

Bo Kampmann Walther

Gysets væven

Et essay om *Frygt og Bæven*

Da Paulus sidder i romersk fængsel, modtager han en gave fra den unge kirke i Filipi. Paulus skriver et brev til filipperne, hvori han beder menigheden både i hans nærvær og i hans fravær at udøve frelsegerningerne med megen frygt og bæven, *meta phobou kai tromou*.¹

Paulus er som altid dobbeltydig. På den ene side mener han, at det kristne menneske står i dyb gæld til Gud, og at vi ikke kan foretage os noget genuint i troens navn uden Hans bistand. På den anden side ligger der også i Paulus' udsagn, at Gud ikke behøver at give nogen forklaring på frelsen og nåden; heller ikke, hvis mennesket ingen frelse får, eller hvis Gud ikke skulle se i nåde til mennesket. Hvad der er i Guds magt, er og forbliver en hemmelighed – og det er den hemmelighed, der får os til at frygte og bæve, hemmeligheden er et *mysterium tremendum*. Der er, som Derrida bemærker i »Donner la mort«,² en afgrundsdyb forskel mellem mennesket, der hverken kan se (*voir*) eller kende (*savoir*) Guds vilje, og Gud, fordi Gud er *das ganz Andere, tout autre*.

Den rabbinske fortolkning af Bibelen – *midrash* – kender til flere steder, hvor *midath hadin* (retfærdighed) kolliderer med *midath harachamin* (nåde). Ét af disse er linjerne i skabelsesberetningen, Første Mosebog, hvori det fortælles, at Gud HERREN (*Adonai Elohim*) »gjorde jord og himmel«. Men denne formulering optræder i 2:4. Tidligere, i 1:1, er skabergerningen kun tillagt Gud (*Elohim*) – ikke Herren.³ *Adonai* er i følge rabbinismen en allegori over nåden, mens *Elohim* står for retfærdighed. Med andre ord forudså Gud, at en verden skabt alene i hans billede (*Elohim*) ikke var nok, hvorfor han tilføjede nåden (*Adonia*), så verden kunne bestå. Pointen i denne lille flig af jødedommens ofte meget indviklede læsninger er, at *midrash*'en udtrykker en *teleologisk suspension af det etiske*. *Midath hadin* repræsenterer det etiske, nemlig retfærdigheden og Gud alene, hvorimod *midath harachamin* føjer nåden til Guds skaberværk. Pointen er, at etikken eller retfærdigheden er suspenderet til fordel for Gud HERREN eller nåden.⁴ For menneskets egen skyld, naturligvis. Myten om Abrahams ofring af Isak (*akedah*),⁵ som vi skal beskæftige os med i det følgende, gemmer på det samme dilemma: nåde versus retfærd, religion versus etik.

I

Forfatteren til *Frygt og Bæven* (1843), Johannes de silentio, står uden for troen. Det er et karakteristikon, han har tilfælles med Vigilius Haufniensis, der i *Begrebet Angest* (1844) blot må nærme sig angstens og syndens konsekvenser ad psykologisk vej. Resten er, som Vigilius siger, op til dogmatikken, og den tager endnu et pseudonym, Johannes Climacus, sig af i hhv. *Philosophiske Smuler* (1844) og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), dog uden at ankomme til troen i subjektiv og inderlig forstand, den såkaldte »Religieusitet B«. Men tro eller ej, så hindrer det dog ikke de tre herrer – og særligt de silentio – i at ville udsige essensen i troens paradokser. Hermed tvinger de sproget til dets yderste og afmærker således déts og ikke blot troens indbyggede og uafviselige aporier.

I *Frygt og Bæven*, som er en vidtgående udlægning af Abrahams ofringshistorie, gør Johannes de silentio da også meget for at overbevise sin læser om, at Abrahams elegi netop er troshistoriens mest radikale vidnesbyrd om Guds paradoksale almagt. I de silentios optik bliver forstanden til »Vanvid«,⁶ og hvis forstanden har øjne og vil se – jf. græciteten – bliver den »lammet« og »blind«. Afmagten er således ikke blot Abrahams egen, men også læserens af de silentios skrift, de silentio selv og kirkegængerens. Med andre ord handler *akedah* ikke kun om temaet menneske-Gud, men også om relationen mellem tro og videregivelse, forbillede og billede:

»Hvo styrkede Abrahams Arm, hvo holdt hans Høire opløftet, at den ikke sank afmægtig ned! Den, der seer derpaa, han bliver lammet. Hvo styrkede Abrahams Sjæl, at det ikke sortnede for hans Øie, saa han hverken saa Isaak eller Væderen! Den, der seer derpaa, han bliver blind. – Og dog sjelden nok er maaskee den, der bliver lam og blind, endnu sjeldnere den, der værdigen fortæller, hvad der skete«. ⁷

At Abraham havde mod til at se det usete i øjnene og vanvid nok til at begive sig ud på en mildest talt uforstandig rejse til Moria-bjerget for at ofre Isak på Guds befaling, dét er ifølge Johannes de silentio et tegn på Abrahams storhed. Abraham er et forbillede, »den største af alle helte«, som Poul Erik Tøjner udtrykker det.⁸ I »Lovtale over Abraham«, der følger efter »Stemning«, men før den decideret filosofiske eller dialektiske behandling af Abraham-sujetet,⁹ bryder de Silentio ud i voldsom panegyrik – dog ikke mere ubehersket, end at han nøjsomt overholder den klassiske retoriks forskrifter om *isocola*:¹⁰

»Abraham var større end Alle, stor ved den Kraft, hvis Styrke er Afmagt, stor ved den Viisdom, hvis Hemmelighed er Daarskab, stor ved det Haab, hvis Form er Vanvid, stor ved den Kjærlighed, der er Had til sig selv« (5, 18).

Fortællingen om Abraham er, hvilket Martin Buber har lagt vægt på,¹¹ beretningen om det enkelte individs absolutte forhold til Gud. I *Frygt og Bæven* er Kierkegaard – alias Johannes de silentio – inspireret af Paulus, og ydermere har han erstattet eller forstørret »hiin Enkelte« til »Troens Ridder«, patriarken, Israels og »Slægtens anden Fader« Abraham (5, 23). At stå ene over for det absolutte kan i Abrahams tilfælde lignedes med angstens ambivalente følelse af frihed og tab. Gud binder Abraham i en 'double bind': Er Abraham tro mod Loven, forbryder han sig mod Guds Bud, er han derimod lydig over for Budet, fornægter han Loven. Og det er på Loven, at man bygger et samfund, nemlig Israel. Det radikale bud, derimod, risikerer blot at lede samfundet og dets individer i kaos og afmagt. Men det er ikke desto mindre, hvad Gud byder den troende Abraham. Og dette dilemma behandler de silentio i de såkaldte »Problemata«, hvoraf det vigtigste er »Problema I – Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske?«.

De silentio er ikke sen til at svare bekræftende: Ja, der findes en situation, der på tærsklen til vanvid og udsigelighed og blindhed retfærdiggør en korsfæstelse af »det Almene« fordringer. Først en begrebsudredning, der 'sætter' problemet i bedste Assessor Wilhelm-stil:

»Det Ethiske er som saadant det Almene, og som det Almene Det, der er gjeldende for Enhver, hvilket fra en anden Side lader sig udtrykke saaledes, at det er gjeldende i ethvert Øieblik. Det hviler immanent i sig selv, har Intet uden for sig, der er dets τελος, men er selv τελος for Alt, hvad det har udenfor sig, og naar det Ethiske har optaget dette i sig, da kommer det ikke videre. Umiddelbar sandselig og sjælelig bestemt er den Enkelte den Enkelte, der i det Almene har sit τελος, og dette er hans ethiske Opgave, bestandig at udtrykke sig selv i dette, at ophæve sin Enkelthed for at blive det Almene« (5, 51).

Men Abraham gør noget nær det modsatte af at leve op til dette gammeltestamentlige credo: Ikke alene er hans gerning én, der svært lader sig udtrykke, dens telos (τελος) er placeret radikalt »udenfor sig«, hvormed Abraham først bliver »den Enkelte«, idet han er lydhør over for »det Absolutte« – ikke »for at blive det Almene«.

Det gælder om – for Abraham som for enhver troende – at isolere »sig som højere end det Almene« (5, 52). »Anfægtelsen« (5, 53), der består i at modtage et guddommeligt bud, som er paradoksalt og tilsyneladende morderisk, fører til »Resignation«, først fra det almene og siden fra den egne forestilling om ret og uret, skyld og uskyld. At »Paradoxet« Abraham kræver en helt ny terminologi, er tydeligt i udtrykket »Resignationens uendelige Bevægelse« (5, 45 et passim) – også kaldet »Troens paradoxe Bevægelse« (5, 48), sågar »Tilværelsens Paradox« (5, 44). Sophia Scopetea forklarer i *Kierkegaard og græciteten*:

»[...] man skal, på det lidenskabeligste, ofre, og så lade som ingenting. Samtidigt skal man tro på – dog ubetinget uden det mindste bevis – at tabet bliver opretteligt. Offerets realitet kan alligevel ikke dialektiseres væk«. ¹²

I sin direkte, men umulige dialog med Gud får Abraham – som Job – alt igen dobbelt, troen og Isak eller Isak og troen. Hvad der sætter Abraham langt ud over de tragiske helteskikkelsers rækker, er hans forhold til »det Absurde«. Abraham er en helt, men »i intet Øieblik en tragisk Helt«. Han er »noget ganske Andet«, nemlig enten »en Morder eller en Troende«. Derfor beundrer Johannes de silentio »i en vis afsindig Forstand« Abraham »mere end alle Andre« (5, 53). Abrahams liv er ikke blot

»det mest Paradoxe, der lader sig tænke, men saa paradox, at det slet ikke lader sig tænke. Han handler i Kraft af det Absurde; thi det er netop det Absurde, at han som den Enkelte er højere end det Almene. Dette Paradox lader sig ikke mediere; thi saasnt han begynder derpaa, da maa han tilstaae, at han var i en Anfægtelse, og naar saa er, kommer han aldrig til at ofre Isaak; eller hvis han har offret Isaak, da maa han angrende vende tilbage til det Almene. I Kraft af det Absurde faaer han Isaak igjen« (5, 53).

»Paradoxet« lader sig, hvilket de silentio gentagne gange forsikrer, »ikke mediere« (5, 53 et passim). Derfor kan forfatteren af *Frygt og Bæven* nok »forstaae« Abrahams og troens problem sådan rent filosofisk – »i intellectuel Henseende« – »uden derfor at pastaae, at jeg har Troen« (5, 64).

Og det er netop de silentios dilemma. Han giver sig ud for at være både »Digter« og »Dialektiker«. Et sted hævder han således, at »jeg er ikke Digter og gaer blot dialektisk tilværks« (5, 82). Han kunne lige så vel og ligesom Johannes Climacus have sagt, at han ikke er troende og blot går filosofisk til værks. Og for at gøre forvirringen komplet har Johannes i sit »Forord« for-

svoret at være »Philosoph«, han er derimod »*poetice et eleganter*, en Extra-Skriver, der hverken skriver Systemet eller *Løfter* om Systemet, der hverken forskriver sig paa Systemet, eller *til* Systemet. Han skriver, fordi det er ham en Luxus, der vinder i Behagelighed og Evidents, jo Færre der kjøbe og læse, hvad han skriver« (5, 11).¹³ *Frygt og Bæven* har han således og meget ram-mende givet undertitlen »*Dialektisk Lyrik*« (5, 7). Men medens dialektikeren gør mange krumspring for at indsamle stof til begribelse af tavshedens rationale, er det for digteren af samme navn, som konstant bryder det tavshedsbud, der nominalt følger sig til hans kontrafej, ambivalensen over for Abrahams poenitentse, der er tvingende. Konjunktiven i det følgende citat er for så vidt et slags bedrag:

»Hvis jeg skulde tale om ham, *da* vilde jeg først skildre Prøvelsens Smerte. Til den Ende *vilde* jeg som en Igle suge al Angst og Nød og Qval ud af en Faders Lidelse, for at jeg *kunde* beskrive, hvad Abraham leed, medens han dog under alt dette troede [...] Men *vil* man afhænde en Godtkjøbs-Udgave af Abraham, og dog formene Enhver at gjøre lige-saa, *da* er det latterligt« (5, 50; mine fremhævninger).

De silentio gør Abrahams lidelseshistorie til et drama. Et drama, der handler om Abraham, og et drama, der skildrer forfatterens egne kvaler med at belyse Abraham. Er der således to dramaer til stede i *Frygt og Bæven*, er der dog også et nok så vigtigt tredje – dramaet, der består i kampen mellem de to dramaer. Længere fremme kan Johannes anklage Shakespeare – der ellers har gestaltet så godt som alle følelser i sin kunst – for ikke at have forstået paradokset i Abraham-sujetet. Men endnu værre er »den Lære, der i et af sine mest lyriske Udbryd, hvor Bevidstheden om dens evige Gyldighed svulmer stærkest i den, ikke har andet at sige end et larmende Ord, der Intet betyder, men kun betegner ... den Lære, der i det Øieblik, da den gjør Mine til at ville sige det Forførdelige, ender med at savle istedenfor at forfærde – den Lære er det vist ikke Umagen værd at reise sig for« (5, 67).

Man må være »redelig«, som Johannes anfører, så man i det mindste ved-går, at det er »det Store«, man præsenteres for (5, 67). Snublende lige for er det dog at tillægge de silentios eget skrift æren for at ville »savle« – og ikke »forfærde«, ganske som »den Lære«, der i momentet, hvor den »gør Mine til at ville sige det Forførdelige«, synes at have tilpas mange lighedspunkter med de silentios egen »Lovtale« til at man føler sig lidt utryg ved forfatterens formaninger. Der er i hvert fald ingen tvivl om, at Johannes er æstetisk bevidst og således opsat på at udfinde en passende »Mine«; han er godt klar over, at »Udfaldet er man nysgjerrig efter, som efter Udfaldet paa en Bog« (5, 59), mens

den typiske, magelige læser ikke vil vide synderligt af nøden, paradokset og angsten.

Den måde, hvorpå de silentio så alligevel lister disse stygge sager ind i sin tekst – og samtidig sikrer sig, at »Udfaldet« ikke følger alt for nemt – er gennem *retarderinger* og *gentagelser* af et egentligt handlingsforløb, hvis essens udtrykkes allerede i begyndelsen, nemlig i slutningen af »Stemning«'s fjerde aforisme:

»Saaledes og paa mange lignende Maader tænkte hiin Mand, om hvilken vi tale, over denne Begivenhed. *Hver Gang* han da efter en Vandring til Morija-Bjerget vendte hjem, da sank han sammen af Træthed, han foldede sine Hænder og sagde: »Ingen var dog stor som Abraham, hvo er i stand til at forstaae ham?« (5, 16; mine fremhævninger).

'Moralen' indeholder måske i poetisk forstand en egen art forløsning. Blot ikke for den troende.

Johannes de silentio har allerede i sit »Forord« ironiseret over »enhver systematisk Posekigger« (5, 11), der titter dybt i de hegelske godter. Og så er vejen banet for »Stemning« med dens firefoldige bud på essensen af fortællingen om Abraham. »Stemning« indledes i bedste eventyrmanér og i en stil, der foregriber Anti-Climacus' kristelige småbørns- og ynglingepædagogik:

»Der var engang en Mand, han havde som Barn hørt hiin skjønnne Fortælling om, hvorledes Gud fristede Abraham, og hvorledes han bestod i Fristelsen, bevarede Troen og anden Gang fik en Søn mod Forventning. Da han blev ældre, læste han den samme Fortælling med endnu større Beundring; thi Livet havde adskilt, hvad der var forenet i Barnets fromme Eenfoldighed. Jo ældre han blev, desto oftere vendte hans Tanke sig til hiin Fortælling, hans Begeistring blev stærkere og stærkere, og dog kunde han mindre og mindre forstaae Fortællingen« (5, 13)

Denne »Mand« – »hiin Mand« – ønskede at være præsent just i det øjeblik, hvor Abraham skuede Moriabjerget i det fjerne og drog alene med Isak op til bjerget, »thi det, der beskæftigede ham, var ikke Phantasiens kunstrige Væven, men Tankens Gysen« (5, 13).

Som læsere har vi ingen garanti for, at det rent faktisk er de silentio selv, der har forfattet »Stemning«; »hiin Mand«, der gennemgår så mange stadier i sit forsøg på ved »Tankens Gysen« at få Abraham-myten ind under huden, er muligvis en allegori over forfatteren, der ekviperet med lige dele poesi og dialektik bringer sin læser og sig selv i bevægelse »paa mange lignende Maader«.

At denne forfatter har forstået, at det konjunktiviske er et fortrinligt middel i fastholdelsen af læseropmærksomhed, og at han er bevidst om, at læsningens gangart så vidt muligt bør mime Abrahams drøje og tavse rejse til Moria, kan man se manifesteret i fuldt flor i begyndelsen af »Lovtale over Abraham«.

Den passage, jeg har i tankerne, indledes på følgende vis: »Ved Troen modtog Abraham Forjættelsen, at i hans Sæd skulde alle Jordens Slægter velsignes. Tiden gik hen, Muligheden var der, Abraham troede« (5, 19) – og beretningen fortsætter da til det uudgæelige punkt, hvor Abraham efter megen frygt og bæven opgiver det timelige for at søge vinding i det evige. Til gengæld for denne resignation får Abraham »det Timelige« igen (5, 19). Måden, de silentio fortæller om dette »Timelige« på, er da også netop præget af en accentuering af temporale markører: »Tiden gik hen« [...] »Tiden gik hen« [...] »Tiden gik hen« [...] »Tiderne gik«, lyder de parallelle gentagelser, der imiterer Abrahams tavse lidelse. Men så forløses gentagelserne – og hermed Abrahams paradoksale stræben – i et »Da kom Tidens Fylde« (5, 19), der jo er synonym for Kierkegaards velkendte figur »Øieblikket«. ¹⁴ Ikke alene spejler den litterære form med dens temporale syntaks altså kadencen i Abrahams prøvelser, den mimer yderligere den særlige, iterative komposition i »Stemning«, hvor (så godt som) hvert afsnit indledes med enten et »Det var [...]« eller »Naar Barnet [...]«. Og mens »Stemning« sluttede med den »Tankens Gysen«, som overtrumfer »Phantasien kunstrige Væven«, dér vrimler de silentios egen panegyrik med, ikke det ene (»Væven«) eller det andet (»Gysen«), men snarere med en »Væven« over »Gysen«.

II

Det ligger lige for at forbinde denne fordring til »Tankens Gysen« med en lang – og ikke særlig ensartet – tradition om det sublime. Jørgen Dehs hævder, at armoden i æstetikken skal udstilles gennem dens møde med den tærskel (*limen*), som blot troen, paradokset og det udsigelige overskrider, ¹⁵ og Joakim Garff anfører, at de silentio med sin færden i grænseområdet mellem »Gysen« og »Væven« »ganske som Æsthetiker A«, har »det sublime i tankerne, det sublime unddraget fornuftens forsoning og fastholdt som det fremmede og forfærdelige, der modsætter sig såvel social som filosofisk midte«. ¹⁶ Under parolen 'op ad bjerget og ned igen' skriver Peter Fenves i *Chatter*, at Abraham-historiens begær efter at ville være nærværende i vandringerne op ad bjerget »næppe kan undgå at blive henført til det sublime«. ¹⁷ Den frygtelige stund, hvor Abraham svæver mellem at være morder og troende, vanvittig og blindet af Guds bud, er knyttet til elevationen, et højeste punkt – *hupsos* – »i

hvilket frygten negerer lysten blot for at munde ud i den mest levende negative lyst: Isaac er velbeholden tilbage«. Det sublime »afslutter eftersøgningen efter fast grund, idet det benævner det højeste punkt«. Derfor kommer Abrahams lidelseshistorie for Fenves til først og fremmest at dreje sig om et brud, bruddet mellem Guds *rationem reddere* og menneskets skrøbelige »*auto-nomos*«:

»Beskrivelsen af Abrahams færd hælder i stigende grad mod det sammenbruddets øjeblik, i hvilket alle former for orden, herunder uforståelighedens, er brudt af den præcise årsag, at det absolutte løfte – selve løftet om et grundlag, løftet om en Gud eller om en fast grund – er brudt«. ¹⁸

Spørgsmålet er så, om 'det sublime' knytter an til *stilen*, eller om det snarere er forbundet med netop det, der *unddrager* sig stilen? Skal man tro 'Longinos' – og dem, der fulgte i kølvandet på hans retoriske opskrifter, Klopstock f.eks. – er det det første, der er afgørende. Hvis Kant, Schiller og i moderne tid Lyotard derimod har stemmeret i dette valg, nødes vi til at svare bekræftende, hvad angår det sidste. Personligt har jeg lidt svært ved at hitte rede i, hvornår Dehs, Garff og Fenves mener det ene og/eller det andet. Det er nok mest Kant, de har i tankerne. Men det ændrer ikke ved, at de *silentios* skrift i høj grad er en opvisning i 'Longinos' anvisninger i høj stil. *Frygt og Bæven* har det hele; den væver virkelig over sit tema, og den benytter i vid omfang *exclamatio*'er, *isocola*, apostrofer, ellipser, *adynatta* osv. – alle de 'høje' figurer, som Kierkegaard elskede at inddrage og parodiere.

Og ganske som de *silentio* »forstaaer« man muligvis paradokset, men man kan ikke udsige det. Abrahams offergerning og hans genvinding af Isak og Israel er og forbliver et tema – i *Frygt og Bæven* er det udsat for variationer, sådan at alle genrer i øvrigt repræsenteres: lyrikken i »Stemning«, panegyriken (eller hyperbolen) i »Lovtale«, den filosofiske prosa i »Problemata«, og ind imellem som sagt forsøgene på via den fantasifulde kunstfærdighed at nå ind til kernen og skønheden i *akedah*. Fenves skriver et sted, at »historien [...] beror på en skønhed, hvis formål er den imaginære kunsts intrikate tekstur«. ¹⁹

Udtrykket »intrikat tekstur« synes jeg er særdeles rammende. For de *silentios* behandling af stoffet er intrikat, så susppekt, at han bestandigt afbryder sig selv, skifter gear fra sløv prisning til opskruede deduktioner og vice versa, samtidig med at han forsikrer sig selv og sin læser om, at hans litteratur er mislykket. Og er stilen således intrikat, er den ikke mindre præget af *tekstur*: altså en »Væven« over »Gysen«. På den måde knytter 'Longinos' alligevel an til Kant. Mens den første giver midlerne til retorisk at sætte »Gysen« i scene, dér afmærker den sidste det filosofiske terræn, hvori »Væven« finder sted.

De silentio er bedst til panegyrik og dårligst til dialektisk tænken. Projektets karakter har allerede afgjort udfaldet. Mod slutningen af bogen skriver Johannes:

»Men nu Abraham, hvorledes handlede han? thi jeg har ikke glemt, og Læseren vil nu maaskee behage at erindre, at det var for at støde an derpaa, jeg indlod mig i hele den foregaaende Undersøgelse, ikke som Abraham derved blev mere forstaaelig, men at Uforstaaeligheden kunde blive mere desultorisk [springende], thi, som sagt, Abraham kan jeg ikke forstaae, ham kan jeg kun beundre« (5, 101).

Med andre ord kan de silentio tale og atter tale beundrende om det, hvormed han egentlig burde forholde sig tavs og undrende over for. Forfatteren er, som bl.a. Tøjner og Garff påstår – og det er helt rigtigt – en »tavshedens retoriker«. Garff hævder i »*Den Søvnløse*«, at grunden til at Johannes de silentio har skrevet tavsheden ind i sit navn skal søges i »selve sprogets negative nærvær i tavsheden [...] Tavsheden er ikke blot det, han [de silentio] skriver ud af, den er tillige det, han skriver om«. ²⁰ Tilsvarende skriver Tøjner i et essay, han kalder »Stilens tænker«, om den »afgørende forskel mellem digterens tragiske helt og Det gamle Testaments Abraham«: »Førstnævnte indgår i en kunstnerisk ramme, der giver mening til selv de værste rædsler, medens sidstnævnte er ganske alene med sit forehavende«. ²¹ Louis Mackey foreslår det præpositionelle navn »John of Silence«. ²² Mod slutningen af sit essay »Sounds of Silence« funderer Mark C. Taylor over det forunderlige paradoks, at en bog om tavshed overhovedet kan skrives og tilføjer så i bedste svævende stil, at det er et endnu dybere paradoks »at der er skrevet et essay om en bog om tavshed«. ²³ Jerry H. Gill fastslår, at »De Silentio ikke er forblevet tavs«. Kollisionen med tavshedens ubegribelighed følges i Gills udlægning op af et logisk paradoks: »Enten har han [de silentio] gjort netop det, han siger er umuligt, eller han har forsøgt at gøre det for at illustrere, hvor håbløst det er«. ²⁴ Overskriften på Gills artikel siger det hele: Troen kan ikke 'gøres', dvs. 'siges' – den må udledes, handles. De silentios umulige forehavende kommer hermed til at gentage Hamanns motto, som udgiveren har placeret allerforrest i *Frygt og Bæven*: »Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nich der Bote«. ²⁵ Tarquinius' gestus er handlende – og i øvrigt nok så sigende, da den jo, som man vil vide, får morderiske konsekvenser. Men det vigtigste er, at Tarquinius, lige som Abraham, men modsat Johannes, ikke taler.

Johannes er selv helt på det rene med, at hans »Undersøgelse« har været mærket af analogier, der blot fik lov at udvikles, sådan at de »i Misvisningens

Øieblik kunde ligesom antyde det ubekjendte Lands Grændse« (5, 101). Der vises, at der ikke kan vises, og der tales, fordi der ikke kan tales.²⁶ Det ligner en *contradictio in adiectio*, men kontradiktionen ligger ikke så meget i, hvorvidt de silentio er lydhør over for Abrahams tavshed eller ej. Dén vil han nemlig altid rent logisk forbyrde sig mod. »Misvisningen« er snarere knyttet til et spørgsmål, som de silentio ganske vist ikke formulerer som et spørgsmål og som lyder: »Æstetikken tillod, ja fordrede Taushed af den Enkelte, naar han ved at tie kunde frelse en Anden« (5, 101). Credoet er en allegori over Johannes' fortælling, hvis man vel at mærke sætter »Taushed« og »en Anden« i dobbelt anførselstegn. For opfattes nemlig fordringen til »Taushed« som den vellykkede digteriske gentagelse af den forpligtelse, der allerede hviler i Abraham-temaet, og anskuer man »en Anden« som *udkommet* af en sådan digterisk gentagelse – ja, så forbliver fordringen netop et spørgsmål, en *talt* beundring, men derimod en *tavs* undren. »Æstetikken« – alias de silentios genfortælling – fordrer »Taushed«, men kan ikke opnå eller gentage den. Til gengæld »frelser« den Abrahams lidelseshistorie, der *handler* om »Taushed«.

III

Frygt og Bæven myldrer med formuleringer, der snart poetisk, snart dialektisk skal indkredse paradokset i Abrahams tavshedsbud og den kattepine, det resulterer i for forfatter og læser. Det gælder især afsnittet »Problema III« med titlen »*Var det ethisk forsvarligt af Abraham, at han fortiede sit Forehavende for Sara, for Elieser, for Isaak?*«.

»Problema III« indeholder også den berømte genfortælling af myten om Agnete og Havmanden, som Adorno tillægger så stor vægt.²⁷ Havmanden er »en grandios tragisk Helt«, der ifølge de silentio er særdeles tæt på at gentage Abraham-paradokset. Men endnu engang er der tale om en analogi, en approximation. Forfatteren har ændret på den oprindelige myte: Agnete er ikke længere en »Qvinde, der forlanger det Interessante« (5, 87), men derimod ren uskyld, omtrent som en Don Juan, men uden dennes forførende sanselige genialitet. Havmanden er tilsvarende blevet udstyret med »en menneskelig Bevidsthed« (5, 87), selvfølgelig for at gøre ham mere plastisk, mere nærværende for en moderne læser. Ellers følger Johannes' beretning mytens motiv: Havmanden »skyder op fra Afgrundens Skjul« og griber i vild lyst »den uskyldige Blomst« Agnete, som hengivent vil følge sin forfører ned mod havets bund (5, 86). Men så indtræffer katastrofen. Havmanden fyldes med anger, fordi pigen tildeler ham hele sin uskyldsrene skæbne: » – Og see! Havet bruser ikke mere, dets vilde Røst forstummer, Naturens Lidenskab, der er Havman-

dens Styrke, lader ham i Stikken, det bliver et Blikstille –« (5, 86). Mens naturen og de af dens elementer, der er havmandens styrke og hans hjem, forstummer i et oprør mod uskylden, splintres horisonten i Havmandens efterfølgende synken sammen. Han kan ikke »modstaae Uskyldens Magt«, og havde han før magt til at bevæge sig frit fra havets dyb og afgrundens skjul til »Strandbrededen« og ned igen i et styrtdyk »med sit Bytte«, bliver hans element ham nu utro, »han kan ikke forføre Agnete« (5, 86). Allerede her, i dynamikken i oppe-nede, ser vi en »Misvisningens« parallel til Abrahams historie: Hvis Abraham med opbydelsen af al sin tavshed og stræben kunne føre Isak op ad Moria-bjerget mod uvished (*hupsos*) og ned igen med vished, så forbliver Havmanden krummet sammen i sig selv (*auto-nomos*) uden fuldbyrdelse af sin planlagte rejse endemål: at drage Agnete med tilbage – ikke højt op ad bjerget, men dybt ned under havet.²⁸

Men det er besynderligt nok ikke dén analogi, de silentio er interesseret i. Hans pointe er dels, at »det Dæmoniske«, som Havmanden udtrykker, »har den samme Egenskab som det Guddommelige«, nemlig at »den Enkelte kan træde i et absolut Forhold dertil« (5, 88). Dels vil Johannes vise, at Havmanden i modsætning til Abraham »kan tale« (5, 88), fordi han både angrer og vil frelses ved Agnete. Var han blevet stående ved den blotte anger, ville han have været uden for det almene – hans klage ville have været tavs, u-åbenbaret. Men Havmanden »ægter da Agnete« og bliver åbenbar i det almene og gennem »Synden« (5, 89). Og her er så paradokset, for de silentio og læseren: »[...] hvad her er sagt, forklarer heller ikke Abraham; thi Abraham var ikke ved Synden bleven den Enkelte, han var tværtimod den retfærdige Mand, der er Guds Udvalgte (5, 90)«.

»Synden« er således betingelsen for 'talen'. Den er den mellemregning, Abraham ikke får med, fordi hans forhold til det absolutte – hvorom han ikke kan tale – rammer ham pludseligt, uden varsel, og uden at han bevidst har kaldt det frem. Men nu Abraham: »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 [...] sige det saaledes, at en Anden forstaaer det, saa taler han ikke« (5, 102).

Talen om, hvorom der ikke kan tales, »oversætter mig i det Almene« (5, 102), som Johannes anfører. Men den dybere tale, der består i at udtrykke ofringen af Isak, »fordi det er en Prøvelse« (5, 102), kan Abraham ikke magte. Og vi kan ikke forstå det. For vi misforstår nemlig, hvad Abraham *kan* tale om, som er »det Skjønneste, noget Sprog kan opdrive« (5, 102) – Abrahams kærlighed til Isak. Igen ser vi en analogi, ikke den ene vej rundt – fra de silentio til Abraham – men den anden – fra Abraham til de silentio: »det Skjøn-

«neste», som Abraham/forfatteren »kan opdrive« er kærligheden til Isak/Abraham-motivet. Misforstår vi som læsere dén analogi, så har vi dog også forstået Johannes. Vi har nemlig indset, at det *kan* lade sig gøre at tale skønt om det, der ikke kan tales. For det har forfatteren nemlig præsteret. Hele tiden. Og det er præcist derfor, at Abrahams tavse tale er en mere fuldendt 'kunst':

»Han [Abraham] siger først og fremmest ikke Noget, og i denne Form siger han hvad han har at sige [...] Han siger da ingen Usandhed, men han siger da heller ikke Noget; thi han taler i et fremmed Tungemaal [...] Tale kan han ikke, han taler intet menneskeligt Sprog. Om han selv forstod alle Jordens Tungemaal, om de Elskede ogsaa forstode dem, han kan dog ikke tale – han taler i et guddommeligt Tungemaal, han taler i Tunger« (5, 106f., 103; min fremhævning).

Når Abraham ikke »siger [...] Noget«, bliver det til »Form«. Dog ikke en hvilken som helst »Form« – »denne Form«, en *fuldendt* form (min fremhævning). Når de silentio derimod siger noget om »Taushed«, henviser det til formens »Uensartethed« med sit indhold (5, 37). Formen har de naturligvis tilfælles, Abraham og de silentio. Men Abrahams kan noget, de silentios ikke kan. Undsiger Abrahams 'kunst' således æstetikens forsoningsimperativ ved netop ironisk at gentage dens fordring til inderlighedens eksplikation, da erfarer Johannes atter og atter kvalerne ved at lade det ydre harmonere med det indre, hvilket er det samme som at lade troens tavse gestus omsætte i skriftens talende form.

Men det *formløse*, *formtranscenderende*, *formfuldendte* eller *formsplintrende* – alle fire termer synes at passe på Abrahams tavshed – giver også anledning til et lille, muntert intermezzo om uendelighedens fraværende spejling i det endelige. De silentio synes at have forstået, at »det Absurde« befinder sig i grænselandet mellem dødelig alvor og situativ komik. På et tidspunkt forestiller forfatteren sig nemlig, at han rent faktisk møder »Troens Ridder« – og se nu, hvad det medfører af finurlige løjer for *anskueligheden*:

»Imidlertid er det dog ham. Jeg slutter mig lidt nærmere til ham, passer paa den mindste Bevægelse, om der ikke skulle vise sig en lille uensartet Brøks-Telegraphering fra det Uendelige, et Blik, en Mine, en Gestus, et Vemod, et Smil, der forraadte det Uendelige i sin Uensartethed med det Endelige. Nei! Jeg examinerer hans Skikkelse fra Top til Taa, om der ikke skulle være en Revne, igjennem hvilken det Uendelige tittede ud. Nei! Han er heelt igjennem solid« (5, 37).

Johannes fortæller, at det ofte har været genstand for hans overvejelser, »hvorvidt en tragisk Helt [...] bør have en sidste Replik« (5, 104). Skulle man »kunne udfinde et passende Ord for Abraham til at ende med«, da Abraham tavst drog kniven over Isak? Poeten er magtesløs:

»Hvad han skal sige, derom kan jeg vel ingen Forestilling gjøre mig i-forveien; efterat han har sagt det, kan jeg vel forstaae det, vel i en vis Forstand forstaae Abraham i det Sagte, uden dog derved at være kommen ham nærmere, end jeg har været ham i det Foregaarende [...] men Abraham naaer ingen Digter« (5, 106).

Just derfor må digteren Johannes de silentios projekt, som Pat Bigelow siger, ikke alene sættes i konjunktiv – en besindelse på temporalitetens og det nærværendes afstand og dynamik, der som sagt er yderst produktiv; nej, projektet markerer *konjunktivens futurum perfectum*.²⁹ De silentios skrift bliver således et forehavende, der ikke endnu har fået stemme i sit absolutte nærvær og i sin absolutte overensstemmelse med sit tema, men blot digterisk og dialektisk må tages ad notam i sit mangelfulde fravær. I skikkelse af, hvad man kunne kalde den gammeltestamentlige poetolog Johannes de silentio, øjner Kierkegaard muligheden af at imitere noget af guddommelighedens tavse tale ved at trække denne tale ud af dens uintelligibilitet og gennemlyse den i den æstetiske forms konjunktiviske prisme. Et umuligt ønske ganske vist, for som Johannes siger: »i Timeligheden kan Gud og jeg ikke tale sammen, vi have intet Sprog tilfælleds« (5, 34). Men anråbelsen af selve den *figura*, der inkarnerer tavshedens *arché*, bliver ikke desto mindre *telos* for digtergerningens radikale tvetydighed:

»Ærværdige Fader Abraham! Aartusinder ere henrundne siden hine Dage, men Du behøver ingen sildig Elsker, der kan udrive Dit Minde af Glemsels Vold; thi ethvert Tungemaal minder dig – og dog lønner Du Din Elsker herligere end Nogen, Du gjør ham hisset salig i Dit Skjød, Du fængsler her hans Øie og hans Hjerte ved din Gjernings Vidunderlighed« (5, 23).

IV

I »The View from Pisgah« gør Louis Mackey gældende, at *Frygt og Bæven* »på sin egen lyriske og dialektiske måde er et forsøg på at læse Det gamle Testamente figurligt«. Mackey opfatter således Abraham som *figura* eller ty-

pos for troen, hvormed Abraham på én gang reduplikerer og foregriber trosbetretningen i evangeliet og Det nye Testamente. Og nu gør Mackey ved de silentios tekst, hvad Dante gjorde ved sin *Guddommelige Komedie* og Auerbach ved den vesterlandske litteratur i sin helhed; han hævder nemlig, at ikke alene gemmer *Frygt og Bæven* på en typologisk tolkning af Abraham-myten – selve bogen er yderligere typologisk: »også det Johannes de silentio siger om Abraham skal forstås »figurligt««. ³⁰

Middelalderens eksegeter skelnede i tolkningen af den hellige skrift mellem fire former for allegori: den historiske eller bogstavelige, den allegoriske eller overførte, den moralske eller tropologiske og endelig den anagogiske eller eskatologiske.

Som et supplement til tolkningen havde man typologien, der tit er svær at skelne fra hhv. allegorien og anagogien og som opererer med *figura* eller *typos-antitypos*. ³¹ Mackey hævder, at det hverken er den bogstavelige, endsige den allegoriske interpretationsform, som kendetegner de silentios læsning: »Det er alene den moralske betydning, der interesserer Johannes de silentio. Abrahams tro er det mønster, som den kristne må forme sin egen tro efter. Eller, som Johannes siger, Abraham er troens *paradigme*«. ³² Til gengæld kan man til Mackeys udlægning tilføje, at den anagogiske interpretation da ville bestå i, hvad Tøjner kalder »den vellykkede digteriske gentagelse«. ³³ Det er dén gentagelse, hvor man »befries tilbage til eksistensen«, eller, som Gill anfører i det ovennævnte citat, hvor troen blot handler, ikke siger noget. Tøjner fortsætter: »Troens ridder kunne da være modernitetens drøm om den perfekte kunstner, hvor erkendelse og praksis ikke længere modsiger hinanden«. ³⁴

Modsætningen synes således at være betinget af, hvornår noget handler *om*, og hvornår det blot *handler*. Forenes de to, er der ikke længere nogen modsigelse mellem de silentios tekst og Abrahams tro. Da kommer himlen i bogstaveligste forstand ned på jorden, som den himmelske brud Jerusalem til brudgommen Jesus. Men så er der heller ikke nogen kunst længere. Og heller ikke noget paradigme.

At fortællingen om Abraham er (og bør) være et paradigme, er også Derridas tese i essayet »Donner la mort«, ³⁵ den eneste af Derridas tekster i øvrigt, der behandler Kierkegaard eksplicit. Derrida interesserer sig for de silentios eksercits udi *vanvittige økonomier*, som John D. Caputo skriver, »øjeblikkets galskab, som splitter den dialektiske tids cirkulære enhed op«. ³⁶ Derridas analyse er en dekonstruktion af såvel Kants *Moralität* som Hegels *Sittlichkeit*. Mens det kantianske begreb refererer til det enkelte individ, der i autonomiens og det kategoriske imperativs navn må sige *sapere aude* til den egne fornuft, dér henviser den hegelske sædelighed til det »Almene«, til det måske allerhelligste rum i senkapitalismens bygning: familien. I følge Derrida er de si-

lentios læsning af Abraham et angreb på begge disse filosofihistoriske bas-tioner.

Når Derrida kalder sin tekst om Kierkegaard for »Donner la mort«, spiller han på det tilsyneladende paradoksale i at 'give døden'. Hans pointe er, at Abraham ved at underkaste sig Gud fuldt og helt, netop 'giver' døden i form af offergaven Isak til Gud og hermed forsager det »Almenes« vante vare-udvekslings-økonomi. Gaven, som Abraham giver Gud, er én, der ikke nødvendigvis kommer igen. Den må gives i et øjebliks galskab. Hermed etablerer Abrahams 'givning af døden' en logik, der består i et absolut ansvar samt en absolut uvished over for Gud. Og på den måde bliver moralen og selve dens væsen krænket, idet socialitetens og fornuftens (i modsætning til galskabens) cirkulation ikke længere kan opretholdes.

Alene i kraft af denne tese om *devoir* og *obligation*, der transcenderer og destruerer etikken, er Derrida radikalt uenig med så forskellige tænkere som Martin Buber og Emmanuel Levinas.³⁷ Men der er mere endnu. Thi for Derrida er *Frygt og Bæven* ikke blot historien om en singular episode i kristenlivet, men er derimod paradigme for de allermest hverdagsagtige hændelser: »Hvad ridderne af den sunde bevidsthed ikke indser, er, at »ofringen af Isak« illustrerer – hvis man da overhovedet her kan tale om et sådant natligt mysterium – den mest hverdagslige og mest almindelige oplevelse af ansvar.«³⁸ Under mottoet »tout autre est tout autre« – enhver anden er det helt andet³⁹ – forskyder Derrida Abrahams lidelser, da denne i et øjeblik svingede mellem vanvid og tro, morderiske planer og guddommelig nåde, til at gælde ethvert individ, til alle tider – og uanset tro, fristes man til at sige. Argumentationen er for så vidt enkel: hver gang jeg handler over for ét menneske (*anden*), 'ofrer' jeg alle andre i samme øjeblik. Derfor må jeg i kærlighed behandle enhver anden, dvs. ethvert individ, som jeg møder, hjælper eller står i forhold til, som det *helt andet*. Derrida:

»Oversat til en usædvanlig historie viser den [*Frygt og Bæven*] strukturen i hverdagsfeberen. Den udtrykker ved sit paradoks det ansvar, som hviler på enhver mand og enhver kvinde i ethvert øjeblik. Faktisk er der ingen etisk universalitet, som ikke allerede lider nederlag over for Abraham-paradokset. I ethvert afgørende øjeblik og i forholdet til enhver anden som det helt andet, vil enhver anden i hvert et øjeblik, at vi skal handle som troens ridder.«⁴⁰

Hvad Derrida har gjort, er altså – på temmelig bastant manér endda – at flytte den negative teologis begreb om *das ganz Andere* til en ny form for 'vanvids-etik', hvor døden gives i et øjeblik; et øjeblik (*l'instant*), der indeholder en lige

så vanvittig forpligtelse og en ditto manglende vished om et gensyn med det »Almenes« sædelighedsformer. Og hvad der måske er allermost afgørende for Derrida, eller i hvert fald for dem der mener, at Derridas læsninger altid ender i nihilistiske aporier: Abrahams historie er ganske vist paradigme for en uafgørlighed – og hermed åben for allehånde former for dekonstruktion – men den er også figura for den absolutte forpligtelse.

V

I en fodnote til kapitlet om »Den Fortvivlelse, fortvivlet at ville være sig selv, Trods« i *Sygdommen til Døden* (1849), forfattet af Anti-Climacus, men udgivet af »S. Kierkegaard«, forlyder det om »Resignationen«, at den trodser eller ignorerer lidelsen »i det Jordiske og Timelige« (15, 125n.). Anti-Climacus fortsætter:

»Resignationens Dialektik er egentlig den: at ville være sit evige Selv, og saa i Henseende til noget Vist, hvori Selvet lider, ikke at ville være sig selv, trøstende sig ved, at det dog maa falde bort i Evigheden, og derfor menende sig berettiget til ikke at overtage det i Timeligheden, Selvet vil, skjønt lidende derunder, dog ikke gjøre det den Indrømmelse, at det hører med til Selvet, det er, dog ikke troende ydmyge sig derunder« (15, 125n.).

Det er denne resignations- eller afkaldsetik, som K.E. Løgstrup angriber i sit *Opgør med Kierkegaard*. Og egentlig er det Anti-Climacus' betragtninger over fænomener som synd og frelse, moral og forargelse, som ligger til grund for Løgstrups anklage imod menneske- og trosanskuelsen i de silentios *Frygt og Bæven*. Løgstrup hævder, at resignationen er en »ren filosofisk bevægelse, man gør den af egen kraft og vinder sin evige bevidsthed, der er kærlighed til Gud«. ⁴¹ Derfor er der så uendelig stor forskel på spidsborgeren, som bliver hængende i resignationens adspredende mangefold – en slags digter er han – og den troende; for til forskel »fra resignationen er troen en dobbeltbevægelse, mennesket nøjes ikke med at give afkald på alt, men tror indtil det sidste at Gud ikke vil fordre hvad den troende elsker med hele sin sjæl«. ⁴² Tro er at turde tabe sin forstand og ved det absurde lægge sit liv i uendelighedens hænder for at vinde endeligheden atter.

Abraham havde kraft nok til at forkaste den lidenskabelige kærlighed til Isak. Idet han resignerede over for det absoluttes krav, bevægede han sig samtidig op ad Moria-bjerget. Til gengæld frelstes han ved sin klæben til det ab-

surde og vandt endeligheden igen. Han drog hjemad til Sara, med Isak ned ad bjerget. Opad og nedad. Dét er altså bevægelsen, der skal have to retninger for at kunne honorere troens skræppe fordringer. Men hvad nu med Abrahams natur? Er Abraham ikke allerede skæbnebestemt til at foretage uendelighedens bevægelse? Løgstrup:

»Lad Johannes de silentio have ret i, at den enkelte kan komme ud for den skæbne, at der for ham, hvis han da ellers fatter sin skæbne med lidenskab, kun er eet at gøre: resignere uendeligt og fortie at hans gerning er uendelig resignation. Lad Johannes de silentio også have ret i, at lidenskab skal der til for at give afkald, og at det ikke er hver mands sag at leve lidenskabeligt, men at det udmærker den enkelte, så der bliver noget fremmed og fornemt ved ham. Immerhin lægger [sic!] hans skæbne resignationens uendelige bevægelse nær, da den [...] er den eneste måde han kan leve lidenskabeligt på og afstå fra det lette og lumpne: at trøste sig«. ⁴³

De silentio trækker ifølge Løgstrup sine generaliseringer alt for skarpt op. Abraham er en fascinerende, men umulig model. For spørgsmålet er, om ikke (de silentios) Abraham er et så enestående og prekært undtagelsestilfælde, at han ikke alene resignerer uendeligt, men ydermere er uendelig fjernt fra os almindelige mennesker, der (måske) ikke behøver at ofre så grusomt for at tækkes det evige. Sådan er det ikke, hvis vi skal tro Derrida, for hvem vi alle er Abraham, og alle er Isak. Løgstrup skriver: »Et menneske, der derimod ikke har haft en tilsvarende skæbne [som Abraham], vil aldrig kunne affinde sig med den uendelige resignation, han vil aldrig kunne komme på talefod med den og finde fred og glæde i dens smerte«. ⁴⁴ Men pointen er jo netop, at dén Abraham, *Frygt og Bæven* skildrer, er nægtet at »komme på talefod« med den uendelige resignation. Abraham kan ikke tale, fordi det, han i så fald skulle tale om, unddrager sig »det Almene« – eller den sunde økonomis cirkularitet jf. Derrida. Og er det ikke *de silentio*, snarere end Abraham, der finder »fred og glæde« i tavshedens og paradoksets smerte? – Om ikke andet, kommer der jo både poesi og tænkning ud af den.

Lad altså Løgstrup have ret i, at den skæbneramte, inkarnerede undtagelse Abraham er en faible for lidenskaben, det fremmede og det fornemme. Lad Løgstrup også have ret i, at der derved trænger et skær af uforløst identifikation ind i *Frygt og Bæven*'s digteriske afståen fra det lette, lumpne og trøstende.

Læser man derimod *Frygt og Bæven* i et meta-æstetisk eller tekstualistisk perspektiv, som af gode grunde er fjernt fra Løgstrups motiver, bliver *Frygt og*

Bæven pludselig til en meget vigtig tekst i Kierkegaards forfatterskab. Vigtig på en anden måde end hos Løgstrup, hvor *Frygt og Bæven*'s rabiante trosskildringer primært afspejler Kierkegaards ambivalente forhold til askesen, lidelsen og omvendelsen. I stedet bliver de silentios tekst et tavshedens og selvtematiseringens kontrapunkt, et sted, hvor der digtes over det at digte om det, det synes at være umuligt at digte om: troens lidenskab. Jeg tyer til Tøjner endnu engang: »Tekstens 'hvad' er enkelt; dens 'hvorledes', og ikke mindst dens eget 'hvorledes', er kompliceret«. ⁴⁵

Med til dette spænd mellem 'hvad' og 'hvorledes' – eller mellem *logos* og *lexis* – hører ironien, som Kierkegaard jo som bekendt skrev disputats om. Man kan sige, at *Frygt og Bæven* er en studie i, om der gives en højere form for ironi. Det er i så fald en ironi, der nok ligger tæt op ad det digteriske dramas uundgåelige distance, en ironi, som konstant forskriver sig til fiktionens væsen, en ironi, der kæmper med meddelelsens apostase fra sit emne. Men set med Abraham-briller er det ydermere en ironi, der på forunderlig vis siger, hvad den har at sige, ved ikke at sige det. Abraham »siger først og fremmest ikke Noget, og i denne Form siger han hvad han har at sige. Hans Svar til Isaak har Ironiens Form, thi det er altid Ironi, naar jeg siger Noget, og dog ikke siger Noget« (5, 106f.), som de silentio siger. Og da er læseren såmænd frit stillet til at lægge vægten på enten »han« eller »jeg«, alt efter om denne læser vil tage Abraham på troen eller de silentio på ordet.

»Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske?«, spørger Johannes og svarer affirmativt ved at henvise til Abrahams lidelser. Men bekræftelsens rungende ja, der giver genlyd i hele *Frygt og Bæven*, følges ikke op af en tilsvarende billedforskrækkelse, som jo ellers efter emnets natur at dømme burde være effekten af tavsheden og det *form-løse* i »Paradoxet« Abraham. Tværtimod. »Abraham naaer ingen Digter«, hævder Johannes. Men det hindrer ikke 'Den tavse Johannes' eller 'Johannes af Tavsheden' i at mønstre mange forslag til, hvorfor Abraham er højere end den lyrik, der skal forsøge at komme blot i nærheden af ham. Penneføreren er, som Garff skriver, »tilskuer ved et stykke overdådigt æstetik«. ⁴⁶ *Frygt og Bæven* dufter så sandelig af en slags smertens vellyst, for ikke alene er de silentio tilskuer til de figurative opvisningers dramaer – paradoksets indbefattet – han er også producent af dem. Og dog, denne dialektik mellem at nyde og yde er yderligere problematisk, for er »nemlig poesien en forudsætning for inderlighedens fremstilling, så er poesien samtidig netop som ekspositionens eller yderliggørelsens medium, enhver inderlighed inderligt imod«. ⁴⁷ Johannes de silentio har blik for »Øieblikket«. Men hans poetisk-dialektiske kunst er vel nærmere en øjelyst.

»Abraham kan man ikke græde over. Man nærmer sig ham med en *horror religiosus*, som Israel nærmede sig Sinai-Bjerget. – Hvis da den eensomme Mand, der bestiger Morijabjerget, der med sin Spidse rager himmelhøit over Aulis's Sletter, hvis han ikke er en Søvnøganger, der gaaer trygt over Afgrunden, medens den, der staaer ved Bjergets Fod og seer derpaa, skjælver af Angst, af Ærbødighed og Forfærdelse ikke engang tør kalde paa ham, hvis han bliver forstyrret i sig selv, hvis han havde taget Feil! – Tak! atter Tak! være en Mand, der rækker [...] ham Udtrykket, Ordets Blad, hvormed han kan skjule sin Elendighed; Tak være Dig, store Shakespeare, Du som kan sige Alt, Alt, Alt netop som det er – og dog hvorfor udtalte Du aldrig denne Qval? forbeholdt Du den maaskee for Dig selv? som den Elskede, hvis Navn man end ikke kan taale at Verden nævner; thi en Digter kjøber denne Ordets Magt til at udsige alle Andres tunge Hemmeligheder for en lille Hemmelighed, han ikke kan udsige, og en Digter er ikke en Apostel, han uddriver kun Djævlene ved Djævelens Magt« (5, 57).

Hvem er den »Mand«, der som en skygge følger Abraham til Moria-bjerget på »Aulis's Sletter«? Johannes? Eller måske er han Kierkegaard, der senere og i eget navn i »Lidelsernes Evangelium« fra *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* (1847) uden de silentios patetisk forcerede stil genbruger billedet af søvnøgangeren, der sejres ud af undergangen. Der er ligesom i mødet med Abraham en »Gysen« forbundet med at overvære og ydermere skildre troens strabadser. Men én ting har Kierkegaard ikke længere brug for at minde sin læser om – »Ordets Blad«: metaforen. Dén var først og fremmest de silentios:

»Naar al menneskelig Modstand optaarner sig, ja naar en Verden reiser sig imod ham [»den Gode«], han er den Stærkere; end ikke Sprogets Magt kan holde ham, han ligesom gjennembyder Sproget, han trænger ved Gud frimodigt frem, til at tvinge Æren ud af Skammen, Seiren ud af Undergangen. Men er det ængsteligt at see en Søvnøganger, der vistnok gaaer med en uhyre Sikkerhed over Afgrunden, men dog ogsaa paa en ubegribelig Maade: saa er det heller ei uden Gysen man seer den apostoliske Sikkerhed, der, paa Høiden af Afsindighed, ved Gud taler frimodigt i Tunger« (11, 304).

Noter

1. »Derfor, mine elskede! ligesom I altid tidligere har været lydige, skal I også nu, ikke alene som da jeg var hos jer, men langt mere nu, da jeg er borte, arbejde på jeres frelse med frygt og bæven; thi Gud er den, som virker i jer både at ville og at virke, for at hans gode vilje kan ske« (*Fil 2:12-13*).
2. Jacques Derrida: *L'ethique du don*, Paris 1992.
3. »I begyndelsen skabte Gud himmelen og jorden« (*1. Mos 1:1*).
4. Jf. Jacob L. Halevi: »Kierkegaard's Teleological Suspension Of The Ethical – Is It Jewish?«, in *Judaism*, nr. 8, fall 1959, p. 292-302.
5. Første Mosebog kap. 22., optrykt som appendix til artiklen.
6. Søren Kierkegaard: *Samlede værker*, Kbh. 1962-64, bd. 5, p. 18 (*Samlede Værker* citeres herefter i teksten med bindnummer efterfulgt af sidetal).
7. Kierkegaard op.cit., 5, 23.
8. Poul Erik Tøjner: »Stilens tænker«, in: Poul Erik Tøjner, Joakim Garff og Jørgen Dehs: *Kierkegaards æstetik*, Kbh. 1995, p. 34.
9. *Frygt og Bæven's* dispositio er denne: »Forord«, p. 9-11, »Stemning« (I-II-III-IV), p. 13-16, »Lovtale over Abraham«, p. 17-24, »PROBLEMATA« bestående af »Foreløbig Expectoration«, p. 27-50, »Problema I – Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske?«, p. 51-62, »Problema II – Gives der en absolut Pligt mod Gud?«, p. 63-74, »Problema III – Var det ethisk forsvarligt af Abraham, at han fortiede sit Forehavende for Sara, for Elieser, for Isaak?«, p. 75-108 og endelig »Epilog«, p. 109-111.
10. 'Isocola' er korte fraser af nogenlunde ens længde, en af de såkaldte gorgianske retoriske figurer opkaldt efter den sicilianske retor Gorgias (o.485-380 f. Kr.).
11. Martin Buber: *Between Man and Man*, London 1949, og sammes *Eclipse of God*, New York 1952.
12. Sophia Scopetea: *Kierkegaard og græciteten. En kamp med ironi*, Kbh. 1995, p. 221.
13. Er Johannes de silentio en ørn til at skrive i den hyperbolske stil, er han det ikke mindre i den litotiske – begge naturligvis velkendte topoi.
14. Jf. Bo Kampmann Walther: »Øjebliksbilleder. Søren Kierkegaard som æstetisk mimer og kristelig imitator«, in: Bo Kampmann Walther og Anne-Marie Mai (red.): *At gå til grunde. Sider af romantikkens litteratur og tænkning*, Odense 1997.
15. Jørgen Dehs: »Ikke Phantasiens Kunstrige Væven, men Tankens Gysen«, in: *Slagmark*, nr. 4, 1985. Se endvidere Dehs's betragtninger over Kierkegaards forfatterskab generelt og det sublime i »Den tabte verden«, in: Tøjner et al., *Kierkegaards æstetik*, p. 127ff.
16. Joakim Garff: »Den Søvnløse«, Kbh. 1995, s. 162.
17. »[...] can hardly avoid being assigned to sublimity«, Peter Fenves: *Chatter*, Stanford 1993, p. 167f.
18. Op.cit., p. 175.
19. »the story [...] lies in a beauty whose telos is the intricate texture of imaginative art«, ibid., p. 167.
20. Graff: »Den Søvnløse«, p. 160f.
21. Tøjner et al., *Kierkegaards æstetik*, p. 36.
22. Louis Mackey: *Points of View. Readings of Kierkegaard*, Tallahassee, Florida 1982, p. 67.

23. Mark C. Taylor: »Sounds of Silence«, in: Robert L. Perkins (red.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, Tuscaloosa, Alabama, p. 188.
24. Jerry H. Gill: »Faith Is As Faith Does«, in Perkins (red.): *Kierkegaard's Fear and Trembling*, p. 205.
25. »Hvad Tarquinius Superbus sagde i sin have med valmuehovederne, forstod sønnen, men ikke budet« (5, 8).
26. Sml. Poul Erik Tøjner, op. cit. (se note 8), p. 46f. Se også Isak Winkel Holm: »Filosofiske misfostre. Visualitet og begrebslighed hos Søren Kierkegaard«, arbejds-papir, Inst. for Litteraturvidenskab, KU 1996, der bl.a. handler om Kierkegaard og »visningens« eller anskuelighedens problematik.
27. Theodor W. Adorno: *Kierkegaard – Konstruktion af det æstetiske*, Kbh. 1996.
28. Adorno skriver i *Kierkegaard*: »som forsagelse bryder offeret atter ind i det flygtigt forsonede landskab«. Dette »forsonede landskab« er ifølge Adorno Havmandens tale, der trækker ham »ud af den mytologi, som tavsheden fordømmer ham til [...] Havmanden er virkelig den Kierkegaardske inderligheds præekstens: i tavsheden afslører det dialektiske offer sit arkaiske væsen«, p. 202f. Er Havmanden »præekstens« for Kierkegaards inderlighedsfilosofi, som Adorno mener at kunne se i Kierkegaards beskrivelser af det borgerlige interieur, så er Adornos funderinger over mytologiens tilstedeværelse hos den danske politispion »prætekst« for hans egen og Max Horkheimers *Oplysningens dialektik* (1947).
29. Pat Bigelow: *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Tallahassee, Florida 1987, p. 108, se kapitlet »The Poetic Poaching of Silence«, p. 89ff.
30. Mackey, *Points of View*, p. 62.
31. Se Bo Kampmann Walther: »Allegori, symbol og allegorese. Studier i et omskifteligt fænomen«, in: *NORDICA* 1996.
32. Mackey, op. cit., p. 63. Sml. Erich Auerbach, der i »Odysseus' Scar« bemærker om Abrahams tiltale til Gud, »her er jeg« eller, som Derrida siger, »voici me«: »Hvor er han? Vi ved det ikke. Han siger ganske vist: Her er jeg, men det hebraiske ord betyder kun noget i retning af »se mig«, og skal under ingen omstændigheder beregnet angive det sted, hvor Abraham faktisk opholder sig, *men derimod en moralsk position, der er respektfuld over for Gud, som har kaldet ham* – Her er jeg afventende din befaling«, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, translated by Willard R. Trask, Princeton 1953, p. 8; min fremhævelse.
33. Poul Erik Tøjner: »Johannes de silentio – og Kierkegaard«, in: Birgit Bertung, Paul Müller og Fritz Norlan (red.): *Kierkegaard – pseudonymitet*, Kbh. 1993, p. 102.
34. Ibid.
35. Jvnf. note 2.
36. John D. Caputo: »Instants, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida«, in: Martin J. Matustik og Merold Westphal (red.): *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana, p. 218. Se også Arne Melberg: *Theories of Mimesis*, Cambridge 1995, p. 176 [kapitlet »Kierkegaard's »Gjentagelse««].
37. Jf. Emmanuel Levinas: *Noms Propres*, Paris 1976.
38. *L'éthique du don*, p. 67; min oversættelse.
39. Man kan naturligvis også oversætte dette motto til: alle andre er en helt *anden* – og ikke det helt *andet*; jeg er dog sikker på, at Derrida her rekurrerer til den negative teologis begreb om det helt andet (*das ganz Andere*). En oversættelse/læsning, der slår mere på forbindelsen til Lacan, vil nok benytte 'anden'. Sml. Povl Götke: »Kierkegaard og det sociale«, in: *SPRING*, nr. 8, 1995, spec. p. 63.
40. *L'éthique du don*, p. 77; min oversættelse.

41. K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard*, Kbh. 1967, p. 69.
42. Op. cit., p. 70.
43. Op.cit., p. 72.
44. Op.cit., p. 72f.
45. »Johannes de silentio – og Kierkegaard«, se note 33, p. 103.
46. Garff: »*Den søvnløse*«, p. 174.
47. Op. cit., p. 173.

Appendix

Første Mosebog kap. 22

Da sadlede Abraham tidligt næste morgen sit æsel, tog to af sine drenge og sin søn Isak med sig, og efter at have kløvet offerbrænde gav han sig på vandring til det sted, Gud havde sagt ham. Da Abraham den tredje dag så op, fik han øje på stedet langt borte. Så sagde Abraham til sine drenge: »Bliv her med æselet, medens jeg og drengen vandrer derhen for at tilbede; så kommer vi tilbage til eder.« Abraham tog da brændet til brændofferet og lagde det på sin søn Isak; selv tog han ilden og offerkniven, og så gik de to sammen. Da sagde Isak til sin fader Abraham: »Fader!« Han svarede: »Ja, min søn!« Da sagde han: »Her er ilden og brændet, men hvor er dyret til brændofferet?« Abraham svarede: »Gud vil selv udse sig dyret til brændofferet, min søn!« Og så gik de to sammen. Da de nåede det sted, Gud havde sagt ham, byggede Abraham der et alter og lagde brændet til rette; så bandt han sin søn Isak og lagde ham på alteret oven på brændet. Og Abraham greb kniven og rakte hånden ud for at slagte sin søn. Da råbte HERRENS engel til ham fra Himmelen: »Abraham, Abraham!« Han svarede: »Se, her er jeg!« Da sagde engelen: »Ræk ikke din hånd ud mod drengen og gør ham ikke noget; thi nu ved jeg, at du frygter Gud og end ikke sparer din søn, din eneste, for mig!« Og da Abraham nu så op, fik han bag ved sig øje på en vædder, hvis horn havde viklet sig ind i de tætte grene; og Abraham gik hen og tog vædderen og ofrede den som brændoffer i sin søns sted. Derfor kaldte Abraham dette sted: HERREN udser sig, eller, som man nu til dags siger: bjerget, hvor Herren viser sig. Men Herrens engel råbte atter til Abraham fra Himmelen: »Jeg sværger ved mig selv, lyder det fra HERREN: Fordi du har gjort dette og ikke sparet din søn, din eneste, for mig, så vil jeg velsigne dig og gøre dit afkom talrigt som himmelens stjerner og sandet ved havets bred, og dit Afkom skal tage sine fjenders porte i besiddelse; og i din sæd skal alle jordens folk velsignes, fordi du adlød mig!« Derpå vendte Abraham tilbage til sine drenge, og de brød op og drog sammen til Be'ersjeba. Og Abraham blev i Be'ersjeba.