

John Llewelyn

Rester¹

(Af og fra Fragmenter af Kierkegaard i *Glas*)

Jamen bedste Sokrates, hvad Værdi tror du dog at alt dette her har? Det har intet at gøre med virkelige Taler og Ræsonementer; det er virkelig kun stumper og stykker, rene Pindehuggerier, som jeg sagde til dig for et Øjeblik siden.

Hippias Major 304a²

I

Undertitlen på den franske paperbackudgave af *Glas* lyder som følger: »ce qui reste du savoir absolu«, det vil sige: »det der bliver til overs *fra* og *af* absolut viden.« Hvilke smuler, hvilke fragmenter, krummer, papirlapper, afskrab, spåner, ufordøjede stykker og *petits carrés* bliver tilbage? Og selve fordøjelsessystemet, det Johannes Climacus kalder »det hungrige Uhyre, den verdenshistoriske Proces,«³ hvad bliver til overs af dette?

-
1. [Den mest almindelige danske oversættelse af det engelske ord 'save' og dets afledninger er 'redde' og 'bevare'. Disse to oversættelser af 'save' forekommer da også senere i denne oversættelse af John Llewelyns essay. Jeg har imidlertid valgt at oversætte 'savings', titlen på essayet, med ordet 'rester' da dette ord giver bedre mening i den konkrete sammenhæng, o.a.]
 2. Dette fragment (*peritêmema*) fra en dialog som tilskrives Platon (ifølge nogle forskere, pseudonymt) sættes i spil som et udenværk i Søren Kierkegaards »Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Filosofiske Smuler«, in *Skrifter*, Bind 7, København 2002 [1846]. (Herefter forkortet *AUE*.)

[Llewelyn har som udgangspunkt anvendt engelske oversættelser af Kierkegaard, nemlig *Concluding Unscientific Postscript* (oversat af David F. Swenson og Walter Lowrie), Princeton 1968; *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. A Mimical-Pathetical-Dialectical Compilation. An Existential Contribution*. By Johannes Climacus, 2 vols. (oversat af Howard V. Hong og Edna H. Hong), Princeton 1992. Den af Llewelyn anvendte version lyder: »But I must ask you, Socrates, what do you suppose is the upshot of all this? As I said a little while ago, it is the scrapings and shavings of argument, cut up into little bits.« *O.a.*]

De følgende bemærkninger angår resterne af systemet, resterne af selvet, resterne af den anden, resterne af Gud og resterne af verden. Fordi disse rester ikke alle er uafhængige af hinanden, og fordi ordet 'af', i det mindste i nogle af tilfældene, beskriver en form for dobbelt genitiv, er det ikke klart hvorvidt vi her har at gøre med fem slags rester, med mere end fem eller med mindre end fem. Her bliver det at tælle – selv om det kun er til tre, som Kierkegaard med en treenigheds dialektik gør i »Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift« på Hegels tyske, *eins, zwei, drei* – meget, meget, meget vanskeligt. Det kræver en alternativ aritmetik system og/eller et alternativt systems aritmetik. Måske kalder det på at system og kvantitet bliver ladet tilbage uden nogen rest i hvad Kierkegaard kalder et kvalitativt spring, det spring som han håber vil sikre det der mest inderligt, individuelt og eksistentielt rører ham, nemlig Sørensen evige frelse.

Lad os imidlertid begynde med den *SA*lvation og den *SA*ving som ses i ovenstående *Savoir Absolu* eller *SAGESSE* og som dette bekendtgøres i det første af de tre fragmenter som citeres i ikke-bogen *Glas* fra »Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift« til ikke-bogen *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* som også er en fragmentering af filosofi i begge betydninger af ordet 'af'.⁴ Hvis vi skal udføre vores undersøgelse med akademisk ansvarlighed, bør vi sørge for at angive citater i anførselstegn. Når det gælder citater fra *Glas* som vi tilskriver Kierkegaards tekster, må vi være særligt opmærksomme og huske på at disse tekster også er tilskrevet en (eller to) Johannes Climacus(er), selvom titelbladet angiver at en (eller flere) S. Kierkegaard vedkender sig ansvaret for at disse bøger er blevet udgivet. Når vi til eller fra denne lagdeling tilføjer eller fratrækker det faktum at citaterne citeres i en anden polynym tekst, bliver det til stadighed sværere at vide hvor mange anførselstegn i anførselstegn, og hvor mange niveauer af betydning, der kræves. Ligesom den refleksion som disse forfattere ønsker af os læsere, er den læsning vi opfordres til her så også en dobbelt læsning, eller er den nødt til at være mangedobbelt? Og ville denne mangedobling være én der er karakteriseret af tegnet, af det jødisk-kristne Golgathas kors, af det dialektiske kors af modsætninger der ligesom krydsede bajonetter forhindrer al

-
3. *AUE*, p.321. »Det hungrige Uhyre« er den store fugl, ørnen, der bliver navngivet idet navnet 'Hegel' udtales på fransk, *aigle*, hvis rede nævnes i den anden stavelse af *Glassaire*, den franske titel på *Glassary*, Lincoln 1986. Jeg ønsker at udtrykke min gæld til John P. Leavey, Jr., redaktøren af nævnte bog, til Alastair McKinnon og til Eileen Dickson som satte mig i stand til at bruge McKinnons uvurderlige Kierkegaard Computer Workshop CD. For deres kommentarer til dette oplæg er jeg taknemmelig overfor Robert Gibbs, James Giles, Anders Klitgaard, Per Krogh Hansen, Roy Sellars og de andre deltagere i seminaret om *Glas* på Koldinghus.
 4. Jacques Derrida: *Glas* (overs. John P. Leavey, Jr. og Richard Rand), Lincoln 1986, p.200ai. Fransk udgave: *Glas*, Paris, 1974, pp.224ai-25ai. (Efterfølgende henvisninger til *Glas* vil være i brødteksten.)

adgang til et indre privat rum?⁵ Eller ville mangedoblingen være én der er karakteriseret af det asymmetriske kryds i det græske bogstav χ , en multiplikation som ikke er én, ikke helt, fordi dets tid og dets antal, dets *ruthmos* og dets *arithmos*, hverken kun er én eller kun mere end én? Her er det ikke tilfældet, som rimet fortrøstningsfuldt bekendtgør, at »one is one and all alone and evermore shall be so.« Som S. Kierkegaard, 'S. Kierkegaard,' eller nogle af hans pseudonyme forfattere ville sige, kan jeg ikke lade som om jeg her kan være til nogen hjælp. Jeg kan kun afgøre sagen på mine egne vegne. Og efter at have læst Derrida, er det ikke sikkert hvad der kunne menes med 'afgøre' her i dag, og hvorvidt dette ville være det samme som at afgøre noget i en vis Søren/Johannes Climacus' kontekst eller den anden frygtindgydende Johannes, nemlig den tavse Johannes de silentio, for ikke at tale om den Johannes der sagde:

»Og da de var blevet mætte, siger han til sine disciple: Saml de tiloversblevne stykker sammen, så intet går til spilde« (Joh. 6: 12);

ta perisseusanta klasmata (de tiloversblevne stykker) fordelt mellem mange personer som det logikere kalder *token-reflexives* eller *occasional expressions* eller *shifters*. Eksempler på dette er ordene 'dette' og 'mit' i »Dette er mit blod«. Et nip af dette blod gør at den pågældende person bliver ét med det kristne fællesskab. Tilsvarende med udtrykket »Dette er mit legeme«, et legeme af hvilket hver del er et helt, men brudt legeme der skal fortæres for at blive fuldendt, gjort hel, sund og sikker. Men hvilken slags sikkerhed er på spil her? Med hvilken slags sikkerhed kan man sætte noget eller nogen på spil på korset? Åbenbart med en sikkerhed der ikke lader sig klassificere, en sikkerhed som er absurd og *ineptus* som Tertullianus siger; det vil sige: en sikkerhed der er uden for sted og uharmonisk som en anden dansker citeret af Derrida i *Specters of Marx* ville sige.⁶ Noget mere end dette kan siges i lyset af hvad der siges på p. 66a [78a] i *Glas* når det gælder dette »noget mere« som finder sted, nemlig parringen og delingen (*Ur-teil*) af en dom (*Urteil*) der genklassificerer og genglassificerer mens en art identificeres med en anden, når gæstfriheden af det delte måltid som araberer inviterer sin gæst til må vige pladsen for at den kristne spiser værten. I begge tilfælde bliver *signifié* og *signifiant* slugt. Ikke desto mindre, hvad angår det at værten bliver spist, så sker også noget mere og noget mindre end dette »noget

5. Kierkegaard: »En literair Anmeldelse: To Tidsaldre«, in *Skrifter*, Bind 8, København 2004 [1846]), p.94.

6. Jacques Derrida: *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, London 1994; *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris 1993.

mere«, hvilket er dommen: noget [something] eller en slags u-ting [some unthing] som er hypo-ousis, sub-substantiel, sub-forvandling, hyklerisk, hvor hykleriet er af-skæring [de-cission] før afgørelsen [decision], hykleriet som den yderste oprigtighed af enhver udsigelse afhænger af⁷

Men det er for tidligt for os at lægge et snit, for tidligt at tale om afgørelse. Tempoet i vores diskussion er gået af led. Man fremskynder tingene for meget som Derrida ofte påpeger om de forfattere i hvis margin han skriver, omkring det han skriver dér, eller omkring hvad han siger i et interview når han er fristet til at spare tid ved at tale endnu hurtigere fordi han kan høre båndet i båndoptageren er ved at løbe til ende.

II

(Tag i parentes bemærket – det vil sige »med risiko for at afbryde forbindelsen mellem ting« (*Glas*, 119bi [136bi]) – notits af at emnet »læsehastighed« som Derridas bemærkning ovenfor omkring nødvendigheden af tage mere tid peger på, også er et emne som *ghost-writer* Kierkegaard tager op idet han erklærer i »Skrivelse til Læseren« i *Stadier paa Livets Vei*: »Dette tager jeg ikke i Betænkning at sige, og jeg har ogsaa god Tid dertil; thi en Iagttagelse har Tid nok,«⁸ og når han i »Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift« skriver:

»Pathetisk seet, har et Sekund uendeligt Værd, comisk seet er 10,000 Aar en Narrestreg ligesom den Dag igaar, og dog bestaar Tiden, hvori den Existerende er, af saadanne Dele. Når det blot enkelt og ligefrem udsiges, at 10,000 Aar er en Narrestreg, saa gaaer mangan Daare med og finder, at det er Viisdom, men glemmer det Andet, at et Secund har uendeligt Værd. Naar det hedder at et Secund har uendeligt Værd, saa studser En og Anden, og kan bedre forstaae, at 10,000 Aar har uendeligt Værd, og dog er det ene ligesaa vanskeligt at forstaae som det andet, naar man blot giver sig Tid til at forstaae, hvad det er der skal forstaaes; eller på en anden Maade bliver saa uendeligt greben ved Tanken om, at der ikke er Tid at give bort, ikke eet Secund, at Secundet faaer uendeligt Værd.« (*AUE*, p. 91).

7. For eksempler på ærligt hykleri, se John Llewelyn: *The HypoCritical Imagination: Between Kant and Levinas*, London 2000. For en bemærkning omkring Derridas anerkendelse af denne yderligere betydning af 'SA' eller 's.a.', se Jacques Derrida: »Limited Inc, a b c...« in *Limited Inc*, Evanston 1988. Se også *Glassary*, pp.29-30.

8. Kierkegaard: *Stadier paa Livets Vei, Skrifter*, Bind 6, København 1999 [1845], p.427. (Herefter forkortet *Stadier*.)

Sammenlign:

»Ved Hjælp af 'Alt skal blive tydeligt i Slutningen,» og midlertidigt ved Hjælp af den Categorie 'her er ikke Stedet til videre at gaae ind paa dette,' Systemets Hovedhjørnesteen [som Derrida ville sige, dets *pierre d'attente*, som også henleder vores opmærksomhed på den sten på hvilken den kristne kirke hviler sin vægt og sin venten], en Categorie som ofte bruges lige saa latterligt som hvis En under Rubrikken Trykfeil vilde anføre een og saa tilføie: der findes i Bogen vel flere, men her er Stedet ikke til videre at gaae ind derpaa: ved Hjælp af disse tvende Bestemmelser narres man bestandigt, idet den ene bedrager definitivt, den anden midlertidigt.«¹⁰

Her har vi i mindre grad at gøre med læsningens tid end med skrivningens tid hvad enten det gælder det at nummerere afsnittene i det filosofiske system eller det at skrive et teaterstykke eller en roman. I *Stadier paa Livets Vei* skriver Frater Taciturnus i sin Skrivelse om »det Ethiskes uendelige Hurtighed« (*Stadier*, p.409). I *Frygt og Bæven* siger Johannes de silentio at etikken ikke har »saa hurtigt et Begreb om Tiden«¹¹ som æstetikken har. Til trods for hvordan det tager sig ud, er disse udtalelser ikke i modstrid med hinanden. Der er en grænse for hvor længe etikken kan forsinke en beslutning: »Naar jeg . . . alene tænker det Ethiske, saa fordrer jeg, ethisk rigtigt, at see det Gode seire med en uendelig Hurtighed, at see Straffen indhente det Onde med en uendelig Hurtighed.« Således er tiden essentiel for etikken, og måske er etikken essensen af tiden med den konsekvens at selvom poesi og filosofi som et æstetisk og objektiveret system kan have travlt med at nå en lykkelig slutning, »at abbreviere det Ethiske er at gjøre Nar ad det« (*Stadier*, pp. 408, 413). Det udsagn at det æstetiske på den anden side set har en hurtig opfattelse af tiden, betyder at det bekymrer sig så lidt om tiden at når det gælder handlingen, spiller det ingen rolle hvorvidt begivenhederne op til afsløringen – lad os sige, et ægteskab eller en brudt forlovelse – varede mange år eller kun et sekund. Dette minder os om at en religiøs hymne ikke er uden æstetiske øjeblikke; det gælder for eksempel den hymne som i første vers hævder at Gud er vores evige hjem, i det sidste vers beder Gud om at være vores evige hjem og i et mellemliggende vers sammenvævet med Salmernes Bog (90: 41) og Peters andet Brev (3: 8) synger følgende søgte sam-

9. Jf. *AUE*, citeret i *Glas*, p.233ai [260ai].

10. *AUE*, 299. Jeg bliver mindet om dette gennem måden indholdsfortegnelsen i mit eksemplar af Burtons *The Anatomy of Melancholy* giver seks henvisninger til Tertullianus og derpå stiller sig tilfreds med et træt 'etc.'

11. Søren Kierkegaard: *Frygt og Bæven* in *Skrifter*, Bind 4, København 1997 [1843], p.176.

menligning: »1000 Aar er for Gud liig een Dag.«¹² Her foregår der en hybridisering af det temporale og den etisk-religiøse evighed af hvilke den æstetiske evighed *nunc stans* (den tidløse nutid) er resultatet.)

III

Som vi sagde for et sekund eller ti tusind år siden, så er det alt for tidligt at tale om afgørelse. Vi er for tæt på hvad der i Victor Eremitas *Et Livs-Fragment* bliver kaldt moderniseringen af oraklet fra Delfis formaning: »Kend dig selv.« Lad os derfor tage et skridt tilbage (medmindre dette er et skridt fremad eller/og en måde at afmærke tiden på) fra viden og epistemologi til beslutning, *diacritology* og *hypocritology*. I et af fragmenterne af Kierkegaard som citeres i *Glas*, beklager Climacus sig over den måde Hegel fortolker *Aufhebung* på. Når han således bruger det til at betegne den bevægelse som han lover vil kulminere i den klimaktiske orgasme af absolut viden. Denne seksuelle diskurs angående forbindelsen mellem forestilling og glædeligt ventet eller frygtet undfangelse [*conception*] er selvfølgelig ligeså gammel som filosofien og ældre endnu. Efter at Hegel har indgydt diskursen nyt liv, bliver den omformet på en moderne måde, da i *Enten-Eller* (efter brevet-traktaten om den æstetiske gyldighed af ægteskabet) forfatteren til brevet-traktaten bemærker følgende omkring balancen mellem det æstetiske og det etiske i konstruktionen af personligheden:

»Dersom jeg vilde være aandrig, kunde jeg her sige, at Individet paa en lignende Maade kjendte sig selv, som naar det i det Gamle Testamente hedder, at Adam kjendte Eva. Ved Individets Omgang med sig selv besvangres Individet med sig selv og føder sig selv.«¹³

Hvad sker der her? Adam, manden, bringer sig selv til live ved at have kønlig omgang med Eva? Denne ældgamle genetiske teori er ligeså forvirrende som nogen af vore moderne og postmoderne metoder for reproduktion og kloning. For husk på at før Adam kendte Eva, var Eva på Adams side; så Adams viden var en selv-påvirkende viden omkring ham eller hende selv. Men hovedsagen i denne fikse hentydning til hebræisk etymologi er endnu en gang at vise at det at kende sig selv ikke kun består i at have dybsindig

12. Søren Kierkegaard: *Nutidens Religiøse Forvirring: Bogen om Adler*, red. Julia Watkin, København 1984, p. 76.

13. Søren Kierkegaard: *Enten-Eller: Et Livs-Fragment in Skrifter*, Bind 2-3, København, 1997 [1843], 3: 246.

viden, men også i at vælge sig selv, at afgøre. Så hvis jeg ønskede at være udspekuleret, kunne jeg sige at individet må *trancher*, i hver en betydning af ordet, inklusive betydningen ‘parring’, hvilket, som *Glas* minder os om at Hegel minder os om, er en »proces som består i at udfylde kløften [mellem individet og slægten], i at forene den ene med den anden ved at udføre *Urteil*’en på dens mest udtalte måde« (*Glas*, 110a [126a].) Denne manøvre og måde kan måske bestå i at udfylde kløften mellem teori og praksis. Dette rejser spørgsmålet om hvorvidt absolut viden er både teoretisk og praktisk, eller hvad der gør distinktionen mellem disse to mulig; en mulighed der kunne rejse spørgsmålet om Kierkegaards læsning af Hegel er for ubesindig. Er Climacus for hurtig til at trække kniven? Svaret afhænger af distinktionerne mellem to betydninger af ordet ‘*individuel*’, ‘Individ’, Individuum, og mellem en Hegelsk betydning af netop det ord, en Kierkegaardsk betydning af ordet og af en Kierkegaards betydning af ‘den Enkelte’, *the singular, der Einzelne*, om hvilken Hegel allerede i 1803 skriver at det, sammen med eventualitet og tilfældighed, er *aufgehoben* i eller/og fra filosofien.¹⁴

Eller er det Hegel der er for hurtig med slagterkniven? Ifølge Climacus er Hegel lige lovlig fiks når han, i stedet for at anerkende at der må gives fortrinsret til det Hegel selv ville anse som et jødisk-kantiansk snit, giver fortrinsretten til formidlingen, til oversættelsen oversat som ‘*Aufhebung*’, det ord som Climacus mistænker Hegel for at misbruge. Momentvis er Climacus lige så stor en tilhænger af klare og tydelige idéer som den mest rigoristiske tilhænger af Descartes; og idet han sætter spørgsmålstejn ved om det danske ord for ‘*Aufhebung*’, ‘Ophævelse’, tillader de friheder som Hegel tager sig med dette ord, anklager Climacus Hegel for at tale med munden fuld af kartoffelmos eller grøden af »den gule majsmos« (*Glas*, 110b, 121b [127b, 139b]) eller måske *rødgrød med fløde*, denne danske dessert som er lige så patriotisk i farverne som den er shibbolethagtig svær at udtale. Det er nemlig ikke i højere grad muligt at formulere en udsigelse med munden fuld af rødgrød med fløde end det er med munden fuld af hvidt brød og rødvin.¹⁵ Ville dette rod¹⁶ være det som *Glas* på en ikke afgrænset måde kalder det transcendentale opkast af Hegels system, det som hverken udelukkende kunne være

14. G. W. F. Hegel: *Jenaer Schriften in Werke*, Bind 2, Frankfurt/M 1970, p. 522: »...sie [filosofien] die Ansicht der Einzelheit und Zufälligkeit so aufhebt, dass sie von ihr zeigt, wie sie das Leben nicht an sich hindert, sondern dass dieses, indem es sie bestehen lässt, wie sie nach der Notwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreisst, sie durchdringt und belebt.«

15. For en trans-accidentation af vinen der leder til en uortodoks doktrin af transsubstantiation, se Georges Bataille: *Story of the Eye*, (overs. Joachim Neugroschel), New York 1977, p. 87, citeret af John P. Leavey, Jr.: »Og hvad gælder den vin de putter i kalken, så siger de gejstlige at det er Kristi blod, men de tager øjensynligt fejl. Hvis de virkelig troede det var blod, ville de bruge rødvin, men siden de kun bruger hvidvin, viser de at dybt i deres hjerner er de fuldt bevidste om at det er urin« (*Glassary*, p. 78).

uden for systemet, udtalt, eller udelukkende inden for systemet: »det som ikke kunne modtages, formes, afsluttes i nogen af systemets interne kategorier«?¹⁷ Kierkegaard siger at Hegel er skyldig i taskenspillerkunst når han tilskriver *Aufhebung* modsatte betydninger og dermed demonstrerer at spekulativ viden intet kender til Afgørelse(n). For at få dette helt på det rene, siger Kierkegaard, behøver vi kun at nærlæse de latinske ord og den måde vi bruger de ord som ordbogen angiver som de rette oversættelser. Hegel fortæller os at *Aufhebung* har kraften til at både *tollere*, ‘at fjerne’, og til *conservare*, ‘at bevare’, ligesom den dialektiske formidlings bevægelse. Climacus forstår denne bevarelse som om det bevares i en uændret tilstand uden at noget som helst bliver gjort ved det. Men til trods for hans mani med at spidde alt og alle med semantisk præcision, er Climacus ikke præcis og omfattende nok. På den ene side læser han ikke nøje i sin latinske ordbog. Han gør det ikke klart nok at selv om *tollere* kan betyde ‘at fjerne’, kan det også betyde ‘at elevere’. Dette er den tredje af de betydninger Hegel nogle gange nævner, en betydning som er på færde og på spil i det formodentlig Ciceronske ordspil *tollendum est Octavium*: Octavius må fjernes/forfremmes.¹⁸ På den anden side set har Climacus ikke tilstrækkeligt fokus på politisk praksis, når han, idet han vender sin opmærksomhed mod *conservare*, skriver: »Ophæver Regjeringen et politisk Samfund, saa tilintetgjør den det; opbevarer en Mand Noget for mig, saa er det mig netop af Vigtighed, at han slet ingen Forandring foretager derved« (*AUE*, p. 203). Har Climacus aldrig hørt om lovforslag til reformer eller reorganisering? Og er det ikke lige netop i cirklerne omkring regering og politiske organisationer at man får de »diplomatiske Vendinger« som han beklager sig over at spekulativ filosofi har søgt tilflugt i? (*AUE*, p.203.)

Efter at have undertrykt den tredje betydning som Hegel hører i ordet *Aufhebung*, den betydning som måske er den vigtigste i både dette ord og i den danske oversættelse ‘Ophævelse’, nemlig ‘at rejse op’, er det alt for nemt for Climacus at spekulere på om den spekulative filosofi muligvis bruger dette ord udelukkende i betydningen *nedsætte*. Dette ville betyde slutningen på progressionen mod det mål der hedder absolut viden, siger Climacus, og begyndelsen på en regression mod relativisme. Det ville betyde begyndelsen på en regression mod en dobbelt relativisme: den relative videns relativisme

16. *Mess* er et tvetydigt ord der kan betyde f.eks. ‘rod’, ‘messe’ (samme ord på fransk) og ‘ret af linser’ (bibelsk udtryk), o.a.

17. *Glas*, 162a [183a]. For yderligere grublen over det klæbrige og dejagtige, relevant ikke kun for den Hvide Ridder, men også for Troens Ridder, se Roy Sellars’ sublime kommunikation omkring non-kommunikation: ‘As If His Mouth Were Full of Dough:’ Lewis Carroll and the Gaggling of Metaphysics« in Michel Morel (red.): *Lewis Carroll: Jeux et enjeux critiques*, Nancy 2003, pp. 89-105.

18. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* in *Werke*, Bind 5-6, Frankfurt/M 1969, 5: 113-14.

og relativismen af viden som sådan. For selv om betydningerne af det at opløfte og bevare noget er bibeholdt i den spekulative filosofis opfattelse af *Aufhebung*, og selv om den spekulative filosofi dermed er i stand til at oprettholde sit projekt om absolut viden, så ved vi at for Climacus er absolut viden relativ i forhold til absolut valg. Dette skyldes at det på hver etage af systemet er en personificeret og i hver en betydning af ordet syntetiseret stemme der bekendtgør fra den anden side af loftet af den dialektiske elevator: »På vej op.« Bevarelsen af absolut viden er tabet af den individuelle person, ikke mindst den person hvis forfatterskab af »den fulde serie bestående af sytten bind« (*Glas*, 232ai-33ai [259ai-60ai]) annonceres af signaturen »G. W. F. Hegel.« Men som forfatteren af *Glas* (og en serie af mere end sytten bind) gentager, så ved Hegel, idet han kort inde i *Åndens Fænomenologi* opfordrer sansesikkerhedens ven til at skrive sådanne ord som »Her er jeg« (»hineni«) ned, at han er ved at placere en tidsindstillet bombe som skal eksplodere ikke bare i hovedet på denne ven af »visheden om selvet,« men også i hovedet på det individ som kort efter slutningen på *Åndens Fænomenologi* kunne forestille sig at sikre copyright på det værk ved at sætte det under sit eget navn, G. W. F. Hegel – eller, for den sags skyld, hvilket kommer ud på et, navnet Magister Adler, som betyder det samme som navnet Hegel udtalt på fransk, *aigle*, som igen er synonym med *aile*, vinge, som er synonym med flyvning, *vol*, som er synonym med tyveri.¹⁹ For Kierkegaard skrev en bog der påpegede at kandidat Adler, som var en tilhænger af Hegel, havde skrevet en bog i hvis forord han påstod at have modtaget en åbenbaring, en *Apocalypse Then*, i modsætning til *Apocalypse Now*, i hvilken Frelseren talte visse ord som Adler var forpligtet til at skrive ned. Men i denne bog af åbenbaringer forsøgte Adler at skjule at den begik litterært røveri, hvis dette er muligt, kopieringer fra blandt andre forfatterne af det afsluttende uvidenskabelige PS til den Hegelianske videnskab omkring oplevelsen af bevidsthedens livs stadier. Også disse sidstnævnte og ikke navngivne forfattere ved også at copyright er mindre tæt end man kunne tro, loven har skabt den. *Dette er* grunden til at en af disse forfattere skriver at »Tyverie i Aandens Verden ikke blot er utilladeligt [i modsætning til Adler som siger at det er det] men egentligen umuligt, og at det derfor er en Nødvendighed, at Tyven kommer galt fra det.«²⁰ Derfor er disse forfattere mange-

19. *Glas*, 54a-55a [65a]. Se note 3 ovenfor.

20. Søren Kierkegaard: *Papirer*, (red. Niels Thulstrup et al.), 2. udg., København 1968-78, VIII² B 7:10n., u.d., 1847. Kierkegaards grund til at hævde, at tyveri i tankens verden er umuligt kan være, at enten er tanken helt min egen med udspring i mit eget ukommunikerbare valg, eller, hvis tanken er betragtet hegeliansk som Begreb, fordi distinktionen mellem mit og dit er ophevet.

foldige i følge en multiplikationens lov krydset med en divideringens lov. Resultatet er at en-hed er to-hed og dualitet, og lighed er forskellighed.

»Den enhed, hvorom man plejer at sige, at forskellen ikke kan udgå fra den, er i realiteten blot det ene moment i spaltningen. Enheden er simpelhedens abstraktion, der står over for det forskellige. Men i og med at den er en abstraktion – at den kun er den ene af de to modsætninger – er dermed allerede sagt, at den er spaltningen. For hvis enheden er noget negativt, en modsætning [*ein Entgegengesetztes*], er den netop sat [*gesetzt*] som det, der har modsætningen i sig. Forskellen på spaltningen [*Entzweiung*] og på *det, der bliver sig selv lig* [*Sichselbstgleichwerden*] er dermed lige så vel den bevægelse, der ligger i at ophæve noget [*Sich-Aufhebens*].«²¹

Så man kunne næsten sige at denne bevægelse fra tese, *Setzung*, og antitese (*Entgegensetzung*) til syntese, er en *Ent-zweiung*, en bevægelse i hvilken en vis dualitet er fjernet ifølge et usikkerhedsprincip som er så destabiliserende oprincipielt at på nær det faktum at det er rumligt-tidsligt skematiseret, kunne vi have forventet at finde det udtalt i *Videnskabens Logik*, videnskaben der behandler hvordan tingene står foran Gud og foran skabelsen af naturen og den afgrænsede mentalitet i tid og rum; og så igen på nær det faktum at det er meningen at udførelsen af dette usikkerhedsprincip skal nå sit klimaks i visheden. Og hvad mere er, denne vished er visheden af viden. Eller hvad mindre er, som Climacus ville sige. Før nogen uvished eller vished er der ifølge Climacus en vished af afgørelse eller valg, nemlig individets valg af ham eller hende selv, det individuelle selv som tabes idet det generelle af ovennævnte Selvs viden om Sig Selv bevares.

Den afsluttende sætning i Kierkegaards afsnit om *Aufhebung* til absolut Viden [*Savoir*] bliver afskåret brat af *Glas* lige før Frelseren [*Saviour*] nævnes. Frelseren efterlades hængende, og dryppet af det hellige blod markeres kun af tre *points de suspension*. Måske er det lige så godt for Climacus at det forholder sig således. Måske er spørgsmålet omkring Frelseren som det Shakespeareske motto i *Philosophiske Smuler* formulerer det, »godt hængt.«²² Men lad os redde den sætning fra at blive oversat i stilhed selvom den rører ved det som Johannes Climacus og Johannes de silentio er enige om at vi må tie om. Climacus gør grin med Hegels tredobbelte og i næstsidste ende trinitære *points de suspension* og *med eins, zwei, drei* i de

21. G.W.F. Hegel: *Åndens Fænomenologi*, (overs. Claus Bratt Østergaard), København 2005, p. 115; *Phänomenologie des Geistes* in *Werke*, Bind 3, Frankfurt/M 1970, pp. 132-33.

22. Søren Kierkegaard: *Philosophiske Smuler* in *Skrifter*, Bind 4, Kbh. 1997 [1844], p. 214.

nummererede afsnit af de tre bind af *Encyklopædien* hele vejen op til §376. Han skriver i den sidste af sætningerne citeret fra afsnittet om *Aufhebung* i *Glas* og som fremføres i begyndelsen af det næstfølgende afsnit i *AUE*: »Om Spekulationen har Ret, er et andet Spørgsmaal.« Han lader spørgsmålet falde, for det er et andet anderledes spørgsmål som interesserer Climacus her: spørgsmålet omkring det dryppende blod og omkring det symmetriske kors på hvilket en krop bliver rejst; denne krops hellige hoved er nystagmisk, nikker, bøjet til den ene side, som koret i mange kristne kirker og som det græske bogstav χ : »her spørges jo kun, hvorledes dens Forklaring af Christendommen forholder sig til Christendommen, som den forklarer« (*AUE*, p. 214). Hans svar på dette spørgsmål udspringer fra hans gentagelse af det Tertullianske paradoks han henviser til i *Philosophiske Smuler*, paradokset *quia absurdum*.

Tertullianus bruger ikke ordene »*credo quia absurdum*« som ellers tilskrives ham. Det han siger i *De carne Christi* (kap. 5) er:

»Guds søn døde; det er umiddelbart troværdigt fordi det er i uorden (irrelevant, chokerende og absurd). Han blev begravet og genopstod: det er sikkert og vist fordi det er umuligt [*et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile*].«²³

Tertullianus og Climacus ved udmærket godt hvilket mærkeligt 'quia' dette er. Det er et 'fordi' som giver en forklaring som fornuften ikke magter at forstå, en grund som overgår al forståelse, en grund der er en *Abgrund*, en undergrund på hvilken forståelse står eller falder. Climacus hævder mere end én gang at Hegel aldrig forklarer hvad han forstår ved 'formidling'. Dette kan virke uretfærdigt i lyset af den analyse af betydningerne af *Aufhebung* som Hegel giver i den bemærkning som Climacus selv kommenterer, og som vi og *Glas* kommenterer. Ikke desto mindre kan vi i det mindste enes om at Hegel ikke gør overgangen fra serierne af dialektiske overgange til den absolutte videns *telos*, klar. Det vil sige at han ikke forklarer hvordan overgangen fra tid til evighed kunne finde sted, eller rettere finde tid, da den jo fjerner tiden; han gør os ikke i stand til at begribe hvordan tidsadverbiet *noch* (*encore*, endnu), formet som et Janus-hoved der både betyder 'endnu' og 'stadigvæk', på kanten af afgrunden mellem tid og evighed både fungerer og ikke fungerer (*Glas*, 227a-28a [254a]). Denne mangel, dette henfald til hemmelighed som mellem dig og mig – nej, ikke mellem dig og mig, for der er ingen hemmelighed her at dele – kunne være »Hegels hemmelighed«²⁴ som

23. For kommentarer vedrørende Tertullianus takker jeg John O'Neill.

redder ham fra ham selv, og er hvad der ligger bag Climacus' drillende betydninger til det faktum at vi må tage Hegels løfte om, at de underordnede dialektiske cyklusser når tiden kommer vil være indbefattet i et fuldt afrundet hele, for gode varer. Og dette er måske grunden til at Climacus hævder at Hegel aldrig forklarer 'formidling' for os. Hegel kan ikke forklare formidling [*mediation*] for os. Det er fordi Hegel ikke kan forklare os eller ham selv i vores eksisterende individualitet. Hvis vi skal forstå det spekulative system, må vi forstå det under dets egen kraft. Som eksisterende individer bliver vi, og ikke mindst professoren selv, ladet tilbage i marchen mod absolut viden. Vi er en del af *ce qui reste du savoir absolu*: det enestående selv går tabt for at det Generelle Selv kan bevares. Det vil sige, hævder Climacus, at selve vilkårene for systemet står i vejen for dets konsekvente fremhævelse af Hegel eller noget andet endeligt væsen, selvom det til vores overraskelse blev sagt at »Tilværelsen selv er et system – for Gud« (*AUE*, p. 114). Dette skyldes at på trods af dets påstand om at kunne få kristendommen til at give mening, kan dets egne vilkår ikke få Kristus til at give mening. Det mislykkes med at se at ingen vilkår kan få Kristus til at give mening. Den eneste måde at få Kristus til at give mening på er ved at indse at Kristus er en ikke-mening.

Eller rettere: at vælge at se dette. Denne vælgen er en vælgen at vælge. Det vil sige at det ikke er en vælgen mellem forskellige endelige muligheder eller sandsynligheder, men et valg af hvad der ikke er mulighed eller sandsynlighed: et valg af u- eller ikke-mulighed og af det ikke-sandsynlige. Det er altså ikke et valg mellem en god og en dårlig eller et gode og et onde. Hinsides det gode og hinsides det onde er det et valg angående bindestregene i udsagnet 'enten-ondt-eller-godt', angående det religiøst-etiske rum hinsides valget angående bindestregene i det logiske rums 'enten-sandt-eller-falskt' som Aristoteles gør os opmærksomme på.²⁵ Det valg Kierkegaard gør os opmærksomme på, er et frit valg for valget, et frit valg for friheden. Hvilket er svært at forstå. Men så igen, Climacus er i færd med at gøre kristendommen mere svær, mere svær end den er ifølge Hegels evangelium. Udtrykket »i dine hænder overgiver jeg min ånd« fra korset er lige så vanskeligt at forstå som Abrahams beredvillighed til ofre sin søn. Det er den vanskeligste vanskelighed man kan tænke sig, den »absolute Vanskelighed,« som Climacus siger, den absolutte vanskelighed af religiøs henvendelse uden hvilken vi har det æstetiske (*AUE*, 390; jf. 391). Det kristne offer fandt sted. Så der er ingen formidling mellem hvad kristne kalder det Gamle og det Nye Testa-

24. James H. Stirling: *The Secret of Hegel, Being the Hegelian System of Origin, Principle, Form and Matter*, Edinburgh 1898.

25. *De interpretatione* 17a. For en anden fortolkning af Aristoteles her, se Martin Heideggers *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit in Gesamtausgabe*, Bind 29-30, Frankfurt/M 1983, §73.

mente. Der er et radikalt paradigmeskift, et skift til det eneste paradigme som tillades troen. I stedet for en skridt-for-skridt bevægelse, pas efter negativt pas, mod et ønsket telos der kastes tilbage mod begyndelsen idet den knytter progressionen sammen til et sømløst hele, i stedet for sådan et integrerende resultat er det der er brug for, et spring der ikke er et kvantespring, men det kvalitative spring der er et spring fra kvantitet og beregning til det uberegnelige. Dette er et spring fra fortvivlelse over skæbnens relative usandsynligheder og over den vanskabning kendt som ‘Schrödingers kat’, som hører under eksterne eventualiteter, til en mulighed som både Einstein og den person der fremlagde usikkerhedsprincippet,²⁶ frygtede. Det kan nemlig ikke afgøres om Schrödingers kat er i live eller ej. Dette kvalitative angreb er et spring fra objektivitet til en indadrettet, evig, men stadig lidensskabelig, det vil sige, lidende lykke; for »er det ikke ogsaa her sandt, at den, hvem Gud velsigner, forbander han i samme Aandedrag,« hvad enten de er Abraham eller Maria?²⁷ I denne projicering fra objektivitet til subjektivitet, fra objektiv til subjektiv ånd, er det der bliver til overs, *saltem*, i denne *salto*, en enestående betydningsgivendes subjektivitet hvis valg ikke er et valg af visdom, *sophia*, ud af i betydningen fra visdom. Den betydningsgivende Søren Kierkegaards valg er et valg ud af visdom i en anden betydning, en modsat betydning, af ‘ud’. Det er en trækken sig ud af visdom til fordel for galskab: et valg af det der for grækerne er dårskab og for jøderne en anstødssten.²⁸ Søren-Climacus-silentio er ude på dybt vand her, 17.000, endda 34.000 favne, dybere end Det Røde Hav, et godt stykke dybere end det lavvande hvor et medmenneske kunne vade ud for at redde ham, lige undtagen ham der gik på vandet. For ifølge Kierkegaard er vi nødt til at anerkende at hvis filosofien skal reddes fra sig selv eller for sig selv af religionen, lige meget hvor svært han gør det for os at vælge mellem alle hans pseudonymer, så vælger han og nogle af pseudonymerne faktisk mellem religioner. Der bliver foretaget et valg til fordel for en bestemt religiøs bekendelse. Det er tilfældigvis det samme valg som Hegel foretager. Men Hegel angiver årsagerne til sit valg. SK er bundet til ikke at angive årsager, mere bundet end Isak, lige så stærkt bundet som den mand der ikke kun var bundet af de hånd som soldaterne brugte til at føre ham bort med, men bundet af sin frie vilje for at Guds vilje kunne ske fyldest og Skrifterne gå i opfyldelse, selv det

26. Werner Heisenberg, tysk fysiker, o.a.

27. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, p.158.

28. Det burde give stof til eftertanke at grækerne refererer til krænkelsen fra denne anstødssten i medium: *skandalizesthai*. For jøden er det ikke fornuften der krænkes. Krænkelsen gælder snarere lidenskaben, men en lidenskab hvor krænkelsen *tages* på. Der er lidenskaber og lidenskaber. Se Derrida: »Passions: ‘An Oblique Offering’« (overs. David Wood), in David Wood (red.): *Derrida: A Critical Reader*, Oxford 1992, pp. 5-35; Kierkegaard: *Philosophiske Smuler*, p. 254 n. 1.

skrift der fortæller om den lidende tjener i det som nogle kristne anser som Esajas' formidlende skrift. Dette er et paradoks i den forstand at det tager kraften fra troen forstået som accept af information, *pistis* af *doxa*. Og hvad mere er, og/eller hvad mindre er, det overgår viden. Viden nægtes at give plads til troen, til tro som troskab, den tillid man kan have til et menneske, den tillid man må have til et menneske man elsker.

SK vælger Kristus. Men derved vælger han sig selv. Kun dette valg, siger han, kan bringe det han kalder sin evige frelse. Vi får at vide at dette kan opnås via en beslutning der er dobbelt tåbelig. Det er dårskab for de hedenske grækere – dog er Sokrates, selvom han ikke hopper, i gymnastiksalen i færd med at øve sin (slut)spurt således at han kun er et skridt bag den skriver om hvem Jesus i Markus (12: 34) diskret bemærker: »Du er ikke langt fra Guds rige.« Men hvis SKs beslutning er dårskab for hedningene, så er det også dårskab for de fleste kristne. Kristen-Kierkegaardsk frelse er galskab. Dets soteriologi er en dumhed [sottise]. Men det er også kirkegården og det Golgatha i hvilke andre religioner er begravede eller spredte for vinden idet de blæser fra Øst, tværs over ørkenen til Vest. Hegel skitserer en reli-geografi i hvilken kilden til muhammedanismen er bestemt i forhold til jødedommen og kristendommens kilde, »*südüstlich davon*,«²⁹ til syd-vest for det, som om det var et marginalt vedhæng. Hegel fortsætter med at gøre gældende at Islam kun kan nå fuldendelse hvis den bliver overtaget af kristendommen, som moskéen i Cordova blev indføjet i den romersk-katolske kirke, hvilket afrunder den historie som blev fortalt i *Glas* om moskéen i Algeriet som kolonisterne ville omdanne til en synagoge (se *Glas*, 240bi [268bi]). *Glas* indeholder imidlertid også passager der refererer til den holocaust der involverer historien der involverer skorstenshjørnerne hvor, som en læser af Kierkegaard forsikrer os, guderne også er til stede,³⁰ *men* hvor også millioner af eksemplarer af den Enkelte går op i røg. (*Glas*, 242a [270a].) (På dansk bruges ordet 'glas' til at benævne lampeglaset på en parafinlampe.) I væsentlighed bliver den samme historie om religiøs kolonisering fortalt med bugtalerstemme af Søren de silentio-Climacus et al. Skønt idet den tyske historie bliver forvandlet til en dansk ditto, topper en bevægelse fra tilsyneladende særegen- hed ikke i en absolut konkret almindelighed, men i det Vigtige Øjeblik af absolut særegenhed; det denne reviderede version har af betydning for religionen, er at de andre religioner er tilfælde af Religiositet A, religiøse bevæ-

29. Hegel: *Philosophie der Geschichte* in *Werke*, Bind 12, Frankfurt/M 1970, p. 115.

30. Martin Heidegger: »Brief über den 'Humanismus'« in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bind 9, Frankfurt/M 1976, pp. 354-56.

gelses generelt forstået, til forskel fra den usammenlignelige Religiositet B af paradoksal kristendom.

IV

Indtil videre har vores diskussion af resterne af Kierkegaards fragmenter i *Glas* drejet sig om resterne af dialektikken af absolut viden og, mere flygtigt, om Kierkegaards optagethed af sin evige frelse gennem den guddommelige-menneskelige Redder. Som et forord til nogle spørgsmål omkring det at bevare [*save*] den guddommelige Redder [*Saver*], eller Gud, eller i det mindste ordet 'Gud', og som en slutstrofe [*envoi*] til en rest [*saving*]) som vi har gemt til sidst, resterne af verden, lad os hurtigt minde os selv om de stadier gennem hvilke Kierkegaards soteriologiske dialektik af absolut særegenhed løber.

Ligesom den Hegelianske dialektik er Kierkegaards dialektik en lidenskabens dialektik, lidenskabens eller Lidenskabens, ikke af den lidende Idé, men af det eksisterende lidende individ som er interesseret i at sikre sin egen evige frelse gennem det menneskeligt-guddommelige individs lidelser på Korset. Låget blev løftet en smule af maskinen af denne dialektiks lidelser da vi fik at vide at uden den absolutte vanskelighed af religiøs tale, har vi æstetikken. Det vil sige at uden religiøs tale er selv det etiske stade eller den etiske sfære beliggende mellem det æstetiske og det religiøse etisk-æstetisk. Dette gælder hvad enten etikken forstås som kantiansk *Moralität* eller som Hegeliansk *Sittlichkeit*. Det gælder også at æstetikken udgør det hele af den såkaldte filosofividenskab som den bliver udlagt i Hegelianske kategorier, hvilke – på trods af det rum de skaber for det etiske forstået som *Sitten* – ikke skaber rum for det etiske som begejstres gennem religiøs lidenskab. Kategorierne i den Hegelianske metode er forbundne som et sammenhængende hele af formidlinger. De tidligere kategorier i de Kierkegaardske stadier på livets vej smelter sammen idet grænsen mellem det æstetiske og det etiske er markeret af ironi og grænsen mellem det etiske og det religiøse af humor (*AUE*, 455). Der er en diskontinuitet mellem det etiske stadium og sfæren af Religiositet B, men så snart springet er foretaget, bliver det æstetiske og det etiske givet tilbage, dog i forvandlet tilstand. Takket være beslutningen om at vælge Gud og dermed en selv, erstatter en højere umiddelbarhed af transcendens den immanensens umiddelbarhed der er karakteristisk for den æstetiske(s) måde at leve på.

Det vi opdager er, at hvis man først redder sig selv, det vil sige hvis man mister sig selv ved at lade sig blive reddet af Gud, og ved at lade Gud blive reddet og ikke fjernet, så redder man også verden. Selvom det æstetiske og

det vi kunne kalde etikhed [*ethicality*] A er forudsætninger for at nå Religion B, er det kun ved at have opnået min egen evige frelse muligt for mig at træde ind i det fuldgyldigt etiske forhold – lad os kalde det etikhed B – til mine medmennesker og et egentligt forhold til det ikke-menneskelige.

Overvejelsen omkring disse omtrent fire rester ville kræve en overvejelse – hvis vi havde tiden – af i det mindste følgende fire spørgsmål:

1. Ville etikhed B, et fuldgyldigt etisk forhold til ens medmennesker, være identisk med Religiositet B, eller ville de sammen udgøre hvad kunne kaldes Religiositet C, det emne, kunne det siges,³¹ som bliver behandlet i *Indøvelse i Christendom, Kjerlighedens Gjerninger og Til Selvprøvelse, Dømmer selv!*?

2. Er et fuldgyldigt etisk forhold til andre mennesker den eneste måde at få ordet 'Gud' til at give mening på, som det hævdes i visse skrifter af Emmanuel Levinas?

3. Er det kun i respekten for Gud at der kan være respekt for menneskelige og ikke-menneskelige væsener?

4. Hvad, hvis overhovedet noget, er der i dag tilbage af respekten for ikke-menneskelige væsener andet end Gud?

Respons, om ikke svar, på nogle af disse spørgsmål ligger i midten af den *chiasmus* hvor Derridas og Kierkegaards veje krydser hinanden. Hør først Kierkegaard betro sig i sine papirer at »Jødedom er Gudsfrygt som har Hjemlighed i denne Verden, Christendom er Fremmethed fra denne Verden.«³² Vi har hørt det blive sagt at selv om verden bliver fremmedgjort af kristendommen, så bliver den givet tilbage, men i en forvandlet tilstand. Hvilken slags forvandling undergår den? To år senere observerer Kierkegaard: »Abraham drager Kniven – saa faaer han Isaak igjen, det blev ikke Alvor, Alvorens Høieste var 'Prøvelsen', men saa bliver det igjen Nydelse af dette Liv.«³³ Kierkegaard understreger at den vigtigste forskel mellem jøde- og kristendommen er at førstnævnte kun opfatter tabet af tingene fra denne verden som en trussel, en iscenesat indbildning hvor kategorien 'prøvelse,' siger han, er en barnlig kategori, hvorimod tingene fra verden for kristendommen virkelig går tabt for alvor. Imidlertid er der ingen forskel, ifølge Kierkegaard, mellem den måde han (og kristendommen) og jødedommen opfatter tingene fra denne jord. Disse ting er til for at nydes, hvilket alt sammen er meget godt. Men ansporet af Paulus' formaning om at »arbejde med

31. Og er blevet sagt. Se Merold Westphal: »Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B« in George B. Connell og C. Stephen Evans (red.): *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands/ NJ 1992, pp. 110-29.

32. *Papirer*, X³ A 293, u.d., 1850.

33. *Papirer*, X⁴ A 572, u.d., 1852.

jeres frelse med frygt og bæven« (Filip. 2: 12), en tekst han ofte gentager, virker Kierkegaard til at have været så optaget af at søge efter sin egen evige frelse at han ikke havde tid til at overveje hvorvidt han og vi måtte have noget medansvar til at anskue tingene i verden for deres egen skyld, ikke kun som ting der skulle ofres for vores egen fornøjelse og tjeneste.

Hør nu Derrida idet han først berører religiøs kolonialisme generelt, ikke kun kristen eller jødisk, men også sådan som det ses eksplicit i Koranen når denne retorisk spørger: »Og de som vender sig fra Abrahams religion, nedværdiger deres sjæle med tåbelighed?« og derefter fortsætter med at forsikre os om at fordi »Gud har valgt din tro, da dø ikke uden i Islams tro«. Kunne de menneskelige og de ikke-menneskelige ting i denne verden reddes hvis verden løses fra en bestemt positiv historisk religions bånd og vi med Derrida siger: »Gud er navnet på den mulighed jeg har for at holde på en hemmelighed der er synlig fra det indre, men ikke fra det ydre,« navnet på »det absolute 'mig' eller 'selv'. . . den struktur af usynlig indvendighed som, i Kierkegaards betydning, kaldes subjektivitet«³⁴ Men i Kierkegaards betydning er subjektivitet en vælgen eller beslutning, et dobbelt valg, at vælge mig selv og dermed at blive valgt af Gud, hvilket er et aspekt af hvad han kalder dobbelt refleksion, f.eks. i et af de tre Kierkegaardske fragmenter fra *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* som er indsat i *Glas* (*Glas*, 232ai-33ai [259ai-60ai]). I den anden del af *Enten-Eller* skriver den anonyme forfatter B følgende:

». . . maa jeg sige: jeg vælger det Absolute, der vælger mig, jeg sætter det Absolute, der sætter mig; thi erindrer jeg ikke, at dette andet Udtryk er ligesaa absolut, saa er min Kategori at vælge usand; thi den er netop Identiteten af begge. Hvad jeg vælger, det sætter jeg ikke, thi dersom det ikke var sat, saa kunde jeg ikke vælge det, og dog, dersom jeg ikke satte det derved, at jeg valgte det, saa valgte jeg det ikke. Det er, thi dersom det ikke var, kunde jeg ikke vælge det; det er ikke, thi det bliver først derved, at jeg vælger det, og ellers var mit Valg en Illusion.

Men hvad er det da, jeg vælger, er det Dette eller Hiint? Nei, thi jeg vælger absolut, og absolut vælger jeg jo netop derved, at jeg har valgt ikke at vælge Dette eller Hiint. Jeg vælger det Absolute, og hvad er det Absolute? Det er mig selv i min evige Gyldighed.«³⁵

34. Jacques Derrida: *The Gift of Death* (overs. David Wills), Chicago 1995, pp. 108-09. Se 95 n. 3 for krydsreferencer til *Glas*.

35. Kierkegaard: *Enten-Eller*, 3: 205.

I modsætning til Jøden, specielt Abraham. Sidstnævnte valgte ifølge Kierkegaard ikke sig selv eller Gud ubetinget. Det der betyder noget, er ikke 'hvad,' men 'hvordan.' »Selv Jøden, der valgte Gud, valgte ikke absolut, thi vel valgte han det Absolute, men han valgte det ikke absolut, og derved ophørte det at være det Absolute, og blev en Endelighed.«³⁶ Tidligere i det stykke hvorfra dette stykke er gengivet, bliver Ekko nævnt, den Ekko der (ligesom SK) eksisterede mellem snakkesalighed og stilhed og som (i modsætning til SK) på sin egen måde endte med at få stenene til at tale. »Ekko,« havde B bemærket, »kan kun høres i stilheden.« Her, senere i teksten, er tomheden den dødens tomhed der må udstås, et ekko, dog med skarpt u-Hegelianske overtoner, af Hegels bemærkninger angående den absolutte herre og dennes træl. Dødens tomhed er tomheden af offeret af de ting som vi nyder i denne verden, de ting som Eckhart også havde sagt at vi må befri os fra. SK: »Sagen er den, at egentlig er Christendommen altfor glædelig, og derfor maae et Menneske i Lidelse være bragt til Afsindighed for egentlig at holde sig til Christendommen. De fleste Mennesker ville derfor vel egentlig kun kunne faae et Indtryk af Christendommen i deres Døds Øieblik, fordi Døden virkelig tager det fra dem, som maa opgives for at faae Indtrykket af Christendommen.«³⁷ Med en bearbejdelse af Sofokles vil det sige at ingen kan kaldes ulykkelig før den dag vedkommende bærer sin ulykkelighed ned til graven.

For at vende tilbage til de sætninger der beskriver dialektikken af valg og positionering: idet han følger eksemplet af Kierkegaards omstyrtning af den essentielt kommunikative og genkendelige historie, fortæller Hegel om risikoen for døden, disse sætninger må også høres som en deflatorisk, dekonceptualiserende parodi på den epistemologiske dialektik af den Hegelianske logiks videnskab hvis måde at reflektere på ikke er den Kierkegaard kalder dobbeltrefleksion. I det afsnit der følger umiddelbart efter det største af de tre Kierkegaardske *tranches* som citeres i *Glas*, opfordrer forfatteren til *AUE* os til at forundres over den ejendommelighed at i modsætning til viden generelt set hvor det der vides ikke ændres af at vi ved det, så er spekulativ viden i sig selv det der vides, og den bliver kun til i det øjeblik den bliver kendt. Lige på nær det faktum at Kierkegaards dialektik er en dialektik af absolut valg eller beslutning, ikke spekulativ viden, gentager dets forviklinger forviklingens dialektik og forudser udtryksmådens dialektik med hvilken John Austin opdager at man ikke bare kan stille det konstative op mod det performative. Med beslutningens og positionens samtidighed og med den anstrengte samtidighed i det at jeg vælger Gud, og Gud vælger mig, pro-

36. *Enten-Eller*, 3: 205, o.a.

37. *Papirer*, IX A 360, u.d., 1848.

blemet omkring tidslighed og evighed som Kierkegaard ikke ville forsøge at forklare, befinder vi os også indenfor hørevidde af den tanke at man kun tror via nåden.

I disse Kierkegaardske dobbeltspil hører Derrida det tofoldige kald om hvilket han skriver at »det jeg kalder Gud, eksisterer, (der er) det jeg kalder Gud, indeni mig, det sker at jeg kalder mig selv Gud – et udtryk som det er svært at skelne fra ‘Gud kalder på mig,’ for det er på den betingelse at jeg kan kalde på mig selv eller jeg bliver kaldt i hemmelighed.« Stadig kommenterende [*glossing*] Kierkegaard eller i hvert fald ‘glassificerende’ [*glassing*] hvad Johannes de silentio skriver om den tilsyneladende Don Quixote-agtige Troens Ridder overskrævs på sin *jennet* (‘lille hest’) eller *genet*³⁸ (forfatteren) svingende sit sværd, skriver Derrida at »Guds fortælling og Guds navn som hemmeligholdelsens historie« ville være »en historie der på en gang er hemmelig og uden hemmeligheder.« Den eneste hemmelighed ville være at der ikke er nogen hemmelighed. En historie der bliver fortalt i denne historie om Gud nu, er at (knivs)bladet må blive bragt til fald over en Gud af i går hvis enten Han eller Hun eller Det skal kunne reddes for i dag. Det er ganske vist at man allerede kan høre det blive sagt om den historie at »Det er sandheden om det som vi altid har sagt, hørt og prøvet på at gøre hørbart. Misforståelsen består i at I hører os bedre end I tror eller lader som om du tror. I hvert fald, ingen misforståelse fra vores side, fra nu af er det nok at blive ved med at tale, ikke at afbryde... Det er nok ikke at afbryde kollokviet, selv når det er for sent.«³⁹

Før vi lader kniven falde på dette fragment af det herværende kollokvium fordi det allerede er for sent, må det spørges hvad præcis det er der sker med tilskæringen i Derridas genlæsning af Kierkegaard. For den læsning bringer os tilbage til en anden økonomi, en anden rest, en i hvilken Guds navn bliver reddet af Guds ofring. Øjensynligt bliver alt hvad Kierkegaard benævner beslutning, valg og troens spring, ofret sammen med denne Gud. For denne beslutning er *selten*, sjældnen, *exaiphnés*, pludselig, så pludselig, betydningsfuld og sjældnen at én efter én af Kierkegaards pseudonyme forfattere og Kierkegaard *in propria persona* benægter deres evne til at opnå status af troens riddere. Og dog er religiøs tro ifølge Derrida hjemlig, bekendt og banal. Er det troligt at der findes en modsætningernes identitet her? Således at hvis troen ikke er ukendt, er det måske fordi den ikke er anderledes end velkendt adfærd, end gerninger, gerninger af kærlighed, øvelse, hvad nogle ville kalde (ind)øvelse i kristendom – eller Religiositet C,

38. *Glas*, 35b [45b]. *Concise Oxford Dictionary* angiver at *jennet* er ‘en let rytter / en lille spansk hest’ og at *jenneting* er ‘en slags tidligt æble;’ måske så tidligt som Adam?

39. Jacques Derrida: *Of Spirit: Heidegger and the Question* (overs. Geoffrey Bennington og Rachel Bowlby), Chicago, 1989, p. 113.

hvilket ville være det samme som det vi har kaldt etikhed B hvis, som Levinas næsten uophørligt insisterer på, etikheden af kærligheden til ens næste allerede er hellig, *kadosh*, uden at være nødt til at skulle forvandles af kvalitativ begrænsning og bånd til et religiøst stadium beliggende ovenfor det. Alt drejer sig her, i det mindste for den kristne, om *hvor* stor ligheden er idet vi får at vide at budet om at elske ens næste er at sammenligne med (*homoia*) budet om at elske Gud (Matt. 22: 39), og om *hvor* meget meget (*hoson*) er, når det siges at »hvad I har gjort mod en af mine mindste brødre dér, har I gjort mod mig« (Matt. 25: 40), og om der ligger mere i det at elske Gud, end der antydes i udtrykket »I er mine disciple, om I har indbyrdes kærlighed« (Joh. 13: 35).⁴⁰ For Levinas er det afgørende øjeblik i historien om hvad der skete og ikke skete på Moriabjerget, ikke hvad Kierkegaard kalder den teleologiske suspension af det etiske. Det afgørende øjeblik indtræffer da Abraham vender sin opmærksomhed mod udsættelsen af den udsættelse, øjeblikket for hans tilbagevenden til det etiske som svar på Isaks anklagende blik.⁴¹ Før noget troens spring er det etiske allerede en *religio*, hvis bånd er forenelig med ateismen. Men hvordan kan adskillelsen som ordet *kadosh* beskriver, blive bragt til at stemme overens med den religiøse tros hjemlighed, med en religiøs økonomi?

Det er relevant om end ikke tilstrækkeligt at genkalde sig visse sider i Heideggers forfatterskab i forbindelse med dette spørgsmål – denne *tænker* til hvem vi lige har hørt det blive fortalt at det er nok ikke at afbryde kollokviet. Vi bør genkalde os de sider på hvilke han forsøger at overbevise os om at det hjemlige, f. eks. det hjemlige ved arnen og køkkenet, måske kan blive hjemsøgt af fremmedhed, *Unheimlichkeit*. Det er ikke nok at genkalde sig disse sider hvis den *Unheimlichkeit* og den *Geheimnis* som bliver fremkaldt i dem er indvendigheden af en tæt beskyttet hemmelighed, men som i princippet kunne slippes løs. Hemmeligholdelsens økonomi, som Derrida skriver om, er ikke én der handler om korrekthed [*propriety*] eller ejendom [*property*], det vil sige: om passende fænomenal eller noumenal repræsentation.⁴² Det er en *anden økonomi* Derrida hentyder til, nemlig den utilstrækkelige, kluntede, ineptus tilstand af repræsentationens økonomi, position og opposition, en økonomi af den anden hvor kollokviet bliver afbrudt. Til trods for den ligestilling de Kierkegaardske personae foretager mellem beslutning og vilje, lad os derudover ikke glemme at ifølge disse forfattere bebor min egen og Guds vilje hinanden på en eller anden måde i den økonomiske *chôra* mellem min udvælgelse af Gud og Guds udvælgelse af

40. Jeg står i gæld til Monica Woolley for hendes hjælpsomme bemærkninger til denne tekst.

41. Emmanuel Levinas : *Noms propres*, Montpellier 1976, p. 109.

42. Jacques Derrida: »Passions« in *Derrida: A Critical Reader*, pp. 20-22, og »Economimesis« in *Mimesis des articulations*, Paris 1975, pp. 55-93.

mig. Vi er bekendte med den idé at en beslutning er snit, og at en beslutning for Gud, i begge betydninger af præpositionen, ville være en meget Stor Sag [Big Deal], en ekstraordinært ukendt deling. Men fragmentet 'de' i 'decision' og 'decisiveness' kan fungere som 'dis', som 'Af' i Kierkegaards tilsvarende danske ord 'Afgørelse' som i det mindste ifølge Dahlerups ordbog virkelig kan have den økonomiske og kommercielle betydning af betaling af gæld, men hvor den første stavelse er ablativen 'ab', den absolutte ablativ der fjerner, abhebt, skærer skæren væk, entschieden, således at selvom vi møder den eller hin bestemte relative gæld, bliver der en vis gæld tilbage, *un reste*. Der er altid en *reste* for de onde.⁴³ Ingen hvile, ingen slåen sig ned, men en gnavnende tiloversbleven rokken ved fundamentet. Som Kierkegaard eller hans pseudonyme forfattere fastholder, er anger den ene ting som troens ridder skal gentage i det uendelige. Som Levinas og Derrida i deres kølvand gentager, har vi aldrig ret til at påstå at vi er udfriede fra *Schuld*, skyld, gæld. Fra denne absolutte gæld og skyld kan end ikke en Frelser redde os. Og dette er fordi – nogenlunde ligesom ordet *Aufhebung* ifølge hvad Hegel skriver i en af de passager som Climacus kommenterer i et af de fragmenter som gentages i *Glas* – 'Afgørelse' også er et ord med modsatte betydninger. Imidlertid er særskiltheden i nærheden af disse betydninger ikke karakteriseret ved logikerens såkaldte ikke-eksklusive *vel* og heller ikke af Kierkegaards eksklusive *aut . . . aut*. Disse betydningers forhold til hinanden er endda mere 'fundamental' end de ubestemte generelt set, hvilket vi nutildags er tilbøjelige til at formulere med udtrykket 'med hensyn til'. Forholdet af forhold karakteriseret af det bestemte ord 'be-slutning' er endeløs og anarkistisk, en kiasmisk korsvej hvor en fra-koblende kobling, som er paralogisk, finder sted således at med logikken af *vel* og *aut . . . aut* ville det blive kaldt galmandsværk, forbavsende, forbløffende, som vi har for vane at sige nu til dags, idet vi stik imod det vi ser, bekræfter at banalitet ikke er eksklusivt for valgets galskab, for valget som bringer en i stadig dybere gæld fordi valg for nogen eller noget er valg imod nogen eller noget andet. Beslutning ville være hvad Derrida i sin tekst »I dette nøjagtige øjeblik i dette værk er jeg her«⁴⁴ kalder *sériature*, *seriasure*, *sererasure*, fra *sero*, 'at binde,' men med ekkoer af det homonyme *sero*, som betyder 'at så' eller 'at udbrede,' og som har den indo-europæiske rod Sa- (jf. ordet *savoir*). Læg ikke desto mindre mærke til at *raturer* og *erasure* ('at strege/viske ud') betyder: 'at udslette' eller 'at rive op med rode.' Men læg også mærke til at håbet om en gene-

43. Jf. det engelske udtryk: *no rest for the wicked*.

44. Jacques Derrida: »At This Very Moment in This Work Here I Am« (overs. Ruben Berezdivin) in Robert Bernasconi og Simon Critchley (red.): *Re-Reading Levinas*, Bloomington 1991, pp. 36-39.

tablering af rødderne [rerooting] og af vejene [rerouting] bliver gjort af hvert et spredt frø. Hvorfor har vi ellers dette seminar?

V

Ordene *séirature* eller *serirooture* ville nøjagtigt angive den paralogiske kobling og frakobling mellem den Kierkegaardske tekstkorpus og den smule fragmenter der bliver tilbage af eller overbragt fra det i Derridas tekstkorpus. På den ene side er Kierkegaards paradoks vedrørende den religiøse tros dumhed eller tåbelighed bundet til det paradoks at religiøs tro er konsistentt eller i overensstemmelse med ateismens tro ifølge Derrida. Som vi har bemærket, er han når det gælder dette, enig med Levinas selvom, som vi også har bemærket, der fra Levinas bliver det problem tilbage hvordan en skriftende religions tro kobler eller ikke kobler sig til den etiske forpligtelses *religio*. På den anden side er religionens tro, ved hvilken jeg forstår ham sige den religionens tro som er det etiskes ledbånd sådan som Derrida udlægger den, i overensstemmelse med hedenskab. Denne fortolkning eller af-fortolkning bliver gjort lettere af at Derrida nogle gange tillader ordet 'religion' at læne sig op af anførselstegn, hvilket dermed rejser spørgsmålet om hvorvidt det beskyttede ord er et ekko af det ubeskyttede ord eller omvendt.⁴⁵ Idet jeg lader dette spørgsmål være åbent, og før jeg til sidst stiller nogle få andre, fremsætter jeg nu en kort liste af forslag der utilsløret forfægter hvordan, i dag, for mig, her, nu, på dette tidspunkt de 'positioner' som Derrida, Kierkegaard, Levinas og Heidegger indtager, træder frem i forhold til hinanden.

Eins. Idet han siger at religionens (eller 'religionens') tro er i overensstemmelse med en slags hedenskab (se *Drei* nedenfor), er Derrida tættere på Kierkegaard end Levinas er for så vidt som vi identificerer hedninger med de kronologisk-historiske præ-kristne Athenere, inklusive Sokrates. Fordi Kierkegaard er en ven af Sokrates, ville han (SK) ifølge *den* definition være en ven af hedenskabets. Imidlertid er Kierkegaard en ven af Sokrates fordi han ser denne som en Johannes Døberen *avant la lettre*. Han ser Sokrates her som fordi han ser ham som en kritiker af det athenske hedenskab af hans (SKs) egen tid som i hans liv og død eksemplificerer lige netop kritikken og det enkelte individs etiske forrang. Lod man hentydningen til Johannes Døberen falde, og lod man særegenheden forklare tydeligt på en anden måde end den Kierkegaard gør, ville sidstnævntes beundring for Sokrates kunne deles af Levinas. Kierkegaards beundring for Sokrates betyder at Kierke-

45. Se f.eks. Jacques Derrida : »Foi et savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison« in Jacques Derrida og Gianni Vattimo (red.): *La religion*, Paris 1996.

gaard er en fjende af Sokrates' samtidiges hedenskab. Dette er et fjendskab som Levinas deler med Kierkegaard, men ikke, med mindre jeg tager fejl, med Derrida. Idet han siger hvad jeg antager ham for at sige, nemlig at religion eller 'religion' er i overensstemmelse med en slags hedenskab, adskiller Derridas vej sig fra både Kierkegaards vej og fra Levinas vej.

Zwei. Derridas religiøse tros økonomi redder/bevarer, ligesom Kierkegaards og Levinas' ditto, det hellige, helgenen, i betydningen af *kadosh*, det adskilte.

Drei. I modsætning til Levinas' økonomi giver Derridas økonomis hemmeligholdelse plads til det hellige, *le sacré*. Måske er vi forberedte på at opdage dette når vi hører Derrida sige »der findes hemmelighed(er),« »der findes det jeg kalder Gud,« for i disse sætninger kunne man forestille sig også at høre det som *il y a* for Levinas står for, nemlig den anonyme raslen af en vis hedensk hellighed som får ham til at frygte og bæve. Hedenskabet ville fortsætte med at forfærde Levinas hvis det blev forstået ikke som medførende polyteisme, men (se *Eins* ovenfor) som medførende ingen teisme overhovedet, det vil sige ikke mere end en simpel respekt for *pagus*, vores naturlige omgivende univers og alt hvad der befinder sig deri. Hedenskabet forstået på den måde som pan-hedenskabet eller katolsk hedenskab, som måske kunne kaldes et nyt internationalt og interplanetarisk demokrati, løber ikke den risiko som Levinas frygter: at blive blodets og jordens regional- og raceøkonomi, en mulighed der, mener Levinas, rigtigt eller forkert, ligger og lurar i den sene Heideggers tænkning.

Uden at være mere venlig end Levinas mod sådan en eksklusiv og lokal tellurisk økonomi som måske, måske ikke, er beslægtet med den tænkning, er Derridas religionsøkonomi indenfor det etiskes rammer mere generøs over for de ikke-menneskelige ting af denne verden end både Levinas' og Kierkegaards (tilsvarende økonomier). Dette skyldes at Derrida tager Kierkegaards påstand om at han (SK) ikke kan lade som om han kan hjælpe os her, at han kun kan træffe en afgørelse på egne vegne, mere alvorligt end Kierkegaard selv gør. Kierkegaard meddeler, om end indirekte, at ingen afgørelse er religiøst gældende med mindre det i yderste instans er en afgørelse for Kristus. Er dette ikke hvad Derrida finder at Foucault gør – i et essay der som en indskrift har Kierkegaards udsagn om at »afgørelsens øjeblik er galskab« – i den beretning Foucault giver om hvad han også kalder galskab?⁴⁶ Er dette ikke for at tage som et eksempel i betydningen *exemplar* hvad der kun er et eksempel i betydningen *sample*? Men kan dette beskrives som Kierkegaards fejltagelse? Er det ikke lige præcis Kierkegaards afgø-

46. Jacques Derrida: »Cogito and the History of Madness« (overs. af Alan Bass) in *Writing and Difference*, London 1978, p. 42.

rende greb? Hvad andet er det at beslutte sig for Religiositet B mod Religiositet A? Bliver denne afgørelse ikke truffet for at undslippe det generelle i Religiositet B? Og for resten, ville dette generelle ikke være analogt med den etiske ligestyldighed som Levinas kunne tænkes at se antydet i det vi har kaldt pan-hedenskabet og det katolske hedenskab? Idet vi er blevet reddet af tilflugten til dette fra en fare som Levinas ser i Heidegger, nemlig det at tænke på og tilbede den regionale beliggenhed, ville vi så have udsat os selv, og verden generelt set, for den anden fare som Levinas ser truet af Heidegger, den fare som trues af hvad Levinas kalder *il y a*?

En lignende situation er: hvordan kan religion eller 'religion' som den opfattes af Derrida, undgå kun at være religionen eller 'religionen' af Religiositet A, det vil sige: religiositet uden afgørelse? Kun hvis man løber den risiko som trues af *il y a* – som Levinas også bekræfter det må være – fordi kun ved at løbe den risiko kan religion eller 'religion' som den opfattes af Derrida, undgå at blive enten kun Jødens religion, den Kristnes religion, den Genetiske Kristi Moders (*Glas*, 72b [24b]) religion eller kun muslimens religion i stedet for den overstregede religion eller 'religion' af hvilken religiøse monoteismer, polyteismer og ateismer bogstavelig talt er kvasi-øjeblikks resultater. Religion eller 'religion' som Derrida genforstår det, kan kun undslippe Religiositet A hvis et eksempel kan være et *exemplar* og en *sample* på én og samme tid, kun hvis man løsner den simple modsætning af paradigmet og det øjeblikkelige tilfælde, af arketyper og kopien, fordi den afgørende gerning af signaturens typologis øjeblik og den afgørende underskrift af en gerning er på samme tid et øjeblik af pseudonymitet hvis hemmeligholdelse ikke kan opretholdes med mindre opsparingssikkerheden går tabt.

VI

Som Hippias spørger Sokrates i de ord Kierkegaard spidder som en indskrift til *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, »hvad Værdi tror du dog at alt dette her har?« Som det spørges i de ord som gen-redigerer hinanden i de 'første' og 'sidste' linjer i *Glas*, »hvad, hvad mere er, i dag, for os, her, nu,« bliver der efter dette seminar tilbage enten fra eller af de fragmenter af Kierkegaard anvendt på den dystre venstre spalte i *Glas*? Hvad kan reddes af disse afskrab og spåner af argumentationen, skåret op i små stykker som mosaikken af Genets Rembrandt og Derridas talmudeske (for ikke at sige Talmudiske eller Mosaiske) tabletter? Hvordan tingene end står når det gælder 'hvordan', hvilket for Kierkegaard betyder langt mere end 'hvad', må svaret være at, i sidste ende kan intet 'hvad' reddes/bevares, at vores spørgs-

mål derfor ikke kan være et rigtigt spørgsmål, og at vores svar derfor ikke kan være et rigtigt svar. Så lad os derfor sige *in scare quotes* enten at ‘svaret’ eller det ukonstative *answer* [ordspil: *answer/swear, o.a.*] eller det lidenskabeligt ansvarlige svar må være en trefoldig anmodning om trefoldig *Aufhebung*.

Eins. Det der bevares, er usikkerheden. Usikkerhed først omkring det ‘hvad’ der angår klassifikationer og begreber, inklusive klassifikationens begreb, og således af spørgsmål af formen »hvad er –?« Sådanne spørgsmål, for eksempel spørgsmålet »hvad er skønhed?,« »hvad er essensen (*eidos*) af det smukke eller det fine (*to kalon*)« stillede og bevidnede i den måske pseudo-Platoniske dialog *Hippias Major*, er de tekster med hvilke Platons måske pseudonyme Sokrates samtidigt indstifter filosofi og øjeblikkeligt nærmest bringer den til en afslutning ved at vise hvor meget sværere sådanne spørgsmål er end hans samtalepartnere har lyst til at tro.

Zwei. Kierkegaard er i færd med at vise hvor meget sværere afgørelsen er for Kristus end filosofien og dets spørgsmål viser sig at være via hans måske pseudonyme hedning Sokrates, og hvor meget sværere det er – fordi det er absurd – end kristne har lyst til at tro.

Drei. Når fragmenterne af Kierkegaard bliver rystet grundigt sammen med fragmenterne af Hegel, Genet et al. i kaleidoskopet *Glas*, viser filosofiens vanskelighed, understreget af Sokrates, og Skrifternes absurditet, understreget af Kierkegaard, sig at være resultater af en hypo-absurd arkeskriftlig uafgørlighed som, før *glas* forstået som tale, før *glas* som klasse og som en religiøs eller anden sekt, før spørgsmål der kan gives et utvetydigt svar på, drager tvivl om nogen sikkerhed antydet af den Kierkegaardske og kristne forestilling om evig frelse.

Oversat fra engelsk af Jakob Lund.

