpegede ovenfor, skal Heideggers dødsanalyser bruges til at sige noget væsentligt om den menneskelige væren som defineret ved sorgen-for. At denne sorgen-for struktur er væsentlig ved den menneskelige værensform giver god mening. Men som Derrida påpeger, kan døden ikke i sig selv på nogen måde give os en bedre forståelse af den menneskelige væren i sin helhed – fordi døden i udgangspunktet er absolut ubestemt. Heidegger har selvfølgelig ret i, at det *at* vi har en begyndelse og en slutning er signifikant for vores måde at være på, men dette kan ikke bruges som udgangspunkt til at sige noget positivt om hvad vores værensstruktur går ud på. Vores endelighed kan bruges til at vise, *at* der er en helhed, men *hvad* denne helhed går ud på, kan vi ikke nå frem til.

Ved begyndelsen af denne artikel viste jeg hvordan vores kulturelle indretninger kan siges at være en måde at håndtere døden på. Dette er en derrida'sk tanke:

... kulturen generelt er væsentligt, før alt andet (vi kan endda sige *a priori*) dødens kultur (Derrida 1996, s. 83).

Derrida er ikke kendt for at være bange for store ord! Man kan ikke sige, at han giver argumenter for, at kultur ikke kan være *andet* end et forsøg på at komme overens med døden. Men det ændrer ikke ved, at han kan have en vigtig pointe i at hævde, at store dele af kulturen er et forsøg på at komme overens med døden. Religionen er naturligvis nok det vigtigste eksempel herpå, idet de fleste religioner har et bud på, hvad der sker efter døden. Men som indledningen til denne artikel viser er også andre dele af kulturen (i vesten f.eks. sundhedsvidenskaberne) formet af et bestemt syn på hvad døden vil sige. Forskellige sociale regler kan også siges at være bestemt af, hvordan vi betragter hinanden som endelige væsner (at vi skal være “gode” ved hinanden kan f.eks. begrundes ved at vi kun har kort tid at leve i).⁶

⁵ Tak til Anders Moe Rasmussen for henvisningen til det intime forhold mellem Heideggers tanker om døden og Kierkegaards tekst “Ved Graven” – offentliggjort i *Tre Taler ved tænkte Lejligheder* (1945). For en grundig diskussion af forholdet mellem denne tekst og Heideggers tænkning, se M. Theunissen “Das Erbauliche im Gedanken an den Tod”, trykt i *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin, de Gruyter, 2000, 40-73.

⁶ I 1990 holdt Derrida en forelæsningsrække, der blev udgivet som “Donner la mort” (i Rabaté/Wetzel: *L'éthique du don*. Paris: Métaillé-transition (1992)). Heri kommer han bl.a. ind på hvordan menneskets endelighed er bestemmende for, hvordan vi bør opføre os overfor hinanden.

Vi indretter vores samfund efter, hvordan vi mener, det begrænsede liv bør leves; osv.

På samme måde ender den tidlige Heideggers udlægning af den menneskelige værensform som væsentligt bestemt gennem sørge-for strukturen også med at angive rammerne for en kultur. Et eksempel herpå er, når han hævder at tingene i verden *mest* oprindeligt må forstås som brugsting (Heidegger 1927, s. 66-72). Tingene i verden får vi ifølge den tidlige Heidegger en mest oprindelig forståelse af, hvis vi betragter dem som ting-til-at... Tingene i verden er ikke primært selvstændige størrelser, der har en væren i isolation fra andre ting. Vores primære tilgang til tingene er ikke, at vi erfarer dem, men derimod at vi kan bruge dem til noget. Så kan det godt være at denne anvendelighed *forudsætter* at vi kan erfare dem som selvstændige objekter. Men hvad en sådan erfaring vil sige er bestemt af, hvordan vi skal bruge de genstande, som vi erfarer. Hvis vi tænker om tingene på den atomistiske (traditionelle) måde, er det et udtryk for, at vi har et bestemt formål hermed – det kunne f.eks. være, at vi så bedre kan gøre dem til genstand for en videnskabelig eller teknisk analyse.

Dét synspunkt hænger fint sammen med Heideggers sorgen-for analyse: Hvis den menneskelige værensform væsentligt bestemmes gennem dets besørgende struktur, er det indlysende at de ting som mennesket møder bedst forstås ud fra, hvad de kan anvendes til. Problemet med dette synspunkt er imidlertid at Heidegger tager dødsanalyserne til indtægt for en særlig forståelse af, hvad det vil sige for mennesket at være en endelig værensform. At den besørgende omgang med andre former for væren (tingene) er mere oprindelig end f.eks. den observerende. Og som Derrida påpeger, så kan døden ikke levere denne ydelse: Qua sin aporetiske struktur fører døden ikke *frem* til et bestemt synspunkt som den kan bekræfte eller støtte. Dødens aporetiske karakter kan allerhøjst bruges til at pege *væk* fra et givent synspunkt: Lige meget hvad vi tager døden til indtægt for, vil vi blive tvunget til at indse, at døden ikke udtømmende kan give et sådant fundament, idet de forskellige syn på døden hviler på noget ubestemt.

Det skal retfærdigvis siges, at Heidegger selv senere opgav tanken om at sorgen-for strukturen skulle have en særlig primat. Dødsanalyserne blev samtidig tænkt i en bredere sammenhæng (das *Geviert*), og den fremmedgørende (foruroligende) karakter blev understreget.⁷ Derridas kritik af Heideggers dødsanalyser er derfor mest rammende for det tidlige forfatterskab. Heideggers senere synspunkt er foreneligt med Derridas pointer.

Det betyder dog ikke at Derridas synspunkt hermed bliver ligegyldigt i forhold til Heidegger. Man kan stadig sige at Derrida *accentuerer* en side ved døden, som det måske nok er Heidegger, der har afdækket, men som Heidegger ikke selv tildeler samme opmærksomhed som Derrida. Heidegger interesserer sig mere for resultaterne af forskellige dødsopfattelser – altså hvordan forskellige kulturationer er et produkt af forskellige dødsopfattelser – hvorimod Derrida fokuserer på, hvorledes dødens aporetiske karakter gør, at resultaterne også bærer på aporetiske problemer. Og at dette er uundgåeligt. Lidt slagordsagtigt kan man sige, at Heidegger dyrker beroligelsen (døden som menings-givende) – Derrida dyrker foruroligelsen (døden som meningsophævede).

Derfor må der sættes anførselstegn omkring 'sandhedens grænser' – for at indikere at selv sandhedens grænser kan vi ikke vide os sikre på. Ganske vist kan aporierne hjælpe os frem til grænserne for vores aktuelle forståelse af sandhed, men i det øjeblik vi bliver opmærksomme herpå, har vi allerede i en vis forstand overskredet dem. Der er derfor ikke én grænse for sandhed. Der er grænser (i ubestemt form) for sandhed, grænser der den kan flytte sig.

Er min død mulig?

⁷ Se bl.a Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Günther Neske (1954) (dødens placering i Firheden (*Geviert*)) og *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (udgivet 1989, men skrevet 1936-8) (s. 283: døden som fremmedgørende).

Hvorfor er det så vigtigt at overveje døden både som meningsgivende og -ophævende? Det er klart, at givet ovenstående påstand (at døden ikke kan tages til indtægt for bestemte værdier), vil jeg ikke kunne besvare dette spørgsmål neutralt. Det vil jeg derfor heller ikke forsøge. I det følgende vil jeg derfor blot give et bud på, hvorfor Heideggers og Derridas dødsanalyser er vigtige – der hvor vi står i dag. Hvilken signifikans har dødsanalyserne når de spilles op imod vores vestlige, demokratiske kultur?

Min første pointe vil her være, at dødens apori-struktur fortæller os noget vigtigt om, hvordan vi kan forstå os selv. Aporierne demonstrerer vores kulturs begrænsninger. Men samtidig peger de også udover begrænsningerne. Derrida taler om at aporierne forener ikke-passage og passage (Derrida 1996, s. 1). Men denne pegning udover er ikke en pegning frem mod noget, men en pegning væk fra noget. Dvs. at aporierne viser os vores begrænsninger, men de viser os også *at* vi er begrænsede. De gør det muligt for os at se vores egne begrænsninger. Og herved gør de det også muligt for os at *reflektere* over disse begrænsninger. Og i nogle tilfælde at vriste os fri heraf. Ikke i den forstand, at vi kan holde op med at være dødelige. Men i den forstand at vores forsøg på at komme overens hermed (vores kultur) kan rekonfigureres. Vi kan tænke om døden på andre måder, og herved forsøge at undgå nogle af de former som døden tager indenfor den aktuelle kultur.

For at være mere konkret: Jeg nævnte i indledningen at vi i vores kultur arbejder, læser bøger, dyrker sex, går i teater og forsikrer os, og at installeringen heraf karakteriserer vores kultur på en særlig måde. Dermed ikke være sagt, at man ikke har disse aktiviteter i andre kulturer. Man arbejder også for føden og huslyet i andre kulturer, men struktureringen heraf er anderledes: man får måske naturalier i stedet for penge som betaling. Eller man er slet ikke “ansat” men dyrker bare sin egen jord, som man spiser afgrøderne fra. Andre kulturer tilegner sig også lærdom, men måske ikke ved at læse bøger, men snarere ved at lytte til “fortællere” (de gamle i familien eller professionelle fortællere). Man dyrker også sex i andre lande, men det er måske ikke for at videreføre generne, men i stedet for at videreføre eller give genfødsel til en ånd. Nogle steder dyrker kvinder måske primært sex, fordi manden ellers forlader hende med den deraf følgende sociale deroute. I andre kulturer har man måske nok noget, der ligner vores teater, men man kommer der ikke for at blive anerkendt som “kulturel”, men snarere for at hædre guden. Og forsikrings-aktiviteten foregår ikke ved at man betaler et kommercielt firma, men ved at man holder sig gode venner med guden (beder aftenbøn, kører udenom den sorte kat på vejen (bare for en sikkerheds skyld...), betaler tiende, o. lign.). For alle disse aktiviteter gælder det, at de er forskellige måder at forholde sig til det endeligsgørende ved døden på. De har hver især deres fordele og ulemper, idet de på forskellig vis udsætter døden.⁸

Men allerede tanken om at døden er noget, der skal “udsættes” er i virkeligheden en meget vestlig tankegang. Når sundhedsvæsenet er en så vigtig institution i Vesten, så er dette et billede herpå. Vi er bange for at dø, og døden opfattes som noget negativt som det gælder om at udskyde. Dertil har vi udviklet en såkaldt “rationel” og “realistisk” sundhedsvidenskab. Og vi kan måske så ikke altid forstå, hvis man i andre kulturer ikke er lige så rationelle og realistiske. At det tilsyneladende irrationelle hos dem i virkeligheden grunder i en forskellig opfattelse af døden. Hvis man betragter døden som en overgang til et paradys, så er det måske i virkeligheden ikke så “rationelt” for enhver pris at søge at undgå den. Det rationelle er vidt forskellig, alt efter om man på den ene side tænker døden i en ateistisk horisont (hvor døden er den absolutte afslutning af det enkelte menneskes eksistens): Døden vil her ofte blive noget, man skal undgå. Eller om man tænker døden som en overgang til en bedre tilstand i et

⁸ Nogle vil måske indvende at de guds-relaterede forsøg på døds-udskydelse har rent illusorisk karakter. Selv ateistisk indstillede læsere vil dog nok i det mindste være villige til at acceptere, at der kan finde dødsudskydelse sted i og med at man gennem de religiøse handlinger indskrives i et socialt fællesskab, der er med til at sikre mod døden.

paradis – som man evt. kan gøre sig fortjent til ved at sprænge sig selv i luften i et varehus i myldretiden. Begge disse synspunkter har sine styrker og sine svagheder. Og begge kan kritiseres for at være aporetisk funderede, idet de er funderede på et bestemt syn på livet og døden. Aporien som sådan kan vi ikke undgå, men vi kan forholde os til aporiens aktuelt givne form og overveje om vi finder den acceptabel – mener vi f.eks. at det syn på livet, som den pågældende dødsopfattelse fører frem til, er acceptabelt.

Hvad skal målestokken for acceptabiliteten så være? Dét spørgsmål kan dødsanalyser ikke give os et svar på. I hvert fald ikke alene. Her må vi have hjælp andre steder fra. Her vil man typisk være nødt til at analysere, hvad man forstår ved et godt liv, hvordan man handler moralsk overfor andre, hvordan vi agerer hensigtsmæssigt overfor verden, osv.

Det er alt sammen analyser, der ikke kan foretages i abstraktion fra døden, men som heller ikke udtømmende kan retfærdiggøres gennem døden. Døden kan ikke determinere et positivt indhold af en kultur. Men den *kan* give et svar på, hvilken karakter vi kan tilkende de svar, vi når frem til: Nemlig, at de ikke er absolut gyldige – eftersom de altid har et aporetisk sårbart punkt. Og dette fører mig så frem til den næste vigtige pointe med ovenstående analyser, der peger på, hvordan vi må forstå os selv *i forhold til andre*. For i og med at vi må erkende vores eget udgangspunkts begrænsninger, bliver vi også nødt til at være mere ydmyge i vores vurdering af andre kulturers begrænsninger. Dels fordi vi må erkende, at vi heller ikke selv har opnået et absolut gyldigt udgangspunkt (og altså i en vis forstand ikke er bedre selv). Dels fordi “splinten i den andens øje” kan vise sig at hvile på “en bjælke i vores eget øje”. Dvs. det kan vise sig, at det begrænsede ikke ligger hos den anden, men hos os selv.

Min pointe er ikke, at jeg vil forsvare f.eks. selvmords-bomberens motiver som værende “lige så gode” som mine egne. At tale om “lige så” om “godhed” indenfor to så forskellige horisonter giver ikke mening, eftersom de to horisonter repræsenterer to forskellige syn på hvad godhed er (og altså ikke kan sammenlignes). Min pointe er snarere at ingen af de to udgangspunkter er “gode nok”! Vi kan ikke lade være med at vurdere andre kulturer ud fra vores eget udgangspunkt, men givet resultatet af dødsanalyserne tvinges vi til at være mindre *skråsikre* i vores fordømmelse af “fejlene” hos de andre. Vi er nødt til at være parate til at indse, at en kritik af andre også betyder at vi sætter vores eget udgangspunkt på spil – idet det kan vise sig at den andens gensvar afdækker svagheder i vores eget udgangspunkt.

I og med at intet synspunkt er godt nok, så *kan* vi kritisere selvmords-bomberen for hans handlinger. Men indsigten i at vi kritiserer fra et aporetisk synspunkt gør, at vi indser, at vi er nødt til at gøre et grundigt forarbejde. Det nytter ikke bare at påpege at han demonstrerer et forkasteligt menneskesyn. For det synspunkt vil være så vestligt funderet, at han ikke vil forstå det. Dialogen vil desuden hurtigt forstumme, hvis den der vil (forsøge at) indlede den, prætenderer en skråsikkerhed, som der ikke er basis for. Så bliver det for let for selvmords-bomberen bare at afvise indvendingen som misforstået. Derfor vil den rette måde at kritisere selvmords-bomberen være at nå til en fælles forståelse om at begge synspunkter har sine begrænsninger, og så herfra forsøge at overbevise ham om, at det trods alt *kunne* have sine positive gevinster at vende sin vrede mod mindre uskyldige ofre. Men samtidig *kunne* det også være, at selvmords-bomberen lykkes i at afsløre, at vores vestlige forståelse af hans problemer hviler på en forudsætning om mellem-menneskelig lighed som ikke har meget at gøre udenfor en snævert vestligt-demokratisk virkelighed (et ligheds-ideal, der måske i virkeligheden er et produkt af en bestemt kristeligt-religiøs udlægning af, at vi i livet og i døden alle er lige for gud).

Jeg vil ikke hævde, at forståelsen af egne begrænsninger vil være en løsning på verdens fortrædeligheder. Dét ville svare til at tage livets fundering i døden til indtægt for gyldigheden af én metode. Det ville altså igen være at tage døden som *beroligelse*. Det er slet ikke givet at selvmords-bomberen er villig til at gå ind i en gensidigt-forstående dialog. Dødens

aporetiske natur lærer os, at der ikke findes *en* løsning på verdens problemer. Det er ikke let at nå til forståelse med det uforståelige. Vi kan gå et stykke af vejen vha. gensidigt forstående dialog. Måske kan vi også gå et stykke af vejen vha. magt. Måske kan vi nå til en løsning af et problem. Men måske kan vi ikke. Sandsynligvis vil løsningen ikke svare til, hvad vi havde forestillet os i udgangspunktet. Og i hvert fald vil løsningen bære nye problemer i sig.

Det er foruroligende. Livet er foruroligende – som døden...