Be for meg også

Om forkrøpling og lengsel etter forløsning i moderne litteratur og poetikk

KARI LØVAAS

Be for meg også

Om forkrøpling og lengsel etter forløsning i moderne litteratur og poetikk

Kari Løvaas

Fakulteten för humaniora och samhällsvetenskap

Litteraturvetenskap

DOKTORSAVHANDLING | Karlstad University Studies | 2020:17

Be for meg også

Om forkrøpling og lengsel etter forløsning i moderne litteratur og poetikk

Kari Løvaas

DOKTORSAVHANDLING | Karlstad University Studies | 2020:17

Be for meg også - Om forkrøpling og lengsel etter forløsning i moderne litteratur og poetikk

Kari Løvaas

DOKTORSAVHANDLING

Karlstad University Studies | 2020:17

urn:nbn:se:kau:diva-77452

ISSN 1403-8099

ISBN 978-91-7867-111-3 (tryck)

ISBN 978-91-7867-116-8 (pdf)

© Författaren

Distribution:
Karlstads universitet
Fakulteten för humaniora och samhällsvetenskap
Institutionen för språk, litteratur och interkultur
SE-651 88 Karlstad
+46 54 700 10 00

Tryck: Universitetstryckeriet, Karlstad 2020

WWW.KAU.SE

Abstract

This thesis is concerned with the ways in which the biblical narrative of the Fall, and more specifically the predicament of *creatureliness* (connoting innocence as well as depravation), can be traced as a cryptotheological motif within widely dissimilar modernist poetics and literary strategies. Postsecular theory and the return to the apostle Paul in recent political theology provide the backdrop for the different approaches of my case studies. Their common theme may be spelled out as the «groaning of creation» and its call for possibly redemptive responses of literature and language.

In the first case study, I argue that the postwar poet Paul Celan, influenced as he may be by the condemnation of informational, «fallen» language in the thinking of Martin Heidegger and Walter Benjamin, reformulates the task of the poet into one of witnessing from *within* fallen language on behalf of fallen creatures. In the second case study, I compare two novels by the contemporary Norwegian authors Hanne Ørstavik and Kristine Næss, both of them dealing with a crisis of authorial legitimacy. Applying a psychoanalytic perspective, I suggest that whereas Ørstavik's protagonist seems to suffer from a rigid fixation with a certain calling as mediated by the «paternal function», Næss' protagonist suffers from the lack of any such call. In the third case study, I discuss how the spirit of revenge animating the protagonist of Knut Hamsun's debut novel *Hunger* (1890), is performatively *deactivated*. Through a complex series of negotiations on dignity, the sovereign power over «bare life» is transposed into a comic register. The notion of deactivation also plays a decisive role in Giorgio Agamben's interpretation of Pauline messianism. In the fourth case study, I compare Agamben's reading of Paul's «now-time» with the Swedish author Lars Ahlin's take on the same motif. I argue that while Agamben envisions the messianic calling simply as a deactivation of every calling, Ahlin inscribes it into the *ethical* relation to the neighbor.

Following Walter Benjamin, this thesis outlines two distinct though interconnected visions of redemption: «profanation» on the one hand, releasing the creature from «mythical guilt», manifested on various levels as the compulsion to repeat; and «remembrance» on the other hand, manifested as a receptivity for the unfinished, failed and thwarted in collective or personal history, demanding correction and fulfillment.

Liste over delstudier

Sammenlegningsavhandlingen er basert på følgende delstudier. De er lagt inn som vedlegg i avhandlingens midtparti, etter kappens bakgrunns- og presentasjonsdel og før en lengre del med diskusjon, fordypning og sammenfatning.

I Løvaas, Kari. «The Ambiguities of Creatureliness: From Hamann to Celan». *Literature & Theology* 31 (2017): 255–268.

II ———. «Det forsvunne barnet. Om skapelse og forkrøpling i *kallet – romanen* (2006) og *Bare et menneske* (2014)». I *Kallsvariasjoner. Postsekulære kall i skandinavisk litteratur*, redigert av Stine Holte, 67–98. Oslo: Novus, 2018.

III ———. «Forhandlinger om verdighet i Hamsuns *Sult*». *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 22, nr. 1 (2019): 7–31.

IV ———. «Att leva *i* men inte *av* världen. Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben». *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. (Kommende).

Delstudiene er trykt opp med vennlig tillatelse fra respektive publiseringsorgan. Delstudie IV er gransket og antatt, men ennå ikke publisert når avhandlingen går til trykk.

Forord og takk

På vei gjennom Karlstad handelshøyskoles korridorer til avdeling for litteraturvitenskap i hus 12 på Karlstads universitet er det umulig å ikke legge merke til følgende slogan, som pryder veggene der: *Knowledge is worth nothing without the ability to use it*. Det er ikke vanskelig å gjette hva Karlstads handelshøyskole mener med dette sloganet: Kunnskap er ingenting verdt om den ikke kan skape økt produktivitet og sette flere penger i omløp. Verdi er markedsverdi, et forhold mellom tilbud og etterspørsel. Bruk er å lage papir av trær, eller bensin av olje, eller infrastrukturer av binære koder, som øker hastigheten på omløp av varer og tjenester og informasjon. Om det skulle finnes noe slikt som «anvendt litteraturvitenskap», så skulle den formodentlig handle om å bruke det man vet om narratologi eller retorikk til å skape *storyer* – som, om de ikke kan selge seg selv, kan selge et konsept, et merke, hva som helst.

Som humanistiske fag for øvrig opplever litteraturvitenskapen økte krav om å forsvare sin virksomhet ut fra definisjoner av *kunnskap*, *verdi* og *bruk* som tar seg selv for gitt, og som ikke er begrunnet i fagets egne tradisjoner. Litteraturvitenskapen selv tenderer mot å underkaste seg normer for vitenskapelig skriving som innebærer at forskeren må ofre en hel del. I hva hun kaller en «diskussionsöppning» publisert i Nya Argus 10–11/2018 oppsummerer Tatjana Brandt hva som må ofres i følgende spissformulerte liste: 1) den personlige relasjonen til emnet, 2) den filosofiske relasjonen til saken, 3) stil, 4) humor, 5) tiltale. En overdreven tro på *metoden* gjør dessuten at selve forskningsspørsmålene ofte formuleres forbausende uambisiøst, påpeker Brandt. Hennes tekst munner ut i en oppfordring til faget om å stille grunnspørsmålene igjen og igjen: Hva er kunnskap? Hva er meningsfullt? Hvorfor er litteratur viktig?

Gjennom det meste av den tiden jeg har forsøkt å skrive avhandling, har kravene om «vitenskapelighet» gitt meg høye skuldre og til dels skrivesperre. Jeg har tvilt på min evne til å arbeide systematisk og grundig nok til å kunne kalle det jeg gjør «forskning». Dette beror delvis på at mitt avhandlingsprosjekt hviler på to av de relasjonene Brandt antyder at gjerne må ofres på «vitenskapelighetens» alter: 1) Den personlige relasjonen til emnet; 2) Den filosofiske relasjonen til saken, og saken er her også teologiens sak: Mennesket som *skapning*.

Når det gjelder 3) stil, 4) humor og 5) tiltale, er alt dette noe jeg til dels har ofret, særlig siden jeg av pragmatiske grunner valgte å skrive sammenlegningsavhandling: Skape delmål og legge arbeidet bak seg i etapper,

var tanken. Nettopp med tanke på at monografiformen tross alt er åpnere og friere hva stil og form angår enn artikkelformatet, var dette valget kanskje ikke så pragmatisk likevel.

For å muntre meg opp i korridorene på vei til hus 12, har jeg pleid å leke med ordene i handelshøyskolens slogan. Hva med: *Use is worth nothing without the ability to know it?* Eller: *The worth of using is the ability to know nothing*? Eller: *Worth is of no use without knowability*?

Jeg vil gjerne benytte anledningen til å takke alle dem som har gjort arbeidet med avhandlingen mulig å gjennomføre. Mine veiledere Per Bäckström og Helene Blomqvist, som har støttet meg praktisk og personlig og aldri har presset meg i noen retning jeg ikke selv har ønsket å gå. Med sine ulike kompetansefelt har de også på en fin måte utfylt hverandre når de har kommentert og lest underveis. Forskningsmiljøet Kufo og ansatte på Isli som har deltatt i doktorandseminarer der jeg har lagt fram tekst. Doktorandkolleger på litteraturvitenskap og engelsk som har vært inspirerende samtalepartnere. Stine Holte, som inviterte meg til å bidra til antologien om postsekulære kall i skandinavisk litteratur, og som har inspirert meg til å gå videre i feltet politisk teologi. Anders Kristian Strand, som har lagt ned et omfattende redaksjonelt arbeid i artikkelen om Hamsun. Mikael van Reis, som også etter sitt opponentskap på sluttseminaret tålmodig har ført en maildialog, til stor hjelp i arbeidet med kappen. Fria Seminariet-venner, og spesielt Tatjana Brandt som har oppmuntret meg til å ikke oppgi min essaystiske stil. Astrid Nordang, som har språkgransket kappen, og ikke minst gitt verdifulle kommentarer til oversettelsene fra tysk. Wera Sæther, som insisterte på at Minutten skulle med. Mamma og pappa, som har båret og fortsatt bærer. Per Arne. Odd Gunnar, som jeg bærer med meg. Signe, August. Og mange fler. Og til slutt, men ikke minst, min mann Lars Andersson, som har vært en tro leser, og en nærværende far når jeg selv ikke har maktet å være en nærværende mor.

Innholdsregister

Abstract ..... **i**

Liste over delstudier ..... **ii**

Forord og takk ..... **iii**

Innledning **7**

Mål og metode **11**
Motiv: Det kreaturlige 16

Teoretisk bakgrunn: det postsekulære **21**
Den religiøse vending? 22
Politisk teologi eller teopolitikk? 25
Skapt i Guds bilde? 30
Hverdagslivets psykoteologi 35
Oppmerksomhet 38

Presentasjon av delstudier **46**

Delstudie I–IV

Diskusjon og fordypning av delstudier **49**

Ordet og Navnet hos Ahlin og Benjamin **55**
Hvor er du? 56
Den rette bruken av pronomen 59
Du skal ikke drepe 64
Mytisk skyld og guddommelig vold 67
Åpenbaring og mot-åpenbaring 70

Demonisk hjemsøkelse og humor hos Hamsun **75**
Unntaksmennesket 75
Dødens budbringer 78
Gjentagelsestvang 82
Så lenge ryggen fris fra sin byrde 85
Hinsides lystprinsippet – og tilbake igjen 88

Det fremmede i det egne hos Ørstavik og Næss 92
Forløsning som selvrealisering 92
Meningen eller ikke-meningen med revolt..... 95
Elske sin neste som seg selv? 101
Slippe og holde 107

Svak messianisme hos Celan.....109
Responsivitet og forkrøpling.....110
Den evige gjenkomst 113
Leve det krumnesede kreaturet..... 117
Leve kongen.....123

Sammenfattende betraktninger 128

Omskjær ordet..... 138
Den ene med kors, den andre uten 143
Oppholdsstedet for menneskets vesen.....149
Der står de, alle stavelsene 157

Summary in English 160

Litteratur..... 166

Personregister 174

Innledning

«Kreaturens suckan» er den gamle svenske bibeloversettelsen for skapningens sukk og klage over sin trellbundne tilstand etter utdrivelsen fra paradiset. Paulus setter i Romerbrevet denne klagen inn i et frelseshistorisk perspektiv: «for også det skapte skal bli frigjort fra slaveriet under forgjengeligheten og få den frihet som Guds barn skal eie i herligheten. Vi vet at helt til denne dag sukker og stønner alt det skapte samstemt, som i fødselsrier» (Rom 8: 21–22).[1]

Hvordan skal denne skapelsens fangenskap eller trellbundenhet forstås? At lidelsens problem kan skape en vill lengsel etter forløsning *fra* kroppen gjør det fristende å sverge til en dualistisk modell, der sjelen er noe som lengter hjem (opp) fra eksilet og fangenskapet i materien. Det er tilsynelatende denne modellen som ligger til grunn for et dikt av Erik Johan Stagnelius som har blitt kalt «Kreaturens suckan», der han i første strofe spør hva hekken sukker, hva bekken hvisker, hva furuen gnyr? Og hva tenker klippen som står der truende og mørk? I andre strofe oversetter han til menneskespråk hva den sukkende og klagende naturen tenker:

> Du själv i materiens bojor dig lade:
> Ack! Samma förfärliga öde vi hade,
> Ty följa vi måste, varthelst du oss för.
> Gemensam är kraften som magiskt oss driver,
> Befria blott tingen och frigjord du bliver
> Befria dig själv och du frie dem gör.[2]

Også Walter Benjamin skriver i sitt tidlige språkfilosofiske essay «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (1916) at det er «en metafysisk sannhet» at naturen etter fallet har begynt å klage.[3] Selv om også Benjamin var inspirert av gnostisismen, slik den tok form i jødisk

---

[1] Bibelen 2011, www.bibel.no; der hvor ikke annet er oppgitt, henviser jeg til denne oversettelsen.

[2] Erik Johan Stagnelius, *Samlade skrifter*, bind V (Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 2013), 13–14. Diktet tituleres her etter sin første linje: «Vad suckar häcken?» Se også Anders Olssons essay om «sukket» som metafysisk og romantisk motiv i Stagnelius' diktning: *Vad är en suck?* (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2013).

[3] «Es ist eine metaphysiche Warheit, daß alle natur zu klagen begönne, wenn Sprache ihr verliehen würde.» Jf. *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, bind II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 155. Der hvor ikke annet er oppgitt, er oversettelsene fra tysk mine.

mystikk, artikulerer han ikke «fallet» som sjelens fall fra et oversanselig selvnærvær og ned i den temporale, materielle verden – men snarere som en fremmedgjøringsprosess som finner sted i språket selv, en prosess som gjør skapelsen til gissel for den instrumentelle fornuft.

I Benjamins utlegning av skapelsesfortellingen deltar menneskene i skapelsen idet Gud lar dem navngi dyrene og tingene:[4] skapelsen er en utpreget *dialogisk* hendelse, og det adamittiske navnespråket er et slags naivt og mimetisk språk – som åpenbarer skapelsen i sin sansbarhet snarere enn å legge den *under* seg. Språkets primære funksjon er ifølge Benjamin ikke å overføre innhold, men å mediere likhet. Tingenes ekspressive fysiognomi artikuleres i den mimetiske prosessen, som synliggjør tings potensialiteter.[5]

Fallet inntreffer idet menneskene spiser av kunnskapens tre og underlegger skapelsen – og seg selv – et dømmende og instrumentelt maktspråk som forstummer og forkrøpler. I dette øyeblikket fortrenges ordet som bærer med seg kjennskap til «tingen» til fordel for det konvensjonsbestemte ordet som forvalter kunnskapen om «godt» og «ondt». Gjennom syndefallet trer mennesket ut av det uskyldige navnespråket, idet han gjør språket til et middel. Språket blir gissel for prat, og tingene blir gisler for narrespill. Det er derfor naturen har begynt å klage. Klagen forbinder Benjamin med språkløshet – samtidig som den utgjør «språkets mest udifferensierte, avmektige uttrykk». [6]

I teksten «On Lament and Lamentation» (ty. «Über die Klage und das Klagelied», 1917), som tilkom nesten samtidig med Benjamins tekst om et språklig syndefall, skriver kabbala-eksegeten og Benjamins venn Gershom Scholem at åpenbaringens språk er Guds eget språk: det kjenner verken traume eller taushet. Klagen stiger på sin side opp fra det lidende, kreaturliges dyp. Om klagen, som ligger nærmere dyrs smerteskrik enn artikulert språk, skriver Scholem:

> So long as the inviolability of silence is not threatened, men and things will continue to lament, and precisely this constitutes the grounds of our

---

[4] Gud ville ikke underordne mennesket språket, skriver Benjamin, «sondern im Menschen entließ Gott die Sprache, die *ihm* als Medium der Schöpfung gedient hatte, frei aus sich», ibid., 149.

[5] Se også «Lehre vom Ähnlichen» og «Über das mimetische Vermögen» (1933), i ibid., 204–213.

[6] «Die Klage ist aber der undifferenzierteste, ohnmächtigse Ausdruck der Sprache, sie enthält fast nur den sinnlichen Hauch». I «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», ibid., 155.

> hope for the restitution of language, of reconciliation: for, indeed, it was language that suffered the fall into sin, not silence.[7]

Vi ser her en forestilling om at det eneste ikke-falne, det eneste «rene» i menneskenes språk, er tausheten. I tråd med tanken om en ikke-fallen taushet tenker Benjamin seg at det finnes et sjikt i språket som er stumt, men som ledsager meningen, og som kan bli lesbart. Dette som Benjamin i sine språkfilosofiske tekster kaller «det rene språket» motsvarer det han i de senere historiefilosofiske tekstene omtaler som historiens stumme underside.[8] Benjamin tenkte seg oppmerksomheten eller erindringen som en messiansk eller *reddende* akt: å gjøre *lesbart* det som seierherrenes herskende fortellinger fortier.

Mitt avhandlingsprosjekt kan plasseres innenfor rammene av det som kalles postsekulær teori: Et «svar» eller en reaksjon på den opplevelsen av meningskrise som har fulgt i kjølvannet av den sekulære liberalismens triumf i organiseringen av menneskelig samliv. «Gud», skriver litteraturviteren Terry Eagleton i et polemisk motsvar til dogmatiske nyateister, er en slags pågående kritikk av den instrumentelle fornuft.[9] Teologi er i grunnen en poengløs, en *useless* virksomhet. Gud er for Eagleton – i den negative teologiens ånd – noe som overskrider menneskers forstand og rasjonalitet. Hvorfor oppholde seg ved Gud da, og det innenfor rammene av en vitenskapelig institusjon?

I *Det omätbaras renässans* (2018) framfører filosofen Jonna Bornemark en kraftfull kritikk av det hun kaller pedantenes verdensherredømme. Pedantene er de som måler og veier og effektiviserer uten å stoppe opp og spørre seg hva det skal være godt for, hvilke «mål» i dypere forstand målingen og veiingen, *ratios* kunnskapsform, skal tjene. Overveielser knyttet til dette som banalt kan kalles meningen med livet, forutsetter også en annen kunnskapsform, det renessanseteologen Nicolaus fra Kues kaller *intellectus*, som setter oss i kontakt med et stort felt av *ikke-viten*. Ikke-viten handler ikke om kjensgjerninger som ligger der uoppdagede, klare til å avdekkes og omvandles til sikker viten. Snarere er det selve *horisonten* for vår tenkning, eller et uendelig antall horisonter. Innenfor rammene av disse horisontene av ikke-viten er det at *ratio* gjør sitt,

---

[7] Gershom Scholem, «On Lament and Lamentation», i *Lament in Jewish Thought*, red. Ilit Ferber og Paula Schwebel (London & Berlin: De Gruiter, 2014), 319.

[8] «Über den Begriff der Geschichte» (1940), i Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, bind I (1991), 693–704.

[9] Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate* (New Haven and London: Yale University Presse, 2009), 10.

forklarer Bornemark: fanger opp likheter, skaper begreper, bygger opp den verden mennesker navigerer i. Det er imidlertid via *intellectus* at noe nytt kan framtre fra horisontene av ikke-viten. Om *intellectus* spaltes fra *ratios* virksomhet, da vil den verden mennesker bygger opp rundt seg, lett stivne til et fengsel – eller det sosiologen Max Weber har kalt «rasjonalitetens jernbur».[10] Å stå i kontakt med horisontene av ikke-viten er også selve forutsetningen for å kunne forestille seg hvordan alt *kunne* vært annerledes.[11]

I *Benjamin's Abilities* (2008) fokuserer den amerikanske filosofen Samuel Weber på Benjamins hyppig anvendte suffiks *-barkeit*. Det forekommer i ord som *meddelbarhet, kritiserbarhet, siterbarhet, reproduserbarhet*. Substantiver med dette suffikset viser til *det mulige* snarere enn til allerede foreliggende kjensgjerninger. Og er vi ikke nettopp her ved litteraturfagets opprinnelse – hos Aristoteles som sa at diktekunst handler om det som *kunne* ha skjedd? Samuel Weber skriver om Benjamins *oversettbarhet*:

> A work can only «work,» do its work, have effects, be *significant*, insofar as it goes outside of itself and is transformed, by and into something else, something other. [...] To signify is to be transformed.[12]

Det er humanioras og litteraturvitenskapens privilegium å holde det mulige åpent i vår lesning og tradering ikke bare av tidligere tiders og vår egen tids ytringer, men også av det som ikke fikk, som ikke får, bli sagt.

---

[10] Max Weber, *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, overs. Sverre Dahl (Oslo: De norske bokklubbene, 2001), 142–143.

[11] Se Jonna Bornemark, *Det omätbaras renässans. En uppgörelse med pedanternas världsherravälde* (Stockholm: Volante, 2018), 34–51.

[12] Samuel Weber, *Benjamin's Abilities* (Harvard: Harvard University Press, 2008), 63.

Mål og metode

Tatt i betraktning litteraturvitenskapens tradisjon for besinnelse på teksters *hvordan*, deres *måter* å mene på, er det pussig at fagets egne normer for vitenskapelig skriving synes å tilpasse seg en idé om fullstendig transparens. Mens litteraturviteren har lært seg at det å parafrasere er en fattigslig måte å nærme seg det litterære objektet på, er idealet for vitenskapelig skriving å skrive så parafraserbart som mulig. Det er blant annet publiseringsformene som tvinger fram dette: selve *kunnskapsbidraget* skal kunne leses av maskiner, og må derfor pakkes inn i *abstracts* og *keywords*. Vitenskapelig «tekstbinding» tenderer også mot redundans snarere enn mot komplikasjon: Jeg skal nå vise, jeg har nå vist.

Sjangeren vitenskapelig skriving innbyr således til å innta en på en og samme tid servil og suveren posisjon vis-à-vis «objektet». Den vitenskapelige teksten bør være fri for stil og affekt, den bør ikke henlede oppmerksomheten mot sitt eget ubevisste. Med sitt rene *om* skal sekundærteksten gripe primærtekstens rene *hvordan*, og aldri glemme at det handler om hvordan primærteksten *konstruerer* sitt innhold (som litteraturforskeren således alltid må stå på behørig avstand fra). Når det gjelder å frilegge primærtekstens ubevisste, kan forskeren derimot gå rett på sak, og her kan det virke som om *sak* og *perspektiv* konvergerer i det som kalles *teori*: Psykoanalyse, marxisme, postkolonialisme, feminisme, økokritikk, system-nettverk-teori, og så videre. Denne tendensen står riktignok ikke uimotsagt. Litteraturforskere som Rita Felski og Toril Moi har påpekt hvordan kombinasjonen av et poststrukturalistisk syn på forholdet mellom tekst og verden som *allegorisk*, og *cultural studies*-feltets diagnostiserende tilnærming til litterære tekster, har resultert i at en mistankens hermeneutikk har fått dominere faget.

I sin bok *Revolution of the Ordinary* fra 2017, tar Toril Moi også et oppgjør med litteraturfagets overtro på metode:

> In my view, literary criticism – by which I mean what we now call 'reading' – doesn't have anything we can plausibly call competing methods, at least not in the sense widely used in the sciences and social sciences: a set of explicit – and repeatable – strategies for how to generate new knowledge.[13]

[13] Toril Moi, *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 178.

Kjersti Bale har i en anmeldelse av Mois bok hevdet at hun tviler på at metodespørsmålet kan avfeies så lett:

> Et minimum må vel være at vi må kunne beskrive fremgangsmåten vi benytter, og jeg betviler at selv Moi finner opp hjulet på nytt hver gang hun leser en ny tekst. Selv litteraturvitere er mer systematiske enn som så.[14]

Framfor Mois generelle avvisning av metode, foretrekker Bale Rita Felskis mer pragmatiske holdning: Ulike mål krever ulike metoder.[15] Visse litteraturvitenskapelige disipliner er da også rent metodedrevne: det gjelder eksempelvis digital humaniora, bokhistorie, filologi.

Her vil jeg likevel tilslutte meg Mois poeng. Hun sier jo ikke at litteraturvitere nødvendigvis må være usystematiske eller at idealet er at de *ikke* skal kunne beskrive sin framgangsmåte: hun antyder snarere at det *kunnskapsbegrepet* som er rådende innenfor samfunns- og andre mer empirisk orienterte vitenskaper, er forbundet med en metodeforståelse som ikke nødvendigvis er relevant for lesefagene.

Det er ingen tvil om at strukturalismen har vært viktig i utviklingen av litteraturvitenskapens repertoar av analyseverktøy. Men dette anser jeg ikke så mye som en av flere mulige metoder som nettopp et repertoar, et faglig metaspråk, som det er en fordel at litteraturviteren kan og bruker når det aktualiseres i en lesning. Med tanke på at litteraturvitenskapen de siste årene også er et fag som tenderer mot å oppløse sitt objekt, er det bemerkelsesverdig at disse analyseverktøyene i stor grad er utviklet i dialog med og som svar på den vestlige litteraturhistoriens kanoniserte verk og storformer.

Siden det jeg her presenterer er en sammenlegningsavhandling, har jeg ikke benyttet meg av én gjennomgående metode som enkelt kan gjøres rede for. På et overordnet nivå vil jeg imidlertid definere avhandlingen som en idébasert motivstudie. Samtlige artikler er også komparative studier: I den første av delstudiene undersøker jeg Johann Georg Hamanns idé om et prelapsarisk åpenbaringsspråk og hvordan denne på ulike måter påvirket Walter Benjamin og Martin Heidegger, som begge var viktige

---

[14] Kjersti Bale, «Postkritisk kritikk av kritikken», *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 21, nr. 1 (2018): 90.

[15] Se Rita Felski, *The Limits of Critique* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015).

samtalepartnere da Paul Celan utformet sin poetikk.[16] I den andre av delstudiene sammenligner jeg forkrøplingsmotivet i to norske samtidsromaner, slik det manifesterer seg som henholdsvis låsning og oppløsning av vitalitet og mening hos de to hovedpersonene som begge er forfattere med skrivesperre.[17] I den tredje delstudien sammenligner jeg krøplingen i Hamsuns roman *Sult* (1890) med den blinde avisselgeren i Rainer Maria Rilkes roman *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), og viser hvordan ressentimentet er en integrert del av krøplingmotivet hos Hamsun, mens Rilkes avisselger framstår mer som en Kristus-lik, hellig dåre.[18] I den fjerde delstudien sammenligner jeg Lars Ahlins lesning av Paulus som messiansk tenker, det vil si hans analyse av hva det skulle innebære å leve *i* men ikke *av* verden, med Giorgio Agambens analyse av den samme strukturen i *The Time that Remains* (it. *Il tempo che resta*, 2000).[19]

Ordet motiv kommer av det latinske *movus*, som betyr å sette i bevegelse. Nationalencyklopedin definerer «motiv» som «ett mönster, schema eller ämne för en situation eller handling som går att känna igen från ett textställe till ett annat». *Svenskt litteraturlexikon* vektlegger at et motiv er konkret gestaltende og ikke skal behøve å tolkes fram. Motivet *aktualiserer* temaet, som gjerne kan ligge usagt i teksten. Denne distinksjonen er ikke alltid like lett å opprettholde, noe jeg kommer tilbake til.

Man kunne si at det som opptar meg i denne avhandlingen er et teologisk mønster eller skjema: mennesket som *skapning*, innskrevet i en fortelling om fall, kall og forløsning. Jeg ser på fallfortellingen som et motiv i den betydningen at den kan gjenkjennes selv om den *vandrer* fra en tekst til en annen, fra en kulturkrets til en annen, fra et betydningsområde til et annet. Gjenkjennes, uten at den derfor forblir identisk med seg selv. Motivet formes og omformes av sin vandring gjennom det man med poeten Inger Elisabeth Hansen kunne kalle «tidas skitne fylde».[20]

---

[16] «The Ambiguities of Creatureliness: From Hamann to Celan», *Literature & Theology* 31 (2017).

[17] «Det forsvunne barnet. Om skapelse og forkrøpling i *kallet – romanen* (2006) og *Bare et menneske* (2014)», i *Kallsvariasjoner. Postsekulære kall i skandinavisk litteratur*, red. Stine Holte (Oslo: Novus, 2018).

[18] «Forhandlinger om verdighet i Hamsuns *Sult*», *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 22, nr. 1 (2019).

[19] «Att leva *i* men inte *av* världen. Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben», *Svensk Teologisk Kvartalsskrift* (Kommende).

[20] Jf. *Trask. Forflytninger i tidas skitne fylde* (Oslo: Aschehoug, 2003).

Fortellingen om skapelse og fall er overlagret med en hel vifte av temakretser. Hva betyr det for eksempel at mennesket er skapt i Guds bilde? Dette er en teologisk diskusjon som foregriper moderne diskusjoner om menneskets *verdighet*. I hvilken grad anses mennesket ikke bare som skapt, men også som medskapende eller verdensbyggende? Denne problemstillingen videreføres i ulike syn på selvet, subjektet og menneskets *agens*. Og hva innebærer det sentrale forbudet i jødisk og kristen teologi mot å forveksle skaperen med det skapte? I estetisk teori kan dette dogmet gjenkjennes som *kunstfiendtlighet*, i marxistisk teori som kritikk av tingliggjøring og varefetisjisme; generelt kan det gjenkjennes som en kritikk av teknikk som en form for gjengangeraktig *udødhet*.

Ikke minst kan også ulike språkteorier knyttes til fallfortellingen: Filosofer som Søren Kierkegaard, Martin Heidegger og Walter Benjamin opererer eksempelvis med en forestilling om et «rent» og et «fallent» språk. Det første deltar så si i skapelsen i ren responsivitet, det er et åpenbaringens språk. Det falne språket oppfattes som et instrumentelt maktspråk som straffer og dømmer og skaper hevngjerrighet.

I fallfortellingen inngår også en retningsbestemmelse – en lengsel og et håp om forløsning. Også det messianske motivet har vandret inn i estetisk teori, som ofte formulerer ulike visjoner om *redning*. Slike visjoner utgår fra en tilstandsbeskrivelse preget av nød, mangel, frustrasjon. Her aktualiseres religiøse forestillinger om *kall* og *omvendelse*. Som Stine Holte skriver i innledningen til *Kallsvariasjoner*:

> Tradisjonelt har denne mangelen gjerne blitt tolket som synd eller ondskap, og kallet som et kall til forløsning fra denne mangeltilstanden. Men hva skjer med kallserfaringen i det moderne, i en tid hvor tale om synd og ondskap ikke lenger er gjengs? Er det likevel mulig å oppleve seg kalt i dag, i en tid hvor sekulariseringen har ført til at det blir satt spørsmålstegn ved autoriteten til den stemmen som kaller?[21]

«Sekularisering» er termen som blir brukt om religionens avtagende betydning i (vestlige), moderne samfunn. Det er imidlertid ikke opplagt hva sekularisering innebærer. Helt konkret ble ordet først brukt om at eiendom ble overdratt fra kirke til stat eller private aktører. Max Weber brukte ordet om en bevegelse som ble påbegynt innenfor den protestantiske kristenheten – han så den protestantiske sekulariseringen av kallstanken som

[21] Stine Holte, «Kallsvariasjoner. En introduksjon», i *Kallsvariasjoner*, red. Stine Holte (Oslo: Novus, 2018), 7.

et viktig premiss for framveksten av kapitalismen. Men også opplysningsrasjonalismen bidro til sekularisering, forstått som en separasjon av ulike mer eller mindre autonome sfærer. Her oppstod også tanken om at vitenskap var en «verdifri» sfære, og at livssynsspørsmål skulle underordnes i politikken, som skulle bygge på rasjonell argumentasjon. Jeg kommer tilbake til termen «postsekulær» som en problematisering av den sekularistiske selvforståelsen i teoridelen.

Her vil jeg nøye meg med å påpeke at det jeg har innsirklet som avhandlingens motiv, fallfortellingen, ikke nødvendigvis opptrer fullt transparent i tekstene jeg undersøker. Betyr det at jeg *tolker* den fram, og at det således egentlig handler om tematiske lesninger? Det er mulig. Samtidig vil jeg gjennom å plassere meg i det postsekulære teoretiske feltet, insistere på en *forskyvning* i perspektivet, som gjør det mulig å framkalle skjemaer og mønstre i tekstene som mer tradisjonelt «sekulære» perspektiver så å si har kryptert.

Et eksempel: Den bortvendte kvinnen i Ørstaviks roman *kallet – romanen* (2006) utgjør – i lys av et luthersk teologisk rammeverk – en konkret gestaltning av forkrøplingsmotivet som det å være «innkrøkt i seg selv», *incurvatus in se ipse*.[22] Selv om man ikke lenger snakker om synd, henter dette motivet sin kraft fra ideen om mennesket i *arvesyndens vold*. I psykoanalysen opptrer dette motivet i teoretiseringer omkring det *Unheimliche* og *abjeksjon*.

Et annet eksempel: I eksistensialistisk filosofi finnes en idé om et *omslag* fra en inautentisk til en mer autentisk væremåte. Dette er opplagt en videreføring av teologiens forestillinger om kall og omvendelse. Men som Stine Holte spør: Hvem er det, i en sekularisert kontekst, som kaller? Hos Kierkegaard som hos Heidegger går veien til det autentiske gjennom erfaringen av angst, en erfaring som lar oss øyne det *kontingente* ved de verdener mennesker lever i – og som således gjør det mulig å avspenne bindinger til mål og levemåter som man har tatt for gitt, for å innse deres *historiske* – det vil si omforhandlingsbare – karakter. Denne dialektikken foregripes allerede hos Paulus, når han sier at kallet gjør den kristne til en som lever *i* – men ikke derfor *av* verden. Dette kallets struktur overlever

[22] Uttrykket ble myntet av Augustin, og videre utviklet av Luther, som bl.a. skrev: «Unsere Natur ist durch die Schuld der ersten Sünde so tief auf sich selbst hin verkrümmt (lat.: *tam profunda est in seipsam incurva*), daß sie nicht nur die besten Gaben Gottes an sich reißt und genießt, ja auch Gott selbst dazu gebraucht, jene Gaben zu erlangen, sondern das auch nicht einmal merkt, daß sie gottwidrig, verkrümmt und verkehrt alles [...] nur um ihrer selbst willen sucht.» I «Scholion zu Römer 5: 4», i *Weimarer Ausgabe*, bind 56 (Weimar: H. Böhlau, 1883–1929), 304: 25–29.

således selv om man ikke lenger viser til en transcendent Gud som kaller. Isteden konseptualiseres Gud som Intet eller den Andre.

Det handler altså om å lese fram teologiske genealogier som har vært mindre påaktet fra og med den tiden da litteraturfaget nettopp ønsket å legitimere seg som *vitenskap* gjennom å applikere antatt mer verdinøytrale teorier og metoder. Atle Kittang, som gjerne gis æren for å ha byttet ut litteraturfagets suffiks «-historie» med «-vitenskap» i Norge, leser således Hamsuns *Sult* ved hjelp av strukturalistisk metode og et psykoanalytisk perspektiv.[23] Men også i psykoanalysen er fallnarrativet virksomt, som jeg vil komme tilbake til.

Syndefallsfortellingen er innskrevet i det tyske ordet for skapning, *Kreatur*, med sine konnotasjoner til så vel uskyld som fordervelse. Det kan stå for skapningen så vel *før* som *etter* fallet. De ulike betydningene som har heftet ved eller prellet av ordet i løpet av dets vandring gjennom tidas skitne fylde, viser også at det har vært et slagfelt for menneskers forsøk på å forstå seg selv som verdige eller uverdige vis-à-vis andre skapninger, dyrene. Når teologene og filosofene på ulike tidspunkter har fått det for seg å omvurdere alle verdier, er det særlig det kreaturlige som har fått gjennomgå.

Kort sagt har jeg i mine lesninger søkt etter teologiske mønstre og intertekstuelle forbindelser knyttet til fallmotivet og det kreaturlige. Det som forener de ulike delstudiene, er også at jeg – i ulike forfatterskap og på ulike diskursive nivåer – har lest fram en poetologisk visjon om å *vitne* for forkrøplede eller forstummede skapninger. Ordet «poetikk» betyr læren om diktekunstens vesen, former og virkemidler. Når jeg bruker adjektivet «poetologisk» her, sikter jeg ikke så mye til forsøk på formulere normerende og instruktive håndbøker i diktekunst, som mer individualiserte forsøk på å formulere diktningens «oppdrag» – eller *kall*.

Motiv: Det kreaturlige

Språket er forankret i kroppen og er enten vi vil det eller ikke antroposentrisk. Noen av «metaforene vi lever av», for å si det med kognisjonsfilosofene Lakoff og Johnson, er knyttet til vår vertikale orientering i rommet:

[23] Atle Kittang, *Luft, vind, ingenting. Hamsuns desillusjonsromaner fra Sult til Ringen sluttet* (Oslo: Gyldendal, 1984).

høyt og lavt, stigning og fall.[24] Svært mange av metaforene som organiserer seg rundt høyt/lavt-aksen er også naturlig verdiladede, som glad/trist, frisk/syk. Det er ikke vanskelig å forstå forbindelsen her, rent konkret, til kroppen: tyngdekraften virker sterkere, så å si, på deprimerte og syke.

Evolusjonsteoriens plansjer framstiller mennesket som en som langsomt reiser seg opp for å gå på to bein. Hendene frigjøres og finmotorikken utvikles parallelt med at hjernen vokser. Den oppreiste stillingen gjør at bekkenet blir trangere, noe som kombinert med hodets størrelse gjør at mennesket må forløses lenge før det er «ferdig». Menneskelivet begynner definitivt i det lave og premature: liggende, sårbart, ikke-rasjonelt, ikke-kontrollerende, men desto mer *formbart*.

Da renessansehumanisten Pico della Mirandola fabulerte fram en neoplatonsk versjon av den bibelske skapelsesfortellingen, tenkte han seg at den guddommelige pottemakeren, da han endelig skulle skape mennesket, hadde gått tom for guddommelige modeller eller prototyper: Mennesket ble derfor den eneste skapningen som fikk *skape seg selv*.[25] Filosofen Peter Sloterdijk knytter, i tråd med denne tankegangen, menneskedannelse eller «antropoteknikk» til en vertikal streben i menneskenaturen: en higen og trang til å forme og overvinne seg selv.[26] For Sloterdijk blir det imidlertid avgjørende å frigjøre denne vertikaliteten fra metafysikken. Friedrich Nietzsche blir derfor Sloterdijks helt. På mange måter minner Nietzsches antropologi om Picos: Det står i menneskets makt å utarte til høyere eller lavere former. Menneskets lavere former er hos Nietzche fortsatt dyriske – men menneskets høyeste form er ikke som hos Pico noen kroppsløs sjel. Nietzsches «overmenneske» er, slik Sloterdijk tenker seg det, snarere et slags foredlet vanedyr. Med Nietzsche vil Sloterdijk rehabilitere antikkens dygdelære og den kunnskapsform Aristoteles kalte *fronesis* (praktisk kunnskap).

---

[24] Se George Lakoff og Mark Johnson, *Metaphors we Live by* (London: The University of Chicago Press, 2003). Forfatterne vier et helt kapittel til metaforer knyttet til aksen opp/ned som eksempel på «orientational metaphors». Selv om disse kan variere fra kultur til kultur, er metaforene ikke tilfeldige, da de har sin basis i våre fysiske og kulturelle erfaringer. Noen av grunnmetaforene knyttet til aksen opp/ned i vår kulturkrets er: Glad/trist, bevisst/ubevisst, helse/sykdom, liv/død, makt/avmakt, god/dårlig, rasjonell/følsom. Følgelig kan man, med forfatternes engelskspråklige eksempler: *fall into a depression, fall asleep, fall ill, fall from power, fall into depravity* osv.

[25] Se Giovanni Pico della Mirandola, *Om människans värdighet*, overs. Rolf Lindborg (Stockholm: Atlantis, 1996).

[26] Se Peter Sloterdijk, *You Must Change your Life: On Anthropotechnics*, overs. Wieland Hoban (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2013).

Menneskets uferdighet gjør henne imidlertid ikke bare til en som kan skape og forme seg selv, i utgangspunktet utleverer det henne helt og fullt til *andres hender*. Hendene kan kjærtegne, løfte, bære og holde. De kan slå, kaste, miste og slippe. De kan forme og ødelegge. Også hendenes funksjoner overføres til andre betydningsområder og blir slik metaforer vi lever av. Vi *griper* noe med tanken. Vi *berøres* av noe med våre følelser. Vi *rammes* av skjebnens slag. Å lese betyr å «samle». Og om mennesket ved hjelp av teknikken er et protesebærende vesen, er den kroppsdelen vi ser for oss at protesen erstatter eller forstørrer, til monstrøse dimensjoner: hendene. Det er vanlig å vise til menneskets geologiske *fotavtrykk* i forbindelse med antropocen-begrepet. Men når det er snakk om utpiningen av jordens ressurser er det snarere de artifisielle hendene man ser for seg, deres *inngrep* i de ulike mer eller mindre selvregulerende økosystemene. «Machenschaft» kalte Heidegger den moderne teknologien, som hadde erstattet håndverkerens lyttende forhold til sitt materiale med den instrumentelle fornuftens kalkulerende bemestring og manipulasjon. Her foregriper Heidegger Foucaults refleksjoner omkring *biomakt*, ulike teknikker for kontroll og administrasjon av populasjoner.[27]

Biologismen og historismen var avgjørende forutsetninger for 1900-tallets utopiske ideologier, som byttet ut den kristne eskatologiens tilbud om en evakueringsmulighet *fra* denne verden, med en biopolitisk visjon, ikke bare om forbedring av menneskenes vilkår, men også om forbedring av selve menneskematerialet *i* denne verden. Religionsfilosofen Mårten Björk, som har skrevet en avhandling der han tar for seg de fire teologene Franz Rosenzweig, Karl Barth, Oskar Goldberg og Erik Petersons diskusjoner om udødelighet som en kritikk av biologismens livsforståelse, skriver: «På olika sätt, och med olika medel, söker de en utsida till det liv som naglats fast vid sig självt och blivit instängt i en värld som de facto regleras av survival of the fittest».[28] Björk tar utgangspunkt i det han kaller immanentiseringen av udødelighetsdiskursen som forutsetningen for politiseringen av livet i det moderne. De fire teologene motsatte seg denne politiseringen, mener Björk, idet de hevdet at livet ikke kan reduseres til sin biologiske, kulturelle eller historiske materialitet, men åpner verden mot

[27] Jf. Michel Foucault, «Part Five: Right of Death and Power over Life», i *The History of Sexuality. An Introduction* (New York: Vintage Books, 1990). Se også Robert Sinnerbrink, «From Machenschaft to Biopolitics: A Genealogical Critique of Biopower», *Critical Horizons* 6, nr. 1 (2005).

[28] *Life Outside Life: The Politics of Immortality, 1914–1945*, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion (Göteborg: Göteborgs Universitet, 2018), avhandling, 397.

en utside – som de kalte Gud. «Deras teologiska föreställningsvärld bottnar i en tanke att livet inte har sitt ursprung i sig självt och därmed kan levas för något mer och annat än det levande.»[29]

Selv om Walter Benjamin i mindre grad oppholdt seg ved ideen om udødelighet og evig liv, protesterte også han mot samtidens herskende syn på liv – som biologisk og evolusjonært bestemt, og historie – som en historie om framskritt.[30] Jacques Derrida er blant dem som har påpekt hvordan Benjamin mobiliserer jødisk teologi i sin polemikk mot den tyske livsfilosofien. Dette er en kritikk *av* vitalismen *for* livets sak, en kritikk som hevder at livet er verdt *mer* enn livet, skriver Derrida, og tilføyer: «(pure and simple, if such exist and that one could call natural and biological)».[31]

Ordet *Kreatur* er, også i moderne bruk, gjennomskåret av splittelsen og syndefallet. *Etter* fallet er det kreaturlige underlagt de moderne suverenitetsdiskursenes forkrøplende biomakt: kreaturlig er i denne betydningen enhver som blir produsert eller kontrollert av en mester eller tyrann. Men i den jødisk-kristne ideen om menneskets skapthet inngår også at hun ikke selv frambringer sitt eget liv, men *mottar* det som en gave. Her blir det viktig å skille mellom to ulike skapelsesforestillinger: Platon skriver i dialogen *Timaios* om Gud som en håndverker eller demiurg som former mennesket ut av et allerede foreliggende materiale.[32] Denne forestillingen finnes også i Genesis, der Gud former mennesker av leire. Men i de monoteistiske religionene finnes også forestillingen om at Gud skaper ut av *intet*, «creatio ex nihilo». En slik skapergud er transcendent og overskrider hva mennesker kan omfatte med tanken. I en slik forestilling inngår også at den verden Gud skaper er kontingent, den kunne like gjerne vært en annen. At Gud skaper av ren kjærlighet og ikke for å fylle noe guddommelig behov, betyr også at Gud ikke våker over skapelsen som en nevrotisk og herskelysten despot, men at han har skapt den som fri, påpeker Terry Eagleton.[33]

Selve *livet*, det blåser Gud i den ene av Genesis-fortellingene inn i sin skapning gjennom neseborene. I fortellingene om rabbier som kunne lage

---

[29] Mårten Björk, *Life Outside Life: The Politics of Immortality, 1914–1945*, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion (Göteborg: Göteborgs Universitet, 2018), avhandling, 404.

[30] Benjamin var også en av bidragsyterne til det økumeniske tidsskriftet *Die Kreatur*, som ble redigert av Martin Buber og Franz Rosenzweigs og utkom i årene 1926–1930.

[31] Jacques Derrida, «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», i *Acts of Religion* (New York: Routledge, 2002), 289.

[32] Se Platon, *Skrifter*, overs. Jan Stolpe, bind IV (Stockholm: Atlantis, 2006), 419–514.

[33] Eagleton, *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate*.

golemer, husslaver som de formet av leire og animerte ved hjelp av magiske formler, er dét som skiller rabbiene fra Gud at de nettopp ikke kan *puste* liv inn i sine skapninger.

Mennesket er et sjelevesen, skriver Paul Celan i notatene til sin poetologiske tale «Der Meridian» (1960); det er ikke kromosomenes sammensetning som røper menneskets vesen, men dets *facies hippocratica*: ansiktet i dødsøyeblikket.[34] Hos Celan forankres menneskets menneskelighet ikke i makt og rasjonalitet, i hodet som reiser seg opp over resten av skapelsen for der oppe fra å kommandere hendene som transcenderer den biologiske kroppen til å legge skapelsen under seg. *Kreaturlig* er mennesket i kraft av å være en pustende, dødelig kropp. I ordet ligger en besinnelse på subjektet som *reseptivt, mottakende, utsatt*.

I ett av sine Kafka-essays (1934) lar Benjamin en pukkelrygget dverg som forekommer i en kjent tysk barnesang bli emblematisk for alle Kafkas forkrøplede kropper. I sangens siste strofe ber pukkelryggen barnet inkludere ham i sin aftenbønn. Benjamin siterer Malebranche, som skrev at *oppmerksomhet* er sjelens naturlige bønn, og at Kafka – selv om han ikke var en mann som bad – eide denne oppmerksomhetsformen, som omfattet *alle skapninger*.[35] Paul Celan siterer Malebranche via Benjamin i «Der Meridian». Han siterer også et vers fra sitt eget dikt «Stimmen» fra samlingen *Sprachgitter* (1959): «Kom til oss på hendene.»[36] Dette, som jeg har valgt å lese som et *kall* – fra de forkrøplede og forstummede, kan også leses som et slags *tilbakekall*. Det er det suverene subjektet, mesteren, kongen – som har spaltet seg fra sin egen kroppslighet og dødelighet – som kalles tilbake fra sin maktfullkomment oppreiste posisjon og isteden blir bedt om å føle seg fram med hendene, som en blind, eller gå på alle fire, som et dyr. Kanskje et dyr med *hareører*, som er tilnavnet Celan gir de «usynlige» anførselstegnene hos dramatikeren og sitatkunstneren Georg Büchner, som han kaller *kreaturets* dikter?[37]

---

[34] Paul Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999), 112.

[35] «Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages», i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 432.

[36] «Komm auf den Händen zu uns.» I *Gedicthe*, bind I (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975), 147.

[37] Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 5.

Teoretisk bakgrunn: det postsekulære

Sekularisering, kapitalisme og globalisering er prosesser som for mange har ledet til tap av mening og tilhørighet.[38] *Postsekulær teori* tilbyr, kunne man si, en annen og mer kompleks reaksjon på dette tapet enn den som gir seg uttrykk i autoritære lengsler og fundamentalisme. Generelt brukes termen «postsekulær» for å peke på hvordan sekulariseringen ikke framstår som en entydig bevegelse mot mindre religion. Det var Jürgen Habermas som lanserte begrepet «postsekulær» i sine undersøkelser av religionens rolle i moderniteten.[39] Han mente at religiøse og sekulære perspektiver burde lære av hverandre, men fastholdt et liberalt syn på staten som en livssynsnøytral sfære. Hans Joas har kritisert Habermas' bruk av begrepet «postsekulær» fordi han mener det forutsetter et dikotomisk forhold mellom det religiøse og det sekulære.[40] For Joas handler det ikke om noen strukturell forandring i samfunnet, men om en perspektivforskyvning hos samfunnsforskerne. Enkelte foretrekker derfor isteden å snakke om en «ny synlighet» for religionen. Når teologen Ola Sigurdson velger å fastholde termen i sin bok *Det postsekulära tillståndet* (2009), presiserer han at det ikke handler om en historisk periodisering, men om en forandring av den sekularistiske selvforståelsen.[41]

Generelt kan man kanskje si at postsekulær teori på den ene siden utgår fra at ulike sekulariseringer forutsetter ulike former for religiøs kontekst. På den andre siden forutsetter den postsekulære teorien at *ingen* sfære er verdifri: å overlate samfunnets organisering til økonomer og ingeniører som ikke ser behovet for dypere diskusjoner omkring mål og mening, er å opphøye en spesiell form for instrumentell fornuft til et religiøst dogme.

---

[38] Se f.eks. Hannah Arendt, «What is Authority?», i *Between Past and Future* (London: Faber and Faber, 1961). Her diskuterer hun forholdet mellom svekkelsen av autoritet, religion og tradisjon.

[39] Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophischen Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 109–154.

[40] Hans Joas, «Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas», i *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrung der Selbsttranszendenz* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004), 122–128.

[41] Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet* (Göteborg: Glänta produktion, 2009), kap. 1 og kap. 8.

Den religiøse vending?

Mange av de postsekulære filosofene har sitt naturlige utgangspunkt i en vilje til svekkelse eller «destruksjon» av et stivnet gudsbegrep: Gud forstått som en ytterste, allmektig og allvitende garanti for mening, det patriarkalske og fallosentriske Logos som Jacques Derrida ga navnet «transcendentalt signifikat». For flere av disse filosofene har en slik svekkelse imidlertid ikke vært forbundet med noen militant ateisme, men snarere blitt ansett som forutsetningen for en «gjenoppvekking» av noe guddommelig. Selv om Derrida lenge benektet at det skulle finnes noen åpning mot teologien i hans filosofi, skulle han etter hvert innrømme en affinitet til den mystikke tradisjonens negative gudsbegrep, noe som særlig ble tydelig under en konferanse i Villanova i 1997 om religion og postmodernisme, arrangert av religionsfilosofen John D. Caputo.[42] Denne konferansen anses som selve katalysatoren for det som har blitt kalt *den religiøse vendingen* i postmoderne teori.[43]

I artikkelen «Kallet fra en kommende hemmelighet» (2010) knytter litteraturviteren Elisabeth Løvlie fokuset på en mystikk «ikke-viten» blant de dekonstruktive tenkerne til *litteraturen*. Med referanse til filosofer som Derrida, Blanchot, Caputo mfl. aktualiserer hun det teologiske begrepet *kenosis* (Guds selvuttømmelse i Kristi kropp) som instruktivt for en slags dekonstruktiv messiansk lesemåte:

> Å tenke litteraturen som kommende kan også forstås i lys av kenosis – en uttømming. Den tømmer seg hele tiden for sin egen væren og opprinnelse, og beveger seg mot noe annet, noe i fremtiden. Derved påkaller den oss fra – og til – et sted vi ikke kan innlemme i vår viten, men som fordrer vår ikke-viten, vår hengivelse mot denne absolutte fremtiden vi aldri kan besitte eller legge bak oss. Den kommende hemmeligheten er den forsvinnende, udefinerbare, ikke-essensen av det litterære. Og poenget – i denne sammenheng – er at litteraturen, i kraft av å iscenesette den kommende hemmeligheten, bidrar til at religionen forblir åpen og ubestemmelig, uten Sannhet eller Opprinnelse.[44]

---

[42] Se John D. Caputo og Michael J. Scanlon, reds., *God, the Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

[43] Se f.eks. Jayne Svenungsson, *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* (Göteborg: Glänta Produktion, 2004).

[44] Elisabeth Løvlie, «Kallet fra en kommende hemmelighet. Om den religiøse vending i kontinental teori og mulige åpninger mot det litterære», *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 13, nr. 1 (2010): 48.

Denne tilnærmingen til litteratur gjør «det uleselige» til et eget litterært topos, som Løvlie ganske riktig påpeker. Men privilegeres ikke dermed også visse former for litteratur – der det handler om hele tiden å forskyve og destabilisere begrepers mening – en litteratur som vi forbinder med modernisme og høymodernisme? Skriver ikke Løvlie seg ganske enkelt inn i en «modernismeideologisk» tradisjon? Fredric Jameson, som myntet begrepet modernismeideologi, mente at «modernisme» i tråd med utviklingen av et syn på kunsten som autonom, ikke lenger handlet om en litterær epoke så mye som en måte å lese på.[45] Modernismeideologien har dyrket form, meningstap og språklige aporier, og har følgelig favorisert de ikke-referensielle kvalitetene i en tekst samt de som gjør at teksten ikke kan tas til inntekt for noen bestemt ideologi. Dette har ifølge kritikerne av modernismeideologien, blant dem Toril Moi, ført til en neglisjering av litteraturens historiske og ideologiske kontekster, men også til en nedvurdering av litteraturen som kilde til gjenkjennelse og innlevelse.[46]

Moi forsvarer humaniora mot scientismens kolonisering. Men hun mener også at «postmodernismen» gjør felles sak med scientismen i sin avvisning av at hverdagslige erfaringer og utsagn om verden kan gi oss sann kunnskap. Mens scientismen tror at naturvitenskapen er den eneste legitime måten å nå sann kunnskap på, tror de skeptiske postmodernistene at det bare fins partikulære og situerte perspektiv på virkeligheten, ifølge Moi, noe som kan lede til en virkelighetsoppløsende relativisme.[47]

Moi lokaliserer problemet til et poststrukturalistisk språksyn, som bygger på den saussurske modellens betoning av det arbitrære forholdet mellom et tegn og dets innhold. Hun har noen viktige poenger, samtidig som det er blitt noe av en klisjé at poststrukturalistene ikke skulle være interesserte i «virkeligheten». Hos filosofer som Jacques Derrida mener jeg snarere å spore en forhøyet oppmerksomhet mot virkelighetens kompleksitet; dekonstruksjonen handler jo ikke om å oppløse virkeligheten, men om å bygge ned tankekonstruksjoner som arresterer og reduserer den – med Nicolaus fra Kues kunne man si: som lukker og avstenger verden mot horisontene av ikke-viten.

---

[45] Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London: Verso, 2002), 164.

[46] Se Toril Moi, «Ibsen, Theatre, and the Ideology of Modernism», *Theatre Survey* 45, nr. 2. Se også *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*, 165 ff.

[47] Jf. *Språk og oppmerksomhet* (Oslo: Aschehoug, 2013).

Nettopp Nicolaus er interessant å ta fram i denne sammenhengen, ettersom han plasserer seg i en mellomposisjon i senmiddelalderens såkalte «universaliestrid», en strid som handlet om hvorvidt man kunne ha tillit til språket eller ikke. Bornemark vektlegger at han ikke var relativist, «eftersom vadheterna och verkligheten är reellt existerande. Vår kunskap kan därmed vara korrekt, om än alltid begränsad».[48]

Bornemark skiller mellom tre sannhetsbegreper hos Nicolaus; ett tilhører *ratios* område og gjelder logisk bevisbare kjensgjerninger, to tilhører *intellectus'* område og gjelder dels oppdagelsen av nye «vadheter» (en slags egenskaper) og dels innsikten i selve «icke-vetandet». Bornemark setter Nicolaus' gudsbegrep inn i en negativ teologisk tradisjon, der Gud er noe vi ikke kan ha kunnskap om. Hun synes dog å utvise en viss skepsis til den mystikke tradisjonens streben mot «icke-vetande» som en verdi i seg selv, en streben hun antyder er verdens- og virkelighetsfravendt idet den fjerner seg fra «ratiots världsskapande kraft».[49] Kanskje er det en slik negativ teologisk åre i det poststrukturalistiske paradigmet som kritikerne av «modernismeideologien» også stiller seg skeptiske til – betoningen av litteraturen som privilegert åsted for erfaringen av det guddommelige, forstått som det Løvlie kaller «den forsvinnende, udefinerbare, ikke-essensen av det litterære».

Det som forener Moi og Løvlie er at de betoner *troen* eller *tilliten* til litteraturen framfor en *mistankens* hermeneutikk. Spørsmålet er *hva* de tror på i litteraturen. Istedenfor å kontemplere fravær og negativitet, synes Moi å ville minne om at litteraturen først og fremst lar oss oppdage nye *hvaheter* – hun betoner altså litteraturens verdensskapende kraft framfor den *begrepstømming* Løvlie er opptatt av. Selv vil jeg mene at det ene ikke nødvendigvis må utelukke det andre, at ulike sjangre og litteraturformer inviterer til ulike former for «tro». Problemene oppstår nettopp når ulike trossystemer stivner til dogmer, med sine presteskap, sine forbud og påbud.

En tanke som hadde fått gjennomslag innenfor den postmoderne estetikken var at kunst ikke skulle *forstås*, i det minste ikke i triviell forstand. Her avtegner seg også et betent felt knyttet til forestillinger om høyt og lavt, der litteraturens «uleselighet» lett forbindes med eksklusivitet og esoterisme.

---

[48] Bornemark, *Det omätbaras renässans. En uppgörelse med pedanternas världsherravälde*, 303–304.
[49] Ibid., 209.

Det er klart at det rundt tekster som innbyr til et anstrengende forståelsesarbeid kan oppstå fortolkningsfellesskap som kan anta esoteriske trekk, der den som anses å stå «nærmest» de dype innsiktene verkene gir løfter om, får makt til å støte ut og invitere inn medlemmer i fortolkningsfellesskapet, og eventuelt til å bedrive et slags hemmelighets-kremmeri.

Det er imidlertid forskjell på mystikk og mystifikasjon. Slik jeg ser det, er eksempelvis konstellasjonene av ord hos en dikter som Paul Celan så rike på betydning at de antar karakter av noe *innbydende* mysteriøst, som om de pukker på min oppmerksomhet, *vil* at jeg skal «oversette» dem. Og som Weber skrev om Benjamins begrep «oversettbarhet» kan et verk bare bli «*significant*, insofar as it goes outside of itself and is transformed, by and into something else, something other».[50]

Skulle det så være dekning for å snakke om en «religiøs vending» i filosofi og litteratur? Som jeg allerede har vært inne på, påpeker Ola Sigurdson i *Det postsekulära tillståndet* at religionen aldri har forsvunnet fra europeisk bevissthet. Snarere kan man snakke om en ny synlighet for religionen og en mer nyansert forståelse av de prosessene som kalles sekularisering; det handler således for Sigurdson om å dekonstruere den binære motsetningen mellom «det religiøse» og «det sekulære».[51]

Politisk teologi eller teopolitikk?

Jonna Bornemark påpeker at fordi det vi ikke vet og kan kontrollere rent faktisk har en så stor makt i menneskers liv, blir de begrepene i et samfunn som er mest fylt med ikke-viten også de som er mest gjennomsyret av makt.[52] Hun hevder at sekulariseringen kan ses som en protest mot ideen om at noen skulle stå nærmere en «skjult kunnskap» enn andre; dødsstøtet til et slikt makthierarki ligger i påstanden om at det ikke finnes noen gud. De demokratiske poengene som vinnes på dette har imidlertid en høy pris, mener Bornemark: Spørsmålene som angår horisontene av ikke-viten – selve de eksistensielle spørsmålene – tilordnes privatsfæren, mens samfunnslivet organiseres ut fra *ratios* kunnskapsform alene. Men snarere enn å argumentere for at etablerte religioner igjen bør få økt innfly-

[50] Weber, *Benjamin's Abilities*, 63.
[51] Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 13 & 15.
[52] Bornemark, *Det omätbaras renässans. En uppgörelse med pedanternas världsherravälde*, 218.

telse i det politiske rommet, synes Bornemark å mene at det er visse former for *intellectus*-praksiser – innenfor humaniora og kunst – som bør ta større plass i samfunnsdebatten. Her tenker jeg at religionen igjen aktualiseres, men mindre som konfesjonelle trossystem, mer som et reservoar av dogmer og rituelle praksiser som kan gi historisk resonans til vår egen tids forhandlinger omkring visjoner og håp.

Det postsekulære handler altså om en komplikasjon av opplysningsrasjonalismens separasjon av ulike sfærer. Det liberale demokratiet hviler på en slik separasjon: praktisk politikk skal ikke dikteres av religiøse dogmer og presteskap. Men *hva* skal politikken dikteres av? Rasjonelle overveielser og forhandlinger mellom opplyste og likestilte borgere, heter det.

Carl Schmitt, som er kjent for å ha myntet begrepet *politisk teologi*, utformet sin rettsteori som et svar på den politiske krisetilstanden Weimar-republikken befant seg i – en krise han tolket som selve det liberale demokratiets krise. Ifølge Schmitt hvilte det liberale demokratiet på et naivt og forfeilet syn på mennesket: i likhet med Thomas Hobbes mente han at politikk må ta utgangspunkt i at mennesker er irrasjonelle og aggressive, at de best beskyttes mot seg selv om de temmes og disiplineres. Han mente også at den avgjørende formen for samhold og solidaritet som kan finnes mellom mennesker i politiske fellesskap er den de erfarer idet de konfronteres med felles motstandere eller fiender.[53] Det finnes for Schmitt ingen «universelle» verdier eller tidløse naturrettslige prinsipper som et samfunns lovgivere kan navigere etter. I og med at Schmitt avviste at det skulle finnes noen rasjonell eller normativ fast grunn for lovens orden og for et folks samhold, hevdet han at både loven og samholdet følgelig må innstiftes gjennom en ren autoritær *viljesakt*.

I motsetning til liberalismens separasjonskunst, der religiøse, estetiske, økonomiske, legale, kulturelle og vitenskapelige sfærer gis en viss grad av autonomi, ville Schmitt i sin «totale stat» underordne alle disse sfærene under det «politiske». Schmitts politiske teologi handler således om å gi den verdslige staten kvasiguddommelig status. Schmitt er berømt for å ha hevdet at alle politiske begreper er sekulariserte teologiske begreper. Således er suverenen en sekularisering av den omnipotente kristne guden. Suverenens handlekraft garanteres av at han står *over* loven, og at han derfor kan *oppheve* loven om den står i veien for politisk handling.

---

[53] Det er i artikkelen «Der Begriff des Politischen» (1927) at Schmitt framsetter sin grunntese om at det som konstituerer det politiske er selve den kritiske grensedragningen mellom *venn* og *fiende*. Jf. *Det politiska som begrepp*, overs. Svenja Hums (Göteborg: Daidalos, 2010).

Denne garantien er innskrevet i loven selv som suverenens rett til å forføye over *unntakstilstanden*. Unntaket motsvarer således for Schmitt teologiens *mirakel*.[54]

Den jødiske filosofen Martin Buber var en av de første som kritiserte Schmitts politiske teologi, en kritikk jeg kort vil gjengi her, fordi den er forankret i en ikonoklastisk tradisjon i jødisk tenkning som hviler på forbudet mot å *forveksle skaperen med det skapte*, ett av de sentrale dogmene hvis implikasjoner drøftes i foreliggende avhandling.[55] Kort sagt så Buber Schmitts guddommelige sanksjonering av suverenens makt som en form for avgudsdyrkelse. I likhet med Schmitt var Buber kritisk til det opplysningsrasjonalistiske separasjonsparadigmet. Men istedenfor å underordne alle sfærene det *politiske*, insisterte han på *religionens* primat. Israels Gud nøyer seg ikke med å være Gud bare i «religiøs» betydning, slik at han kan overlate til mennesket det som hører mennesket til.[56] Det religiøse mennesket kan gå inn i ulike roller – men alle må bygge på de samme grunnverdiene. Disse grunnverdiene forankrer Buber i et *nomadisk* etos som han finner hos det jødiske folket i eksil, en «organisasjon» fri for dominans og makthierarkier mennesker imellom – et kollektiv under *direkte veiledning* av Gud. Idet folket blir bofast oppstår verdslige makthierarkier som en følge av det pragmatiske behovet for orden og lover. Buber mener imidlertid at det nomadiske etoset overføres til etablerte sivilisasjoner gjennom den «teopolitiske» *profetiske* arven.[57]

Som teologen Jayne Svenungsson skriver i sin bok *Den gudomliga historien* (2014) er ett av de mest gjennomgående trekkene i profetlitteraturen at historien her ikke betraktes ut fra maktens perspektiv, som i den antikke kulturen, men ut fra rettferdighetens perspektiv. I profetlitteraturen er Gud på offerets og de svakes side.[58] Teopolitikken er således emansipatorisk, idet den sikter mot frigjøring fra vilkårlige menneskelige maktordninger. En «likhet» overfor en transcendent skapergud er det som muliggjør en frigjøring fra andre menneskers dominans.

---

[54] *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2 utg. (München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1034), 149.
[55] Se Charles H. T. Lesch, «Theopolitics Contra Political Theology: Martin Buber's Biblical Critique of Carl Schmitt», *American Politcial Science Review* 113, nr. 1 (2018).
[56] Martin Buber, *Kingship of God*, overs. Richard Scheimann (New York: Harper & Row, 1967 [1936]).
[57] *The Prophetic Faith*, overs. Carlyle Witton-Davies (New York: Harper, 1960 [1944]).
[58] Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien. Profetism, messianism & andens utveckling* (Göteborg: Glänta Produktion, 2014), 26.

Buber var uenig i noen av Schmitts grunnantagelser om politikk og lov. Det er absurd, mente Buber, å hevde at politikk bare eksisterer når et samfunn er truet, ikke når det opplever sin stabilitet som sikret.[59] Politikkens sanne arena finner vi derfor like mye i det som «varer», mente Buber – institusjoner og lover, som i krise- og unntakssituasjoner. Det politiske var for Buber således *ikke* noe som bare framtrer i konfliktsituasjoner der det skilles mellom venn og fiende, men motsvarte rett og slett den konkrete organiseringen av samfunnets felles liv: her framtrer uvilkårlig også makthierarkier, og faren for at personer med makt gir seg selv en «guddommelig» autoritet som de ikke behøver å begrunne, er overhengende. Det er derfor den profetiske korreksen er nødvendig – ikke fordi noen teopolitisk organisering av en stat skulle være gjennomførbar, men for hele tiden å minne de mektige om begrensningene i deres makt.

Hvordan kan det ha seg at Martin Luther, som inspirerte til bondeopprørene med sin radikale kritikk av institusjoner og maktordninger, endte opp med å støtte og oppmuntre de verdslige makthavernes blodige nedslaktning av opprørerne? I likhet med Buber baserte Luther sin teologi på forbudet mot å forveksle skaperen med det skapte. For begge kan det synes som om menneskets største synd var å sette seg selv i Guds sted. Mens vi så at det var på dette grunnlaget Buber kritiserte Schmitts suverenitetsprinsipp, kunne man si at det var Luthers radikalisering av separasjonen mellom skaperen og det skapte som utgjorde forutsetningen for Schmitts politiske teologi. Når Gud blir en *deus absconditus*, kan den verdslige makten ikke lenger anses som et *medierende* ledd. Isteden hersker suverenen gjennom en analogi: *som* Gud.

Luther forankret sin legitimering av sterk og repressiv fyrstemakt i det samme dystre menneskesynet som Hobbes og Schmitt. Mennesket var et vesen i arvesyndens vold, som i sitt verdslige liv derfor måtte tuktes og rettledes og beskyttes mot seg selv. Ordet *verdslig* eller *sekulær* er her et nøkkelord, for Luther hevdet, eller er blitt tilskrevet, den såkalte *toregimentslæren*. Den allmektige Gud arbeider ifølge denne læren med *to hender*, den ene hånden med sverd, i det verdslige regimentet, den andre hånden med nåde, i det åndelige regimentet.[60] Dette innebar imidlertid at

---

[59] Buber, *Kingship of God*, 74.

[60] Se f.eks. traktatet fra 1523 der han diskuterer hvorvidt man er skyldig den verdslige øvrighet lydighet: «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei», i *Martin Luther. Der Christ in der Welt*, red. Kurt Aland, Luther Deutsch: die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart (Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1967).

nådeverket ble *individualisert*.[61] Det er ikke uten videre lett å se relevansen av det syndige menneskets rettferdiggjørelse «gjennom tro alene» for *denne verdens* videre skjebne. Så var det heller ikke Luthers korsteologi som ble avgjørende da han havnet i politiske venn/fiende-konstellasjoner.[62] Da var den skjulte Guds veier ikke lenger så uransakelige: Nå var Gud suverent og voluntaristisk på Luther og hans venners side.

Hos en del protestantiske 1900-tallsteologer ble læren om den skjulte Gud og korsteologien brukt for å opprette en slags buffer mot fristelsen til å legitimere verdslig makt med henvisning til Guds vilje: Leve i verden *som om Gud ikke finnes*, sa for eksempel Dietrich Bonhoeffer.[63] Martin Buber mente på sin side at å forvise Gud fra enhver form for menneskelig aktivitet, i seg selv utgjorde en form for idolatri. Profetene, skriver Buber, skiller aldri mellom «the spiritual and the temporal, between the realm of God and the realm of man. For them, the realm of God is nothing more than the realm of man as it is to be».[64]

Men hva skiller egentlig Bubers teopolitikk fra en politisk teologi som vil utnytte den religiøse retorikkens kraft, ikke for å støtte Schmitts statsteori, men for å fremme emansipatoriske og egalitære ideer? Det teologiske språket har sitt opphav i skillet mellom den ideale standarden og status quo i menneskets situasjon, skrev den jødiske religionsfilosofen Jacob Taubes: «So long as this cleavage is not healed, there remains a legitimate task for theology.»[65] Taubes er også forfatter av *The Political Theology of Saint Paul* (ty. *Die Politische Theologie des Paulus*, 1987). Denne boken har hatt avgjørende innflytelse på en rekke politiske filosofer som har aktualisert Paulus som revolusjonær politisk tenker (for eksempel Badiou, Žižek, Agamben).[66] Også Paulus' tenkning er imidlertid motsetningsfull og kan brukes til å legitimere svært ulike politisk-teologiske

---

[61] Karl Löwith påpeker eksempelvis at inkarnasjonsdogmet forvandler frelsesforståelsen til en ren transcendent, apolitisk og åndelig affære for den enkelte troende. Se *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: Chicago University Press, 1949), 195.

[62] Se f.eks. Marius Timman Mjaaland, «Sovereignity and Submission: Luther's Political Theology and the Violece of Christian Metaphysics», *Studies in Christian Ethics* 31 (2018).

[63] Dietrich Bonhoeffer, *Motstånd och underkastelse. Brev och anteckningar från fängelset* (Lund: Gleerups, 1960), 183.

[64] Buber, *Kingship of God*, 119.

[65] Jacob Taubes, *From Cult to Culture* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010), 178.

[66] *The Political Theology of Paul* (Stanford: Stanford University Press, 2003). Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford: Stanford University

agendaer. I delstudie IV om Ahlin og Agamben kommer jeg nærmere inn på Paulus som messiansk tenker. Her vil jeg nøye meg med å spore en stadig pågående diskusjon om menneskets *verdighet* tilbake til Paulus.

Skapt i Guds bilde?

Som nevnt baserte Luther, Hobbes og Schmitt sine repressive politiske teologier på et dystert menneskesyn: Mennesket er i arvesyndens vold og må derfor beskyttes mot seg selv. Den politiske anarkismen har et motsatt utgangspunkt: Det er lovene og sivilisasjonen som perverterer menneskene, som i utgangspunktet er gode. Disse ulike menneskesynene slår igjennom i de ulike fortolkningene av hva det betyr å være skapt i «Guds bilde».

Én teologisk tradisjon anser bildet som et slags supplement. Syndefallsfortellingen innebærer at mennesket så å si mister dette bildet, som et nådens plagg. Arvesynden innebærer da at mennesket fødes uten gudsbildet nedlagt i seg, at mennesket *i seg selv*, som Luther sier, er helt og holdent uverdig. I tråd med denne tankegangen er menneskets vesen ikke gudelikheten, men syndigheten. Menneskets største synd er det narsissistiske *hovmod* – å sette seg selv i skaperens sted.[67] Luthers *destruksjon* kan forstås som en ikonoklastisk impuls rettet mot menneskets tendens til å idolisere sitt eget selv. Målet for destruksjonen er å gjøre synderen mottagelig for nåden, og for det nye livet *i Kristus*. Luthers Paulus-inspirerte kristologi bygger på en polarisering mellom det «gamle» (fordervede) og det «nye» (rettferdiggjorte) mennesket:

> Lev da ikke som før, men legg av det gamle mennesket som blir ødelagt av de forførende lystene. Bli nye i sjel og sinn! Kle dere i det nye mennesket, som er skapt i Guds bilde til et liv i sann rettferd og hellighet. (Ef 4:22–24)

Press, 2003). Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, overs. Patricia Dailey (Stanford, California: Stanford University Press, 2005). Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999).

[67] Se f.eks. Heidelberg-disputasjonen (1518): *Martin Luther. Die Anfänge*, red. Kurt Aland, Luther deutsch: die Werke Marthin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart (Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1983).

I denne polariserende retorikken ligger også fristelsen til *metafysisk* polarisering, mellom ondt og godt, og spørsmålet melder seg: Når brevskriveren ber efeserne kle seg i et nytt menneske «skapt i Guds bilde», betyr det at det gamle mennesket likevel ikke var skapt i Guds bilde? Var kanskje ikke den som skapte den gamle Adam i sitt bilde den samme som den som skapte den nye i sitt? Det er for å holde sammen den Gud som skaper og den Gud som frelser, at Luther framstiller Gud som en som virker i verden med sine to hender, en vredens hånd og en kjærlighetens hånd.[68] Men *hvem* er det som blir frelst eller reddet, når mennesket *i seg selv* er totalt uverdig? Faren med en fortolkning av mennesket som *vesentlig* syndig, er at frelse bare kan søkes som en frelse *fra* det å være menneske i denne verden.[69]

Men skal gudelikheten eller *imagoet* overhodet forstås som en *egenskap* eller et *tillegg*? I en del 1900-tallsteologi som omfortolket gudelikheten i *relasjonelle* termer, vektla man at denne forestillingen ikke nødvendigvis hadde dekning i den hebraiske bibelen, men var noe som hadde vokst fram gjennom den teologiske refleksjonen. Ola Sigurdson påpeker at det «är främmande för hela den gammaltestamentliga antropologin att skilja ut olika aspekter av människan som om dessa kunde separeras från varandra.»[70] Med henvisning til denne tradisjonen tar Sigurdson til orde for at menneskets relasjonalitet ikke er noe sekundært, men noe som konstituerer henne – som *skapning*.

Renessansehumanistene fant en tro på menneskets verdighet fullt forenlig med kristen teologi. At mennesket var skapt i Guds bilde gjorde henne til «skapelsens krone», med et spesielt forvalteransvar. I debatten

---

[68] I Heidelberg-disputasjonen kommenterer Luther profeten Jesajas' ord om den «skjulte» Gud og om Guds «vrede»: «Das ist es, was Jesaja 28, 21 Gottes 'fremdes Werk' nennt (das es wirkt), 'damit sein (eigentliches) Werk an uns geschehe' (d.h. er demütigt uns vor uns selbst, nimmt uns die Hoffnung auf uns selber, damit er uns erhöhe in seiner Barmherzigkeit und uns zu Hoffenden mache, wie es Hab. 3, 2 heißt: 'Wenn du zürnen wirst, wirst du der Barmherzigkeit gedenken.' Solch ein Mensch mißfällt sich in allen seinen Werken und sieht an sich keine schöne, sondern nur Mißgestalt. [...] Diese Verunstaltung vollzieht sich in unser aber entweder dadurch, daß Gott uns geißelt, oder darin, daß wir uns selbst anklagen [...] So sind also die 'verunstalteten' Werke, die Gott in uns wirkt, und das heißt eben solche, die in Demut und Furcht geschehen, wahrhaft unvergänglich, den Demut und Gottesfurcht sind das geringe Verdienst.» ibid., 381.

[69] Det er bl.a. denne fristelsen Luther vil motstå ved hjelp av toregimentslæren: Poenget her er nettopp at du ikke behøver å ta avstand fra det verdslige og leve i kloster for å bli hellig, ettersom Gud skapte verden god, til tross for menneskenes syndighet.

[70] Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 262.

med Luther om den frie vilje argumenterte således Erasmus for at mennesket til en viss grad selv kunne bidra til nådeverket gjennom å utvikle sine dyder og bruke sin fornuft og dømmekraft.[71]

Med den vitenskapelige revolusjon og opplysningsrasjonalismen vokste tilliten til mennesket som autonomt og myndig. Det finnes imidlertid en opplysningskritisk åre i vestlig tenkning som utfordrer denne ideen om menneskets suverenitet. At mennesket fødes uferdig, betyr ikke bare at hun kan forme og danne seg selv – som Pico della Mirandola påpekte – det betyr også at hun alltid allerede er avhengig og utsatt, utlevert til omsorgsgivere og sårbar overfor andres invaderende begjær, kulturelle manuskripter, diskursiv makt. En slik desentralisering av det autonome subjekt utfordrer også ideen om mennesket som moralsk ansvarlig aktør.

Også de ulike psykoanalytiske teoriene kan på en interessant måte relateres til teologiske spekulasjoner om hva det skulle innebære å være skapt i Guds bilde, og hvordan fallet påvirker dette *imagoet*. Noen opprinnelig, «paradisisk» tilstand finnes ikke i psykogenesen slik Jacques Lacan tenker seg den; mennesket er alltid allerede en fallen og fragmentert skapning.[72] Egoet, eller *le moi*, slik det framkommer gjennom Lacans «speilstadium», er bedragersk: barnet forveksler seg med sitt speilbilde. Samtidig er speilstadiet et nødvendig stadium i psykogenesen, ettersom denne forvekslingen er den eneste måten barnet kan «samle» seg til et selv på, i en verden som ellers skulle fortone seg som kaotisk, fragmentert, grenseløs.[73] Terapi består for Lacan således ikke i å restaurere eller gjøre helt igjen et skadet ego, men i en slags realitetsorienterende konfrontasjon med selve lengselen etter helhet, som gjør oss til gisler for våre selvbilder og skaper narsissistiske nevroser.[74]

Man skulle kunne si at Lacans teori har en «fraværsmetafysisk» slagside. Donald Winnicotts objektrelasjonsteori utgjør en fin motvekt her,

---

[71] Om debatten mellom Luther og Erasmus, se f.eks. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).
[72] Lacan skriver eksempelvis: «There is something originally, inaugurally, profoundly wounded in the human relation to the world.» Jf. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, red. Jacques-Alain Miller, overs. Sylvana Tomaselli og John Forrester, The Seminar of Jacques Lacan (New York: Norton, 1988), 167.
[73] Se f.eks. «The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience», i *Écrits: A Selection* (New York: Norton, 1977).
[74] Lacan distanserte seg fra den engelske psykoanalysens såkalte Middle Group – som gjerne brukte ord som «helhet», «modning» og «helse» – med spissformuleringer som: «Life does not want to be healed». Jf. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, 233.

forankret som den er i konkrete erfaringer fra pediatrien, og i en sterk intuisjon om at spedbarnet fra første stund har en personlighet, som blir kalt til liv i møte med omsorgspersoners berøringer og blikk.[75] Dette innebærer også at Winnicott gir det «imaginære» en annen og langt mer løfterik funksjon i psykogenesen enn hva Lacan gjør. Det er her barnet kommer i kontakt med sin omverden som et «potential space», eller et mulighetsrom. Barnets euforiske «omnipotens» skal da forstås som gleden over å stå i et skapende forhold til omgivelsene, der alt og alle gir sine gjensvar.[76]

I den lacanianske psykoanalysen kan selve *egoet* forstås som en imaginær forveksling, som det så å si er terapiens oppgave å bryte ned. Poenget for Lacan er imidlertid ikke å skrelle fram et mer «sant» selv fra det falske selvets hylster. Alle identiteter er i en forstand forfalskninger, det finnes ikke noe sikkert og sant og egentlig som utgjør menneskets vesen. Det er for Lacan – som for Luther – således en *mangel* som konstituerer subjektet. Forskjellen er dog at Lacan ikke identifiserer denne mangelen med en vesensfeil, som i arvesyndsdoktrinen. «Det reelle», barnets erfaring av verden *før* den ordnes i det imaginære og senere i det symbolske, blir kun *retroaktivt* fordømt, så å si. Julia Kristeva har konseptualisert denne prosessen, som ledsager innvielsen i «den symbolske orden», loven og språket, ved hjelp av termen *abjeksjon*, forkastelse, bortstøtelse. Abjeksjonen har en rent fysisk forankring og er forbundet med etableringen av en integrert selvfølelse; kroppen støter ut avfall og reagerer med kvalme overfor det utstøtte. Abjeksjonen oppretter grenser, aller først mot morskroppen, som skjenker nytelse og trygghet, men også truer med å oppløse barnets integritet. Den symbolske kastrasjonen innebærer at pulsen mellom tiltrekning og frastøtning overføres i symbolske strukturer og differensieres. Mens ego har sine objekter, «har» superego sine abjekter, forklarer Kristeva.[77]

Fordi subjektet i Lacans teori fødes *uten* noe gudsbilde nedlagt i seg, forveksler det seg altfor villig med de ulike posisjonene og rollene som samfunnet stiller til rådighet, kunne man si, posisjoner som først og

---

[75] Se f.eks. Donald W. Winnicott, *Through Paediatrics to Psycho-Analysis* (New York: Basic Books, 1975).

[76] Se f.eks. *Playing and Reality* (London: Tavistock, 1953).

[77] Jf. *Fasans makt. En essä om abjektionen*, overs. Agneta Rehal & Anna Forssberg (Göteborg: Daidalos, 1991), 26.

fremst kan forstås som språklig konstituerte.[78] Med sin strukturelle subjektforståelse motsatte Lacan seg de *vegetative* metaforene som lå til grunn for romantikkens syn på selvet – som noe miljøet kunne stimulere til å vokse, modne og blomstre. Subjektet er for Lacan ikke naturlig, men politisk: bokstavelig talt *sub-iecto*, underkastet et politisk maktapparat.

Hvordan skulle man relatere Winnicotts teori om psykogenesen til teologiens *imago* og fallfortelling? For det første er selvet, i motsetning til Lacans subjekt, ikke noe som konstitueres på en *mangel*. Snarere er det en opplevelse av *tap* som artikuleres i Winnicotts mer nærværsmetafysiske teori om psykisk lidelse,[79] og det som tapes er ikke *imagoet* forstått som en egenskap eller kvalitet, men selve opplevelsen av å befinne seg i vitale og meningsskapende gjensidighetsrelasjoner. Dermed tapes også kontakten med det *sanne* selvet, som Winnicott forstår som en potensialitet, ikke som en identitet.[80] Objektrelasjonsteorien har en viss resonans i den hollandske teologen Gerrit Cornelis Berkouwers tanker om at gudelikheten ikke bare skal forstås som en *analogia relationis*, men som en *analogia amoris* som ikke kan realiseres i isolasjon og ensomhet, men først blir til i kjærlighetsfulle relasjoner – til andre mennesker og Gud.[81]

Selvet er altså relasjonelt betinget hos Winnicott. I og med at moren *ikke* er perfekt – hun kan ikke oppfylle barnets behov før barnet selv blir var sine behov – åpnes et «transitional space» mellom mor og barn, som etter hvert fylles med såkalte overgangsobjekter.[82] Det er i dette mellomrommet at mening skapes, og at barnets verden tar form. En vital psykisk utvikling forutsetter at barnet anerkjennes som *medskaper* av mening. Winnicott vektlegger derfor *lekens* betydning som en arena for felles meningsdannelse. Winnicotts selv framkalles så å si i den andres oppmerksomme nærvær.

---

[78] Jf. «The Insistence of the Letter in the Unconscious», *Yale French Studies* 36/37 (1966).

[79] Se f.eks. Deborah Anna Luepnitz, «Thinking in the Space between Winnicott and Lacan», *The International Journal of Psychoanalysis* 90 (2009): 964.

[80] Donald W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Environment* (London: Karnac Books, 1990), 148.

[81] Gerrit Cornelis Berkouwer, *Man: The Image of God*, overs. Dirk W. Jellema (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1962), 116.

[82] Jf. kapitlet «Transitional Objects and Transitional Phenomena» i Winnicott, *Playing and Reality*, 1–25.

Hverdagslivets psykoteologi

Winnicotts antropologi har et visst slektskap med Martin Bubers, som i sin dialogfilosofi ser på mennesket som en *person* med moralsk agens som kan inngå i gjensidig anerkjennende jeg-du-relasjoner. I kapitlet «From moral creators to ethical creatures» i *A Covenant of Creatures* (2010) påviser Michael Fagenblat hvordan den jødiske filosofen Emmanuel Lévinas, også han i troskap mot forbudet mot å forveksle skaperen med det skapte, drastisk nedtonet tilliten til menneskets moralske agens:

> Unlike the moral subject, the ethical creature is exposed to the other prior to its own self-identification. The other lives 'in me and in the midst of my very identification', before the subject can assume its moral commitments and accomplish a moral world, in short, before creation. This passivity of responsibility renders the ethical self a creature rather than a creator.[83]

Fagenblat mener Eric L. Santner nærmer seg denne samme posisjonen via en annen rute. Som Santner skriver:

> «Creature» is not so much the name of a determinate state of being, as the signifier of an ongoing *exposure*, of being caught up in the process of *becoming creature* through the dictates of divine alterity.[84]

Men for å forstå hva som står på spill må vi se nærmere på nettopp Santners siste ord her, *the dictates of divine alterity*. Hos Santner ligger betoningen i ordet *creature* på mennesket som underlagt moderne suverenitetsdiskursers forkrøplende biomakt. Santner forstår overveiende det kreaturlige som en *politisk-teologisk* kategori, om vi forstår politisk teologi slik Buber gjør det: som verdslig makt som gir seg selv guddommelig sanksjon. *Becoming creature* framstilles av Santner som det å underkastes sadistisk og *vanskapende* overmakt. Med henvisning til Shakespeareforskeren Julia R. Lupton definerer Santner *creature* som «anyone or anything that is produced or controlled by an agent, author, master or tyrant».[85] Dette er formodentlig *ikke* hva Lévinas har i tankene når han

---

[83] Michael Fagenblat, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010), 102. Fagenblat hevder at denne forskyvningen fra mennesket som moralsk aktør til etisk skapning skjer mellom do to hovedverkene *Totality and Infinity* og *Otherwise than Being*.

[84] Eric L Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald* (University of Chicago Press, 2006), 28.

[85] Julia R. Lupton, «Creature Caliban», *Shakespeare Quarterly* 51, nr. 1 (2000): 1.

vektlegger at mennesket før det blir en moralsk aktør, må betraktes som en *etisk* skapning.

Hos Lévinas er det avgjørende at den Andre som mennesket står i et kreaturlig forhold til, ikke primært er en politisk-teologisk mester eller tyrann. Lévinas' Andre må nok snarere forstås *teopolitisk* og apofatisk. Troen på noe guddommelig i betydningen transcendent ivaretas i denne tradisjonen, men innskrives i det etiske; det guddommelige forbindes med noe ukrenkelig, ikke-reduserbart og forpliktende i møte med andre mennesker (og eventuelt dyr, eventuelt alt levende, eventuelt også tekster); i møte med noe i den/det andre som jeg forpliktes av men aldri kan omfatte med min kunnskap. Mens Lévinas i sitt tidlige verk forankrer etikken i det fenomenologiske, den andres ansikt, den andre som jeg *begjærer*, får etikken i *Otherwise than Being* (fr. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) en mer traumatisk struktur. Etikken kan ikke begrenses av min evne til å *gjenkjenne* det gode i den andre. Påbudet om å elske sin neste, naboen, kan ikke ha som betingelse at naboen er elskverdig.[86]

Likevel er det fristende å spørre: Hvordan kan det guddommelige oppleves som *nærværende* og *virksomt* når det må blokkeres fra vår forståelseshorisont om vi ikke skal begå synden å forveksle skaperen med det skapte? Lévinas beskriver den etiske skapningen som anklaget og hjemsøkt, som et *gissel*. Nærmer han seg ikke her en antropologi som er beslektet med Luthers, som vektlegger hvordan menneskets selvfølelse og hovmod må *destrueres*, for at han i total *passivitet* kan bli mottagelig for nåden? Da blir også et følgespørsmål: hvordan være sikker på at det er en teopolitisk Gud eller Andre skapningen er et gissel for, og ikke ganske enkelt en mester, tyrann eller sadist? Svaret er formodentlig at vi ikke *kan* være sikre, at dette er en usikkerhet vi må leve og kjempe med.

Det traumatiske aspektet ved Lévinas' etiske skapning avspeiles i den franske, lacanianske psykoanalysen. Lacan betoner at allerede *før* vi blir rørt ved og påkalt – *før* vi overhodet kommer til orde, er vi omtalt. Allerede navnet vi blir gitt som barn er mettet med forforståelse og forventning. Barnet er ikke bare noe som blir elsket fram, det er også asymmetrisk utsatt for bevisste og ubevisste begjær og krav. I tråd med denne tankegangen hevder den franske psykoanalytikeren Jean Laplanche at

[86] «The neighbor who could not leave me indifferent, the undesirable desired one, has not revealed to desire the ways of access to him. [...] Here the blow of the affection makes an impact, traumatically, in a past more profound than all I can reassemble by memory, by historiography, all that I can dominate by the a priori». Jf. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, overs. Alphonso Lingis (Haag: Martinus Nijhoff, 1981), 88.

subjektdannelsen er noe som foregår i et *paranoid* modus, og viser til Kafkas karakterer som befinner seg *foran* loven, som trollbinder dem med løftet om innsyn i en hemmelighet som aldri åpenbares.[87]

Nettopp i tenkningen om *det kreaturlige* i relasjon til «hemmeligheten» avtegner et skisma seg i Kafka-resepsjonen – et skisma som gjerne spores tilbake til en brevdiskusjon mellom Gershom Scholem og Walter Benjamin.[88] Mens Scholem så noe løfterikt i Kafkas situasjon, «a stage in which revelation does not signify, yet still affirms itself by the fact that it is in force», så Benjamin utelukkende noe negativt i en slik tom gyldighet. Inspirert av Benjamin utvikler Agamben en visjon om en messiansk avfortrolling av vår tids forbannelse, det han med henvisning til Scholem kaller nettopp en *Geltung ohne Bedeutung*: «*Being in force without significance (Geltung ohne Bedeutung)*: nothing better describes the ban that our age cannot master than Scholem's formula for the status of the law in Kafka's novel.»[89] Eric L. Santner setter Agambens messianisme inn i en psykoanalytisk kontekst, idet han knytter modernitetens autoriseringskriser til en forsterkning av subjektdannelsens traumatiske struktur. Det Laplanche kaller *signifiantes énigmatiques*, gåtefulle påkallelser som trollbinder oss, men samtidig blir oss overmektige siden de ikke uten videre kan avspennes, motsvarer for Santner den *Geltung ohne Bedeuting* som Agamben mener særpreger moderne biomakt.

Desautomatisering, deaktivering, profanering – dette er følgelig hva så vel Agamben som Santner identifiserer som selve det messianske momentet hos Walter Benjamin. Når Messias kommer, sier nemlig Benjamin i sitt Kafka-essay fra 1934, skal han ikke forvandle verden med makt, bare stille den til rette med en knapt merkbar gest: I og med denne gesten vil «pukkelryggen» forsvinne.[90] Med denne bittelille forskyvningen fris den nedbøyde, forkrøplede, fra sin byrde: fra *mytisk skyld* (som er Benjamins kritiske omformulering av arvesyndsbegrepet). Profanering innebærer for

---

[87] Se Jean Laplanche, *Essays On Otherness*, red. Andrew Benjamin (London & New York: Routledge, 1999).

[88] Gershom Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940*, overs. Gary Smith og Andre Lefevre (New York: Schocken, 1989), 142.

[89] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, overs. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 51.

[90] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 441.

Agamben en deaktivering av maktens apparat og den suverene dynamikken som hviler på en utgrensning av det han kaller «nakent liv», og som Santner kaller «kreaturlig» liv.[91]

I *Psychotheology of Everyday Life* (2001) tolker Santner erfaringen av «this peculiar surplus of address over meaning» hos Kafka i lys av så vel Freud og den franske psykoanalysen som av Franz Rosenzweigs jødisk-messianske tenkning. I begge tilfeller finner han en form for *Unheimlichkeit*, en hjemsøkthet i subjektet. Santner foreslår at den etikken som ligger i bunn av så vel psykoanalysen som den jødisk-kristne tradisjonen, er en etikk som angår min ansvarlighet overfor min neste *med sitt ubevisste*. Det som gjør den Andre *annen*, er det faktum at hun eller han er *fremmed*, ikke bare for meg, men også for seg selv. At han eller hun bærer med seg en gåtefull fortetning av begjær som ber om svar «hinsides enhver regelstyrt gjensidighet». På denne bakgrunnen begynner selve motsetningen mellom *neste* og *fremmed* å miste sin kraft, skriver Santner.[92]

Samtidig gjør Santner med denne gesten, idet han med Rosenzweig mobiliserer jødisk teologi, det samme som Lévinas: han skriver det religiøse inn i det etiske. For hva er det i den andre som ber om svar hinsides enhver regelstyrt gjensidighet? Rosenzweig kaller dette singulære, partikulære i mennesket for «metaetisk selv». Dette er så å si en *ikke-despotisk* «skjult Gud» som forplikter meg i møtet med den andre, en forpliktelse som også den har karakter av *gyldighet uten betydning*. Her mener jeg imidlertid også at Agambens framstilling av frelse som avspenning og profanering ikke tar høyde for kompleksiteten i Benjamins messianisme. Dette framgår blant annet av måten Benjamins tanker om oppmerksomhet og erindring aktualiseres på i Paul Celans poetikk.

Oppmerksomhet

Den førromantiske teologen Johann Georg Hamann foregrep på sett og vis de 1900-tallsteologene som så på gudelikheten som kroppslig-relasjonelt forankret, en *analogia amoris* som ikke kan realiseres i isolasjon og ensomhet. Jo mer livaktig ideen om den usynlige Guds bilde dveler i våre

---

[91] Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*; Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*.

[92] Eric L. Santner, *On the Psychopathology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 9.

hjerter, sier Hamann, jo mer er vi i stand til å oppfatte hans kjærlige godhet gjennom hans levende skapninger; til å smake, se og gripe den med våre hender.[93]

I den andre skapelsesfortellingen i Genesis gjør Gud mennesket delaktig i skapelsen gjennom å la mannen *navngi* dyrene. Det er denne forløsningen av det skapende språket i mennesket Benjamin skriver om i essayet «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», der han siterer Hamann: «Alt mennesket i begynnelsen hørte, så med sine øyne ... og rørte ved med sine hender var ... levende ord; for Gud var ordet. Med dette ord i munn og hjerte var språkets opprinnelse så naturlig, så nærliggende og enkel som en barnelek.»[94] Tingene har sitt eget språk, sier Benjamin, men det er stumt og navnløst. Det skapende ordet ligger gjemt i tingene som frø; Adam bringer, gjennom sitt «anrop», så å si frøet til blomstring. Benjamin skriver: «Guds skapelse fullbyrdes gjennom at tingene får sine navn av mennesket.» Og han tilføyer at navnet er «det egentlige anropet i språket».[95]

Gershom Scholem beskriver den kabbalistiske navnemystikken på følgende vis i et essay om åpenbaring og tradisjon:

> God's language has no grammar; it consists only of names [...] Thus, the Torah is the texture fashioned out of the names of God and, as the earliest Spanish Kabbalists already put it, out of the great, absolute name of God, which is the final signature of all things. It constitutes a mysterious whole, *whose primary purpose is not to transmit a specific sense, to «mean» something,* but rather to express the force of the divinity itself which is concentrated in this «name.»[96]

---

[93] Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1968), https://gutenberg.spiegel.de/buch/aesthetica-in-nuce-1624/1.

[94] «Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah ... und seine Hände betasteten, war ... lebendiges Wort; den Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel ...» Sitert i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 151.

[95] «Gottes Schöpfung vollendet sich, indem die Dinge «Ihren Namen vom Menschen erhalten», ibid., 144. «Der Name [...] ist auch der eigentliche Anruf der Sprache», ibid., 144–145.

[96] Gershom Scholem, «Revelation and Tradition as Religious Categories», i *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken Books, 1995), 293–294. Min uthevning.

Som Hamann forestilte også Benjamin seg skaperverket som gjennomsyret av en slags opprinnelig språklighet, en «meddelbarhet».[97] Men, så var det fallet da. Hamann var påvirket av den jødisk-gnostiske ideen om fallet som en guddommelig katastrofe – «knusingen av karene» som skulle holde på det guddommelige skaperlyset.[98] I noen versjoner er disse karene organisert i en struktur der de antar Adams, det første menneskets form – skapt i Guds bilde. Her tenker man seg altså ikke at gudsbildet er noe Adam «mister», snarere går det i stykker. I den kabbalistiske messianismen er frelsesverket følgelig et arbeid: samle gnistene og sammenføye skårene fra de knuste karene.

Benjamins tekst om oversetterens oppgave er særlig belysende når det gjelder å forstå hvordan han tenker seg erindringen som et messiansk redningsarbeid. Slik skårene i en knust krukke for å kunne sammenføyes må motsvare hverandre i minste detalj, men ikke derfor behøver å ligne hverandre, slik bør en oversettelse forme seg på sitt eget språk – ikke etter originalens «mening», men etter dens «måte å mene på». I en slik mimetisk relasjon blir original og oversettelse gjenkjennelige som bruddstykker av det «rene» språket.[99] Hos Benjamin forskyves rangordningen mellom en primær originaltekst og en sekundær oversettelse: Den «egentlige» originalen er det rene språket, knust og utspredt, mens diktverket og oversettelsen sidestilles som ulike skår i krukken – ja, det kan til og med virke som om diktverket behøver oversettelsen for å bli gjenkjent som et slikt skår. Det er altså i selve *bruddflatene* at «det rene språket», eller guddommens selve kraft, blir lesbart. Det er også denne tanken om bruddflatene som ligger til grunn for Benjamins favorisering av sitatet og montasjen som litterære former. Dette er former som gjør dikteren til *vitne* snarere enn til romantisk geni.

Og her vil jeg vende tilbake til Celans *hareører*, som jeg nevnte i presentasjonen av det kreaturlige som motiv. Dette er altså tilnavnet Celan gir de «usynlige» anførselstegnene hos Georg Büchner, som han mener

---

[97] Se «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 140-157.

[98] Se «Seventh lecture: Isaac Luria and his school» i Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995).

[99] Se «Die Aufgabe des Übersetzers», i Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, bind IV (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 18.

bør oppfattes som «hareører» snarere enn som «gåseføtter»: noe som lytter ut over seg selv og ordene.[100] Med hareørene framstår Büchners tekst nettopp med en slik gestisk fysiognomi som Benjamin forbinder med den mimetiske prosessen.

Celan skriver i «Der Meridian» at diktet «dveler eller værer» (*verweilt oder verhofft*), blant annet ved tanken på at det kanskje kan tale på vegne av en annen, ja til og med en *ganz Andere*.[101] Det er en spenning i dette *verweilen* eller *verhoffen* – ord som begge har med oppmerksomhet å gjøre – for mens det første er et ord Heidegger brukte i tilknytning til sin tenkning om hva det betyr for mennesker å bo, å finne sitt hjem i verden i et slags kairotisk moment, et øyeblikk ladet med fortid og framtid, har det siste en langt mer akutt aksent. Celan påpeker at ordet *verhoffen* har med «die Kreatur» å gjøre. Og ordboken opplyser om at *verhoffen* blant annet brukes om byttedyret som stivner i en intenst oppmerksom holdning idet det værer fare. Om førstepersonspronomenet står i nominativ når det dveler, *jeg* dveler, står det i akkusativ i denne anspente lyttingen som *verhoffen* viser til. Med hareørene og med ordet *verhoffen* finnes hos Celan formodentlig også et vink til den «ängstlisches Harren der Kreatur» som Paulus i Luthers oversettelse skriver om i romerbrevets åttende kapittel.

Gud har ført dyrene fram foran Adam, og i *The Animal that therefore I am* (fr. *L'animal que donque je suis*, 2006) prøver Jacques Derrida å se seg selv fra dyrets synsvinkel: Kommer han til å påkalle meg meg? Det er som om Derrida lar dyret (katten) nettopp *være fare* i dette øyeblikket, en fare som kommer fra samme sted som redningen: «Whoever receives a name feels mortal or dying, precisely because the name seeks to save him, to call him and thus assure his survival.»[102]

---

[100] Det er mer spesifikt komedien «Leonce und Lena» Celan viser til: «Gibt es nicht gerade in 'Leonce und Lena' diese den Worten unsichtbar zugelächelten Anführungszeichen, die vielleicht nicht als Gänsenfüßchen, die vielmehr als Hasenöhrchen, das heißt also als etwas nicht ganz furchtlos über sich und die Worte Hinauslauschendes verstanden sein wollen?» I *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 12. Til enhver som har til gode å gjøre seg kjent med Celans liv, verk og poetikk, vil jeg anbefale Mikael van Reis' *Den siste poeten. En essä om Paul Celans aska* (Göteborg: Daidalos, 2015).

[101] Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 8.

[102] Jacques Derrida, *The Animal that therefore I am*, overs. David Wills, Perspectives in Continental Philosophy (New York: Fordham University Press, 2008), 20.

Denne refleksjonen knytter Derrida til et sted i Benjamins språkessay der han problematiserer forholdet mellom *før* og *etter* i fallfortellingen. For finnes det ikke allerede i den paradisiske navngivningen en *forutanelse av sorg*?

> I all sorg finnes den dypeste bøyning mot forstummelse, og det er uendelig mye mer enn en manglende evne eller lyst til å meddele seg. Det som sørger opplever seg som tvers igjennom kjent av det ikke-erkjennbare. Å bli navngitt – selv når navngiveren er gudelik og lykksalig – vil kanskje alltid innebære en forutanelse av sorg.[103]

Den som navngis, føler seg dødelig, skriver Derrida, og tilføyer: «(How could one, I ask in passing, refuse the animal access to the experience of death as such by depriving it thus of nomination?)»[104] Det er Heidegger Derrida her sikter til. Heidegger var i likhet med Benjamin kritisk til den tyske livsfilosofiens biologisme, som han mente reduserte mennesket til et dyr pluss for eksempel fornuft. Menneskers liv utfolder seg i et mulighetsrom, mente Heidegger. Dette gir seg uttrykk i de livspraksiser som mennesker inngår i og som utgjør menneskers «verden». Den ikke-animerte naturen mangler verden, påstod han også. Og dyrene er fattige på verden.[105]

Like mye som han problematiserer antagelsen om at dyr ikke *kan* dø og ikke kan ha kjennskap til døden *som sådan*, problematiserer Derrida den motsatte antagelsen, at døden overhodet skulle kunne framstå som en mulighet, at det skulle finnes noe slikt som døden som sådan. I ett slag synes filosofer som Heidegger å kunne forvandle en brist eller mangel til menneskets *egentlighet*:

> From within the pit of that lack, an eminent lack, a quite different lack from that he assigns to the animal, man installs or claims in a single stroke *his property* (the peculiarity [*le propre*] of a man whose property

---

[103] «Es ist in aller Trauer der tiefste Hang zur Sprachlosigkeit, und das ist unendlich viel mehr als Unfähigkeit oder Unlust zur Mitteilung. Das Traurige fühlt sich so durch und durch erkannt vom Unerkennbaren. Bennant zu sein – selbst wenn der Nennende ein Göttergleicher und Seliger ist – bleibt vielleicht immer eine Ahung von Trauer.» Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 155.

[104] Derrida, *The Animal that therefore I am*, s. 20.

[105] Jf. kap. 3 i Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983).

> it even is not to have anything that is proper to him), and his *superiority* over what is called animal life.[106]

Det Derrida vender seg mot, er dette evige strevet med å definere menneskets verdighet, eller gudelikhet, i kraft av noe han *har* – for eksempel verden (eller fallos).

I middelalderteologien ble skapelsens orden kodifisert som en *scala natura*, en «naturens trinnstige», der Gud befant seg øverst, mens skitt og støv befant seg nederst. Derimellom ble skapelsen organisert etter grader av animerthet: det som ble oppfattet som ubevegelig materie nederst, høyere opp vegetativt liv, enda høyere oppe dyr. Mennesker befant seg midt imellom dyr og engler, ettersom de ikke bare *hadde* liv, men også udødelig sjel.[107] Hos Pico della Mirandola er det middelalderske verdensbildet en gyldig referanseramme samtidig som han løsner mennesket fra den for øvrig statiske ordenen: i kraft av sin vilje og sin fornuft blir mennesket sin egen billedhugger. Dermed forvandler Pico middelalderens kardinalsynd, *hybris*, det å heve seg over sin tilordnede posisjon i hierarkiet av skapninger, til en dyd. Mennesket blir en *homo faber*.

Fingradertheten i naturens trinnstige kollapser, kunne man si, med sekulariseringen og den instrumentelle fornuft, som forsterker menneskenes selvoppnevnte herredømme over alle andre skapninger. Det var på mange måter senmiddelalderens nominalister som forberedte denne utviklingen, med sin kritikk av de «realistiske» teologenes tro på at allmenbegreper hadde reell eksistens og ikke bare var språklige konstruksjoner, konvensjonsbestemte navn (*flatus voci*). De realistiske teologene tenkte at mennesker ved hjelp av sin fornuft syllogistisk kunne slutte seg fram til Guds eksistens. Gud åpenbarer seg ikke bare gjennom skriften, han gir seg også til kjenne i en *naturlig orden* som er nedfelt i kosmos. Ifølge nominalister som William av Ockham kompromitterer imidlertid ideen om en slik naturlig orden troen på en suveren skapergud. Det samme gjelder den nyplatonske ideen om et hierarki av skapninger, der for eksempel englene er nærmere Gud enn menneskene og derfor kan tale menneskenes sak for Gud. Nei, Gud skaper verden og fortsetter å handle i verden *uten* medierende mellomledd, og uten å være bundet av uforanderlige lover nedfelt i skapelsen.[108]

---

[106] Derrida, *The Animal that therefore I am*, s. 21.
[107] Se f.eks. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964).
[108] Se Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*.

Som filosofen Hans Blumenberg har påpekt, førte forestillingen om en uendelig guddommelig vilje, i kombinasjon med menneskers kognitive utilstrekkelighet i møte med skapelsen, til en radikal eksistensiell usikkerhet. Alle menneskelige meningssystemer relativiseres; verden blir et uforutsigbart og skremmende sted å være. Samtidig utgjorde nominalistenes universaliekritikk første steg i retning av vitenskapens hypotetisk-deduktive metode, som gir menneskene en ny tillit til sin egen fornuft.[109] Det er ikke det at det overhodet *ikke* finnes en orden nedfelt i naturen, det er bare det at mennesker har forvekslet sine egne ideer og abstraksjoner – uten først empirisk-eksperimentelt å *teste dem* – med denne ordenen.

Hamann var påvirket av empiristen Francis Bacon, og gjør til en viss grad felles sak med ham idet han tar til orde for å «rense» den naturlige bruken av sanseapparatet fra unaturlig bruk av abstraksjoner: «Naturen virker gjennom sansene og lidenskapene. Den som lemlester sine instrumenter, hvordan skulle han kunne kjenne?»[110] Hamanns «instrumenter» er imidlertid ikke innrettet på kalkulerende bemestring og manipulasjon på samme måte som Bacons. Her er forskjellen på Benjamins Hamann-inspirerte og Bacons utlegninger av Genesis' andre skapelsesfortelling instruktiv: Når Gud fører dyrene fram til Adam for at Adam skal gi dem navn, handler det hos Bacon ikke så mye om å kalle fram de enkelte skapningene i sin singularitet, som om å beskrive dem vitenskapelig – for å kunne anvende dem. Som Bacon sier: «I am laboring to lay the foundation, not of any sect or doctrine, but of human utility and power.»[111] Bacon lanserer en materialistisk teori som knapt er forenlig med Hamanns idé om hva det innebærer å være skapt i Guds bilde. Om man vil utsi skapningenes hemmelige navn, må man bruke en grammatikk som er prøvd og justert mot hvordan de faktisk *virker*. Det alfabetet skapningenes hemmelige navn staves med i dag, heter DNA. Men som Celan sa: Det er ikke på kromosomenes sammensetning mennesket lar seg gjenkjenne; mennesket er et «sjelevesen».

I essayet «Zur Kritik der Gewalt» (1921), som jeg går nærmere inn på i diskusjonsdelen, insisterer Benjamin på at livet er verdt *mer* enn livet, blott og bart (*bloßes Leben*). Han snakker her om «det levendes sjel», men

---

[109] Jf. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).

[110] «Die Natur würkt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmelt, wie mag der empfinden?» Hamann, *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*. Lastet ned september 2019 fra: https://gutenberg.spiegel.de/buch/aesthetica-in-nuce-1624/2

[111] «The Great Instoration», i Francis Bacon, *Selected Philosophical Works* (Indianapolis & Cambridge: Hacket Publishing Company, 1999), 75.

slik for eksempel Judith Butler legger ut teksten, skal ikke denne sjelen forstås som noen udødelig essens. Snarere handler det om en messiansk intensitet. Denne intensiteten skal ikke forveksles med *egoets* krenkede kamp for verdighet, som ytrer seg gjennom det Benjamin kaller mytisk vold. Den mytiske volden er forankret, kunne man si, i en redsel for å miste og frarøves verden (eller fallos), og setter all sin energi inn på å *sikre* seg, dette Derrida kaller «egologi». Om denne sikringen hviler på en benektelse av menneskets avhengighet, sårbarhet, ikke-suverenitet og *responsivitet*, alt sammen predikamenter mennesket deler med andre skapninger, vil den kunne påføre den levende sjelen en slags død i livet.

Her vil jeg påpeke en unøyaktighet i delstudie I, der jeg tilskriver Heideggers konseptualisering av ordet *verweilen* en viss «animal receptivity» (som altså snarere er en av konnotasjone til ordet *verhoffen*).[112] Det problematiske hos Heidegger er jo, som Derrida er inne på, at han synes å frakjenne dyr den reseptiviteten for «det åpne» som lar mennesker «dvele» i verden. Hos Heidegger innfinner det seg imidlertid en interessant vending i dette problemfeltet når han i sitt metafysikkseminar kommer på den tanken at dyrs fattigdom kanskje ikke bare er en menneskelig projeksjon, men et vilkår som dyr og mennesker deler. Dyr er ikke ganske enkelt omsvøpt av sitt miljø som av en livmor, dyr er også utsatt, eksponert, på en ikke-symbiotisk måte, for noe annet enn seg selv. Det går en traumatisk rift, en *wesenhafte Erschütterung*, også gjennom dyrenes liv, skriver Heidegger her. Og denne betenkningen knytter Heidegger nettopp til den passasjen i romerbrevet der Paulus skriver om den «ängstlisches Harren der Kreatur» som utmerker den trellbundne skapningens lengsel etter forløsning.[113]

---

[112] Løvaas, «The Ambiguities of Creatureliness: From Hamann to Celan», 256.
[113] Se § 62 i Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 396.

Presentasjon av delstudier

Til tross for deres ulike temperamenter og kontekster, har jeg nærmet meg de ulike forfatterskapene i de fire delstudiene som som en slags *vitner* for forkrøplede eller forstummede skapninger. Lars Ahlin er kanskje den som mest programmatisk har formulert en slik poetikk, med ordene *Sjung för de dömda!* Celan sier det på følgende vis i et av sine etterlatte notater: «Først når du med din mest intime smerte har vært hos de krumnesede, snøvlende og vanskapte døde i Auschwitz og Treblinka og andre steder, møter du også øyet og dets mandel».[114] Øyet og øyets mandel er Celans metaforer for uskyld og rett, for visjonen om en mulighet for å møtes i øyenhøyde.

I delstudie I, «The Ambiguities of Creatureliness: From Hamann to Celan», er det Celans poetologiske tale «Der Meridian» (1960) som har vært mitt utgangspunkt, der ordet *Kreatur* og *kreaturlig* står sentralt. Jeg har ønsket å sette talen inn i en idéhistorisk og skapelsesteologisk sammenheng gjennom å undersøke noen intertekstuelle forbindelser. Utgangspunktet er den førromantiske teologen Johann Georg Hamanns framstilling av «syndefallet» som en fremmedgjøringsprosess som finner sted i språket selv. Jeg viser i artikkelen hvordan Hamanns oppmerksomhetspoetikk påvirket så vel Walter Benjamins som Martin Heideggers tenkning. Jeg argumenterer også for at Celan omformulerer dikterens oppdrag fra å være en som på romantisk vis imiterer den suverene skaperguden, ved hjelp av et «rent», prelapsarisk åpenbaringsspråk, til en som *vitner* for den falne skapningen. Den falne skapningen forstår jeg her som den som er blitt pålagt det Benjamin kaller *mytisk skyld*.

Benjamin tenker seg skapningens sukk og klage som språkets mest avmektige uttrykk.[115] Jeg ser for meg et forfatterkall som handler om å legge øret mot og låne hele sin språklige sensibilitet til en slik udifferensiert klage, som for å «oversette» den. Eller, slik jeg formulerer det i delstudie II, «Det forsvunne barnet. Om skapelse og forkrøpling i *kallet – romanen* (2006) og *Bare et menneske* (2014)»: som for å befri et forsvunnet barn, eller avfortrolle en trellbunden skapning. I dette kapitlet anlegger jeg et psykoanalytisk perspektiv på forkrøplingsmotivet. På sine ulike

---

[114] «Erst wenn du mit deinem allereigensten Schmerz bei den krummnasigen und mauschelnden und kielkröpfigen Toten von Auschwitz und Treblinka und anderswo gewesen bist, dann begegnest du auch dem Aug und seiner Mandel.» Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 127.

[115] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 155.

måter nærmer romanene seg det mest fremmede i det egne, noe *unheimlich* på grensen til abjektalt. Min tanke er at begge romanene er skrevet ut fra et ønske om å røre ved de ømme punktene der noe er blitt fordreid og kneblet i formingen av barnet til voksent menneske, for, om mulig, å heve en forbannelse – gjentagelsestvangen.

Forkrøplingen slik jeg avleser den i Ørstaviks og Næss' romaner forbinder jeg med ulike former for svikt i det jeg med psykoanalysens terminologi kaller *farsfunksjonen*. Jeg skiller her mellom et prelapsarisk i betydningen preødipalt kall, et kjærlig kall som kan forbindes med omsorgspersonens åpning av det psykoanalytikeren Donald Winnicott kaller et *potential space*, og et kall som avskjærer barnet fra sin opplevelse av omnipotens, samtidig som barnet *underordnes* en symbolsk orden, blir *subiecto*. Paradoksalt nok er denne underordningen forutsetningen for å *autoriseres* som en som kan gjøre sin stemme hørt i et større språklig og institusjonelt fellesskap. Om farsfunksjonen svikter, vil det Jacques Lacan kaller «den symbolske kastrasjonen» som innvier barnet i språket som symbolsk orden, kunne bli en traumatiserende erfaring som vil manifestere seg som meningskrise. Hos Ørstavik utleser jeg krisen som låsning, hos Næss som oppløsning.

I delstudie III, «Forhandlinger om verdighet i Hamsuns *Sult*», framholder jeg en av de mest gåtefulle scenene i romanen – Guds finger som rører ved heltens nervenett for så å trekke seg tilbake og etterlate ham med et åpent sår – som ikonisk for en slik autoriserings- og meningskrise som jeg har beskrevet over. I *Sult* er det redaktørene som vokter portene til den symbolske orden det er om å gjøre for helten å få tiltrede til, idet han vil autoriseres som forfatter, som *diktergeni*. I sitt forhold til den mektigste av disse redaktørene, «Kommandøren», er helten behersket av *sønnefølelse*, forstått som en lengsel etter å bli utvalgt og anerkjent av en farsskikkelse.

Jeg viser i artikkelen hvordan farsskikkelsen i *Sult* er modellert på en forestilling om Gud som allmektig og uransakelig. En verdsliggjøring av et slikt suverenitetsideal skaper en polarisert struktur mellom suverenen og det kreaturlige. Denne suverene dynamikken mener jeg utspiller seg mellom redaktørene og *Sult*-helten på den ene siden, og mellom helten selv og den forkrøplede «nåtleren» på den andre. Helten som underkaster seg og kryper for den suverene makten, blir bærer av et ressentiment som ytrer seg i to former: som forakt for svakhet, noe som ytterligere styrker den suverene og forkrøplende dynamikken; og som opprør og nektelse, som har et større emansipatorisk potensial, men som ikke derfor frir

helten fra sitt predikament som (van)skapning. Den suverene dynamikken avspennes likevel, foreslår jeg, på et *performativt* nivå, gjennom det jeg har valgt å kalle *profanering*. Idet forhandlingene om verdighet i *Sult* føres ut i det absurde, trer det *vilkårlige* i grensedragningene mellom verdig og uverdig fram. Mitt forslag er at krøplingen gjennom romanforløpet forvandles fra abjekt til *medskapning*.

Det skinner igjennom i *Sult* at Hamsun hadde tatt inntrykk av den nietzscheanske avvisningen av Paulus' Kristus, den korsfestede: en Gud for bitre ressentimentmennesker som setter alle sine aksjer inn på et liv i det hinsidige. Men Nietzsche misforsto Paulus, hevder Lars Ahlin. Flere litteraturforskere har vist hvordan Ahlin bygger hele sin estetiske teori på et teologisk rammeverk. I delstudie IV, «Att leva *i* men inte *av* världen. Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben», er det mer spesifikt Ahlins *Paulus* som opptar meg – i lys av den renessanse Paulus' tenkning har fått i moderne politisk filosofi. Paulus er den som har gitt en av de mest berømte formuleringene av menneskets predikament som fallen skapning, når han i romerbrevet skriver om den falne skapningens sukk og klage og lengsel etter forløsning. I artikkelen om Ahlin er det mer spesifikt Paulus' formulering av kallet i første Korinterbrev som opptar meg. Gjennom å sammenligne Ahlins Paulus-lesninger fra 1960-tallet med Giorgio Agambens i *The Time that Remains*, vil jeg både få fram Ahlins aktualitet, og antyde noen problematiske felt i Agambens messianisme.

Både Ahlin og Agamben kan i utgangspunktet plasseres i den eksistensialistiske åren innenfor Paulus-eksegetikken, med forløpere som Martin Heidegger og Rudolf Bultmann. Her ligger fokus nettopp ikke på *det hinsidige*, men på hvordan Paulus' teologi kan veilede et genuint *historisk* liv. Nøkkelen til frigjøring finner så vel Ahlin som Agamben i det kristne narrativets temporale struktur: livet her og nå er plassert mellom et *allerede* (Kristi død og gjenoppstandelse) og et *ennå ikke* (Kristi tilbakekomst). Det er denne temporaliteten som gjør det mulig å leve *i* men ikke *av* verden. Mens jeg hos Agamben utleser en visjon om at mennesker kan vri seg ut av sitt predikament som falne allerede her og nå, og så å si realisere et gudsrike på jorden i form av det han med inspirasjon fra Benjamin kaller en *virkelig unntakstilstand*, der hver dag er sabbat, er Ahlins tilnærming snarere dialektisk: Dette å bruke verden «som brukte han den ikke» innebærer for Ahlin en *veksling* mellom å være bundet til mennesket med kallsarbeidets «overfylte hender» og på sabbaten å stå overfor Gud eller nesten med «troens tomme hånd».

Diskusjon og fordypning av delstudier

Diskusjon og fordypning av delstudier

I innledningen viste jeg til den arketypiske framstillingen av menneskets predikament som fallen skapning i Paulus' brev til romerne, der han skriver om skapningens sukk og klage og lengsel etter forløsning. Siden det er i den siste delstudien jeg mest eksplisitt diskuterer Paulus, har jeg valgt å ta avstamp i denne og arbeide meg igjennom delstudiene i omvendt kronologisk rekkefølge.

Ahlins og Agambens lesninger av Paulus (delstudie IV) aktualiserer spørsmålet jeg reiser i artikkelen om Ørstavik og Næss (delstudie II) om hvorvidt frigjøring skal forstås som frigjøring *fra* eller *gjennom* «loven». Det finnes en sterk antinomistisk impuls i samtidens politiske filosofi som forbinder loven og «den symbolske orden» med makt, tvang, normalisering, stigmatisering. En viktig og svært kompleks referansetekst i denne sammenhengen, er Walter Benjamins «Zur Kritik der Gewalt» (1921). Denne er også en avgjørende, om ikke alltid uttalt, intertekst i Agambens *The Time that Remains*. Han tillemper her en paulinsk optikk på Benjamins «guddommelige» eller «rettsopphevende» vold. Agamben vektlegger at Paulus' oppsplitting av loven i en *gjernings*- og en *tros*-dimensjon ikke innebærer at den gamle pakten (jødisk lov) *erstattes* med en ny (kristen kjærlighet), men at loven ganske enkelt «avspennes» gjennom den såkalte *hōs mē*-strukturen (leve *i* men ikke *av* verden; 1 Kor 7:29–32). Samtidig tømmer Agamben denne strukturens avgjørende *tros*-dimensjon for innhold, da den ikke forankres i noen gudsrelasjon, men ganske enkelt inneberærer avspenning av ethvert kall.

Det er en viktig dimensjon ved «Zur Kritik der Gewalt» som Agamben ikke oppholder seg ved, men som har resonans i Ahlins teologiske estetikk: forankringen i en tradisjon som så på den jødiske åpenbaringsreligionen som et teopolitisk *brudd* med et «mytisk» regime, der retten var forankret i makt snarere enn rettferdighet. Dette bruddet var forbundet med en forestilling om en skapergud som er *transcendent* i forhold til skapningen, og som åpenbarer seg gjennom Ordet.

Jeg åpner derfor diskusjonen med en presentasjon av hvordan den arketypiske bibelske *kallstanken* aktualiseres hos Ahlin, og argumenterer for at han på lignende vis som filosofene Emmanuel Lévinas og Jacques Derrida, skriver det religiøse inn i det etiske: det er i forholdet til nesten at den transcenderende trosdimensjonen blir en realitet. Her tar jeg inn Judith Butlers lesning av «Zur Kritik der Gewalt», som snarere enn å formulere den guddommelige volden som en avspenning av ethvert kall,

knytter den til *budordet* «du skal ikke drepe». Dermed vil jeg hevde at hun skriver også Benjamin inn i en tradisjon som forankrer det religiøse i det etiske. Budordet gjelder nemlig ikke det blotte liv (*bloßes Leben*), hvis hellighet er et dogme Benjamin utfordrer, men «det levendes sjel».

Jeg argumenterer for at Benjamins «sjel» er beslektet med Ahlins «levende navn», og at begge kan belyses ut fra en jødisk navnemystikk som ikke tenker seg menneskets verdighet eller gudelikhet som noen egenskap eller essens, men som *responsivitet* og *potensialitet*. Når lengselen etter forløsning hos Ahlin formuleres som en visjon om at det levende navnet skal fødes og forenes med en kropp av et annet slag – herlighetens – betyr ikke det at han tror at mennesket allerede her og nå kan fris fra sitt predikament som fallen skapning. Nettopp dette er det Agamben synes å tenke seg at den «guddommelige volden» kan avstedkomme: en mirakuløs avfortrolling av lovens makt over livet, som i ett slag forvandler det Benjamin kaller «permanent unntakstilstand» til «virkelig unntakstilstand». Sistnevnte skildrer Agamben på en måte som ligger tett på Benjamins forestilling om et prelapsarisk språk; her finnes ikke noe skjult eller hemmelig, derfor heller ingen baktanker, ingen manipulasjon, bare «rene» midler og *kairotisk* nærvær.

Både hos Hamsun (delstudie III) og hos Ørstavik og Næss skildres lengselen etter forløsning som en lengsel etter å få oppleve den gudebånedede stemthet protagonistene har erfart i øyeblikk av selvforglemmende, skapende aktivitet. Samtidig framgår det at denne stemtheten ikke kan framkalles gjennom avspenning alene. Det er nettopp opplevelsen av å *ikke være kalt* som ligger til grunn for meningskrisen slik den gestaltes som en form for autoriseringskrise i disse romanene.

I delstudien om Ørstavik og Næss har jeg knyttet skrivesperrens mangeltilstand til henholdsvis *låsning* og *oppløsning* i den psykiske økonomien, noe jeg igjen har tilbakeført til en svikt i farsfunksjonen. Interessant nok tar Næss' forfatter seg i å lengte etter det Ørstaviks forfatter har blitt et gissel for: Loven forstått som en kjærlig autoritet som *setter* verden. Hos Næss forbindes denne lengselen med en samtidsdiagnose i slekt med Julia Kristevas: at desentraliserte og normaliserende maktstrukturer har umuliggjort den *revolt* Kristeva mener er nødvendig for å autoriseres som subjekt.

Her framkommer imidlertid ulike syn på lovens funksjon i menneskers samliv, som også gjør det nødvendig å ikke uten videre forveksle det som i den psykonalytiske terminologien kalles «den symbolske orden» med den lov Walter Benjamin adresserer i «Zur Kritik der Gewalt», en lov

som er til for å sikre moderne rettsstaters voldsmonopol. Benjamin skiller mellom denne loven og andre måter å løse konflikter på, forankret i sivilsamfunn og tradisjon. Disse er mer i slekt med hva Kristeva kaller «formgivende lov», noe jeg i artikkelen om Ørstavik og Næss har knyttet til en form for utvidede omsorgsrom, offentligheter der den «kjærlighetsfulle tredje» støtter overføring av affekter i symbolske strukturer.

Med henvisning til myten om Niobe forankrer Benjamin sin antinomisme i en analyse av lovens maktmytiske opphav. Skjebnen framstår som en straff som gjør Niobe skyldig uten at hun kan forstå hva hun har gjort seg skyldig i – annet enn sin blotte eksistens. Det er nettopp en lov som ikke er forankret i rettferdighet, men i makt, som pålegger Niobe det Benjamin kaller mytisk skyld.

I delstudie III om Hamsuns *Sult* har jeg foreslått at krøplingen forvandles fra *vanskapning* til *medskapning*, idet helten fris fra det ressentiment som gjør krøplingen til en inkarnasjon av den uhellssvangre sammenblandingen av skjebne og skyld som Benjamin kaller mytisk. Helten i *Sult* er behersket av en uforklarlig trang til å *straffe* krøplingen, som han pålegger det moralske ansvaret for sin vanskapthet. Gjennom å supplere Niobe-myten med Freuds myte om «horden» blir det mulig å knytte den mytiske skylden til den affekten som *Sult* undersøker med så stor virtuositet: hevngjerrighet.

I myten om horden etableres loven som straff for en *krenkelse*, ikke av det Benjamin skulle kalle det levendes sjel, men av patriarkens *rett* til all makt og all nytelse. I denne myten framstår samfunnsdannelsen som en etablering av skyldsammenhenger som opprettholdes gjennom et demonisk *hjemsøkelsens* prinsipp; gjennom superegoet blir den døde faren sterkere enn den levende var. Myten om horden kan også knyttes til det Nietzsche kalte slavemoral, ettersom det er ressentimentet som her fungerer som samfunnslim.

Ifølge Nietzsche har ressentimentet sitt opphav i en slags målhemming – av viljen til makt. Nagel i Hamsuns roman *Mysterier* (1892) målbærer en estetisk teori som vil frigjøre den skapende kunstnersjelen fra enhver slik målhemming. Nagel hjemsøkes imidlertid av det han vil fri seg fra: slavemennesket Minutten. Relevansen av den psykoanalytiske *forførelsesteorien* aktualiseres idet jeg i diskusjonen vil ta inn dynamikken mellom Nagel og Minutten i analysen av forkrøplingsmotivet hos Hamsun. Denne teorien innebærer en radikal desentralisering av subjektet, som også utfordrer den vitalistiske ideen om autoaffektivitet. Den psy-

kiske økonomien får et helt annet fortegn om den ikke tolkes som demping og omkanalisering av drifter som springer ut av det egne jeget, men snarere som forsøk på å forhandle og gi rette eller passende *svar* på andres kall, forventninger, krav.

Jeg vil argumentere for at fallet, som Franz Rosenzweig knytter til at Adam gjemmer seg bak «begrepet» mennesket når Gud påkaller ham i hagen, også er et individualiserende moment, som beror på at Adam vil beskytte seg mot den trussel om straff Guds påkallelse er svanger med. Når jeg tar opp den bibelske kallsstrukturen i diskusjonen av delstudie IV, vil jeg således vise hvordan spenningen mellom *åpenbart* og *skjult* er innskrevet i og kompliserer kronologien *før* og *etter* i fallfortellingen.

I delstudie II om Ørstavik og Næss har jeg foreslått muligheten av en form for kall som ikke medieres gjennom verken den symbolske eller den imaginære farsfunksjonen. Et kall som utgår fra selve det forkrøplede eller bortvendte livet, det i den andre som finnes men som den straffende farens «lov» har lyst i bann. I diskusjonen vil jeg utdype hvordan dette kallet aktualiserer det radikale nestekjærlighetsbudet, som gjelder min ansvarlighet for min neste med sitt ubevisste, en ansvarlighet som må gå veien om det *fremmede i det egne*. Det handler blant annet om å nå fram til en form for aksept, som avspenner de benektelsesstrukturer som ligger til grunn for den gjentagelsestvangen jeg her nærmer meg via psykoanalytisk teori om det *Unheimliche* og om dødsdriften.

Det er lett å tilslutte seg ønsket om en deaktivering av den formen for samfunnsmoral som baserer seg på en ond syklus av hevn og straff, og som har sin grunn i et maktmystisk *tabu*. Når jeg bruker Agambens ord profanering i delstudie III om Hamsun, sikter jeg til hvordan han performativt framviser det arbitrære i enhver suveren grensedragning mellom liv som har *rett* til å finnes og liv som med sin blotte tilstedeværelse provoserer den lov som er til for å sikre subjekter med rettigheter. En av ambisjonene med følgende diskusjoner, er å undersøke ressentimentets forbindelse med fallfortellingen og lengselen etter forløsning. Det vil framgå at jeg finner det avgjørende å skille mellom de former for ressentiment som springer ut av egoets fantasmagoriske forsvarsstrukturer, der affekter som misnøye og frykt omkanaliseres i et hat rettet mot ytre og indre fiender, og et ressentiment som jeg isteden vil knytte til en *messiansk intensitet*.

Om ressentimentet har sitt opphav i en affektiv *reaksjonsdannelse* når en skapning påføres smerte eller trues med straff, kan det ikke uten videre avspennes eller trylles bort uten at vi også tryller bort menneskets

predikament som *skapning*, der det Benjamin kaller «det levendes sjel» kan avleses som en form for responsivitet. Den som blir utsatt for tvang og overgrep i en asymmetrisk maktrelasjon som ikke tillater ham å oversette eller avspenne sin affektive motstand i handling eller protest, vil av naturlige grunner krøkes inn i seg selv.

I diskusjonen av delstudie I, som handler om hvordan Martin Heideggers og Walter Benjamins Hamann-influerte tolkninger av et språklig syndefall både påvirket og ble problematisert i Paul Celans poetikk, vil jeg fordype hvordan Celan går i dialog med Benjamins såkalte svake messianisme. Jeg kommer inn på hvordan «det kreaturlige» hos Celan omfatter ofrene for nazismens vold. Det krumme og det rette er et tilbakevendende topos i Celans dikning, noe han fant resonans for hos shoah-overleveren Jeans Améry. Sistnevnte stilte seg overfor oppgaven å avpatologisere det som ble diagnostisert som en psykisk innkrøkthet hos overleverne, gjennom å definere den som en langt «rettere» moralsk forholdningsmåte til nazismens uhørte overgrep enn «den sunne rettlinjetheten».

Når Agamben avviser Amérys ressentimentmoral, er det fordi han forbinder ressentimentet med den *fornektelse* av tidens gang som er selve dødsdriftens motor. Han synes å gjenkjenne denne «emosjonelle tonalitet» i alle former for fraværsmetafysikk, som paralyserer subjektet «foran loven», det vil si foran en «kommende hemmelighet», et nærvær som aldri vil innfris. Således avviser han kontant Theodor W. Adornos «negative dialektikk» som antimessiansk og uforenlig med Benjamins. Spørsmålet er om han ikke da bortser fra det *agonistiske* elementet i Benjamins messianisme, samt den åpning mot transcendens som jeg mener kan avleses i Benjamins oppmerksomhetsbegrep.

Jeg vil vise hvordan Celans poetikk «Der Meridian» åpner for en annen måte å lese Benjamins messianisme på enn Agambens, idet *erindring* blir et viktigere nøkkelord enn profanering. Utangspunktet hos Celan er nettopp lydhørheten for et kall som ikke uten videre *kan* avspennes, nemlig kallet fra de drepte. Her antydes et håp om at bevegelsen mot det *Unheimliche* kan åpne for et *møtets hemmelighet*. Det handler om å bevege seg gjennom og *transformere* ressentimentet snarere enn å trylle det bort. Denne bevegelsen har meridianens form, en form som Derrida forbinder med omskjæringen som *trope*. Jeg antyder hvordan den svake messianismen hos Celan formuleres som en mulig åpning, fra innsiden, av den evige gjenkomsts lukkende sirkulære bevegelse, mot nye horisonter.

I et siste kapittel, en slag coda, vil jeg vise hvordan Celan, i prosateksten «Gespräch im Gebirg» (1959) som han skrev til minne om et forsømt møte i Engadin med nettopp Adorno, også går i kritisk dialog med det som hos sistnevne kunne fortone seg som et paralyserende billedforbud. Celans dikt viser på den ene siden en *bøyning mot forstummelse,* men de forblir ikke tro i blikket på knoklene, for å si det med Benjamin, de «springer troløst over til oppstandelsen».

Ordet og Navnet hos Ahlin og Benjamin

I romanen *Natt i marknadsteltet* (1957) gestalter Lars Ahlin denne avhandlingens motiv, den trellbundne skapningens lengsel etter forløsning, på en original måte i et avsnitt med tittelen «Gubben som var Noaks ark». Det eneste mennesket er alene om, skriver Ahlin her,

> är sin plats i rum och tid, det är sitt döda namn, det är hon ensam om, detta som inte är någonting, det tomma, fängelset, porten som Gud har låst [...]. Därav denna längtan, denna uppbrottsstämning, denna flyktvilja, detta rop på besök och förening.[116]

Noen endelig frigjøring vil ikke inntreffe før i dødens stund, fortsetter Ahlin,

> då handen på låset förtvinar och människans lånade liv äntligen återlämnas och tomhetens fängelse bryts ner och ut ur ensamheten, som ingenting är, det levande namnet föds och förenas med en kropp av annat slag: härligheten.[117]

Som vi ser fører Ahlin to navn på tale her, et «levende» og et «dødt». Hvordan skal vi forstå Ahlins forestilling om det levende, men under de historiske vilkårene uartikulerbare navnet? Gunnar D. Hansson skriver at «det levende navnet» ut fra et kommunikasjonsaspekt representerer «den radikala kommunikationlöshetens övervinnande genom ett utopiskt eller utomhistoriskt värdeperspektiv». Navnets mystiske dimensjon ligger i tanken om at det «finns ett sannare namn som föregår det samhälleliga».[118]

Lars Ahlin bruker og omstøper Luthers teologi når han utformer sin estetikk. Luther grep i sin kritikk av middelalderteologenes forståelse av Gud som «det høyeste gode» tilbake til en jødisk forståelse av Logos som *talehandling* og *hendelse* i tiden.[119] Det er en slik forståelse av en Gud som ikke kan nås gjennom noen «kosmisk fromhet», men som utelukkende åpenbarer seg gjennom Ordet forstått som tiltale, Ahlin gir til kjenne når han eksempelvis i «Kristendomen och dikten» (1950) skriver:

---

[116] Lars Ahlin, *Natt i marknadstältet* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2015), 161.
[117] Ibid.
[118] Gunnar D. Hansson, *Nådens oordning. Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord* (Stockholm: Bonniers, 1988), 64.
[119] Gunnar D. Hansson har påpekt hvordan det er via Luther snarere enn via Saussure at Lars Ahlin tar sitt oppgjør med «logosentrismen» i språket. Ibid., 60.

> Gud har inte valt den ontologiska vägen för att träffa ett personligt möte med sin skapelse människan, Han har valt en väg som endast kan beskrivas med religiösa kategorier, Han har valt Ordets väg.[120]

I relasjon til Ordet forstått som guddommelig *tiltale*, er «varje gradering [...] omöjliggjord».[121] Men som Hansson ganske riktig påpeker, rommer også tanken på Gud som «Ordets Gud» motsetninger. Dette er en Gud som framtrer både som *skjult* og *åpenbart*, som *vrede* og *kjærlighet*, som *lov* og som *evangelium*. Jeg vil nå belyse kompleksiteten i Ahlis tanker om Ordet og Navnet gjennom å se nærmere på den bibelske kallsstrukturen og hvordan den er gjennomskåret av fallfortellingen.

Hvor er du?

Skapelsen av intet, *creatio ex nihilo*, er hva som gjør den jødiske religionen til en åpenbaringsreligion, og her inngår også tanken om skapelsen som en språkhandling. Da Adam etter å ha spist av det forbudte treet skulle gjøre rede for seg, skriver den jødiske teologen Franz Rosenzweig i *The Star of Redemption* (ty. *Der Stern der Erlösung,* 1921), grep han til et språk som var «merely referential»: han skyldte på Eva som i sin tur skyldte på slangen.

> The general concept of man can take refuge behind the woman or the serpent. Instead of this the call goes out to what cannot flee, to the utterly particular, the nonconceptual, to something that transcends the sphere of influence of both the definite and the indefinite articles – a sphere which embraces all things if only as object of a particular nondistinctive providence – to the proper name, the proper name which is not yet properly *his* name, not a name which the man gave himself arbitrarily, but the name which God himself created for the man, and which is properly the man's only because it is the creation of the Creator. To God's «Where art Thou», the man had still kept silent as defiant and blocked Self. Now, called by his name, twice, in a supreme definiteness that could not but be heard, now he answers, all spread apart, all ready, all-soul, «Here I am».[122]

---

[120] Lars Ahlin, *Sjung för de dömda* (Stockholm: Abert Bonniers Förlag, 1995), 43.
[121] Ibid., 47.
[122] Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, overs. William W. Hallo (New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1971), 175–176.

Her skal det først nevnes at Gud *ikke* påkaller Adam to ganger i Genesis 3; ei heller svarer Adam «Her er jeg!» (*hineni*). Det Rosenzweig gjør er å sammenføre historien om Adam med historien om Abraham og andre fortellinger i den hebraiske bibelen, der Gud med sin påkallelse fornyer sin pakt med mennesket, som ikke er menneske i kraft av noen egenskap, men i kraft av den beredskapen som uttrykkes i svaret.

Når Gud påkaller Adam etter at han har spist av kunnskapens tre, gjemmer Adam seg bak «Adam», bak «begrepet» menneske. Rosenzweigs «defiant and blocked self» minner om Luthers *incurvatus in se ipse*. Det er denne første *nektelsen* fra Adams side som fører til utdrivelsen fra paradiset: Guds straff for at mennesket skjuler seg kan her synes å være at mennesket utleveres til sitt «døde», arbitrære navn, til sin ensomhet. Ytterligere en følge av utdrivelsen er at *Gud* skjuler seg. Luther utviklet sin lære om den skjulte Gud blant annet i dialog med Jesaja 45. Gud erklærer her at han står bak så vel godt som ondt: «Jeg former lys og skaper mørke, jeg stifter fred og skaper ulykke» (Jes 45: 7). Like fullt ber Gud profeten om å ha full tillit, hvorpå dikteren erklærer: «Sannelig. Du er en Gud som skjuler seg» (Jes 45: 15).

I *The Hidden God* (2016) argumenterer teologen Marius Timman Mjaaland for at Luther med «den skjulte Gud» som et kritisk grensebegrep nærmer seg den meningsdestabiliserende tenkningen som nå særlig forbindes med metafysikk-kritikken hos filosofer som Heidegger og Derrida.[123] På mange måter har det Derrida kaller den kommende rettferdigheten strukturelt sett samme posisjon som den skjulte Gud hos Ahlin – det er noe vi fra *denne siden* av vår forståelseshorisont står i forbindelse med kun gjennom *løftet*.[124]

Siden Abrahams *hineni* er svaret på et kall som kommer nettopp fra en skjult Gud, skal vi se litt nærmere på hvordan det skjulte settes i spill i Søren Kierkegaards lesning av denne myten. Kierkegaard skriver at morderen Abraham med rette må kalles «troens far» fordi hans lydighet mot Gud var ubetinget: han sto der med kniven løftet for å slakte sin sønn. Dette forferdelige er det Kierkegaard oppholder seg ved i *Frygt og bæven* (1843):

> Det ethiske Udtryk for hvad Abraham gjorde er, at han vilde myrde Isaak, det religieuse er, at han vilde offre Isaak; men i denne Modsigelse

[123] Marius Timman Mjaaland, *The Hidden God. Luther, Philosophy and Political Theology* (Bloomington: Indiana University Press, 2016).
[124] Om Derridas refleksjoner om den kommende rettferdigheten, se «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», 270.

> ligger netop Angesten, dervel kan gjøre et Menneske søvnløst, og dog er Abraham ikke den, han er, uden denne Angst.[125]

Det skillet Kierkegaard trekker mellom det etiske og det religiøse i sine Abraham-betraktninger, motsvarer skillet mellom det allmenne og det partikulære, mellom regel og unntak. Med Rosenzweigs optikk kan Abrahams *hineni* forstås som svaret på et kall som henvender seg til noe i Abraham som ikke kan flykte, til det partikulære og ikke-konseptuelle i ham. Kierkegaard snakker om Abrahams lydighet som en «teleologisk suspensjon av det etiske», hans lydighet mot Gud krever at *moralen* ofres: fra moralens synsvinkel framstår offeret som drap rett og slett.

Mens Adam i hagen *nektet* å tre fram for Guds åsyn, er Adam i Abrahams skikkelse lutter øre: «called by his name, twice, in a supreme definiteness that could not but be heard, now he answers».[126] Dette svaret i gudsrelasjonen innebærer imidlertid, slik Kierkegaard leser Abrahamhistorien, at han blir fullstendig *utskilt* fra det sosiale. Når Isak spør sin far hvor offerlammet er, *kan* ikke Abraham si: det er du. Gud vil se seg ut et offerlam, sier han. Kierkegaard skriver:

> Abraham tier – men han *kan* ikke tale, deri ligger Nøden og Angsten. Naar jeg nemlig, idet jeg taler, ikke kan gjøre mig forstaaelig, saa taler jeg ikke, om jeg end talte uafbrudt Nat og Dag. Dette er Abrahams Tilfælde. Han kan sige Alt; men Eet kan han ikke sige, og dog naar han ikke kan sige det d.v.s. sige det saaledes, at en Anden forstaaer det, saa taler han ikke. Det lindrende i Talen er, at den oversætter mig i det Almene. Abraham kan nu sige det Skjønneste, noget Sprog kan opdrive, om hvorledes han elsker Isaak. Men dette er ikke det, der ligger ham paa Sinde, det er det Dybere, at han vil offre ham, fordi det er en Prøvelse.[127]

Jacques Derrida vektlegger hvordan «det religiøse» hos Kierkegaard antar karakter av hemmelighet. Det som gjør at Abraham ikke er *av* verden, kunne man si, er hans troskap mot et kall som transcenderer det estetisk og etisk formulerbare.

En kompliserende faktor i Abraham-myten er at kallet har form av et handlingsimperativ, en *befaling*: du skal ofre Isak. Hvordan kan Abraham vite at dette er *Guds* befaling, og ikke en demons? Det er her det Kierkegaard kaller troens «uendelige dobbeltbevegelse» kommer inn i bildet:

---

[125] Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind IV* (København: Gads forlag, 1997–2013), 125–126.
[126] Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 175–176.
[127] Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind IV*, 201.

han *kan ikke vite*; Abrahams tillit til den skjulte Guds godhet er så stor at han, i kraft av «det absurde», *tror* han vil få Isak tilbake igjen allerede i dette liv.

Lévinas advarer mot det anti-rasjonelle bruddet med etikken som framkommer hos Kierkegaard, og mener at Kierkegaard med sin teleologiske suspensjon av det etiske baner vei for nasjonalsosialismen: «That harshness of Kierkegaard emerges at the exact moment when he 'transcends' ethics.»[128] Lévinas' kritikk er altså en kritikk av Kierkegaards antinomistiske opphøyelse av *unntaket*. Det religiøse er for Kierkegaard «det absolutte», som forplikter på en absolutt måte – det vil si ubetinget og umediert.

I Lévinas' lesning kan historien om Abraham bare rettferdiggjøres i og med at Gud griper inn i engelens skikkelse for selv å plassere det religiøse innenfor etikkens horisont. Lévinas' egen forståelse av etikk «transcenderer» dermed etikken slik Kierkegaard definerer den – som *moral*. For Lévinas kan gudsforholdet aldri separeres fra forholdet til nesten, som alltid er *hin enkelte*, for å si det med Kierkegaards ord – og forholdet til nesten vil aldri helt og holdent kunne omfattes av våre rasjonelt formulerbare gjensidighetsrelasjoner. Mjaaland mener at den innplassering av det religiøse i en etisk horisont som Lévinas insisterer på, egentlig ikke er en urimelig lesning av Kierkegaard selv. Det er det andre mennesket som for Kierkegaard er prøvestenen på om det er Gud eller en abstrakt idé om guddommen man forholder seg til, hevder Mjaaland:

> Og dermed åpner avgrunnen seg – denne *frykt og beven* – mellom selvet og ethvert annet menneske. Nærmest det eneste som vi må lete forgjeves etter hos Kierkegaard, er den rørende omsorg for dyrene som Derrida gir uttrykk for.[129]

Den rette bruken av pronomen

I sin bok *Anrop och ansvar* relaterer Anders Tyrberg Ahlins estetikk til såvel Martin Bubers aktualisering av den bibelske kallsformen i sin dialogfilosofi som til Luthers kallslære slik den særlig ble utlagt av teologen

---

[128] Emmanuel Lévinas, *Proper Names*, overs. Michael B. Smith (London: The Athlone Press, 1996), 76.

[129] Marius Timman Mjaaland, «Funderinger over Abrahams offer. Fundamentalisme, mysterium og teologisk suspensjon i Kierkegaards *Frygt og Bæven*», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 108, nr. 2 (2007): 124.

Gustaf Wingren. Tyrberg avviser imidlertid at Lévinas' filosofi, med sin insistering på den *asymmetriske* relasjonen mellom den Andre som kaller, og det meg som svarer, skulle ha noen relevans for Ahlins dialogiske estetikk. Mens Lévinas vektlegger svarets akkusativform, *meg her!*, er det hos filosofene Ahlin forholder seg til snarere et myndig *jeg* som svarer, hevder Tyrberg:

> Hos Luther är det en *vir heroicus*, en den rätta stundens hjälte, och hos Kierkegaard är det en trons hjälte som svarar «här är jag!» på Herrens anrop. Jaget står hos dem i nominativ, inte i den anklagades kasus. Samma analys gör som vi skall se Ahlin, som utifrån en tolkning av paulinsk och luthersk teologi betonar den fria, «domsmyndiga» och ansvariga personen, inte den anklagade och skuldtyngda. En sådan skillnad i subjektets position spelar en avgörande roll för det ahlinska tilltalet. Läsare och författare är hos Ahlin visserligen främlingar, men fullmyndiga och fullt «kapabla» främlingar.[130]

Luthers lære om menneskets frihet er knyttet til hans *cooperator*-begrep. Selv om viljen er trellbunden og mennesket helt prisgitt de realiteter som inngår i Guds skapte verk, kan mennesket når tiden er inne (*kairos*), bli Guds likestilte medarbeider i skapelsen. Gunnar D. Hansson påpeker hvordan Ahlin har funnet støtte for sitt pragmatiske kunstsyn i denne lutherske teologien om menneskets betingede frihet: «Den dialog Aron (författaren) vill upprätta med Roland (läsaren) är inte något som den ena parten självklart kan mana fram: de historiska, materiella, psykologiska förutsättningarna för ett utbyte måste finnas.»[131]

Men hvor likestilt er egentlig mennesket som medarbeider hos Luther, all den stund friheten er en frihet til *lydighet*?[132] Wingren skriver: «I 'Stundelein' finner man den av Gud bestämda och åt människan genom Guds befallning givna handlingen.»[133] I den grad denne befalingen leses som uttrykk for den suverene skapergudens tvingende *vilje*, begrenses

---

[130] Anders Tyrberg, *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren* (Stockholm: Carlssons, 2002), 46.
[131] Hansson, *Nådens oordning. Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*, 115.
[132] Her skal det påpekes at Luther utviser større og mindre optimisme angående menneskets frihet alt etter hvem han henvender seg til. I debatten med Erasmus om den trellbundne vilje framstår han som langt mer deterministisk enn f.eks. i skriftet «Von der Freiheit eines Christenmenschen» (1520). Se *Martin Luther. Der Reformator*, red. Kurt Aland, Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart (Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1962), 251–274.
[133] Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen* (Skellefteå: Artos bokförlag, 1993), 153–154.

den friheten som tilligger mennesket som *vir heroicus* og *cooperator*. Det er altså grunn til å spørre hvordan asymmetrien i gudsrelasjonen hos Luther, som drar et absolutt skille mellom Gud som skaper og mennesket som skapning, kan oversettes til et forhold mellom forfatter og leser som likeverdige parter i en dialog. Selv om Ahlin tenker seg leseren som en *cooperator*, tror jeg ikke han mener at forfatteren skal forstås som noen skjult Gud. Snarere vil jeg foreslå at han inntar *apostelens* posisjon, altså vitnets. Som Beata Agrell skriver, er forkynnelsen av evangeliet ikke bare å forkynne et budskap, men å forberede selve *mottagelsen* av det:

> Detta gör Paulus, och med honom Ahlin – genom att ta sig fram til evangeliets löfte om syndaförlåtelse via omvägen om Lagens anklagelse; och han gör det via bestämda retoriska strategier som kombinerar inriktningen på att väcka anstöt med en humoristisk hållning. […] Men anstöten *väcker* inte alltid. Den kan också göra läsarna förstockade.[134]

Helt vesentlig for Ahlins formulering av sin «forbønnsestetikk» er det han kaller en destruktiv side av det kristne budskapet, som ikke er rettet «mot det egna jagets välgång», men mot en innlevelse med den andres problemer. Ahlin siterer her fra romerbrevet, der Paulus skriver: «Ja, jag skulle önska att jag själv vore förbannad och bortkastad från Kristus, om detta kunde gagna mina bröder, mina fränder efter köttet» (Rom 9: 3).[135] Her nærmer vi oss også den teologiske kjernen i Ahlins estetikk, som han formulerer ved hjelp av et sitat fra en gammel svensk bønnebok der det heter «att den kristne måste bedja för sin ifrågasatta nästa 'som om du själv hade blivit gripen av Guds vredes hand'».[136]

Hansson knytter på interessant vis Ahlins forbønnsestetikk til Luthers tolkning av første Moseboks historie om Jakobs kamp ved Jabbok, som en kamp med «den skjulte guden». Luther oppfatter kampen som en fortelling om et bønnedrama og om bønnhørelse, skriver Hansson: «Gud vill stärka Jakob genom att göra honom svagare, dvs. driva honom till bön och förtröstan på löftet.»[137] Det er ikke uten videre lett å ta til seg den lutherske teologiens framstilling av Gud som innehaver av en vredens og en kjærlighetens hånd. Utstyrt med disse hendene kan Gud framstå som noe av en svart pedagog: slå og fornedre med den ene hånden, for så å trøste

---

[134] Beata Agrell, «Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv», i *Den trogne arbetaren i vingården. Feststrift till Bo Claesson*, red. Staffan Olofsson (Göteborg: Göteborgs universitet, 2015), 178.

[135] Her sitert fra den svenske 1917-oversettelsen av bibelen, som var den Ahlin brukte.

[136] «Om Kristens resa» (1947), i Ahlin, *Sjung för de dömda*, 47.

[137] Hansson, *Nådens oordning. Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*, 25.

og velsigne med den andre? Loven som et redskap i Guds vredes hånd, for å skape syndebevissthet og skvise all fromhet ut av mennesket, så hun endelig skal bli fruktbar mark for den vilkårsløse kjærligheten, nåden? Her ligger også støtestenen, så å si, i mitt forsøk på tilegne meg Ahlins romankunst: Som en overlagt *retorisk strategi* kan anstøtsestetikken gi inntrykket av forfatteren som myndig manipulator. En slik mistanke er nok til å etterlate leseren forstokket, ute av stand til å ta det *troens sprang* Ahlin synes å forutsette.

Hansson utlegger imidlertid Ahlin på følgende vis: Den kunstner som anser seg grepet av Guds *kjærlighets* hånd snarere enn av Guds *vredes* hånd «gör sig egocentriskt utvald och utesluter ytterst de förkastade som adressater».[138] Her er vreden ikke gestaltet som en prøvelse forfatteren utsetter leseren for, men som noe forfatteren *selv* er underlagt i en kamp med tilværelsens nådeløshet. Hansson påpeker at den ukjente andre som Jakob kjemper med, ifølge Luther framstår som

> en motståndare och en fiende till människans kamp. Och i detta finns ett element av hat och oförsonlighet från människans sida mot den som valt att försöka besegra henne. Men eftersom 'den andre' har all makt är det omöjligt att segra: den andres vrede måste övervinnas i ett slags 'existentiell död' för att kunna förvandlas till sin motsats.[139]

Denne «eksistensielle døden» motsvarer Paulus' tanker om å «dø for loven» (for eksempel Rom 7:6). Kristus-hendelsen, der Gud, som Ahlin skriver, stiller seg under sin egen vrede og dom, har karakter av *skandale* – støtesten for dem som krever tegn og dårskap for dem som krever visdom. Paulus' såkalte «dåretale» er en kjernetekst i den maktkritiske og karnevaleske estetikken Ahlin skriver seg inn i:

> det som i verdens øyne er dårskap, det utvalgte Gud for å gjøre de vise til skamme, og det som i verdens øyne er svakt, det utvalgte Gud for å gjøre det sterke til skamme. Ja, det som i verdens øyne står lavt, det som blir foraktet, det som ikke er noe, det utvalgte Gud for å gjøre til intet det som er noe, for at ingen mennesker skal ha noe å være stolt av overfor Gud. (1 Kor 1: 26–31)

Hos Ahlin er vredesmotivet ikke framstilt slik at Gud med loven som redskap fornedrer mennesker og skaper syndebevissthet. Snarere er vreden

---

[138] Ibid., 26.
[139] Ibid., 25.

rettet mot selve loven forstått som menneskelig konstruerte verdihierarkier. Det som i menneskers øyne «er noe» – det gjør Gud «til intet». Kort sagt: «Verdighet» som sosial og legal kategori, som samfunnsgitt *rett* til å være og virke i verden, har ingen betydning i gudsrelasjonen. Gud velger «det som ikke er noe».

Jeg tror at Anders Tyrberg, når han synes å gjøre Abraham/leseren til en luthersk *vir heroicus* som i nominativ svarer på Guds/forfatterens kall, står i fare for å tilsløre hvordan Ahlin var påvirket av Luthers lære om «de små ordenes» – pronomenenes – rette bruk. Luther skriver i sin galaterbrevskommentar følgende: «Och den som kunde uttala och på sig tillämpa det lilla pronominet 'mig' med sådan tro som Paulus gör det, han skulle också vid Pauli sida bliva den bäste kämpe mot lagen.»[140] I *Bark och löv* skriver Ahlin: «Erkänn ditt pronomen och din preposition: för mig – och den värdeskala som torterar dig ruttnar bort.»[141]

Ahlins tolkning av det å leve *i* men ikke *av* verden hviler på den dialektikk mellom *lov* og *evangelium* som Luther utviklet. Hos Kierkegaard framtrer dette som en dialektikk mellom det religiøse – forstått som en *ubetinget* relasjon – og det etiske – forstått som de språklig formidlede relasjonene i det sosiale. Når Ahlin snakker om «fullmyndige sønner», må det forstås i lys av hans tanker om kristen frihet, som han med sin lutherske optikk forener med en *antiliberal* antropologi.[142] I gudsrelasjonen heter det *meg her*, mens det i lovens dimensjon heter *jeg*. I et brev til Lars Gyllensten datert 11/12 1955 parafraserer Ahlin teologen Friedrich Gogarten (som han har lest i norsk oversettelse):

> När människan är lagens träl brukar hon lagen för att stärka sig själv och sin värld mot Guds skaparmakts ogenomskådliga framtid. [...] Lagens herre är fri och försäkrar sig inte genom orimliga inteckningar i världens saker och relationer mot Gud och hans okända framtid. Denna människans frihet har sin grund i att hon står i en förbindelse som är weltlos. Hon mottager sitt liv i trons verdensløse och rent personliga relation. I en sådan verdensløs relation står hon också till nästan, som är ett religiöst ord för medmänniskan. Just därför är förhållandet til nästan

[140] Sitert i ibid., 117.

[141] Lars Ahlin, *Bark och löv* (Stockholm: Alba, 1961/1979), 88.

[142] I etterordet til romanen *Om* (1946) skriver Ahlin eksempelvis: «Hur ska vi övervinna vår besvikelse över att inte ha funnet det suveräna jaget med det egna hållfasta omdömet i oss? Hur ska vi med värdigheten i behåll komma över den liberalistiska illusionen?» *Om* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1965), 380.

> den punkt, där ett sakfritt – verdensløst förhållande blir verklighet här i livet.[143]

Du skal ikke drepe

Om noen la veien åpen for nasjonalsosialismen, var det ikke Kierkegaard, men rettsteoretikeren Carl Schmitt. Det var han som oversatte Kierkegaards eksistensielt-religiøse kategorier til et politisk maktspråk der unntaket istedenfor å knyttes til «hin enkelte» som var underlagt «prøvelsens kategori», ble til et redskap for den suverene makten. Under påvirkning av Kierkegaard skrev Schmitt i *Politische Theologie*:

> Unntaket er mer interessant enn regelen. Regelen beviser ingenting, unntaket beviser alt; det bekrefter ikke bare regelen, regelen lever overhodet kun av unntaket. I unntaket gjennombryter det virkelige livets kraft skorpen på en mekanikk som har størknet i repetisjon.[144]

Som vi husker utgjorde for Schmitt politikkens unntak en sekularisering av teologiens mirakel. Schmitts suveren er en som hever seg *over* den lov som er forankret i forhandlinger og rasjonalitet, for å kunne *bruke* loven etter eget forgodtbefinnende.

Kierkegaard formulerte altså Abrahams lydighet mot Guds kall i termer av en «teleologisk suspensjon av det etiske». Walter Benjamin gir uttrykk for en lignende antinomistisk impuls, noe som særlig framkommer i hans kontroversielle essay «Zur Kritik der Gewalt». I dette essayet skiller han på den ene siden mellom «rettsstiftende» og «rettsopprettholdende» vold, som begge to er former for *mytisk* vold, og det han kaller *guddommelig vold,* som isteden er rettsopphevende.[145] Mens den første formen for vold er blodig og *krever* ofre for sin egen skyld, er den andre formens særmerke at den er ikke-blodig og *mottar* ofre (den er *entsühnend*, av-

---

[143] Sitert i Tyrberg, *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren*, 140.

[144] «Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.» Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 22.

[145] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 190; 199.

sonende) for «det levendes» skyld.[146] Benjamin insisterer på at den guddommelige volden ikke skal forstås som hellig *middel* for et høyere *mål*; isteden kaller han den guddommelige volden et «rent» middel.

Likevel formulerer han, om ikke et mål, så en visjon om redning. Som Judith Butler påpeker i sin lesning av essayet: «Indeed, divine violence acts in the name of soul of the living», og videre: «what is done 'for the sake of the living' may well involve taking away mere life».[147] Det vi ser her hos Benjamin, er et tilsynelatende avgjørende skille mellom livet som sådan og *de levende*, eller også det levendes *sjel*. Men når Benjamin skriver om et rettferdig, overnaturlig liv som forblir det samme både før, i og *etter* livet,[148] åpner ikke dette for at det kan finnes liv uten sjel, som i visse tilfeller kan fjernes – for *det levendes* skyld? Og foregriper ikke denne tankefiguren på uhyggelig vis Primo Levis skildring av konsentrasjonsleirenes *Muselmänner* eller «levende døde», som nettopp en slags liv uten sjel?

Jacques Derrida vakte oppsikt med sin dekonstruktive lesning av Benjamins essay, der han assossierte Benjamins fantasier om en ikkeblodig, guddommelig vold med nazismens «Endlösung». Man kan forstå Derridas frysninger ved tanken på *shoah* som manifestasjonen av en vold uten blodsutgydelser, som «mottar ofre». Her hjelper det heller ikke at Benjamin som eksempel på guddommelig vold nevner Guds straff over innbyggerne i Korah, som fordi de ikke viste lydighet mot hans bud, ble oppslukt av jorden, en tilintetgjørelse som ikke etterlot spor. Derrida forbinder det han anser som en apokalyptisk-messiansk lengsel hos Benjamin med hans spekulative språkteori, som i Derridas lesning har en dubiøs nærværsmetafysisk slagside:

> The profound logic of this essay puts to work an interpretation of language – of the origin and the experience of language – according to which evil, that is to say lethal power, comes to language by way of, precisely, *representation*, in other words, by that dimension of language as means of communication that is re-presentative, mediating, thus technical, utilitarian, semiotic, informational – all of those powers that uproot language and cause it to decline, to fall far from or outside of its

---

[146] Ibid., 200.

[147] Judith Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», i *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, red. Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 210.

[148] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 201.

> originary destination which was appellation, nomination, the giving or the appeal of presence in the name.[149]

Derrida antyder også at Benjamin i dette essayet nærmer seg Schmitts desisjonisme, noe han knytter til en beslektet utålmodighet med det parlamentariske demokratiet, som i likhet med det falne språket er *representativt*. «Zur Kritik der Gewalt» blir derfor ikke bare, ifølge Derrida

> a critique of representation as perversion and fall of language, but of representation as a political system of formal and parliamentary democracy. From that point of view, this «revolutionary» essay (revolutionary in a style that is at once Marxist and messianic) belongs, in 1921, to the great antiparliamentary and anti-«Aufklärung» wave upon which Nazism will have, as it were, surfaced and even «surfed» in the 1920s and the beginning of the 1930s. Carl Schmitt, whom Benjamin admired and with whom he maintained a correspondence, congratulated him for this essay.[150]

Her vil jeg imidlertid foreslå at Derridas lesning av Kierkegaards Abraham åpner for å lese også Benjamins «Zur Kritik der Gewalt» med en litt annen optikk, og at det er denne optikken Judith Butler anlegger. Butler mener at det avgjørende er å forstå hvordan Benjamin knytter den guddommelige volden til *budordet* «du skal ikke drepe». Dette imperativet utgår, synes Butler å implisere, fra nesten, hin enkelte. Budordet skal skilles fra plikt så vel som fra blind lydighet; det er en rettesnor for handling. «In Benjamin's surprising interpretation, one wrestles with the commandment in solitude»,[151] skriver hun på en måte som leder tankene til den kierkegaardske Abrahams «frykt og beven».

---

[149] Derrida, «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», 973–975.

[150] Ibid., 259. Det stemmer at Benjamin sendte et eksemplar av sin sørgespillbok til Schmitt, der han takket Schmitt for hans analyse av suverenitetsbegrepet. Schmitt skal imidlertid aldri ha gratulert Benjamin for «Zur Kritik der Gewalt», og som flere har vist, nærmer Benjamin seg suverenitetens problem med helt andre fortegn enn Schmitt. Om forholdet mellom Benjamin og Schmitt, se kapitlet «Taking Exception to Decision» i Weber, *Benjamin's Abilities*, 176 ff.

[151] Judith Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», i *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, red. Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 212.

> But the wrestling with oneself may well yield a result, a decision, an act that refuses or revises the commandment, and, in this sense, the decision is the effect of an interpretation at once constrained and free.[152]

Enhver avgjørelse innebærer altså hos Butler som hos Derrida et slags «troens sprang» – i den grad avgjørelsen aldri fullstendig kan sikre seg verken med henvisning til plikt eller lydighet.

Ytterligere en rettesnor i Benjamins tolkning av budordet «du skal ikke drepe» finner Butler i skillet mellom *bloßes Leben* og *det levendes sjel*, idet *drap* retter seg mot sistnevnte.[153] Butler leser følgelig Benjamins guddommelige vold som «a commandment to do violence against the positive law that is responsible for such murder»,[154] altså som en oppfordring til revolt mot det man kunne kalle sjelemord. For å forstå hva Benjamin mener med sjelemord, gjelder det å forstå hva han mener med «mytisk skyld».

Mytisk skyld og guddommelig vold

I «Schicksal und Charakter» (1919/21) skriver Benjamin at selv om uskyld ikke er en forutsetning for lykke, er ulykke og skyld sammentvunnet i en forståelse av skjebne som gudommelig straff.[155] I «Zur Kritik der Gewalt» viser Benjamin til den greske mytologiens fortelling om Niobe som skrøt av at hun, en dødelig, var mer fruktbar enn selveste fruktbarhetsgudinnen Leto. Som straff for denne overmodige talehandlingen drepte gudene alle hennes barn, hvorpå hun ble forvandlet til en gråtende klippe. Artemis' og Apollos straff skal ifølge Benjamin ikke forstås som straff for en forbrytelse mot eksisterende lov. Snarere er det selve straffen som innstifter loven. Loven har sitt mytiske opphav i den *krenkelse* overmakten ikke kan tåle. Niobe framstår i Butlers referat som en trellbunden skapning:

> And though Niobe herself lives, she is paralyzed within that living, she becomes permanently guilty, and guilt turns into rock the subject who

---

[152] Judith Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», i *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, red. Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 213.
[153] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 201.
[154] Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», 211.
[155] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 173–174.

> bears it. She becomes permanently petrified, and the retribution that the gods take upon her is apparently infinit, as is her atonement.[156]

Selv om Butler er omhyggelig med å distansere seg fra den kristne tradisjonens demonisering av den jødiske loven, kommer hun med sin appell til det hun kaller «another commandment whose force is decidedly undespotic» likevel svært nær den kristne formuleringen av kjærlighetsbudet, som fra lovens og hevnlogikkens synsvinkel bare kan manifestere seg som brudd og skandale. I Kristus stiller Gud seg under sin egen vrede og dom, skriver Ahlin, og tankene går uvilkårlig til denne paulinske tradisjonens syn på Evangelium, Nåde og Forsoning når Butler definerer den guddommelige volden som en vold

> *that seeks to release life from a death contract with the law, a death of the living soul by the hardening force of guilt*. This is the divine violence that moves, like a storm, over humanity to obliterate all traces of guilt, a divine expiative force and thus not retribution.[157]

Selv om Butler når hun skriver om streik og sivil ulydighet prøver å formulere en måte å utøve motstand mot statlig og legal overmakt på, aner man at det også er den psykoanalytiske diskursens lov hun har i tankene. Eric L. Santner (under påvirkning av Badious og Agambens Paulus-lesninger) ser eksempelvis på den guddommelige volden som en vold rettet mot de fantasmatiske bindingene til den symbolske ordens Andre som henviser livet til en form for *udødhet*, som manifesterer seg i gjentagelsestvang og det Freud kaller «driftsskjebne». Sistnevnte skulle da motsvare Benjamins idé om skjebne som mytisk skyld. Santner skriver:

> For Paul, the glad tidings of the Christian event are just this: It is possible, thanks to grace, to unplug from this destiny, to intervene into creaturely life and the processes of its production. What is at stake in the Pauline notion of resurrection, of the overcoming of death, is in other words not some phantasmal reanimation of the dead but the possibility of a deanimation of the undeadness that makes creatures of us all.[158]

Santners *creature* er beslektet med Agambens «nakent liv», livet underlagt lovens *bann*, eller det han gjennom en utvikling av Schmitts unntakslogikk kaller en «ekskluderende inklusjon». Agamben knytter eksplisitt

---

[156] Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», 208.
[157] Ibid., 211.
[158] Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, 129.

sitt begrep «nakent liv» til Benjamins *das bloße Leben*. Her skal det imidlertid påpekes at selv om det finnes visse strukturlikheter mellom Benjamins analyse av det *kreaturlige* i *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925) og senere, og hans analyse av mytisk skjebnemakt knyttet til det han kaller *bloßes Leben*, er det en distinkt forskjell på disse begrepenes kontekstgitte betydninger.

Med *bloßes Leben* sikter Benjamin til den tyske livsfilosofiens vitalistisk-biologistiske livsbegrep, som han protesterer mot: mennesket kan på ingen måte reduseres til *det blotte liv* i mennesket.[159] Livsfilosofiens blotte liv forbinder Benjamin med en hedensk mytisk orden som betrakter historien ut fra maktens perspektiv. Opp mot denne setter han ideen om rettferdighet, som han forbinder med den jødiske profetlitteraturen som betrakter historien ut fra rettferdighetens perspektiv.[160] Begrepet *Kreatur* henter Benjamin derimot nettopp fra det teologiske rammeverket han i «Zur Kritik der Gewalt» mobiliserer *mot* livsfilosofien: den jødiske åpenbaringsreligionen. Selv om Benjamin i sørgespillboken i hovedsak opphold er seg ved mennesket som en *fallen* skapning, en skapning som i likhet med *bloßes Leben* er pålagt mytisk skyld – nå konseptualisert som *arvesynd* – er forskjellen på de to begrepene at *bloßes Leben* ikke tar høyde for at mennesket er et *relasjonelt betinget* vesen.

Når Ahlin i «Kristendomen och dikten» slutter seg til Luthers *destruktive* impuls med brodd mot det han kaller «kosmisk fromhet», er det i protest mot menneskelige fellesskap som organiseres ut fra personenes «väsentliga olikhet»:

> En konsekvens härav blir, att den människa som befinner sig på värdeskalans nollpunkt överhuvud icke kan upptas i någon form av mänsklig gemenskap, då hon saknar den värdebetingelse som konstituerar denna.[161]

Ahlins antiliberale antropologi ligger også til grunn for hans kritikk av samfunn der «det allmenne gode» har *menneskeverdet* som innhold: «Ty människor kan knuffas därifrån, och man kan med egen dom förkasta sig

---

[159] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 201.

[160] Benjamin var særlig influert av Hermann Cohens neokantianske kritikk av tysk *Lebensphilosophie*, og av Cohens analyse av forholdet mellom myte, skjebne og skyld. Se Carlo Salzani, «From Benjamin's *bloßes Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy», i *Towards the Critique of Violence*, red. Brendan Moran og Carlo Salzani (London, New York: Bloomsbury, 2015).

[161] Ahlin, *Sjung för de dömda*, 46.

från det».[162] Når Ahlin i teksten «Den ringastes like» (1949) sier at opphevelsen av uretten fordrer att vi blir skapt til et helt nytt liv, tilføyer han at dette *ikke uten å krenke vår verdighet* kan skje på annet vis enn «att skaparen stiger ner och gör sig till den ringastes like».[163] Men hva slags verdighet er det Ahlin her sikter til?

Når Ahlin knytter det kristne menneskets frihet til det å kunne ta en fellende dom uten å falle,[164] synes han å forutsette at noe i mennesket holdes levende i en slags ubetinget (verdensløs) relasjonalitet; at noe i mennesket – det levende navnet? – befinner seg i en slags *beredskap* for å kunne gi sitt svar. Dette «noe» er i slekt med det Benjamin i kaller «det levendes sjel». I den jødiske religionen forstått som skapelses- og åpenbaringsreligion, er det i relasjon til en guddommelig *tiltale* at enhver gradering umuliggjøres.[165] Men om den Gud som kaller er en skjult Gud, som i *denne verden* bare kan åpenbare seg som brudd og skandale, hvordan kan det guddommelige da oppleves som *nærværende* og *virksomt*?

I Ahlins estetikk motsvares Luthers kamp for å få en nådefull Gud av en «nedbrytning» av det såkalte «forbønnstriangelet», der de tre polene i triangelet, jeg/du/det, via anstøt og identifikasjon bringes ned på et horisontalt nivå. Men som Hansson påpeker, betyr ikke dette at Ahlin en gang for alle har «løst» konflikten mellom det vertikale og det horisontale. Dette gestaltes i romanen *Fromma mord* (1952) som en uløst eksistensiell konflikt mellom de to motivene eller kjærlighetsformene *eros* og *agape*. Når Ahlin bringer «det levende navnet» på tale, er dette knyttet til *eros*-motivet. Først med døden vil det levende navnet forenes med herlighetens kropp, husker vi – men det Ahlin kaller «himmelsk eros» framstår for Aron allerede i dette livet som en fluktvei for lengselen etter frigjøring fra det kreaturlige fangenskapet. Den ekstatiske mystikken får imidlertid en tragisk gestlatning i karakteren Aron, idet den fører til kroppsløshet og isolasjon, han kan ikke lenger leve *i* verden.

Åpenbaring og mot-åpenbaring

Den kabbalistiske og neoplatonske navnemystikken kan belyse så vel Ahlins «levende navn» som Benjamins «det levendes sjel». I «Über Sprache

---

[162] Ibid.
[163] Ibid., 34.
[164] Jf. «Världen blott värld» (1966), i ibid., 108.
[165] «Kristendomen och dikten», i ibid., 47.

überhaupt und über die Sprache des Menschen» tenker Benjamin seg det rene, «adamittiske» språket som et rent navnespråk som påkaller og framkaller skapelsen. Det er når dette rene åpenbaringsspråket overlagres av et arbitrært og generaliserende språk, at skapningene underkastes lovens makt og mytisk skyld: at de så å si forsegles med sine «døde navn», «det tomma, fängelset, porten som Gud har låst», for å si det med Ahlin.

Som vi har sett formuleres lengselen etter forløsning hos Ahlin som en visjon om at det levende navnet skal fødes og forenes med en kropp av et annet slag – herlighetens. Dette er imidlertid en hendelse som ligger utenfor vår historiske horisont, og den kan ikke avstedkommes gjennom noen mirakuløs forvandling av permantent til «virkelig» unntakstilstand allerede her og nå.

Sistnevnte skildrer Agamben på en måte som ligger tett på Benjamins forestilling om et «rent» språk, der det handler om selve den meningsskapende aktiviteten som finner sted i sanselig-relasjonelle grensesnitt, og som Benjamin knytter til mimetiske prosesser. Den besvergelse av det «rene» hos Benjamin som Derrida rygger tilbake for (ren vold, rent middel og så videre) skal nettopp ikke forveksles med noen essensialisme. Her er det ikke snakk om renhet i betydningen suverenitet, men i betydningen responsivitet.

Allerede i språkessayet problematiserer imidlertid Benjamin forholdet mellom *før* og *etter* i fallfortellingen, når han på en måte som foregriper sørgespill-arbeidet skriver at allerede den paradisiske navngivningen bærer i seg en *forutanelse av sorg*. Samuel Weber påpeker at Benjamin her undergraver forsøket på å skille det «rene» og det kommunikative språket fra hverandre: «In order to set the enunciation of pure language at the beginning, what is required is its other as the muteness that follows its fall.»[166]

I «On Lament and Lamentation» skriver Scholem om klagen som et åpenbaringens motspråk som befinner seg på terskelen mellom taushet og språk. Opp mot Guds Logos – *det bli lys!* – løfter seg den trellbundne skapningens «sukk og klage».

> There is no answer to lament, which is to say, there is only one: falling mute [das Verstummen]. Here again lament shows itself to be the deep opposition of revelation, which is the linguistic form that absolutely demands an answer and enables one. One cannot even answer lament with a lament itself. For to answer lament means wanting to give mourning, which is directed only toward its own downfall, another direction. Only

[166] Weber, *Benjamin's Abilities*, 301–302.

> One can answer lament: God himself, who through revelation evoked it [i.e., lament] out of the revolution of mourning.[167]

I «Zur Kritik der Gewalt» møter vi klagemotivet i myten om Niobe. Judith Butler påpeker at Niobe ville bli fullstendig tilintetgjort av skyld om ikke det var for tårene. Disse tårene er avgjørende for å forstå hva Benjamin sikter til når han snakker om *det levendes sjel*, mener Butler. Hun viser til Benjamins «Theologisch-politisches Fragment» (1921), der han skriver at denne evig forgjengelige verdens messianske rytme, er lykke,[168]

> and this rhythm is precisely what connects the inner life of the person, the person who suffers, with what is eternal. This seems to account for the restricted sense of life invoked by the commandment. It is not the opposite of «mere life,» since transience surely characterizes mere life, but it is mere life grasped as the rhythm of transience. This provides a perspective counter to the view that life itself is sinful, that guilt must bind us to the law, and that law must therefore exercise a necessary violence on life.[169]

I sin Agamben-monografi skriver den amerikanske filosofen Leland de la Durantaye at Benjamins tanker om forgjengelighetens messianske rytme overenstemmer med Nietzsches tankeeksperiment om den evige gjenkomst av det samme (som Benjamin selv avviste på det kraftigste). For begge er målet *aksept* av forgjengeligheten og en avvisning av en «unknowable transcendental realm lying beyond it», skriver de la Durantaye.[170] Det var ressentimentmoralen Nietzsche ville til livs, en moral som sprang ut av en fornektelse av det forfall, den død og lidelse som er en naturlig del av livet, og følgelig innebar en fornektelse av livet selv.

Benjamins visjon om forgjengelighetens messianske rytme utgjorde for Agamben en reversering av Paulus' billedliggjøring av skapningens sukk og klage. I denne tekstpassasjen sviker Paulus sin egen *kairotiske* messiansisme, om vi skal tro Agamben, som på nietzscheansk vis leser framstillingen av skapelsen som lengter etter forløsning fra dødens makt, som behersket av ressentiment, eller «uvilje»:

---

[167] Scholem, «On Lament and Lamentation», 316.
[168] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 204.
[169] Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», 216.
[170] Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (Palo Alto: Stanford University Press, 2019), 375.

> While, for Paul, creation is unwillingly subjected to transcience and destruction and for this reason groans and suffers while awaiting redemption, for Benjamin, who reverses this in an ingenious way, nature is messianic precisely because of its eternal and complete transience, and the rhythm of this messianic transience is happiness itself.[171]

Benjamins protest mot skjebne som *straff* i myten om Niobe skulle ganske riktig kunne adressere også Paulus' tolkning av forgjengeligheten som Guds straff for Adams første synd. Men om dødeligheten ikke lenger må bæres som en straff, oppheves dermed lidelsens problem? Min mistanke er at Agamben i sin iver etter å avvise ressentimentet, som springer ut av det maktmystiske *egoets* krenkede kamp for verdighet, samtidig står i fare for å avvise også det jeg med Benjamin vil kalle en messiansk *intensitet*, som handler om hvordan den levende sjelen *forholder seg* til lidelse og død – skjebnen om du vil, men også til urett og overmakt.

Her kan Simone Weils tenkning omkring det *kreaturlige* være opplysende. I essayet «*Iliaden* eller diktet om styrke» (fr. «L'Iliade ou le Poèm de la Force», 1940–41) skriver hun om en sjelens bitterhet i møte med styrke og tvang. Det er ideen om rettferdighet som skaper denne bitterheten, en idé som opplyser den antikke litteraturen uten å gripe inn: «Sjelen som ydmykes når den tvinges, blir verken tildekket eller omfattet av medlidenhet, ei heller stilt ut for forakt.»[172] Det som gjør den antikke litteraturen opphøyd for Weil, er at den nettopp ikke vil *forklare* lidelsen – som ville være det samme som å bortforklare den. Når hun for eksempel avviser «hebreerne», er det fordi hun mener de så på lidelse som *synd* og derfor som noe foraktfullt. Job utgjør interessant nok unntaket for Weil. Og det hun finner hos Job og i de greske tragediene er et poeng som ligger tett på det Butler mener Benjamin framfører i «Zur Kritik der Gewalt», nemlig at loven verken kan addressere eller rette opp «the full conditions of human suffering».

Gershom Scholem så på Jobs bok som arketypisk for klagelitteraturen, og mente at idet Job nekter å innlate seg på sine venners teodicé-diskusjoner, beskytter han samtidig sin (an)klage mot de falske advokatenes terapeutiske prat, og provoserer fram en ikke-kanonisk mot-åpenbaring, en tradisjon for overføring av den ikke-falne tausheten.

---

[171] Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, 141.

[172] Simone Weil, «*Iliaden* eller diktet om styrke», *Agora*, nr. 4/1 (2017/2018): 146. Oversatt av Christine Amadou.

I artikkelen «Taking Life out of Nature» (2012) argumenterer Agata Bielik-Robson for en spesifikk form for jødisk vitalisme, kjennetegnet av en *exodus* fra naturen forstått som homeostatisk, lukket system. Det Bielik-Robson kaller en messiansk tidsforståelse bryter med denne mytiske modellen gjennom sin insistering på *mer liv*, et «denaturalisert» liv *mot* døden, som frigjør seg fra naturens *stasis*, som nekter å bøye seg for en innskreven og tvingende nødvendighet i naturens gang, hvis eneste «mål» er døden.[173] Å velge livet er ikke det samme som å ta livets parti mot døden, det er å ta livet ut av en kontekst der livet og døden er bundet sammen av den greske naturens, *fysis'* bånd, skriver Bielik-Robson. Emblematisk for den jødiske vitalismen er *protesten* – den vi møter hos Job, og hos Jakob som kjemper hele natten med den ukjente. «Jeg slipper deg ikke før du velsigner meg», sier Jakob til den fremmede, og denne velsignelsen, løftet om mer liv, gis da også til Jakob – som dog ikke slipper fra kampen uten sår eller stigma.

I innledningen til «Den ringastes like» skriver Ahlin om «forargelsen» og «krenkelsen» som har fulgt ham fra tidlig barndom, og som såret ham dypt, men ikke dødelig:

> – nej, det föga egendomliga hände, att det mått av vitalitet som ändå blev mitt, strömmade fram just ur det kränkta och sårade – för att protestera mot såret, mot det kränkande, mot de missförhållanden som bestämde mitt liv och deras som jag lärde känna.[174]

Den vitalitet Ahlin her snakker om, er ikke en som identifiserer liv med *das bloße Leben*. Snarere skriver han seg inn i den jødiske tradisjonen som, ifølge Derrida, alltid ser på livet som et liv *hinsides* livet, et liv *mot* livet, men alltid *i* livet og *for* livet.[175]

---

[173] Agata Bielik-Robson, «Taking Life out of Nature», *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* 1, nr. 1 & 2 (2012): 170.
[174] Ahlin, *Sjung för de dömda*, 27.
[175] Derrida, «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», 289.

Demonisk hjemsøkelse og humor hos Hamsun

I *Gentagelsen* skriver Søren Kierkegaard:

> Naar Himlen elsker en Synder mere end 99 Retfærdige, da veed Synderen det saavist ikke fra Begyndelsen af; tvertimod han fornemmer kun Himlens Vrede, indtil han tilsidst ligesom nødsager Himlen til at rykke ud med Sproget.
>
> I Tidens Længde bliver man kjed af den evindelige Passiar om det Almene og det Almene, der gjentages til den kjedsommeligste Fadhed. Der er Undtagelser til. Kan man ikke forklare dem, kan man heller ikke forklare det Almene.[176]

Job er for Kierkegaard et unntaksmenneske: Han spør de uhøflige spørsmålene som vennene forsøker å forhindre ham i å spørre. Hos Job finner Kierkegaard *prøvelsens* kategori.

Unntaksmennesket

Som jeg viser i analysen av *Sult*, kunne helten finne en viss diabolsk glede i å være en dåre i verdens øyne – så lenge han nærte et hemmelig håp om at nettopp *han* var utvalgt for å gjøre de vise til skamme. Er *Sult*-helten da, for å si det med Kierkegaard, den ene synderen som himmelen elsker mer enn de 99 rettferdige? I så fall, i tråd med nådens uorden, da vet jo ikke synderen dette fra begynnelsen av. Som Kierkegaard skriver: han fornemmer bare himmelens vrede. *Sult*-helten aner dog det Kierkegaard ikke sier noe om, at allerede det å fornemme himmelens vrede kan være å fornemme – om ikke sin utvalgthet – så et slags utmerkende stigma.

Atle Kittang har diagnostisert *Sult*-heltens lidelse som narsissistisk – som det sårede selvets lidelse. Det er også mulig å se den hegelianske herre-slave-dynamikken i spill i *Sult*. Den kan i korthet beskrives som følger: Gjennom en heroisk kamp med døden som innsats vinner herren makt over slaven, hvis liv etter dette er den kompromitterte *overleverens*, et liv i herrens tjeneste og på herrens nåde. Herren vinner sin overlegenhet vis-à-vis naturen ved hjelp av slavens arbeid, som kan tas for gitt, fordi slaven er herrens eiendom. Herrens suverenitet bygger på en benektelse

---

[176] Søren Kierkegaard, *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius* (København: C.A. Reitzel, 1843), 151. Lastet ned fra Søren Kierkegaards Skrifter (2012), http://sks.dk/g/txt.xml

av det faktum at han er avhengig. Enhver påminnelse om hans avhengighet truer med å kompromittere denne suvereniteten og må derfor avvises. Om denne dialektikken ikke leder til sin lykkelige hegelianske *Aufhebung* idet herren anerkjenner slaven som sin like, vil herren før eller siden overmannes av det han benekter, slaven som har vunnet i styrke gjennom sitt arbeid, og nå kan ta hevn og overta herrens makt.[177]

Jeg vil i det følgende utdype noen perspektiver fra min lesning av *Sult* gjennom å ta inn også *Mysterier* (1892) i analysen. I begge disse kunstnerromanene framstilles herre-slave-dynamikken som en utveisløshet innskrevet i selve subjektiverings- eller autoriseringsprosessen. At dilemmaet blir så akutt nettopp i disse romanene, kan blant annet knyttes til den subjektivistiske og antinomistiske trenden i samtidens estetiske teori. Denne var en arv fra den romantiske naturfilosofien, der påbudet mot å *forveksle skaperen med det skapte* ble omforhandlet, idet skaperen ikke lenger ble forstått som en transcendent Gud, men som en selvgenererende kraft – i naturen, eller også i *kunstneren selv*. Ideen om kunstneren som skapende geni kan kanskje best illustreres med et sitat fra Edward Youngs *Conjectures on Original Composition* (1759):

> An *Original* may be said to be of a *vegetable* nature; it rises spontaneously from the vital root of genius; it *grows*, it is not *made: Imitations* are often a sort of *manufacture* wrought up by those *mechanics, art,* and *labour*, out of pre-existent materials not their own.[178]

Det er denne opphøyelsen av den poetiske sensibiliteten i seg selv som skaper romantikkens genikult, med sin overtro på dikterens imaginasjonskraft. I så vel *Sult* som *Mysterier* møter vi forfattere som prøver å hevde kunstnerkallet – kallet til det ekstraordinære kombinert med kallet til å *uttrykke* et indre liv. Begge makter da også langt på vei å kompensere for en truende tomhetsfølelse med forbløffende innfallsrikdom. De kan framstå som en slags performancekunstnere før sin tid. Begge kommer som fremmede inn i ulike situasjoner der de gjennom sine talehandlinger får noe til å skje i andre mennesker; de skaper mer eller mindre *ex nihilo*.

---

[177] Se f.eks. Alexandre Kojève, «Sammanfattande kommentar till de sex första kapitlen av *Andens fenomenologi*», i *Att läsa Hegel*, red. Anders Burman og Anders Bartonek (Hägersten: TankeKraft Förlag, 2012).

[178] Edward Young, *Conjectures on Original Composition* (Manchester: Longmans, Green & Co, 1918), 7.

Idealet om liv og frihet som selvgenererende, spontanistisk og suverent, som fikk sin filosofiske utforming i den tyske idealismens autonomibegrep, var både modellert på og havnet i konflikt med et tilsvarende voluntaristisk gudsbilde. Dette ble som jeg har vært inne på tidligere, utformet hos senmiddelalderens nominalister, som vektla Guds uutgrunnelige allmakt og suverenitet. Ola Sigurdson skriver om dette gudsbildet:

> Eftersom Guds vilja är outgrundlig kunde den inte tjäna som grund för några mer eller mindre konstanta lagar. Därmed blir människan utkastad i ett kontingent universum styrt av en arbiträr Gud och utlämnad till sig själv för att finna ordning och mening i tillvaron.[179]

Hans Blumenberg har påpekt at moderniteten ikke begynte med Guds død, men med «den skjulte Gud», *deus absconditus*, som i sin uutgrunnelighet antok despotiske trekk.[180]

Blasfemimonologen i *Sult* er utformet nettopp som et oppgjør med en despotisk, ond skaper-Gud. *Sult*-helten søker imidlertid å realisere sin egen frihet ut fra de samme idealer om uavhengighet og suverenitet som gjaldt for den voluntaristiske guden. Denne frihetsutøvelsen synes å være konstituert på og betinget av sin demoniske motsetning: undersåtten, vanskapningen, abjektet eller *krøplingen*. Den suverene dynamikken i *Sult* utspiller seg på et psykologisk nivå, som en eksistensiell kamp. Mens helten selv inntar opprørerens posisjon vis-à-vis «Gud», lar han seg provosere av sine egne «undersåtters» egenmektighet, oppfylt av et behov for å *straffe* dem.

I *Mysterier* drives polariseringen mellom herren og slaven, eller suverenen og hans undersått, til ytterligheter, noe som kommer mest smertefullt fram i en drøm Nagel har, om hvordan han erter og plager en krøpling fra sitt skjulested bak en stein: Nagel påkaller ham, og krøplingen arbeider seg mot ham mellom røttene på en åpen myr:

> jeg stak fingrene ut og pekte på ham og ropte hallo i forsmædelig nærhet av hans øre, for å bringe ham om mulig endnu litt mere ut av fatning; derpå gikk jeg igjen tilbake og lot ham stå der og se på at jeg hade været ham så nær.[181]

---

[179] Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 130.
[180] Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 401–421. Se også Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, 1–43.
[181] Knut Hamsun, *Mysterier*, bind 1, Samlede verker (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1954), 190.

Det er ikke tvil om at det er Minutten Nagel her drømmer om. Den falne skapningen, abjektet, som han finner en sadistisk nytelse i å plage, så lenge han befinner seg på trygg avstand.

> Og da var hans ansigt dryppende av sved og fortrukket av en frygtelig lidelse fordi han ikke fik fat i mig. Jeg vilde drive ham endda litt længer, jeg gik nærmere endda, knipset ham like foran næsen og sa tihihihihi med den grueligste hån. Jeg slængte en trærot mot ham, jeg traf ham over munden, det lyktes mig å få ham næsten til å tumle om; men han spyttet bare blodet ut og tok sig op til munden og gav sig til å stræve med røtterne igjen. Da mente jeg at jeg kunde våge det, jeg strakte hånden ut og vilde nå ham, jeg vilde sætte fingeren like på hans pande og så trække mig tilbake igjen.[182]

Det påfallende her er hvordan Nagel selv framstår som despotisk *deus absconditus*. Han strekker hånden ut for å røre ved (van)skapningen med sin finger – en scene som påkaller den traumatiske utvelgelsesscenen i *Sult*. Den nådefulle guden Nagel, som ellers liker å vise sin makt gjennom helt uforutsigbart å overøse Minutten med penger – mirakler! – er tross alt ingen suveren skapergud, han er en dødelig skapning som innhentes av det vanskapte han prøver å separere seg fra: «Men i det samme fik han fat i mig. Herregud, hvor det var rædselfuldt da han fik fat i mig!»[183] *Mysterier* slutter med at Nagel jages på sjøen av sin «demon».

Dødens budbringer

Hamsun har selv omtalt Minutten som sin dobbeltgjenger. I sitt essay om det *Unheimliche* henviser Freud blant annet til Otto Rank, som knytter dobbeltgjengeren til motiver som speilbilder, skygger, skytsånder, troen på sjelen og frykten for døden. Freud mener at dobbeltgjengermotivet opprinnelig utgjorde en beskyttelse mot trusselen om utslettelse, og således innebar en benektelse av dødens makt.[184]

Dobbeltgjengerens forvandling fra å være en forsikring om udødelighet til å bli den dødens fryktinngytende budbringer, blir et eksempel på Freuds *return of the repressed* som en slags universalnøkkel til å forstå det *Unheimliche*, tett forbundet med dødsdriftens opphav i *benektelsen*

---

[182] Ibid.
[183] Ibid.
[184] Sigmund Freud, «Das Unheimliche», *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 5/6 (1919): 310–311.

av døden. Den slovenske psykoanalytikeren Mladen Dolar påpeker at det er en spesifikk kvalitet ved det *Unheimliche* som først framtrer etter opplysningstiden:

> To put it simply, in premodern societies the dimension of the uncanny was largely covered (and veiled) by the area of the sacred and untouchable. It was assigned to a religiously and socially sanctioned place in the symbolic from which the structure of power, sovereignty, and a hierarchy of values emanated. With the triumph of the Enlightenment, this privileged and excluded place (the exclusion that founded society) was no more. That is to say that the uncanny became unplaceable; it became uncanny in the strict sense.[185]

Det Benjamin kaller «mytisk skyld», og som han forbinder med en lov som har sin grunn i en *straff* for en overtredelse – ikke mot noen lov, men mot makten rett og slett – kan belyses gjennom en annen myte om lovens og sivilisasjonens opphav: Freuds myte om horden og fadermordet i *Totem und Tabu* (1913). Det som gjør denne myten mer relevant enn Niobemyten i en lesning av Hamsun, er at den har større forklaringskraft hva angår den affekten Hamsun så mesterlig gestalter, og, det er mitt argument i artikkelen om *Sult*, avspenner gjennom slapstick og humor, nemlig ressentiment – ikke som en messiansk intensitet, men som demonisk hjemsøkelse.

Mens Butler hevder at det *før* Niobes hybristiske talehandling ikke finnes noen «lov», vil jeg påpeke at man like fullt kan si at det finnes et «tabu», et *du skal ikke*: nemlig utfordre gudenes/skjebnens makt. I myten om horden har den despotiske patriarken all makt, han forbeholder seg retten til alle slektens kvinner og all nytelse. Sønnene innser imidlertid at om de ikke hver for seg kan utfordre denne makten, så kan de gjøre det sammen. Altså går de sammen om å drepe patriarken og spiser ham. Problemet er at de ikke bare hater faren, men også beundrer ham: For å gjennomføre fadermordet må de fortrenge sistnevnte følelse, som imidlertid innhenter dem etter dåden i form av sorg og skyld. Sivilisasjonen bygger således, ifølge Freud, på så vel en overtagelse av makt, som en (dypt frustrerende) avståelse fra *all* makt (og all nytelse). Avståelsen sikres paradoksalt nok gjennom en forsinket lydighet mot den døde faren – nå gjenstand for rituell tilbedelse i form av stammens *totem*. Freud skriver:

---

[185] Mladen Dolar, «'I Shall Be with You on Your Wedding-Night': Lacan and the Uncanny», *Rendering the Real* 58 (1991): 7.

> De tilbakekalte sin dåd gjennom å forby drapet på totemet som erstattet faren, og de avstod fra dådens frukter gjennom å frasi seg kvinnene som nå var blitt satt fri. Dermed formet de ut av sønnenes skyldfølelse totemismens to grunnleggende tabuer, som nettopp derfor måtte overenstemme med med Ødipuskompleksets to fortrengte ønsker. [186]

Sivilisasjon handler om fortrengning og omkanalisering av sønnenes begjær etter det patriarken har: all nytelse og all makt. Disse fortrengte begjærene er så sterke at det med jevne mellomrom må lettes på lokket, tenker Freud; derfor gjentas den opprinnelige aggressive handlingen rituelt, gjennom drapet på totemet – offerdyret – i en fest der alle deltar, og hvorigjennom de sosiale båndene fornyes.

Det finnes en vitalistisk tendens i Freuds kulturteori som en teori om *fortrengning* – av et slags naturlig instinktliv som mennesker opprinnelig deler med dyrene. Kulturen måtte stjele energi fra seksualiteten, skriver Freud i *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), forvandle driften til en målhemmet impuls for å bruke den som et slags samfunnslim: vennskap.[187] Kulturmenneskets seksualliv er følgelig i høy grad skadet – evolusjonsmessig sett en funksjon i regresjon, som våre kjever og vårt hår.[188]

Freud synes her å forklare det som binder individene sammen til samfunn som en funksjon av fortrengt og omkanalisert seksualdrift, det han kaller målhemmet libido. Men det som binder sønnene sammen i myten om horden, er snarere deres felles hat mot faren, som de dreper, og deretter deres felles skyldfølelse for å ha drept faren, som de tross alt beundret. Det religiøse fellesskapet (av *religio*, det som binder) fornyer sine bånd gjennom rituelle repetisjoner av aggresjonshandlingen mot patriarken – men nå omplassert på *totemet*. Totemet er selve symbolet på det hellige forstått som noe uberørbart og ekskludert. Eller for å si det med Dolar: «the exclusion that founded society». Da ritualene omkring dette hellige forsvant, med opplysningen, betydde ikke det at eksklusjonen og

---

[186] «Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem *Schuldbewußtsein des Sohnes* die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipuskomplexes übereinstimmen mußten.» Sigmund Freud, *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 2 utg. (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920), 192.

[187] *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930), 76.

[188] Ibid., 71.

ressentimentet forsvant – det ble isteden ikke-plasserbart, «uncanny in the strict sense».

Freuds teori om tabuet utfordrer den vitalistiske tendensen i hans driftsteori – som lar sivilisasjon framstå som det som «målhemmer» biologisk forankrede drifter. Freud antyder jo at det først er farens *Nei* som framprovoserer sønnenes begjær. Her kan man gjenkjenne logikken hos Paulus når han sier at han ikke hadde visst hva begjær var om ikke loven hadde sagt: du skal ikke ha begjær (Rom 7: 7). Freuds myte om horden kan også suppleres med Réne Girards teori om *mimetisk* begjær:[189] det er ikke slik at sønnene ganske enkelt vil ha det faren har, eller at de vil tilbake til et stadium før farens *Nei*, men at de vil ha det *fordi* faren har det *og* forbyr dem tilgangen til det; deres dypeste begjær er å bli som faren. Men det kan de altså ikke uten å pådra seg farens straff. Det som gjør at den skylden sønnene deler etter fadermordet kan fungere som lim, er den perverse nytelse selvstraffen er forbundet med.

I *Jenseits des Lustprinzips* (1920) skriver Freud om hvordan dødsdriften manifesterer seg som *gjentagelsestvang*.[190] Santner leser myten om horden i lys av dødsdriften. Avståelsen fra impulsen til å drepe faren og med den fra fantasien om absolutt nytelse eller det Lacan kaller *jouissance*, kan bare opprettholdes gjennom en slags tvang til å nyte samme impuls – men da i totemmåltidets symbolske form. Superegoet representerer ifølge Santner

> the paradoxical persistence of the primal horde pattern in and through the very passage beyond it, for as we have seen, in order to sustain the energies of the superego one must, so to speak, guiltily enjoy the murder of the primal father – *over and over again*.[191]

For Freud er samfunnsdannelse etablering av det Benjamin skulle kalle skyldsammenhenger, som opprettholdes gjennom et demonisk hjemsøkelsens prinsipp; gjennom superegoet blir den døde faren sterkere enn den levende var.[192] Før jeg går videre for å vise hvordan Hamsuns *Sult* kan leses som en gestaltning av en slik demonisk hjemsøkelse, vil jeg påpeke det påfallende reduktive i å tilbakeføre all moral og samfunnsdannelse til

---

[189] Jf. René Girard, *Mesonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Fayard/Pluriel, 1961).

[190] Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 3 utg. (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923).

[191] Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, 74.

[192] Freud, *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 192.

Freuds myte om horden. Når skyld og moral etableres gjennom den døde patriarkens hjemsøkelse av sønnene i form av et selvstraffende superego, blir samvittigheten redusert til *dårlig* samvittighet. Dette innebærer at moralen blir helt frikoblet fra affekter som kjærlighet og omsorg; den blir, for nå å vise tilbake til Luther, utelukkende et redskap for (den døde) gudens vrede. Denne opphavsmytens første setning lyder: I begynnelsen var krenkelsen. Det som krenkes er imidlertid ikke det Benjamin skulle kalle det levendes sjel, som blir til i responsivitet – men patriarkens *verdighet*, som bygger på at han har rett til alle kvinner.

Gjentagelsestvang

Jeg har i artikkelen om *Sult* blant annet ønsket å peke på den ambivalente rollen selve sulten som svekkelsesmotiv har i forhold til den vitalistiske ideologien. For mens sulten på den ene siden svekker heltens rent fysiske vitalitet (og potens), tjener den også kunstnerens selvutfoldelse gjennom å svekke den psykiske sensuren, som for Hamsun, som hadde tatt inntrykk av en popularisert versjon av Nietzsche, var et redskap for borgerlig *slavemoral*. I *Also sprach Zarathustra* (1896) skriver Nietzsche om slavemoralen som en kulturelt sett uhensiktsmessig avsporing hva angår driftshusholdningen: «Dyd er for dem det som gjør dem beskjedne og tamme: dermed forvandlet de ulven til hund og mennesket selv til menneskets beste husdyr.»[193]

Men som jeg er inne på i artikkelen, synes heltens spontanistiske livsutfoldelse å innhentes av og vippe over i sin motsats: noe automatisk og kunstig. Helten bruker også selv ordet «mekanisk» om flere av sine tilsynelatende impulsive påfunn og nykker. Det er *det fremmede i det egne* som her gjør seg gjeldende.

I essayet om det *Unheimliche* refererer Freud kort til sin forgjenger Jentsch, som definerte begrepet i termer av usikkerhet eller kognitiv dissonans knyttet til hvorvidt noe var levende eller ei.[194] Eksempelvis er inntrykket av automatisme, at det ligger mekaniske prosesser bak den mentale aktivitetens daglige tilsynekomst, *unheimlich*. Santner hevder at

[193] «Tugend ist ihnen das, was bescheiden und zahm macht: damit machten sie den Wolf zum Hunde und den Menschen selber zu des Menschen bestem Hausthiere.» I Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, red. Giorgio Colli og Mazzino Montinari, bind IV, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (Berlin, New York: de Gruyter, 1980), 214.
[194] Freud, «Das Unheimliche», 303.

Freud selv underkjenner sammenhengen mellom Jentsch' forestilling om kognitiv usikkerhet og hans egen teori om at det *Unheimliche* primært er knyttet til kastrasjonsangst og gjentagelsestvang: «There is nothing that throws more into question our status as living beings than the sheer, quasi-mechanical automaticity of the compulsion to repeat.»[195]

I første omgang synes Hamsun å iscenesette en poetikk som går ut på å svekke heltens selvsensur, for å avbryte den serie av handlinger som er diktert av samfunnsmoralen – altså en slags *uegentlige* intensjoner – og isteden frigjøre det suverene jegets *egentlige* intensjoner, som liksom springer ut *spontaneously from the vital root of genius*. Det er imidlertid påfallende hvordan automatismen slår igjennom nettopp idet helten på det sterkeste hevder sin frie, ubundne vitalitet. Jeg har allerede vært inne på hvordan dette frihetsbegrepet er modellert på et voluntaristisk gudsbilde. Som Sigurdson påpeker, gjorde dette mennesket til Guds *konkurrent*: realiseringen av menneskets absolutte frihet krevde Guds død.[196]

Promethevsmotivet står sentralt i den romantiske «titanismen» som Hamsun var påvirket av: det trassige, ukuelige mennesket som nekter å bøye seg. I *Sult* framstår dette som en heroisme som vokser på motgang, men som paradoksalt nok også nærer seg på en forestilling om å være utvalgt, en utvelgelse som slår over i ren *forfølgelse*. Eric L. Santner påpeker nærheten mellom Freuds myte om horden og Schmitts forestilling om suverenens autoritet:

> In each case, a monstrous paternal agency *immediately speaks the law* without being subject to any law himself (what I have been calling creaturely life is, so to speak, the agitation introduced into human life by way of such a voice/vocal object).[197]

Denne stemmen er sadistens stemme, terroristens, torturistens. Ikke helt ulik Prosperos stemme i Shakespeares *The Tempest* (1610/1611), når han straffer sin slave Caliban for hans opprørskhet:

> For this, be sure, to-night thou shalt have cramps
> Side-stitches that shall pen thy breath up; urchins
> Shall forth at vast of night, that they may work
> All exercise on thee: thou shalt be pinch'd

[195] Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, 190–191.
[196] Se kapitlet om «Frihet» i Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 119–170.
[197] Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, 73.

> As thick as honeycomb, each pinch more stinging
> Than bees that made them.[198]

Slaven Calibans hovedoppgave er å bære ved. Minutten, også han et slags halvmenneske, bærer på sin side kull for sin onkel (alle disse onkler i Hamsuns romanunivers):

> Han gik ytterst lutende og kunde ikke se frem for sig fordi hans byrde næsten trykket ham til jorden. Han var så gal i benene og gik så skjevt at hans bukser var opgnaget til rene filler indenbens.[199]

Ingen av dem er imidlertid *ydmyke* tjenere. Eller, det vil si, Minutten *gir inntrykk* av å være ydmyk og enfoldig, men Nagel gjennomskuer ham. Calibans første replikk i stykket er et taust svar på slavedriveren Prosperos kommandoer: Hent ved! Gjør ild! Caliban: «[*Within.*] There's wood enough within.»[200] Som Julia R. Lupton skriver i artikkelen «Creature Caliban» (2000), bringer ressentimentet Caliban i tale på *symptomets* nivå, smer-tene og plagene som følger av Prosperos kommandoer uttrykker simpelthen slavens *pasjonerte* underkastelse: «the stinging nettles of resentment as it flowers on the body of the creature inhabiting the edge of symbolization.»[201]

«Den hellige dåre» er et motiv med en viss dragningskraft på Hamsun, med sitt løfte om enfoldighet, oppriktighet, mangel på baktanker: uskylden selv. Det skulle glede Nagel å stille Minutten opp «som det rene menneske og den retfærdige midt i al den øvrige humbug». Men Nagel «har ham i kikkerten», som han sier.[202] Og han avslører da også Minuttens tilsynelatende uendelige saktmodighet som *spill*, Minuttens sjel er ikke ren.

Det Nagel forakter Minutten for, er først og fremst hans servilitet, hans krypende måte. Første gang Nagel møter Minutten, er på hotellets kafé, der krøplingen mobbes på det mest brutale av byens fullmektige. Nagel avbryter spetakkelet med følgende ord til Minutten: «Hvis De vil ta Deres glas og slå det i hodet på den hvalp dér så gir jeg Dem kontant en

---

[198] William Shakespeare, *The Complete Works of William Shakespeare* (London: Henry Pordes, 1990), 1.2.325–330.
[199] Hamsun, *Mysterier*, 1, 226.
[200] Shakespeare, *The Complete Works of William Shakespeare*, 314.
[201] Lupton, «Creature Caliban», 11.
[202] Hamsun, *Mysterier*, 1, 288.

tikrone og redder Dem fra alle mulige følger. Han pekte ret på fuldmægtigens ansigt og gjentok: Jeg mener den hvalp dér.»[203] Nagel lykkes imidlertid ikke med å få Minutten til å kaste av seg sin slavementalitet og markere sin frihet gjennom en opprørsk handling mot overmakten; «Minutten bar seg besynderlig ad», som det står:

> Han stak med en gang av til en krok av kaféen, løp med sine små forvredne skridt til denne krok og satte sig der uten å svare. Han sat med lutende hode og skulet til alle sider idet han flere ganger trak knærne op under sig som i angst.[204]

Senere, når Minutten har blitt med Nagel til hans hotellrom, *prøver* Nagel ham. Skulle han kanskje, for ti kroner, gå rundt i byen med en avis eller papirpose heftet på ryggen? Idet Nagel fornemmer at Minutten er villig til å gjennomgå en hvilken som helst fornedrelse for en smule penge, utsetter han krøplingen for et sant mirakel: «Jeg vil med glæde gi Dem denne tikronen fordi De *ikke* vilde gjøre dette som jeg foreslog Dem. Og jeg vil dessuten gi Dem endda en tikrone hvis De vil gjøre mig den fornøielse å motta den.»[205] Ja, Nagel er en nådens gentlemann – og Minutten er så full av takknemlig lykke at han kjemper med gråten. Det interessante er imidlertid hvordan denne episoden framstår som en omvending av den mest fornedrende episoden i *Sult*, der helten – som har blitt Nåden til del i form av en tikroning fra Kommandanten – kjenner en trang til å kaste seg på bakken og be kommandanten om å *tråkke på hans ansikt* – i skamfull takknemlighet.

Så lenge ryggen fris fra sin byrde

I min sammenligning av krøplingen i *Sult* med den blinde avisselgeren i Rainer Maria Rilkes *Malte*-bok, har jeg påpekt en avgjørende forskjell mellom de to, nemlig fraværet av ressentiment hos Rilkes avisselger. Jeg argumenterer for at nettopp det gjør ham til en slags hellig dåre, det er avviselgerens totale mangel på stolthet og baktanker som gjør at han blir som et slags gudsbevis for Malte.

En viktig forskjell på Malte og *Sult*-helten er også at avisselgeren ikke figurerer som dobbeltgjenger og derfor heller ikke inngår i noen herre-

[203] Ibid., 154.
[204] Ibid.
[205] Ibid., 158.

slave-dialektikk eller *return of the repressed*-narrativ. Maltes *syn* kan sies å ha auratisk karakter, i Benjamins betydning av ordet. Det innfinner seg i en akt av oppmerksomhet. Jeg har argumentert for at det nærmeste man i *Sult* kommer en slik auratisk oppmerksomhet, er den berømte skoscenen. Her fører svekkelsen av den psykiske sensuren til responsivitet: skoene som antar fysiognomi og kommer mot ham som en god gammel bekjent.

I sin ideologikritiske lesning av *Sult* ser også Peter Kirkegaard denne scenen som et eksempel på en «auratisk genforening». Men fordi denne tingens eller kroppens «oppvåkning» truer med å frata egoet «dets suverænitet», fortrenges den til fordel for en kroppsløs og historieløs subjektivitet, mener Kirkegaard. Den «psykofysiske» poesien i *Sult* ytrer seg gjennom at forfatteren «re-agerer tvangsmæssigt / digterisk ved straks at give disse særsansninger fra sig igjen, at materialisere dem i ord i en oral afværgemekanisme».[206] Denne tvangsmessige avvergemekanismen kan ses som nok et uttrykk for hvordan dødsdriften innhenter helten, idet spontanitet slår over i en form for automatisme. Selv vil jeg imidlertid hevde at Hamsun gjennom parodi og humor *avspenner* det skjebne- eller tvangsmessige i dødsdriftens gjentagelsestvang: *Forvirrende stokastisk* er en god oppsummering av slapstickens omvandling av den kognitive dissonansens *unheimlichkeit* til komikk.

Her tror jeg Benjamins teori om *gesten*, som er tett knyttet til hans begrep om siterbarhet, kan være belysende. *Citare, cire* kommer fra det greske *kinein*, og betyr ikke bare bevegelse, men også å bringe i bevegelse, som i de engelske sammensetningene *in-cite* og *ex-cite*. Ordet *gest,* fra *gerere, gestum*, betyr på sin side å *bære*.[207] Gestene handler ikke om å uttrykke seg selv, men blir synlige der *handlingen* avbrytes, mener Benjamin, som utviklet sin teori om gester i dialog med blant annet Kafkas og Brechts verk. Og kanskje finner man nøkkelen til Kafkas begeistring for Hamsuns tidlige verk nettopp i det gestiske.

«Fri, uten trykket fra rytterens lår mot sine sider, ved den stille lampen, fjernt fra Alexanderslagets bulder, leser han og vender bladene i våre gamle bøker», skriver Kafka i «Den nye advokaten» (ty. «Der neue Advokat», 1920).[208] Denne advokaten er en lykkelig reinkarnasjon av Alexander den stores berømte hest Bukefalos. Benjamin knytter Bukefalos' befrielse fra sin herre Alexander til Sancho Panzas befrielse fra *sin* i Kafkas

---

[206] Peter Kirkegaard, *Hamsun som modernist* (Viborg: Medusa, 1975), 151–153.
[207] Jf. Weber, *Benjamin's Abilities*, 98.
[208] Franz Kafka, «Den nye advokaten», i *En landsens lege* (Oslo: Gyldendal, 1996), 6.

kommentar til *Don Quijote*: «Sancho Panza, en lat tosk og kløne assistent, sendte sin ridder i forveien; Bukefalos overlevde sin. Om det er en mann eller en hest er ikke lenger så viktig, så lenge ryggen lettes for sin byrde.»[209]

I sin Benjamin-monografi skriver Samuel Weber at «*in interpreting (Auslesung), rereading and restaging ones own life,* a repetition takes place that *lifts the burden* from the subject who would be sovereign, granting him a certain freedom – that of divesting himself of the rider and simply going along for the ride.»[210]

Det er en slik listighet Hamsun iscenesetter i de nonsensaktige episodene som utspiller seg i møte med ordensmaktens fremste representanter: konstablene. Ved en anledning har eksempelvis helten laget et kremmerhus av et ubeskrevet ark; han lar vinden føre det med seg, hisser seg opp til å tro at det er fullt av sølvpenger, og slik vekker han en forbipasserende konstabels nysgjerrighet: som en kafkask Sancho Panza avlastes han fra herrens hundsing gjennom å mate ham med illusjoner og sende ham i forveien på lattervekkende eventyr:

> Jeg forestilled mig de smaa, nydelige Tiøringer i Bunden og de fede, riflede Kroner ovenpaa – et helt Kræmmerhus fuldt af Penge! Jeg sad og saa paa det med opspilede Øjne og hæled mig selv til at gaa og stjæle det. Saa hører jeg Konstablen hoste – og hvordan kunde jeg dog falde paa at gøre netop det samme? Jeg rejser mig op fra Bænken og hoster, og jeg gentager det tre Gange, forat han skal høre det. Hvor vilde han ikke kaste sig over Kræmmerhuset, naar han kom! Jeg sad og glæded mig over dette Puds, gned mig henrykt i Hænderne og bandte storslagent hen i Hyt og Vejr. [...] Da standser han og betragter det. Det ser saa hvidt og værdifuldt ud der det ligger, maaske en liden Sum, hvad? en liden Sum Sølvpenge? . . . . Og han tager det op. Hm! det er let, det er meget let. Maaske en kostelig Fjær, Hattepynt . . . . Og han aabner det varsomt med sine store Hænder og kiger ind. [...] Jeg sad der med Taarer i Øjnene og hikked efter Aande, helt fra mig selv af febersk Lystighed. Jeg begyndte at tale højt, fortalte mig selv om Kræmmerhuset, eftergjorde den stakkels Konstabels Bevægelser, kiged ind i min hule Haand og gentog atter og atter for mig selv: Han hosted, da han kasted det! Han hosted, da han kasted det! Til disse Ord føjed jeg nye, gav dem pirrende Tillæg, omsatte hele Sætningen og spidsed den til: Han hosted én Gang – khøhø![211]

---

[209] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 438.
[210] Weber, *Benjamin's Abilities*, 208.
[211] Knut Hamsun, *Sult* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1890/1990), 91–93.

Hinsides lystprinsippet – og tilbake igjen

Leland de la Durantaye forklarer hvordan Agamben med sitt Benjamin-inspirerte begrep profanering vil forkaste selve distinksjonen mellom *hellig* og *profant*. Det handler om å oppheve *tabuet* som ligger til grunn for den freudianske fortellingen om moralens geneaologi, der de skyldbetyngede sønnene etter fadermordet fortsatte å underkaste seg den døde farens Nei. Om verden forstås som forgjengelig, er slike distinksjoner som skiller mellom hellig og profant fullstendig *arbitrære*, «human distinctions masked as divine ordinance», som de la Durantaye skriver.

Når jeg bruker ordet profanering i artikkelen om Hamsun, sikter jeg til hvordan han performativt eller gestisk framviser nettopp det arbitrære i den suverene talehandlingens grensedragning mellom *verdig* og *uverdig*. Det kritiske spørsmålet jeg stiller meg i analysen av *Sult*, er likefullt: Kan det ikke være en fare for at avfortrollingen ikke bare avspenner den suverene dynamikken, men også begjærets og håpets dynamikk?

Santner tolker den kafkaske erfaringen av en lov som ikke lar seg dechiffrere i lys av den franske psykoanalysens utvikling av Freuds forførelsesteori. Denne teorien bygger på en antropologi som ser på menneskebarnet som hjelpeløst og avhengig. Dette er ifølge Laplanche den fundamentale antropologiske situasjonen. Hos Laplanche vektlegges barnets opplevelse av uvisshet i møte med den Andre *med sitt ubevisste*. Hva vil brystet meg? er barnets spørsmål, et spørsmål fylt av frykt og beven.[212] Ikke bare trusselen om straff, men også løftet om nytelse har sin genesis i denne relasjonen, der barnet blir opphisset av gåtefulle «beskjeder» fra omsorgspersonen – som det ennå ikke er i stand til å avspenne i den begjærsøkonomi Freud tenker seg er regulert av «lystprinsippet». *Forførelsen* som så å si tar oss hinsides lystprinsippet, medieres således gjennom gåtefulle beskjeder, *signifiantes énigmatiques*, som Laplanche kaller det.

I *Mysterier* vil Nagel som en annen Zarathustra vekke de sløve småborgerne som har glemt livets storhet, få opp deres øyne og ører for Mysteriet. Etter å ha opplevd en naturmystisk og ekstatisk visjon om en båt i himmelen hvorfra han fisker med sølvangler, gjør han seg til evangelist for den kosmiske fromhet; det er med *eros* hjelp at menneskenes sinn skal løftes mot det høye. Han gjenforteller sin drømmevisjon for Dagny Kiel-

[212] Se for eksempel «The Unfinished Copernican Revolution» i Laplanche, *Essays On Otherness*.

land, og visst lar hun seg fortrylle. Uskyldens og *eros* grensesnitt er rødmen. Nagels problem er imidlertid at *fallet* allerede har infiltrert den erotiske leken. Fisker han virkelig med rene angler?

I *Sult* følger helten etter en fremmed kvinne som han forvirrer og opphisser gjennom å påstå at hun mister sin bok. Med sin gåtefulle påkallelse blåser han så å si liv i sin skapning og vinner makt over henne. Han gir også sin skapning et navn han aldri har hørt før: Ylajali. Med sine innyndende, glidende lyder leder dette navnet tankene til den mytiske forførelsesscenen i Edens hage: slangen som lokker kvinnen som lokker mannen.

I min lesning av *Sult* har jeg villet vise hvordan det polariserte forholdet mellom *suverenen* og hans *skapning* skriver forførelsen inn i en sadomasochistisk struktur som forvandler fortryllelse til forbannelse. Selve brennpunktet i så vel *Sult* som *Mysterier* er nettopp den tvangsmessige gjentagelsen av den pasjonerte underkastelsen, der herren og slaven er forbundet gjennom ressentimentets – hatet og foraktens – infekterte og infekterende bånd. I den tidligere refererte drømmen, der Nagel fra sitt gjemmested bak en stein erter krøplingen, og krøplingen til slutt får fatt i ham, går de etter dette sammen til steinen (formodentlig den samme steinen der Nagel ved et tilfelle har kastet seg på marken for Dagny Kielland, som har forsmådd ham). Krøplingen legger seg blodig og sønderreven ned på kne og takker Nagel for hans godhet, kysser jorden der han har gått. Hvorfor gjør du det, spør Nagel:

> Fordi, sa han, fordi min mund blør og jeg ikke vil smudse dine sko til. – Han vilde ikke smudse mine sko til! – Så sa jeg igjen: Men hvorfor takker du mig når jeg dog har gjort dig ondt og bragt dig lidelse? – Jeg takker dig, svarte han, fordi du ikke bragte mig *mere* lidelse, fordi du var god mot mig og ikke martret mig mere endda. [...] Jeg så på den gale mand, han spyttet endnu blod ut, men bad allikevel til Gud for mig; jeg så at jeg hadde set ham før og at jeg kjendte ham; det var en halvgammel mand med gråt hår og et lite usselt skjæg, – det var Minutten.[213]

Er det ikke et element av ømhet her, i «gjenkjennelsesscenens» plutselig nøkterne skildring av Minutten: en halvgammel mann med grått hår og et lite usselt skjegg, verken mer eller mindre? Og bringer ikke den blodspyttende mannens «forbønn» Nagel ned fra sin posisjon som «Gud», til en posisjon som «medskapning»? Eller er en sånn lesning ren og skjær ønsketenkning?

---

[213] Hamsun, *Mysterier*, 1, 191.

Mysterier er med rette blitt kalt en desillusjonsroman. Nagel søker høyt og lavt, men uskylden er ingensteds å finne, overalt smålighet, baktanker, manipulasjon, *humbug*. I et siste forsøk på å protestere mot omgivelsenes mangel på dimensjoner, søker Nagel ut i skogen igjen for gjennom døden endelig å bli varig ett med kosmos. Det viser seg da at han har blitt lurt – Minutten har byttet ut giften med vann. Minutten snyter Nagel for hans heroiske død. Når Nagel senere møter Minutten etter det mislykkede selvmordet, forteller han at han på veien ut av skogen møtte en katt.

> Man går en tur i nattens løp, man kommer ned til bryggerne, man træffer på en kat som bugter og strækker sig i de frykteligste Lidelser bortover hele kaien. Man stanser og tar katten i øiesyn, den har fåt noget i halsen, en fiskeangel i halsen, og den hoster og vrir sig og får den hverken op eller ned, men det flyter blod av dens mund.[214]

Når Nagel vil gi katten gift for å befri den for sine lidelser, er det bare vann i glasset: «og katten går stadig med angelen i halsen og blør og hiver efter veiret. Sent eller tidlig blør den sig ihjæl eller den kvæles stumt og rædselsfuldt i en krok alene.»[215] Bedratt, bedratt! Men hvem er bedrageren? Er det ikke sin egen krok Nagel har satt i halsen?

Senere drømmer Nagel at det roper ute fra havet, at han prøver å drukne seg, men blir «reddet» av Minutten: «Til helvede, din usle, krypende snok! skriker Nagel og lægger av sted i løp».[216] Han våkner og tror han er reddet, men ringen på fingeren, symbolet for kontrakten med fellesskapet, er borte, han springer ut og hopper i havet. «Nogen bobler stiger op.»[217]

Også *Sult* slutter med en slags symbolsk død: helten gir opp sitt kunstnerkall og tar hyre på en båt. Man kan tolke dette som at han «dør for loven», hvilket innebærer at han fris fra sitt predikament som så vel negativt utvalgt som underkastet. Spørsmålet er om heltens symbolske død kan åpne for en ny fødsel: det vil si om han kan bli reseptiv for påkallelser som ikke er dødsdriftens «rop» der ute fra havet, påkallelser som medieres estetisk og sosialt og som gjør at han vil *bli* i verden?

I artikkelen om *Sult* uttrykker jeg en forhåpning om at forholdet til den Andre kan forvandles fra en fjetring ved *maktens* mysterium, til en form for reseptivitet som verken er masochistisk underdanig eller innstilt

---

[214] Ibid., 351.
[215] Ibid., 351–352.
[216] Ibid., 372.
[217] Ibid., 373.

på mestring og objektivering. Jeg antyder også en viss tiltro til *det ufrivillige minnets* transformative funksjon.

Når (skjells)ordet *Nåtler* utslynges fra den underlegnes posisjon, framstår det som en avvæpent gåtefull påkallelse, en *signifiant énigmatique* uten kraft til å vekke ressentiment. Siden «nåtler» er en yrkesbetegnelse for en som kan reparere sko, tenker jeg meg at denne figuren gjennom det ufrivillige minnets logikk påkaller den auratiske gjenforeningsscenen med skoene på parkbenken. I dette øyeblikket forvandles abjektet til medskapning, foreslår jeg i artikkelen om *Sult* – i ønsketenkningens modus.

Det fremmede i det egne hos Ørstavik og Næss

Hovedpersonene i romanene jeg sammenligner i delstudie II har begge det til felles med helten i Hamsuns *Sult* at de søker forløsning fra en eksistensiell mangeltilstand som har sitt emblematiske uttrykk i skrivesperren, som jeg har valgt å se på som en form for autoriseringskrise. For Næss' forfatter er krisen knyttet til en opplevelse av å *ikke være kalt*, og manifesterer seg som oppløsning, mens den for Ørstaviks forfatter er knyttet til en *låsning* i selve forfatteroppdraget. Grunnen til at det falt meg inn å sammenligne nettopp disse romanene, var at begge er en slags metaromaner om forfattere som forsøker å rekonstruere sine farmødres fortellinger, noe som bringer dem til uberørbare familiehistoriske øyeblikk. Det som jeg med psykoanalysens terminologi har kalt en «svikt i farsfunksjonen» handler i begge disse historiene helt konkret om fedre som har blitt utsatt for omsorgssvikt. Romanene skildrer ikke bare ofrede barn, men også en kamp for å bli myndig, noe som forutsetter en avspenning av gjentagelsestvangens demoni.

Forløsning som selvrealisering

Hanne Ørstaviks forfatterskap er drevet av en lengsel etter forløsning som hun deler med mange av sine samtidige forfatterkolleger. Dette er en lengsel som har sitt utgangspunkt i en følelse av død i livet, uvirkelighet, kontaktløshet. Som det framgår av Ørstaviks essaysamling *Jeg drømte at alle bøkene mine sto i kjøkkenskap* (2018) søker hun forløsning ikke bare gjennom skrivingen, men gjennom kroppsterapi, gjennom å utforske sin seksualitet og sitt begjær, gjennom den eksklusive kjærlighetsrelasjonen. Spørsmålet hamrer og hamrer: hvordan nå inn til det innerste, det levende i meg?

Charles Taylor mener at det ligger et moralsk ideal til grunn for det moderne selvrealiseringsidealet som det er verdt å forsvare: idealet om å være sann mot seg selv, det han kaller «autentisitetens etikk». Denne etikken utgår fra troen på at mennesker har en slags intuitiv, indre følelse av hva som er rett, og at det derfor handler om å komme i kontakt med den indre stemmen. I denne tankegangen inngår også en tro på hvert enkelt menneskes singularitet og potensialer, og her viser Taylor til Herder, som hevdet at hvert menneske er kalt til å leve sitt liv på sin helt egne måte,

ikke som en etterligning av andres.[218] Taylor påpeker riktignok at dette selvrealieringsidealet kan føre til et tap av mening om det kobles til en idé om full autonomi. Samtidig framholder han at det allerede innenfor romantikken finnes en spenning mellom forståelsen av mennesket som *skapende* og *mottakende*. Mot den selvsentrerte formen for autentisitet setter Taylor følgelig en annen form som er åpen for andre meningshorisonter og finner seg selv i *dialog*:

> Bare dersom jeg eksisterer i en verden der historie, naturens krav, mine medmenneskers behov, medborgerlige plikter, kall fra Gud eller noe annet av tilsvarende karakter, har avgjørende betydning, er det mulig å definere en egen identitet som er noe mer enn triviell. Autentisiteten er ikke fiendtlig til krav som har sin opprinnelse hinsides selvet, den forutsetter slike krav.[219]

Men da må det tilføyes at for at kravene skal oppleves både som meningsfylte og som mulige å innfri med en form for mestringsglede, må de medieres gjennom *offentligheter* av den typen Taylor her forutsetter. I artikkelen om Ørstavik og Næss antyder jeg at den ideelle offentligheten kan fungere som utvidede omsorgsrom, *holding environments* som Winnicott kaller det, og som tillater sublimering og lek.

I sitt bidrag til *Kallsvariasjoner* skriver teologen Svein Aage Christoffersen om hvordan den kristne kallstanken sekulariseres i og med det moderne gjennombrudd.[220] Med sekularisering mener han her, i tråd med Weber, at religiøse autoriteters makt og myndighet i samfunnet bygges ned, uten at religiøse forestillinger nødvendigvis går ut av bruk; de tar bare andre former. Den lutherske kallstanken innebærer for det første at det religiøse livet flyttes ut av klostrene og inn i hverdagen, for det andre at det handler om å tjene sin neste i troskap mot samfunnets gode ordninger.[221] Med henvisning til Charles Taylor hevder Christoffersen at med sekulariseringen *internaliseres* kallstanken: Det handler ikke lenger om å tjene nesten, men om å realisere seg selv.[222] Dette selvrealiseringsidealet

---

[218] Charles Taylor, *Autentisitetens etikk* (Oslo: Cappelen, 1998), 43.
[219] Ibid., 53.
[220] Se Svein Aage Christoffersen, «Kallet og det moderne selv. Den lutherske kallstanken sekularisert», i *Kallsvariasjoner*, red. Stine Holte (Oslo: Novus, 2018).
[221] Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen* (Malmö: Gleerup, 1960), 11–14. I artikkelen om Lars Ahlin og Giorgio Agamben kommer jeg nærmere inn på den lutherske kallstanken.
[222] Se Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge and London: The Belknap press of Harvard University Press, 2007).

var imidlertid også påvirket av en annen og mer pietistisk kallstanke som slo igjennom på 1700- og 1800-tallet, og det var kallet til *omvendelse*. Den pietistiske sammenkoblingen av kall og omvendelse var en viktig forutsetning for autentisitetsidealet, slik det vokste fram på 1800-tallet. Samtidig vektlegger Christoffersen at *nåden* var omvendelsens og selvrealiseringens mulighetsbetingelse i pietismen. I den sekulariserte versjonen har realiseringen av det autentiske blitt helt og holdent menneskets eget verk.[223]

I essaysamlingen *Jeg drømte…* antyder Ørstavik at dét i barnet som ikke blir møtt og sett i de første avgjørende omsorgsrelasjonene, kan romanen i kraft av sin *form* tillate og favne. Romanskrivingen forutsetter et moment av risiko, det hun med Kierkegaard kaller *troens sprang*: «Det er det levende i deg, til tross for alt, som vet at det dør hvis det holdes inne. Og som springer ut, våger seg, kaster seg, i uvisshet.»[224] Skrivesperren eller meningskrisen som forfatteren i *kallet* lider av, er nettopp utløst av at hennes forfatterautoritet dras offentlig i tvil i det som kalles «striden om *Dal*».[225] Så åpner avgrunnen seg på nytt, fortapelsen? Samtidig er det som om Ørstavik utelukker denne muligheten når lakmustesten på at forfatteren har våget «troens sprang», er at teksten «bærer».

Det som her framkommer, er tilsynelatende et tautologisk problem som oppstår idet kallet internaliseres og realiseringen av det autentiske blir helt og holdent menneskets eget verk. At romanen *bærer* er jo noe som tilbakeføres på forfatteren – som så å si har maktet å skape sitt eget *holding environment*. Og som dessuten insisterer på at om romanen bare er *ekte* og *sant* framskrevet kan den bli et «rom for alle». I *Jeg drømte…* beskriver Ørstavik arbeidet med *kallet* som en kamp, der romanen til slutt vinner: «Og da jeg var ferdig, var jeg så lykkelig at jeg løp i skogen og skrek: Romanen er stor, romanen er stor. Den er stor som form, fordi den rommer så mye.»[226]

Det er fristende å forstå «kampen» Ørstavik her viser til som en jakobskamp. En kamp med «den vrede guden» som i tråd med nådens uorden ikke på forhånd kan innløse velsignelsen – løftet om *mer liv*. Men hva

---

[223] Christoffersen, «Kallet og det moderne selv. Den lutherske kallstanken sekularisert», 42.
[224] Hanne Ørstavik, *Jeg drømte at alle bøkene mine sto i kjøkkenskap. Artikler og essays* (Oslo: Oktober, 2018), 113–114.
[225] *kallet – romanen* (Oslo: Oktober forlag, 2006), 161.
[226] *Jeg drømte at alle bøkene mine sto i kjøkkenskap. Artikler og essays*, 126.

innebærer det at «romanen vinner»? Kanskje handler det i luthersk-kierkegaardsk ånd om at nåden først innfinner seg når «selvet» er knust – selvet forstått som det narsissistiske egoet i dødsdriftens vold? Men med en slik forståelse av nåden har vi også beveget oss hinsides lystprinsippet, hinsides området for egoets husholdning med drifter.

Meningen eller ikke-meningen med revolt

Stine Holte skriver i innledningen til *Kallsvariasjoner* at mange av verkene fra samtidslitteraturen preges av en opplevelse av *ikke* å være kalt – det gjelder blant annet Næss' *Bare et menneske* – noe som kommer til uttrykk som tvil eller melankoli, «enten det dreier seg om religiøse autoriteter som ikke lenger oppleves å ha samme gyldighet, eller om det er forfatterens – autorens – egne autoritet som trekkes i tvil».[227] Svekkelsen av autoriteter settes gjerne i sammenheng med svekkelsen av religion og tradisjon – og av felles offentligheter.

Uten sosiale arenaer som støtter overføringen av drifter i symbolske strukturer, er individene mindre beskyttet mot både depressiv kollaps og aggressive utbrudd, mener Julia Kristeva. Hun mener også at et samfunn preget av flytende maktstrukturer kombinert med disiplinære og administrative normaliseringsmekanismer, vanskeliggjør det momentet av *revolt* som er nødvendig for å autoriseres som subjekt.[228]

Selve forfatteroppdraget framstår for Næss' hyperrefleksive forfatter Bea Britt som en utspilt eller tømt symbolsk posisjon, hevder jeg i artikkelen, en pseudorolle henvist til å parasittere på restene av en borgerlig samfunnsorden der også revolten er blitt redusert til en forslitt selvframstillings-*option* som man kan shoppe. Bea Britt beklager seg til venninnene over at det «i vår tid» ikke finnes noe å «opponere mot, ingen knugende moral eller undertrykkelse», og at meningen med livet derfor ikke «kan kjennes».

Men om årsakene til problemene «i vår tid» defineres som umuligheten av å revoltere fordi makten ikke kan lokaliseres, åpner ikke det for autoritære og reaksjonære lengsler? Julia Kristeva forankrer sin argumentasjon for nødvendigheten av revolt i Freuds myte om horden, der de so-

---

[227] Holte, «Kallsvariasjoner. En introduksjon», 8.

[228] Julia Kristeva, *The Sese and Non-Sense of Revolt*, overs. Jeanine Herman (New York: Columbia University Press, 1999), 4–5.

siale båndene eller samfunns-«limet» fornyes gjennom rituelle gjentagelser av fadermordet. Innebærer det at hun ser det som en «løsning» på vår tids problemer å resentralisere makten slik at sønnene, for å si det med Santner, skyldbetynget kan nyte fadermordet – *over and over again*?

Gjennom den vekt Kristeva legger på «den kjærlighetsfulle tredje», eller den «imaginære faren» i subjektdannelsen, mener jeg imidlertid at hun selv bidrar med en åpning mot en annen måte å tenke seg samfunnslimet på, enn det *hat* mot faren som forener sønnene og først driver dem til revolt, for deretter å «målhemmes» gjennom den internaliserte døde farens straff i form av superegos selvstraff. Judith Butler legger ikke samme vekt på den imaginære faren som Julia Kristeva – hun peker derimot på Melanie Kleins begrep «reparative guilt» som en skyld frikoblet fra *straff* eller trusselen om straff. I *The Psychic Life of Power* (1997) spør Butler: «is the social significance of guilt to be traced in a register other than that of prohibition, in the desire for reparation?»[229] Det Klein gjør, er å utvikle en teori om skyld som ikke er betinget av *forbud*, men av *tap*. Introjiseringen av det tapte objektet, samt raseriet, aggresjonen og skylden som både er resultatet av og årsakene til tap, tvinger oss til å tenke annerledes om ansvarlighet enn som en ekstern moral som tvinges på subjektet. Butler skriver om en skyld som vendes tilbake mot det egne egoet i sitt forsøk på redde det tapte objektet, *og* redde vårt *relasjonelt* betingede liv fra destruksjon.

Jeg har foreslått at man kan tenke seg en form for kall som formidles i et relasjonelt mulighetsrom, gjennom den kjærlighetsfulle tredje, *før* barnet investeres med institusjonaliserte former for titler og verdighet. Dette kallet overlagres av den althusserske «interpellasjonen», et anrop som medieres av den «symbolske faren» på vegne av en identifikatorisk lov eller ordensmakt.[230] I likhet med Lacan forstår Althusser subjektivering ikke som individuasjonsprosess, men som underkastelse. Her gis minimalt med rom for ideen om noe *autentisk*. Den som svarer *ja* på interpellasjonens anrop bekrefter og lar seg bekrefte i det ideologiske maktapparatets speilkabinett: denne bekreftelsen er i en fundamental forstand *mis-forståelse*. Innvielsen i den symbolske orden faller således strukturelt sammen med syndefallet i Benjamins språklige fallfortelling: Benjamins falne språk er jo også et språk som *overbenevner* og knebler,

---

[229] Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 26.

[230] Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», i *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York: Monthly Preview Press, 1971).

fordi det står i et arbitrært, ikke-mimetisk eller ikke-gjenkjennende forhold til tingen.

Sett at jeget ensidig er betinget av diskursen, og diskursen er en maskin som produserer individualitet som konsumpsjonsprofil. Er det ikke noe som skurrer med denne althusserianske modellen? Litteraturviteren Anders Johansson formulerer problemet som følger:

> Men om subjekten uppstår genom att svara på anropen från de ideologiska apparaterna uppstår frågan vad det som svarar är. Teorin tycks implicera ett slags agens som föregår subjektet. Det skulle innebära att det finns en rudimentär subjektivitet som så att säga står utanför ideologin, vilket teorin utesluter.[231]

Althusser skriver selv at det er «individet» som forvandles til «subjekt» idet det svarer på ideologiens anrop. Judith Butler mener at dette individet undergraver Althussers totaliserende teori.

Man skulle kunne tenke seg Ahlins «levende navn» som en plassholder for denne førsubjektive *agens*. En slik tanke forutsetter et prelapsarisk, kjærlig kall som henvender seg til det levende navnet, mens den postlapsariske interpellasjonen henvender seg til *egoet*. For nå igjen å vise til Butler, er det gjennom å la seg interpellere som subjekt at selvet tegner sin dødskontrakt med loven.

Butler spør om det er mulig å yte «motstand» mot ideologiens interpellasjon på et performativt nivå: å svare «dårlig». I en kommentar til Lars von Triers film *Idiotene* avviser Johanssons dette som en mulighet:

> antingen är man borgerligt välanpassad, frisk, normal – ett subjekt som svarar som det ska. Eller också är man det inte – för att man mår psykiskt dåligt eller för att man är född med en kromosomrubbning – och i det fallet ligger det alls ingen frihet, inget medvetet *val* bakom «dåligheten».[232]

Å svare «dårlig», skriver Butler, innebærer å *ennå ikke* være et subjekt. Butler framskriver likevel en mulig frihetshandling i en paradoksal vending bort fra loven. En slik vending krever en kritisk desubjektivering, eller en villighet til *ikke* å være, for å avsløre at makten er mindre mektig enn den virker som.[233] Vi gjenkjenner her Butlers tanker om streiken som

---

[231] Anders Johansson, *Subjektiveringens dialektik* (Göteborg: Glänta produktion, 2015), 98.
[232] Ibid., 101–102.
[233] Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, 130.

en form for ikkevoldelig aktivisme. Streik innebærer da å nekte å være et subjekt på maktens premisser. Samtidig forutsetter den en form for kollektiv *agens*, og det er fristende å tenke på dette nettopp som en form for *revolt*. For Butler blir det imidlertid avgjørende at denne revolten ikke ganske enkelt handler om å drepe faren for å overta *hans* autoritet; hun synes snarere å etterstrebe en form for «guddommelig vold» som *bryter* den generasjonelle gjentagelsestvangen.

Man skulle kunne si at Bea Britt som går på byen for å shoppe, drevet av et vagt ønske om å ville noe, framstår som en som (ufrivillig) svarer *dårlig* på konsumpsjonsideologiens interpellasjon; hun svetter og gråter på prøverommet fordi hun ikke klarer å velge rett *outfit*. Butlers tanke om kritisk desubjektivering ville i denne sammenhengen innebære at Bea Britt *nektet* å shoppe; men for at nektelsen skulle kunne få noen kritisk eller omveltende kraft, måtte den være kollektiv og organisert, måtte den inngå i en sosial kropp som kunne gjøre sin motstemme hørt. Desubjektiveringen måtte følgelig gå hånd i hånd med en resubjektivering i en motoffentlighet; en frivillig lydighet mot et slags kall, eller en oppgave som det er mulig å svare *ja* på uten å bedra seg selv.

Gjennom hele tiden å kryssklippe utdrag fra en forestilt roman om farmorens forhold til sitt misjonærkall og sitt eget forhold til forfatterkallet, ser vi hos Ørstavik den bevegelsen fra *ytre* til *indre* kall som Christoffersen beskriver: farmorens kall er fra «Gud», forfatterens kall er en «indre nødvendighet». Samtidig framgår det at ingen av disse kallsformene så å si får noen virkekraft eller gyldighet uten en eller annen form for samfunnsmessig sanksjonering. Her er det at spørsmålet om *verdighet* aktualiseres. Slik det å bli antatt av et forlag, få fine anmeldelser, motta priser, er det som autoriserer en forfatter, var det gjennom ordinasjonen det religiøse fellesskapet autoriserte misjonærkallet til forfatterens farmor. Autorisering er en form for kroningsritual der individet utstyres med ideologisk legitimet, med «rett» til å finnes og ytre seg i en viss kontekst.

Om misjonsideologiens kallstanke kunne innebære en eksploatering av lengselen etter selvrealisering, truer den nyliberalistiske selvrealiseringsideologien ikke bare med å eksploatere en lengsel, men med en uthuling av det psykiske livet, selvfølelsen som sådan. Man kunne si at Ørstaviks roman reflekterer over muligheten til revolt mot den første formen for eksploatering, mens Næss' roman reflekterer over muligheten til revolt mot den andre formen.

Mens Ørstavik på den ene siden hele tiden insisterer på den indre nødvendigheten som vi så at autentisitetsetikkens internalisering av kalls-

tanken innebar, er det *tvilen* som er motoren i *kallet – romanen*. Har forfatteren overhodet noen *egen* vilje? Det framkommer at det er faren som har inngravert i henne den eksistensialistiske ideologiens vektlegging av valg og viljekraft. Farens ord som «skjærer» så langt inn i henne påbyr henne å *velge*, med andre ord velge «det rette»: «Det pappa vil.»[234]

I forordet til *Jeg drømte* ... forteller Ørstavik om skrivingen som et livsprosjekt som handler om å «utvide sirkelen av lys». Med denne lysmetaforikken synes hun å formulere et oppdrag som til forveksling ligner på misjonærens: å hente fortapte sjeler inn i Guds lyskrets – som nå er blitt erstattet med forfatterens, romankonstruksjonens egen lyskrets, alt mens den fortapte sjelen er hennes egen, det forsvunne barnet i henne selv. Slik at problemet, døden i livet som er romanens fortvilte utgangspunkt, selve låsningen, består i at hun – kanskje i mangel på erfaringen av *holding environments*, har bygd opp det Winnicott kaller et «falskt selv», der hun holder seg selv – egoet som forsvarsverk, ideologien som forsvarsverk, romanen som et kall som har gått i lås.

Den bortvendte ryggen – som kan være så vel farmorens, farens som hennes egen, har jeg framlest som et sinnbilde på det luciferske motivet uvilje og trass, men også på skrivesperren som en opplevelse av meningskrise som låsning. I denne bortvendtheten gjenkjenner jeg også den lutherske forståelsen av *synd* – som det å nekte å vende seg mot og åpne seg for Guds påkallelse. Som jeg har vært inne på i diskusjonen av kallstanken hos Luther, er det imidlertid nettopp her dilemmaet hviler. Om kallet ikke tar form av avkall rett og slett, men formidles som et handlingsimperativ, hvordan kan man vite at det er *Gud* som kaller, og ikke en demon? Luther selv kunne ikke «løse» dette formidlingsproblemet i teoretiseringen av den skjulte Gud og hans åpenbarelsesformer. Han nølte da heller ikke med å «oversette» den skjulte Guds vilje til aggressiv maktpolitikk i en situasjon der han følte seg sveket og misforstått. Luthers «kenotiske» mystikk kombinert med *cooperator*-tanken er på ingen måte uskyldig – om den formuleres slik at jeget må tømme seg for sin egen vilje – for å gi plass til Guds vilje – som i forfatterens tilfelle forveksles med *farens* vilje. Om farmoren skriver forfatteren: «Hvis hun bare kunne åpne seg, tenkte hun, for Gud, og la han få fylle henne.»[235] I *kallet* er det forfatteren som *vil* at den bortvendte kvinnen skal *omvende seg*, snu seg mot henne (Gud?), slik at hun kan redde henne inn i romankonstruksjonen: et rom

[234] Ørstavik, *kallet – romanen*, 94.
[235] Ibid., 86.

for alle. Forfatteren retter nå alle sine lyskastere inn mot dette ene punktet, låsningen, nektelsen, den fortapte sauen som ikke vil bli funnet.

Denne trassen kan kanskje også leses som en vending bort fra det forfatteren til nå har formulert som sitt «kall»: kom ut i det åpne! Som Kierkegaard skrev, er det lindrende i talen «at den oversetter meg i det allmenne». Abrahams forferdelige hemmelighet *kan* imidlertid ikke oversettes, derfor tier han. «Naar jeg nemlig, idet jeg taler, ikke kan gjøre mig forstaaelig, saa taler jeg ikke, om jeg end talte uafbrudt Nat og Dag.»

Som vi husker lokaliserte Rosenzweig «fallet» til Adams første nektelse: «To God's 'Where art Thou', the man had still kept silent as defiant and blocked Self.» Denne innkrøktheten varte helt til Guds *andre* påkallelse – påkallelsen av Abraham: «Now, called by his name, twice, in a supreme definiteness that could not but be heard, now he answers, all spread apart, all ready, all-soul, 'Here I am'.»[236] Men det er nettopp denne Abrahams fulle beredskap overfor en Gud hvis kall ikke henvender seg til «konseptet» mennesket, men til det partikulære, singulære, uoversettbare i mennesket, som i Kierkegaards lesning gjør at Abraham blir bortvendt eller innkrøkt vis-à-vis «det allmenne»: språket, moralen, det sosiale.

Julia Kristeva antyder hvordan arvesynden i den kristne tradisjonen til slutt blir den eneste garantien for *individualitet*. Å innforlive Kristus i nattverden innebærer en sublimering eller helliggjørelse av den falne kroppen, skriver hun; men da blir også tilbakefallet i synden det eneste som markerer mennesket som atskilt.[237] Dette leder tankene til Kierkegaards apoteose av selve syndebevisstheten som det som *utmerker* mennesket som hin enkelte: Gud har forlatt de 99 rettferdige for å lete etter denne ene synderen, husker vi.

Det drivende spørsmålet i Ørstaviks poetikk er: hvordan nå inn til det innerste, det levende i meg? I *kallet* har denne tilnærmingen til det innerste tatt henne helt til grensen av det symboliserbare. I møte med den bortvendte ryggen møter forfatterens *vilje* bare trassig motvilje. Men kanskje har også motviljen sammenheng med at forfatterens redsel for hva hun vil se *om* kvinnen snur seg – ikke ansikt, bare åpne kjøttsår – overmanner viljen til at hun faktisk skal snu seg?

---

[236] Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 175–176.

[237] Kristeva, *Fasans makt. En essä om abjektionen*, 146.

Elske sin neste som seg selv?

Her vil jeg vende tilbake til Adams *første* nektelse. Hvorfor skjulte han seg? Kan det ha vært den *krenkede* guden som krevde at Adam (som jo hadde forbrutt seg mot et tabu) skulle gjøre rede for seg? Var denne påkallelsen svanger med straff? Men var det da virkelig det levende navnet i Adam Gud henvendte seg til, eller som Rosenzweig skrev: «the proper name which is not yet properly *his* name»? [238] Er det kanskje denne første trusselen om straff som gjør Adam oppmerksom på sin singularitet, som i samme øyeblikk blir infektert med ressentiment?

Om vi leser fallfortellingen på den måten, får den en viss likhet med Freuds myte om horden, selv om det er forskjell på *hva* tabuet gjelder – henholdsvis kunnskap og nytelse. (Eller også er disse forbundet, da kunnskapen var kunnskapen om *godt* og *vondt*.) Lacans viktigste poeng i hans tolkning av Freuds myte om fadermordet er at *forbudet* så å si «oppretter» objektet for absolutt nytelse, det Lacan kaller «das Ding», men også at forbudet gjør at nytelsen med nødvendighet forbindes med *overskridelse*:

> Hela mysteriet finns i dådet. Dådet finns där för att dölja något, nämligen att mordet på fadern inte endast innebär att vägen till njutandet förblir stängd, då ju faderns närvaro förmodas ha förbjudit att den öppnas, utan att det till och med förstärker förbudet.[239]

Synden behøvde Loven, påpeker Lacan, «för att Paulus, enligt egen utsago, skulle kunna bli en måttlös syndare».[240] Om det altså er loven som individualiserer idet den skaper syndere, hvem er den Gud som forlater de 99 rettferdige for å lete etter hin enkelte synder, for å innfri løftet om nåde? Lacan tolker Freuds myte om fadermordet som en myte for vår tid, fullt ut kompatibel med den kristne fortellingen: Gud faderen er død.

> Han har aldrig varit någon far utom i sonens mytologi, det vill säga i myten om budordet som föreskriver att han, fadern, ska älskas, och i passionsdramat som visar att det finns en återuppståndelse bortom döden. Det betyder att den man som förkroppsligade Guds död ännu finns kvar. Han finns kvar med budordet som föreskriver att Gud ska älskas.

---

[238] Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 175–176.
[239] Jacques Lacan, *Psykoanalysens etik. Sjunde seminariet, 1959–1960*, overs. Zagorka Zivkovic og Jurgen Reeder (Stockholm: Natur och Kultur, 2000), 239–240.
[240] Ibid., 241.

> Freud stannar upp inför detta, och han stannar samtidigt upp inför kärleken till nästan som för oss verkar vara något alldeles oöverstigligt, ja obegripligt.[241]

Lacans tenkning har en viss kristosentrisk slagside, da Gud på korset utgjør en unik hendelse idet den *avslører* myten. Lacan skriver om totemguden omtrent slik Ahlin gjør det på sitt særegne lutherske vis: det er en slags *larva*, en maske for den skjulte Gud, som må konfronteres som den vrede guden for at den sanne guden, eller sannheten om guden, skal åpenbares. Lacan skriver:

> om denne symtom-Gud, denne totem-Gud som lägger ett tabu, förtjänar att vi reflekterar över ambitionen att göra honom till en myt, är det för att han driver fram sanningens Gud. [...] Sanningen fann tveklöst sin väg via den som Skriften kallar för Ordet, men som också kallas Människosonen, vilket är ett erkännande av Faderns mänskliga natur.[242]

Jeg har vært inne på hvordan Lévinas og Derrida i sine lesninger av Kierkegaards Abraham skriver inn det religiøse i det etiske. Dette innebærer at det er i møte med *nesten* at vi konfronteres med det første bud: Du skal elske Gud av hele ditt hjerte og hele din sjel og av all din forstand. Jesu tolkning av dette budet var: Du skal elske din neste som deg selv. Det er ikke uten grunn, hevder Lacan, at Freud, i *Ubehaget i kulturen,* steiler overfor det urimelige budet om å elske sin neste. Han siterer:

> *Människan kan tillfredsställa sin aggressivitet på sin nästa, utnyttja hans arbetskraft utan gottgörelse, bruka honom sexuellt utan hans medgivande, ta hans egendom i besittning, förödmjuka honom, förorsaka honom smärta, tortera och döda honom.*[243]

Freud rygger tilbake for dette han møter i nesten, og som loven er opprettet som en skranke mot: aggresjonsdriftene. Her er Freud på linje med så vel Hobbes som Carl Schmitt: samfunn kan ikke bygges på noen naiv oppfattning av mennesket som i grunnen godt, all erfaring tilsier at menneskets kapasitet for ondskap er nærmest grenseløs. Det gjelder derfor å *husholde* med de eksessive driftene, holde dem i sjakk og avspenne dem. Både myten om horden og Freuds teori om det *Unheimliche* viser imidlertid at han selv var på sporet av en mer urovekkende sammenheng mellom loven

---

[241] Ibid., 12–13.
[242] Ibid., 245–246.
[243] Ibid., 251.

og driftslivet enn hva den aristoteliske og utilitaristiske husholdningstanken kunne omfatte.

I sitt seminar om angst (1962–1963) oversetter Lacan det tyske *unheimlich* med sitt eget franske nyord: *extimité*. «It points neither to the interior nor to the exterior, but is located there where the most intimate interiority coincides with the exterior and becomes threatening, provoking horror and anxiety», forklarer Mladen Dolar.[244] Her er det ingen kognitiv dissonans, men kognisjonen som sådan som møter sin grense. Lacan mener at dette er et signal på angst, som han knytter til *det reelles* (området for Tingen, den absolutte nytelsen) trussel mot forskjeller og symbolisering.[245]

Når Lacan reflekter over hva en *nabo* eller *neste* er, aktualiseres nettopp den strukturen han har gitt navnet *extimité*. Hver gang Freud rygger tilbake for konsekvensene av budoret om kjærligheten til nesten

> är det just denna medfödda elakhet som bebor nästan som dyker upp. Men följaktligen bebor den även mig. Och vad ligger mig närmare än min egen kärna som utgörs av detta njutande jag inte törs närma mig? För när jag närmar mig det – och detta är innebörden i *Vi vantrivs i kulturen* – dyker den här outgrundliga aggressiviteten upp som jag drar mig undan från och vänder mot mig själv, och som på själva den förflyktigade Lagens plats tynger mig och hindrar mig från att överträda en viss gräns i närheten av Tinget.[246]

Freud har forstått at budet om å elske sin neste ikke er kompatibelt med noen måteholds- og gjensidighetsmoral, der det jeg vil er begrenset til de andres gode som en *speiling* av mitt eget gode. For å forstå nestekjærlighetsbudet, må man også forholde seg til sin nestes «njutande, hans farliga, onda njutande», mener Lacan. Freud rygger tilbake fordi det finnes noe der som er delaktig «i något slags outhärdlig grymhet».[247]

Som vi husker framførte Ahlin en kritikk av samfunn der «det allmenne gode» har *menneskeverdet* som innhold: «Ty människor kan knuffas därifrån, och man kan med egen dom förkasta sig från det».[248] Lacan resonnerer i de samme baner når han påpeker at den liberale retttighetsdiskursen risikerer å «hålla alla dem som den inte förmår integrera

---

[244] Dolar, «'I Shall Be with You on Your Wedding-Night': Lacan and the Uncanny», 6.
[245] Jf. Jacques Lacan, *Anxiety*, red. Jacques-Alain Miller, overs. Adrian Price, The Seminar of Jacques Lacan (Cambridge, Malden: Polity Press, 2014).
[246] *Psykoanalysens etik. Sjunde seminariet, 1959–1960*, 253.
[247] Ibid., 255.
[248] «Kristendomen och dikten», i *Sjung för de dömda*, 46.

utanför sina gränser och sitt beskydd».[249] Denne diskursen, «respekten för vissa rättigheter som jag inte förstår varför man kallar för grundläggande», bygger på den formen for modifisert og betinget nestekjærlighet som ikke fortjener å kalles nestekjærlighet. Dette er en respekt (*re-spectare*) forankret i redselen for å forgripe seg på den andres *bilde* (egoidealet) som vårt jeg speiler seg i. En slik det godes gjensidighetsdiskurs hviler på benektelse. Det benektede hjemsøker oss nettopp i vår neste, som, om han kommer for nær, vekker den voldsomme aggresjon i oss som er angstens forsvar mot det som truer vårt ego og vår verden.

Lacan viser til Guy de Maupassants historie «Le Horla» som eksempel på det *unheimliche,* der hovedpersonen er spaltet fra sitt speilbilde, som innhenter ham i dobbeltgjengerens skikkelse. Den bortvendte kvinnen i Ørstaviks *kallet* er en slags dobbeltgjenger av dette slaget, vil jeg foreslå, hun «ser med mine øyne», tenker forfatteren – og så lenge hun er bortvendt kan ikke forfatteren heller se. Her møter kognisjonen sin grense i angsten for verdenstapet, oppløsningen av alle forskjeller i det reelle, eller også «fortapelsen», som Ørstavik kaller det.

Jeg antyder at den «låsning» meningskrisen i *kallet* tar form av, beror på en sømløs overtakelse av farens eksistensialistiske ideologi, som også innebærer en internalisering av farens hånlige blikk på noe i barnet som finnes, men ikke får finnes – som må skilles ut for ikke å true hele ordningen. Den forløsende innsikten i *kallet* kommer idet forfatteren innser at hun må *slippe*, at hun må bevege seg mot det som *ikke er vilje*. I *Jeg drømte* skriver Ørstavik at hun, etter å ha lest Kierkegaards *Sygdommen til døden* (1849), tenker annerledes om nåden enn tidligere. Om selvet er behersket av en rigid struktur, er ikke nåden oppreisningen av selvet *etter* fallet, men *selve fallet*, eller som hun skriver med henvisning til Astrid Lindgrens *Mio min Mio* (1954), knusingen av stenhjertet.[250]

Et sted skriver forfatteren om sitt oppdrag med henvisning til Jesu lignelse om hyrden med de hundre sauene, som, når han mister én av dem, forlater flokken for å lete etter den. Om dette oppdraget ligner på misjonærens: redde fortapte sjeler, så formuleres ikke bevegelsen i oppdraget som en konsolidering av et allerede gitt lovens rom, hevder jeg i artikkelen. Forfatterens lyskrets er ikke lenger farens lyskrets. Snarere må forfatteren bevege seg ut av sin sentraliserende posisjon i dette rommet –

---

[249] Lacan, *Psykoanalysens etik. Sjunde seminariet, 1959–1960*, 266.

[250] Ørstavik, *Jeg drømte at alle bøkene mine sto i kjøkkenskap. Artikler og essays*, 179, 183.

slippe alle de andre sauene, og bevege seg mot «det som ikke er» – uten ambisjoner om å forandre eller omskape det.

En liberal tolkning av nestekjærlighetsbudet, som holder seg innenfor en moderasjonens speilingslogikk, skulle innebære: du skal ikke elske din neste utover rimelighetens grenser. Slik det kan finnes lite elskverdige tendenser i deg selv, kan også nesten i kraft av sin ondskap og usselhet gjøre seg mer fortjent til forakt enn til kjærlighet. Du skal altså bare elske det i din neste som speiler det elskeverdige i deg selv. Kjærlighetsbudets radikaliserte form, *elsk dine fiender!*, lar seg imidlertid ikke rasjonalisere på denne måten. Dette budet innebærer også et radikalt brudd med ideen om gjensidighet – som er vakker så lenge det gode finner bekreftelse i et annet gode, men som, om det er forakten som settes i spill, har en tendens til å eskalere ut over alle rimelige gjensidighetsforhold helt av seg selv.

Vi rygger tilbake for aggresjonen i nesten, ettersom den ikke bare speiler, men også trigger aggresjonen i meg selv, som på et gåtefullt vis er forbundet med nytelse. Som Lacan skriver: «Och vad ligger mig närmare än min egen kärna som utgörs av detta njutande jag inte törs närma mig?» Når Lacan formulerer psykoanalysens etikk som det å ikke «forsake sitt begjær», kan det forstås som en oppfordring til å våge å nærme seg dette fremmede i det egne, som opptar samme plass i psyken som den utilnærmelige Tingen med sitt løfte om *jouissance*. Å være tro mot sitt begjær kan forbindes med en *ikonoklastisk* impuls hos Lacan, som handler om å løsgjøre begjæret fra fantasmatiske bindinger – altså fra det Freud kalte *driftsskjebne*, dødsdriften som arvesynd.

Dette innebærer imidlertid også at Lacan synes å forutsette et *meta-etisk* selv, altså en førsubjektiv *agens*, en slags responsivitet i jeget som, bare gjennom å konfrontere og kjempe med den «vrede guden» på sin omvei gjennom det fremmede i det egne, så å si kan fris fra det «falne» språkets, gudebildenes, forheksende makt til å binde begjæret.

Med den forestillingen om et meta-etisk selv som kan skimtes i Lacans etikk, nærmer han seg Lévinas teopolitikk, som jeg var inne på i innledningens teoridel. Lévinas vektlegger at mennesket før det blir en moralsk aktør må betraktes som en etisk skapning, altså som *kreaturlig*. Poenget her er at mennesket ikke selv skaper sitt liv, men *mottar* det. Mennesket er i sin kreaturlighet passivt *og* pasjonert; ansvarlig allerede *før* det har lært seg språk og kan formulere sitt svar i kraft av å være «fullmyndig» eller «kapabelt» subjekt. Selv om Lévinas insisterer på akkusativformen i *hineni*, meg her!, er det viktig å ikke misforstå ham dithen at det *meg* som svarer skal forstås som subjektfilosofiens *objekt*. Poenget er

at det som her svarer er noe som overskrider enhver *predikasjon* og enhver *identitet*.

Også Slavoj Žižek er nærmere Lévinas enn han selv vil innrømme, når han snakker om noe i jeget som «resists the blissful submergence into the Good», noe som ikke har noe med min biologiske natur å gjøre, men som likevel utgjør «the very kernel of my *spiritual* selfhood, the awareness that, beyond all particular and physical features, I am 'me', a unique *person*, an absolutely singular point of spiritual self reference».[251]

Barnet er «åstedet» tenker Bea Britt, en uttalelse som er kompatibel med den franske psykoanalysens utvikling av Freuds traumeteori, som innebærer det Laplanche kaller en kopernikansk vending i synet på subjektet: alltid allerede både utsatt for og invadert av andres bevisste og ubevisste krav og begjær. Forstått som *kreaturlig* er subjektet grunnleggende *passivt*, på godt og vondt: det mottar livet som gave, men det konstitueres også i relasjoner av forførelse og forfølgelse.

Noe av det jeg interesserte meg for da jeg leste *Sult*, var et omstridt motiv hos Hamsun, nemlig «forakt for svakhet». *Sult*-helten opplever seg som forfulgt av det abjekte, som drar ham ned i skitt og møkk og uverdighet. Men som jeg spør i artikkelen: Hvem forfølger hvem? Særlig i forhold til den halte krøplingen, er det opplagt at det er helten selv som følger etter og jager abjektet, ikke motsatt. Denne samme strukturen framkommer i *Bare et menneske*. Bea Britt føler seg *forfulgt* av tapere, «[e]kle, hvite rumper, noe altfor bløtt og flytende, beinløst, jeg ville spy, virkelig».[252] Samtidig innser hun at *hun er som dem*, og spør seg hvem som er minst menneske: den foraktede eller den som forakter?

Bea Britts melankoli slår over i en mer akutt tilstand av *hjemsøkthet* når hun ikke bare blir en mistenkt i Emilie-saken, men også blir oppsøkt av morderen. I sin negative utvalgthet blir Bea Britt nærmest utbyttbar med morderen, som hun i etterkant innser at hun kan ha oppmuntret gjennom sine kastrasjonstrusler og hatefulle utbrudd over telefonen: «Du er bare søppel. Drit er du, drit.»[253]

Jeg har foreslått at Bea Britts redning består i en slags «avfortrolling». Hun fris fra den onde pakten med morderen idet hun både bekjenner at hun har forbrutt seg mot budet om at du ikke skal drepe, *og* innser sin egen ubetydelighet i sammenhengen. Hun er «bare et menneske».

---

[251] Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London, New York: Verso, 1996), 59.
[252] Kristine Næss, *Bare et menneske* (Oslo: Oktober, 2014), 123.
[253] Ibid., 240.

Slippe og holde

Med tittelen «Det forsvunne barnet» sikter jeg til at både Ørstavik og Næss nærmer seg urforbrytelsen, overgrepet mot barnet – med en *reddende* intensjon. Artikkelens problemstilling har jeg formulert som et spørsmål om hvorvidt forløsning skal oppsøkes som en frigjøring *fra* loven (den symbolske orden), eller som frigjøring *gjennom* den. Mitt forslagsvise svar er en dialektikk mellom *holde* og *slippe*. Mens *kallet – romanen* antyder at det handler om å slippe *viljekraften*, opplever Bea Britt et slags forløsende fellesskap med *dyret* idet hun løser Emilies vettskremte hund, som er fastbundet i hennes hage, fra sine lenker.

Samtidig antyder jeg at nåden – hva enten det med Ørstavik forstås som «selve fallet», som her kan bety å «dø for loven», eller det forstås som et forløsende fellesskapet med dyret – ikke er *nok*. Når Bea Britt ber om å få føle det hun må føle for å være *menneske nok*, er det *eros* hun besverger. Og når romanen har en «oppbyggelig» utgang, er det fordi hun forelsker seg i og gjør felles sak med en av Røde Kors-mennene som i begynnelsen av romanen lette etter det forsvunne barnet i hennes hage.

Dialektikken mellom slippe og holde kan også formuleres som henholdsvis *avfortrolling* (av det liv loven har lyst i bann) og *refortrylling* (frigjøring gjennom loven i omgestaltet form). Dette kan også forstås som en dialektikk mellom det Walter Benjamin kaller destruksjon og konstruksjon. Destruksjonen hos Benjamin retter seg mot *naturaliseringen* av teleologiske forløp. Men det messianske momentet innebærer også at destruksjonen åpner for å lese eller «samle» det den offissielle loven har utfelt, redde det inn i *nye* betydningsskapende konstellasjoner. Avfortrolling av liv underkastet det Benjamin kaller mytisk skyld åpner således for et refortryllet verdensforhold.

Det er innenfor lystprinsippets område at egoet «avspenner» og metaboliserer ideologiske krav, det Taylor kaller «medborgerlige plikter, kall fra Gud eller noe annet av tilsvarende karakter». Det vil imidlertid alltid være et overskudd av spenning, en ikke-oversettbar rest så å si, som i form av *signifiantes énigmatiques* innhenter jeget og nesten, som jeget speiler seg i. Denne resten er det Lacans tolkning av nestekjærlighetsbudet gjør det mulig å nærme seg.

Samtidig mener jeg at Lacan med sin fordømmelse av *det imaginære* som det narsissistiske subjektets speilkabinett – en modalitet av det freudianske «egoets» forsvar mot det eksessive begjærets *too-muchness* – ikke tar på alvor hvilke muligheter som ligger i sanselig formidlede kjærlighetsfulle kall. Winnicotts «nærvær» handler ikke om å forveksle seg

med sitt speilbilde, men om *responsivitet*. Her skal respekt, *re-spectare*, ikke bare forstås som bekreftelse av det samme, men som feltet for åpenbaring, kontakt, gjensidighet.

Fortryllelse er en tilstand som blant annet kommer til uttrykk i barnets lekende og ikke-beherskende omgang med tingene, dette som utfolder seg i Winnicotts *transitional space*, kunne man si. Ragnhild Reinton skriver følgende om barnelekens betydning for Walter Benjamin:

> i leken omfunksjoneres gjenstandene, og avfall resirkuleres og dannes på nytt. Slik ser barn et potensial i den materielle verden, som ellers ofte oversees og forsømmes; de åpner tingene, løser dem fra det kategorienes nett vi ellers fanger dem i og gir dem andre muligheter, på samme måte som allegoriens bestanddeler kan være gjenstand for nye betydninger når de er befridd fra tekstens overordnete mening. Slik bryter barn med den herredømmetenkningen som for øvrig styrer vårt forhold til naturen og oss selv.[254]

Benjamins fortolkning av fallfortellingen kan plasseres i en mellomposisjon mellom Winnicotts nærværsmetafysikk og Lacans fraværsmetafysikk, vil jeg foreslå. Om den barnlige uskylden er en tapt dimensjon som ikke uten videre kan innløses hos den voksne, kan den voksne likevel *erindre* barnet – befri løftet om lykke som barnet avleser i sine omgivelser fra historiens ubønnhørlige gang. Her finnes en dialektisk bevegelse der avfortrollelsen av vanens og herredømmetenkningens paralyserende grep åpner for en erindring av den barnlige fortryllelsen, der liksom alt som omgir det er inngrodd med hemmelig liv.

[254] Ragnhild Evang Reinton, «Å tenke dikterisk. Om lesning og skriving hos Walter Benjamin», *Agora* 35, nr. 2–3 (2017): 45–46.

Svak messianisme hos Celan

Da Paul Celan i 1960 ble spurt om å delta i en rundspørring om «diktet i dag», diagnostiserte han i sitt svarbrev til Hans Bender sin samtids språksyn og eksperimentelle poesi som symptomatisk for et slags forfall fra «diktning» til ren *språkmanipulasjon* («Machenschaft»).[255] Celan insisterte også på at hans egne dikt verken ville betraktes som *informasjon* eller avkodes som «system av tegn». Disse holdningene hos Celan relaterer jeg i delstudie I til så vel Martin Heideggers teori om et værensforfall, som til Benjamins teori om et språklig syndefall. I begge tilfeller er fallet forbundet med at mennesker gjør seg til herrer over språket, og således erstatter et poetisk verdensforhold med et instrumentelt. Når språket reduseres til blott et middel for et uttrykk, til informasjonsbærende medium, ligger veien åpen for alle slags underlige manipulasjoner («Machenschaften»), skriver eksempelvis Heidegger.[256] Hans diagnose er beslektet med Benjamins tanker om fallet som en alienasjonsprosess i språket som igangsettes idet menneskene spiser av kunnskapens tre. Dermed gjør de seg selv til subjekter som reduserer skapelsen til manipulerbare objekter.

Som jeg allerede har vært inne på, mener Jacques Derrida at Walter Benjamins mobilisering av fallfortellingen og hans forakt for det borgerlige synet på språk som informasjon, har en dubiøs nærværsmetafysisk slagside, som slår igjennom i essayet «Zur Kritik der Gewalt». Med sine spekulasjoner omkring en «guddommelig vold» mener Derrida at Benjamin kommer farlig nær Carl Schmitts desisjonisme, drevet av en lengsel etter en avgjørende hendelse som med vold skulle bryte igjennom det Schmitt kalte en mekanisme som hadde størket i repetisjon, for å frambringe en ny begynnelse.

Historien om fall og forfall kombinert med lengselen etter ekthet og opprinnelse lar seg lett eksploatere ideologisk. Således går det en linje fra romantikkens livsfilosofi til ideen om at den tyske *kulturen* er dypere forbundet med naturens generative krefter enn hva den franske *sivilisasjonen* er. Likeledes går det en linje fra den romantiske reaksjonen på opplysningens fornuftsdyrking og avfortrylling av naturen, til vitalismens dyrking av en slags helsebringende antirasjonalisme – som også nærer seg

---

[255] Paul Celan, «Brief an Hans Bender», i *Der Meridian und andere Prosa* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983), 31.

[256] Jf. «... dichterich wohnet der Mensch...», i *Vorträge und Aufsätze*, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954), 193.

på en forakt for intellektuelle åndsmennesker og «degenererte» modernistiske kunstnere.

I «Der Meridian» påkaller Celan opposisjonsparet *diktning* og *kunst*, vel vitende om hvilken problematiske ideologiske arv denne motsetningen har blitt overlagret med: kultur mot sivilisasjon, levende mot automatisert, ekte mot uekte, vitalister mot intellektuelle, tradisjon mot modernitet osv. Fortellingen om fall og alienasjon lader også disse dikotomiene.

Men betyr dette at vi må slutte å la vår tenkning struktureres av lengselen etter noe sannere, renere, helere, rettere, motivert eller flankert av en forakt for samtiden i sin forfallenhet? Når Celan hevder at hans dikt ikke er *informasjon*, at han prinsipielt sett ikke ser forskjellen på et dikt og et *håndtrykk*,[257] uttrykker han da et reaksjonært og nærværsmetafysisk syn på diktning og språk? Jeg har allerede påpekt at Benjamins tanker om det «rene språket» *ikke* skal forveksles med noen essensialisme; fallet handler ikke om et fall fra selv-identitet og suverenitet, snarere om en slags forkrøpling og forstumming av det han i «Zur Kritik der Gewalt» kaller «det levendes sjel», som har med responsivitet og potensialitet å gjøre, med mennesket som *singulært, pustende, dødelig* vesen. Lengselen etter nærvær er sterk hos så vel Benjamin som Celan, men den tar seg ikke reaksjonære former. Jeg vil nå se nærmere på hvordan Celan forbandt diktets nærvær med *pust*, som han imidlertid verken rendyrket til den romantiske *innåndningen* av noen guddommelig gnist, eller til den ekspresjonistiske *utåndingen* av det egne og særegne. Diktet er *sporet* av den enkeltes pust i språket, skriver Celan.[258]

Responsivitet og forkrøpling

Benjamins «aura»-begrep belyser hvordan hans idé om uskyld er *relasjonelt* betinget. Den auratiske erfaringen er kjennetegnet av en gjensidighet forankret i tingenes sansbare legemlighet, så vel som av diskresjon og reseptivitet: «Å erfare et fenomens aura innebærer å tilkjenne det evnen til å slå blikket opp», skriver Benjamin i «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939).[259]

---

[257] Celan, «Brief an Hans Bender», 31–32.

[258] *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 115.

[259] «Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen.» Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 646.

Når Celan skriver om diktets *gestalt*, at det tilhører den enkelte, pustende, og at han ikke ser noen prinsipell forskjell på et dikt og et håndtrykk, er det på mange måter Benjamins tanker om det mimetiske, gestiske og auratiske som resonnerer med.[260] Ordet «aura» konnoterer også pust, ånde. I et notat skriver Celan:

> «Det som som ligger deg på lungen, ligger deg på tungen», pleide min mor å si. Det har med pusten å gjøre. Man måtte endelig lære seg å lese *med* denne pusten i diktet, denne pusteenheten; i kolaene er betydningen ofte sannere sammenfuget og sammenføyd enn i rimet; diktets gestalt: det er nærværet til den enkelte, pustende. –[261]

Begrepet *Kola* – pusteenheter – kan Celan ha funnet hos Martin Buber, som sammen med Franz Rosenzweig på 1920-tallet påbegynte arbeidet med å oversette den hebraiske bibelen til tysk. Deres intensjon var å gjenskape en hebraisk muntlighet i tysk språkdrakt, og linjeskiftene de satte inn i teksten for å markere pustepauser skulle bidra til at bibelteksten skulle kunne *høres* med *øynene*.[262] De utviklet her nærmest en pustens metafysikk, der tanken var at (den hebraiske) lungen/tungen skulle bryte seg fri fra (tysk) tegnsetting og fast metrum som begrenset og forstummet sjelen/ånden.[263]

I så vel essayet «Der Mensch von Heute und die Jüdische Bibel» (1926) og i slutten av *Ich und Du* (1923) bruker Buber ordet *Umkehr*, en oversettelse av det hebraiske *teshuva* som betyr å vende om og angre seg – å stille seg åpen for Guds tiltale, i et jeg-du-forhold.[264] Nøkkelord for Bubers eksistensialistiske teologi og oversetterpoetikk var den personlige relasjonens muntlige tiltale, samt virkeliggjøringen av Guds vilje i samtalens presens.

---

[260] Jf. Winfried Menninghaus, *Magie der Form* (Frankfurt av Main: Suhrkamp, 1980).
[261] «'Was auf der Lunge, das auf der Zunge,' pflegte meine Mutter zu sagen. Das hat mit dem Atem zu tun. Man sollte es endlich lernen, im Gedicht diesen Atem, diese Atemeinheit mitzulesen; in den Kolen ist der Sinn oft wahrer gefügt und gefugt als im Reim; Gestalt des Gedichts: das ist Gegenwart des Einzelnen, Atmenden. –» Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 108.
[262] Martin Buber, «A Translation of the Bible», i *Scripture and Translation: Martin Buber and Franz Rosenzweig* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 170–171.
[263] Franz Rosenzweig, «Scripture and Word», ibid., 45–46.
[264] «Der Mensch von Heute und die Jüdische Bibel», i *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, red. Martin Buber og Franz Rosenzweig (Berlin: Schocken, 1936), 13–41. *Ich und Du* (Stuttgart: Reklam, 2008).

Mens Celan på den ene siden var ansporet av Bubers dialogiske tenkning, adresserer han i andre sammenhenger det han oppfatter som en falskt harmoniserende tendens i Bubers fokus på omvendelse og dialog. I et annet notat til «Der Meridian» skriver han:

> Din omvendelse – hva er det? Er det ordet til den mandeløyd-skjønne, som jeg, i de mest opportune variasjoner, hører deg gjenta? Først når du har vært med din aller mest intime smerte hos de krumnesede og snøvlende og vanskapte døde i Auschwitz og Treblinka og andre steder, så møter du også øyet og øyets mandel. Og da står du med din forstummede tanke i pausen, som minner deg om hjertet ditt, og taler ikke om det. Og taler, senere, om deg. I dette «senere» og de erindrede pauser, i kolaene og moraene kulminerer ordet ditt; diktet i dag – det er en pustevending på tidskammen og en sjelevending, slik kjenner du det igjen. – bli det vár. –[265]

Da Celan skrev om diktets gestalt – som tilhører den enkelte, pustende – tenkte han kanskje ikke så mye på Guds ord som på sin mors. Og for Celan, hvis mor ble skutt av nazistene, innebar dette også å innreflektere hva det innebærerer å *miste pusten*.

Øyet og mandelen, det er hos Celan forbundet med uskyld, rett, noe hellig og ukrenkelig. Han antyder at Bubers forhold til en jødisk uskyld, en orientalistisk mandeløyd skjønnhet, er nostalgisk, kanskje sentimental. Som Benjamin før ham, forakter Celan alt som smaker av falsk forsoning. Veien mot øyet og mandelen, mot møtet og møtets hemmelighet, må ta en tung og smertefull omvei, gjennom forkrøplingen og ressentimentet.

---

[265] «Deine Umkehr – was ist das? Ist es das Wort von der Mandeläugig-Schönen, das ich dich, auf das opportunste variiert, wiederholen höre? Erst wenn du mit deinem allereigensten Schmerz bei den krummnasigen und mauschelnden und kielkröpfigen Toten von Auschwitz und Treblinka und anderswo gewesen bist, dann begegnest du auch dem Aug und seiner Mandel. Und dann stehst du mit deinem verstummenden Denken in der Pause, die dich an dein Herz erinnert, und sprichst nicht davon. Und sprichst, später von dir. In diesem 'Später' in dort erinnerten Pausen, in den Kolen und Moren gipfelt dein Wort; das Gedicht heute – es ist eine Atemwende Kammzeiten und Seelenwende, daran erkennst du's. – nimm es wahr. –» Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 127.

Den evige gjenkomst

Ordet «meridian» kommer fra det latinske ordet for middag, *meridies*: på alle de plasser som ligger på samme meridian (storsirkel gjennom de geografiske polene på jorden) innfaller middagstimen samtidig. Det er i middagstimen at Nietzsches Zarathustra lanserer sin idé om «den evige gjenkomsten av det samme», et forsøk på ubetinget affirmasjon av det dennesidige gjennom å gi det forgjengelige evighetens tyngde.[266] I *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) framstiller Nietzsche dette som et tankeeksperiment: Sett at en demon slo følge med deg i din ensomste time og sa til deg at dette livet, slik du nå lever det, må du leve igjen og igjen – hva ville du da svare?[267] I en tekst fra 1990 fortolker Agamben denne tankefiguren omtrent slik Heidegger gjør det, som en figurasjon av den paulinske *hōs mē*-strukturen som særmerker den messianske nå-tiden eller *kairos*: «What is decisive here is the messianic displacement that *integrally* changes the world, leaving it at the same time *almost* intact. Everything has remained the same and yet has lost its identity».[268] Istedenfor at øyeblikket underordnes en teleologi som hele tiden flytter forløsningen fram i tiden, tillegges hvert øyeblikk like stor vekt idet det så å si utgjør sin egen oppfyllelse (parusi).

I motsetning til Heidegger oppfattet Benjamin doktrinen om den evige gjenkomst som en av tre inautentiske eller «mytiske» historieoppfatninger.[269] I likhet med Nietzsche avviste Benjamin den kristne eskatologien med sitt løfte om evig liv i det hinsidige. Likeledes avviste han det han oppfattet som en «sekularisering» (og pervertering) av den kristne eskatologien i forestillingen om historien som «framskritt». Men Benjamin så ikke noen løsning i det han anså som Nietzsches tilbakevending til

---

[266] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV, 270 ff.

[267] «die Frage bei allem und jedem: 'willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?' würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!» I *Die fröhliche Wissenschaft*, red. Giorgio Colli og Mazzino Montinari, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (Berlin, New York: de Gruyter, 1980), 570.

[268] Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics*, overs. Vincenzo Binetti og Cesare Casarino (Minneapolis: Minnesota University Press, 2000), 79.

[269] Se f.eks. Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels* (California: University of California Press, 1998), 58–59.

et syklisk-kosmologisk historiesyn.[270] Benjamin forbandt den evige gjenkomst med en demonisk temporalitet som fikk tiden til å stå stille, med tvangsmessig repetisjon og med *straff*.

Susan Buck-Morss gir følgende definisjon av distinksjonen mellom myte og historie:

> The former dictates that because human beings are powerless to interfere in the workings of fate, nothing truly new can happen, while the concept of history implies the possibility of human influence upon events, and with it, the moral and political responsibility of people as conscious agents to shape their own destiny.[271]

Benjamin problematiserer imidlertid også hvorvidt det er som «conscious agents» mennesker kan få tilgang til en autentisk eller messiansk temporalitet. Når han erklærer «intensjonalitetens død» og stiller seg kritisk til bevissthetsfilosofien fra Kant til Husserl,[272] rammer denne kritikken en desisjonistisk forståelse av *kairos*. Suverenen ble gjerne framstilt som en som holder historiens retning i sin hånd som et septer. Benjamin vektla imidlertid de tyske sørgespillenes blottlegging av hvordan suverenen som hersker over skapningene like fullt er underlagt de samme vilkårene som resten av skapelsen: lidelse og død.

Jeg påpeker i delstudie IV om Ahlins og Agambens Paulus-lesninger at Benjamins messianske tidsbegrep, *Jetzzeit*, ikke skal forstås som *overgang* i et tidskontinuum, og således ikke som et kairotisk i betydningen «opportunt» øyeblikk, men som et brudd eller en spalte i tiden.[273] Det er imidlertid en signifikant forskjell på Benjamins betoning av Messias som

---

[270] Flere vil nok mene at Benjamin feilleser Nietzsche, som med den evige gjenkomst ikke siktet til repetisjon av det identisk samme, men av det som *ligner*. Se f.eks. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), i engelsk oversettelse: *Nietzsche and Philosophy*, overs. Hugh Tomlison (Columbia: Columbia University Press, 1983).

[271] Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project* (London & Cambridge: The MIT Press, 1989), 78.

[272] Jf. Beatrice Hanssen: «In Benjamin's well-known call for the 'death of intentionality,' the entire tradition of the philosophy of consciousness from Kant to Brentano and Husserl, marked as it was by the primacy of cognition, interiorizing consciousness, and reflection, was put to the test. Instead of giving priority to epistemological questions, the task of the philosopher consisted in the philosophical representation (Darstellung) of Ideas.» I *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, 39.

[273] Om Benjamins *Jetzzeit*, se f.eks. Aris Fioretos, *Det kritiska ögonblicket. Hölderlin, Benjamin, Celan* (Stockholm: Norstedts, 1991).

en som kan komme *inn* gjennom denne spalten fra en *utside*, og Agambens formulering av hvordan tiden gjennom denne spalten kan *gripes* og *fullbyrdes*.[274]

Etter hvert forlater Agamben den affirmative lesningen av den evige gjenkomst. Gjennom sitt ensidige fokus på å fortrenge «the spirit of revenge» glemmer Nietzsche helt «the laments of what was not or could have been otherwise», skriver han i 1993.[275] Med sin aksept av det som har vært, tømmer Nietzsches tankeeksperiment fortiden for kontingens og vender det døve øret til den «klage» som utgår fra det som *kunne ha vært*, men aldri ble. I et intervju vedkjenner Agamben at hans endrede holdning til Nietzsche har å gjøre med Benjamins sterke innflytelse på ham: «[...] litt som Benjamin ser jeg den evige gjenkomst som å måtte sitte igjen etter skolen og skrive den samme setningen tusen ganger».[276]

I *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (it. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998) gjør Agamben Nietzsches idé om den evige gjenkomst og dens *amor fati*-moral til et spørsmål om det rimelige i å *ville* at historien skal gjenta seg. Han reformulerer her Nietzsches tankeeksperiment i *Die fröhliche Wissenschaft* (1882): sett at en demon smyger seg inn på offeret og sier: Vil du at Auschwitz skal gjenta seg, igjen og igjen? En slik reformulering er nok til å tilbakevise, hinsides enhver tvil, ideen om den evige gjenkomst, påpeker Agamben.[277] Han avviser imidlertid med minst like stor kraft alternativet til å akseptere tidens gang, nemlig å benekte den. Man kan ikke *ville* Auschwitz' evige gjenkomst, sier Agamben, siden sannheten er at Auschwitz aldri har opphørt. Det som ligger under her, er Agambens framstilling av dødsleirene som *paradigme* for livet i det moderne: det handler om unntakstilstanden som

---

[274] Det er interessant at så vel Derrida som Agamben diskvalifiserer motstanderen gjennom den andres kompromitterende nærhet til Carl Schmitt. Derrida ser Benjamins forsøk på å oversette ideen om «guddommelig vold» til revolusjonær politikk som en farlig lengsel etter den avgjørende hendelsen, etter den *suverene avgjørelsen*, forbundet med en naiv idé om at mennesker kan fris fra loven. Agamben på sin side, kritiserer Derrida for å ville opprettholde en korrupt verdensorden, gjennom å utsette den messianske *parusien* og slik falle tilbake i en ressentiment-befengt, demonisk temporalitet. Se f.eks. Weber, *Benjamin's Abilities*, 200.

[275] Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, overs. Daniel Heller-Roazen (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 267.

[276] Interjvuet av Ulrich Raulff, 6. april, 2004.

[277] *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III*, overs. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone, 2002), 99.

har blitt permanent; vi er alle *udøde* under loven (den globale kapitalismen). Vi er alle underlagt lovens *bann*.

Agamben synes å hevde den Benjamin-inspirerte profaneringstanken som løsningen på ressentimentets problem – ikke bare på et personlig-psykologisk nivå, men også på et historisk-politisk. Noen kollektiv revolt er ingen gangbar vei i Agambens politiske tenkning, revolten vil for ham allerede være sønnenes rituelle gjentagelse av fadermordet, kunne man si, altså en opprettholdelse av den ressentimentdrevne, inautentiske temporaliteten. Som jeg har vist i delstudie IV kan det imidlertid synes som Agamben tenker seg muligheten av et messiansk *omslag*, fra det verste til det beste, som så å si vil komme av seg selv når den globale kapitalismen har uttømt alle illusjoner om mening, retning og skjebne og «lovløshetens mysterium» avdekkes en gang for alle.

Jeg antyder at det er denne avdekkingen Agamben så å si har gjort til sin egen messianske oppgave. Således avdekker han konsentrasjonleirenes såkalte *Muselmänner* eller «levende døde», som *das bloße Leben*. Når Agamben ser en messiansk mulighet her, baserer han det på en kryptisk formulering i Benjamins «Zur Kritik der Gewalt»: «For med det blotte liv opphører lovens makt over de levende.»[278] Med sin paulinske optikk ser Agamben hos de levende døde selve momentet der livet helt og holdent har absorbert loven og loven derfor har mistet sin makt. Agamben identifiserer *det nakne livet* med det som er intet i verdens øyne, men han synes å se bort fra implikasjonene for Paulus: at nettopp dette har Gud valgt. Det messianske hos Paulus handler om å gi de forkastede håp. Det er dette momentet av *utvelgelse* i den jødiske messianske tradisjonen som Agamben ser bort fra, ja nærmest utpeker som selve problemet, da profanering defineres som å gi avkall på ethvert kall. Det er som om Agamben med sin profanering ikke bare vil avspenne lovens makt over livet, men også selve den messianske intensitet som Benjamin *ikke* henfører til *das bloße Leben*, men til det levendes sjel.

Det er Paulus Agamben viser til når han kritiserer så vel Adornos negative dialektikk som Jean Amérys forsøk på å bruke ressentimentet kritisk:

> Adorno could never even conceive of restoring possibility to the fallen, unlike Paul, for whom 'power [*potenza*] is actualized in weakness' (2 Cor. 12:9). Despite appearances, negative dialectics is an absolutely non-

[278] «Denn mit dem bloßen Leben hört die Herrsachft des Rechtes über den Lebendigen auf.» Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 200.

> messianic form of thought, closer to the emotional tonality of Jean Améry than that of Benjamin.[279]

Men hva slags *potenza* er det Agamben mener at han selv med Benjamin gjenoppretter hos de falne? Agata Bielik-Robson antyder i en sterkt kritisk artikkel at det snarere er Agambens paulinske profaneringstanke, slik han tillemper den i *Remnants of Auschwitz,* som må kalles absolutt ikke-messiansk.[280]

Agamben står i fare for å gjøre det samme som han anklager Nietzsche for: *fortrenge* ressentimentet og således vende det døve øret til den «klage» som utgår fra det som *kunne ha vært*, men aldri ble. Dette tror jeg har å gjøre med at Agamben henfører to distinkte former for ressentiment til én og samme «emosjonelle tonalitet»: hevngjerrigheten hos den krenkede og målhemmede viljen til makt, og en sjelens forbitrelse i møte med styrke og forsteinende overmakt.

Leve det krumnesede kreaturet

Simone Weil skriver i «*Iliaden* eller diktet om styrke» om krigsofferet og slaven på en måte som minner om Primo Levis skildring av leirenes *Muselmänner*, og som på drastisk vis viser i hvilken grad offeret her er *hinsides* ressentimentet, forstått som emosjonell motstand mot tortur:

> En ubevæpnet mann, naken, og som får et våpen rettet mot seg, er et lik allerede før han er truffet. [...] Et stykke levende kropp viser liv først og fremst ved at det kan skvette; et froskebein som får elektrisk støt, skvetter; utsikten til eller møtet med noe skrekkelig får enhver form for kropp, nerver eller muskler, til å skvette. Bare en som bønnfaller på den måten, skjelver ikke, vakler ikke; han klarer det ikke lenger: [...] Blir de dyttet, så faller de, og faller de, blir de liggende på bakken [...] de er en annen menneskeart, et kompromiss mellom menneske og kadaver.[281]

De levende døde befinner seg ikke lenger i noe forhold av *animert* underkastelse under loven, de er apatiske. I delstudie III om Hamsun er jeg inne

---

[279] Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, 38.

[280] Agata Bielik-Robson, «Messiah without Resentment, Or What Remains of Messianism in Giorgio Agamben's *Remnants of Auschwitz*», *Bamidbar: Journal of Jewish Thought & Philosophy*, nr. 1 (2011).

[281] Weil, «*Iliaden* eller diktet om styrke», 123–125.

på at det som i Rilkes roman gjør Maltes *syn* i møte med den blinde avisselgeren til et gudsbevis, er *uskylden*: mangelen på ressentiment og forbitrelse. Kanskje er det dette Agamben også «ser» hos Primo Levis *Muselmänner*? Mens Améry på sin side provoserer Agamben med sin ressentimentmoral?

Gjennom å holde fast ved sitt ressentiment insisterte Améry på å gjøre motstand, også på vegne av dem som torturen hadde drept all motstandskraft i. Améry forvandlet på sett og vis sin forkrøpling, torturen som hadde satt uutslettelige spor i ham, til motspråk og revolt. Han protesterte mot *patologiseringen* av hans nag. Han skriver:

> Karaktertrekkene som vår personlighet består av, skal være forvrengte. Kjennetegnet på vårt sykdomsbilde skal være nervøs hvileløshet og fiendtligsinnet tilbaketrekning inn i ens eget Jeg. Vi er 'fordreide', sies det. I forbifarten får det meg til å tenke på hvordan armene mine ble vridd høyt opp bak ryggen min under torturen. Men det stiller meg også overfor oppgaven å gi en ny definisjon på vår fordreidhet: endog som en form for menneskelighet som såvel moralsk som historisk rager over den sunne rettlinjetheten.[282]

Forståelig nok skulle budet om å elske sin fiende framstå som fullstendig urimelig for en som har blitt tvunget til å erfare på kroppen, for å si det med Lacan, sin nestes «farliga, onda njutande».[283] Det Améry opplevde var hvordan naboen, som han hadde tillit til, helt plutselig kunne forvandles fra medmenneske til motmenneske. Hans krav var at symmetrien måtte gjenopprettes, at forbrytelsen skulle bli en moralsk realitet for motmennesket, slik at han igjen kunne bli medmenneske – og Améry kunne fris fra sin ensomhet.

Det kan iblant synes som at Nietzsche tilbakefører ressentimentet til en karakterbrist hos den som ikke kan gi sin vilje til makt et «rent», autoaffektivt uttrykk. Han hevder at ressentimentet blir bestemmende for skapninger som er nektet «den egentlige reaksjon, handlingens» – og som derfor kompenserer med imaginær hevn. Ressentimentmenneskets sjel, skrev Nietzsche, «ser seg stjålent omkring, dets ånd foretrekker gjemmesteder og bakdører, alt som er skjult tiltaler, er dets verden, sikkerhet, balsam ...».[284] Hamsuns Minutten kommer fram på netthinnen, denne krypende, skulende skikkelsen, som får det til å vende seg i Nagel av forakt.

---

[282] «Nag», i Jean Améry, *Ved forstandens grenser*, overs. Lasse Tømte (Oslo: Document Forlag, 1994), 111.
[283] Lacan, *Psykoanalysens etik. Sjunde seminariet, 1959–1960*, 255.
[284] Sitert i Améry, *Ved forstandens grenser*, 110.

Det var heller ikke tilfeldig at den antisemittiske propagandaen framstilte «jøden» som en plirende pukkelrygg, liksom fordekt og full av onde hensikter. Dette er den *krummnasige, mauschelnde, kielkröpfige* jøden Celan skriver om når han protesterer mot Bubers *Umkehr*, som helst ville fastholde bildet av mandeløyd uskyld. Her kan det synes som Celan er på linje med Améry, som ikke bare nektet å slippe sitt nag mot overgriperne, men som også vendte det mot jøder som etter krigen «vibrerte av tilgivelses- og forsoningspatos, enten de het Victor Gollancz eller Martin Buber».[285]

Når jeg i delstudie I skriver om kallet fra de døde som en slags hjemsøkelse, og at Celans tanker om poetisk oppmerksomhet ikke handler om å vekke de drepte til liv så mye som å fri dem fra deres udødhet – stede dem til hvile – så må jeg her korrigere meg selv. Celans diktning handler ikke om noe freudiansk sorgarbeid som skal gjøre det mulig å glemme, noe formuleringen om å gi de drepte en «proper burial» kan forlede en til å tro. Og om de «udøde» viser til dem som i leirene var utsatt mellom en sosial og en biologisk død og således hinsides ressentiment, så forekommer uttrykket «deanimasjon» meg fullstendig malplassert.

Det er Agambens tanke om frelse som profanering som her spøker, og som også ligger til grunn for det som ikke kan være annet enn en feillesning av Benjamin som jeg har kommet i fare for å tradere videre i delstudie I, via Eric L. Santner. Det gjelder en passasje i *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, der Benjamin skriver om den melankolske allegorikerens blikk, som synker stadig dypere ned i det jordiske og i dødsforfallenheten. Allegorikerens destruktive impuls, rettet mot ethvert skinn av falsk forsoning, er motivert av en troskap overfor det Benjamin kaller «tingens tinglighet». Like fullt tar melankoliens fordypelse de døde tingene opp i sin kontemplasjon *for å redde dem*.[286] Dette er en intensjon som ikke *forblir* tro i «blikket på knoklene», men som «troløst hopper over til oppstandelsen».[287] Santner tolker Benjamins valg av ordet «troløs» her som at allegorikeren sviker sin reddende intensjon når han gir etter for fristelsen til å «reanimere» de døde.

> If I understand Benjamin correctly, the messianic dimension is to be distinguished from such faithlessness; it cannot be understood on the model of an exchange, of a simple conversion of loss into gain, death into

[285] Ibid., 107.

[286] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 398.

[287] «sowie die Intention zuletzt im Anblick der Gebeine nicht treu verharrt, sondern zur Auferstehung treulos überspringt.» ibid., 406.

> life. To use one of Benjamin's favorite formulations, the awakening at issue in the messianic advent should be understood not as a resurrection, an animation of the dead, but, as I have suggested, as a deanimation of the undead, an interruption of the «ban,» the captivation at work in the spectral fixations – the petrified unrest – that cringes/curves the psychic space of human subjects.[288]

Det er mulig at Santner har rett i at Benjamin vil advare mot fristelsen hos den som fordyper seg i en kreaturlig melankoli til å forvandle «utter loss into absolute gain»; spørsmålet er om han har støtte for en tolkning av Benjamins messianisme i termer av en «deanimasjon» i nettopp den passasjen han siterer fra Benjamin om allegorikerens «reddende» intensjon. Poenget hos Benjamin er vel snarere at allegorien ikke *fikserer* mening, men hele tiden forskyver den.[289] Troløsheten tjener hos allegorikeren en troskap på et dypere plan – en troskap mot det Benjamin kaller «det rene språket», eller det forstummede og kneblede som kun kan bli *lesbart* i allegoriens forskyvninger.[290]

I «Zur Kritik der Gewalt» utfordrer Benjamin det han kaller dogmet om livets hellighet, og nettopp dette dogmet er det Agamben undersøker i sin *Homo Sacer*-trilogi, der han oversetter Benjamins *bloßes Leben* til sitt eget «Nuda Vita». Men som jeg har vært inne på, tar ikke dette begrepet høyde for at mennesket er et *relasjonelt betinget* vesen, slik begrepet «Kreatur» gjør. Dette mener jeg leder til en reduksjonistisk framstilling av Benjamins messiansisme som profanering rett og slett, noe som innebærer at det blotte liv ganske enkelt fristilles fra sin trollbinding under loven – og slik forvandles til, nettopp, blott liv: ikke lenger *sacer* i betydningen unndratt, gjennom det Agamben kaller en «ekskluderende inklusjon», den messianske rytmen – forgjengelighetens rytme. Det Agamben øyner hos dødsleirenes *Muselmänner*, er en form for profanering av selve *dødens makt*: Makten til å drepe har ikke lenger makt over dem som ikke lenger er redde for døden.

---

[288] Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, 88.

[289] Se f.eks. Anders Kristian Strand, som skriver: «Det paradoksale ved denne troløse troskap svarer til historiens krav; den ytrer seg i dialektikken mellom konstruksjon og destruksjon, nemlig i de konstruktive mulighetene som byr seg på det destruertes grunn.» «'En teori om forfallstider'. Forfall og redning i Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*», *Agora* 34, nr. 2–3 (2017): 140.

[290] Se «Die Aufgabe des Übersetzers» (1923) i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV, 9–21. Se også Reinton, «Å tenke dikterisk. Om lesning og skriving hos Walter Benjamin», 62.

En slik avspenning ser helt bort fra det Benjamin kaller det levendes sjel – kanskje fordi det er vanskelig å snakke om sjelen uten å bli platoniker, slik Simone Weil var, da hun skrev om den kreaturlige *bitterheten*: «Bitterheten er knyttet til det eneste som er bittert, nemlig menneskesjelen som må underkaste seg styrken, det vil til syvende og sist si materien.»[291] Styrken, skriver Weil, forsteiner sjelene til så vel dem som utøver den som dem som underkastes den.[292] Dette leder tankene til Butlers tolkning av Benjamins guddommelige vold, som en vold mot den lov som er ansvarlig for *sjelemord*.

Det finnes et *agonistisk* (kjempende) islett i Benjamins messianisme, protesten mot styrken – som hos ham først og fremst er politisk, men kanskje også til syvende og sist er materien, forstått som livsfilosofiens *bloßes Leben*. Det er oppklarende når Samuel Weber velger å oversette dette begrepet med «life in general» for å skille det fra Agambens nakne liv. Weber påpeker at den biopolitiske mekanismen som utgrenser «nakent liv» kanskje er en *nødvendig* betingelse for å forstå dødsleirenes drapsmaskiner, men ikke en *tilstrekkelig* betingelse. Det handlet ikke bare om å drepe uten at det ble regnet som en forbrytelse, men om en selektiv utsortering av visse grupper, som ikke ble valgt for utryddelse *fordi* de representerte nakent liv, men fordi de representerte en trussel fra innsiden mot «life in general», slik det ble artikulert «in the (racially) unified body politic», skriver Weber.[293]

Den enkelte sikres evig liv gjennom å oppgi sin singularitet (det vil si dødelighet, fallenhet) og oppgå i et «folk», som sikrer sin overlevelse gjennom profylaktisk å fjerne alt som truer folkets overlevelse. «The camps were thus both the site and the institution required to quarantine the forces of death in order to exterminate them – and thereby to protect life against the living.»[294] Med «the living» sikter Weber til det liv Benjamin insisterer på er *mer* enn livet, blott og bart. Som jeg påpekte i innledningen, skrev Paul Celan i sine notater til «Der Meridian» at mennesket er et *sjelevesen*; det er ikke kromosomenes sammensetning som røper menneskets vesen, men dets *facies hippocratica*: ansiktet i dødsøyeblikket.[295]

---

[291] Weil, «*Iliaden* eller diktet om styrke», 145.
[292] Ibid., 140.
[293] Samuel Weber, «Bare Life and Life in General», *Grey Room*, nr. 46 (2012): 19.
[294] Ibid., 21.
[295] Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 112.

Amérys refleksjoner omkring ressentimentet får fram hvordan den traumatiske fikseringen ved fortiden for ham ikke bare er et psykisk fenomen, men et etisk *krav*: «Det moralske mennesket krever at tiden oppheves».[296] Kravet om at tiden skal oppheves *kan* ikke oppfylles. På det viset er kravet i seg selv traumatiserende: Det *kan* ikke avspennes, det er umulig å innfri.

Kallet fra de døde, fra de krumnesede, vanskapte, snøvlende døde, kan, slik det tematiseres i «Der Meridian», ikke heller det uten videre avspennes eller innfris. De hvis sjeler styrken har forsteinet, er hinsides enhver invitt til å komme ut i «det åpne». Den bevegelsen Celan tegner i «Der Meridian» går snarere ned i det kreaturliges dyp, mot forstumming.

Din omvendelse, hva er det, spør Celan, og snakker isteden om en *pustevending*. Dette er en *Umkehr* i slekt med den Benjamin knytter henholdsvis til den tragiske helten – som kom *for tidlig* til Ordet og Åpenbaringen, og til allegorikeren – som kom *for sent*. Agata Bielik-Robson skriver:

> Unlike Rosenzweig [og Buber, vil jeg tilføye], therefore, who longs for the dialogic word of revelation, Benjamin believes only in speechlessness – the infantile dumbness of the tragic hero, where words are not yet born, and then the senile confusion of the allegorist, where words already destroy themselves – which, precisely as silence, harbours the spectral vibrancy of the 'other message.'[297]

Det Bielik-Robson skriver om allegorikerens forvirring, påminner om diktet om Hölderlin som jeg avslutter delstudie I med, diktet der Celan skriver at om et menneske med patriarkenes lys-skjegg kom til verden i dag, så ville han bare lalle.[298] Jeg foreslår i artikkelen at ordet «überreden» i strofen om de til blindhet overtalte øynene, alluderer til det falne språkets overbenevning hos Benjamin (*Überbennenung*).[299] Her finnes også en allusjon til blendings- og blindhetsmotivet i den greske tragedien *Kong Ødipus*. Dette diktet kommer således både for tidlig (den tragiske helten) og for sent (den senile Hölderlin) til åpenbaringsordene, Hamanns «Tal, så jeg kan se deg!» Når Bielik-Robson skriver om en «spectral vibrancy» i

---

[296] Améry, *Ved forstandens grenser*, 116.

[297] «Revolution of Trauma: Walter Benjamin and the Tragic Gnosis», i Agata Bielik-Robson, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos* (London & New York: Routledge, 2014), 97.

[298] «Tübingen, Jänner» i Celan, *Gedicthe*, I, 226.

[299] Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 155.

det pre- og postmature babbelet, antyder hun at den traumatiske temporalitetens evige gjenkomst kan *åpnes* mot en annen dimensjon. Mot noe annet som kommer med?

Leve kongen

Kortteksten «Gespräch im Gebirg», som Celan skrev til minne om et forsømt møte med Theodoer W. Adorno i Engadin, åpner med å konstatere at en kveld da solen, og ikke bare den hadde gått ned, gikk to jøder ut av sine lave hytter – og beveget seg opp i berget for å møtes der.[300] Dette er berget der Georg Büchners «Lenz» ønsket at han kunne gå på hodet. Og Zarathustras berg, hvorfra han etter «middagsstunden» steg ned for å forkynne sitt budskap om den evige gjenkomst til menneskene i det lave.[301]

I sine etterlatte notater sammengligner Nietzsche doktrinen om den evige gjenkomst med en hammer – som knuser de svake, som ikke lenger kan sette sitt håp til et bedre liv etter dette, men gir mot til de sterke. De sterke vil nemlig ønske å leve sine liv igjen og igjen med alt hva det innebærer av smerte og lidelse; for dem vil doktrinen om evig gjenkomst være hammeren de kan skulptere sine liv med.[302]

Agamben kom med sin reformulering av Nietzsches tankeeksperiment svært nær den form for traumatisk temporalitet som Freud beskriver i *Jenseits des Lustprinzips*. Men hans påstand om at Auscwitz aldri har opphørt, innebærer også en avvisning av den form for moral som gjør det mulig å skille mellom overgripere og ofre. Amérys ressentimentmoral var blant annet basert på at han ville at overgriperne skulle ønske like sterkt som han selv, at det som hadde skjedd aldri hadde skjedd. Slik ofrene ble hjemsøkt av mareritt og ble tvunget til å oppleve fornedring og tortur *igjen og igjen,* slik burde også overgriperne nagles til sine ugjerninger.[303]

---

[300] Paul Celan, «Gespräch im Gebirg», i *Der Meridian und andere Prosa* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983), 23.

[301] Flere berg resonnerer selvsagt med, bl.a. berget der Moses møtte Gud i en brennende busk. Opplagte intertekster er også Bubers «Gespräch in den Bergen» (1913) og Kafkas «Der Ausflug ins Gebirge» (1912).

[302] Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1884–1885*, red. Giorgio Colli og Mazzino Montinari, bind XI, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (Berlin, New York: de Gruyter, 1980), 69; 295.

[303] Améry, *Ved forstandens grenser*, 116.

Som Michael G. Levine viser i boken *A Weak Messianic Power*, graviterer Georg Büchner i sine verk – som Celans «Der Meridian» er en lesning av – omkring en slik traumatisk temporalitet.[304] Det gjelder eksempelvis dramaet *Woyzeck*, der hovedpersonen paralyseres i sitt livs «middagsstund».

> To be suspended at the midday of his life is thus, for Woyzeck, to be ceaselessly exposed to the terrible voice of the meridian. [...] The voice is itself a shadowless illumination, one that penetrates Woyzeck's innermost places and leaves him with nowhere to hide. So inescapable is the call of this voice, so viciously circular is it in its relentless pursuit of him that the more Woyzeck runs away from it, the closer he appears to get to it.[305]

Stemmen, som kommanderer Woyzeck til å knivhugge sin elskerinne, har en performativ kraft, den hugger og hugger. (Det er fristende å tenke seg den som den evige gjenkomsts hammer, som knuser de svake. Woyzeck er også forbryteren som *nagles* til sine ugjerninger.)

Benjamin knytter den evige gjenkomstens demoni til midnattstimen, timen da Hamlet hjemsøkes og tiden går ut av ledd:

> Den dramatiske handlingens forbindelse med natt, og særlig midnatt, har sin gode grunn. Det er en utbredt forestilling at på dette tidspunktet står tiden stille som tungen på en vektskål. Da skjebnen, den evige gjenkomsts sanne orden, bare kan bli kalt tidslig på en uegentlig, det vil si parasittær måte, oppsøker dens manifestasjoner tids-rommet. De står i midnattens ramme, en luke i tiden, der det samme spøkelsesbildet opptrer igjen og igjen.[306]

---

[304] Se f.eks. Georg Büchner, *Dramatik och prosatexter*, overs. Lars Bjurman (Stockholm: Atlantis, 2013).

[305] Michael G. Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida* (New York: Fordham University Press, 2014), 43.

[306] «Die Bindung des dramatischen Geschehens an die Nacht und insbesondere an die Mitternacht hat ihren guten Grund. Es ist eine verbreitete Vorstellung, daß mit dieser Stunde die Zeit wie die Zunge einer Waage einstehe. Da nun das Schicksal, die wahre Ordnung der ewigen Wiederkunft, nur uneigentlich, nähmlich parasitär, zeitlich zu nennen ist, suchen seine Manifestationen den Zeit-Raum auf. Sie stehen in der Mitternacht als der Luke der Zeit, in deren Rahmen je und je das gleiche Geisterbild erscheint.» Se *Ursprung des deutschen Trauerspiels* i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 313–314.

Levine påpeker at når Celan i «Der Meridian» skriver at ethvert dikt er innskrevet med sitt eget «20. januar», minner han publikum om at traumatiske øyeblikk «have a way of minding *us*, of holding us in their thrall, of making us turn incessantly and unwittingly around them».[307] Men Celans dikt gjør mer enn å sirkle i de samme banene rundt slike datoer, de åpner også mot noe annet. Som Levine skriver:

> rather than coming full circle with the completion of a revolutionary orbit around the same gravitational center, around the same fixed point or temporal unit, time may be opened, at each and every turn, to another order.[308]

Santner er inne på det samme når han leser et berømt sitat fra Benjamins «Über den Begriff der Geschichte» som en forsinket kommentar til sitatet om en demonisk temporalitet, slik at midnattstimens smale spalte, «this opening for the traffic with ghosts», forvandles til den smale porten Messias kan komme inn gjennom. Benjamin skriver:

> Som kjent var det forbudt for jødene å spå om framtiden: Toraen og bønnene instruerte dem derimot i erindring. Dette avfortrollet den framtid som holder alle dem som vender seg til sannsigere for å vinne innsikt, i sin makt. Dette innebærer imidlertid ikke at framtiden for jødene ble homogen, tom tid. For hvert sekund var den smale porten gjennom hvilken Messias kunne stige inn.[309]

For å forstå bedre hva Benjamin mener med erindringens reddende potensial, er det verdt å sitere fra hans andre historiefilosofiske tese:

> Fortiden bærer med seg en hemmelig indeks gjennom hvilken den henvises til frelsen. Streifer ikke et drag av den luften som omga våre forgjengere også oss? Finnes det ikke i stemmene vi låner øre til et ekko av nå forstummede? Har ikke kvinnene vi svermer for søstre de ikke lenger har kjent? Om det er slik, da finnes en hemmelig overenskommelse mellom tidligere generasjoner og vår egen. Da var vi ventet på jorden.

---

[307] Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*, 20.
[308] Ibid., 25.
[309] «Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.» Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 704.

> Da har vi, som alle tidligere generasjoner, fått del i en *svak* messiansk kraft, som fortiden har krav på.[310]

Werner Hamacher forklarer med utgangspunkt i denne passasjen hvordan «redning» hos Benjamin bør forstås som en «innløsning» av fortidens urealiserte muligheter, «a redeeming of possibilities which are opened with every life and are missed in every life». Hamacher kaller dette «a theology of the missed or distorted – hunchbacked – possibilities, a theology of missed, distorted or hunchbacked time».

> There is historical time only insofar as there is an excess of the unactualized, the unfinished, failed, thwarted, which leaps beyond its particular Now and demands from another Now its settlement, correction and fulfillment. [311]

Levine påpeker at siden de uforløste mulighetene i fortiden ikke kommuniseres til ettertiden via «publically sanctioned, consciously recognized ways of speaking», så synes de å forutsette av mottakeren en spesiell form for lydhørhet.[312] Denne ubevisste reseptiviteten knytter Benjamin i andre sammenhenger til Prousts begrep «ufrivillig minne»,[313] og Levine mener her at postfreudianske teorier om forsinkelse aktualiseres.

Følgelig skal Benjamins svake messianisme verken forbindes med innbruddet av en annen temporal orden, med oppvekkingen av døde, eller sammenføyningen av en splintret verden; snarere med en ikke-intensjonal oppmerksomhetsform som gjør seg gjeldende i øybelikk som åpner den tomme, homogene tiden innenfra.[314]

---

[310] «Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift den nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlectern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlect, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.» ibid., 693–694.
[311] Werner Hamacher, «'Now': Walter Benjamin and Historical Time», i *Walter Benjamin and History*, red. Andrew Benjamin (London, New York: Continuum, 2005), 40–41.
[312] Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*, 3.
[313] Se «Zum Bilde Prousts» i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 310–324.
[314] Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*, 25.

Samtalen om kunsten i Büchnes *Dantons Tod* kunne fortsatt i evigheter, kommenterer Celan i «Der Meridian», om ikke noe avbrøt, eller snarere *kom imellom*. Den første mellomkomsten innfinner seg når Camille henvender seg til sin kone Lucile og spør om hennes mening. Hun har ingenting å si annet enn at hun «liker å se ham snakke». Lucile er en som hører og ser – men så ikke vet hva det hele handlet om. Men som likevel oppfatter språket som nærvær og gestalt, som Celan skriver, samt pust – det vil si «retning og skjebne».[315]

Neste mellomkomst innfinner seg når Lucile ytrer sitt absurde og selvmorderiske: «Leve kongen!» Med dette poetiske «mot-ordet», denne hyllest til «det absurdes majestet», bærer Lucil vitne om det menneskeliges nærvær, skriver Celan. Denne spesielle varheten eller årvåkenheten hos Lucile er på et vis knyttet til at hun er «kunstblind».[316]

Den tredje mellomkomsten inntreffer når himmelsen åpner seg som en avgrunn, med pustevendingen. Det er når du står der i forstummelsen, i pustepausen, at du blir påminnet om ditt hjerte, noterte Celan.

Michael Levine forbinder Celans mellomkomst eller *Zwischenkunft* med den formen for messiansk erindring som «åpner» den traumatiske repetisjonstvangen mot en annen orden. Det som står på spill i meridianens elliptiske bevegelse er også framføringen av en annen scene, som også er en trope: omskjæringens. [317]

---

[315] Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 3.
[316] Ibid.
[317] Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*, 72–73.

Sammenfattende betraktninger

I introduksjonsdelen presenterte jeg denne avhandlingens sentrale motiv: mennesket som skapning, *creatura*, gjennomskåret av det separasjonstraume som både gir mennesket en «skjebne» og skaper den messianske intensitet jeg har forbundet med skapningens *sukk og klage*.

Her vil jeg nå samle noen tråder, blant annet gjennom å relatere noen av de problemstillinger som har blitt reist i diskusjonsdelen, til innledningens presentasjon av avhandlingens motiv, og da særlig slik det brytes gjennom Walter Benjamins tenkning.

I delstudie I oppholdt jeg meg ved en teologisk linje som gikk fra den førromantiske teologen Johann Georg Hamann, via Heidegger og Benjamin, til Celan. Selv om Hamann tar avstand fra det han ser som en «gresk» villfarelse, at det skulle være mulig å utskille et rent fornuftsspråk fra språket som materielt, sansbart fenomen, forkaster han ikke den neoplatonske tanken om Guds logos som strømmer gjennom skapelsen og binder den sammen til en helhet gjennom mimetiske affiniteter og analogier, og om *eros* som en gyldig kraft hva angår menneskets mulighet til å komme i kontakt med det guddommelige.

I delstudie II var jeg inne på hvordan Donald Winnicott tenker seg at leken betinges av og oppmuntres i det han kaller *holding environments*, en slags utvidede omsorgs- og mulighetsrom. Den gresk-kristne teologiens *kosmos* kan i en forstand tenkes som et slikt omsorgsrom. Og her aktualiseres den prelapsariske dimensjonen i ordet skapning, eller *Kreatur*, slik Benjamin eksempelvis bruker det i sitt essay om Leskov og fortellerkunsten. I delstudie III om Hamsun er jeg inne på hvordan Benjamin framstiller fortelleren eller «Der Gerechte» hos Leskov som et slags hellig vitne, som ikke bare går i forbønn for alle skapninger, men som også leder prosesjonen av skapninger mot forløsning. Fortelleren tilhørte «den naive diktningens tidsalder», noe som innebar at han levde i et kosmos som ennå ikke var avfortryllet, der både steinene i marken og stjernene på himmelen brydde seg om menneskenes skjebne, som Leskov skrev.

Som nevnt i delstudie IV, tilsluttet Lars Ahlin seg nominalistenes og Luthers *destruksjon* av det middelalderske verdensbildet. For ham framstod det som et lukket og strengt hierarkisk system, der Gud ble konsipert som det høyeste gode i en verdiskala der de som havnet under nullpunktet på skalaen, ble forkastet fra fellesskapet. Når Ahlin vender seg mot «den

kosmiske fromheten», hvori mennesket er omsluttet av kosmos og menneskets skjebne er bestemt av evige kosmiske lover, griper han til den samme profetlitterære *teopolitiske* forestillingen som Benjamin gjør når han tar til orde for en «guddommelig vold» mot mytisk skjebnemakt. Det Paulus så, mener Ahlin, var at også kosmos er *blott* verden, underlagt forgjengelighet.

Destruksjonen av det middelalderske verdensbildet hadde imidlertid store skapelsesteologiske omkostninger; på sett og vis var det kosmos som *holding environment* som kollapset. Nominalismens kritikk av menneskers tillit til egne forstandsevner rammet den skolastiske tanken om at man kunne avlese Guds spor i skapelsen; den neoplatonske tanken at man via *eros* kunne heve sinnet mot det høye; og til sist: at det skulle finnes noe slikt som en intuitiv innsikt i en «naturlig» lov eller kosmisk orden.

Bakteppet for den kreaturlighet Benjamin undersøker i det tyske sørgespillet er nettopp reformasjonens og barokkens traumatiske opplevelse av *spaltning*. Fysisk uttrykkes traumet i et landskap ruinert av religionskriger; politisk i forvitringen av autoriteters religiøse legitimitet. Kulturelt manifesterer traumet seg som en formørkelse av ethvert eskatologisk narrativ som ville gi alt dette en mening. Fler og fler lik å gravlegge, men *hvordan* gravlegge likene? De ritualene som tidligere hadde sikret suksesjon og overgang, var blitt usikret. For Benjamin er det i barokkens kreaturlighet at mennesker finner seg som mest smertefullt i det falne språkets – overbenevningens – vold.

Som jeg påpekte i teoridelen førte nominalismen imidlertid ikke bare til meningskrise, den var også et første skritt i retning av vitenskapens hypotetisk-deduktive metode. Man skulle grovt kunne skissere følgende forløp: Avfortrollingen av den kosmiske fromhetens mytiske makt medførte også en *avfortrylling* av skapelsen. Fingradertheten i naturens trinnstige brøt sammen med sekulariseringen og den instrumentelle fornuft, som forsterket menneskenes selvoppnevnte herredømme over resten av skapelsen, som nå ble lagt åpen for nye verdensbyggende prosjekter, i opplysningsrasjonalismens og kapitalismens ånd.

Jeg har poengtert at Ahlin motsetter seg det han kaller *sekularismen,* slik Agamben på sin side motsetter seg det han kaller sekularisering i motsetning til profanering. For begge handler det om det de ser som en grov misforståelse av Paulus' appell til menneskers frihet: «Alt er ditt!» Paulus' *bruk* – å bruke verden som brukte du den ikke – handler ikke om å eie, å sikre seg, å eksploatere.

Det både Ahlin og Agamben (med sistnevntes benjaminske optikk) synes å tilskrive Paulus, er en avsakralisering av alle maktmystiske forsikringer mot verdens forgjengelighet. For Ahlin framstod den «kosmiske fromheten» som en slik forsikring, som gjorde den fromme ikke-treffbar, ikke bare for fødselen og døden i skapelsesverket, men også for nesten. Slik Agamben ser det, utgjør Benjamins såkalte «profane orden» likeledes en messiansk avspenning – nemlig av den sakrale orden som i moderniteten har blitt traumatisk uetterrettelig, men like fullt er virksom («Geltung ohne Bedeutung»).

I den andre av delstudiediskusjonene, om Hamsun, har jeg villet vise hvordan et frihetsbegrep modellert på et ideal om suverenitet, makt og autoaffektivitet hviler på en *fortrengning* av menneskets predikament som skapning; dette er en fortrengning som ligger til grunn for de figurasjoner av *return of the repressed*-motivet som Freud knytter til det *Unheimliche*. Her handler det om å innhentes med desto større kraft av det benektede, slik Nagel gjør i *Mysterier*, når han drives på sjøen av sin demon, slavemennesket Minutten.

I *Sult* mener jeg derimot at Hamsuns humor framstår som genuint befriende. Jeg har i diskusjonsdelen knyttet humoren til Benjamins teoretisering omkring *gester*. Gestene skal ikke forstås som heroiske bærere av avgjørende omslag i noe narrativt forløp; de blir synlige der *handlingen* avbrytes, der den suverene viljens *intensjon* avbrytes. Benjamin betoner at gestene ikke skal leses som noe bestemt innhold. Gestene er for Benjamin *siterbare* og *oversettbare*, og de er i slekt med det ufrivillige minnet.

Som jeg påpeker i delstudiediskusjonen om Hamsun kommer ordet *gest* fra *gerere, gestum*, som betyr å *bære*. I artikkelen lar jeg Benjamins pukkelrygg framstå som emblematisk for den forkrøplede som blir holdt moralsk ansvarlig for sin forkrøpling, og således pålegges, bøyes ned, under det Benjamin kaller mytisk skyld. I innledningens presentasjon av det kreaturlige som motiv, påpeker jeg at Benjamin i sitt Kafka-essay fra 1934 skriver at når Messias kommer, vil han stille verden til rette med en knapt merkbar gest, med hvilken «pukkelryggen» vil forsvinne. Jeg har tolket det dithen at med denne gesten fris den nedbøyde fra sin byrde: fra mytisk skyld. Dette er en forførende tankefigur, som Agamben har gjort til sin, og utvikler i sin lesning av *hōs mē*-strukturen hos Paulus: med en knapt merkbar gest, en minimal anaforisk forskyvning, vil maktens apparat deaktiveres. Den intensjonsbestemte *handlingen* vil løses fra den suverene viljen og fra tvingende teleologiske forløp og forvandles til paulinsk

«bruk», eller også «lek», idet den gjennomtrenges av kontingens og slutter å uttrykke annet enn seg selv – en slags «ren» medialitet. Dette er også måten Agamben tenker seg et slags *kairotisk* nærvær på.

I Hamsuns *Sult* så vel som i romanene av Ørstavik og Næss som jeg sammenligner i delstudie II, lider hovedpersonene av å være utestengt fra den opplevelsen av *flyt* som de alle har erfart i inspirerte øyeblikk som skrivende mennesker. Flyt-opplevelsen skildres som en slags selvforglemmende stemthet, der omgivelsene framstår som vibrerende mulighetsrom. Denne formen for stemthet kan imidlertid ikke ganske enkelt vekkes gjennom den anaforiske strukturen Agamben påkaller – som et avkall på ethvert kall. Det er ikke nok å *dø for loven* i paulinsk forstand (Gal 2:19). Og spørsmålet som reises hos så vel Ahlin som hos Ørstavik og Næss er hvordan nåden, det kristne *agape*-motivet, kan oppleves som *nærværende og virksomt* i et menneskes liv. Jeg skildrer et forløsende moment hos Næss' forfatter Bea Britt idet hun opplever et fellesskap med dyret. Men samtidig antyder hun at dette ikke er *nok*. Her ser vi en konflikt som også i Lars Ahlins romaner forblir uløst, konflikten mellom *agape* og *eros*. Om det er agape som befrir fra lovens makt, er det eros som *vekker* det Ahlin kaller «det levende navnet», som kaller på *personen*.

Jeg forbinder forfatternes skrivesperrer med *autoriseringskriser*, som jeg knytter til en kollaps i et nødvendig dialektisk og plastisk samspill mellom den imaginære og den symbolske «farsfunksjonen», som skaper de økologiske miljøer vår sosiale væren-i-verden utspiller seg i. Jeg har påpekt at Næss' forfatter selv diagnostiserer sin meningskrise på en måte som minner om hvordan Julia Kristeva knytter den moderne sjelens lidelser til mangelen på «formgivende lov», sosiale arenaer der den «kjærlighetsfulle tredje» støtter overføringen av affekter i symbolske strukturer. Her er imidlertid allerede forvekslingskomedien – mellom skaperen og det skapte – i gang, om vi skal tro Jacques Lacan: det imaginære stadiet der barnet ikke bare lever ut sin skapende omnipotens, men også forveksler seg med sine speilbilder.

Som vi husker inntok Lacan en lett hånlig tone i forhold til den formen for modifisert og betinget nestekjærlighet som var forankret i redselen for å forgripe seg på den andres *bilde* som vårt ego speiler seg i. Men betyr det at all gjensidighet er innskrevet i en narsissistisk bekreftelsesøkonomi? I Lacans teoretisering av det imaginære finnes det minimalt med rom for ideen om en uskyldig responsivitet som utspiller seg i et levende grensesnitt, der partene er lydhøre for hva man med Winnicott

skulle kunne kalle «det sanne selvet» i den andre. Ifølge Lacan er speilingens funksjon å tilby det prematurt fødte barnet, som opplever både verden og seg selv som fragmentert og kaotisk, et fikseringsbilde det kan identifisere seg med, samles og stabiliseres i. Dette bildet er imidlertid alltid allerede en *mis-representasjon*, det kan aldri omfatte det som i Lacans teori opptar samme plass som det sanne selvet hos Winnicott, nemlig et ikke-representerbart begjær etter en ikke-representerbar *jouissance*. Dette gir Lacans psykoanalytiske etikk – påbudet om å være tro mot sitt begjær – et tragisk anstrøk, da det kan innebære å følge et kall som kaller meg ut av det som er felles og det vi kan dele. For Antigone, som er Lacans heltinne, fantes det ingen vei tilbake.

Benjamins tanker om det mimetiske og om lek åpner, mener jeg, for en mindre tragisk forståelse av det imaginære stadiet i psykogenesen enn Lacans, idet det framstår som et pre-traumatisk mulighetsrom eller *potentical space*. Lacans «fraværsmetafysikk» innebærer blant annet at han ser bort fra gleden og plastisiteten i det imaginære, der ingenting ennå har blitt naturalisert og underordnet nødvendighetens tvang. I den mimetiske relasjonen, i den andres ansikt, får jeg ikke mitt eget speilbilde tilbake som stivnet kopi, det bringer sin annenhet med seg. Lekens omnipotens skal heller ikke forveksles med den *suverene viljens* ominpotens. Vi er her snarere i den paulinske «bruken» av loven, en bruk som er betinget av generøsitet snarere en forbud. Dette er også Luthers poeng når han i traktatet om det kristne menneskets frihet betoner hvordan troen, når den ytrer seg i kjærlighet mot nesten – ikke er motivert av lovens trussel om straff eller løfte om belønning, men snarere gir videre det den mottar i gudsrelasjonen, gjennom identifikasjonen med Kristus: oppstandelsen, livet som gave.

En ensidig betoning av frelse som *profanering*, tar på sin side ikke høyde for det komplekse forholdet mellom *før* og *etter* i fallfortellingen – som også gjør seg gjeldende i Benjamins teoretisering omkring det *kreaturlige*. Allerede i den adamittiske salige navngivning finnes en «forutanelse av sorg», skriver Benjamin i språk-essayet. Og som Samuel Weber skriver i sin Benjamin-monografi: Begynnelsens «rene» språk *forutsetter* sitt «andre», det vil si stumheten som følger med fallet.

Det kompliserte forholdet mellom et *før* og *etter* i fallfortellingen mener jeg også framkommer i Rosenzweigs utlegning av den *doble* bibelske kallsstrukturen. Gud kaller på Adam i hagen, men jeg antyder at

påkallelsen er svanger med straff; Adam gjemmer seg derfor bak «konseptet» mennesket, og dermed framstår han allerede her som fallen, eller med Augustins terminologi: *incurvatus in se ipse*. Det er i dette øyeblikket Adam så si får en skjebne, at han blir bevisst sin dødelighet og singularitet. Den *andre* påkallelsen, når Gud fornyer pakten med Abraham, henvender seg til dette singulære i Adam. Gjennom sin lydhørhet for dette kallet som har et traumatisk anstrøk, det kommer fra en *skjult* Gud og forlanger at Abraham skal ofre det kjæreste han eier, beveger Abraham seg ut av «lovens» delte rom, han kan ikke «oversette» seg i det «allmenne», som Kierkegaard skriver.

Den falnes bortvendthet korresponderer med den taushet som følger på fallet og og utgjør åpenbaringens forutsetning. Det er dette komplekse forholdet mellom skjult og åpenbart Agamben synes å bortse fra, og som utgjør en forutsetning for Benjamins utvikling av en tanke om redning som *erindring*. I delstudie IV påpeker jeg at Agamben synes å ville fri mennesket fra sitt predikament som *skapning* når han tenker seg at Benjamins permanente unntakstilstand med en nesten umerkelig gest kan forvandles til virkelig unntakstilstand: en tilstand der livet rett og slett ikke *kan* skilles fra sin form.

Det er nettopp opplevelsen av å bli *skilt fra sin form* som skaper den messianske intensitet som både Ahlin og Benjamin assossierer med skapningens *sukk og klage*. I delstudien om Ørstavik og Næss forbinder jeg denne klagen med et kall som ikke medieres gjennom farsfunksjonen, men som utgår fra noe i den andre som jeg ikke kan omfatte med min kunnskap, noe som ikke speiler det elskverdige i meg selv, og som derfor overskrider det godes gjensidighetsdiskurs. I begge romaner har det jeg med psykoanalysens terminologi har kalt en svikt i farsfunksjonen å gjøre med fedre som har vært utsatt for omsorgssvikt. Jeg hevder at den «oppgaven» romanene formulerer som en slags poetikk, er å vitne for «det forsvunne barnet», noe som krever en bevegelse mot det *Unheimliche*, mot noe uberørbart i respektive forfatteres familiehistorier, med sikte på aksept og avspenning av gjentagelsestvangen.

Profanere: fri den nedbøyde fra *mytisk* skyld, påført av det straffende superegoet. Men, hevder jeg, det kan synes som Agamben samtidig vil befri mennesket fra en annen form for byrde, som ikke har med straff å gjøre, men med ansvar. Vi bærer fram barn, vi bærer sorg: I begge tilfeller bærer jeg den andre i meg. «Verden er borte, jeg må bære deg» (*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*), skriver Celan i diktet «Große, glühende Wölbung»

fra samlingen *Atemwende* (1967). Diktet handler om en *vær* – dyret som kom Abraham til unnsetning da han skulle ofre sin sønn Isak. Dyret som i offermytologien *bærer verdens synder*. Med Derridas optikk er *offeret* nærmest en uunngåelig konsekvens av en begrensning i vår oppmerksomhet, men også en konsekvens av den utøvelse av kritisk dømmekraft som avkreves oss i ulike etiske situasjoner. Refleksjonen over offeret må ikke opphøre, den må for enhver pris forstyrre den gode samvittighet, er Derridas oppfordring i hans lesning av Kierkegaards Abraham-meditasjoner, som jeg tar opp i diskusjonen av delstudie IV. Denne forstyrrelsen konseptualiserer han også som *hjemsøkelse* («hauntologi»).

Som jeg er inne på i artikkelen om Hamsun, kan Benjamins pukkelrygg fungere som nettopp en slik *forstyrrelsens* figur. Og derigjennom er det en *erindringens* figur. Denne formen for erindring er ikke den offisielle historieskrivningens erindring, seierherrenes erindring; snarere er det noe kneblet, forstummet, forkrøplet og benektet som her pukker på vår oppmerksomhet, blant annet gjennom det ufrivillige minnets logikk.

Denne formen for hjemsøkelse må skilles fra den krenkede maktens eller den døde farens hjemsøkelse av sønnene i myten om horden, slavemoralitetens undertrykte og selvplagende hevngjerrighet som med jevne mellomrom finner sitt utløp i drapet på totemdyret: syndebukken. Hva styrter den ikke mot, skriver Celan (*Wo-/ gegen/ rennt er nicht an?*). Den messianske intensiteten er her også forbundet med det brennmerkede offerdyrets raseri, en uendelig *revolt*, som Derrida skriver, mot alle verdens brennoffer, ja mot verden selv. Når vår felles verden ennå ikke er her, eller når den er borte, må *jeg* bære *deg*.

I innledningen skrev jeg om metaforer vi lever av, og hvordan mange slike metaforer har med *hender* å gjøre. I teoridelen skrev jeg også om ulike måter å tenke omkring menneskets gudelikhet på, hva det skulle innebære. Jeg viste hvordan Derrida motsatte seg envher eksepsjonalistisk antropologi, som lar mennesket suverent heve seg over resten av skapelsen i kraft av at han *har* det ene eller det andre, som han samtidig nekter andre skapninger, for eksempel språk, eller verden. Og kanskje skulle vi her tilføye: hender. Nå er det imidlertid et faktum at mennesker faktisk har språk på en annen måte enn andre skapninger, og at mennesker også har hender – en kombinasjon som gjør mennesket «verdensbyggende» på en helt annen måte enn andre skapninger. Det finnes en tradisjon som tolker menneskets gudelikhet dithen at han har et spesielt forvalteran-

svar, for en verden han skal leve i med sine ikke-menneskelige medskapninger, som også de, skal vi huske, deler den falne skapelsens predikament hos Paulus: suktende etter forløsning.

Hos Ahlin er arbeidet for nesten noe sakramentalt, i den grad at han idealiserer det klassiske kvinnearbeidet, hendenes arbeid: omsorgspraksis som livskunst. Ordet «nå» heter på fransk «maintenant» – det har med hender å gjøre, det har også med vedlikehold å gjøre, det som på engelsk heter *maintenance*. Som jeg er inne på i diskusjonen av Ørstaviks og Næss' romaner, måtte livskunst, om noe, være å finne den rette rytmen, mellom å *holde* og *slippe*. Men også å utvise lydhørhet for det uferdige og forkrøplede, som ber om forløsning. Som kanskje står på terskelen til et fellesskap der *vi* er portvokterne.

I diktet «Einem, der vor der Tür stand» fra samlingen *Die Niemandsrose* (1963), et dikt som handler om omskjæring, påkaller Celan begge de bibelske skapelsesforestillingene jeg er inne på i innledningen: Gud som pottemaker, og Gud som navngiver. Nå er det ikke Gud, men en rabbi som framfører omskjæringsritualet. Og i dette diktet synes noe å ha gått forferdelig galt. Dette er et dikt om lemlestelse, misfostre og monstre. Men også om en lengsel etter å heles og forløses, en lengsel som vet hvilke utfall slike lengsler kan få, når de misbrukes av dem som kan manipulere og kanalisere ressentiment. Spre dine to forkrøplede fingre, ber diktjeget rabbien – til helende velsignelse.

Det er sannsynligvis det hebraiske ordet *gelem*, råmateriale, som ligger til grunn for ordet *golem*, som i salme 139: 16 betyr foster, i Mishna en «ukultivert» person og i kabbala en uformet masse. Som jeg var inne på i innledningen, oppstod det i senmiddelalderen legender om mektige rabbier som etterapet Guds skapermakt idet de formet menneskelignende skikkelser, golemer, som de ved hjelp av spesielle magiske kunnskaper forlente med liv – eller snarere en slags halvliv: de kunne tross alt ikke gi sine skapninger ånde/ånd. Golemer kunne ikke prate, og de ble brukt som husslaver. Slik rabbien er en skapergud av sekundær orden, skulle man kunne si at en golem er en Adam av sekundær orden, uten Guds bilde nedlagt i seg. En slik halvferdig, golem-aktig Adam, av jord og skitt, møter vi i Shakespeares *The Tempest* (1610/11). Monsteret Caliban, som jeg i delstudiediskusjonen sammenligner med Hamsuns Minutten, er en ubestemt skikkelse – mann eller fisk? – underlig ansiktsløs og grumsete. Han er ikke ganske enkelt legemliggjøringen av den falne skapelsen; han er en

skapning som er utfelt av selve fortellingen om skapelse, fall og gjenopprettelse – hinsides håp om forløsning.

For denne, skriver Celan i diktet «Einem der vor er Tür stand»: Omskjær ordet. Så vel Agamben som Ahlin gir Paulus æren for å ha *deaktivert* omskjæringens avgjørende makt til å skille mellom *verdig* og *uverdig*. Omskåret eller uomskåret har ingen betydning, sa Paulus, som kjent: alle er dere ett i Jesus Kristus (se for eksempel Gal 5:6). Helt fra de tidlige kirkefedrenes tid, har Paulus imidlertid også vært en kildetekst i legitimeringen av antisemittisme. Dette har framfor alt skjedd gjennom kristendommens avgrensning mot jødedommen som påstått forvalter av *liv* og *ånd* versus den gamle paktens *døde bokstav*. Paul Celan har sitt navn etter Paulus, og er med selve sitt liv innskrevet i sistnevntes virkningshistorie, gjennomskåret som den er av stridene omkring omskjæring.

I den siste delstudiediskusjonen har jeg prøvd å vise hvordan Celan tegner en bevegelse som følger et kall som er traumatisk, i den betydning at det ikke uten videre kan *avspennes*, kallet fra de døde. Med støtte i Levines lesning av Celan, antyder jeg hvordan han så å si åpner meridianens traumatiske tidsstruktur, gjentagelsestvangen i sirklingen omkring en urepresenterbar lidelse, fra innsiden. Han beveger seg *gjennom* resentimentet og forkrøplingen i håp om at et møte, *kanskje*, kan innfinne seg.

I essayet «Schibboleth» (1986) leser Derrida meridianens sirkulære struktur som en figurasjon av omskjæringen som *trope*. Omskjæringen er i jødisk tradisjon ikke bare et navngivnings-, men også et innvielsesritual, et snitt i kroppen som bokstavelig talt skriver (gutte)barnet inn i det religiøse fellesskapets *holding environment*. Snarere enn å oppheve omskjæringens betydning gjennom å åndeliggjøre den, ber Celan rabbien om å omskjære ordet selv.

Ifølge jødisk tradisjon skulle profeten Elias være nærværende ved Brit Milah, for å bringe velsignelse og for å lege såret som ble påført guttebarnet. Under påskehøytiden inngår det også at en dør skal holdes rituelt åpen for profeten Elias, den som ventes å annonsere Messias' komme. I flere hasidiske legender heter det at Elias kommer inkognito, som en fattig vandrer eller en fremmed. Det oppfordres derfor til uforbeholden gjestfrihet, til å åpne døren for hvem som helst. Akkurat her, skriver Derrida, står monsteret eller Elias, gjesten eller den andre, foran døren, på diktets første trappesteg, på tekstens terskel. *For ham* åpnet jeg ordet mitt, heter det i Celans dikt. Dette diktet antyder også det risikable i en

slik radikal åpenhet for den andre med sitt ubevisste, som iblant kan bringe meg *for nær* min nestes farlige, onde nytelse.

Dette får utgjøre avslutning og terskel til et siste kapittel i avhandlingen, der jeg blant annet vil følge Celan opp på berget enda en gang, berget som kan hete Sinai, Moria, Sils-Maria, men som kanskje også er Augusts berg i slutten av Hamsuns landstrykertrilogi, der han sitter midt mellom sine to ører og hører sann tomhet.

Omskjær ordet

EINEM, DER VOR DER TÜR STAND, eines
Abends:
ihm
tat ich mein Wort auf –: zum
Kielkropf sah ich ihn trotten, zum halb-
schürigen, dem
im kotigen Stiefel des Kriegsknechts
geborenen Bruder, dem
mit dem blutigen
Gottes-
gemächt, dem
schilpenden Menschlein.

Rabbi, knirschte ich, Rabbi
Löw:

Diesem
beschneide das Wort,
diesem
schreib das lebendige
Nichts ins Gemüt,
diesem
spreize die zwei
Krüppelfinger zum heil-
bringenden
Spruch.
Diesem.

.....

Wirf auch die Abendtür zu, Rabbi.

.....

Reiß die Morgentür auf, Ra- —[318]

[318] Celan, *Gedicthe*, I, 242. I norsk prosaoversettelse ved undertegnede (og med god hjelp av Astrid Nordang): «Til en, som stod foran døren, en kveld: han åpnet jeg ordet mitt for –: mot byttingen så jeg ham trampe, mot den halvskapte, broren født i krigslakeiens drittstøvel, han med det blodige gudelemmet, den kvitrende mannslingen. //

Den mest kjente golemlegenden stammer fra 1500-tallets Praha. Rabbi Judah Löw ben Bezalel skal der ha formet en golem av leire og brakt den til liv gjennom ulike besvergelser for å beskytte gettoen i Praha mot pogromer. I en versjon får golemen liv gjennom at rabbien skriver den hebraiske bokstavkombinasjonen for sannhet (AMT, transkribert EMETh) i dens panne. I en annen versjon legger han en hemmelig besvergelse eller en *shem* under golemens tunge. Hver fredag kveld måtte golemen deaktiveres av respekt for sabbaten. Dette skjedde enten ved at rabbi Löw fjernet *shemen*, eller ved at han strøk bort E-en i ordet sannhet, som da ble bokstavkombinasjonen for død (MT, transkribert METh). I en versjon går golemen berserk når rabbien glemmer å deaktivere den. I en annen versjon forelsker golemen seg, og blir rasende når han blir avvist. Rabbien maktet i begge versjoner å deaktivere monsteret. Det skjedde foran den gamle synagogen, der golemen falt fra hverandre i mange biter. Bitene skal ha blitt oppbevart på loftet i Altneu-synagogen.

Det antydes i Genesis at menneskets gudelikhet har med delaktighet i det skapende språket å gjøre. I de tradisjonelle golemfortellingene er det likeledes rett språkbruk som gir rabbiene magisk makt; samtidig dras det i disse fortellingene en tydelig grense for maktens anvendelse, en grense hvis overtredelse straffer seg – som når rabbien glemmer å fjerne det hellige navnet på sabbaten.

Om «Einem, der vor der Tür stand» er et dikt om diktning, er det ikke lenger om diktning som *poesis*, skriver Levine. Celan aktualiserer golemmyten bare for å transformere den, «basing his own practice no longer on the properness of an unpronounceable Name but rather on a wound that will have opened in its place».[319]

Rabbi Löw, knirker diktets jeg fram: omskjær ordet *for denne*. Skriv det levende intet inn i *dennes* hjerte. Hvem er *denne*? Og hva ber jeget rabbien gjøre? Ber han ham innvie en uferdig i fellesskapet? Eller ber han ham deaktivere en golem som har gått amok, et monster – jf. rabbi Löws utstrykning av E-n i ordet «sannhet», så det ble «død»? Slå morgendøren igjen, riv kveldsdøren opp, oppfordres det. Kan det være døren til «værens

---

Rabbi, knirket jeg, Rabbi Löw: // For denne, omskjær ordet, for denne skriv det levende Intet i hjertet, for denne spre de to krøplingfingrene til helbredende velsignelse. For denne. /…/ Slå også morgendøren igjen, rabbi. /…/ Riv kveldsdøren opp, ra- –»

[319] Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*, 80.

hus» det her er snakk om, det huset der bare det mennesket dveler «poetisk», som Heidegger sa, som er forbundet med «intet»?[320] Det tyske språket – et hus Heidegger mente jøder burde eksproprieres fra?

Omskjæringen er et ritual som på mange måter illustrerer hvordan fellesskap og sosiale bånd – *religio* står for det som binder – skapes gjennom inklusjon og eksklusjon. Det er et snitt i kroppen som markerer *tilhørighet*. Slik sett er det også et autoriseringsritual, som gir individet rett til å finnes i en viss kontekst, rett til å beskyttes mot dem som ikke tilhører fellesskapet, mot fienden. Omskåret eller uomskåret har ingen betydning, sa Paulus, som kjent. Et av de skriftstedende som hyppigst har blitt påkalt i de polariserende framstillingene av kristen *ånd* mot jødedommens *døde bokstav*, er Romerbrevet 7: 5–6:

> Da vårt kjøtt og blod hadde makten over oss, gjorde loven at de syndige lidenskapene ble vakt til live i lemmene våre, så vi bar frukt for døden. Men nå er vi løst fra loven, vi er døde fra det som bandt oss. Derfor tjener vi Gud i et nytt liv i Ånden, og ikke i det gamle, etter bokstaven.

Som religionshistorikeren Daniel Boyarin påpeker, fordømte så vel Augustin som Origenes den jødiske hermeneutikken: fordi de nektet å lese allegorisk eller «i ånden», var de dømt til å forbli «Israel in the flesh».[321] De omskårede blir så å si den kristne åndskroppens torn i kjøttet: den indre fienden, døden, som må drives ut.

Som jeg har vært inne på påpeker Samuel Weber at dødsleirene handlet om en selektiv utsortering av visse grupper, som ble ansett som *indre fiender* som hindret «livet selv», det vil si biologisk overlegne raser eller folk, i å leve. En dødsleir er organisert og systematisk drap på en etnisk gruppe for å fremme et ideologisk definert høyere og bedre liv. Som Weber skriver: «The killing of peoples and groups in concentration camps – but also elsewhere – thereby sought to put death to death (a formula Alain Badiou invokes to describe the Pauline conception of resurrection).»[322]

Dødsleirene representerer det Weber kaller en «politics of protection». Han påpeker at Hobbes, som utviklet en statsteori som skulle

---

[320] Se «... dichterich wohnet der Mesch ...», i *Vorträge und Aufsätze*.

[321] Se Daniel Boyarin, *A Radical Jew . Paul and the Politics of Identity* (California: University of California Press, 1997).

[322] Weber, «Bare Life and Life in General», 20. Her kan det kanskje innvendes at det Alain Baidou vil drepe, ikke er døden i for seg, men den formen for *udødhet* han forbinder med dødsdriften.

sikre innbyggerne mot stridigheter og kaos, siterte Paulus: «Fordi døden kom ved et menneske, er også de dødes oppstandelse kommet ved et menneske. For slik alle dør på grunn av Adam, skal alle få liv ved Kristus» (1 Kor 15: 21–22). Hobbes' statsteori handler om å foregripe på jorden det som først fullt ut vil realiseres med Kristi gjenkomst, mener Weber. «Public safety anticipates individual salvation.» Her handler det da om å definere staten som en slags prefigurasjon av Kristi kropp. «Singular mortal beings could thus hope to be protected from their fate by subordinating themselves to a political collective that would be capable of preserving them through its survival [...].»[323] Den enkelte sikres evig liv gjennom å oppgi sin singularitet (det vil si dødelighet, fallenhet) og oppgå i et «folk».[324]

Når Derrida laborerer med ordet *alliance* i «Schibboleth», handler det om å vise hvordan Celan transformerer den lukkede sirkelen, omskjæringen som privilegert tegn for pakten og fellesskapet, til et tegn for solidaritet – ikke bare med nesten som jeg kan speile meg i – men med den Andre. Derrida insisterer imidlertid på at denne transformasjonen representerer noe annet enn den kristne tradisjonens metaforiserende, spiritualiserende benektelse av den gamle pakten til fordel for en ny. Derrida påpeker også at omskjæring lenge før Paulus ikke bare var et ritual, men en trope; i bibelen er det snakk om omskjæring og uomskjæring av leppene (2 Mos 6:12, 30), av ørene (Jer 6: 10) og av hjertet (3 Mos 26: 41).[325] Det handler for Celan som for Derrida om, som Levine skriver, «at each and every turn», å åpne den lukkede og lukkende sirkulære bevegelsen.

Boyarin påpeker at omskjæring ikke bare var en identitetsmarkør, men at ritualiet utviklet seg til en kompleks, ikke-allegorisk «kroppsteknikk», som bokstavelig skulle forene den jødiske kroppen med Gud. «The cut in the penis completes the inscription of God's name on the body».[326] I den jødiske mystikken fungerer omskjæringen som en bokstavelig *åpning* av kroppen mot det guddommelige. Om det guddommelige lokaliseres til nesten, til nestens *hemmelighet* (som Celan vet ikke uten videre er til å skille fra det *Unheimliche*), befinner vi oss på den terskelen Derrida skriver om: «Right here, the monster, or Elijah, the guest or the other, is

---

[323] Ibid., 18.
[324] Ibid., 21.
[325] Jacques Derrida, «Shibboleth», i *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*, red. Thomas Dutoit og Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005), 59.
[326] Boyarin, *A Radical Jew . Paul and the Politics of Identity*, 37.

standing before the door, at the poem's first step, on the threshold of the text».[327]

For ham åpnet jeg mitt ord, står det. Jeg så ham tråkke mot byttingen, den uferdige, broren født i krigerlakeiens drittstøvel, han med det blodige gudelemmet, den kvitrende mannslingen. Deretter følger et punktum. Hvorpå følger det gåtefulle *for denne*. Etter punktumet kan *denne* være så vel subjektet som objektet i den foregående strofen, det kan være så vel han som *tråkker mot*: monsteret? – krigerlakeien? og den det *tråkkes mot*: den halvknadde leirklumpen, den lemlestede, blodige byttingen? Golem i dette diktet er således både et uferdig, halvskapt og vanskapt emne – med et blodig lem, ennå ikke helet, ennå ikke velsignet med navn. Men den som tråkker mot misfosteret kan også være golemen som går amok, et robotaktig monster, Hitlers krigsmaskin, støvlene som tramper fram: styrken i sin mest uhyggelige form.

Ordet *Kielkropf*, som er ett av navnenene på golemen i dette diktet, er hentet fra de tyske folkeeventyrene der det ble brukt om en vanskapt bytting som også ble kalt *Wechselbalg*, og ofte ble framstilt med struma (*kropfigen Hals*). Levine leser også *Kielkropf* som en paranomasi for det tyske ordet *Kehlkopf*, strupehode. En paranomasi er et ord som i sin form framstår som en fordreining av et annet ord, som så å si «kommer med», selv om det ikke selv opptrer. Werner Hamacher forklarer:

> the corresponding word in implicit paranomasia remains latent, its shape uncertain, and so it exposes every word in the text to the possibility of being an alterantion of some lost paradigm, which stubbornly withdraws from rational or divinatory reconstruction. Each of these words presents itself – if not exclusively, then at least primarily – as the disfiguration of what has gone silent, *a limine*, as the translation of what does not give rise to voice, as the carrying over of everything muted. What Celan writes elsewhere of a forgotten word goes for these words as well.[328]

Celan visste at Kafka døde av en tuberkuløs infeksjon som spredte seg fra lungene til strupen. På slutten av livet var smertene i strupen så intense at Kafka verken kunne spise, drikke eller snakke. Den siste historien Kafka

---

[327] Derrida, «Shibboleth», 57.

[328] Werner Hamacher, «The Second of Inversion: The Movement of the Figure through Celan's Poetry», i *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 357.

skrev het «Josefine, die Sängerin, oder Das Folk der Mäuse».[329] Det var ingen tvil om at Kafka identifiserte seg med den pipende sangermusen.

Ordet *Kielkropf* fører noe med seg, noe som pukker på oppmerksomheten, uten selv å komme til orde. I «Einem …» ber diktjeget rabbien om å tale på vegne av denne andre, som aldri navngis. I «Der Meridian» formulerer Celan dette som et poetologisk håp, et *kanskje*, at diktet kan tale ikke bare på vegne av det «fremmede» – et ord han ikke lenger kan bruke, men på vegne av «en annen», hvem vet, kanskje en «helt annen».[330] Celans *Kielkropf* blir da også en figur for det Hamacher kaller *hunchbacked time*. Hamacher skriver følgende om den den pukkelryggede tiden:

> There is historical time only insofar as there is an excess of the unactualized, the unfinished, failed, thwarted, which leaps beyond its particular Now and demands from another Now its settlement, correction and fulfillment.[331]

I diktet «Frankfurt, September», fra samlingen *Fadensonnen* (1968) dukker også Kafkas strupehode og sangermus opp, som en syngende lukkelyd: «Der Kehlkopfverschlußlaut/ singt».[332] Avslutningen på diktet «Einem» utgjøres av en beskjæring av navnet til den som blir bedt om å omskjære ordet: *Ra-*. Siden dette ordet har samme posisjon i diktet som den syngende glottalstoppen i «Frankfurt, September», leser Levine den som en avskåret *Rachenlaut* som Celans dikt samler seg rundt, slik musefolket samler seg rundt Josefine, som skorpen rundt et sår:

> If, as we have seen, the poem breaks off in the midst of an appeal to the «Ra-,» it does so in order to hold open the very place of the proper name, in order to draw itself in this interminable act of appellation around a wounding and unstillable silence that will have gathered in its place.[333]

Den ene med kors, den andre uten

Hamsun skrev i lokalavisen om en tjenestepike som hadde fått fengselsstraff for å ha drept sitt nyfødte barn, at hun burde blitt dømt til galgen

---

[329] Publisert i samlingen *Die Hungerkünstler* (1924). Lastet ned fra Projekt Gutenberg, mars 2020: https://www.projekt-gutenberg.org/kafka/misc/chap031.html
[330] Celan, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 8.
[331] Hamacher, «'Now': Walter Benjamin and Historical Time», 41.
[332] Paul Celan, *Gedichte*, bind II (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975), 114.
[333] Levine, *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*, 80.

eller til tukthus på livstid. Så gikk det noen år, skriver Benjamin i sitt Kafka-essay fra 1934, det samme essayet der han skriver om pukkelryggen som emblem for Kafkas forkrøplede kropper: «*Markens grøde* kom ut og der fantes historien om en tjenestejente som begår samme forbrytelse, får samme straff og, det får leseren tydelig inntrykk av, helt klart ikke hadde fortjent en strengere.»[334] Benjamin tar utgangspunkt i historien om tjenestepiken i *Markens grøde* (1917) for å polemisere mot en viss måte å nærme seg Kafka på, den som orienterer seg ut fra det han mener er verkeksterne tekster: «Det er lettere å dra spekulative slutninger utfra Kafkas etterlatte notater enn å gå til bunns med bare et eneste av de motivene som opptrer i hans fortellinger og romaner.»[335]

Debattene om Hamsun har i stor grad handlet om hvorvidt Hamsuns litteratur målbærer den samme forakt for svakhet som han uttrykte i programtekster og debattartikler. Det har handlet om å ville redde den «gode» litteraturen fra den «onde» ideologien. Nordahl Grieg skrev eksempelvis i 1936 at Hamsuns «selvstorhet er i reaksjonen, men det dypeste av hans diktning er ubesmittet av den».[336] Hva er så det dypeste i Hamsuns diktning?

Etter krigen kunne Grieg neppe ha svart like blåøyd og overbevist på dette spørsmålet som han gjorde i 1936: *Liv*. Allerede i 1937 skrev ideologikritikeren Leo Löwenthal en artikkel der han argumenterte for at Hamsuns vitalisme hadde fascistoide trekk fra første stund.[337] Atle Kittang påpeker i sin Hamsun-studie fra 1984 ironien i at ideologikritikerne forbandt det forkastelige hos Hamsun med den samme natur- og livsdyrkingen som mellomkrigstidens apologetiske kritikere ville «verne mot ideologiens dødskyss».[338] Når Kittang avviser begge disse posisjonene i

---

[334] «'Segen der Erde' erschien und darinnen die Geschichte einer Dienstmagd, die das gleiche Verbrechen begeht, die gleiche Strafe erleidet und, wie der Leser deutlich erkennt, gewiß keine schwerere verdient hatte.» Se «Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages» i Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 425.

[335] «Es ist leichter, aus der nachgelassenen Notizensammlung Kafkas spekulative Schlüsse zu ziehen, als auch nur eines der Motive zu ergründen, die in seinen Geschichten und Romanen auftreten.» ibid., 426.

[336] Nordahl Grieg, *Veien frem. Artikler i utvalg* (Oslo: Gyldendal, 1974), 66.

[337] Leo Löwenthal, «Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie», *Zeitschrift für Sozialforschung* VI (1937).

[338] Kittang, *Luft, vind, ingenting. Hamsuns desillusjonsromaner fra Sult til Ringen sluttet*, 16.

Hamsun-debatten, gjør han det fordi han har et annet syn på hva det *dypeste* i Hamsuns diktning er: *desillusjon og mangel*. Dermed har han reddet Hamsuns forfatterskap fra ideologikritikernes dom. Eller?

Det er interessant at når Benjamin skriver om Hamsun, er det ikke de tidlige «protomodernistiske» romanene som opptar ham, men den senere episke diktningen. I et dagboknotat om Hamsun fra 1929 uttrykker Benjamin forbløffelse over at Hamsun overhodet er en mann som skriver bøker.[339] Hamsun blir i likhet med Leskov en som forteller historier som fra den andre siden av en avgrunn – avgrunnen mellom mennesker med tilhørighet og erfaring og mennesker som reproduksjonens tidsalder har utsatt for et massivt erfaringstap. Benjamin tar i dagboknotatet utgangspunkt i en togtur fra München til Berlin en sensommerdag, der han ser ut på dem som arbeider på jordene. Satt opp mot dette synet, forekommer det ham å være noe mindreverdig over det forfengelige åndsmenneskets trang til å nå ut, virke og virke videre:

> Har man tatt mål av denne fremmedheten og sett den framfor seg, i hvor mange generasjoner bonden har tiet, så står Hamsun for en: den tannløse munnen til så uoverskuelige slekter av bønder, som nå åpner seg og langsomt utsier sitt om vårt liv: i hans språk felles for første gang hans dom over oss. Hamsuns språk bygger bro over et så stort rom av ikkeforståelse som ingen andre.[340]

Det er på mange måter en forferdelig ironi i den selvkritikken Benjamin i kraft av «åndsmenneske» her spiller ut, en selvkritikk som kan synes å bygge på en projisering av uskyld på den tause bonden som ikke er korrumpert av kapitalistisk virketrang, som ydmykt holder seg på plass innenfor den veldige rammen som omgir hans dagsverk. Hva slags dom er det så Hamsun feller over åndsmennesket gjennom bondens tannløse munn? At Hamsuns litteratur lot seg eksploatere i nazistenes *Blut-und-Boden*-propaganda synes (ennå ikke) å plage Benjamin. Men, som den

---

339 «Zu Knut Hamsun (2)», i Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, bind VI (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 143.

340 «Hat man diese Fremdheit ermeßen und sich vor Augen geführt, wie lange Generationen der Bauer schwieg(,) dann steht Hamsun vor einem: der zahnlose Mund so unabsehbarer Geschlecter von Bauern, der nun sich aufzutun begann und langsam sein Wort über unser Leben sagt: in seiner Sprache zum ersten Mal sein Urteil über uns ergehen läßt. Hamsuns Sprache überbrückt einen so großen Raum des Nichtverstehens wie keines andern.» «Zu Knut Hamsun (1)», i ibid., 142.

oppmerksomme leser han er, oppfatter han at heller ikke Hamsuns litteratur på noe uproblematisk vis skiller mellom (naive) bønder og (sentimentale) åndsmennesker:

> Alltid har han gitt sine mest enfoldige og stakkarslige – bønder, husmenn og tiggere – hele den unevnelige gebrekkelighet, kompliserthet og avgrunnsdybde som våre 'store' romanforfattere, som ikke vet noe og bare har problemer i hodet, har holdt som det dekadente storbymenneskets forbannelse og forrang.[341]

I Heideggers avhandling om kunstverkets opprinnelse, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1934–35), frammaner han et lignende «syn» som ble Benjamin til del på hans togtur mellom München og Berlin i 1929. Her kommenterer Heidegger et van Gogh-bilde der motivet er et par slitte sko. Heidegger beskriver dem som en bondekones utslitte sko, og argumenterer for at den underliggjørende gesten det er å løfte disse skoene ut av sin brukssammenheng for å gestalte dem kunstnerisk, innebærer at vi får øye på, ikke bare skoene «som sådan», men også en hel verden: denne bondekonens verden av arbeid og slit, men også hennes kontakt med jord og himmel; hennes tilhørighet innenfor den rammen som omgir hennes dagsverk.[342]

Men nei, sier kunstkritikeren Meyer Schapiro i en artikkel fra 1968, du har misforstått, Heidegger! Den verden dette kunstverket åpenbarer på en sann måte er bare noe du projiserer inn i det. Schapiro mener at han (per brev) har identifisert hvilket skobilde som ligger til grunn for Heideggers kommentar, og hevder at dette kunstverket «i virkeligheten» avbilder van Goghs egne sko, ikke bondekvinnens (Heidegger har forvekslet titlene). Det interessante er måten Hamsun trekkes inn i denne sammenhengen på – for mens det er mest nærliggende å tenke seg *Markens grøde* (1917) som inspirasjonskilde for den «verden» Heidegger skildrer, er det den berømte skoscenen fra Hamsuns *Sult* (1890) Schapiro viser til i sin

---

[341] «Immer hat er seinen Einfältigsten und Ärmsten – Bauern, Häuslern und Bettlern – die ganze unnennbare Brüchigkeit, Kompliziertheit und Abgründigkeit gegeben, die unsere «großen» Romanciers, die nichts wissen und nur Probleme im Kopf haben, für Fluch und Vorrecht des dekadenten Großstadtmenschen gehalten haben.» «Zu Knut Hamsun (2)», i ibid., 143.

[342] Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1977), 19 ff.

bevisføring for at de avbildede skoene ikke «egentlig» tilhører den ideologisk suspekte vitalisten, men snarere den ideologisk frikjente modernisten: byvandreren.[343]

Opp til et visst punkt i Heideggers analyse kunne han faktisk like gjerne ha forholdt seg til skoscenen i *Sult* som til van Goghs bilde. Problemet oppstår idet han projiserer bondekonens hele verden inn i skobildet. Mens *ånden* i skoscenen i *Sult* er en konkret og individualiserende ånde, idet skoene blir en *pustende* del av heltens jeg, tilhører *ånden* hos Heidegger det tyske folket, og kalles *Geist*. De *fattige i ånden*, generasjonene av bønder som så lenge har vært tause og har tiet, blir liksom det perfekte medium, et slags rør, for denne folkelige *Geist* – som heller ikke er fritt for ressentiment.

Hamsuns vitalisme var tveegget: på den ene siden en panteistisk farget opplevelse av slektskap med allskapningen, som omfattet så vel den mest pjuskete gran som det ufødte barn; på den andre siden en sivilisasjonskritisk og nasjonalstrategisk befolkningspolitisk agenda. Det som stod på spill i barnemorddebatten som Hamsun deltok i, var ikke livets ukrenkelighet, men *potensielt* liv – Hamsun ville etter eget utsagn «renske vekk de liv som er håpløse, til fordel for de liv som blir verdifulle».[344] Men dette er altså noe Hamsun sier i debattformatet, ikke i romans form. I *Markens grøde* ligger Hamsuns sympati hos Inger – til tross for at hun har hareskår. Selv om han på et nivå fordømmer at hun dreper sitt barn – som også det har hareskår (og altså likevel har en verdi) – skildrer han denne hennes udåd med innlevelse og forståelse. Jeg vil ikke derfor påstå at forfatteren Hamsun er «reddet» fra ideologen Hamsun. Men det er ikke tvil om at forfatteren nærmer seg livets kompleksitet med mindre berøringsangst enn ideologen. Mens ideologen uttaler seg selvsikkert om hva som får finnes og hva som ikke får finnes i verden, synes forfatterens grunnholdning å være *tillatelse* og *aksept*.

I et essay om *Markens grøde* med tittelen «Ikke til å ville ha» lever Hanne Ørstavik seg inn i Inger som skal føde sitt barn inne i skogen, og i hennes redsel for at barnet skal være som henne: stygt. «Med den åpne

---

[343] Meyer Schapiro, «The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh», i *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, Selected Papers (New York: George Braziller, 1994). Se også Jacques Derridas dekonstruktive lesning av debatten mellom Schapiro og Heidegger fra 1976, i Jacques Derrida, *Sannheten i maleriet. Restitusjoner av sannheter i skonummer*, overs. Ragnar Braastad Myklebust, Artes (Oslo: Pax, 2004).

[344] Sitert i Frode Lerum Boasson, *Men Livet lever. Hamsuns vitalisme fra Pan til Ringen sluttet* (Trondheim: Universitetet i Trondheim, 2015), avhandling, 202.

munnen ganen opp mot nes en, hele ansiktet åpent sånn, hareskår. Stygt. Ikke til å elske. Ikke til å ville ha.»[345] Ørstavik skildrer Ingers opplevelse av å bære på en skade *som ikke får finnes*; at den ikke får finnes er noe Inger erfarer gjennom blikk som enten ser på henne med forferdelse og forakt, eller ikke våger å se på henne i det hele tatt. Hun *er* det ansiktet Ørstaviks forfatter i *kallet – romanen* er så redd for skal åpenbare seg om den bortvendte kvinnen skulle snu seg: et åpent sår. Samtidig forstår vi at forfatterens skrivesperre, meningskrisen og låsningen, har sin grunn i selve *frykten*, som nærer seg på fantasiene som selve bortvendtheten oppmuntrer til. Forbudet mot å se skaper redsel for å se. Når Ørstavik skriver om Inger, får hun fram den katastrofale opplevelsen av å *være* det som ikke får finnes i de andres blikk, og redselen for at denne bortstøtelsen er noe man selv videreører, noe som går i arv.

> Sånn har hun gått, Inger, fra hun var liten, fra hun var nyfødt, spedbarn, morens øyne på henne lenge før hun visste hva det het, ordene for det som skjedde der i morens øyne, at de så på henne, men samtidig skjøv henne vekk, øynene, blikket, skjøv henne bort. For hun var noe som ikke var til å ville ha, det, der, synlig, midt i ansiktet.[346]

Når barnet kommer, med den samme åpningen i ansiktet, gjør Inger det kjærligste hun kan tenke, skriver Ørstavik: hun dreper det. Graver det ned i skogen og plasserer et lite kors på graven. Men det er en annen grav også der i skogen, og det er Barbros, hun som Hamsun skildrer rettssaken til, relativt nøytralt, men like fullt med en agenda: Hamsun vil si at «det som gror, vokser og blir til, skal ha liv». Men det er jo ikke så enkelt, skriver Ørstavik, og vektlegger forskjellen på andre skapninger, som er mer ferdige når de fødes, og menneskebarn som er så hjelpeløse. «Vi trenger og trenger og trenger, og noen må være der og gi. Noen må være der, og bytte og bære og holde. Vugge og nynne og si. […] Og det å være den som er der. Det er det det handler om.»[347] Det er kanskje lettere å dømme Barbros barnemord enn Ingers, påpeker Ørstavik. Barbro var kanskje bare forfengelig, ville ha et annet liv med en annen mann, «var det sånn?» Men dette vet vi ikke. Og Ørstavik anstrenger seg for nettopp ikke å dømme:

---

[345] Ørstavik, *Jeg drømte at alle bøkene mine sto i kjøkkenskap. Artikler og essays*, 105–106.
[346] Ibid., 106.
[347] Ibid., 108.

«De gjorde det. Det var sånn det var. Og så begravde de det. Mer og mindre godt. Den ene med kors, den andre uten. De var alene med det.»[348]

Oppholdsstedet for menneskets vesen

Det konnotative registeret omkring *hören* er noe Heidegger ofte spiller på, som i høre/tilhøre, men også lytte/lyde (*horchen, gehorchen*). I sitt eksemplar av Heideggers *Einführung in die Metaphysik* (1935) har Paul Celan streket under en passasje som viser hvordan Heidegger tenker seg at det er Intet som forbinder oss med «væren» (das Nichts «gehört» uns zum «Sein»).[349]

Spørsmålet om Intet kan bare stilles rett av filosofer og diktere, skriver Heidegger. I dikterens diktning og i tenkerens tenkning blir alltid et stort nok rom holdt åpent (Celan har streket under dette: «Weltraum ausgespart») til at en ting, et tre, et hus, en fugls rop helt slutter å være likegyldig og uvedkommende. *Das wahre Reden vom Nichts*, den sanne tale om Intet, kan ikke være annet enn *ungewöhnlich*. Og som eksempel på denne uvanlige, poetiske, autentiske tale siterer Heidegger fra et litterært verk.[350]

I sin aller siste sesjon i sitt siste seminar (avholdt i mars 2003) oppgir Jacques Derrida punktvis fem grunner til at han vil gi dette sitatet spesiell oppmerksomhet. I det fjerde punktet forteller han at Heidegger her siterer en samtidig ikke-tysk forfatter, noe som er svært uvanlig for ham, og Derridas femte punkt siterer jeg i sin helhet:

> Because the contemporary, non-German writer, quoted and admired in 1935 by Heidegger, the one who speaks so well and has such a true discourse on the nothing, is none other than the great Norwegian Knut Hamsun – whose genius we are not denying if we recall his pro-Nazi commitments and his proximity to Quisling which have meant that he has become a painful heritage for his country, something that is clear to

[348] Ibid., 109.
[349] Paul Celan, *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, red. C. Babb (Paris: Édition Rue d'Ulm, 2004), 342. Dette er en tekstkritisk utgave som redegjør ikke bare for hvilke filosofer som var representert i Celans bibliotek, men som også inneholder alle hans understrekninger og margnotater.
[350] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 29.

> anyone approaching Norway still today, its culture, its literature and its politico-literary memory.[351]

Er det en tilfeldig eller intim forbindelse mellom forfatterens politiske sympatier og hans litteratur? Dette er en pisk av et spørsmål også i Heidegger-resepsjonen – hvorvidt det «vesentlige» i hans filosofi er «ubesmittet» av hans politiske sympatier. Det er i dette spenningsfeltet Derrida befinner seg når han prøver å komme til rette med noen problematiske felt i Heideggers filosofi. Det gjelder særlig bruken av ord som har med omslag å gjøre, fra usikkerhet til sikkerhet, fra ubestemthet til avgjørelse, fra avmakt til en slags allmakt.

I en av sine begrunnelser for hvorfor han vil vie Heideggers Hamsun-sitat spesiell oppmerksomhet, nevner Derrida landskapet – fjellet – et landskap som står Heidegger «nært». Men noe mer enn dette megetsigende nikket får vi ikke fra Derrida.

La meg derfor utvikle dette med landskapet. Saken er at Hamsun, i slutten av landstrykertrilogien, uforvarende får man tro, har ført sin hovedperson August inn i et meningsmettet topos i vestlig tradisjon. Fjellet er stedet hvor Herren lar seg se – eller ikke. Oppstigningen på berget innebærer at mennesket (det vil si, for det meste, mannen: sønner og fedre, fedre og sønner) trer ut av sitt daglige liv, at han så å si hever seg over sin fortrolighetssfære, for der, i høydens tynnere luft, å klarne tankene og finne «hjem» til seg selv eller Gud – eller intet.

I *Sein und Zeit* (1927) skriver Heidegger om et kall som kaller oss tilbake fra vår «falne» tilstand, vår absorpsjon i verden som *das Man*. Kallet kommer fra det uhjemlige og innfinner seg når verdens *prat* opphører, slik at vi kan *se* oss selv og våre muligheter.[352] Den uhyggelige tomheten forvandles plutselig til et resonant rom, et mulighetsrom, som Heidegger senere i sin karriere, i forelesningen «Die Sprache» (1950), identifiserer som språket selv:

> Språket taler. Når vi lar oss falle ned i den avgrunn som denne setningen benevner, styrter vi ikke vekk i tomhet. Vi faller i høyden. Denne høyden

[351] Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, overs. Geoffry Bennington, bind II (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2011), 284–285.
[352] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11 utg. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), § 54–60.

> åpner et dyp. Begge måler opp en hjemstavn, der vi kan søke tilhørighet, for å finne oppholdsstedet for menneskets vesen.[353]

Slik kommer Heidegger så å si «hjem» til seg selv og sitt kall der oppe i fjellheimen. I *Einführung* unnlater ikke Heidegger å påpeke at Hamsuns August er inkarnasjonen av den moderne tidens rotløse og rastløse altmuligmann.[354] Men – tross hans rotløshet – står nettopp denne Augusts «Dasein» i en spesiell forbindelse med det usedvanlige. Det Usedvanlige er noe som har en særskilt form for makt over August – det er noe han ikke kan annet enn å lytte til. Denne August er altså i sine siste levedager alene oppe i høyfjellet. Dikteren sier, skriver Heidegger, og siterer (i tysk oversettelse):

> Han sitter her midt imellem sine to ører og hører sand tomhet. Aldeles pussig, et hjernespind.
>
> På sjøen [her skyter Heidegger forklarende inn at August tidligere har vært mye til sjøs] rørte noget sig og der blev det lyd, noget hørlig, et vandkor. Her kommer ingenting imot ingenting og er ikke til og er ikke engang et hul. Det er til å riste opgit på hodet av.[355]

Det er også verdt å sitere passasjen i *Men livet lever* (1933) som kommer rett før Heideggers sitat:

> Egentlig hørte han ikke til heroppe. Når han så sig omkring var han i en fremmed verden med en overdådighet av tinder og skar overalt, et fråtseri av grått fjell. Hva skulde han med det? Han var en virksom mand, han handlet. Da her intet var som rørte seg – nei ikke en busk og ikke et strå – så var her heller ingen lyd, bare taushet ind i ansiktet.[356]

Heidegger synes å se en bevegelse i Hamsuns tekst der det tomme og fremmede, dette fråtseri av grått fjell som ikke sier August noe, som ikke vedkommer ham, som er ham fremmed, med ett forvandles til en tomhet

---

[353] «Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.» *Unterwegs zur Sprache*, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), 11.

[354] «dieses August, in dem sich das entwurzelte Alleskönnen des heutigen Menschen verkörpert». I *Einführung in die Metaphysik*, 29.

[355] Knut Hamsun, *Men livet lever*, bind 12, Samlede verker (Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1955), 299. Sitert i Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 29.

[356] Hamsun, *Men livet lever*, 12, 299.

August *hører*, en tomhet som taler til ham, sant, eller med Heideggers ord: «echt und überlegen». Et ekte og overlegent hjernespinn? Aldeles pussig?

I sin utgave av Heideggers *Einführung* har Celan satt et utropstegn i margen der hvor Heidegger siterer Hamsun: dikteren som taler «sant» om «Intet».[357] Mon ikke Heideggers Hamsun er en av mange fjellvandrere som snakker i munnen på Celans to jøder, dem som han en aften når solen har gått ned, og ikke bare den, lar vandre opp i fjellet, «som Lenz»?

I likhet med Celans «Jud Groß» og «Jud Klein» er August en som egentlig ikke hører til i fjellheimen. Denne mangelen på *tilhørighet*, rotløsheten, er noe August deler med den stereotype «jøden», emblematisk for en grunn, parasittær, «uegentlig» *Dasein*:

> for jøden, du vet, hva har vel han som virkelig tilhører ham, som ikke er gjemt, utlånt og ikke tilbakelevert[358]

De to jødene hører ikke til oppe i fjellheimen, kanskje ikke så mye fordi de er «virksomme menn», som August, men fordi det «rene» språket, *værens* språk der oppe i berget, ikke vil ha med dem å gjøre:

> det er språket som gjelder her, et språk, ikke for deg og ikke for meg – men, spør jeg, for hvem er den da tenkt, jorda, ikke for deg, sier jeg, er den tenkt og ikke for meg –, et språk, men uten jeg og uten du, lutter han, lutter det, forstår du, lutter henne, og ingenting som/annet enn det.[359]

Med det siste leddet her, «und nichts als das», sikter Celan kanskje til det Heidegger kaller språkets *als-Struktur* (det ene *som* det andre). Som vi husker, argumenterer Heidegger for at det bare er mennesker som gjennom språket kan erfare noe *som* noe, for eksempel døden. Mennesker *kan* derfor dø, mens dyr bare opphører. Celan har streket under følgende sitat i *Einführung* (der Heidegger ikke bare frakjenner dyr «verden», men også «omverden»): «Verden er alltid *åndelig* verden. Dyret har ingen verden, heller ingen omverden.»[360]

---

[357] Celan, *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, 341.

[358] «denn der Jud, du weißts, was hat er schon, das ihm auch wirklich gehört, das nicht geborgt wär, ausgeliehen und nicht zurückgegeben», i «Gespräch im Gebirg», 23.

[359] «Das ist die Sprache, die hier gilt, eine Sprache, nicht für dich und nicht für mich – denn, frag ich, für wen ist sie denn gedacht, die Erde, nicht für dich, sag ich, ist sie gedacht und nicht für mich –, eine Sprache, je nun, ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es, verstehst du, lauter Sie, und nichts als das.» I ibid., 25.

[360] «Welt ist immer *geistige* Welt. Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt.» I Celan, *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, 341.

I 1949 holdt Heidegger et foredrag der han kritiserte den moderne teknikken, med tre eksempler: industrielt jordbruk, produksjonen av atombomben, og «produksjonen» av lik i gasskamrene.[361] At Heidegger hadde klare antisemittiske holdninger har blitt bekreftet etter utgivelsen av de såkalte «svarte dagbøkene», der han blant annet skriver om jøder at de er «verdensløse». Om det vanlige narrativet er at jøder ble utsatt for en trinnvis «dehumanisering», der de først ble fratatt borgerrettigheter, deretter, i konsentrasjonsleirene, ble fratatt alle muligheter til å dø en heroisk død, er altså det underliggende premisset hos Heidegger at jøder allerede i utgangspunktet var like fattige på verden som dyr og dermed ute av stand til å dø – men da ikke fordi de var absorbert i et biologisk miljø, en biotop, men fordi de var både de fremste eksponentene for, og forblindet av, den kalkulerende ånd Heidegger forbandt med den moderne teknologiens nihilisme – «Gestell».[362]

Språket som gjelder der oppe i fjellheimen er altså ikke for den ene jøden, og ikke for den andre. Men hvem er det da for? I essayet «Der Weg zur Sprache» (1959) siterer Heidegger blant annet Novalis om språkets hemmelighet: at det taler ene og alene med seg selv.[363] Novalis-referansen er hentet fra den korte teksten «Monolog», der han skriver at når noen vil tale *om noe bestemt*, så lar det lunefulle språket ham si de mest latterlige og fordreide ting. Men om noen taler bare for å tale, «så uttaler han nettopp de herligste, mest originale sannheter».[364] I essayet «... dichterich wohnet der Mesch ...» (1951) resonnerer Heidegger på en måte som fører tankene til Novalis, når han skriver om hvilke selsomme manipulasjoner

---

[361] «Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.» «Das Gestell» i Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 27.

[362] Se f.eks. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015).

[363] I Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 229.

[364] «Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimnis, – daß wenn einer bloß spricht, um zu sprechen, er gerade das herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmten sprechen, so läßt ihn die launische Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen.» Novalis, *Novalis Werke*, red. Gerhard Schultz, München: C. H. Beck 2001, s. 426.

den gjør seg skyldig i som glemmer at språket er hans herskerinne, for isteden å geberde seg som var han språkets hersker.[365]

Heidegger nærer en viss tillit til at denne perversjonen kan reverseres *poetisk*. I poesien er det nemlig språket selv som taler. Heideggers språkmetafysikk har kryptolutherske trekk: bare den som *tømmer seg for seg selv* kan bli et slags «rør». Ikke for Gud, kanskje, men for Intet med stor I, eller også: Språket selv. Begrepsspråket er *det falne* språket mennesket tror han er herre over og bruker som middel for uttrykket, i tåpelige, fektende forsøk på å snakke *om noe bestemt*. Dette er i realiteten tomprat. Er det da først når man i en slags akt av *Gelassenheit* slutter å prøve å *gripe* noe med språket, og prater bare for å prate, at tompratet så å si tømmes, forvandles til et resonant rom for Intets/Språkets egen tale?

Men det er noe pussig med Novalis' tankefigur. Hva skal et språk som bare bekymrer seg for seg selv (*bloß um sich selbst bekümmert*) med dem som prater bare for å prate? Eller som den ene jøden sier til den andre i Celans «Gespräch», hvorfor har du da kommet hit til høyfjellet, hit hvor du ikke hører til?

> «Fordi jeg måtte snakke, kanskje, til meg eller til deg, måtte snakke med munnen og med tungen og ikke bare med stokken. For hvem snakker den til, stokken? Den snakker til steinen, og steinen – hvem snakker den til?»
>
> «Til hvem, søskenbarn, skal den snakke? Den snakker [*redet*] ikke, den taler [*spricht*], og den som taler, søskenbarn, den snakker med ingen, den taler, fordi ingen hører ham, ingen og Ingen, og da sier han, han og ikke munnen hans og ikke tungen hans, sier han og bare han: Hører du?» [366]

Er det sånn at en «sann» tiltale løsgjør seg i det fremmede og uhjemlige her, idet et uvedkommende ingen blir et «Ingen» som steinen eller «han» taler til: Hører du? Et «hører du» som utsies fra noen som ikke taler med menneskers munn og tunge? Men så snart påkallelsen eller «kallet» har

---

[365] Martin Heidegger, «... dichterich wohnet der Mesch ...», i *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Günther Neske 1954, s. 189.

[366] «Weil ich hab reden müssen vielleicht, zu mir oder zu dir, reden hab müssen mit dem Mund und mit der Zunge und nicht nur mit dem Stock. Denn zu wem redet er, der Stock? Er redet zum Stein, und der Stein – zu wem redet der?»
«Zu wem, Geschwisterkind, soll er reden? Er redet nicht, er spricht, und wer spricht, Geschwisterkind, der redet zu niemand, der spricht, weil niemand ihn hört, niemand und Niemand, und dann sagt er, er und nicht sein Mund und nicht seine Zunge, sagt er und nur er: Hörst du?» I Celan, «Gespräch im Gebirg», 26.

funnet sted, lukker det seg igjen: «Hörst du» substantiveres til «Hörstdu»:

> «Og Hørerdu, visst, Hørerdu, den sier ingenting, den svarer ingenting, for Hørerdu, det er den med isbreene, den, som har foldet seg, trefoldig, og ikke for menneskene ...»[367]

«Hörstdu», det er den med isbreene. Og isbreene er i enda større grad enn fråtseriet av grått fjell *ikke for menneskene*. *Lauter er*, skriver Celan, og ordet *lauter*, høyere eller sterkere, er homofont med det lavtyske *lauter*, som betyr klar, lutret, ren. Et språk som «bare bekymrer seg for seg selv», uten «jeg» og uten «du».

Deine Umkehr, was ist das? spurte Celan – formodentlig med adresse ikke bare til Buber, men også til Heidegger. Om det for Heidegger handler om væren selv, handler det for Buber om å vende øret til *Guds* påkallelse. I Bubers oversettelse av sin ynglingssalme nr. 70, gjentar han tre ganger *bei dir*: «ein Vieh bin ich *bei dir* gewesen»; «und doch bleibe ich stets *bei dir*»; «aber *bei dir* / habe ich nicht Lust nach der Erde».[368] I sin eksegetiske utlegning av denne salmen, skriver Buber:

> Now being with him means no longer, as in life, being separated from him. ... With the strongest clarity the psalmist says what has to be said: not only his flesh disappears in death, but also his «heart,» this innermost, personal instrument of the soul ... also this personal soul disappears. But he who has been this person's true part, real portion, God, is eternal. Into this eternity this pure-hearted man dies. And this eternity is totally unlike every kind of time.[369]

Det er som om Celan protesterer mot denne tilliten til en Gud som de «renhjertede» forenes med i døden. *Hos deg* har jeg ingen lyst til det jordiske, heter det i salmen. «Kom til oss på hendene», skriver Celan. Og i sin kommentar til Bubers/Heideggers *Umkehr*: Først når du har *vært hos* de *krummnasige, kielkröpfige, mauschelnde*, møter du øyet og øyets mandel. Disse pejorativene illustrerer hvordan den antisemittiske diskursen både skapte og kanaliserte ressentiment. De jiddisktalende østjødenes

---

[367] «Und Hörstdu, gewiß, Hörstdu, der sagt nichts, der antwortet nicht, denn Hörstdu, das ist der mit den Gletschern, der, der sich gefaltet hat, dreimal, und nicht für die Menschen ... » I ibid.

[368] Sitert i Karl-Johan Illman, «Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of His Interpretation», i *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, red. Paul Mendes-Flohr (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002), 91.

[369] Sitert i ibid., 92.

sjargong ble i seg selv ansett som et fallent i betydningen mindreverdig språk. *Mauscheln* var en nedsettende term for jiddisk, et liksom gebrokkent og *urent* tysk. Mange jiddisktalende hadde internalisert denne forakten og følte skam over sitt eget morsmål.

Celan snakket ikke selv jiddisk og var ikke noen religiøst praktiserende jøde. Dette hadde han felles med Jean Améry og mange andre assimilerte jøder. Améry skriver om hvordan den straff han ble pålagt i kraft av å være «jøde» gjorde ham til *ikke* ikke-jøde. Om han ikke hadde noen kulturelt eller språklig bestemt fellesskapsfølelse med andre jøder før torturen, ble han påtvunget et slags fellesskap gjennom selve den forkrøplende behandlingen. Celan har streket under ordet *verbogen* i sitt eksemplar av Amérys *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, 1966).

> Vi er 'fordreide', sies det. [...] Men det stiller meg også overfor oppgaven å gi en ny definisjon på vår fordreidhet: endog som en form for menneskelighet som såvel moralsk som historisk rager over den sunne rettlinjetheten.[370]

Å påta seg og artikulere ressentimentet var for Améry en slags solidaritetshandling, et forsøk på å omvandle den kneblede reaksjonsdannelsen mot overgrepene som hjemsøkte ofrene som en slags autoimmun sykdom som bøyde dem inn i seg selv, til *motspråk*. Når Celan tenker seg at bevegelsen mot et møte i øyenhøyde må gå veien om forkrøplingen, er det også ressentimentet han har i tankene. Betingelsen for at noen skal befris fra «mytisk skyld» kan ikke være at den som er påført lidelse har gjort seg «fortjent» til befrielse gjennom å ha beholdt sitt hjerte «rent» og uforbitret. Først når du har *vært hos* de forkrøplede – også i det bitre – kan du håpe på et møte i øyenhøyde.

Det «rene» for Celan, den renhjertede, er ikke samtidig med den sonore talen og samtalen i det store resonansrommet der himmel og jord forbindes i mennesket selv, som hos Heidegger. Det rene kan heller ikke fris fra det innerste og mest personlige sjelsorgan for, liksom umerket, å oppgå i Guds evighet. Det er når du står der i forstummelsen, i pustepausen, at du blir påminnet om ditt hjerte, sier Celan. Ordet er alltid forsinket

---

[370] Améry, *Ved forstandens grenser*, 111. «Wir sind, so heißt es, «verbogen». [...] Das stellt mir aber auch die Aufgabe, unsere Verbogenheit neu zu definieren: und zwar als eine sowohl moralisch als auch geschichtlich der gesunden Geradheit gegenüber ranghöhere Form des Menschlichen.» I Celan, *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, 455.

i forhold til denne sannhetshendelsen, ordet tilhører alltid en «fallen» dimensjon – slik diktet gjør det, denne uopphørlige samtalen om lutter dødelighet og forgjengelighet (*diese Unendlichsprechung von lauter Sterblichkeit und Umsonst*).[371]

Der står de, alle stavelsene

I sin utgave av Benjamins avhandling om det tyske sørgespillets opprinnelse, har Celan merket seg hvordan Benjamin skiller mellom det romantiske symbolet og sørgespillenes allegorier. Mens symbolet «i og med forklaringen av undergangen i forløsningens lys flyktig åpenbarer naturens transfigurerte ansikt, ligger i allegorien historiens facies hippocratica som et stivnet urlandskap foran betrakterens øyne», skriver Benjamin. Det var Hippokrates som første gang beskrev fysiognomien et menneskes ansikt antar idet dødsstivheten setter inn. Benjamin skriver også: «All den utidighet, lidelse og forfeilethet som historien er fra første stund, er preget inn i et ansikt – nei i et dødningehode.»[372]

I *Ästhetische Theorie* (1970) skriver Adorno at Celan mimer et språk hinsides (*unterhalb*, under) menneskenes hjelpeløse språk – ja hinsides alt *organisk*.[373] Det er ikke opplagt hvordan dette Adorno-sitatet skal leses. Skulle Celans språk være stivnet, ikke-vitalt, «dødt» i en slags mimetisk solidaritet med de døde, eller i en hjemsøkt fiksering ved traumet? Og hva betyr det når Adorno kaller menneskenes språk «hjelpeløst»? Uttrykker han her en forakt for pratet, liksom heftet med en uanstendig lettsindighet? *Geschwätz*, pladder, som Kierkegaard, Benjamin, Heidegger, kalte språket i sin «falne» form?

Selv om «Gespräch im Gebirg» er skrevet på tysk, Celans morsmål, gir han med den litt kortpustede syntaksen, gjentagelsene, fordoblingene,

---

[371] *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, 11.

[372] «Während im Symbol mit der verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus.» Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 343.

[373] «die des Toten von Stein und Stern. Beseitigt werden die letzen Rudimente des Organischen. […] Die Sprache des Leblosen wird zum letzen Trost über den jeglichen Sinnes verlustigen Tod». I Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 477.

avbrytelsene og rekapitulasjonene teksten en jiddisk diksjon. Celan skal selv ha sagt at hans samtale på berget var en slags «Mauscheln» mellom jødene Klein – ham selv, og Groß – Adorno (som dog skal ha påpekt at dette var en misforståelse: han var ikke jøde).

Mauscheln er myntet på den jødiske stamfaren Moses' navn: *Moishe*. Over stokk og stein går de to jødene, der oppe i fjellet. Og stokken snakker med steinen. Men stokken leder også tankene til nettopp Moses' stokk, staven han løftet mot havet, som delte seg og lot Israels folk vandre tørrskodd over. Staven han dunket på berget med, som åpnet seg og lot en kilde springe fram der i ørkenen. Åpenbaringenes og miraklenes instrument. Men nå har *Hører du?* blitt Hørerdu, og Hørerdu er han med isbreene, som har foldet seg trefoldig – og ikke for menneskene, skriver Celan.

Åpenbaringens adamittiske navnespråk er redusert til blotte *flatus voci*: Stakkars gravlilje! Stakkars klokkeblomst! Der står de arme blomstene, *fattige på verden* ville kanskje Heidegger si. De står der som søskenbarna står der. Uten tilgang til Intet og derfor uten tilgang til væren, til det å «bo», til språket som «værens hus». Men likevel står de der og blomstrer vilt. Disse sjeldne fjellblomstene er rotfestet der oppe i det karge fjelllandskapet, ja på selve grensen mellom det vegetative og ikke-vegetative. Og de som verken står eller blomstrer, som ikke er for hånden – det er kanskje de døde? Som har noe å si, tross alt: «Skravlekoppene! Selv nå, når tungen støter nummen mot tennene og leppene ikke vil forme seg, selv nå har de noe å si!»[374]

Om allegorikerens melankolske blikk avsjeler den materielle verden og tømmer den for mening, så finnes det et moment der *destruksjon* slår over i *konstruksjon*, idet tingene som liksom er brutt ut av sine stivnede meningssammenhenger, igjen, som Reinton skriver, «står ledige til å kunne tilføres ny betydning, slik Benjamin i sørgespillboken skriver at ord, stavelser og lyder bryter ut av sammenhenger og begynner å spankulere på egehånd».[375]

Celans melankolske blikk er også radikalt avbesjelende. Men sine to jøder, som ikke utholder naturens store stillhet der oppe i fjellene, lar han straks begynne å prate, *skravlekoppene*, og selv om blomstene får sine navn, sine egennavn til og med, der de står, er denne benevningen allerede

---

[374] «Die Geschwätzigen! Haben sich, auch jetzt, da die Zunge blöd gegen die Zähne stößt und die Lippe sich nicht ründet, etwas zu sagen!» Celan, «Gespräch im Gebirg», 25.

[375] Reinton, «Å tenke dikterisk. Om lesning og skriving hos Walter Benjamin», 43.

en overbenevning, framført i det falne språket av søskenbarna som ikke har uskyldige blikk, det henger slør i øynene deres.

> Stakkars gravlilje, stakkars klokkeblomst! Der står de, søskenbarna, på en vei står de i fjellet, stokken den tier og steinen den tier, og tausheten er ingen taushet, ikke et ord der er forstummet og ikke en setning, en pause er det bare, en ordluke er det, et tomsted er det, du ser alle stavelsene stå rundtomkring; tunger er de og munn, disse to som før, og i øynene henger sløret, og dere, dere stakkarer, dere står ikke og blomstrer ikke, dere er ikke for hånden, og juli er ikke juli. [376]

Celan som Benjamin motsatte seg sterkt alle kompensatoriske og falskt fortrøstningsfulle måter å møte lidelse, død, katastrofe på – alt dette som river mennesker og ting ut av sine livsverdener og således også skiller dem fra sin form, sin «verden», sin «aura». Men, allegorikerens troskap mot historiens *facies hippocratica* er like fullt drevet av en *reddende* intensjon, en intensjon som troløst hopper over til oppstandelsen. Der står de, alle stavelsene, står rundtomkring, liksom ledige?

Om Celans diktning graviterer mot taushet, liksom gjennomtrengt av skam overfor en lidelse som gjør enhver språklig forsoningsakt hjelpeløs, så viser han i «Gespräch im Gebirg», hans eneste prosatekst foruten «Der Meridian», at dette ikke må innebære forakt for pratet og samtalen, for et språk *med* Jeg og Du, posisjoner som står der ledige til å fylles med nærvær, tiltale, samtale, skravlekoppene imellom: De som også, kanskje, prater bare for å prate, med munn og med tunge. Slik gestalter Celans «Gespräch im Gebirg» også en slags munter ømhet for *die Geshwätzigen*, døde som levende. «Godt, la dem snakke... »[377]

---

[376] «Armer Türkelbund, arme Rapunzel! Da stehn sie, die Geschwisterkinder, auf einer Straße stehn sie im Gebirg, es schweigt der Stock, es schweigt der Stein, und das Schweigen ist kein Schweigen, kein Wort ist da verstummt und kein Satz, eine Pause ists bloß, eine Wortlücke ists, eine Leerstelle ists, du siehsts alle Silben umherstehn; Zunge sind sie und Mund, diese beiden wie zuvor, und in den Augen hängt ihnen der Schleier, und ihr, ihr armen, ihr steht nicht und blüht nicht, ihr seid nicht vorhanden, und der Juli ist kein Juli.» Celan, «Gespräch im Gebirg», 24–25.

[377] «Gut, laß sie reden.» i ibid., 25.

Summary in English

The central motif reflected upon in the case studies and the subsequent discussions in this thesis is the concept of *creatureliness*, emblematically expressed in the Paulinian «groaning of creation», and its call for possibly redemptive responses within literature and language. Postsecular theory and the turn to the apostle Paul in recent political theology provide the backdrop for the different approaches of the four articles. The term «post-secular» does not simply indicate a return to religion. Rather, it denaturalizes liberal secularism and its clear-cut separation of the private sphere from a presumed value-free public sphere. «Political theology» is a theoretical field dealing with the ways in which political power is legitimized by reconnecting to and reactivating theological figures of thought. In the present study, I am primarily preoccupied with critical inquiries into the notion of *sovereignty*, modelling political and subjective power on the nominalist image of God as almighty and transcendent.

In the introductory part of the thesis, I argue that the dedication, from the 1960s onward, to making science out of literary studies, escorted by the firm belief in methodology, is part of a «secularist» paradigm, partly responsible for a tendency to ignore the ways in which literary and aesthetic themes are often deeply grounded in centuries of religious and theological reflection. The aim of my study is to unveil certain theological patterns in literature and aesthetic theory that the secularist paradigm has encrypted.

There are numerous of themes that can be related to the biblical narrative of creation and fall. For example: What does it mean that the human being is created in the image of God? This theologeme underlies modern discussions regarding human dignity. To what extent is the human being considered not only as created, but also as creating and world-building? This question is at stake in different views on the self, the subject and human agency. And what implications does the central prohibition in Jewish and Christian theology against confusing the created world with the creator have? In aesthetic theory this theologeme can be recognized as a certain hostility to art, signifying artificiality, and in marxist theory as a critique of reification.

One way of conceiving the idea that the human being is created in the image of God derives from the second creation narrative of Genesis, where God releases the creative language in Adam, in order to let him

complete creation in the act of naming the animals. Throughout the present thesis, Walter Benjamin's interpretation of this narrative, as presented in his early essay «On Language as Such and on the Language of Man» (1916), serves as a point of reference. I suggest that the way in which Benjamin conceptualizes the «fall» from a pure language to a language of instrumental means, offers a way of mediating between two opposite strands in language theory and psychoanalysis, leaning on a «metaphysics of presence» and a «metaphysics of absence», respectively. The object relations theory of Donald Winnicott provides an example of the first strand, as his notions of «potential space» and «play» seem to resonate with Benjamin's notion of a pre-lapsarian mimetic language of pure mediality. The poststructuralist psychoanalysis of Jacques Lacan serves as an example of the second strand, with his staging of the psychogenesis as revolving around lack (*manque*).

Both at the core of Judeo-Christian religious thought, understanding the I as dependent on the Other, and in post-Freudian psychoanalytic theory, the human being is conceived as a *creature* in the passive tense before it becomes a world-building *creator* with moral agency. In discussing contemporary usage of the concept, I refer at some length to the theorist Eric L. Santner, who sees the term creature as primarily designating the human being as subjected to – and deformed by – modern biopolitical discourses of sovereignty. I argue, however, that this political-theological notion of the creature is challenged by a theo-political vision, wherein life is received as a gift, in relation to a transcendent and generous, rather than tyrannical, creator-God. This Other is not to be confused with the crippling powers of worldly masters, who, from a theo-political point of view, should be resisted as false gods. Even Santner buys into the theo-political paradigm, though, when referring to the notion of a «meta-ethical self» in the theology of Franz Rosenzweig. This self could be articulated as a certain *responsivity*, and what basically preoccupies me throughout the studies of this thesis is the ways in which the central notions of *calling* and *naming* in Jewish and Christian theology address this responsivity.

In the discussions following the case studies, my ambition is not only to deepen and problematize some aspects of the articles calling for elaboration, but also and more importantly to integrate my case studies into a continuous movement of thought. Following Walter Benjamin, I outline two distinct, yet interconnected visions of redemption: «profanation» on the one hand, releasing the creature from «mythical guilt», manifested on various levels as the compulsion to repeat; and «remembrance» on the

other hand, manifested as a receptivity for the unfinished, failed and thwarted in collective or personal history, demanding correction and fulfillment.

In case study IV, I compare Giorgio Agamben's reading of Paul's messianic «now-time» with the Swedish author Lars Ahlin's take on the same motif. I take this study as a point of departure for the discussion part, since it is the one most explicitly dealing with one of the central research questions addressed in this thesis: whether redemption is to be sought as release *from* law or fulfillment *through* law. There is a strong antinomian impulse running through contemporary political philosophy frequently referring to Walter Benjamin's influential essay «Towards a Critique of Violence» (1921). This is also a decisive, though not always explicit, intertext in Agamben's *The Time that Remains* (2000), in which he applies a Pauline optics on what Benjamin names «divine» or «law-destroying» violence. Agamben emphasizes that Paul's splitting of the law into a dimension of *works* and a dimension of *belief* does not imply that the old covenant (Jewish law) is *replaced* by a new one (Christian love). Rather, the law is simply «deactivated» by way of the so called *hōs mē*-structure (living *in* but not *of* the world; 1 Kor 7: 29–32). Simultaneously, though, Agamben seems to empty out the dimension of belief, no longer anchoring it in either a relation to God or to the Neighbor, as Ahlin does.

I argue that Agamben thereby ignores a specific tradition of thought that makes up the context of «Towards a Critique of Violence», a tradition viewing Jewish revelation as bringing about a theo-political *exodus* from a «mythical» regime, wherein law is anchored in power rather than righteousness. This exodus seems to be premised by the notion of a transcendent God, breaking into history by way of his divine, performative Word – or calling. At this point I bring Judith Butler's clarifying reading of «Towards a Critique of Violence» into the discussion, as she relates the benjaminian «divine violence» not simply to a revocation of every vocation, but to a *commandment*: «Thou shalt not kill». This commandment does not address what Benjamin calls *bloßes Leben* (mere life) as much as what he calls «the soul of the living». In Butler's reading, divine violence implies an injunction to resist the force of a law responsible for soul murder.

Benjamin anchors his antinomian stance in an analysis of the origin of law as the manifestation of fate as *punishment*. This is the case in the myth of Niobe, as she is hit by a fate that makes her guilty without understanding what crime she has committed – except for merely being alive (boasting of her fertility). As I proceed to the discussion of case study III

on Hamsun's debut novel *Hunger* (1890), I suggest that the hero burdens his crippled double with moral responsibility for his deformity, thereby making him an incarnation of the unfortunate combination of guilt and fate that Benjamin designates as «mythical». By supplementing the myth of Niobe with Freud's myth of the primal horde, I want to shed light on how mythical guilt can be connected to the affect that Hamsun explores with such virtuosity in *Hunger:* the spirit of revenge.

In the myth of the primal horde, law is established as punishment for an offence, not on what Benjamin would call the soul of the living, but rather on the *rights* of the primal father to keep all power and all enjoyment for himself. The founding of society is in this myth figured as an establishment of guilt structures upheld by a demonic *spectrality*, the dead father becoming stronger than the living one was, operating through the slave morality of the super-ego. According to Nietzsche, resentment is the result of an inhibition – of the will to power. The protagonist of Hamsun's novel *Mysteries* (1892), Nagel, advocates in a nietzschean way the disinhibiting of reactive constraints on the creative forces springing forth from the unconscious. Nagel is, however, haunted by what he rejects: the crippled slave-man Minutten. The relevance of the psychoanalytic seduction theory is actualized as I include the dynamics between Nagel and Minutten in the discussion of creatureliness in Hamsun's early work. This theory radically decentralizes the subject, in a way that also challenges the vitalist ideal of auto-affectivity. In this tradition the economy of the psyche is pictured not as the inhibiting of instinctual drives as much as dechargement of demands and *callings* from caregivers and society.

The crises of meaning wherein the protagonists of the novels by Hanne Ørstavik and Kristine Næss that I analyze in case study II find themselves, can be connected to failures in the structures mediating societal callings and interpellation. Interestingly, Næss' protagonist seems to long for what Ørstavik's protagonist has become a hostage to: Law manifested as a loving authority *setting* the world. Næss connects this longing to a diagnosis of contemporary culture similar to Julia Kristeva's, implicating that fleeting and normalizing power-structures block the kind of revolt Kristeva argues is necessary in order to be authorized as a subject with agency. I problematize, however, the way in which Kristeva anchors her notion of revolt in Freud's myth of the primal horde, in which society is founded on the transgression of a taboo set by a threatening and punishing father. Instead I would emphasize the importance of what Kristeva

calls «the loving third» and its function in creating social arenas that support the transference of affects in symbolic structures affording not only dischargement of demands, but also collective meaning-making.

In the novels of Ørstavik and Næss as well as Hamsun, the protagonists suffer from an inability to discharge interpellations which manifest themselves as traumatic seduction or even persecution. I partly ascribe this suffering to the collapse of a necessary dialectical interconnectedness of the imaginary and the symbolic paternal functions, making up the ecologies of our social being-in-the-world. The kind of creative flow that the authors know from experience and long for, is conceived of as self-forgetting attunement to living spaces saturated with vibrant potentiality. This kind of attunement cannot be evoked simply through a revocation of every vocation, though. The Pauline symbolic death (Gal 2:19) connected to the Christian *agape* motif seems to be insufficient. Just as *eros* is what animates what Lars Ahlin calls the «living name», eros is also what lets the protagonist of Næss' novel feel what she must feel in order not only to be simply human, but to be *enough* human. This already indicates an implication in the space of the imaginary, with its dangers of confusing the self with its mirror images – a confusion that Luther as well as Lacan seem to warn against as a form of idolatry. I argue, however, that Benjamin's notions of the «mimetic» and of play give a less tragic account than does Lacan of this stage in the psychogenesis, picturing it as a pre-traumatic space of possibility, or a «potential space» as Winnicott calls it, in which life and form seem to be inseparable.

Precisely the experience of being separated from one's form is what provokes the messianic intensity that both Ahlin and Benjamin associate with the groaning of creation. Agamben seems to promote a vision of release of fallen creation by way of a miraculous deanimation of law's power over life, transforming what Benjamin calls a permanent state of exception into a «real» state of exception. This real state of exception seems to realize what Benjamin connects with pre-lapsarian language: no secret intentions, no manipulation, no untouchable sacredness, only «pure» mediality and «free» use. However, I argue, there is a more complex relationship between the *before* and the *after* of the fall in Benjamin's reasoning than Agamben seems to account for. Similarly, I argue, there is a certain retrospective stance in the narrative of the fall, as a setting not only of a before and an after, but also of the creature as a genuinely singular one, exposed to suffering and death. The emblematic «incurvature» of fallen

man as pictured in Augustin corresponds to the muteness serving as the necessary *other* of revelation.

One of the main ambitions of the discussion part is to explore the connection between the notion of resentment and the narrative of the fall, with its longing for redemption. Whereas I find the term profanation instrumental in deactivating the spirit of revenge, I sense a need to nuance the notion of resentment, so as not to promote profanation as a solution also with respect to messianic *intensity*. Whereas the spirit of revenge is provoked by insultments on phantasmagorical defense structures, and can be manipulated and canalized into aggression and annihilation of scapegoats, messianic intensity should rather be attributed to the rage of the scapegoat itself, and thus bears witness against all forms of sacrificial violence.

I subsequently demonstrate how Celan's poetological speech «The Meridian» (1960), which I introduce in case study I, paves the way for a notion of remembrance in Benjamin's messianic thought, supplementing the notion of profanation. The point of departure for Celan is exactly the responsiveness towards a calling that cannot be deactivated, as it comes from the dead. Celan outlines a movement towards the uncanny and non-human, a movement hoping for an encounter. Rather than simply deactivating it, I suggest that he moves *through* the resentment and incurvature in order to transform it from within.

Finally I return to the apostle Paul and the way he has been (ab)used in Christian theology in order to reject the «carnal» Israel, with its main symbol being the one of *circumcision*. With reference to Jacques Derrida, I show how Celan repeats and opens up the trope of circumcision – rather than rejecting it as connected to the «dead letter» of the law of the old covenant. I thereby interpret his poetics as envisioning how the eternal recurrence of the same, manifested in the circular compulsion to repeat, can be interrupted, transformed, and opened towards other horizons from within.

Litteratur

Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

Agamben, Giorgio. «Das Leben, ein Kunstwerk ohne Autor: Ein Gespräch mit Giorgio Agamben.» Av Ulrich Raulff (6. april 2004): 16.

———. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Oversatt av Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

———. *Means Without End: Notes on Politics*. Oversatt av Vincenzo Binetti og Cesare Casarino. Minneapolis: Minnesota University Press, 2000.

———. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Oversatt av Daniel Heller-Roazen. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

———. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III*. Oversatt av Daniel Heller-Roazen. New York: Zone, 2002.

———. *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Oversatt av Patricia Dailey. Stanford, California: Stanford University Press, 2005.

Agrell, Beata. «Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv». I *Den trogne arbetaren i vingården. Feststrift till Bo Claesson*, redigert av Staffan Olofsson. Göteborg: Göteborgs universitet, 2015.

Ahlin, Lars. *Bark och löv*. Stockholm: Alba, 1961/1979.

———. *Natt i marknadstältet*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2015.

———. *Om*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1965.

———. *Sjung för de dömda*. Stockholm: Abert Bonniers Förlag, 1995.

Althusser, Louis. «Ideology and Ideological State Apparatuses». I *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Preview Press, 1971.

Améry, Jean. *Ved forstandens grenser*. Oversatt av Lasse Tømte. Oslo: Document Forlag, 1994.

Arendt, Hannah. «What is Authority?». I *Between Past and Future*. London: Faber and Faber, 1961.

Bacon, Francis. *Selected Philosophical Works*. Indianapolis & Cambridge: Hacket Publishing Company, 1999.

Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Bale, Kjersti. «Postkritisk kritikk av kritikken». *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 21, nr. 1 (2018): 78–93.

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Redigert av Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Bind II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

———. *Gesammelte Schriften*. Redigert av Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Bind I,1991.

———. *Gesammelte Schriften*. Redigert av Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Bind IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

———. *Gesammelte Schriften*. Redigert av Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Bind VI, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Berkouwer, Gerrit Cornelis. *Man: The Image of God*. Oversatt av Dirk W. Jellema. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1962.

Bielik-Robson, Agata. *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos*. London & New York: Routledge, 2014.

———. «Messiah without Resentment, Or What Remains of Messianism in Giorgio Agamben's *Remnants of Auschwitz*». *Bamidbar: Journal of Jewish Thought & Philosophy*, nr. 1 (2011): 67–97.
———. «Taking Life out of Nature». *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* 1, nr. 1 & 2 (2012): 167–187.
Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
Boasson, Frode Lerum. *Men Livet lever. Hamsuns vitalisme fra Pan til Ringen sluttet*. Trondheim: Universitetet i Trondheim, 2015. Avhandling.
Bonhoeffer, Dietrich. *Motstånd och underkastelse. Brev och anteckningar från fängelset*. Lund: Gleerups, 1960.
Bornemark, Jonna. *Det omätbaras renässans. En uppgörelse med pedanternas världsherravälde*. Stockholm: Volante, 2018.
Boyarin, Daniel. *A Radical Jew . Paul and the Politics of Identity*. California: University of California Press, 1997.
Buber, Martin. «Der Mensch von Heute und die Jüdische Bibel». I *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, redigert av Martin Buber og Franz Rosenzweig. Berlin: Schocken, 1936.
———. *Ich und Du*. Stuttgart: Reklam, 2008.
———. *Kingship of God*. Oversatt av Richard Scheimann. New York: Harper & Row, 1967 [1936].
———. *The Prophetic Faith*. Oversatt av Carlyle Witton-Davies. New York: Harper, 1960 [1944].
———. «A Translation of the Bible». I *Scripture and Translation: Martin Buber and Franz Rosenzweig*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. London & Cambridge: The MIT Press, 1989.
Butler, Judith. «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'». I *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, redigert av Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006.
———. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
Büchner, Georg. *Dramatik och prosatexter*. Oversatt av Lars Bjurman. Stockholm: Atlantis, 2013.
Caputo, John D., og Michael J. Scanlon, red. *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Celan, Paul. «Brief an Hans Bender». I *Der Meridian und andere Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.
———. *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
———. *Gedichte*. Bind II, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
———. *Gedicthe*. Bind I, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
———. «Gespräch im Gebirg». I *Der Meridian und andere Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.
———. *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*. Redigert av C. Babb. Paris: Édition Rue d'Ulm, 2004.
Christoffersen, Svein Aage. «Kallet og det moderne selv. Den lutherske kallstanken sekularisert». I *Kallsvariasjoner*, redigert av Stine Holte. Oslo: Novus, 2018.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Oversatt av Hugh Tomlison. Columbia: Columbia University Press, 1983.
Derrida, Jacques. *The Animal that therefore I am*. Oversatt av David Wills. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 2008.
———. *The Beast and the Sovereign*. Oversatt av Geoffry Bennington. Bind II, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2011.
———. «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority». I *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002.
———. *Sannheten i maleriet. Restitusjoner av sannheter i skonummer*. Oversatt av Ragnar Braastad Myklebust. Artes. Oslo: Pax, 2004.
———. «Shibboleth». I *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*, redigert av Thomas Dutoit og Outi Pasanen. New York: Fordham University Press, 2005.
Dolar, Mladen. «'I Shall Be with You on Your Wedding-Night': Lacan and the Uncanny». *Rendering the Real* 58 (October 1991): 5–23.
Durantaye, Leland de la. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2019.
Eagleton, Terry. *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate*. New Haven and London: Yale University Presse, 2009.
Fagenblat, Michael. *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
Felski, Rita. *The Limits of Critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
Fioretos, Aris. *Det kritiska ögonblicket. Hölderlin, Benjamin, Celan*. Stockholm: Norstedts, 1991.
Foucault, Michel. «Part Five: Right of Death and Power over Life». Oversatt av Robert Hurley. I *The History of Sexuality. An Introduction*, 135–159. New York: Vintage Books, 1990.
Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.
———. «Das Unheimliche». *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 5/6 (1919): 297–324.
———. *Jenseits des Lustprinzips*. 3 utg. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923.
———. *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. 2 utg. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920.
Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
Girard, René. *Mesonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Fayard/Pluriel, 1961.
Grieg, Nordahl. *Veien frem. Artikler i utvalg*. Oslo: Gyldendal, 1974.
Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophischen Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
Hamacher, Werner. «'Now': Walter Benjamin and Historical Time». I *Walter Benjamin and History*, redigert av Andrew Benjamin. London, New York: Continuum, 2005.

———. «The Second of Inversion: The Movement of the Figure through Celan's Poetry». Oversatt av Peter Fenves. I *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, 337–387. Stanford: Stanford University Press, 1996.
Hamann, Johann Georg. *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1968.
Hamsun, Knut. *Men livet lever*. Samlede verker. Bind 12, Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1955.
———. *Mysterier*. Samlede verker. Bind 1, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1954.
———. *Sult*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1890/1990.
Hansen, Inger Elisabeth. *Trask. Forflytninger i tidas skitne fylde*. Oslo: Aschehoug, 2003.
Hanssen, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press, 1998.
Hansson, Gunnar D. *Nådens oordning. Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*. Stockholm: Bonniers, 1988.
Heidegger, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe. Redigert av Friedrich-Wilhelm von Hermann. Bind 79, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
———. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Gesamtausgabe. Redigert av Friedrich-Wilhelm von Hermann. Bind 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1977.
———. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe. Redigert av Friedrich-Wilhelm von Hermann. Bind 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
———. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe. Redigert av Friedrich-Wilhelm von Hermann. Bind 40, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
———. *Sein und Zeit*. 11 utg. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
———. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. Redigert av Friedrich-Wilhelm von Hermann. Bind 12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
———. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe. Redigert av Friedrich-Wilhelm von Hermann. Bind 7, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954.
Holte, Stine. «Kallsvariasjoner. En introduksjon». I *Kallsvariasjoner*, redigert av Stine Holte. Oslo: Novus, 2018.
Illman, Karl-Johan. «Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of His Interpretation». I *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, redigert av Paul Mendes-Flohr. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002.
Jameson, Fredric. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso, 2002.
Joas, Hans. «Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas». I *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrung der Selbsttranszendenz*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004.
Johansson, Anders. *Subjektiveringens dialektik*. Göteborg: Glänta produktion, 2015.
Kafka, Franz. «Den nye advokaten». Oversatt av Trond Winje. I *En landsens lege*, 5–6. Oslo: Gyldendal, 1996.

Kierkegaard, Søren. *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius*. København: C.A. Reitzel, 1843.
———. *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind IV*. København: Gads forlag, 1997–2013.
Kirkegaard, Peter. *Hamsun som modernist*. Viborg: Medusa, 1975.
Kittang, Atle. *Luft, vind, ingenting. Hamsuns desillusjonsromaner fra Sult til Ringen sluttet*. Oslo: Gyldendal, 1984.
Kojève, Alexandre. «Sammanfattande kommentar till de sex första kapitlen av *Andens fenomenologi*». I *Att läsa Hegel*, redigert av Anders Burman og Anders Bartonek, 89–13. Hägersten: TankeKraft Förlag, 2012.
Kristeva, Julia. *Fasans makt. En essä om abjektionen*. Oversatt av Agneta Rehal & Anna Forssberg. Göteborg: Daidalos, 1991. 1980
———. *The Sese and Non-Sense of Revolt*. Oversatt av Jeanine Herman. New York: Columbia University Press, 1999.
Lacan, Jacques. *Anxiety*. Oversatt av Adrian Price. The Seminar of Jacques Lacan. Redigert av Jacques-Alain Miller. Bind X, Cambridge, Malden: Polity Press, 2014.
———. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. Oversatt av Sylvana Tomaselli og John Forrester. The Seminar of Jacques Lacan. Redigert av Jacques-Alain Miller. Bind II, New York: Norton, 1988.
———. «The Insistence of the Letter in the Unconscious». *Yale French Studies* 36/37 (1966).
———. «The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience». Oversatt av A. Sheridan. I *Écrits: A Selection*. New York: Norton, 1977.
———. *Psykoanalysens etik. Sjunde seminariet, 1959–1960*. Oversatt av Zagorka Zivkovic og Jurgen Reeder. Stockholm: Natur och Kultur, 2000.
Lakoff, George, og Mark Johnson. *Metaphors we Live by* London: The University of Chicago Press, 2003.
Laplanche, Jean. *Essays On Otherness*. Redigert av Andrew Benjamin. London & New York: Routledge, 1999.
Lesch, Charles H. T. «Theopolitics Contra Political Theology: Martin Buber's Biblical Critique of Carl Schmitt». *American Politcial Science Review* 113, nr. 1 (2018).
Lévinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Oversatt av Alphonso Lingis. Haag: Martinus Nijhoff, 1981.
———. *Proper Names*. Oversatt av Michael B. Smith. London: The Athlone Press, 1996.
Levine, Michael G. *A Weak Messianic Power: Figures of a Time to Come in Benjamin, Celan, and Derrida*. New York: Fordham University Press, 2014.
Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964.
Luepnitz, Deborah Anna. «Thinking in the Space between Winnicott and Lacan». *The International Journal of Psychoanalysis* 90 (2009): 957–981.
Lupton, Julia R. «Creature Caliban». *Shakespeare Quarterly* 51, nr. 1 (2000): 1–23.
Luther, Martin. *Martin Luther. Der Christ in der Welt*. Luther Deutsch: die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Redigert av Kurt Aland. Bind 7, Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1967.

———. *Martin Luther. Der Reformator*. Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Redigert av Kurt Aland. Bind 2, Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1962.
———. *Martin Luther. Die Anfänge*. Luther deutsch: die Werke Marthin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Redigert av Kurt Aland. Bind 1, Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1983.
———. *Weimarer Ausgabe*. Bind 56, Weimar: H. Böhlau, 1883–1929.
Løvaas, Kari. «The Ambiguities of Creatureliness: From Hamann to Celan». *Literature & Theology* 31 (2017): 255–268.
———. «Att leva *i* men inte *av* världen. Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben». *Svensk Teologisk Kvartalsskrift* (Kommende).
———. «Det forsvunne barnet. Om skapelse og forkrøpling i *kallet – romanen* (2006) og *Bare et menneske* (2014)». I *Kallsvariasjoner. Postsekulære kall i skandinavisk litteratur*, redigert av Stine Holte, 67–98. Oslo: Novus, 2018.
———. «Forhandlinger om verdighet i Hamsuns *Sult*». *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 22, nr. 1 (2019): 7–31.
Löwenthal, Leo. «Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie». *Zeitschrift für Sozialforschung* VI (1937): 295–345.
Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: Chicago University Press, 1949.
Løvlie, Elisabeth. «Kallet fra en kommende hemmelighet. Om den religiøse vending i kontinental teori og mulige åpninger mot det litterære». *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 13, nr. 1 (2010): 38–54.
Menninghaus, Winfried. *Magie der Form*. Frankfurt av Main: Suhrkamp, 1980.
Mjaaland, Marius Timman. «Funderinger over Abrahams offer. Fundamentalisme, mysterium og teologisk suspensjon i Kierkegaards *Frygt og Bæven*». *Norsk Teologisk Tidsskrift* 108, nr. 2 (2007): 116–143.
———. *The Hidden God. Luther, Philosophy and Political Theology*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
———. «Sovereignity and Submission: Luther's Political Theology and the Violece of Christian Metaphysics». *Studies in Christian Ethics* 31 (2018): 435–451.
Moi, Toril. «Ibsen, Theatre, and the Ideology of Modernism». *Theatre Survey* 45, nr. 2: 247–252.
———. *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
———. *Språk og oppmerksomhet*. Oslo: Aschehoug, 2013.
Næss, Kristine. *Bare et menneske*. Oslo: Oktober, 2014.
Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Redigert av Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Bind IV, Berlin, New York: de Gruyter, 1980.
———. *Die fröhliche Wissenschaft*. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Redigert av Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Bind III, Berlin, New York: de Gruyter, 1980.
———. *Nachlaß 1884–1885*. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Redigert av Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Bind XI, Berlin, New York: de Gruyter, 1980.
Olsson, Anders. *Vad är en suck?* Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2013.

Pico della Mirandola, Giovanni. *Om människans värdighet*. Oversatt av Rolf Lindborg. Stockholm: Atlantis, 1996.
Platon. *Skrifter*. Oversatt av Jan Stolpe. Bind IV, Stockholm: Atlantis, 2006.
Reinton, Ragnhild Evang. «Å tenke dikterisk. Om lesning og skriving hos Walter Benjamin». *Agora* 35, nr. 2–3 (2017).
Reis, Mikael van. *Den siste poeten. En essä om Paul Celans aska*. Göteborg: Daidalos, 2015.
Rosenzweig, Franz. «Scripture and Word». I *Scripture and Translation: Martin Buber and Franz Rosenzweig*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
———. *The Star of Redemption*. Oversatt av William W. Hallo. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1971.
Salzani, Carlo. «From Benjamin's *bloßes Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy». I *Towards the Critique of Violence*, redigert av Brendan Moran og Carlo Salzani, 109–123. London, New York: Bloomsbury, 2015.
Santner, Eric L. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. University of Chicago Press, 2006.
Santner, Eric L. *On the Psychopathology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
Schapiro, Meyer. «The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh». I *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*. Selected Papers. New York: George Braziller, 1994.
Schmitt, Carl. *Det politiska som begrepp*. Oversatt av Svenja Hums. Göteborg: Daidalos, 2010.
———. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 2 utg. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1034.
Scholem, Gershom. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940*. Oversatt av Gary Smith og Andre Lefevre. New York: Schocken, 1989.
———. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
———. «On Lament and Lamentation». Oversatt av Lina Barouch og Paula Schwebel. I *Lament in Jewish Thought*, redigert av Ilit Ferber og Paula Schwebel. London & Berlin: De Gruiter, 2014.
———. «Revelation and Tradition as Religious Categories». I *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1995.
Shakespeare, William. *The Complete Works of William Shakespeare*. London: Henry Pordes, 1990.
Sigurdson, Ola. *Det postsekulära tillståndet*. Göteborg: Glänta produktion, 2009.
Sinnerbrink, Robert. «From Machenschaft to Biopolitics: A Genealogical Critique of Biopower». *Critical Horizons* 6, nr. 1 (2005): 239–265.
Sloterdijk, Peter. *You Must Change your Life: On Anthropotechnics*. Oversatt av Wieland Hoban. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2013.
Stagnelius, Erik Johan. *Samlade skrifter*. Bind V, Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 2013.
Strand, Anders Kristian. «'En teori om forfallstider'. Forfall og redning i Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*». *Agora* 34, nr. 2–3 (2017): 120–150.

Svenungsson, Jayne. *Den gudomliga historien. Profetism, messianism & andens utveckling*. Göteborg: Glänta Produktion, 2014.
———. *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Göteborg: Glänta Produktion, 2004.
Taubes, Jacob. *From Cult to Culture*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
———. *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
Taylor, Charles. *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen, 1998.
———. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap press of Harvard University Press, 2007.
Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.
Tyrberg, Anders. *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren*. Stockholm: Carlssons, 2002.
Weber, Max. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oversatt av Sverre Dahl. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
Weber, Samuel. «Bare Life and Life in General». *Grey Room*, nr. 46 (2012): 7–24.
———. *Benjamin's Abilities*. Harvard: Harvard University Press, 2008.
Weil, Simone. «*Iliaden* eller diktet om styrke», overs. Christine Amadou. *Agora*, nr. 4/1 (2017/2018): 121–148.
Wingren, Gustaf. *Luthers lära om kallelsen*. Skellefteå: Artos bokförlag, 1993.
———. *Luthers lära om kallelsen*. Malmö: Gleerup, 1960.
Winnicott, Donald W. *The Maturational Process and the Facilitating Environment*. London: Karnac Books, 1990.
———. *Playing and Reality*. London: Tavistock, 1953.
———. *Through Paediatrics to Psycho-Analysis* New York: Basic Books, 1975.
Young, Edward. *Conjectures on Original Composition*. Manchester: Longmans, Green & Co, 1918.
Žižek, Slavoj. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London, New York: Verso, 1996.
———. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999.
Ørstavik, Hanne. *Jeg drømte at alle bøkene mine sto i kjøkkenskap. Artikler og essays*. Oslo: Oktober, 2018.
———. *kallet – romanen*. Oslo: Oktober forlag, 2006.

Personregister

(gjelder kappen)

Adorno, Theodor W., 53–54, 116, 123, 157–58
Agamben, Giorgio, 13, 29, 37, 48–50, 52–53, 68, 71–73, 88, 113–21, 123, 129–31, 133, 136
Agrell, Beata, 61
Ahlin, Lars, 13, 46, 48–50, 55–57, 59–64, 68–71, 74, 97, 102–3, 114, 128–31, 133–36
Althusser, Louis, 96–97
Améry, Jean, 53, 116–19, 122–123, 156
Bacon, Francis, 44
Badiou, Alain, 29, 68, 140
Bale, Kjersti, 12
Benjamin, Walter, 10, 12, 19, 25, 46, 48–51, 53–54, 71–73, 81–82, 86–87, 107–17, 120–23, 125–26, 128–34, 159
  om den pukkelryggede dvergen, 37, 130, 134, 143–44
  om Knut Hamsun, 143–46
  Ursprung des deutschen Trauerspiels, 119–20, 124, 157, 158
  «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», 7–9, 14, 39–42, 70–71, 96
  «Zur Kritik der Gewalt», 44–45, 64–69, 73, 79
Berkouwer, Gerrit Cornelis, 34
Bielik-Robson, Agata, 73–74, 117, 122–23
Björk, Mårten, 18
Blumenberg, Hans, 44, 77
Bonhoeffer, Dietrich, 29
Bornemark, Jonna, 9, 24–26
Boyarin, Daniel, 140–141
Brandt, Tatjana, iii
Buber, Martin, 27–29, 35, 59, 119, 122, 155
Buck-Morss, Susan, 114
Bultmann, Rudolf, 48
Butler, Judith, 45, 49, 65–68, 72–73, 79, 96–98
Büchner, Georg, 20, 40, 123–24
Caputo, John D., 22
Celan, Paul, 13, 38, 46, 53, 119, 128, 137, 149, 152, 157
  «Brief an Hans Bender», 109–10
  «Der Meridian», 20, 40–41, 44, 53, 110–12, 121–22, 125, 127, 155–57
  «Einem, der vor der Tür stand», 135–40, 142–43
  «Gespräch im Gebirg», 54, 123, 152–55, 157–59
  «Große, glühende Wölbung», 133–34
  «Tübingen, Jänner», 122
Christoffersen, Svein Aage, 93–94
Cohen, Hermann, 69
Derrida, Jacques, 19, 22–23, 41–43, 49, 57–58, 65–67, 71, 74, 109, 134, 136, 141–42, 149–50
Dolar, Mladen, 79–80, 103
Durantaye, Leland de la, 72, 88
Eagleton, Terry, 9
Erasmus, 32, 60
Fagenblat, Michael, 35
Felski, Rita, 12

Foucault, Michel, 18
Freud, Sigmund, 38, 51, 68, 78–83, 88, 95, 102–3, 105–6, 119, 123, 130
Girard, René, 81
Gogarten, Friedrich, 63
Grieg, Nordahl, 144
Habermas, Jürgen, 21
Hamacher, Werner, 126, 142–43
Hamann, Johann Georg, 12, 38–40, 44, 46, 53, 122, 128
Hamsun, Knut, 50, 52, 92, 117, 128, 130–31, 134
Markens grøde, 144, 146–49
Men livet lever, 137, 149–52
Mysterier, 51, 76–79, 84–85, 88–90, 118, 135
Sult, 13, 16, 47–48, 51, 75–77, 79, 82–83, 85–91, 106, 146–47
Hansen, Inger Elisabeth, 13
Hanssen, Beatrice, 113–114
Hansson, Gunnar D., 55, 60–62, 70
Hegel,Georg Wilhelm Friedrich, 75–76
Heidegger, Martin, 14–15, 18, 41, 46, 48, 53, 57, 109, 113, 140, 146–58
Holte, Stine, 14–15, 95
Jameson, Fredric, 23
Jentsch, Ernst, 82
Joas, Hans, 21
Johansson, Anders, 97
Johnson, Mark, 16
Kafka, Franz, 20, 37, 142–43
Kierkegaard, Søren, 14–15, 57–59, 63–66, 75, 94, 100, 104, 133, 157
Kirkegaard, Peter, 86
Kittang, Atle, 16, 75, 144
Klein, Melanie, 96
Kojève, Alexandre, 76
Kristeva, Julia, 33, 50–51, 95–96, 100, 131
Lacan, Jacques, 34, 36, 47, 81, 101–8, 118, 131–32
Lakoff, George, 16
Laplanche, Jean, 36, 88, 106
Levi, Primo, 65, 117, 118
Lévinas, Emmanuel, 35–36, 59–60, 105–6
Levine, Michael G., 124–27, 139, 141, 143
Lindgren, Astrid, 104
Lupton, Julia R., 35, 84
Luria, Isaac, 40
Luther, Martin, 15, 28–33, 36, 41, 55, 57, 59–64, 69–70, 82, 93–95, 99–100, 102, 128, 132, 154
Løvlie, Elisabeth, 22–24
Löwenthal, Leo, 144
Löwith, Karl, 29
Maupassant, Guy de, 104
Menninghaus, Winfried, 111
Mjaaland, Marius Timman, 57, 59
Moi, Toril, 11–12, 23–24
Nicolaus fra Kues, 9, 23–24
Nietzsche, Friedrich, 17, 48, 51, 72, 82, 113–14, 115, 118, 123
Novalis, 153–54
Næss, Kristine, 46–47, 49–52, 92, 95, 98, 107, 131, 133–35
Olsson, Anders, 7
Paulus, 7, 13, 15, 29–30, 41, 48–49, 61–63, 68, 72–73, 81, 101, 116–17, 129–30, 134–36, 140–41
Pico della Mirandola, 17, 32, 43
Platon, 19
Reinton, Ragnhild, 108, 158
Reis, Mikael van, 41
Rilke, Rainer Maria, 13, 85, 118

Rosenzweig, Franz, 18, 38, 52, 56–57, 100–101, 111
Salzani, Carlo, 69
Santner, Eric L., 35–36, 38, 68, 81–83, 88, 119–20, 125
Schapiro, Meyer, 146–47
Schmitt, Carl, 26–30, 64–66, 68, 83, 102, 109
Scholem, Gershom, 8, 37, 39, 71, 73
Shakespeare, William, 83, 135
Sigurdson, Ola, 21, 31, 77, 83
Sinnerbrink, Robert, 18
Stagnelius, Erik Johan, 7
Strand, Anders Kristian, 120
Svenungsson, Jayne, 27
Taubes, Jacob, 29
Taylor, Charles, 92–93, 107
Tyrberg, Anders, 59–60, 63
Weber, Max, 10, 14, 93
Weber, Samuel, 10, 25, 71, 87, 121, 132, 140–41
Weil, Simone, 73, 117, 121
Wingren, Gustaf, 59–61
Winnicott, Donald, 32–34, 47, 93, 99, 107–8, 128
Young, Edward, 76
Žižek, Slavoj, 29, 106
Ørstavik, Hanne, 15, 46–47, 49–52, 92–95, 98–100, 104–5, 107, 131, 133–35, 147–49

Be for meg også

Skapningens sukk og klage. Denne avhandlingen undersøker litterære og språkfilosofiske gestaltninger av dette motivet, som hører hjemme i et bibelsk narrativ om skapelse og fall; kall og forkrøpling. Det «kreaturlige» konnoterer uskyld så vel som fordervelse, innskrevet som det er med et *før* og et *etter*, *åpenbart* og *skjult*, men også med en messiansk intensitet, en lengsel etter forløsning. Med støtte i Walter Benjamins tenkning skisseres to estetiske redningsmotiver. Profanering: en avspenning av straff og ressentimentstrukturer som pålegger skapningen «mytisk skyld». Erindring: en reseptivitet for det uferdige og forstummede i den personlige eller kollektive historien. Hos samtlige forfattere som inngår i avhandlingens undersøkelse, Paul Celan, Hanne Ørstavik, Kristine Næss, Knut Hamsun, Rainer Maria Rilke og Lars Ahlin, framleses en poetikk som handler om å *vitne* for falne og forkrøplede skapninger.

ISBN 978-91-7867-111-3 (tryck)

ISBN 978-91-7867-116-8 (pdf)

ISSN 1403-8099

DOKTORSAVHANDLING | Karlstad University Studies | 2020:17

Be for meg også

Skapningens sukk og klage. Denne avhandlingen undersøker litterære og språkfilosofiske gestaltninger av dette motivet, som hører hjemme i et bibelsk narrativ om skapelse og fall; kall og forkrøpling. Det «kreaturlige» konnotererer uskyld så vel som fordervelse, innskrevet som det er med et *før* og et *etter*, *åpenbart* og *skjult*, men også med en messiansk intensitet, en lengsel etter forløsning. Med støtte i Walter Benjamins tenkning skisseres to estetiske redningsmotiver. Profanering: en avspenning av straff og ressentimentstrukturer som pålegger skapningen «mytisk skyld». Erindring: en reseptivitet for det uferdige og forstummede i den personlige eller kollektive historien. Hos samtlige forfattere som inngår i avhandlingens undersøkelse, Paul Celan, Hanne Ørstavik, Kristine Næss, Knut Hamsun, Rainer Maria Rilke og Lars Ahlin, famleses en poetikk som handler om å *vitne* for falne og forkrøplede skapninger.

Karlstad University Studies 2020:17

ISBN 978-91-7867-111-3 (trykk)
ISBN 978-91-7867-116-8 (pdf)