

Funderinger over Abrahams offer

Fundamentalisme, mysterium og teleologisk suspensjon i Kierkegaards *Frygt og Bæven*

MARIUS TIMMANN MJAALAND

F. 1971. DR. THEOL., MAGISTER I FILOSOFI. POSTDOKTOR (NFR) VED DET TEOLOGISKE FAKULTET, UIO. ADR.: DET TEOLOGISKE FAKULTET, PB 1023 BLINDERN, 0315 OSLO. E-POST: M.G.MJAALAND@TEOLOGI.UIO.NO

Abstract

Emmanuel Levinas has criticized Kierkegaard for doing «philosophy with a hammer», paving the way for that absurd *suspension of the ethical* under the rule of German National Socialism. Entering the 21st century, suicide bombers and religious fundamentalists make Abraham's sacrifice in *Fear and Trembling*

seem even more current, but also more problematic than ever. Basing his analysis of Kierkegaard on Derrida's *Gift of Death*, the author enters into the problem of sacrifice in its relation to faith, love, and responsibility in order to give a more nuanced analysis of modern fundamentalism.

Keywords

Sacrifice • Gift • Love • Responsibility

Abraham er en morder, hevder Johannes de Silentio i *Frygt og Bæven*, og det til tross for at han ikke stikker kniven i sønnen. Idet han løfter kniven over Isak med den hensikt å ofre ham, er han *de jure* en morder og etikken kan ikke dømme annerledes (SKS 4: 125–126).¹ Forfatteren fastholder likevel at morderen, Abraham, med rette kalles for «troens far» *fordi* han var ubetinget lydige mot Gud og var villig til å ta livet av sønnen. Dette er dilemmaet *Frygt og Bæven* er skrevet over. Dette er det forferdelige som denne boken ikke kan skyve fra seg, men må dvele ved (jf. SKS 4: 144–147).

Spørsmålet er om en slik lesning av Abrahams ofring kan forsvares, dessuten om bruddet med etikken kan fastholdes som rasjonell – og i tilfelle ut fra hvilken forståelse av rasjonalitet. Dette fører igjen over i prinsipielle problemstillinger knyttet til forholdet mellom det allmenne ved språket og det utsigelige som hører tausheten til, om forholdet mellom det absolutte og det relative og om muligheten for å trekke en grense mellom etikk og religion. Roe Fremstedal forsøkte i et tidligere nummer av NTT å forsvare Kierkegaard mot anklager om fundamentalisme, paternalisme og partikularisme (Fremstedal 2006). Et slikt forsvar er utvilsomt gjennomført med de beste intensjoner, men det er likevel ikke uproblematisk. Selve provokasjonen i en tekst som *Frygt og Bæven* ligger nemlig i den fundamentale og radikale lydighet Abraham handler etter – etter alt å dømme i konflikt med det allmenne ansvaret som hviler på ethvert menneske. Det er neppe mange som ville lese Kierkegaard dersom de fant en politisk korrekt rasjonalist. Den moralske indignasjonen hos kritikerne kan derfor i dette tilfelle nærmest oppfattes som et litterært kvalitetsstempel. Hele debatten kommer skjevt ut når den gode moral og den rene samvittighet oppheves til gyldighetskriterier for interessante problemstillinger (jf. Caputo 1998).

Det fins imidlertid også forsøk på å problematisere *Frygt og Bæven* som går i dybden av teksten og anerkjenner behovet for differensiering. To av de mest utfordrende finner vi hos filosofene Emmanuel Levinas og Jacques Derrida. De tar opp sentrale spørsmål i teksten, som offeret, etikken, ansvaret, det utsigelige og det absurde, men uten å sikre sin egen tolkning i et forsvar for god moral. De diskuterer spørsmålene med lidenskap og kritisk distanse som politisk og filosofisk brennbare problemstillinger. Nettopp disse to vil stå sentralt i min analyse av Kierkegaard. Men før vi kommer til de franske fenomenologene vil jeg redegjøre for den rasjonalitetsdiskurs som spiller med i hele denne debatten og som ofte har skapt stor forvirring i brytningen mellom modernitet og postmodernitet.

I. Fornuftskritikk: Innenfra eller utenfra?

Spørsmålet om Kierkegaards rasjonalitet ble tatt opp i full bredde i NTT for omtrent et år siden, i nr. 2/06. Roe Fremstedal trakk da frem en rekke innvendinger som har vært rettet mot Kierkegaard; at han er paternalistisk, fundamentalistisk og partikularistisk.² Som utgangspunkt for diskusjonen presenterer Fremstedal det han anser for å være allment anerkjente definisjoner av begrepene fundamentalisme og paternalisme. *Fundamentalisme* dreier seg således om å stole på en absolutt autoritet og unndra seg argumentasjon og kritikk, illegitim *paternalisme* om en «intolerant praksis som ikke kan begrunnes eller rettfærdiggjøres overfor andre», hvilket forsterkes

av at ofringen angivelig fremstilles *partikularistisk*, som et «rent privat foretak». (Fremstedal 2006: 85–86) Fremstedal innrømmer at dette til dels er treffende beskrivelser av Abraham, men vil likevel søke å forsvare Kierkegaard mot anklagene. Han følger derfor en dobbelt strategi i sin vurdering av Kierkegaard-kritikken. Han innrømmer at i hvert fall paternalisme og intoleranse treffer *Abraham*, men ikke forfatteren av boken.³ Kierkegaard distanserer seg fra Abraham ved å skrive under pseudonymet Johannes de Silentio.⁴ Det som da skjer, er at Fremstedal faktisk gjør seg helt avhengig av rasjonaliteten hos de kritikerne han kritiserer,⁵ i den forstand at han slår over i kritikkens dialektiske motsetning: Mot anklagen om fundamentalisme hevder han det diskursive, mot anklagen om paternalisme og individualisme peker han på at Kierkegaard *andre steder* vektlegger det intersubjektive og nestekjærligheten og mot det partikularistiske hevder han at Kierkegaards kjærlighetsbegrep innebærer «(...) at andre mennesker møtes med henholdsvis universell anerkjennelse og respekt.» (Fremstedal 2006: 102)

Det er mangler ikke på velvillig lesning av Kierkegaard, men Fremstedals fremste problem er at han overtar samtlige forutsetninger fra kritikerne og dermed frasier seg muligheten til å foreta en diskusjon om premissene – hvilket i dette tilfelle faktisk er Kierkegaards/de Silentios anliggende: Abrahams offer rokker ved premissene for en allmenn forståelse av etikken og en rasjonalistisk forståelse av det absolutte – og dessuten ved hegelianernes forsøk på spekulativt å «oppheve» enhver motsetning mellom fornuft og religion. Motspørsmålene blir derfor: Hva om Fremstedal her går i lengste laget i retning av et forsvar? Hva om han i sin iver over å gjøre Kierkegaard humanistisk og rasjonell lukker ham inne i den posisjon han angriper?

Fremstedals «reddende» kritikk av Kierkegaard illustrerer et dilemma som antagelig også Kierkegaard i sin tid har stått overfor: Idet man kritiserer en tenker, har man ofte en tendens til å havne i den motsatte posisjon, enten man så vil det eller ikke. Man gjør derfor klokt i å velge seg sine motstandere med omhu. Om Kierkegaards viktigste filosofiske motstander historisk betraktet var Hegel selv eller de danske hegelianere spiller i dette tilfelle liten rolle (*contra* Stewart 2003). Når Kierkegaard står overfor alternativene å kritisere Hegel og ende opp med en anti-hegelsk rasjonalitet eller å følge Hegel og innordne sin tenkning i det hegeliske system, så svarer han i realiteten med et «verken – eller». Han motsetter seg dette valget. Hans agenda er nemlig en ganske annen enn Hegels og da er han nødt til å velge en tredje vei, som verken fører ut i det irrasjonelle eller inn i systemet. Denne tredje veien kan karakteriseres som en ironisk-polemisk distanse og innebærer blant annet retoriske strategier som pseudonymitet, genrebrudd, litterære plott og refleksjoner rundt det absurde.⁶

Frygt og Bæven målbærer på disse særlige betingelsene en radikal form for fornuftskritikk. Med sikker sans for provokasjonen både i beretningen om Abraham og i «suspensjonen» av den allmenne etikk tar Søren Kierkegaard, under pseudonymet Johannes de Silentio, et oppgjør med det moderne opplysningsprosjektet og den tyske idealismen.⁷ Spørsmålet er imidlertid om verket av den grunn må kalles *irrasjonelt* eller enda verre, om Kierkegaard med rette kan anklages for moderne *anathemata* som fundamentalisme, paternalisme og partikularisme. Det kommer alt an på hvilken forståelse av rasjonalitet man refererer til. Johannes de Silentios fornuftskritikk er ikke et forsøk på en kritikk utenfra, altså fra en posisjon *utenfor* hhv. Kants kritiske prosjekt og Hegels spekulative system. Det er snarere en kritikk innenfra, ettersom de Silentio baserer hele sitt kritiske *memento* på Abraham, som kalles «troens far». Utgangspunktet er altså en sentral skikkelse og en avgjørende hendelse *innenfor* den teologiske og filosofiske tradisjon både Kant og Hegel er en del av og – om enn kritisk – slutter seg til.⁸

Beretningen om Abraham som ofrer sin sønn Isak er en beretning om det forferdelige, om et *mysterium tremendum* som er innskrevet i den jødisk-kristne tradisjon (jf. Derrida 1995: 66–67). Rystelsen problematiserer imidlertid ikke bare den spekulative og den opplysningsfilosofiske rasjonalitet. Det skulle vise seg at den fortsatt virket rystende på det 20. århundres filosofi, ja kanskje mer rystende enn noen gang – på grunn av dette *unevnelige* offer som kan gjøre ethvert tenkende menneske språkløst. Når Levinas kritiserer Kierkegaard, så knytter han kritikken direkte til nasjonalsosialismens *totale* suspensjon av det etiske (Levinas 1996: 76). Kierkegaard blir dessuten ofte trukket frem som en stråmann i oppgjøret med Heideggers forvikling med regimet.

Ser vi på de hendelser som har rystet verden ved inngangen til det 21. århundre, så gjør de ikke boken mindre aktuell. Kanskje er det likevel nå, i lys av tolkningshistorien, mulig å nærme seg denne teksten noe mer nyansert uten at man derfor blir nødt til å forsvare den, enn si temme den, så den blir spiselig for enhver.⁹ Sett at *Frygt og Bæven* – og for så vidt også filosofen og dikteren som står ansvarlig for den – skulle vise seg å uttrykke en form for fundamentalisme, men en tenkende sådan: Ville det ikke da være desto større grunn til å beskjeftige seg med nettopp denne teksten? Ville det ikke være en sjelden mulighet til bedre å forstå dette fenomen som i vår tid karakteriseres som religiøs fundamentalisme? Eller ville det bringe fundamentalismen altfor nær til vår egen tradisjon og kultur, slik at det ble vanskeligere å finne de riktige og entydige svarene?

Mitt utgangspunkt er at dette kun lar seg gjøre dersom man gir avkall på å skulle forsvare Kierkegaard mot anklagene. Om han er paternalistisk, så er han neppe den eneste filosofen i det 19. århundre som er det. Det er ingen grunn til å legge

skjul på at han utrettelig vektle «hiin Enkelte» som *sin* kategori – og da blir det litt kunstig å kalle hans ansats «universalistisk». Likeledes får lidenskapen hos Kierkegaard iblant klare fundamentalistiske trekk, og disse trekkene er snarere tiltagende enn avtagende i forfatterskapet. En kan bare tenke på *Øieblikks*-striden. Men legger man en moderne forståelse av begrepet fundamentalisme til grunn, gjør man seg straks skyldig i en anakronisme.

I likhet med Johannes de Silentio skal jeg derfor ta utgangspunkt i en *hegelsk* forståelse av det allmenne, av språket og av forholdet mellom etikk og religion. I *Frygt og Bæven* kritiseres ikke denne utenfra, den problematiserer snarere innenfra ved at de Silentio (i) peker på en indre motsigelse i begrunnelsen av det etiske; (ii) avdekker en ubestemmelig tvetydighet i forholdet mellom språk og taushet, ved at samvittighetens hemmelighet i Abrahams tilfelle unndrar seg det allmenne språklige uttrykk (han *kan ikke* tale); og dessuten (iii) trekker et skille mellom en absolutt, religiøs begrunnelse av etikken og en relativ, «sedelig» begrunnelse, slik denne formuleres hos Hegel. Johannes avviser slett ikke etikkens allmenne gyldighet, men hevder at *det religiøse* innebærer en *suspensjon* av *det etiske*, dvs. en form for etisk unntakstilstand. Det er i en slik unntakstilstand problemene settes i perspektiv.

Emmanuel Levinas og Jacques Derrida er begge i en viss forstand fenomenologer, men formulerer hhv. en kritikk og en dekonstruksjon av det fenomenologiske prosjekt – i begge tilfelle dreier det seg altså om en rasjonalitetskritikk innenfra (evt. en forskyvning av forholdet mellom utenfor og innenfor, som i Derridas *Grammatologi* (Derrida 1967a)). Levinas er i sin omtale av *Frygt og Bæven* meget kritisk, men kan ellers uttale seg anerkjennende om Kierkegaards filosofi og er i visse henseende sterkt påvirket av denne (Westphal 1995; Levinas 1974: 214–215). Når det gjelder forholdet mellom Levinas og Derrida, så er Derrida sterkt kritisk til Levinas i en tidlig fase, men senere i sitt forfatterskap vektlegger han først og fremst det som forbinder de to.¹⁰ I *Donner la mort* (1992), som jeg her skal legge stor vekt på, gir han faktisk en tolkning av *Frygt og Bæven* som lar tekster av Kierkegaard og Levinas ligge tett opp til hverandre, men uten at forskjellene nivelleres. Sentralt i debatten står spørsmålet om *offeret*, om en etikk som springer ut av *gavens* økonomi og om språkets forhold til *mysteriet*. Alle disse problemstillingene skal jeg ta opp i det følgende, før jeg avslutningsvis vender tilbake til spørsmålet om fundamentalisme i *Frygt og Bæven*.

II. Levinas: Rystelsen og offeret

La meg kort skissere problemstillingen i *Frygt og Bæven*. Etter å ha holdt sin lovtale over Abraham, formulerer Johannes de Silentio følgende rystende problemstilling:

Hvoraf forklarer man en saadan Modsigelse som hiin Talers? Er det fordi Abraham har faaet Hævd paa at være en stor Mand, saa at hvad han gjør, er stort, og naar en Anden gjør det Samme, er det Synd, himmelraabende Synd? I saa Fald da ønsker jeg ikke at deeltage i slig tankeløs Lovprisen. Kan Troen ikke gjøre det til en hellig Handling at ville myrde sin Søn, saa lad den samme Dom gaae over Abraham som over enhver Anden. Mangler man maaskee Mod til at gjennomføre sin Tanke, at sige, at Abraham var en Morder, da er det vel bedre at erhverve dette Mod, end at spilde Tiden paa ufortjente Lovtaler. Det ethiske Udtryk for hvad Abraham gjorde er, at han vilde myrde Isaak, det religiøse er, at han vilde ofre Isaak; men i denne Modsigelse ligger netop Angesten, der vel kan gjøre et Menneske søvnløst, og dog er Abraham ikke den, han er, uden denne Angst. (SKS 4: 125–126)

Kan så troen gjøre det til en hellig handling å ville myrde sin egen sønn? Spørsmålet er ikke mindre aktuelt i dag enn for 160 år siden, da dette med «hellig handling» snarere fremsto som hypotetisk, som gal manns verk. Kan den samme handling altså etisk fordømmes som et mord og likevel, religiøst, gjelde som et offer som er en lovtale verdig? Og har denne type problemstillinger gyldighet i andre sammenhenger enn i spørsmålet om drap og offer? I noen grad allmenngjøres dilemmaet ved at Johannes de Silentio formulerer tre *generelle* problemer som står på spill i beretningen om hvordan Abraham går opp på fjellet Moriah for å ofre sønnen Isak:

Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske? Gives der en absolut Pligt mod Gud? Var det etisk forsvarligt af Abraham, at han fortiede sit Forehavende for Sara, for Elieser, for Isak? (SKS 4: 148; 160; 172)

Så absurd det enn høres ut, opptok disse tre eksistensielle problemene Søren Kierkegaard av helt personlige grunner i perioden 1841–43. Dilemmaet, som i denne sammenheng virker temmelig uskyldig, var følgende: Var det forsvarlig av ham å bryte forlovelsen med Regine og dermed bryte ut av sin etiske forpliktelse til å leve et respektabelt liv som ansvarlig og pliktoppfyllende borger?¹¹ Kierkegaard kan kun tenke seg to typer begrunnelse for et slikt brudd med det etiske *per se*. Enten en estetisk, dvs. han vil være dikter og gir en god dag i hva samfunnet forventer. Eller en religiøs, dvs. han kjenner en absolutt forpliktelse til å gjøre noe annet, ofre sitt liv som respektert samfunnsborger, ofre Regine og vie sitt liv til å skrive for *om mulig* å avdekke hva det betyr å være kristen, hva det kan bety dersom det viser seg at kirken og samfunnet omkring ham slett ikke har forstått det. Dette siste begrunnes med en *teleologisk* suspensjon av det etiske; det fins med andre ord en høyere, subjektiv grunn – et kall kunne man faktisk kalle det – som i en bestemt situasjon midlertidig *opphever* den allmenne etiske forpliktelse. Gjennom

hele forfatterskapet fortsetter han å kretse omkring disse problemene, og det er en pine for ham at de ikke lar seg entydig avklare: Det som i det ene øyeblikk fremstår som et sentralt religiøst anliggende, mistenkes i neste øyeblikk for å springe ut av dikterens subjektive interesse og fantasi, hvorved han dikter Gud «en lille Smule annerledes end Gud er» (SKS II: 192).

Den teleologiske suspensjon i *Frygt og Bæven* blir imidlertid innført i et forsøk på å etablere et klart *skille* mellom det etiske og det religiøse: Det religiøse begrunnes annerledes enn det etiske, som en *absolutt* forpliktelse overfor det absolutte – og denne absolutte forpliktelse kan man i en viss forstand ikke gjøre rede for, fordi den bryter med forstanden, med den allmenne begrunnelse for hvorfor man handler slik man gjør (SKS 4: 162). Man er nødt til å bære begrunnelsen i taushet, noe som gir offeret dobbelt tyngde: Ikke bare ofrer man det kjæreste man eier, man ofrer også muligheten for umiddelbart å kunne forklare seg til sine nærmeste; man er absolutt ensom med sin forferdelige hemmelighet – og kan ikke meddele seg annet enn indirekte (SKS 4: 201).

Akkurat på dette punktet, ved overgangen mellom det første og det andre dilemmaet, setter imidlertid Emmanuel Levinas' kritikk inn. Kritikken gjelder Johannes de Silentios åpning for det religiøse absolutthetskrav innenfor etikkens domene. Også Levinas vil trekke et skille mellom det etiske og det religiøse, men kun for å gi etikken en ikke-religiøs fundering. Han betrakter etikken som «første filosofi» som verken lar seg nivellere av en abstrakt værens-metafysikk eller overstyre av religiøse unntak, som i Abrahams tilfelle. Verken et politisk, totalitært regime eller en monoteistisk religion skal tillates å stille absolutthetskrav som *bryter med* den etiske forpliktelse som *enhver* burde være forpliktet på. Levinas går faktisk så langt at han anklager Kierkegaards brudd med det etiske for å legge veien fri for Nietzsche, for Heidegger og i siste instans for nasjonalsosialismen,¹² for dette *unevnelige*:

It is Kierkegaard's violence that shocks me. The manner of the strong and the violent, who fear neither scandal nor destruction, has become, since Kierkegaard and before Nietzsche, a manner of philosophy. One philosophizes with a hammer. In that permanent scandal, in that opposition to everything, I perceive by anticipation the echoes of certain cases of verbal violence that claimed to be schools of thought, and pure ones at that. I am thinking not only of National Socialism, but of all the sorts of thought it exalted. That harshness of Kierkegaard emerges at the exact moment when he «transcends ethics.» (Levinas 1996: 76)

Ifølge Levinas fins det ingen absolutt instans utenfor det menneskelige fellesskap som kan legitimere et brudd med det etiske. Tvert imot er det slik at det absolutt annet – Gud – viser seg i møtet med den annens ansikt og *bare* der.

På den annen side taler også Levinas om et offer, nemlig et offer som kan være nødvendig i møte med den annens ansikt.¹³ Også han trekker frem Abraham, men legger vekt på andre sider ved beretningen: For det første at Abraham lyttet til Gud da Gud kalte ham tilbake fra villfarelsen om å skulle drepe sønnen, tilbake til *etikkens* orden. For det andre peker han på at Abraham var villig til å ofre seg selv da han gikk i forbønn for de rettferdige i Sodoma og Gomorra – før utslettelsen (Levinas 1996: 77). Dette å vende tilbake til etikkens orden, men innenfor etikkens orden å være villig til offer, tenker Levinas som en radikal etisk forpliktelse: Stilt overfor den annens død vil enhver kunne bli nødt til å ofre seg selv. Dette er det etiske krav som kommer til syne i den annens ansikt. Nettopp i en slik forståelse av etikken, der man ikke sparer seg selv, men oppdager tilværelsens mening og finner sin identitet i møtet med den annens ansikt, hevder Levinas at også det religiøse kommer til syne.

III. Derrida: Tout autre est tout autre

I essayet *Donner la mort* fra 1992¹⁴, i engelsk oversettelse *The Gift of Death* (1995), tar Jacques Derrida opp begge disse analysene av offeret som fremstår som diametralt motsatte; Kierkegaards og Levinas'. De to har totalt forskjellige oppfatninger av forholdet mellom det etiske og det religiøse, av Abraham, av offerets betydning. Men Derrida fastholder at det fins en vesentlig innsikt om forholdet mellom etikk og religion, om den enkelte og det allmenne, både hos Kierkegaard og Levinas. Han motsetter seg derfor valget mellom de to, som et enten-eller. Tvert imot leser han de to filosofene *parallelt*, med utgangspunkt i et oksymoron eller en såkalt *shibboleth*. 'Shibboleth' er hebraisk og anvendes av Derrida om et uttrykk eller en setning som i et bestemt språk får (minst) dobbelt betydning – og der denne dobbelthet eller flertydighet nettopp er det interessante med selve uttrykket, i den forstand at måten det leses på, feller en *dom* over leseren selv.¹⁵ Derridas *shibboleth* er i denne sammenheng det franske uttrykket *Tout autre est tout autre* (Derrida 1995: 68). Enhver annen er helt annerledes. Eller: enhver annen er alt annet. Eller: det helt andre er helt annerledes, osv. Det som i utgangspunktet ser ut som en tautologi, åpner for en rekke ulike betydninger og lesninger.

Den første lesningen Derrida foretar, svarer til det vi kan kalle en klassisk lesning av *Frygt og Bæven*. For 'tout autre' setter han inn 'Dieu' – altså *Gud*. Det gir lesningen «Gud er helt annerledes» (Derrida 1995: 66–74). Følgelig er det god grunn til å gjøre som Kierkegaard/ de Silentio, nemlig å sette et klart skille mellom det etiske og det religiøse, ettersom han oppfatter Gud som så totalt annerledes og Guds veier som så uransakelige at de krever et brudd med det etiske og det allmenne.

Men dernest vrir Derrida uttrykket i en annen retning, nemlig: *enhver annen* er helt annerledes – likesom Gud er helt annerledes. Ethvert menneske, selv ethvert dyr, er ikke bare unikt, men også så annerledes enn meg at han/hun/det fortjener absolutt ærefrykt og respekt – slik Gud gjør det (Derrida 1995: 77–78). Abrahams dilemma blir med andre ord innskrevet i de mest alminnelige situasjoner. Enhver annen er helt annen – *tout autre est tout autre* – og den alteritet som åpner en skremmende avgrunn mellom meg og Gud, et *mysterium tremendum*, åpner en tilsvarende avgrunn mellom meg og *enhver* annen, menneske eller dyr. Det er overfor en slik alteritet jeg stilles til ansvar, og det er denne *annen* jeg ofrer hver gang jeg ofrer hensynet til ett menneske fremfor hensynet til et annet (Derrida 1995: 87). Derrida bruker de sultne og de hjemløse som eksempel. Disse ofres hver dag til fordel for mennesker som står en nærmere (Derrida 1995: 86). Men det kan like gjerne være de aller nærmeste, ens egen familie, som ofres til fordel for en selv eller andre mennesker, saker, formål, et annet *telos*. Men for enhver annen er ansvaret gitt meg som ubetinget ansvar. Dette følger av en opprinnelig absolutt ansvarlighet overfor alt og alle – eller som fader Sosima uttrykker det i *Brødrene Karamasov*: Vi er alle skyldige i alt for alle, og jeg mer enn noen annen.

Lest på denne *andre* måten uttrykker faktisk Kierkegaards tekst noe av det *samme* eller i det minste et tilsvarende ansvar som det Levinas tar til orde for (jf. Derrida 1995: 84) – og jeg mener at dette slett ikke er noen urimelig eller dårlig lesning av *Frygt og Bæven*. Den plasserer nemlig det religiøse ansvar *innenfor* den etiske horisont, hva Kierkegaard i senere tekster beskriver som det etisk-religiøse eller den *annen* etikk. Dette innebærer en radikaliserings av det etiske ansvar, både i den forstand at det får *ubetinget gyldighet* for ethvert annet menneske, også for den fremmede (jf. Luk 10, 25–37; Matt 5, 43–45), og i den forstand at man om nødvendig er kalt til å *ofre seg selv* og sin kjærlighet til seg selv for kjærligheten til den annen; dvs. at kjærligheten til den annen er det som begrunner og gir dybde også til budet om å elske seg selv – som sin neste.¹⁶

I begge disse forhold inntreer Gud som en *mellombestemmelse* mellom selvet og den annen (Sml. SKS 9: 111). På samme måte inntreer ens neste som mellombestemmelse mellom en selv og Gud – hvilket forhindrer enhver abstrakt forståelse av gudsforholdet: Den annen er alltid prøvesteinen på om det er Gud en forholder seg til eller en abstrakt idé om guddommen (Sml. SKS 9: 144). Og dermed åpner avgrunnen seg – denne *frykt og beven* – mellom selvet og ethvert annet menneske. Nærmest det eneste som vi må lete forgiaves etter hos Kierkegaard, er den rørende omsorg for dyrene som Derrida gir uttrykk for.

Derrida hevder at det både hos Levinas og Kierkegaard oppstår en avgjørende *sammenheng* mellom det etiske og det religiøse. Begge introduserer riktignok et

skille, for dernest å markere skillet betydning ved kontrasten mellom det etiske og det religiøse. Men ser vi på problemstillingen hos Kierkegaard, så er den primært av etisk karakter. Likefullt spiller altså det religiøse inn og forstyrrer etikkenes autonomi, ja den religiøse suspensjon av etikken setter hele etikken og dens forventning om gjensidig forpliktelse på spill. Ansvarset begrunnes i stedet i en direkte ansvarlighet overfor Gud, som ikke kan reduseres til et moralsk system av *Sittlichkeit*. Ansvarset settes på prøve i den situasjonen der reglene suspenderes og hver enkelt står der med sin tro, sin plikt, sin kjærlighet og sin dømmekraft. Kierkegaard peker ganske riktig på at en slik situasjon setter hele etikkenes fundament på spill. Abraham bryter ut av etikkenes orden. Men samtidig er refleksjonen dypt etisk, da han i sin fortvilelse søker en dypere fundering for etikken i Guds påbud om å ofre. Offersituasjonen stiller ham på grensen, ja, problematiserer selve grensen mellom etikk og religion. Han vil verken ofre sin Gud eller sin sønn, men valget mellom de to synes uunngåelig. Han bøyer seg og er villig til å ofre, han *resignerer*. Men han bevarer et absurd og fortvilet håp om å få sønnen tilbake i dette liv. Og i denne *andre* bevegelsen *mot forstanden* ser Kierkegaard/de Silentio et uttrykk for tro: Det absolutte kan ikke forstås metafysisk eller rasjonelt. Det må forutsettes som absolutt ansvarliggjørende, men kan kun erkjennes i sporet, i resignasjonen og i tilliten. Dermed innskriveres etikken og det etiske ansvar i den uendelige religiøse dobbeltbevegelsen. Det etiske system bryter sammen, det rystes i sine grunnvoller, men gjeninnsettes med samme absolutte gyldighet idet engelen viser seg og Abraham får sin sønn tilbake. Han er imidlertid ikke lenger sin egen herre, hans etikk mangler et klart definert fundament. Fundamentet forsvinner i mysteriets avgrunn og erstattes kun av Abrahams tause tillit til Guds godhet – om nødvendig på tross av forstanden. Men dette er en godhet hinsides meddelelse, hinsides fornuftig tale (logos) og logikk.

Heller ikke Levinas avviser det religiøse per se, men han avviser dets relevans for etikken. Det han frykter er nettopp det ikke-rasjonelle bruddet med etikken som fremkommer i Kierkegaards analyse av Abraham. Levinas' alternative løsning er å trekke et enda tydeliger skille mellom det etiske og det religiøse. Men samtidig får etikken en annen begrunnelse enn i Hegels borgerlige *Sittlichkeit*. Han insisterer på at det er i ansiktet vi møter det annet menneske, det er der vi møter det annet overhodet. Ansiktet bestemmer oss først og fremst som etiske individer. Det religiøse vil alltid være sekundært i forhold til den virkelighet og den fordring som møter oss i ansiktet.

Levinas' skille blir således et utelukkelsesskille, mens Kierkegaards skille etablerer en krisis, et kontinuerlig *skandalon*. Ved å sammenholde disse to innenfor en og samme *shibboleth* hevder imidlertid Derrida et tredje standpunkt, der han

(a) aksepterer etikkens menneskelighet, men også (b) Guds absolutte alteritet og annerledeshet og denne alteritets relevans for etikken. Han nekter å renonsere på ett av disse perspektivene for å gi det annet forrang. Således finner vi innenfor Derridas tekst to ulike måter å forstå etikken på, som strengt tatt er diametrale motsetninger. Og slike motsatte tolkninger av den etiske fordringen står på spill hver gang man handler eller skulle ha handlet og handlingen får etisk relevans: Kierkegaards med offeret av sønnen, Levinas' med offeret av en selv for den annen. I den grad dette dreier seg om etikken *qua* etikk, er den preget av dødens alvor og dødens avgjørelse: Med utgangspunkt i offeret blir døden stående i skjæringsfeltet mellom meg og den annen – det er livet og døden som står på spill; min egen død så vel som den annens død. Men også døden unndrar seg en entydig rasjonell bestemmelse. Døden er avgjørende, absolutt avgjørende, men unndrar seg fornuftens kontroll.

Fra dødens posisjon reflekterer Derrida omkring både Kierkegaard og Levinas, som to brennpunkter i diskursens ellipse, men uten å slutte seg til noen av dem. Dvs. han fastholder både Kierkegaards og Levinas' refleksjoner over offeret, forutsatt at begge springer ut av den samme *shibboleth*: *Tout autre est tout autre*. Det er en setning som forbinder og setter skille. Den åpner et rom *mellom* de to lesningene av *Frygt og Bæven* som lar to fortolkninger bli stående overfor hverandre uten at forskjellene oppheves, uten at den ene fortolkningen *erstatte* den andre (Derrida 1995: 84).

Denne forskjellen, dette irreducible skillet, uttrykker hva Derrida allerede tidlig i sine tekster gav betegnelsen *différance* – en forskjell som ikke oppheves, som ikke kan forklares, en forskjell som selv forblir skjult, men likefullt ligger til grunn for enhver betydning, enhver fortolkning av tekster eller fenomener.¹⁷ Også innenfor etikken er det en slik ubestemmelig differens som blir opphavet til menneskets ansvarlighet – og innenfor religionen til en bestemt form for negativ teologi (Derrida 1995: 84–86). Det som viser seg og som beskrives av fenomenologien, etikken og religionene, går således tilbake på en forskjell som skjuler seg, som kun kommer til syne i *sporet* av noe annet, i sporet av *det* annet. Mellom de to lesningene oppstår ikke bare en meningsforskyvning, men også en tidsforskyvning, en kronisk utsettelse av den endelige forklaringen. Derrida motsetter seg for enhver pris å løse opp fortolkningen i en sammenfallende og enhetlig lesning, en *Aufhebung* av motsetninger, et absolutt nærvær. Fraværet av endelig forklaring innebærer at *løsningen* utsettes, mens *ansvaret* intensiveres; handlingen kan ikke vente til det foreligger et resultat og etikk dreier seg ikke primært om å følge den allmenne regel, men om ikke å unndra seg ansvaret for den annen:

If I obey my duty towards God (which is my absolute duty) *only in terms of duty*, I am not fulfilling my relation to God. In order to fulfil my duty towards God, I must not act out of duty, by means of that form of generality that can always be mediated and communicated and that is called duty. The absolute duty that binds me to God, must function beyond and against any duty I have. (Derrida 1995: 63)

Etikken kan være så korrekt og konsistent den bare vil, men den vil også være et redskap for å gjøre det etiske ansvaret rasjonelt og forutsigbart, dvs. holde etikkens krav innenfor rimelighetens grenser. Men det problem Kierkegaard reiser er at Abraham sprenger rimelighetens forutsigbare grenser.

Også Kierkegaards/de Silentios lesning av Abrahams offer baserer seg på noen særlige forutsetninger. Problemstillingen er genuint *kristen* idet den ser Guds ofring av sin sønn, Menneskesønnen, som utgangspunktet for en kristen etikk. Dette innebærer i neste omgang en internalisering av offeret, en internalisering som gjør offeret mindre blodig, men fastholder konflikten mellom gjensidighetens etikk og villigheten til offer innenfor kjærlighetens diskurs. De Silentio vier en hel seksjon til å diskutere hvorvidt det kan være nødvendig i kjærlighetens navn å *hate* sin far og sin mor. Er dette hat et uttrykk for at kjærligheten krever offer? Vil enhver sann kjærlighet kreve denne type offer, på egne og andres vegne?

Det er i høy grad en forskjell mellom å ofre seg selv, slik Levinas tar til orde for, og å ofre en annen, slik Derrida og Kierkegaard hevder i visse situasjoner er uunngeelig. Men Kierkegaards egen situasjon – der han ser seg nødt til å ofre Regine og kjærligheten til henne for kjærligheten til Gud – illustrerer hvordan offeret som etisk problemstilling ikke alltid lar seg begrense til det ene *eller* det andre. Offerdiskursen er ikke en diskurs for den rene og ubesværede samvittighet, det er en diskurs som setter fokus på dilemmaene, ikke sjelden de helt uløselige dilemmaene i skjæringsfeltet mellom etikk og religion. Forventningen om å skulle oppfylle det umulige krav til kjærlighet, for eksempel Bergprekenens krav til fiendekjærlighet og fullkommenhet, fører ifølge Kierkegaard også til offer – i blant er det paradoksalt nok nettopp gjennom offeret kjærligheten finner sitt uttrykk. Og dette er motsigelsen, det er dette som unndrar seg den *allmenne* språklige virkelighetsbeskrivelse. Derfor dreier det seg ikke om en «universell» etikk til tross for at den er allmenn i den forstand at det kan gjelde enhver. Og her viderefører Derrida en kierkegaardsk tanke: Situasjonen setter den enkelte over det allmenne og det er i slike situasjoner en er kalt til å handle (Derrida 1995: 108–109). I likhet med Kierkegaard insisterer Derrida på at det fins slike unntagelser som gjør det nødvendig å sprengte det allmenne, ja, han spiller unntagelsens logikk inn i *enhver* situasjon, som muligheten til å handle *annerledes*, men fastholder derfor også det ansvar som på grunn av denne muligheten føres tilbake på den enkelte (Derrida 1995:

67). Dette ansvaret kan man selvfølgelig forsøke å unndra seg, men det forsvinner ikke. Den annen forsvinner aldri.

Er det én filosof som med tyngde har hevdet ansvaret for den annen, så er det nettopp Levinas. Den annens ansikt ser han (i dets *annethet* og *annerledeshet*) som en etisk fordring til enhver – men han motsetter seg påstanden om at dette bryter med etikken. Fremfor å fravike den etiske orden foretrekker han å lese det religiøse – også sporet av Gud som den annen – innenfor etikkens horisont (Levinas 1996: 77). Det er således ingen grunn til å oppheve forskjellen mellom Kierkegaard og Levinas. Men Derrida viser at fordi begge fastholder en spenning mellom det etiske og det religiøse er det mulig å lese de to opp mot hverandre med utgangspunkt i selve spenningen og i den irreducible *forskjellen* mellom Kierkegaard og Levinas. Det etiske er allerede innskrevet i det religiøse og kan ikke løsriives fra en religiøs forståelse av annethet. Samtidig innebærer dette en radikaliserings av etikken som stiller den enkelte til ansvar og således etablerer nødvendigheten av et ansvarlig selv som i selvforholdet forholder seg absolutt til den/det annet. Det er en gjensidig avhengighet her, som gjør at diskursen ikke kan avsluttes eller oppheves. Derrida understreker at hensikten med en slik refleksjon over offeret er for enhver pris å forstyrre og uroe den gode samvittighet – *à tout prix d'éviter la bonne conscience*.

IV. Utskillelsens mysterium (le secret du secret)

Derridas etikk kretser rundt to heterogene utgangspunkt for gavens fenomenologi: (i) Gaven som kulturell konvensjon, som knytter bånd mellom mennesker, som gjør giver og mottaker avhengige av hverandre og primært tjener egennytten og (ii) gaven som ubetinget relasjon, som betingelsesløs gave uten mulighet for å gi tilbake (se Derrida 1986). Den ubetingede eller fullkomne gaven er kanskje uoppnåelig, men likevel innskrevet i enhver gave som finner sted i relasjonen mellom to mennesker. Og døden som gave står her i en særstilling: Om noen ofrer sitt liv – og således gir sin død som gave – slik Sokrates gjorde det, slik Kristus gjorde det og andre har gjort det siden, fins det ikke lenger noen umiddelbar mulighet for å gi tilbake. En kan ikke annet enn å ta imot. I denne forstand svarer døden som gave til det ubetingede. Men som ubetinget unndrar den seg også en entydig bestemmelse, den er ikke tilgjengelig som «fenomen». Dødens betydning kommer til syne i en revne, i et spor, også når døden får karakter av gave i forholdet mellom et menneske og et annet.

Et overveldende eksempel på dette er nettopp Jesu død, som står helt sentralt ikke bare i kristen teologi, men i kulturer som er preget av kristen tenkning, ja i

en verden som domineres av europeisk historie, jus, litteratur, filosofi og politikk. Jesu død knyttes av Derrida til et vendepunkt i ansvarlighetens historie. Selve historiebegrepet (også for den såkalt «sekulære» historie) knytter faktisk an til begrepene ansvar, tro og gave:

History can neither be a decidable object nor a totality capable of being mastered, precisely because it is tied to *responsibility*, to *faith*, and to the *gift*. To *responsibility* in the experience of absolute decisions made outside of knowledge or given norms, made therefore through the very ordeal of the undecidable; to religious *faith* through a form of involvement with the other that is a venture into absolute risk, beyond knowledge and certainty; to the *gift* and to the gift of death that puts me into relation with the transcendence of the other, with God as selfless goodness, and that gives me what it gives me through a new experience of death. Responsibility and faith go together, however paradoxical that may seem to some, and both should, in the same moment, exceed mastery and knowledge. The gift of death would be this marriage of responsibility and faith. History depends on such an excessive beginning [*ouverture*]. (Derrida 1995: 5–6)

Både definisjonen av tro som «absolutt risiko, hinsides kunnskap og visshet» og av dødens gave som setter en i forhold til den annens transcendens, til Gud som uselvisk godhet, er verdt å legge merke til. Men det er først gjennom «ekteskapet» mellom ansvarlighet og tro at dødens gave etablerer det avgjørende vendepunkt i Derridas forståelse av historien – etablert gjennom en nylesning av Jan Patočkas *Kjetterske studier i historiens filosofi* (Patočka 1979). Han legger vekt på ansvarsavgjørelse, som ikke kan gjøres tilstrekkelig rede for gjennom ens kunnskap og ens overtatte etiske normer. Er ikke dette et paradoks, at avgjørelsen ikke kan begrunnes i normer, men likevel skal begrunne ansvaret? Er det ikke nærmest en oppskrift på anarki og moralsk vilkårlighet? Snarere tvert imot, hevder Derrida. Det er dette som forhindrer den sedvanlige ansvarsfraskrivelsen, der man unndrar seg ansvaret med henvisning til den etiske norm. I motsetning til den normbaserte handling vil avgjørelsen skille ut den enkelte som enkelt og gjøre det umulig å unndra seg ansvaret, til tross for at en ikke fullt ut rasjonelt kan redegjøre for *grunner*.

I denne ansvarlighetens historie eller genealogi spiller beretningen om Abraham en sentral rolle, med dens gudsforestilling, ofringen og konflikten mellom det etisk allmenne og det absolutte guddommelige krav om lydighet. Dette kravet er imidlertid nettopp ikke tilgjengelig som et såkalt «absolutt bevissthetsfaktum», hva forfatteren de Silentio enn måtte mene med det.¹⁸ Kravet er mottatt som en absolutt fordring av Gud («Gud kalte...»), men giveren skjuler sin intensjon, ja faktisk er denne Guds skjulthet en nødvendig forutsetning for at fordringen er absolutt og gyldig for enhver. Den er ikke nivellert inn i systemet av andre (mer eller

mindre relative) menneskelige fordringer, den synes tvert imot å representere en *forstyrrelse* og en suspensjon av det etiske *per se*. En slik forstyrrelse vil alltid måtte være en anfektet forstyrrelse, en fordring som vekker tvil, og hvis den ikke er det, er den *eo ipso* uansvarlig. Hele boken *Frygt og Bæven* dreier seg nettopp om dette, om Abrahams rådvillhet, angst og tvil på veien opp mot Morija Berg. Johannes de Silentio skriver: «Det man udelader af Abrahams Historie er Angesten; thi mod Penge har jeg ingen ethisk Forpligtelse, men mod Sønnen har Faderen den høieste og helligste. Dog Angest er en farlig Sag for Blødagtige, derfor glemmer man den, og desuagtet vil man tale om Abraham.» (SKS 4: 124)

Kierkegaard skriver innenfor det moderne, han kjenner selvfølgelig Kants krav om å avvise Guds kall dersom kallet skulle stride med det kategoriske imperativ. Innenfor en moderne horisont vil tvilen altså omfatte berettigelsen til overhodet å forholde seg til Guds kall som absolutt. Hvordan kan han vite at det er Gud og ikke en djevel, enn si hans eget mørke indre som kaller på ham? Kan han vite dette? Og hvis ikke, er han ikke i så fall nødt til å avvise en slik problemstilling *per se*?

I all sin modernitet har denne problemstillingen også noe anakronistisk over seg. Den plasserer Abraham inn i vår tid og dømmer ham etter den praktiske fornufts «universelle» standard fra slutten av det 18. århundre. Abraham har ifølge Kierkegaard tvilt på mye, også hans gudsbilde har blitt rystet, men han har ikke tvilt på Guds autoritet og Guds kall til å ofre. Kants logikk blir, når den anvendes på Abraham, et påskudd til å avvise problemstillingen *per se*, dvs. fornuftens påskudd til å hevde sin uanfektete suverenitet også i etiske spørsmål. Det er denne suverenitet Johannes de Silentio destabiliserer i *Frygt og Bæven*. Ikke ved å hevde at Abrahams offer skal gjentas på samme blodige måte som hos Abraham – det er både religiøst og etisk utillatelig – men ved å hevde at offeret og ofringens dilemma fortsatt befinner seg i hjertet av etikken og som sådan problematiserer den praktiske fornuft *innenfra*. Spørsmålet om gjentagelsen, som spilles ut flere ganger i *Frygt og Bæven* er et spørsmål om hvilken *annen* betydning offeret får, hvilken grunnleggende betydning det får for tro og etikk, idet offeret som religiøs institusjon for lengst er avskaffet. Johannes de Silentio bevarer i og for seg denne historiske distanse til Abraham, men skildrer likefullt hans dilemma så realistisk som mulig fordi *dilemmaet* forblir like uløselig under andre historiske, etiske og religiøse betingelser.

Det kall som innbefatter det umulige, kallet til å ofre Isak, er kun mulig å fremstille i paradoksets form: den rettskafne som gjøres til morder, den ufravikelige kjærlighet som tvinger ham til å gjøre det mest brutale offer.¹⁹ Johannes de Silentio insisterer på dette, at Abraham er uten svik i sin kjærlighet til sønnen og til Gud, men likevel (eller nettopp derfor) er han nødt til å gå den lange veien, gå til

det fryktelige skritt å skulle fullbyrde offeret. Han vet ikke utfallet, han kan ikke forstå eller utgrunne noen forklaring på hvorfor – derfor er han nødt til å tie. Selv når han taler, tier han når Isak spør ham om hvor offerlammet er:

Så tok Abraham offerveden og la den på Isak, sønnen sin. Selv tok han ilden og kniven i hånden; og så gikk de sammen, de to. Da sa Isak til sin far Abraham: «Du far!» Og han svarte: «Ja, gutten min.» Isak sa: «Se, her er ilden og veden, men hvor er lammet som vi skal ofre?» Abraham svarte: «Gud vil nok selv se seg ut et offerlam, gutten min.» Og så gikk de videre sammen, de to. (Gen 22: 6–8)

Abraham svarer Isak, altså er han ikke taus. Men han svarer uten å svare: Gud vil nok se seg ut et offerlam, gutten min. Når han taler uten å tale, *bevarer* han hemmeligheten, subjektets og ansvarets hemmelighet. I sin analyse av Abrahams offer peker Derrida på at ordet hemmelighet har et *dobbelt* opphav i Vestens religions- og filosofihistorie. Det springer både ut av det latinske '*secretum*', som betyr *adskilt* eller *utskilt* og av det greske '*mysterion*' som betyr uforklarlig, skjult (lat. '*absconditum*'), utilgjengelig (Derrida 1995: 89–91). For å kunne handle ansvarlig må Abraham bevare hemmeligheten som offeret springer ut av: Hemmeligheten som skiller Abraham ut fra fellesskapet, skiller ham ut som enkeltperson i motsetning til alle de andre, og nettopp denne utskillelsen er uttrykk for den latinske siden ved hemmeligheten; *secretum*, *secret*, *sekret* – spytt eller utskillelse. Abraham er utskilt fra hele verden, for han *kan ikke* tale:

Abraham tier – men han *kan* ikke tale, deri ligger Nøden og Angsten. Naar jeg nemlig, idet jeg taler, ikke kan gjøre mig forstaaelig, saa taler jeg ikke, om jeg end talte uafbrudt Nat og Dag. Dette er Abrahams Tilfælde. Han kan sige Alt; men Eet kan han ikke sige, og dog naar han ikke kan sige det d.v.s. sige det saaledes, at en Anden forstaaer det, saa taler han ikke. Det lindrende i Talen er, at den oversætter mig i det Almene. Abraham kan nu sige det Skjønneste, noget Sprog kan opdrive, om hvorledes han elsker Isaak. Men dette er ikke det, der ligger ham paa Sinde, det er det Dybere, at han vil offre ham, fordi det er en Prøvelse. (SKS 4: 201)

Det som gjør tausheten til et *mysterium tremendum* er ikke i og for seg kjærligheten, heller ikke offeret *per se*, men konflikten mellom dem, som ikke kan formidles allment. Denne hemmeligheten må føres tilbake på avgrunnen i Abrahams gudsforhold, som Derrida utleder av det greske *mysterion*: Det er det uforklarlige, det skjulte, et mørke forut for alt lys, det mørke der lysets kilde skjuler seg før det trer frem, forut for enhver åpenbaring eller forklaring. Abrahams grunner for å skulle ofre Isak skjuler seg bak dette hemmelige og dette hellige, dette *mysterium tremendum* som vesentlig hører tausheten til, i frykt og beven.

En slik taushet omgir i siste instans alle de problemene som her trekkes frem og trekkes inn i en filosofisk overveielse: Tausheten omgir døden og forsøket på å tenke døden, ens egen død så vel som den annens død. Tausheten omgir Gud, den Gud som er skjult og ser i det skjulte, forut for menneskets blikk, som selv unndrar seg blikket, som unndrar seg enhver fenomenologi, men som likevel møter mennesket i skjelvingen foran offeret – og i kjærlighetens skjelving overfor den annen (Derrida 1995: 65–66). Ikke den brutale konflikten rundt offeret av sønnen (som er «økonomisk» i den forstand at den er innskrevet i gammeltestamentlig offerpraksis som alminnelig regulering av forholdet mellom mennesker og Gud), men den Gud som ser i det skjulte og likevel unndrar seg blikket, den Gud som stiller til ansvar overfor døden og holder ansvarlig for den annens død, er det Derrida forsøker å beskrive. I denne strategien ligger det en passiv motstand mot ønsket om kontroll over Guds navn (og i Guds navn over den annen), enten ved at en hellig tekst leses som en etisk regelbok eller som evighetens regnskapsføring med henblikk på det hinsidige (jf. Derrida 1995: 96–101).

V. Fundamentalisme, offer, kjærlighet

Gavens økonomi er et utgangspunkt for å analysere tre fenomener som krysser hverandre i Kierkegaards beskrivelse av Abraham i *Frygt og Bæven*: Fundamentalismen, offeret og kjærligheten. De krysser hverandre i kjærlighetens offer, i ofringens ubetingede lydighet og i forståelsen av kjærlighetens opphav eller fundament. Ofte vil en forsøke en å skille disse fra hverandre, slik at fundamentalismen kan fordømmes så entydig som mulig, mens kjærligheten lovprises og offeret i beste fall glemmes eller neglisjeres.

Straks en trekker inn fundamentalismen i denne diskursen, får den imidlertid igjen noe anakronistisk over seg. Ordets moderne betydning stammer fra USA i tiden etter første verdenskrig, der «*fundamentalism*» ble brukt om grupper av kristne som ville ta Bibelens ord bokstavelig som verbalinspirasjon, det som siden er kalt biblisme. For dem gjaldt ikke Bibelens ord bare i religiøse spørsmål, men også som politisk program. Fundamentalisme er således et moderne fenomen, en motreaksjon mot et liberalt og sekularistisk samfunn.²⁰ Derfor er det også et fenomen som bærer mange av modernitetens kjennetegn, som en (tros)positivistisk rasjonalitet og en tendens til å søke totale – eller totalitære – løsninger på komplekse problemer. Etter andre verdenskrig har «fundamentalisme» så blitt brukt som betegnelse også på hinduiske og muslimske politiske bevegelser som søker tilbake til hellige skrifter og arbeider politisk-religiøst for en bekjempelse av bestemte tendenser i et moderne samfunn.²¹

Enkelte av dem er reaksjonære, men i aksjonsform og ideologi ofte høyst moderne – en kan bare tenke på en gruppering som det globaliserte og teknologisk avanserte nettverket Al-Qa'ida, hvis navn også henspiller på selve fundamentet, basisen for islamsk tro.

Det er nettopp i den sistnevnte betydningen jeg her vil trekke inn fundamentalismen som fenomen; muslimske grupperinger som kalles fundamentalistiske knyttes til bruk av menneskeoffer i en politisk og religiøs kamp, i form av selvmordsbomber eller andre terroraksjoner. Dette er, for å trekke en parallell til *Frygt og Bæven*, ikke mord eller hellig handling. Det er mord og hellig handling. Det er en helliggjøring av mordet som politisk og religiøst motivert handling. Spørsmålet er om dette er en misbruk av ordet «hellig», enn si en vanhelligelse av offeret.

Uansett hvordan en bedømmer fenomenet, vil bare det at det forekommer en slik form for institusjonalisert selvmord i religiøs kontekst prege vår lesning av beretningen fra Genesis 22 og av *Frygt og Bæven*. Det skjer uvilkårlig og nødvendiggjør en *anakron* lesning av tekstene.²² Dette er nemlig tekster som ikke bare leses av ettertiden, men som til de grader bidrar til å *forme* sin ettertid. Vi befinner oss altså allerede *innenfor* denne teksten når vi vender blikket mot fundamentalismen i det 21. århundre.

Felles for Johannes de Silentio og, la oss si, Mohammed Atta, er gjentakelsen av et abrahamittisk offer i en moderne tid. Mohammed Atta trakk selv en slik parallell til Abrahams ofring av Ishmael i avskjedsbrevet til ettertiden.²³ Det som dessuten forbinder dem er nødvendigheten av å være taus frem mot utførelsen av offeret, for de *kan ikke* tale. Taler de om sitt forehavende, ødelegger de muligheten av et offer. Derfor er begge nødt til å tale uten å tale og handle i ubetinget lydighet uten å røpe sitt forehavende til noen utenforstående. En forskjell – og dette kan vise seg å være en avgjørende forskjell – er at Atta ofrer seg selv, mens de Silentio vektlegger offeret av sønnen. Betydningen av offeret hos sistnevnte skjerpes nettopp fordi det skjer innenfor en kjærlighetsrelasjon; faderens kjærlighet til sønnen – eller mannens (Søren K.) kjærlighet til kvinnen (Regine Olsen). Selvmordet som offer kan i hvert fall ikke på samme måte innordnes i en slik kjærlighetsrelasjon og stiller seg derfor også noe annerledes i forhold til gavens økonomi.

Atta vil neppe stå tilbake for de Silentio når det gjelder lidenskap, heller ikke med hensyn til hengivelse. Og nettopp dette er vi nødt til å anerkjenne hos Atta, konflikten mellom en høy moral innenfor et gitt moralsk system og de fatale følgerne av hans offerhandling, hans dødelige gave til samtiden idet han overtar kontrollen over flyet og styrter det inn i et av de to tårnene. Den sterke *moralske* fordømmelsen fra vestlige samfunn, formulert gjennom presidentens munn, er der-

for fullt forståelig, men for en mer dyptgående analyse likevel utilstrekkelig. Resultatet blir en konflikt mellom ulike moralske systemer, basert på prinsipper som er inkommensurable og i siste instans begrunnes ut fra religiøse absolutter. På begge sider foregår det en *teleologisk suspensjon* av det (allment) etiske med henvisning til at en befinner seg i en unntakssituasjon. Hver selvmordsbomber og hvert offer (*victim*) for bomben, i likhet med hver torturert fange og hvert «uskyl-dig» sivilt offer (*victim*) for krigen mot terror, legitimeres med de offer (*sacrifice*) som kreves ut fra ens absolutte forhold til det absolutte.

Denne situasjonen stiller uvilkårlig både Kierkegaard og de Silentio i et uheldig og problematisk lys og jeg kommer ikke til å gjøre noe forsøk på å «redde» dem. Tvert imot er dette åpenbart en av de svake sidene ved både Kierkegaards og Derridas etikk, at den er for subjektiv og for lite entydig til å motstå trykket fra autoritære (enten det så er fundamentalistiske eller totalitære) religioner og ideologier. Konflikter som begrunnes ut fra absolutte posisjoner krever en intersubjektiv begrunnelse basert på en antatt universell gyldighet som massiv motvekt.²⁴

På den annen side står også mer universelle ansatser innenfor moralfilosofien alltid i fare for å misbrukes av et system. Et eksempel på dette er Tyskland på 30-tallet, der arven etter den kantianske pliktetikk og den hegelske *Sittlichkeit* inn-gikk i en strategi for å styre det tyske folk ut fra dets forpliktelse til å kjempe for folk og ferdeland. Nettopp ved hjelp av en grundig internalisert etikk fundert på humanistiske idealer ble det tyske folk til Hitlers villige håndlangere.²⁵ Det som både før og siden har vært ansett for en sivilisert og høyverdig etikk ble brukt målrettet for å gjøre kampen mot «de andre» (jøder, bolsjeviker etc.) mer effektiv. Som *korrektiv* til en slik systematisk utnyttelse av en moralsk forpliktelse er det muligens kun den enkeltes absolutte ansvar som vil kunne yte en kvalifisert motstand. Uten sammenligning for øvrig reiser Kierkegaard også en anklage mot samtidens etablerte kristendom for å representere et gjennomført *bedrag* – som nødvendiggjør en kamp mot «det allmenne». Lokaliseringen av de Silentios overveielser er derfor ikke i sentrum av etikken, men i analysen av etikkens randsoner, i unntakssituasjonen som så i kraft av å være *unntak* eller suspensjon også setter hele det etiske system i et annet perspektiv. Suspensjonen vil ikke kunne *erstatte* etikken eller den allmenne etiske refleksjon, snarere fungerer den i et hvert henseende som et *supplement* og et paradoksalt overskudd (fr. «*surplus*»). Nettopp derfor angår den imidlertid også noen av etikkens religiøse forutsetninger – enten disse av filosofien oppfattes som relevante eller ikke. Et samlende stikkord for disse forutsetningene er «kjærlighet», som for enkelte moralfilosofier vil lyde perifert og irrelevant for etikken, men som i vår sammenheng står helt sentralt.

I det øyeblikk kjærligheten ikke lenger er abstrakt, men skal uttrykkes i handling, innhentes den av offeret som sitt særlige dilemma. En kunne si at neste-kjærlighetens dilemma *er* nettopp dette at den uvilkårlig fører med seg et offer. Offeret er ikke et mål i og for seg, men en konsekvens. Når offeret ikke lenger springer ut av kjærligheten som overordnet mål, blir den en avansert form for kynisk idealisme, eller for å si det med apostelen; «drønnende malm og klingende bjelle» (1 Kor 13,1). Det er dette Ibsen har sett i en av sin yndlingsskikkelser, den store forkynneren og idealisten *Brand*. For en fjernt utenforstående synes faktisk noe lignende å være tilfelle med Mohammed Atta. Det er den manglende kjærligheten som gjør at jeg ikke bare ikke kan forstå ham – slik jeg heller ikke forstår Abraham – men heller ikke kan se noe stort over hans heltemot. Hadde hans indre konflikt, som han *må* ha utkjempet i det stille, røpet noen tegn på en skjult kjærlighet, ville selv hans fatale offer ha hatt menneskelige trekk, den kunne ha hatt noe stort over seg – slik også en væpnet kamp for frihet mot en tilsynelatende uovervinnelig overmakt gjerne har sterke og motsetningsfylte menneskelige trekk. Men ut fra det vi har fått kjennskap til om Mohammed Atta, er hans offerhandling et resultat av en tro uten kjærlighet, dvs. kjærlighetens lidenskap fins her kun under motsatt fortegn, som et intenst *hat* mot «de andre». Hans fundamentalisme fremstår derfor som et lett bytte for en «økonomisk» utnyttelse av offeret i en gjensidig utveksling av frykt (dvs. *terror*) mellom muslimer, jøder og kristne. Kanskje er dette hva en kan kalle fundamentalisme *proper*, som i realiteten vel så mye er et barn av den moderne tid som av en «opprinnelig» religiøs impuls.

Det er neppe kontroversielt å påpeke at ulike gudsforestillinger spiller en viktig rolle for selvmordsbombing og annen religiøst motivert terror. Selvmordet springer ut av offerets økonomi, men predikantene og de militære strategene misbruker den tradisjonelt hellige offerhandling ut fra veloverveide religiøst-politiske interesser. I en viss forstand kan det synes som om også offerhandlingen profaniseres og sekulariseres. Selvmordsbomberen blir ved sin voldelige død uttrykket for at selv fundamentalismen må kapitulere for det sekulære vestlige samfunn den kjemper mot; han kapitulerer nemlig for den moderne rasjonalitet som han så intenst hater. Også i denne forstand er den religiøse fundamentalismen et barn av moderniteten og er i kampen mot det moderne dypt forviklet i modernitetens *ekstremisme* og *totalitarisme*, slik denne har kommet til uttrykk både i ønsket om «Endlösung», i drømmen om det kommunistiske idealsamfunn og til stadighet forkynnes i markedets hellige *ubiquitet*.

VI. Dobbelbevegelsen og gjentakelsens problem

Kjærligheten forholder seg faktisk ikke entydig til spørsmålet om den enkeltes forhold til det allmenne, evt. forholdet mellom partikularisme og universalisme, som opptok Roe Fremstedal. Det universelle utelukker slett ikke det partikulære, det er nettopp i forhold til kjærligheten det her oppstår både spenning og konflikt. Selv om nestekjærlighetsbudet er et kall om å elske *enhver* (dvs. har *allmenn* gyldighet), så er det et bud som er rettet mot den enkelte – og den enkelte i vedkommendes forhold til den annen som *fremmed*, ukjent eller annerledes. Den særlige dreiningen i spørsmålet til den skriftlærde (Luk 10, 36–37) viser tydelig hvordan kjærligheten fikserer den enkelte i ethvert forsøk på å unndra seg kjærlighetens kall med en henvisning til den allmenne etikk. Konkretiseringen av kallet forutsetter nettopp at den enkelte ser seg selv som en neste, som den annen, og setter den som trenger til kjærlighet i sentrum for oppmerksomheten. Det er også hemmeligheten i Jesu ord om å miste seg selv for å finne seg selv (Luk 9, 24). Det er en bevegelse i dette kallet som roper en ut fra ego- og logosentrismen og hen mot den annen; mot det annet menneske og Guds definitive annerledeshet. Det er et slikt kall som sprenger den *økonomiske* gjensidighet i gavens logikk. Den mellommenneskelige gjensidighet brytes opp og dekonstrueres av gaven som overstrømmende godhet, uten hensyn til den gjensidige egennytt (qua *eudaimonia* eller *utilitas*) som etisk grunnprinsipp og «regulativ idé».

Det er her konfliktene oppstår. For det første konflikten med den selvkjærlighet som realistisk sett må forutsettes.²⁶ For det andre konflikten mellom kjærligheten og offeret, at den som en elsker iblant også er den som en ofrer. Selv om en motsetter seg offeret og helst vil unndra seg konflikten det reiser, så er denne konflikten nærmest uunngåelig (Derrida 2005: 41). I Abrahams intensjon om å ofre sønnen Isak, i lydighet mot et kall han ikke kunne avvise, konsentreres mange av disse konfliktene. Det er konflikten mellom kjærligheten til Gud og kjærligheten til en sønn; det er bruddet med det allmenne som tvinger Abraham til taushet; og det er hans villighet til å ofre sønnen som ifølge tradisjonen ikke bare uttrykker hans mot, men også hans troskap og rettferdighet. De Silentio kan følge Abraham så langt som til selvooppgivelsen og resignasjonen på seg og sitt. Men det han ikke er i stand til å følge, er hans antatte tro på å få sønnen tilbake *i dette liv* – på tross av forstanden. Tilliten til det umulige – at *for Gud er alt mulig*, som uforutsett gave og overstrømmende godhet – denne uendelige *dobbelbevegelse* er det han ikke er i stand til å følge, ikke er i stand til å *gjenta* etter Abraham. For øvrig er det også dette Kierkegaard selv har vanskeligheter med i forholdet til Regine: Han kan resignere på alt sitt, men han er ikke i stand til å tro at han skal få hele virkeligheten *tilbake*. Det er dette som er det inkommensurable ved Abraham, den motsigelse og

det unntak som de Silentio beundrer, men ikke kan fatte annet enn «i kraft af det Absurde».

Dobbeltbevegelsen står sentralt også i Derridas lesning av *Frygt og Bæven*. Det dreier seg om *gjentagelsens* problem: Hvordan er det mulig å *gjenta* Abrahams absolutte avgjørelse uten at man griper til kniven og ofrer sin sønn, enten det nå skjer på Moriya berg eller på Montmartre? (Sml. Derrida 1995: 85) Hele problemstillingen synes å hvile på en form for fundamentalisme, men i dette tilfelle en fundamentalisme som etablerer en ubetinget forpliktelse overfor den annen. Det påfallende med denne fundamentalismen er at den ikke kan berøpe seg på Skriften annet enn i indirekte forstand. Ingen kan *gjenta* Abrahams offer uten å begå en tragisk forbrytelse, men enhver er kalt til å *gjenta* Abrahams offer i kallet til ubetinget ansvar overfor den annen. Dermed forutsetter denne formen for fundamentalisme paradoksalt nok et brudd med fundamentalismen i betydningen biblisme eller blind lydighet mot Skriften. Vi kunne gi dette en typisk derridask dreining: Fundamentalisme *uten* fundamentalisme, ja faktisk en fundamentalisme *uten* fundament.²⁷

Fundamentalismen i dens moderne form forsøker å etablere Skriften, åpenbaringen eller tradisjonen som uanfektet fundament for troens rasjonalitet – og med utgangspunkt i dette fundamentet å utelukke enhver uønsket side ved det moderne, enten det moderne uttrykkes ved liberal seksualmoral, ved et bart kvinnehode, ved kvinnelige prester, ved homofilt ekteskap eller ved et demokratisk styringssett. Det er dette urokkelige fundamentet fundamentalismen baserer sin modernitetskritikk og sin totalitære kamp mot det moderne på. Men den Gud som kaller på Abraham er ikke tilgjengelig som «fundament», kun som den absolutt ansvarliggjørende *andre*. Bak avgrunnen og etikkens sammenbrudd håper og tror Abraham på en Gud som er god, som er all godhets og kjærlighets kilde. Det er nettopp denne tillit til Guds godhet som muliggjør offeret, ja, nødvendiggjør offeret i troens uendelige dobbeltbevegelse. Fundamentet er borte, det er rystet og dekonstruert nettopp av dette uendelige som unndrar seg forstandens kontroll.

Det er således forholdet til den annen som absolutt annen som for Derrida dekonstruerer Skriften som etisk system, slik også Kierkegaard synes å ville dekonstruere det hegelske system for «Sittlichkeit» med utgangspunkt i et absolutt forhold til det absolutte. Henvendelsen til samvittigheten synes i begge tilfeller å være i overensstemmelse med Kants kategoriske imperativ, men det *absurde* i avgjørelsens øyeblikk markerer et brudd med forsøket på å rasjonalisere og systematisere den praktiske fornuft. Angsten og tvilen blir hos de Silentio uttrykk for fornuftens kroniske tvil på den sannhet den setter sin lit til:

Naar galt skal være, saa er dog en Tvivler, om han end ved at tale bragte al mulig Ulykke over Verden, langt at foretrække for disse elendige Slikmunde, der smage paa Alt, og som ville helbrede Tvivlen uden at kjende den, og som da derfor i Almindelighed ere den nærmere Anledning til, at Tvivlen bryder vildt og ustyrligt frem. (...) Kan Tvileren derimod blive den Enkelte, der som den Enkelte staaer i et absolut Forhold til det Absolute, saa kan han faae en Bemyndigelse for sin Taushed. I saa Fald maa han gjøre sin Tvil til Skyld. I saa Fald er han i Paradoxet, men i saa Fald er hans Tvil helbredet, om han end kan faae en anden Tvil. (SKS 4: 199)

Tvileren som står i et absolutt forhold til det absolutte er en gjentagelse av den metodiske tvil hos Descartes (et gjennomgangstema i *Frygt og Bæven*), men denne gang med henblikk på etikken istf. metafysikken. Descartes' metodiske tvil fører ham inn i en epistemologisk fundamentalisme eller «*foundationalism*»: Enhver erkjennelse er usikker og må forkastes bortsett fra den som kan føres tilbake på cogito-erkjennelsens ubetingede visshet.²⁸ I et av sine første essay har imidlertid Derrida påpekt at også *cogito* forblir en anfektet erkjennelse. Den vil aldri kunne tjene som sikkert og ubetvilelig fundament for metafysikken. Den anfektes gang på gang av galskapens mulighet, av muligheten for at verden styres av en ond genius. Og tvilen overvinnes kun ved tilliten til at cogito ikke utelukker, men *omfatter* selv den gale i hans eller hennes galskap: «Je ne philosophe que dans la terreur, mais la terreur avouée, d'être fou» (Derrida 1967b: 96). Filosofi er altså en tenkning *omkring* grensen mellom galskap og forstand – og ikke en totalitær grensdragning – nettopp fordi forstanden ved tvilen er blitt seg sin begrensning og utilstrekkelighet bevisst.

Også for de Silentio blir Descartes' tvil eksemplarisk fordi den ikke tar erkjennelsen for gitt, slik han selv ikke tar etikkens premisser for gitt. Abraham representerer et moteksempel. Med ham står hele etikken som allment og gjennom-siktig system på spill. Selv om ofringen må avvises av den allmenne etikk, så følger Abraham sitt kall. Han står helt og holdent ansvarlig fremfor Gud og kan ikke lette sin samvittighet ved å diskutere kallet med sin familie eller sine venner.

I avgjørelsen står således den enkelte ansvarlig også om en handler *på tross av* etikkens normer. Den grunnleggende tvilen finner ikke noe definitivt opphør i en *cogito*- eller *credo*-erkjennelse som gjør det mulig å slutte fra en klar og selvinnslysende sannhet til logiske konsekvenser. Det er snarere med tvilen som forutsetning og i tvilerens *resignasjon* at en ubetinget tillit gir den impuls som skal til for å handle. Igjen står vi altså ved «Uendelighedens Dobbeltbevegelse»: Den uendelige resignasjon, den totale tvil, slås tilbake av en ubetinget (og derfor «uendelig») tillit, selve forutsetningen for også å handle – i kraft av det absurde. Den grunnleggende tvilen på offerets nødvendighet betyr altså ikke at de Silentio, enn si Der-

rida, motsetter seg møtet med den annen som absolutt annen. Tvert imot, i denne forstand søker de like til opphavet, til den uutgrunnelige autoritet forut for enhver handling. Men det er en *skjult* annen, en annen som unndrar seg min kontroll, og som i etisk forstand møter meg i ansiktet, det menneskelige ansiktets transcendens. Stilt overfor den annen, som i sin annerledeshet åpner både for gjenkjennelsen og det absolutt annet, vil ethvert menneske måtte skjelve – i frykt og beven.

Om en derimot ikke skjelver, om en ikke en gang tviler på handlingens legitimitet, er det neppe et tegn på mot eller etisk dømmekraft, snarere på overflate. Mangelen på uro kan en gjenfinne i den fundamentalisme som ikke ser lydigheten mot Gud som en etisk *suspensjon*, men som leser Bibelen som ufeilbarlig verbalinspirasjon, som altså suspenderer tvilen med henvisning til den hellige *skrift*. En slik selvsikkerhet springer ut av et gudsbegrep som erstatter avgrunnens frykt og beven med et bestemt, stabilt tegn i det språklige system: Navnet «Gud». Et slikt språklig tegn kan uten større vanskeligheter operasjonaliseres og instrumentaliseres. Vanskeligere er det å gjøre noe tilsvarende med et *mysterium tremendum*.

Nettopp derfor er det så viktig at *Frygt og Bæven* verken underlegges en idealistisk eller en modernistisk rasjonalitet slik hhv. Hösle og Fremstedal forsøker på. Det er denne type rasjonalitet forfatteren kjemper mot med fortvilelsens kraft. Det er her, i fundamentet eller fundamentalismen som hefter ved modernitetens og idealismens rasjonalitet selve rystelsen finner sted. Her er det tvilen skal slå inn og slå sprekker for å gjøre den enkelte ansvarlig – som enkelt.

Slik Kierkegaard ser det, er det nettopp i betegnelsen, i henvendelsen, i oversettelsen og i handlingen at *tvilen* uvilkårlig gjør seg gjeldende. Den grunnleggende tvil på hvem en har med å gjøre, om det er en bestemt annen, om navnet på denne annen skal *oversettes* slik en selv tror, om handlingen blir stående for rettferdighetens dom, for blikket som ser uten selv å bli sett (jf. Derrida 1995: 91–92). Det dreier seg altså ikke bare om den første tvil, slik vi finner den hos Descartes. Det dreier seg også om en annen tvil, en tvil som henger sammen med en prinsipiell uvisshet, og som i enhver senere *gjentagelse* av Abrahams tro initierer en handling i kraft av paradokset.

I hjertet av troen som «tradisjon» som *gis videre* fra generasjon til generasjon ligger også en slik «traduction» eller «translation», et forsøk på å formidle en uutgrunnelig hemmelighet, et forsøk på å tale om det uutsigelige (SKS 4: 201; Derrida 1995: 79–80). Dersom Abrahams offer skal få noen betydning i forhold til troen på Abrahams Gud, er det i kraft av en slik *gjentagelse* i hver ny generasjon, som ikke kan tilegnes annet enn i frykt og beven overfor det ukjente. I dette siste er det intet som skiller et moderne menneske fra Abraham i møtet med det uutgrunne-

lige, en Gud som kaller og som prøver, som stiller til ansvar – men som overlater ansvaret til den enkelte, til den enkelte som enkelt, i taushet. Dette absolutte ansvaret overfor den annen kan ikke begrunnes rasjonelt, og det er ifølge Derrida det skremmende med et slikt *mysterium tremendum* innskrevet i den menneskelige virkelighet: Dette at ethvert ansvar må føres tilbake på forholdet til den annen, men at det krever en avgjørelse av hver enkelt som ikke kan gjøres allmenn – og dermed heller ikke fullt ut språkliggjøres og rasjonelt forklares med «tre Grunde». Kjærlighetens opphav forblir skjult, selv når den på tross eller på grunna av offeret gjenkjennes som kjærlighet.

For ordens skyld vil jeg understreke at Derrida, i likhet med Kierkegaard, forutsetter at gyldige etiske begrunnelser og generelle etiske prinsippene både kan og skal artikuleres og derfor så vidt mulig skal gjøres eksplisitt. Men den grunn selve avgjørelsen springer ut av *kan ikke* uttrykkes i generelle termer; ansvaret må forutsettes som gitt og finner hver gang et nytt uttrykk i en ny situasjon, i møtet med den annen. Derrida og Kierkegaard samstemmer derfor i dette at de ser Abrahams ansvar som eksemplarisk for ethvert møte med den annen – den *absolutt* annen så vel som enhver *annen* annen. På den ene side er det derfor visse ting ved dette møtet, ved ansvaret for den annen som *kan* forklares, som kan begrunnes og redegjøres for, men på den annen side er det visse ting ved dette møtet, ved ansvaret for den annen, som *ikke kan* forklares, som tvert imot hører tausheten til og formidles som hemmelighet, som en taus avgjørelse – slik det skjer i forhold til offeret, slik det skjer i forhold til gaven.

Noter

- 1 For alle henvisninger til verk av Kierkegaard siterer jeg fra den siste kritiske utgaven av verkene: N.J. Cappelørn *et al.* (utg.), *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS] (København: Gads forlag 1997 ff.).
- 2 Dette er en form for kritikk som kan føres helt tilbake til Georg Brandes, men Fremstedal legger særlig vekt på innvendingene fra den tyske filosofen Vittorio Hösle, som kritiserer Kierkegaard fra en uttalt hegelsk posisjon. Hösle er elev av Karl-Otto Apel, som fastholder sannhetens transcendentale begrunnelse innenfor den kritiske teori. Hösle selv er en av de svært få som fullt ut forsvarer en høyrehegeliansk etikk i Tyskland i dag (Hösle 1997). Dette hegelske utgangspunktet preger også hans kritikk av Kierkegaard, men gjør den ikke mindre aktuell.
- 3 Patriarken får sannelig sitt pass påskrevet, som i følgende formuleringer: «Antagelsen av en ufeilbarlig åpenbaring fører til at Abraham blir en absurd, isolert og taus skikkelse som tenker fundamentalistisk og paternalistisk.» (Fremstedal 2006: 100–101)
- 4 Dessuten kritiserer Kierkegaard (under pseudonymet Johannes Climacus) i *Efterskriften* også sitt eget pseudonym Johannes de Silentio. (Fremstedal 2006: 90)
- 5 Den lange rekken av Kierkegaard-kritikere omfatter blant annet prominente navn som Brandes, Høffding, Adorno, Buber,

- Bohlin og Höhle. (Fremstedal 2006: 88; 90)
- 6 Denne problematikken er behandlet mer utførlig i avhandlingen *Autopsi* (Mjaaland 2005: 117–129).
- 7 I lojalitet til Kierkegaards uttrykte ønske i *Efterskriften* refererer jeg stort sett til Johannes de Silentio som forfatter av boken. I diskusjon av hele forfatterskapet blir dette imidlertid mer tungvint og jeg forholder meg da til Søren Kierkegaard som den forfatter som *de jure* bærer ansvaret for tekstene – og som tross alt har ført det hele i pennen.
- 8 Således skriver Kant i *Der Streit der Fakultäten*: «Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: 'Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten sollte, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden', wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.» (Kant 1968b: 73 (note)). I *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* skriver han: «Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiß. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen gekommen und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten), so ist es wenigstens doch möglich, daß hier ein Irrthum vorwalte.» (Kant 1968a: 187). Se også Hegel 1992.
- 9 For en tenker som Höhle er dette umulig av prinsipielle grunner. Han motsetter seg den rasjonalitet som Kierkegaard tar til orde for – og det er en redelig sak. (Höhle 1992: 8–16) Noe mer problematisk er det med hans forsøk på å «redde» Kierkegaard tross alt og da gjennom en dialektisk syntese med Hegel. (Höhle 1992: 20–24)
- 10 Se fremfor alt den hengivne gravtalen *Adieu* til vennen og læreren Levinas: Derrida 1997.
- 11 Mon ikke selve utgangspunktet for å stille et slikt problem ville virke temmelig paternalistisk i våre dager? Det er i hvert fall lite som tyder på at likestilling mellom kjønnene sto i forgrunnen.
- 12 Levinas' lesning er på dette punktet svært omstridt, selv blant dem som ellers sympatiserer med hans posisjon, som f.eks. den dansk-jødiske fortolker Klaus Wivel. Han er ytterst kritisk til Levinas' fortolkning av *Frygt og Bæven* i en bok hvis tese baserer seg på Levinas' og Rosenzweigs kritikk av Kierkegaard: «Men Abraham allegoriserer en indre ofring, en selvtilintetgørelse, og Lévinas tager derfor fejl, når han lader Kierkegaard retfærdiggøre en utvendig suspension af det etiske. I den forstand er der intet forvarsel om Nationalsocialismen at spore hos den danske tænker.» (Wivel 1999: 116)
- 13 «Dans ce sens, le sacrifice pour autrui créerait avec la mort de l'autre un autre rapport: responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir. Dans la culpabilité de survivant, la mort de l'autre est mon affaire. Ma mort est ma part dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute.» (Levinas 1993: 49)
- 14 Først holdt som et foredrag i 1992. Her refereres til den engelske oversettelsen fra 1995. Jeg skylder å gjøre leseren oppmerksom på at denne og neste del av artikkelen i noen grad baserer seg på min prøveforelesning for doktorgraden på Teologisk Fakultet 09.12.2005.
- 15 Se Derrida 1995: 82–84. Sml. også s. 88: «We have here a kind of *shibboleth*, a secret formula such as can be uttered only in a certain way in a certain language. As a chance or aleatory effect, the untranslatability of this formal economy functions like a secret within one's so-called natural or mother tongue.»

- 16 Kierkegaard argumenterer for en slik bestemmelse av forholdet mellom en selv og nesten i *Kjerlighedens Gjerninger*: «Næsten er da Dig nærmere end alle Andre. Men er han Dig ogsaa nærmere end Du er Dig selv? Nei, det er han ikke, men han er just, eller skal just være Dig lige saa nær.» (SKS 9: 29)
- 17 «La différence inouïe entre l'apparaissant et l'apparaître (entre le 'monde' et le 'vécu') est la condition de toutes les autres différences, de toutes les autres traces, et elle est déjà une trace. Aussi ce dernier concept est-il absolument et en droit 'antérieur' à toute problématique *physiologique* sur la nature de l'engramme, ou *métaphysique* sur le sens de la présence absolue dont la trace se donne ainsi à déchiffrer. La trace est en effet l'origine absolue de sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification.» (Derrida 1967a: 95)
- 18 Selve påstanden om at en åpenbaring er tilgjengelig som «absolutt bevissthetsfaktum» synes noe malplassert i denne sammenheng, som et forsøk på å komme til rette med ting en ikke forstår og ikke har noe adekvat begrep om. Jf. Fremstedal 1996: 96.
- 19 «Dog jeg vender tilbage til Abraham. I den Tid før Udfaldet var Abraham enten i hvert Minut en Morder, eller vi staae ved det Paradox, der er højere end alle Mediationer.» (SKS 4: 159)
- 20 Se artikkelen «Fundamentalism» (a) i OED online: <http://dictionary.oed.com>
- 21 Jf. «Fundamentalism» (b) i OED online: <http://dictionary.oed.com>
- 22 Derrida har ved flere anledninger pekt på tekstens «anakrone» karakter, som gjør at de unndrar seg kategoriseringen som enten «synkron» eller «diakron». I *Gift of Death* kommer han i en lignende argumentasjonsrekke inn på det ikke-presen-
- tiske ved avgjørelsen (Derrida 1995: 65–66).
- 23 Cf. Derrida 2005: 40. Attas testament ble skrevet allerede i 1996 og gjort kjent etter 9/11, bl.a. i magasinet *Der Spiegel* (1. oktober 2001). En engelske oversettelse er tilgjengelig under: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/network/personal/attawill.html>
- 24 I slike situasjoner vil for eksempel Habermas' kommunikative diskursetikk ha større betydning, ganske enkelt i kraft av sin fremhevning av det felles menneskelige og det medmenneskelige. Også Hegels «Sittlichkeit» og Kants kategoriske imperativ har med sine rasjonalistiske ansatser større tyngde eksempelvis i argumentasjonen for universelle menneskerettigheter. Kierkegaard og Derrida tar opp en problemstilling som befinner seg på et annet nivå, nemlig: (1) Forholdet mellom egoisme og (neste)kjærlighet – og (2) Dette at noen mennesker og noen hensyn iblant vil måtte ofres til fordel for andre.
- 25 Sml. f.eks. Bölls satiriske novelle «Wanderer gehst du nach Spa...» (1950) i: Böll 2006: 223–233.
- 26 «[Selvkjerligheden] ligger nemlig i at elske sig selv; men skal man elske Næsten 'som sig selv', saa vrister jo Budet, som med en Dirk, Selvkjerlighedens Lukke op og fravrister dermed Mennesket den. Hvis Budet om at elske Næsten var udtrykt paa en anden Maade end med dette lille Ord «som Dig selv», der paa eengang er saa let at haandtere og dog har Evighedens Spændkraft, da vilde Budet ikke saaledes kunne magte Selvkjerligheden.» (SKS 9: 25–26)
- 27 Sml. uttrykket «religion uten religion», som for Derrida betegner gjentagelsen av den religiøse impuls *uten* de religiøse dogmer og institusjoner som gjør religionen problematisk, kan hende umulig å akseptere for et intellektuelt redelig, senmoder-

ne menneske. (Sml. Derrida 1995: 49)
 28 Epistemologisk *foundationalism* er atskillig eldre enn fenomenet religiøs fundamentalisme. Det gjør seg gjeldende i debatten mellom rasjonalister og empirister og gjelder grunnlaget for (sanse-) erkjennelse. Antagelig er denne form for «fundamentalisme» og fundamental tvil vel så godt egnet for en *historisk* analyse av *Frygt og Bæven* som den moderne politisk-religiøse fundamentalisme. Analysen som her foretas gjelder snarere det motsatte, nemlig å forstå den religiøse fundamentalismen bedre med utgangspunkt i Kierkegaard.

Litteratur

SKS = *Søren Kierkegaards Skrifter*, N.J. Cappelørn et al, København: Gads forlag 1997.

- Agacinski, S., 1998 «We Are Not Sublime: Love and Sacrifice, Abraham and Ourselves», i: J. Rée & J. Chamberlain, *Kierkegaard: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell): 129–150.
- Böll, H., 2006 *Erzählungen* (Köln: Kiepenhauer & Witsch).
- Caputo, J. D., 1998 «Looking the Impossible in the Eye», i: N.J. Cappelørn, H. Deuser & J. Stewart (utg.) *Kierkegaard Studies Yearbook 1998* (Berlin/New York: deGruyter).
- Derrida, J., 1967a *De la Grammatologie* (Paris: Éditions de minuit).
- Derrida, J., 1967b *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil).
- Derrida, J., 1986 *Glas* [Overs. John P. Leavy & Richard Rand] (Lincoln : University of Nebraska Press).
- Derrida, J., 1995 *The Gift of Death* [Orig. *Donner la mort*, overs. D. Willis] (Chicago: Chicago University Press).
- Derrida, J., 1997 *Adieu* (Paris: Galilée).
- Fremstedal, R., 2006 «Forfekter Kierkegaard fundamentalisme i *Frygt og Bæven*?» *Norsk Teologisk Tidsskrift* 106: 84–104.
- Hegel, G.W.F., 1992, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, i: F. Hogemann & W. Jaeschke (utg.), *Gesammelte Werke*, bind 20 (Hamburg: Felix Meiner Verlag).
- Hösle, V., 1992 «Kan Abraham reddes? og: Kan Kierkegaard reddes? Et Hegelsk oppgjør med Frygt og Bæven?» *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 27: 1–26
- Hösle, V., 1997 *Moral und Politik* (München: C. H. Beck).
- Kant, I., 1968a, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, i: *Gesammelte Werke* (Akademie-Ausgabe), bind 6 (Berlin: Walter deGruyter).
- Kant, I., 1968b, *Der Streit der Fakultäten*, i: *Gesammelte Werke* (Akademie-Ausgabe), bind 7 (Berlin: Walter deGruyter).
- Levinas, E., 1974 «Énigme et phénomène», i: Idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. utg. (Paris: J. Vrin): 203–216.
- Levinas, E., 1993 *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Éditions Grasset et Fasquelle).
- Levinas, E., 1996 *Proper Names*. [Orig. *Noms Propres* (1976), overs. Michael B. Smith] (London: The Athlone Press).
- Mjaaland, M. G., 2005 *Autopsi. Døden og synet på selvet [blant Kierkegaards aporier]* (Oslo: Unipub).
- Patočka, J., 1979 *Kjetterske studier i historiens filosofi* (Oslo: Aschehoug).
- Stewart, J., 2003 *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Westphal, M., 1995 «The Transparent Shadow. Kierkegaard and Levinas in Dialogue», i: M. J. Matušík & M. Westphal (utg.), *Kierkegaard in Post/Modernity* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press): 265–81
- Wivel, K., 1999 *Næsten intet. En jødisk kritik af Søren Kierkegaard* (København: C.A. Reitzel).