

Det næstekærlige fællesskab

Bemærkninger til kristendommens selv-dekonstruktion

KASPER LYSEMOSE

ENGLISH ABSTRACT: *The paper presents the self-deconstruction of Christianity in the guise of two claims: i. The God withdrawn is part in a community of those who are abandoned by God – namely as the ‘with’ of their being-with. ii. Christian love is the reserve in Christianity that exposes us to this very being-with – i.e. to something in Christianity “older” than Christianity itself. Jean-Luc Nancy’s general ontology of being-with and its specific configuration as a ‘deconstruction of Christianity’ is introduced. Subsequently this deconstruction is traced in *The Works of Love* by Søren Kierkegaard.*

DANSK RESUME: *Artiklen præsenterer kristendommens selv-dekonstruktion i form af to teser: i. Den tilbagetrukne Gud er med i fællesskabet af dem, der er forladt af Gud – nemlig som ‘medet’ i deres med-væren. ii. Den kristne kærlighed er den reserve i kristendommen, som eksponerer os for netop denne med-væren – dvs. for noget i kristendommen, der er “ældre” end kristendommen selv. Der introduceres til Jean-Luc Nancys generelle med-værens ontologi og dens specifikke udformning som en ‘dekonstruktion af kristendommen’. Herefter efterspores denne dekonstruktion i *Kjerlighedens Gjerninger* af Søren Kierkegaard.*

KEYWORDS: *Jean-Luc Nancy; Søren Kierkegaard; Hans Blumenberg; being-with; self-deconstruction; love of the neighbour.*

Åbning. “Wir sätzen uns mit Tränen nieder”

I sit religionsmetaforologiske senværk *Matthäuspasion* var det Blumenbergs lyst endnu engang at variere de kristne mytologemer og teologemer, der for en moderne betragter skyllede ind på stranden som vraggods fra et skibsbrud. Den sørejse, som kristendommen havde tilbagelagt, var for Blumenberg væsentligt historien om dens forsøg på at overvinde sine gnostiske børnesygdomme – noget der var sket med de til rådighed stående midler, dvs. de antikke. Manøvren havde – sådan kan man i kort form gengive det – drejet sig om en balancering af kristendommens soteriologi-

ske og dens skabelsesteologiske interesser (jf. Blumenberg 1989, 319). Men forsøget var forgæves (hvis det giver mening at sige sådan om en dominerende linje i 2000 års historie). Som en ægte børnesygdom hører gnosticisms virus uafvendeligt med til kristendommens immunforsvar. Og man kan sige, at for Blumenberg er det dette gnostiske syndrom, der gør, at kristendommen er konstrueret som en selvdekonstruktiv religion.

Følger man en ganske vist omstridt tese hos Blumenberg, viste denne selvdekonstruktive karakter sig med al tydelighed i senmiddelalderen. Blumenberg, der jo ikke er Derrida, kaldte det naturligvis ikke dekonstruktion, men talte i stedet om 'autokatalyse' (jf. Blumenberg 1975, 193). Men under alle omstændigheder udviklede teologien sig i sin senmiddelalderlige form til en såkaldt 'teologisk absolutisme': Gud som en uindskrænket, vilkårlig og ubegribelig almægt af hvilken verdens fortsatte beståen afhæng i hvert øjeblik (jf. Blumenberg 1966, 139-259). Det var som en selvhævdelse overfor det indlysende humant ubærlige aspekt af denne absolutisme, at den nyere tid etablerede sig og proklamerede sit princip som selvopretholdelse (jf. Blumenberg 1976). Således Blumenbergs efterhånden velkendte teser.

Nu betyder alt dette ikke, at kristendommen var forbi. Tværtimod. Den indledte først nu en fase i sin sørejse, der skulle føre den hele globen rundt – ja, som skulle globalisere den (jf. Nancy 2008, 31). Men den etablerede sig – eller rettere de-etablerede sig – i den forbindelse som den fraværende Guds teologi eller endda, omend endnu uudtalt, som den døde Guds teologi. Allerede Luther gik jo så vidt, at han i Kristi død også så Guds død, og den tradition fortsætter med Pascal, Jean Paul, Hegel og, naturligvis, Nietzsche. Hvad traditionen bevidner, er en passage fra monoteisme til ateisme – en strukturel sammenhæng snarere end en simpel modsætning (jf. Nancy 2008, 14-41).¹ En pragmatisk fraværende Gud er så godt som en død Gud. Denne *tankemæssige* forbindelse er allerede latent i senmiddelalderens teologiske absolutisme, bemærkede Blumenberg (jf. Blumenberg 1966, 404). Og den er retrospektivt både nem at se og at udtale, uagtet at den tog flere århundreder at *erfare*. Men det er nu – så at sige ved enden af denne anden halvleg af kristendommens sørejse – at Blumenberg betragter vraggodset endnu engang.

Bach slutter sin Matthæuspåssion ved den forseglede grav med menighedens ord:

Wir sätzen uns mit Tränen nieder
Und rufen dir im Grabe zu:
Ruhe sanfte, sanfte ruh!
Ruht, ihr ausgesognen Glieder!

For Blumenberg er det ganske væsentligt, at oratoriet ikke kulminerer med den i lyset af passionen i øvrigt altid noget tamme opstigning til himmels: "Welch frommer, ja weiser Verzicht, dass die Matthäuspåssion mit der Versiegelung des Steines und den Tränen der Verlassenen schliesst", skriver han bifaldende (Blumenberg

¹ Nancys smag for tetiske udsagn fornægter sig ikke: "I would state it thus: monotheism is in truth atheism." (Nancy 2008, 35).

1988, 240).² Hvad Blumenberg hører, når koret har sunget de sidste ord og overlader ham eftertænksom til tonerne af Bachs koralmusik, er uden tvivl en bilæggelse – en *Ruhelegung* – af det kristne drama, som han havde set og beskrevet. De spørgsmål, vi så brændende stillede, stredes om, fortvivledes ved og atter stillede er endelig bragt til ro – ikke fordi *spørgsmålene* er udtømt besvarede, men snarere fordi spørgsmålene har udtømt os. Nu står vi ordløse og udmattede ved graven.

Igen: det betyder ikke kristendommens ende – sådan noget som “ende” er ganske fremmed for Blumenbergs historiefænomenologi (jf. Blumenberg 1966, 539); men det betyder, at kristendommen overgår i en fase og en modus, som man vel nok kan betegne som efterspil. Og det er her, i dette efterspil, at Blumenberg foretager en af sine kostelige konstellationer med det kristne vraggoods. Han spørger nemlig, om det ikke ville være muligt at tænke sig, at også Faderens tåre er iblandet menighedens. Som han bemærker ender denne fader-søn konflikt ikke, som ellers, med faderens død, men derimod med sønnens. Og dog, for inden da var Gud allerede fraværende. *Eli, Eli, lama asabthani* – min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig? Sådan havde sønnen råbt. Men han havde råbt det ud i tomheden. Gud kunne ikke længere adspørges; han havde allerede trukket sig tilbage. Hvorhen? Blumenberg skriver:

Auch der Vater – oder darf der gläubiger Hörer der Matthäuspassion so nicht denken? – setzt sich *mit Tränen nieder*, als einer der Fassungslosen, zu denen die Gewalt der Passionsmusik die Gemeinde gemacht hat. [...] Die Vaterfigur [...] gehört zur Hörerschaft (Blumenberg 1988, 250f).

Jeg har nu valgt denne optakt hos Blumenberg, fordi den foranlediger mig til at stille et par spørgsmål, som jeg, professionsbettinget, straks omformulerer til to teser.

Første tese: Den tilbagetrukne Gud er ikke en Gud, der har trukket sig et andet sted hen. For den, der endnu måtte søge ham i den forstand – altså som eksisterende og præsente et andet sted – er han uigenkaldeligt den døde Gud. Men man kan også sige: den tilbagetrukne Gud har trukket sig ind i sin tilbagetrækning. Og i den forstand er han overgået i fællesskabet af dem, der er forladt af Gud. Gud er med i et fællesskab af dem, der er forladt af Gud – mere præcist: Gud er med som ‘medet’ i deres med-væren.

Anden tese: Kærligheden er den reserve i kristendommen, der eksponerer os for noget i kristendommen, som er “ældre” end kristendommen selv: netop denne med-væren. Vil vi tænke dette ‘med’, så er kærligheden derfor det eksemplariske fænomen, der kan tjene os som ledetråd. Jeg foreslår derfor, at den grandiose ‘dekonstruktion af kristendommen’ *en bloc* akkommoderes til det lidt mere overkommelige og iagttages som en dekonstruktion specifikt af kærligheden.

² Som Blumenberg (1988, 304) skriver: “Die höchst überflüssige Himmelfahrt ist geradezu das Kontraststück zur Passion“.

Disse to teser er teser, der, om ikke direkte forefindes så i hvert fald er højest forenelige med det, den franske filosof Jean-Luc Nancy har kaldt 'dekonstruktion af kristendommen'. Og Nancy vil da også spille hovedrollen i de følgende overvejelser. Imidlertid er Nancy, til trods for at receptionens af hans tekster aktuelt oplever en veritabel højkonjunktur, nok endnu ikke så alment kendt, at det er overflødig med en introduktion. Derfor vil jeg bruge de første to afsnit til at indkredse Nancys tænkning, samtidigt med at jeg udfolder den første tese. I første afsnit vil det dreje sig om den overordnede tese hos Nancy, nemlig at være er med-være. Dernæst, i andet afsnit, vil det dreje sig om en af denne teses mere specifikke udformninger, nemlig dekonstruktionen af kristendommen. Samlet set giver det os lejlighed til at etablere forbindelsen mellem med-være og Gud. Artiklens tredje og afsluttende afsnit er viet den anden tese. Her vender jeg mig altså til kærligheden. Mere konkret vil jeg forsøge at vise, at tesen lader sig gennemføre ved en læsning af Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger* – en læsning som ganske vist kun kan angives i sine konturer her. Alt i alt bliver programmet altså: 1. Med-være. 2. Selv-dekonstruktion og 3. Næste-kærlighed. Så vidt inddelingen. Nu til sagen og afsnit 1 med titlen...

Med-være

Nancy bedriver en art tænkning, der fremkalder dekonstruktive bevægelser gennem en svimlende overdetermination af dens centrale begreber. Det passer derfor kun godt til denne tænknings hyper-tetiske stil, at Nancys overordnede og gennemgående motiv lader sig udtrykke i en affirmativ tese med samme form som de allermost klassiske metafysiske sætninger – nemlig: *være er med-være* (jf. Nancy 2000, 27, 35). For at få en første forståelse af denne sætnings sigte, og for Nancys særlige plads i vor tids tænkning, finder jeg det orienterende i første omgang at placere Nancy mellem Heidegger og Levinas.

Jeg tror ikke, at det er en overdrivelse, at en stor del af den nyere såkaldt 'kontinentale' filosofi har drejet sig om udtrykket 'være med den anden'. Og det er ganske sigende, hvor let det faktisk er at tildele udtrykkets tre led til hhv. Heidegger, Nancy og Levinas. Naturligvis vil Heidegger være den filosof, der betoner 'være', Nancy den der betoner 'med' og Levinas den, der betoner 'den anden'. Denne tredeling giver os en god ledetråd.

Vi kan begynde med den observation, at både Heidegger, Levinas og Nancy tænker subjektet som respondent – eller måske snarere tænker en respondent *i stedet for* et subjekt. Men betoningen er forskellig. Hos Heidegger er respondenten adresseret af og svarer være; hos Levinas er respondenten adresseret af og svarer den anden; hos Nancy er respondenten adresseret af og svarer med'et.

Har vi først gjort den observation, kan vi eventuelt fortsætte med den velkendte disput, som Levinas førte med Heidegger. Hvis vi springer alle mellemregningerne over, er anken følgende: Heidegger glemmer den anden. *Dasein* er *Sorge*, hvilket betyder, at: "Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht" (Heidegger 1993, 191). *Dasein* er optaget ikke af den anden, men af være. Men hvad

betyder væren? For Levinas er det først og fremmest vigtigt, at væren er uden et ansigt. Og, videre, at der, siden væren er uden et ansigt, ikke kan opstå nogen genuin ansvarlighed ud af optagetheden af væren. Ansvarlighed er nemlig kun mulig – således Levinas – når jeg bringes til at anerkende, at noget er vigtigere end væren. Og det gør jeg i mødet – ansigt til ansigt – med den anden. Genuin ansvarlighed er ansvarlighed for den anden. Etik er mere fundamental end ontologi, som parolen lyder.

Jeg kan ikke spendere mere end denne forkortede skitse her. Det må række til at situere Nancy. Og her, forekommer det mig, placerer Nancy sig i midten af disputten – selvom han i sidste ende graviterer kraftigt imod mesteren fra Messkirch. Til at begynde med følger Nancy ganske vist Levinas i betoningen af den anden. Men han er meget villig til at indrømme, at Heidegger ikke slet og ret har glemt den anden. Sagen er mere tvetydig. På den ene side angiver Heidegger nemlig med-væren som en eksistential struktur ved *Dasein*. Men på den anden side tilbagekaldes denne gestus i en umiskendelig tendens til at beskrive *Dasein* sådan at *Dasein* atter taber med'et – enten fordi med'et udelukkes i en isoleret væren-til-døden, hvor enhver åbner sit eget *Da*, eller fordi med'et absorberes i folkets skæbnefællesskab, hvor alle ofrer sig for deres fælles *Sein* (jf. Nancy 2007).³

Nancy, for sin del, følger stringent den første gestus hos Heidegger. Og det indebærer, at Levinas' anke mod Heidegger må revurderes. For denne gestus implicerer, at eksistens væsentligt er ko-eksistens. Lad os huske, at analysen af *Dasein* ret beset er én lang og kompleks analyse af én eneste simpel og upåfaldende handling: den handling at eksistere eller at være *Da*. Eksistentialer er navnet for de fuldbyrdeformer, der medfuldbyrdes i og med denne handling – noget der som bekendt ikke mindst involverer tiden, sådan som Heidegger angiver det i titlen på sit værk. At også med-væren undervejs viser sig at være et eksistentiale vil sige, at det at fuldbyrde væren – at eksistere – er at fuldbyrde med'et. Der gives ingen eksistens, der ikke er med-væren. Betyder det, at Nancy "redder" Heidegger fra Levinas' anke ved at gøre ham til Levinas? Næppe! Tværtimod bliver det kun klarere, hvad der virkelig er på spil mellem Heidegger og Levinas, fordi det, efter Nancys intervention, er blevet umuligt at sige, at Heidegger slet og ret har glemt den anden. Men i den måde, Nancy knytter an til Heidegger, bliver det samtidig klart, at han ender med at tænke en ganske anden art alteritet end Levinas (jf. Watkin 2007a).

Man kan angive forskellen på følgende vis: Nancy følger Heidegger i at respondenteren er adresseret af og svarer væren snarere end den anden. Imidlertid tilføjer Nancy – med Heidegger, men med mere emfase og mindre tvetydighed – at *væren er med-væren*. Og det betyder, at vi er adresseret af med-væren og svarer med-væren. Respondenteren her er ikke en væren-for-sig-selv (sådan som Levinas mener at finde det hos Heidegger). Ej heller er respondenteren en væren-for-den-anden (sådan som Levinas i stedet anfører). Sagen er derimod, at 'vi' befinder os i en responsiv væren-med-hinanden – i et responsivt fællesskab.

³ Jeg forsøger ultrakort at gengive Nancys korrektur til Heidegger i den refererede artikel – men medgiver, at det efterlader adskillige spørgsmål.

Hvordan tænker Nancy denne med-væren? Han gennemfører temaet i mange modulationer – på tænkningens, teknikens, kroppens, kunstens, kapitalens og, som vi skal se, på kristendommens område. Men måske mest eksemplarisk og berømt gør han det på fællesskabets område. Hvad Nancy her beskriver som 'det inoperative fællesskab' er, med Alfonso Lingis' udmærkede formulering, 'et fællesskab af dem, der ikke har noget tilfælles' (jf. Lingis 1994). Pointen med dén formulering er naturligvis at angive, at det inoperative fællesskab suspenderer alle vore operative fællesskaber – altså alle de fællesskaber vi etablerer og opretholder gennem vores ofre for fællesskabet: ofring af vores kræfter, vores rigdomme, vores tid, vores liv. Den suspension er det nihilistiske aspekt af intet at have tilfælles. Men samtidig angiver formuleringen ikke, som man måske så skulle tro, fællesskabets ophør. Tværtimod angiver den, at vi, når vi intet har tilfælles, er desto mere eksponerede for hinanden. Vi står da – uagtet vores hyper-komplekst uddifferentierede *nomos* – i den forlegenhed ikke at vide, hvad vi skal stille op med det forhold, at vi er med hinanden. Uagtet alle de fællesskaber vi etablerer, så er disse fællesskaber vedvarende udsat for den forstyrrelse, at vi intet har tilfælles – hvilket langt fra at ødelægge eller tilintetgøre fællesskaberne tværtimod dekonstruerer dem, og dvs. fremviser deres konstruktion. Man kan sige, at det inoperative fællesskab angiver den *eksistentiale* med-væren, der ledsager alle vore *eksistentielle* fællesskaber – og formulerer man det sådan, mærker man, at Nancy forholdsvis tydeligt arbejder med en variant af den ontologiske differens. En stor del af arbejdet med hans tænkning går ud på at tænke forholdet i den differens – altså mellem det vi her kan kalde det operative og det inoperative.

Men lad os nu se på et andet område, hvor Nancy også gennemfører sin med-værens ontologi, nemlig i forbindelse med den såkaldte 'dekonstruktion af kristendommen'. Ligesom vi i *The Inoperative Community* (*La Communauté désœuvrée*, 1986) møder et fællesskab uden fællesskab, så møder vi her en Gud uden Gud. Og ligesom der i det første tilfælde ikke er tale om et simpelt fravær af fællesskab, så er der i det andet ikke tale om et simpelt fravær af Gud, men et fravær der overlader os til erfaringen af væren som med-væren. Det drejer sig altså om at forfølge, hvordan Nancy tænker, at den selv-dekonstruktive, monoteistiske og kristne Gud overlader os til og selv overgår i – eller trækker sig tilbage til – værens med-væren. Hermed til afsnit 2 med titlen...

Selv-dekonstruktion

Dekonstruktionen af kristendommen – eller mere præcist: undersøgelserne af kristendommens selv-dekonstruktion – annonceredes af Nancy allerede i 1995 og foreligger i dag i form af foreløbigt to bind, *Dis-Enclosure* (*La décloison*, 2005) og *Adoration* (*L'Adoration*, 2010). For at forstå dette projekt i dets specificitet ift. Nancys generelle tænkning af væren som med-væren kan vi begynde med en mini-narrativ, der meget godt afspejler den bevægelse, vi lod Blumenberg åbne med. Nancy skriver:

What has prevailed in triple monotheism, and in its finally "globalized" expression

[...] is the thought of a "God" who is *with* and not beyond or above. [...] There once were "gods and mankind," then there was "God with us," there is henceforth "we with ourselves" – og, som Nancy tilføjer: "There is no "secularization" in this narrative... (Nancy 2013a, 40f).

Også tilføjelsen er naturligvis ganske på linje med Blumenberg, der vel stadig er mest berømt for sin kritik af sekulariseringsteoret i dets forskellige udformninger. Kristendommens præsens i den moderne verden – sådan kan man lidt raskt sammenfatte Blumenbergs position i den komplicerede diskussion – er ikke som gammel vin på nye flasker. Kristendommens historiske dynamik hidrører fra interne spændinger, der viser sig som bestandige ombesætninger. Og også Nancy har blik for, at disse spændinger har at gøre med det gnostiske syndrom, som forsøges overvundet. Som han noterer sig:

The gnostic temptation [...] bears witness to a double desire: at once to sharpen the opposition between one realm and the other, between light and darkness, and to appropriate a knowledge (the meaning of "gnosis") of this opposition. This temptation thus signals precisely what it is important to move away from (Nancy 2013a, 107).

Det er interessant at notere sig, at denne overvindelse af gnosticiseringen karakteriserer ikke blot kristendommen, men såvel Blumenberg som Nancy selv i deres respektive metaforologiske og dekonstruktive læsninger af kristendommen.⁴

Nu er det klart, at 'monoteisme' er et kristent kampord decideret vendt imod den gnostiske fristelse (jf. Tertullian 1972, 9). Og det er derfor ikke mærkeligt, at vanskelighederne med overvindelsen af gnosticiseringen findes her. Af samme grund drejer Nancys mest programmatisk tekst til kristendommens dekonstruktion sig netop om monoteisme – ganske vist både jødedom, islam og kristendom, men med et vist primat hos sidstnævnte. Primatet skyldes, som Nancy er omhyggelig med at understrege, hverken, at kristendommen er en bedre religion eller en bedre monoteisme. Tværtimod er den i en vis forstand den monoteisme, der præcis udstiller sin egen skrøbelighed. Den kristne monoteisme er konstrueret som selvdekonstruktiv. Den er konstrueret således, at den udstiller sin egen konstruktion. Nancy skriver selv om dekonstruktion: "To deconstruct means to take apart, to disassemble, to loosen the assembled structure in order to give some play to the possibility from which it emerged but which, qua assembled structure, it hides" (Nancy 2008, 148). Monoteismens selv-dekonstruktion blotlægger m.a.o., hvordan den ene Gud er samlet – og dermed ret besat allerede også, at den ene Gud er delt. Som vi skal se, er det præcis denne deling, der frilægger væren som med-væren.

Dekonstruktionen af kristendommen er altså først og fremmest noget, der sker *i* og *med* den ene Gud. Det er dén bevægelse, Nancy angiver med sit mini-narrativ. Så lad os forsøge at forstå bevægelsen en smule mere detaljeret.

Nancys narrativ har, som det fremgik, tre etaper. I den antikke verden havde man de dødelige mennesker og de udødelige guder. I denne konstellation gives der

⁴ I det hele taget er der mellem Nancys og Blumenbergs religionsfilosofiske tænkning en lang række interessante paralleller, som vi kun kan strejfe her – men dog strejfer for i det mindste at gøre opmærksom på det lovende i en nærmere undersøgelse.

relative magter, dvs. magt gives kun i magtrelationer – mellem mennesker og guder såvel som imellem guderne og menneskene selv. Myterne er religionens måde at organisere disse relative kræfters spil og give magtdelingen en repræsentation. Polyteismen er derfor væsentligt mytologisk (jf. Marquard 1981, Blumenberg 1979, 127-162).

Overgangen til monoteismen – næste etape – er ikke et spørgsmål om antallet af guder, men, som Nancy pointerer, om en ny type magt (jf. Nancy 2008, 35f, 83). Den ene Guds magt er absolut. Det er ikke en magt, som først gives, idet den indgår i relation til andre magter. Det er tværtimod en magt, Gud har for sig selv. Den er ikke engageret andetsteds og forviklet i historier. Gud er derfor ikke i sin magts vold – udleveret til kun at have den i strid med andre magter. I stedet er der tale om en magt, som Gud har i sin magt. Og det betyder, at Gud er trådt tilbage fra sin magt. Den ene Guds magt er m.a.o. væsentligt en magt, der trækker sig tilbage fra sig selv. Og den måde Gud trækker sig tilbage fra sin magt hedder inkarnation.

Man kan beskrive det med det paulinske *kenosis*-motiv og sige, at Gud udtømmer sig selv i Kristus (cf Nancy 2008, 36, 83, 163). Hermed bliver den ene Gud til en Gud i historien. Denne Gud er en magt i historien, men ikke, som mytens guder, en relativ magt af historien. Gud er magtesløs i forhold til alle magtkampe – men heller ikke forviklet i dem. Gud er ikke på nogens side. Men som en Gud i historien er han allerede en Gud, der er med os. Og som den eneste Gud er han også alles Gud. Han er altså med alle og med alt. Men han er ikke med os som en teistisk gud, der oprettholder og garanterer verden. Han udøver ingen magt på verden. Han udtømmer sig selv i verden. Dét er denne Guds almagt. Monoteismens 'mono' ophæver derfor teismen og er i den forstand, således Nancys tese, en ateisme. Men vel at mærke en a-teisme hvis 'a' ikke er en *privativ* – altså angiver en mangel. Snarere angiver den en tilbagetrækning, der først åbner verden. Nancy taler derfor – i stedet for om monoteisme og ateisme – om 'absenteisme'. For at forstå det, må vi se på den tredje etape, som er den, der her vil interessere os mest.

Nancy angiver bevægelsen som en bevægelse fra at 'Gud er med os' til at 'vi er med os selv'. Det er ikke svært at høre ateismen i den sætning: Gud er ikke længere med os, han har overladt os til os selv. Men hvad sker der her med Guds tilbagetrækning? Nancys idé er klar nok: Gud har overladt os til os selv. Som sådan er Gud det forhold, at vi, de forladte, er med hinanden, dvs. Gud er selve forholdet – vores med-væren.⁵ Det er, hvad der skal forstås med absenteisme. Gud har, som vi så, trukket sig tilbage fra sig selv, udtømt sig i historien – men det betyder ikke, at Gud har trukket sig væk fra ét sted, transcendens, til et andet, immanens. Absenteisme angiver ikke et fravær, der i virkeligheden ikke er et fravær, fordi det er et nærvær et andet sted. Nancy skriver: "...the god withdrawn, the god "emptied out," in Paul's words, is not a hidden god at the depths of the withdrawal or the void (a *deus absconditus*): the site to which he has withdrawn has neither depths nor hiding places" (Nancy 2008, 36). Det drejer sig ikke om en fraværende Gud, men om fraværets

⁵ Her kunne man måske omskrive Nancys centrale sætning "Community is revealed in the death of others" (Nancy 1991, 15), for at lade tesen indbefatte også denne død: *community is revealed in the death of the Other*.

guddommelighed, som Nancy også bemærker (jf. Nancy 2008, 62). Troen – et andet stort tema hos Nancy, som vi må lade ligge her – har af samme grund ikke sit ud-spring i en tilbagetrukket Gud, men i *at* Gud er tilbagetrukket (jf. Watkin 2007b, 139). Og den bevægelse angiver ikke, at Gud er et andet sted – et utilgængeligt sted, et uforståeligt sted etc. – men, mere radikalt, at Gud, idet han har trukket sig tilbage, har *trukket sig ind i tilbagetrækningen*. Det klinger selvfølgelig enigmatisk – men i grunden er vi, ifølge Nancy, godt bekendt med bevægelsen, hvis gestus han beskriver som 'vinket'.

I essayet "On a divine wink" – utvivlsomt et af højdepunkterne i *Dis-Enclosure* – tager Nancy et vink fra Heidegger's berømte og berygtede omtale af den sidste Gud. Herom skriver Heidegger: "Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung." (Heidegger 1989, 409; Nancy 2008, 104). Subtiliteterne i Nancys essay må forbeholdes dets læsere. Os kan det tjene til at angive, hvad det vil sige at trække sig ind i tilbagetrækningen.

Først og fremmest er det klart, at et vink ikke sker et andet sted. I den forstand er det altså ikke tilbagetrukket. Et vink sker her og nu. Men hvordan sker det? Hvad er et vink? Et vink er en kommunikativ gestus, der ikke betyder *noget* – hvilket ikke vil sige, at denne gestus er meningsløs, men at den, så at sige, nøjes med at betyde. Vinket trækker sig tilbage fra kommunikationen, for så vidt vinket ikke giver nogen mening. Men det giver plads til meningens komme, netop ved at trække sig tilbage. Vinket er m.a.o. et tegn, der åbner det sted, hvor alle tegn, der betegner noget, kan komme – uden at det selv er et tegn, der ankommer. Snarere er det et tegn, der passerer forbi. Hvis det ikke *har* en mening, er det ikke fordi, det er meningsløst, men fordi det spenderer al sin mening *en passant*. Som sådan er det sporet af et arke-tegn – og der er ikke nogen grund til at lægge skjul på (hvad Nancy da heller ikke gør), at vinket er det, vi med Derrida hverken *begriber* eller *benævner*, men derimod *kalder* *différance* (med et kursiveret 'a', der vinker til os uden at betyde noget; jf. Nancy 2008, 110).

Hvorom alting er: vinket er et *anfald*. Det er påbegyndelsen af noget og overraskelsen ved, at noget påbegyndes. Og vinket er en *udeblivelse*. Det holder sig ude af det, der ankommer i dets følge. For så snart noget ankommer, vil vinket allerede være passeret. Som sådan er vinket en suveræn gestus. Dets suveræne magt består i, at denne magt ikke består, men hele tiden kommer – og kommer med hele tiden: *ad nutum tuum momenta transvolant*, som Augustin skriver.⁶ I vinkets suveræne herredømme – dets *Herrschaftsbereich* med Heidegger's ord – er der en undtagelse fra alle intentionale love, kommunikative regler og signifikative ordner; og i dets afgørelse åbnes der en hellig zone, hvor vi er kaldede, inviterede, tilskyndede, tiltalte, fordrede, påkrævede og – kort sagt – på alle mulige måder: adresserede (jf. Nancy 2008, 107).

Det spørgsmål som uundgåeligt må stilles er: selvom vi virkelig tilkender vinket alt dette – hvorfor insistere på at kalde det guddommeligt? Hvorfor skulle vi, med

⁶ Som i den tyske oversættelse bliver til: "...deinem Wink gehorsam eilen die Stunden vorüber" (Augustin 1982, 301).

Heidegger, finde den sidste Guds væsen i vinket? Ja, hvorfor overhovedet beholde navnet 'Gud'? Er det ikke, af alle, endda det mest belastede? Man kan heroverfor anføre det simple, men ganske oprigtigt mente modspørgsmål: har vi da noget bedre? Hvad skulle et nyt ord kunne gøre? Når alt kommer til alt, er det jo ikke bare et spørgsmål om at ombytte og udskifte ord (jf. Morin 2011, 44-48). Der er mere på spil. For sagen er i al alvor, at navnet 'Gud' *må* siges med et glimt i øjet (jf. Nancy 2008, 115 og 2013a, 78).⁷ Dét er i sidste ende, hvad dekonstruktionen af monoteismen – og dvs. hvad kristendommen – viser os. Vi ved ikke længere, hvad vi mener, når vi siger Gud. Gud er død. Men navnet 'Gud', tilføjer Nancy, dør ikke sammen med ham (jf. Nancy 2008, 115). Som allerede Blumenberg sagde, for nu at komme tilbage til ham endnu engang:

...als gewesener ist der Gott "wirklicher" geworden denn als vermeintlich beweisbarer oder heilsnotwendig geglaubter. [...] So paradox es sich ausnehmen mag: Der Gott der Erinnerung, der Gott des Nihilismus, der Gott der erratischen Suchbewegungen des sich als untröstlich wollenden Subjekts ist mächtiger als der des vertrauenden Glaubens an den Richter, der den Seinen den Freispruch schon im voraus zertifiziert haben sollte (Blumenberg 1988, 301f).

Om 'den sidste Gud' havde Heidegger som bekendt sagt, at: "Nur noch ein Gott kann uns retten" (Neske 1988, 99f). Men hvordan kan den sidste Gud – hvis væsen er i vinket – være en frelsergud? Hvordan skulle der i et simpelt vink være en redningsmagt endog større end den, der udøves af en Gud, som har frelst i guddommelig prædestination? Hvis der virkelig er helle (*salvus*) i en hilsen (*salut*), hvilket et da?

Vi kaster vore hilsner skødesløst imellem os, som vi passerer hinanden – nogle gange skyndsomt, nogle gange med ophold (jf. Nancy 2013a, 53). Men under alle omstændigheder passerer vi hinanden – fra fødsel til død. Og ethvert vink i denne passage åbner en zone, hvor vi er frelste, ikke fra vores endelighed, men udfriede til at komme sammen og lade verden skabes. Det er en frelse, ikke *fra* verden, men en frelse *til* verden. Den magt, der er i vinket, giver os fuldmagten til at være *i* verden uden at være *af* verden – ikke på gnostisk maner i kraft af at være af en anden verden, men i kraft af at *svare* på vinket, som 'vi' er fremkaldt af, og som hver gang åbner verden på ny (jf. Nancy 2013a, 22, 40). I vinket falder frelsermagt og skaber-magt sammen. Derfor signalerer det også en erfaring, der går forud for det gnostiske syndrom, som jo netop lever af at spille skabelse og frelse ud mod hinanden. Man kan m.a.o. sige, at der i vinket er en in-distinktion mellem skabelse og frelse – hvilket ikke vil sige, at de, der er modtagelige for guddommelige vink, er forvirrede. Tværtimod: deres responsivitet er intet andet end den klare og distinkte erfaring af at være kærligt hilset, dvs. at være velsignet (*beatitudo*).

Nu kunne talen om tilbagetrækning – trods alle glimt i øjet – måske stadig lyde som ren og skær negativ teologi, endda som Gud-er-død-teologi. Og det er det vel i

⁷ Oversættelsen til fransk af det tyske *Wink* er *clin d'œil* (om vanskelighederne i at oversætte det, der ikke betyder noget, men vinker, jf. Nancy 2008, 106f).

en vis forstand også. Men vigtigt er at fastholde og understrege følgende lektie, som Nancy drager af sine overvejelser:

Not effacement alone, however. Christianity wants more: not to dwell in the absence of God, in his infinite distance, but to affirm it "among us." That is to say, he is "himself" the *among*: he is the *with* or the *between* of us, this *with* or *between* that we are insofar as *we* are in the proximity that defines the world. The world = all the beings that are near or neighboring one another,... (Nancy 2013a, 30).

Vi mærker allerede her, at navnet for det, der eksponerer os for denne nærhed, vil være næstekærligheden. Og kristendommens hjerte er kærligheden. Derfor er dekonstruktionen af kristendommen i al kordialitet en dekonstruktion af kærligheden. Når Nancy skriver, at spørgsmålet er, om vi kan angive "...in the heart of Christianity a provenance of Christianity deeper than Christianity itself, a provenance that might bring out another resource...", så vil det være min tese – og jeg tror mig her i god overensstemmelse med Nancy – at kærligheden betegner denne region i kristendommen. Det er den kristne kærlighed, der eksponerer os for noget i kristendommen, som er "dybere" eller "ældre" end kristendommen selv: vores væren som med-væren (Nancy 2008, 143). Med det *in mente* går vi derfor nu til afsnit 3 med titlen...

Næste-kærlighed

Talen skal altså endelig falde på kærligheden – og så lad os da begynde med sex. For også her er der en passage til den uendeligt fjerne nærhed og uendeligt nære afstand, der karakteriserer med-væren. Ja, på sin vis demonstrerer elskende fællesskabet i dets ekstrem, bemærker Nancy (jf. Nancy 1991, 38). Hvorfor det?

Man kunne jo formode, at elskendes kærlighed er sådan noget som et sidste reservat, hvor vi stadig kan erfare et fællesskab, der ikke er afbrudt af dets egen dekonstruktion, dvs. et fællesskab, der beror på "ægte" fusion (*communio*), og ikke er underløbet af 'et fællesskab af dem der ikke har noget tilfælles'. Som politisk idé har et sådan fusioneret fællesskab vist sin destruktivitet. Som sådan er idéen ikke længere farbar, indrømmet. Men vi kan måske stadig erfare den skjult fra al offentlighed og almenhed i erotikken. Dét var i hvert fald Bataille's opfattelse efter krigen, sådan som Nancy gengiver den. Men hertil indvender Nancy: hvis vi kunne tro, at erotikken er den ekstreme *sammen-væren* (*communio*), så er det præcis ved denne ekstrem, at erotikken viser os, at der også her "kun" er *sammen-komst* (*la compuration, compearance*). Lad mig citere fra *The inoperative community*:

Lover's expose [...] the unworking of community. [...] ...lovers expose to the community, in its midst, and in sum even unto it, the extremity of compearance. For their singularities share and split them, or share and split each other, in the instant of their coupling (Nancy 1991, 40).

Lad os særligt notere ordet 'kobling'. For vi udtrykker jo som bekendt væren som kobling, dvs. som *copula*: S er P. Men det, vi udtrykker i og med dette *copula*, er hverken en substans, der er underlag for sine accidenser, ej heller en substans, der

bliver subjekt ved spekulativt at bevæge sig gennem en andethed. Nej, det, der udtrykkes, er, at væren i en meget præcis betydning kopulerer. Og det, vi almindeligvis kalder kopulation – altså sex – eksponerer denne generelle kopulation, som gør, at alting så at sige ligger i med alting.

I sex er der som bekendt gennemtrængning og omslutning – men der er stadig “kun” eksterioritet. Dvs. sex er stadig en form for berøring, for så vidt berøring er figureret som en *partes extra partes*. Og netop sådan forholder det sig ifølge Nancys analyse af berøringen, som vi finder udspreddt i hans tekstkorpus (jf. generelt til tematikken Derrida 2005). I berøring er der en væren-udenfor-hinanden og en væren-eksponeret-for hinanden. Der er en sammenkomst af berørende og berørt på en sådan måde, at de ikke falder sammen, men netop kommer sammen. Og det er denne ‘kommen’, der finder sted i kopulationen – i den brede ontologiske betydning såvel som i den specielle erotiske. Hvad den sidstnævnte viser er, at hvis der ikke engang er *communio* her, i denne ekstrem, ja så er der det ikke nogetsteds.

I en nyere udgivelse, *Corpus II: Writings on Sexuality*, spørger Nancy: “When I fuck, I’m fucked, but how are we to understand this? Who fucks whom, and what does it mean to fuck or to be fucked?” (Nancy 2013b, 3). Spørgsmålet er moduleret efter analysen af berøring som paradigme på med-væren. Der er ingen væren-i-berøring, der ‘må kunne ledsage alle mine berøringer’. Der er, m.a.o., ingen væren-i-berøring, der forener enhver berørings adskillelse i berørende og berørt – heller ikke ved den såkaldte selv-berøring. Det ville i den forstand være forkert at spørge: *hvem berører?* og *hvem er berørt?* Berørende og berørt deler det forhold, at de er originært parteret – *partes extra partes*. Og det samme gælder for knepperiet. Nancy fortsætter med at besvare sit eget spørgsmål:

Copulation is the *with* (*co-*) of a link, a liaison (*apula*, from *apio*), in the same way that coitus is the with of a going (*ire*), of a coming and going, the movement of which, the approach and retreat, the touch and withdrawal constitutes [...] in a very precise way the *co-* itself, which is nothing in itself, nothing but relation, nothing but the shattering of the identical and the one-in-itself. In fact, this is just what sex does; it shatters the one-in-itself. But this “one” does not pre-exist sex. There is nothing, no one that subsists before sexualization or outside of it... (Nancy 2013b, 10).

Alting kopulerer med alting. Og dvs. alting befinder sig i altings nærhed. Men i en promiskuøs nærhed. Promiskuøs er denne nærhed, fordi den ikke diskriminerer: mand, kvinde, ung, gammel, smuk, grim, god, ond, ven eller fjende. Ordet ‘promiskuøs’ kommer af *miscere*, altså at blande, og promiskuøsiteten blander sig med alt og alle. Den kopulerer med hvem som helst og uden tøven, dvs. den kopulerer med den nærmeste, med næsten.

“I Elskov og Venskab er Forkjerligheden Mellembestemmelsen...” skriver Kierkegaard, men, som han fortsætter: “...i Kjerlighed til Næsten er Gud Mellembestemmelsen, elsk Gud høiere end Alt, saa elsker Du ogsaa Næsten og i Næsten ethvert Menneske...” (Kierkegaard 2013, 64). Vi ser altså, at Gud er navnet for altings promiskuøsitet. *Han* er, for nu også at blande seksualitet ind her, al promiskuøsitetens moder. Eller endda – hvis jeg må have lov og med et glimt i øjet: Gud er en *motherfucker*. Og når vi elsker denne *motherfucker*, denne promiskuøsitet selv – dvs. når vi

elsker Gud højere end alt andet – ja, så elsker vi selv promiskuøst. Vi elsker enhver, uden hensyn til hvem, hvad, hvordan eller hvornår. Hvis vi elsker Næsten, elsker vi generøst og hensynsløst. Og det gør vi, fordi vi i vores næstekærlighed elsker kopulationen selv. Vi elsker med-væren – grænseløst.⁸

Næstekærligheden må altså vristes fri af visse lokale restriktioner, der kun tjener til at forhindre os i at tænke næstekærlighed som en global – og globaliseret – affære. Næstekærligheden angår hele verden. Den dekonstruerer kærligheden, som her ved eksponerer os for verden som altings promiskuøsitet.

Men lad os nu sporenstregs gå til det værk, der netop er blevet bragt på bane, og som har den store fortjeneste at præsentere kærligheden fuldt modent for denne dekonstruktion: *Kjerligheden Gjerninger*. En egentlig fortolkning af værket kan der naturligvis ikke være tale om. Jeg ønsker her kun at angive retningen for en sådan fortolkning og konturerne af en sådan dekonstruktion. Det lader sig bedst gøre, hvis vi hæfter os ved næstekærlighedens *ejendommelige lighed*. Jeg begynder med ligheden og kommer til ejendommeligheden.

Tanken om lighed udtrykkes med den største strenghed og stringens hos Kierkegaard (jf. Nancy 2013a, 59). Det er både en universalistisk tanke – enhver er Næsten – og en egalitaristisk tanke – ingen er Næsten i kraft af bestemte egenskaber. Næstekærligheden elsker altså alt og alle, men intet og ingen særligt. I den henseende er forkærlighed og næstekærlighed sat op overfor hinanden. Kierkegaard skriver: "*Kjerlighed til Næsten er derfor den evige Ligelighed i at elske*, men den evige Ligelighed er Forkjerlighedens Modsatte. Dette behøver ikke nogen vidtløftig Udvikling." (Kierkegaard 2013, 64).

Hvad denne lighedstanke beløber sig til, kan vi forstå, hvis vi spørger, hvordan et fællesskab af næstekærlige ville være beskaffent? For vi ser da med det samme, at ingen er medlem af dette fællesskab i kraft af bestemte egenskaber – besiddelse af sprog, moral, fornuft eller lignende. Ligheden mellem næstekærlige har intet fælles mål. Det er en inkommensurabel lighed. Og dvs., at et fællesskab af næstekærlige virkelig er 'et fællesskab af dem, der ikke har noget til fælles'. Kierkegaard kan derfor indføre derfor en vigtig distinktion mellem sammenhold og næstekærlighed.

I verden modstiller vi ofte egoisme og fællesskab og finder det prisværdigt, når individet ofrer sin egoisme for fællesskabets sag. Den slags kalder Kierkegaard for sammenhold. Og selvom det måske nok er prisværdigt i en vis optik, så er det væsensforskelligt fra et fællesskab af næstekærlige. Næstekærligheden har ingen sag at ofre sig for, og ingen sag den vil frem i verden med. Den har, som Kierkegaard siger det om barmhjertigheden, intet at give og formår intet at udrette (jf. Kierkegaard 2013, 312). I den forstand er næstekærligheden – og Kierkegaard er tydelig her – apolitisk (jf. Kierkegaard 2013, 78). Vi kan også sige, at den er inoperativ.

Fællesskabets gennemgående operation er vekselvirkning (*Wechselwirkung*). Sådan lærer vi i Georg Simmels altid instruktive sociologi (jf. Simmel 1992, 17). Låner vi den indsigt, så er sagen altså, at der ikke findes nogen vekselvirkning, som kan

⁸ Kierkegaard (2013, 59) er naturligvis helt på det rene med, at intet i næstekærligheden strider mod sex: "...saa lidet som den [Christendommen] har villet forbyde Menneskene at spise og drikke, lige saa lidet har den taget Forargelse af en Drift, Mennesket jo ikke har givet sig selv".

sætte fællesskabet af næstekærlige i værk – det være sig via ækvivalensbyttets afmålte form, via gavebyttets ukontrollerede exces eller via selvopofrelsens højere formål. Jeg kan bytte, give eller ofre mit. Du kan bytte, give eller ofre dit. Og vi kan sammen skabe et vort: fælles marked, fælles bånd, fælles sag. Så har vi noget at holde sammen om – og noget at bekrige hinanden over. Men ingen omveksling af dit og mit til et vort kan etablere næstekærligheden. For næstekærligheden *har* ikke noget vort. Den søger slet ikke sit eget (jf. Kierkegaard 2013, 263). Tværtimod dekonstruerer næstekærligheden ethvert vort og overlader os til os.

Vi kan foreløbigt fastslå, at næstekærligheden er inoperativ, og at alle er lige i dens øjne. Men betyder det – som man så skulle tro – at næstekærligheden ikke gør nogen forskel? Tværtimod! Næstekærligheden gør al forskel *i* verden. Hvad det betyder er, at næstekærligheden ikke selv er en forskel *af* verden. Og den gør heller ikke det mindste ved alle verdens forskelle. Dem findes der som bekendt utallige af. Forskellen på dem, der i forskellig henseende har noget til fælles, og dem der ikke har del i det, er udfaldet af historiske hændelser – kontrakter og krige; forjættelser og forbandelser etc. Man kan retfærdigvis tage anstød af disse forskelle. Og man kan fremture med det velmenende projekt, at der engang skal herske ægte lighed mellem alle. Men selv hvis den lighed havde været muligt at etablere, så havde den ikke beløbet sig til den inkommensurable lighed, hvormed kærligheden mellem dem, der er hinandens næste, gør sin forskel (jf. Kierkegaard 2013, 78). For næstekærlighedens forskel hører ikke til de forskelle, som er *udfaldet*. Næstekærligheden gør sin forskel ved at *begynde* – eller mere præcist: ved at begynde *igen* (ang. distinktionen mellem udfald og begyndelse jf. Kierkegaard 1989, 60f). Og det, næstekærligheden gentager, hver gang den begynder, er ikke de velkendte forskelle, der har vist sig at være udfaldet. Dem har den ikke noget at gøre med – til stor beklagelse for alle politiske projekter, der gerne ville have mobiliseret næstekærligheden. Den forskel, næstekærligheden gør, er derimod, at den – hver gang forskellig fra sig selv, hver gang på ny – gentager følgende: at dem, der er hinandens næste, henvendes til hinanden.

Den kærlighed, der er imellem dem, der er hinandens næste, lader dem være henvendt til hinanden i kraft af deres inkommensurabilitet. Og nu er vi ved det *ejendommelige* ved næstekærlighedens lighed: ikke blot dette, at næstekærligheden elsker uden hensyn til forskelle – men det, at den netop ved denne hensynsløshed gør al forskel i verden. For hvis jeg i min individuelle særegenhed er tilintetgjort i kærlighedens lighed, hvis jeg ikke udmærker mig i kærlighedens øjne – hvorfor er så lige netop jeg elsket, hvorfor er lige netop jeg kaldet ind i fællesskabet af næstekærlige? Ejendommeligt! Som Kierkegaard skriver:

Hvilken Kjerlighed! Det Første er, at den ingen Forskjel gjør, slet ingen; det Næste, der er ligesom dette Første, er, at den uendelig forskjelliggjør sig i at elske det Forskjellige. Vidunderlige Kjerlighed; thi hvad er dog saa vanskeligt, som i at elske slet ikke at gjøre Forskjel, og naar man slet ikke gjør Forskjel, hvad er da saa vanskeligt, som at gjøre Forskjel! (Kierkegaard 2013, 268)

Det ejendommelige ved næstekærlighedens indfinder sig i denne fordobling. Det første er en ophævelse af alle forskelle. Dem, der er hinandens næste, står uden no-

get særegent, i kraft af hvilket hver især finder sig elsket. Her har vi hensynsløsheden. Hvis nogen siger *jeg elsker dig* – ja, så føler du dig udvalgt. Men siges det i næstekærlighedens betydning, så må du se dig elsket fraregnet alle dine specifikke egenskaber, og uden nogen interesse i om du elsker igen, eftersom den næstekærlige kun har tanke for buddet (jf. Kierkegaard 2013, 74f). Altså: *Jeg elsker dig – men det angår i øvrigt ikke dig!* Det lyder som en ren hån.

Alligevel giver denne kærlighed hver især ejendommelighed. Og vel at mærke ikke sådan, at der nu trækkes det mindste i land. Nej, det næste er det samme som det første, betoner Kierkegaard. For ejendommeligheden er, at netop jeg, som kærligheden jo har tilintetgjort, og som derfor er ligeså meget intet som enhver anden – altså: at netop jeg uden grund er fremkaldt ud af dette intet og ind i væren af kærligheden. Det er kærlighedens *creatio ex nihilo*. Og det tager ikke det mindste fra dens ejendommelighed, at dem, med hvilke jeg har denne kærlighed som mellembestemmelse, er fremkaldt på samme måde. Det er ikke et modbevis, men, som Kierkegaard sigende skriver, et medbevis – dvs. endnu et bevis på at kærligheden fremkalder min væren som med-væren (jf. Kierkegaard 2013, 271).

Den, der vil have sin ejendommelighed for sig selv, mister den og står kun tilbage med smålighed. For smålighed er ifølge Kierkegaard præcis dette ikke at tåle den andens ejendommelighed (cf. Kierkegaard 2013, 269-271). Ejendommeligheden ved min væren er m.a.o. givet så radikalt som med-væren, at der intet er i denne ejendom, som ikke med det samme er videregivet til den andens ejendommelighed. Alt andet er småligt. Måske kan man vove et kunstord og sige det sådan her: min væren er kun min i dens udelegerbare *Jemeinigkeit*, for så vidt den er udspremt som *Gemeinigkeit*. Så ejendommelig anderledes end alle vore besiddelser er denne ejendom. Her er passagen hos Kierkegaard:

At have Eiendommelighed er at troe paa enhver Andens Eiendommelighed; thi Eiendommeligheden er ikke Mit, men er Guds Gave, ved hvilken han giver mig at være, og han giver jo Alle, og giver Alle at være. Dette er just det uudgrundelige Væld af Godhed i Guds Godhed, at han, den *Almægtige*, dog giver saaledes, at Modtageren faaer Eiendommelighed, at Han, der skaber af Intet, dog skaber Eiendommelighed, saa Skabningen lige overfor Ham ikke bliver Intet, dog den er tagen af Intet og er Intet, men bliver Eiendommelighed (Kierkegaard 2013, 270)

Ejendommelighed er altså det, i kraft af hvilket jeg er givet at være – ligesom alle er givet at være. Men igen: dette 'ligesom' tager intet bort fra ejendommeligheden. Vi kan ganske vist godt sige, at fællesskabet af næstekærlige er fællesskabet af dem, der har væren til fælles. Men hermed har vi ikke sagt noget andet, end når vi siger, at det er fællesskabet af dem, der ikke har noget til fælles. For væren er ikke noget, vi har til fælles. Væren er slet ikke noget. Og den lighed vi har i at være er derfor en usammenlignelig lighed – dvs. en lighed uden noget fælles mål. Væren er, kort sagt, ikke det værendes kommensurabilitet. Væren er fordoblingen i det at være. Nemlig således at når jeg af kærligheden er fremkaldt i at være, så er jeg fremkaldt således i at være, at væren er mig kær. Og den fordobling er vel at mærke *ikke* en relation, der endeliggør sine relata ved hinanden. Den forbliver indenfor uendelighedens element. Fordoblingen er m.a.o. ikke kærligheden til mig selv som et *bestemt* værende

(en genstand), men kærligheden til det ejendommelige ved hvilket jeg er givet at være. Jeg er fremkaldt som et værende, for hvilket det i sin væren drejer sig om denne væren selv – for at parafrasere Heideggers *Sorge*. Eller: jeg er fremkaldt som et værende, der i det at være allerede er overgået i en stræben efter at vedblive med at være – for at parafrasere Spinozas' *conatus*. Holder vi os til Kierkegaard, formuleres fordoblingen fx sådan her:

Alt hvad der skal bevares levende maa bevares i sit Element; men Kjerlighedens Element er Uendelighed, Uudtømmelighed, Umaalelighed. [...] Men hvad kan nu bringe Kjerligheden ud af sit Element? Saasnart Kjerligheden dvæler ved sig selv, er den ude af sit Element. Hvad vil det sige at dvæle ved sig selv? Det er at blive sig selv Gjenstand. Men en Gjenstand er altid en farlig Sag, naar man skal bevæge sig fremad; en Gjenstand er som et endeligt fast Punkt, som Grændse og Standsning, en farlig Sag for Uendelighed. Uendeligt kan det nemlig ikke være, at Kjerligheden bliver sig selv Gjenstand, deri er heller ei Fare. Thi uendeligt at være sig selv sin Gjenstand er at blive i Uendeligheden, og forsaavidt blot at være til eller at vedblive at være til, da Kjerlighed er en Fordobelse i sig selv,... (Kierkegaard 2013, 180, 182)

Sammenligningsvist at elske mere end andre er slet ikke at elske, bemærker Kierkegaard samme sted (jf. Kierkegaard 2013, 184). For i sammenligningen – i kommensurabiliteten – er kærligheden ikke længere i sit element. Derfor kan kærligheden heller ikke skabe en fælles væren. Kærligheden er derimod fordoblingen i at være. Det beløber sig for så vidt ikke til andet end det blot at være til – eller det at vedblive at være til, som Kierkegaard skriver med at velgennemtænkt 'eller'. For forholdet mellem 'blot at være' og 'at vedblive med at være' er ikke et forhold mellem to forskellige bestemmelser: på den ene side et foreliggende selv, beskaffent på den og den måde, og på den anden side en forkærlig relation til dette bestemte selv, som alt derfor sættes ind på at opretholde. Spinozas selvopretholdelse (*conservatio sui*) er ikke Darwins kamp for overlevelse – ligeså lidt som Kierkegaards 'fordobelse i sig selv' er det. Det 'blot at være' og det at 'vedblive med at være' er tættere på hinanden end juxtapositionens 'og' kan angive. Deres 'eller' angiver, at de er identiske. Og det betyder, at de hører sammen i næstekærlighedens superlative nærhed (*proximus*).⁹ Det er et inklinations 'eller'. Det angiver at væren er givet sådan, at væren er tilbøjelig til væren.¹⁰ Og det er dén fordobling i væren, der gør al forskel i verden.

Væren er sig selv nær og kær. Derfor er hele næstekærligheden allerede givet med væren. Alligevel præsenterer næstekærligheden sig igennem buddets tiltale: *du skal elske næsten!* Og derfor må man rimeligvis spørge: Hvordan kan næstekærligheden være både normativ og deskriptiv? Og hvordan forholder bud og tiltale sig til hinanden?

⁹ Jeg knytter her an til Heidegger: identitet betyder samhörighed – og ikke samhörighed af for sig identiske størrelser. Samhörighed er den oprindeligere form for identitet (jf. Heidegger 2006).

¹⁰ Jeg minder i forbifarten om, at verdnerne jo hos Epikur opstår ud af det grundløse forhold, at atomerne er tilbøjelige (*clinamen*) til hinanden uden at dele andet end det tomme rum. Man kan variere den formel, som allerede nu er brugt flere gange og sige: tilfældet er *i* verden, men ikke *af* verden. Epikurs faldlov er i øvrigt et af de mange motiver, Nancy og Blumenberg er fælles om at være fascineret af.

Altså: hvordan kan næstekærligheden være et bud, når den allerede er givet med væren? Jeg skal elske næsten, og jeg kan ikke lade være med at elske næsten. Ikke uden grund er det præcis det samme tilsyneladende paradoks, som så mange læsere har bemærket gennemtrænger *Væren og tid*: min væren er givet som en eksistential forpligtigelse til min væren (*Seinmüssen*), og min evne til at være (*Seinkönnen*) er umisteligt givet med min tilværelse (*Dasein*). Det vil være lykkedes mig at være, inden jeg er gået i gang med at udføre opgaven. Jeg skal være, og jeg kan ikke lade være med at være. Buddet forvirrer m.a.o. distinktionen mellem *er* og *bør* – hvilket (igen) ikke betyder, at vi er forvirrede, men blot at vi er tiltalte. Var vi forvirrede, så var det fordi, der i buddet var et *er* og et *bør* at rede ud af hinanden (tilsvarende ang. forvirring, jf. Kierkegaard 2013, 264f). Men tiltalen er den distinkte erfaring af deres indistinktion – ligesom indistinktionen mellem skriftegn og betydning er den distinkte erfaring af at læse, eller indistinktionen mellem legeme og sjæl er den distinkte erfaring af at være i live.

Paradokset er altså kun tilsyneladende. Det ville virkelig være et paradoks, hvis der var tale om to uforbundne og uforbindtlige meninger: næstekærligheden er umulig at opfylde og næstekærligheden er umulig ikke at opfylde. Men sagen er den, at næstekærligheden er umulig at opfylde, *fordi* den er umulig ikke at opfylde. Buddet *du skal elske din næste!* forlanger virkelig det umulige. Men ikke fordi det forlanger det, der ikke kan gøres. Naturligvis forlanger buddet det, der ikke kan gøres. Det er ren excès: *elsk – uden præference, uden tøven, uden forbehold!* Ethvert forsøg på at gøre det må komme til kort. Ethvert forsøg må dæmme op for en sådan excès. Det kan man enten forvalte tragisk – det vil sige, man bedyrer, at man stræber uendeligt, mens man vedbliver med at komme til kort; eller man kan opgive den falske selvbevidsthed og gøre det, man under alle omstændigheder må gøre: immunisere sig. Og dvs. man lader forkærligheden råde. Man skaber sammenhold. Man etablerer et 'noget' til fælles.

Men det er først her, at den umulighed, som næstekærligheden forlanger, viser sig. Det, der er umuligt for os ved næstekærligheden, er nemlig at immunisere os imod den. Det mislykkes kort sagt med at få næstekærligheden til at mislykkes. Og det skyldes, at alle vores sammenhold – alle vores operative fællesskaber – har den spænding indbygget i sig, at de immuniserer sig imod deres egen (u)mulighedsbetingelse. Næstekærligheden eksponerer os for at væren er med-væren. At væren er med-væren er mulighedsbetingelsen for, at der overhovedet kan være fællesskab. Men det er samtidig umulighedsbetingelsen for ethvert fællesskab. For intet fællesskab kan holde til med-værens promiskuøse excès. Derfor skabes fællesskaber gennem immunisering. Dog: skulle det lykkes et fællesskab, at immunisere sig i absolut forstand, så ville fællesskabet save den gren over, det sidder på. Immuniseringen ville ødelægge det fællesskab, den tjener til at beskytte. Men det vil selvsagt ikke lykkes. For en "absolut immunisering" er en selvmodsigelse. Immunisering betyder netop, at et fællesskab indoptager noget af det i sig, som det immuniserer sig imod. Og derfor kan det, som vi immuniserer os imod, hele tiden bryde ud og forstyrre det 'noget', vi har tilfælles (jf. Esposito 2011).

Buddet forlanger altså det umulige, fordi det forlanger det, der ikke kan mislykkes. En ting er nemlig at skulle gøre det, der ikke kan gøres, fordi det overstiger vores evner. Så har vi at gøre med et bud, der lader hånt om, at et bør forudsætter et kan. Det er umuligt i én forstand: vi kan gøre alt muligt, men vi kommer til kort. En anden ting er, at gøre det, der ikke kan ikke-gøres. Det er umuligt i en anden forstand. Så har vi at gøre med et bud, der berøver os muligheden af at gøre noget: vi kommer for sent. Så snart vi er kaldede af buddet, har vi allerede opfyldt det; og endda så uigenkaldeligt, at ligegyldigt hvordan vi bærer os ad, så vil det ikke mislykkes med denne opfyldelse.¹¹

Hertil kunne man spørge: hvis buddet forlanger det, der ikke kan mislykkes, hvorfor forlanger det så overhovedet? Hvorfor overhovedet ulejlige sig med at adressere buddet: *du skal elske næsten!*, hvis opfyldelsen er så sikker som amen i kirken? Sagen er her den, at det kun er i kraft af tiltalen, at det bliver umuligt ikke at opfylde buddet. Det er selve tiltalen af buddet, der sørger for dets opfyldelse. Og her er vi ved *er* og *bør*. Tiltalen er den distinkte erfaring af en forpligtigelse, der lader *er* og *bør* være indistinkte. *Du skal...* – jeg er altså forpligtiget til at gøre noget (:bør) ...*elske næsten* – men det er umuligt at *gøre*, fordi jeg nu ikke kan *undlade* det (:er).

Almindeligvis gælder, at jeg kan udføre mine handlinger eller undlade dem, og at jeg, hvis jeg udfører dem, kan lykkes eller mislykkes med dem. Her er distinktionen mellem *er* og *bør* derfor kun alt for tydelig. Men den fordobling i væren, som buddet om næstekærlighed fremkalder, kan hverken undlades eller mislykkes. 'Blot at være eller at vedblive med at være' – dét kan jeg ikke udføre, sådan som jeg udfører andre handlinger. Ikke desto mindre er det en handling, der er med i alle mine handlinger. Og dvs., ligegyldigt hvad jeg gør, og ligegyldigt hvor klodset jeg gør det, så vil det hver gang lykkes mig på ny at fuldbyrde fordoblingen i væren. Fordobling er det element, hvori alle mine operative handlinger udspiller sig. Den er handlingens *væsen*. Det er også selv en handling. Men det er en inoperativ handling. For dens hele gerning består i at svare på det at være, efter at det er for sent at lade være. Det svar kaldte Heidegger som bekendt tænkning. Kierkegaard kaldte det kærlighed. Inden da havde Spinoza allerede behørigt sammenfattet det som den intellektuelle kærlighed til Gud (jf. Nancy 2013a, 94).

Buddet opfyldes altså i buddets tiltale. Tiltalen er derfor væsentlig for buddet. Og her kan vi hæfte os ved, at buddet, der som bekendt er universelt – dvs. som gælder for enhver og til enhver tid – alligevel ikke er udtrykt som en almen lov: *man skal...*, men som en personlig tiltale: *du skal...* Et selv på næstekærlighedens grund er et selv, der ikke har sin grund i sin egen magt. Det begynder et andet sted fra. Det betyder også, at der ikke er et særligt privilegeret jeg, der er udgangspunktet for selvet. For jeget er slet ikke udgangspunktet. Udgangspunktet er tiltalen, og jeg er

¹¹ 'At opfylde' betyder her naturligvis ikke 'at blive færdig med.' Kærlighedens element er uendeligheden. Kierkegaard beskriver det som at være i en uendelig gæld. Ikke at være færdig betyder derfor ikke, at der mangler noget i, at gælden er tilbagebetalt, men at der 'mangler' et mål for gælden. 'Opfylde' betyder kort sagt ikke at komme fri af gælden, men at forblive i gælden – og dvs. forblive i væren: *debeo ergo sum* (jf. Kierkegaard 2013, 175).

først og fremmest en tiltalt, dvs. et 'du' (jf. Kierkegaard 2013, 95). Af samme grund er kærlighed ikke noget, jeg har og som kan få mig til at stille spørgsmålet om, hvordan jeg skal distribuere denne min besiddelse (fx: skal den smøres tyndt ud eller samles ét sted?). Nej, kærlighed er at være tiltalt og bevæget til at gå ud i verden: *du skal elske Næsten!* – og forsøger jeg at vende tilbage til kilden, møder jeg ikke andet end den tiltale, der skubbede mig ud i verden og straks skubber mig ud igen. Ligegyldigt hvilke spørgsmål jeg kommer rendende med (hvem er næsten?), eller hvilke undskyldninger (jeg kan ikke!), så lyder det monotone svar: *du skal elske næsten!*

Vi kan altså sige det sådan her – lidt kækt måske, men alligevel: *der er skub i kærligheden!* Der er derimod ingen tilbagevenden i kærligheden. Der er kun udspreddning, kun begyndelse igen. Vi kender ikke kærlighedens oprindelse og udspring (jf. Kierkegaard 2013, 16f). Men vi er sendt af sted *af* kærligheden og *med* den – som viderebringere af det glade budskab, kærlighedens kærlige hilsen (*salut/salvus*). Og et fællesskab af næstekærlige er et fællesskab, der, med kærlighedens henvendelse i ryggen, er vendt hen til hinanden.

*

Jeg elsker dig! Sådan lyder kærlighedens eksemplariske ytring (jf. Nancy 2003, 264f). Med den henvender vi os til hinanden gennem utallige forkærlige relationer. Men i selve henvendelsen er der noget, der overskrider de mange bestemte måder, vi henvender os på, fordi henvendelsen som sådan er henvendt til den andens inkommensurabilitet (– og *ikke* til den inkommensurable Anden, sådan som Levinas ville have det; jf. Nancy 2000, 80f). Henvendelsen er m.a.o. henvendt til næsten. Og næstekærligheden bryder ind i ytringen. Den både forstyrrer den og muliggør den.

Vi kan udtrykke indbruddet sådan her: *jeg elsker (at være med) dig!* Jeg elsker altså at være med (dig). Forstyrrelsen ligger i, at det, jeg elsker i at elske dig, er med-væren. Men det betyder ikke, at al min kærlighed nu går til med-væren, så ingen rest når frem til dig. Med-væren tager ikke kærligheden fra dig. Tværtimod muliggør jo med-væren, at jeg overhovedet kan adressere ytringen til dig. Var min væren ikke fordoblet som med-væren, var det umuligt at afsende nogen kommunikativ ytring overhovedet. Og du, der er adressaten for kærlighedens ytring, er ikke et appendiks til den fordobling. Jeg elsker at være med dig betyder nemlig: du gør mig væren kær. Det må ganske vist ikke forveksles med den unge Werthers lidelse: uden dig er livet ikke værd at leve. Var det sagen, så var du virkelig et appendiks, nemlig til min forkærlighed for mig selv. Og så kunne vi, hvis kærligheden var gengældt, være hinandens appendiks – dvs. vi kunne holde sammen om at give hinanden vores forkærlighed for os selv. Men nej, hver gang kærlighedens ytring på ny sendes af sted, så betyder det følgende: at min væren igen er åbnet som med-væren – og det gælder uanset om ytringen påbegynder en skødesløs flirt eller et livslangt ægteskab. Det afgørende er ikke udfaldet, men begyndelsen. Og hvem kan overhovedet hen-

vende sig uden på ny at åbne sin væren som med-væren? Selv det mindste vink rækker. Som Nancy skriver:

As soon as there is love, the slightest act of love, the slightest spark, there is this ontological fissure that cuts across and that disconnects the elements of the subject-proper – the fibers of its heart. One hour of love is enough, one kiss alone, provided that it is out of love – and can there, in truth, be any other kind? Can one do it without love without being broken into, even if only slightly?" (Nancy 2003, 261)

Hertil kun endnu et: Heidegger skrev *Væren og tid*, men forsømte, ifølge Nancy, at 'hidkalde kærligheden til det ontologiske register' (jf. Nancy 2003, 269). Ikke desto mindre ved vi, at Heidegger erfarede kærligheden samtidig med værket, men udenfor det. Og måske var kærligheden allerede her i gang med at afværke det. "In der Liebe sein = in die eigenste Existenz gedrängt zu sein" skrev Heidegger til Arendt i 1925 og fortsatte:

Amo heisst volo, ut sis, sagt einmal Augustinus: ich liebe Dich – ich will, dass Du seiest, was du bist. [...] Und einzig die Tiefe, in der ich von mir selbst mein Sein verlangen kann, entscheidet über mein Sein zu anderen. Und das die Liebe *ist*, das ist das beglückende Vermächtnis an das Dasein, das es sein *kann* (Arendt/Heidegger 1998, 31, 37).

LITTERATURLISTE

Arendt, Hannah/Heidegger, Martin

1998 *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann.

Augustin, Aurelius

1982 *Bekendtnisse*, Deutscher Taschenbuch Verlag.

Blumenberg, Hans

1966 *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag.

1975 *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp Verlag.

1976 "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", in: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp Verlag.

1979 *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag.

1988 *Matthäuspasion*, Suhrkamp Verlag.

1989 *Höhlenausgänge*, Suhrkamp Verlag.

Derrida, Jacques

2005 *On Touching – Jean-Luc Nancy*, Stanford University Press.

Esposito, Roberto

2011 *Immunitas*, Polity Press.

Heidegger, Martin

1989 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Vittorio Klostermann.

1993 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag.

2006 "Der Satz der Identität" in: *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Bd. 11, Vittorio Klostermann.

Kierkegaard, Søren

1989 *Frygt og Bæven*, Borgen.

2013 *Kjerlighedens Gjerninger*, Gyldendal.

Lingis, Alphonso

1994 *The Community Of Those Who Have Nothing In Common*, Indiana University Press.

Marquard, Odo

- 1981 "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie" in: idem, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam Verlag, 91-116.
- Morin, Marie-Eve
 2011 "Towards a Divine Atheism: Jean-Luc Nancy's Deconstruction of Monotheism and the Passage of the Last God", *Symposion: Canadian Journal of Continental Philosophy* 15, 29-48.
- Nancy, Jean-Luc
 1991 *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press.
 2000 *Being Singular Plural*, Stanford University Press.
 2003 "Shattered Love" in: idem, *A Finite Thinking*, Stanford University Press, 245-274.
 2007 "The being-with of the being-there", *Continental Philosophy Review* 41, 1-15.
 2008 *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, Fordham University Press.
 2013a *Adoration. The Deconstruction of Christianity II*, Fordham University Press.
 2013b *Corpus II. Writings on Sexuality*, Fordham University Press.
- Neske, Günter
 1988 "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger" in: Günter Neske & Emil Kettering, eds., *Antwort*, Verlag Günter Neske, 81-114.
- Simmel, Georg
 1992 *Soziologie*, Suhrkamp Verlag.
- Tertullian
 1972 *Adversus Marcionem (Books 1 to 3)*, Clarendon Press.
- Watkin, Christopher
 2007a "A Different Alterity: Jean-Luc Nancy's 'Singular Plural'", *Paragraph* 30, 50-64.
 2007b "Neither/Nor: Jean-Luc Nancy's Deconstruction of Christianity", *Research in Phenomenology* 37, 136-143.

*Kasper Lysemose, ekstern lektor, ph.d.,
 Syddansk Universitet
 lysemose@sdu.dk*