

Tro og beslutsomhed

Et religionsfilosofisk blik på forskellen mellem
Kierkegaard og Heidegger

Lektor, dr. theol.

Lars Albinus

Abstract: Kierkegaard and Heidegger agree in seeing the prominence of human existence in the reflexive concern for itself and the anxiety which follows from recognizing the abyss of possibility and nothingness. However, Heidegger misses a notion of the formal structure of being in Kierkegaard's work, which he conceives to merely offer a theological solution to questions that only a phenomenological outlook might provide on neutral grounds. Kierkegaard, on the other hand, lends his voice to forms of existence by which the "existentiell" dimension rests on the awakening of the Spirit as the condition of possibility. Contrary to Heidegger, Kierkegaard does not regard the fulfillment of existence as something the subject can decide for itself without falling into despair. Using the literary figure of Hans Castorp from the novel *Zauberberg* by Thomas Mann, the article aims to show how easily the decision to confront life with love falls back into a spell of escapism, leaving Kierkegaard with the upper hand in pointing out the inadequacy of the human spirit, including philosophical endeavors, to ground itself.

Key words: Existentiell – existential – Spirit – faith – decision – Thomas Mann

Indledning

En af de velsagtes mest berømte teater-replikker nogensinde lyder som bekendt: "To Be Or Not To Be, That's The Question!" Det valg eller de muligheder, Shakespeares Hamlet ser sig konfronteret med, består i at give efter for smerten, at overlade sig selv til ikke-eksistensen, søvnen og døden, eller at tage kampen op, at vælge eksistensen, selvom den betyder lidelse. At give efter for søvnens lindring ville være ensbetydende med at lade uretten råde. Af samme grund ville end ikke dødens søvn i sidste ende bringe lindring: "To die, to sleep;

To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub; For in that sleep of death what dreams may come!" (*Hamlet*, 3. akt, scene 1). Hamlet indser, at han ved at stille valget op for sig selv, i virkeligheden ikke har noget valg. I det øjeblik han indser eksistensens betingelser, kan han ikke vælge ikke-eksistensen. Men hvad er det da for en eksistens, som er andet og mere end den, han automatisk er en del af, for så vidt som han dog er et levende væsen? Det er, som Kierkegaard ville have sagt det, mennesket som ånd, en syntese af endelighed og uendelighed. Den uret, Hamlets far har lidt, går i arv til Hamlet, og den annulleres ikke af, at han ikke vil vide af den. Den har ramt ham i dybet af hans sjæl. På samme måde kan eksistensen ramme os med erkendelsen af, at vi skylder den alt. Når først spørgsmålet rejser sig for ånden i mennesket, nemlig med hensyn til om det vil tage sit liv på sig eller ej, er der ingen vej tilbage. Det har meldt sig med en ubetinget fordring. Selv hvis spørgsmålet ikke melder sig, er mennesket selvfølgelig stadig til som menneske, men det har ikke realiseret den ånd, der endnu kun er slumrende til stede. Og det er nu Kierkegaards påstand, at menneskets egentlige bestemmelse er den ånd, hvormed det radikalt adskiller sig fra alle andre livsvæsener.

Et lignende begreb om den menneskelige eksistens møder vi hos Heidegger, og hensigten med denne artikel er netop at stille skarpt på forholdet mellem Kierkegaards og Heideggers eksistens-begreber. I sidste ende vil det dreje sig om en teologisk indkredsning af den bevægelse, eller det handlingsøjeblik, hvormed mennesket realiserer sig selv som ånd. Spørgsmålene vil i den forbindelse være, om Kierkegaard mangler sans for den værensstruktur, der i Heideggers fundamentalontologiske optik udgør mulighedsbetingelsen for den konkrete, dvs. eksistentielle, handlen, eller om det omvendt er Heidegger, der fører den filosofiske refleksion ind på enemærker, hvor den i sidste ende må forville sig i intet. Under eksemplificerende inddragelse af den handlende og ikke-handlende Hans Castorp fra Thomas Manns roman *Trolldomsbjerget*, er det artiklens overordnede spørgsmål, at trænge ind i og tage stilling til denne perspektivforskel hos Kierkegaard og Heidegger.

Heideggers indvending

Kierkegaard kredser bestandigt om 'det eksistentielle', og det kommer symptomatisk til udtryk i prætentionen om at få *Hiin enkelte* i tale, uanset hvem adressaten er i det konkrete tilfælde.¹ Ifølge Heidegger

1. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) (København: Gads Forlag 1998), 5, 13.

mangler han dog ganske et begreb om den betingelse, som danner grundlag for, at det eksistentielle overhovedet kan melde sig, nemlig ‘det eksistentiale’, dvs. menneskets, eller med Heideggers’ begreb, *Daseins* eksistensbetingelse. Som sagt betegner det eksistentiale for Heidegger en struktur ved den menneskelige væren. Vores eksistens som levende væsner er *ontisk*, mens *det ontologiske* kommer til udtryk i *bevidstheden om at være til*, dvs. i den “eksistensbestemthed”, hvormed *Dasein* forholder sig til sig selv. I Heideggers optik er der brug for begge begreber, og i forskellen mellem det ontiske og det ontologiske ligger samtidig forskellen mellem det eksistentielle og det eksistentiale. Heidegger lægger selv afgørende vægt på, at begreberne kun lader sig adskille i abstrakt forstand, og at den eksistentiale analytik, som han sætter sig for at bedrive i *Sein & Zeit*² i sidste ende er eksistentielt, eller ontisk, betinget.³ Enhver refleksion over eksistensen har sin rod i den konkrete, realiserede væren. Det er indefra en altid allerede værende væren-i-verden, at mennesket, eller *Dasein*, gribes af en “filosofisk-forskende spørger”, der åbner en ontologisk problematik, dvs. en bestemmelse af “eksistensens eksistentialitet” (Heidegger 2007, 33).

Den eksplicitte interesse, Heidegger vier Kierkegaard i *Væren og Tid* rækker dog kun til tre korte fodnoter. I den første anerkender han Kierkegaard som den, der “er trængt længst frem i analysen af angstfænomenet” (Heidegger 2007, 220, se nedenfor), i den næste indrømmer han, at Kierkegaard eksplicit har “grebet eksistensproblemet som noget eksistentielt og gennemtænkt det indtrængende”, men tilskriver ham samtidig en blindhed over for den eksistentiale problematik. I Heideggers øjne skyldes denne blindhed først og fremmest den i Kierkegaards samtid herskende indflydelse fra den hegelske værensmetafysik (266) og, som det tilføjes i den tredje note, det almindelige – i *Væren og Tids* optik “vulgære” – tidsbegreb (373).⁴

2. Udgivet på dansk som *Væren og Tid* (Aarhus: Klim 2007), oversat af Christian Rud Skovgaard.

3. Der kan her henvises til George Pattison, “Existence, Anxiety and the Moment of Vision: Fundamental Ontology”, Daniel Whistler & Anthony Paul Smith, red., *After the Postsecular and the Postmodern* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2010), 129-150 (130 ff), som redegør for sammenvævedheden af ‘det eksistentiale’ og ‘det eksistentielle’ hos Heidegger med henblik på paralleller hos Kierkegaard og i øvrigt argumenterer for, at Kierkegaards tænkning gennemtrænger *Væren og Tid* i langt højere grad, end det tilkendegives af Heidegger selv. De forskelle og overensstemmelser, Pattison fokuserer på, adskiller sig dog fra dem, der behandles i nærværende artikel.

4. I *Heideggers opgør ned den filosofiske tradition kritisk belyst* (København: Hans Reitzel 1961), 103, påpeger Søren Nordentoft, bl.a. med belæg hos Johannes Sløk i *Die Anthropologie Kierkegaards* (København 1954), 27-29; 54-58, at “Kierkegaard klart og bevidst er ude over den antike og den hegelske ontologi”. Arne Grøn på-

Uden at have mulighed for i nærværende sammenhæng at gøre rede for Heideggers begreber om væren og tid, skal det blot pointeres, at det for Heidegger tager sig ud som om Kierkegaard endnu tilhører en filosofisk tradition, der går helt tilbage til antikkens metafysiske tænkning, og som betyder, at han uanfægtet overtager et objektiveret begreb om væren samt en abstrakt distinktion mellem tid og evighed. Det er netop disse i en vis forstand reificerede begreber, Heidegger vil trænge bagom, for at genåbne det spørgsmål om væren (eller rettere: det spørgsmål *til Væren*), der samtidig gør det klart, at Dasein tilhører en tidsstruktur, som formalt, og det vil netop sige *eksistentielt*, går forud for den almindelige, lineære tidsforståelse og dens negation i begrebet om evighed. For Heidegger består modsætningsforholdet således ikke i tid og *evighed*, men i tid, der som væren-kunnen (*Seinkönnen*) står over for *intet* (*Das Nichts*), ophøret af værens-muligheder. Spørgsmålet er imidlertid, for nu at udtrykke det med et paradoks, hvad dette *intet rummer* for det menneske, der overvældet af værens vilkår ser sig konfronteret med det?

Frem for at tage Heideggers fundamentalontologiske optik for givet, hvilket kunne risikere at skævvride Kierkegaards anliggende på forhånd, inspireres man ikke desto mindre af Heidegger til at spørge, om Kierkegaard ud fra sine egne forudsætninger kunne have spurgt dybere til eksistensens grundlag, end han gør?

Begrebet ånd

For det første må det gøres klart, at Kierkegaard tænkte og skrev i en tid, der endnu bar præg af romantikkens menneskesyn og dermed et stærkt åndssubjekt. Det efterromantiske ved Kierkegaard var ikke mindst, at han psykologisk demonstrerede dette subjekts fortvivlede selvforvikling. Det må i sidste ende segne for vægten af dets eget lidenskabelige villen-være-sig-selv, dvs. være-sig-selv-nok. Helbredelsen for denne fortvivlelse, der har sin oprindelse i synden, består, som pseudonymet Anti-Climacus formulerer det, i "at forholde sig til sig selv" på en sådan måde, at Selvet "grunder gjenemsigtigt i den Magt, som satte det" (SKS, 11, 130).

Men hvorfor er mennesket overhovedet fortvivlet? Hvad vil det i det hele taget sige at være et menneske? "Mennesket er", som Anti-

peger, at Heidegger ikke tilstrækkeligt har forstået, at subjektet for Kierkegaard er tidligt i selve sin forfatning, *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard* (København: Gyldendal 1997), 71, og Wenche Marit Quist går så vidt som til at tale om en "regulær mistolkning" fra Heideggers side, *Tid og eksistens: Kierkegaard og Heidegger* (Frederiksberg: Anis 2009), 30.

Climacus siger, "Aand" (SKS, 11, 129). Og at være ånd er at være et selv, eller rettere at blive sig selv bevidst, *at man er et selv*. Selvet er med andre ord et forhold, der forholder sig til sig selv. Uanset dette forholds dialektiske formåen når det dog sin grænse i, at det ikke kan sætte sig selv, men må se sig sat af noget andet. Subjektet kan hverken være sit eget ophav eller slippe af med sig selv. Det er fanget i et forhold, der alene eksisterer *i kraft af* Selvet selv, *men uden* at selvet har sat det. Heidegger ville have sagt, at Dasein forholder sig til sig selv som en i verden 'kastet' væren. Men sådan kan Anti-Climacus ikke udtrykke det. For ham må det forhold, at der overhovedet kan opstå et forhold – til sig selv – have sin årsag i en magt uden for dette selv og i sidste ende også uden for verden. At selvet fortvivler over, at det afhænger af en sådan magt uden for sig selv, afslører syndens samtidighed med selvforholdets tilblivelse, nemlig for så vidt at selvet straks er tilbøjelig til at sætte sig op imod sin egen betingelse. Selvom Heidegger undgår ordet synd, der for ham helt og holdent hører hjemme i teologien (2007, 341, n.1), er han dog inde på en lignende tanke, nemlig at den menneskelige Dasein *skylder* eksistensen alt. Heidegger adopterer i det hele taget teologiske grundbegreber såsom 'skyld', 'fald', 'samvittighed'. Da han i 1927 udgiver *Sein und Zeit*, har han imidlertid lagt sine unge års teologiske studier bag sig og forladt den dogmatiske fortolkningsramme til fordel for en ren fænomenologisk grundlagstænkning. Således udskiftes Gudsbegrebet med et begreb om *væren*, og det er denne væren *selv*, ikke en *bagvedliggende* værensmagt, der i Heideggers optik *skænker* Da-sein dens Sein-können (kunnen-væren).⁵

Men tilbage til Kierkegaard. Går vi nemlig til et andet af hans pseudonymer, forfatteren til *Philosophiske Smuler*, Johannes Climacus, møder vi en bestemmelse af mennesket fra en anden vinkel. Igennem tænkningens paradoks, der består i: "at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke" (SKS, 4, 243), afsøges grænsen for en forstandsmæssig bestemmelse af menneskets natur. Der refereres således til menneskekenderen Sokrates, der al sin visdom til trods ikke var på det rene med, "om han var besynderligere Uhyre end Typhon eller et venligere og mere enkelt Væsen, af Natur delagtigt i noget Guddommeligt" (SKS, 4, 242, jf. Platon, *Phaidros* 230a). Ikke desto mindre vil det Selv, der i tænkningen aner en grund uden for sig selv være i stand til forstandsmæssigt at hævde 'Det Ubekjendte' som det 'Absolut-Forskjellige'. Problemet er, at "denne Forskjellighed lader sig ikke fastholde. Hver Gang det skeer, er det i Grunden en Vilkaarlighed, og dybest i Guds frygten lurer vanvittigen den lunefulde Vilkaarlighed,

5. Jf. Steven Mulhall, *Inheritance and Originality* (Oxford: Clarendon Press 2001), 331.

der veed at den selv har frembragt Guden” (SKS, 4, 250). Gudsforholdet opstår ikke ved, at mennesket selv digter sig til det. Forskellen kan kun opstå ved at melde sig udefra. Det er det, der sker gennem troen på den Gud, der i historien har åbenbaret sig som Kristus.

At forstanden ikke kan nå til bunds i sig selv og først realiserer sit dybeste potentiale som ånd i erkendelsen af at være sat af noget Andet betyder dog ikke, at Kierkegaard formalt set tillægger den menneskelige værens forfatning andet og mere end det forhold, at den – givet ved refleksionsevnen – er i stand til at forholde sig til sig selv og sin egen begrænsning. Når dette alligevel ikke, som det kunne synes, harmonerer med Daseins *eksistentiale* eksistensbestemmelse, skyldes det først og fremmest, at forholdet for Kierkegaard allerede i sit inderste – eller som uundgåelig konsekvens af sig selv – peger *udover* sig selv, mens det for Heidegger er de eksistentielle fænomener (valget i etisk henseende og troen i religiøs henseende), der peger *tilbage* på de eksistentiale værensforudsætninger. Det, der således førte Heidegger selv fra en dogmatisk til en fænomenologisk spørgehorisont, var netop forsøget på at kalde den væren frem, som udgør betingelsen for, at troen overhovedet kan være svar på selvforholdet, henholdsvis bestemt som bekymring (*Bekümmerng*) og omhu (*Sorge*).⁶ Desuden ligger der i hans øjne en afgørende værensglemsel i selve den dialektiske, og det vil sige hegeliensk inspirerede, abstraktion, der hos Kierkegaard er med til at bestemme åndsbegrebet. For Heidegger ligger det eksistentiale niveau som sagt indlejret i det ontiske, den eksistentielle *væren-i-verden*, og kan ikke udledes af fornuftens evne til selvrefleksion i uendelighedens modus. Her skal man imidlertid ikke tage fejl af Kierkegaards pseudonyme og indirekte meddelelsesform. Det er jo ganske rigtigt, at både Climacus og Anti-Climacus er grebet af det paradoks at ville tænke det, der ikke kan tænkes. Men tankens flugt på uendelighedens vinger, forsøget på at vige uden om eksistensens uomgængelige forankring i den konkrete endelighed, er ikke desto mindre i Kierkegaards egen optik *synd*. Blot må det tilføjes, at mennesket i kraft af sin refleksionsevne og ikke mindst sin fantasi, altid står i forhold til andet og mere end den konkrete situation, de faktiske legemlige og fysiske forhold, der betinger dets væren. Det, der overskrider de øjeblikkelige betingelsers nødvendighed, er *muligheden*, netop det vilkår, der af Heidegger tildeles eksistential betydning som Daseins ‘kunnen-væren’. Men i det uhyrlige spektrum af muligheder for at handle holder også *angsten* til, den værens-stemthed

6. Således går der en klar linje fra Heideggers beskrivelse af ‘Die Bekümmerng’ i *Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Gesamtausgabe 60* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2011), 52, i 1920 til beskrivelsen af ‘Sorge’ i 1927 (jf. ‘omhu’, Heidegger 2007, § 41).

eller “grundbefindlighed”, som Heidegger anerkender Kierkegaard for at have analyseret dybere end nogen anden (2007, §40, p. 213 f).

I denne optik viser der sig altså i virkeligheden et register af ligheder mellem Kierkegaard og Heidegger. Dasein, eller for Kierkegaard mennesket som ånd, står i forhold til et ‘intet’, der ængster. Og enten holder ‘man’ sig denne angst fra livet gennem et liv i uegentlig eksistens (jf. *Das Man*, Heidegger 2007, 139 f), svarende til Kierkegaards ‘spidsborger’, eller mennesket forholder sig i ‘egentlighed’ (*Eigentlichkeit*) til sin egen eksistens (336 ff). Det er denne forholden-sig-til-sig-selv, eller bedre: denne forholden sig til *Daseins* væren-kunnen, som Heidegger sætter på begreb med den værensstruktur, han kalder for *Sorge*, en tagen-vare-på eller agtpågivende omhu for de muligheder, der åbner sig for en væren-indtil-døden (*Sein-zum-Tode*). Kierkegaard forbliver på de forskellige, eksistentielle stadiers niveau og taler etisk om valget, religiøst om troen. Skyldes det, at han ikke har formået at trænge ned under stadiernes konkrete eksistensformer? Eller er det i virkeligheden dette konkretiseringsniveau, der vidner om, at han med altid vågent øje for den eksistentielle *tilstand*, fremstår som den mest livsnære tænker? Den heideggerske sprogbrug, der i jagten på det værendes første-betingelser abstraherer fra den konkrete livssituation, mangler hos Kierkegaard. Spørgsmålet er, om *det* er en mangel.

Hvad værensforfatningen tilsiger os

I *Begrebet Angest* definerer Kierkegaards pseudonym Vigilius Haufniensis angst som “Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angest hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemt som Aand” (SKS, 4, 348). Angsten udspringer altså af ånden. Haufniensis siger videre:

Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredje. Dette Tredje er Aanden... Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende... hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest. Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv kan den heller ikke, saa længe den har sig selv udenfor sig selv; synke ned i det Vegetative kan Mennesket heller ikke, thi han er jo bestemt som Aand (SKS 4, 349).

Dermed åbner eksistensen sig som mulighed, men muligheden afslører samtidig, at mennesket befinder sig i synden, eftersom det ikke formår at rumme denne mulighed. Det magter ikke ved sig selv alene at være den syntese af endelighed og uendelighed, som det er ved

ånden. Kun i forhold til en magt uden for sig selv, nemlig i forhold til den magt, ved hvilken ånden i det hele taget er blevet til og som gør den til noget andet end intet, kan den være sig selv, og denne magt er historisk trådt mennesket i møde som Kristus, dvs. som den syntese af uendelighed og endelighed, hvormed Gud forsoner sig med sin skabning.

Hvis uendeligheden alene var bestemt af mennesket selv som ånds-væsen, ville den bestå som en drømmende projektion af ånden selv. Dermed ville åndens eksistens fastholde sig selv som en ren digtereksistens, der nok elsker forestillingen om en evig gud, som den ikke selv kan være, men som den bestandig drømmer sig til. Dermed fastholder digtereksistensen sig selv i synden.

For Heidegger derimod gives der, som sagt, ingen filosofisk, men alene en teologisk vej, til erkendelsen af denne tilstand som givet ved synden (2007, 341, n.1). Heidegger kan dog udmærket bestemme Dasein som en skyldig-væren: Selvom det ligger i vores værensforfattning, at vi ofte forfalder til uegentlige eksistensformer, kaldes samvittigheden frem af den væren, hvormed Dasein i Sorge forholder sig til sin egen væren-kunnen. Desuden ligger det som sagt i denne væren-kunnens fremløben mod døden, at den ængstes for intet, eller at den med andre ord, har intet som sin grund. Det ligger altså i selve værens forfatning, at den udspringer af og hele tiden konfronteres med en grundlæggende mangel. For Heidegger er det et værensvilkår, for Kierkegaard er det kilden til fortvivlelse. Men hvorfor? Hvad er forskellen?

I *Væren og Tid* beskrives Dasein som kastethed. Vi forefinder os i verden som kastede (*Geworfen*), og i samme åndedrag foretager vi et udkast (*Entwurf*) m.h.p. en kunnen-væren. Heri kan vi nok genkende Kierkegaards syntese af nødvendighed og mulighed, men vi aner også en forskel, og det er antagelig den, Heidegger har haft i tankerne, da han anholdt utilstrækkeligheden ved Kierkegaards tidsbegreb som et dialektisk forhold mellem 'nu' og 'evighed'. I Heideggers optik er Dasein spundet ind i den tidssløjfe, der lænet ind i det an-kommende (fremtiden), har sit havende-været (fortiden) med sig i det øjeblikskudkast (nutiden), der gør den i stand til at handle.⁷ Om det er Heideggers opfattelse, at Kierkegaards begreb om øjeblikkets vertikale relation til det evige skygger for denne samhörighed af væren og tid, skal jeg ikke kunne sige, men det er svært at få øje på en egentlig modsigelse. At handlen i Kierkegaards øjne kan stå i forhold

7. Heideggers eksistentialtidsopfattelse er fremragende fremstillet og analyseret af Vagn Andersen i "Heideggers blotlæggelse af den menneskelige endeligheds transcendentalitet", *Filosofien efter Hegel* (København: Gyldendal 1979), 242-241, og fint relateret til Kierkegaards begreb om gentagelsen af Quist, 2009, 145 ff.

til andet og mere end vores konstitution som endelige væsner ændrer i sig selv intet på dette forhold, heller ikke selvom det i Heideggers optik vil kunne ses som en teologisk-eksistentiel tilføjelse.

For Heidegger ligger værenskaldet i fordringen om egentlighed, dvs. at udkaste en værensmulighed som ens egen. Netop fordi Dasein er en væren-mod-døden, der bestandig omgiver væren med intethed, kan denne værensbyrde ikke bæres af nogen anden end én selv og derfor heller ikke af, hvad 'man' (*Das Man*) plejer at gøre. Værensmulighederne er altid først og fremmest den enkeltes værensmuligheder.

Troen må i den forbindelse klassificeres som en værensmulighed, altså som et eksistentielt anliggende, men kan ikke i filosofisk forstand pege tilbage på selve værens forfatning anskuet som Daseins eksistentiale struktur. For Kierkegaard ville dette imidlertid betyde, at troen ville være ude af stand til at helbrede fortvivlelsen og udrydde mistanken om, at den blot er noget opdigtet, en drømmende ånds selvprojektion.

Hos Heidegger forholder det sig omvendt: Daseins værensmuligheder forløses i *beslutsomheden* (*Entschlossenheit*). Hvad der således i Kierkegaards optik må tage sig ud som et overbud, i forlængelse af trodsens fortvivlelse, er ifølge Heidegger det, der

frigiver muligheden for døden til at blive tilstedeværens eksistens mægtig og ødelægge enhver flygtig selvtildekning fra grunden af. Det at-vil-le-have-samvittighed, der blev bestemt som en væren hen imod døden, betyder heller ingen verdensflugt ind i afsondretheden, men bringer derimod illusionsløst frem til 'handlingens' beslutsomhed (2007, § 62, 344).

For Heidegger forløses Daseins egentlighed altså i beslutsomheden. Spørgsmålet er, om det ikke er her Heideggers og Kierkegaards veje skilles mest radikalt. I Kierkegaards optik er beslutsomheden i umiddelbar forstand forbundet med en lidenskabelig selvhengivelse og har som sådan "en betydelig Kraft til at holde ud", som han formulerer det i papirerne (Pap. 9, A 11). Det gælder således også den umiddelbare hengivelse til Kristus, som Luther priser. "Men er det Tro?", spørger Kierkegaard (ibid.). Nej, tro er der først i egentlig forstand tale om i det øjeblik, resignationens bevægelse går forud.⁸ At beslutsom-

8. Som Johannes de Silentio udtrykker det: "Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, der gaar forud for Troen, saaledes at Enhver, der ikke har gjort denne Bevægelse, ikke har Troen", SKS 4, 140. Det ubetingede i troen er endog først realiseret for den, der ikke står i forhold til Kristus som til en hjælper, men er villig til at acceptere Guds vilje, selvom den skulle bestå i det modsatte af ens eget ønske. Kierkegaard stiller hermed sit trosbegreb op i dialektisk modsætning til Luther (jf. Pap. A 11). Imidlertid vil det i den forbindelse være nærliggende at vise tilbage til Karl Holls udlægning af *resignatio ad infernum* som den ubetingede tros accept af

heden kan tage form af resignationens bevægelse er dog ikke i sig selv et kriterium på også at have foretaget troens bevægelse. Et er nemlig i uendelig resignation at forlige sig med et givet tab af uvurderlig betydning for livet, noget ganske andet er troen på at få det igen, selvom denne tro i sig selv er absurd. Ikke desto mindre ligger troen netop *i det absurde*, nemlig i troen på, at for Gud er alt muligt (SKS 4, 141). I tilliden til at få sin søn igen til trods for den resignerende accept af, at han er tabt, foretager Abraham den dobbeltbevægelse, der gør ham til Troens Ridder. Men er denne dobbeltbevægelse da ikke et udtryk for Abrahams beslutsomhed? Henviser Johannes de Silentio, forfatteren til *Frygt og Bæven*, ikke netop til, at kun den tro, Abraham på trods af al fornuft og al etik har gjort til sin egen, er *egentlig* i Heideggers forstand? Jo, men kun for så vidt, som det menneske, der resignerende ser "Livets Rædsel" i øjnene, samtidig erkender, at det ikke selv kan overvinde denne gru (SKS 3, 113-14; Pap. 4, A 92). Intet er i princippet lettere end at vælge sin egen undergang i fortvivlelse over modgang, men at komme til troen, selvom fortvivlelsen alene råder, det kan man ikke blot *beslutte sig til*. I den resignation, hvormed Abraham ikke alene giver afkald på det, der er ham kærest, men også afstår fra selv at råde, stiller han sig åben for troen. Troen vælger han dog ikke; troen kommer til ham, fordi han har resigneret.⁹ Det er denne valgets eller 'beslutsomhedens' dialektik, om man vil, som adskiller Kierkegaard fundamentalt fra Heidegger. Egentligheden ligger ikke hos Johannes de Silentio i at realisere en religiøs eksistens, men i at overlade denne realisering til Gud. Først da får mennesket sig selv tilbage i væren og tid (SKS, 4, 136).

Eksistens og ikke-eksistens i *Trolldomsbjerget*

I Thomas Manns roman *Trolldomsbjerget* er forskellen mellem eksistensens selvtilsløring i uegentlighed og dens egentlighed i beslutsomheden legemliggjort i hovedpersonen Hans Castorp, der har ladet sig indlægge på et afsides og højt beliggende sanatorium Berghof (mere

fortabelsen, hvor viljen retter sig mod at være i overensstemmelse med Guds vilje og dermed lader frelsesforhåbningen vige for en beslutsom uselvskhed, jf. H. Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994), 98. Selvom beslutsomhed og resignation derfor ikke nødvendigvis ophæver hinanden, står Heideggers begreb om *Entschlossenheit* dog stadig tilbage som et af troen principielt uafhængigt eksistentialt.

9. Således er troen "ingen æsthetisk Rørelse, men noget langt Højere, netop fordi den har Resignationen forud for sig, den er ikke Hjertets umiddelbare Drift, men Tilværelsens Paradox", SKS 4, 141. Et paradoks er således ikke noget, mennesket selv kan disponere over, men et vilkår, det lever under.

afsondret kan det næsten ikke blive). I første omgang skulle han blot besøge sin fætter, Joachim, men han bliver selv indfanget – eller fortryllet – af dette limbo i bjergene, hvor dødens nærhed giver en særlig aroma til livet og ikke mindst forelskelsen i den underskønne, men sygdomsramte Madame Chauchat. Da der kan konstateres en mindre, formentlig ubetydelig plet på hans lunge, og da den tynde bjergluft har gjort ham svimmel og febril, får han lov til at blive. Det bliver til mange år, og ved en enkelt lejlighed, da Castorp har forvildet sig ud i vildnisset og mistet orienteringen i en snestorm, får han en slags en åbenbaring, der får ham til at se sin egen livsflugt i øjnene:

Jeg vil være god. Jeg vil ikke indrømme døden noget herredømme over mine tanker! ... Døden er en stor magt. ... Fornuft står som en nar over for den, for den er ikke andet end dyd, men døden er frihed, løbskhed, formløshed og lyst. Lyst, siger min drøm, ikke kærlighed. Død og kærlighed – det er et dårligt rim, et smagløst, et falsk rim! Kærligheden modstår døden, kun den, ikke fornuften, er stærkere end den... Mennesket skal for godhedens og kærlighedens skyld ikke indrømme døden noget herredømme over sine tanker. Og dermed vågner jeg op...”¹⁰

I dødens snigende nærhed, i det øjeblik hvor fristelsen til at falde i søvn er lig med faren for at miste livet, kommer Castorp til bevidsthed om sin egentlige eksistens som menneske. Man kan sige, at ånden vågner i ham. Indtil da havde den blot slumrende projiceret sig selv ud i anelser og muligheder, draget af det dulgte og forelskelsen i Madame Chausat, der bag sit blomstrende udseende gemte på en hemmelig sygdoms brod. I poesien og kunsten er samhørigheden mellem døden og livet ofte illustreret ved en fager ung kvinde, der ombejles af døden.¹¹ Midt i livets fulde flor og skønhed vokser samtidig dødens kerne som en påmindelse om altings forgængelighed og forestående forrådnelse. Castorp er gennem sit ophold på Berghof sunket hen i denne forførende og romantiske drøm om livet i dødens nærhed samt en anelsesfuld overskridelse, en art evighedslængsel. Dette er netop den ubeslutsomme Daseins selvtildækning, og i Castorps drøm er det samvittighedsråbet, der kalder ham til besindelse. Han beslutter sig for at være god, dvs. ikke at indrømme døden noget herredømme over sine tanker. Thomas Mann har dermed præsenteret os for den egentlige eksistens, hvor mennesket i beslutsomhed handler eksisten-

10. Der henvises her og i det følgende til Ulrich Horst Petersens nyoversættelse (København: Gyldendal 2000), 610.

11. Livet i dets vår, symboliseret ved en ung frugtbar kvinde, konfronteret med dødens lurende nærhed, symboliseret ved et skelet eller manden med leen, er et hyppigt genkommende motiv i kunsten, jf. f.eks. Hans Baldungs kendte renæssancemaleri fra 1509, *Die Drei Lebensalter und der Tod*, og Schuberts strygekvartet, *Der Tod und das Mädchen*, fra 1826.

tielt. Man fristes til at sige, at forfatteren her lægger stemme til en viljesparathed, der klart er til stede i samtidens livsfilosofiske strømning, og som ikke mindst har sin umiddelbare forløber i Nietzsche.

Alligevel ligger hele fremstillingsformen hos Mann Kierkegaard nærmere end Heidegger.¹² Castorps eksistens er på ingen måde skrevet færdig. Da han vender tilbage til Berghof, 'falder han' snart tilbage i det fortryllede drømmeri, som er selve Berghofs dæmoniske tillokelse. Hen imod romanens slutning bliver vi præsenteret for Castorps favoritter blandt sanatoriets pladesamling. En af dem er Schuberts *Der Lindenbaum*, hvor en sanger med stor følsomhed fremfører vers såsom "Så mangt et kærligt ord", "Som hørte jeg en røst", "Så fjernt fra stedet hist", "Ja, *did* jeg drages hen". Som Mann skriver:

Sangen betød meget for ham, en hel verden, og ... Vi ved, hvad vi siger, når vi – måske lidt dunkelt – tilføjer, at hans skæbne ville have formet sig anderledes, hvis hans sind ikke i højeste grad havde været modtageligt for tillokkelserne fra den følelsessfære, den almindelige åndelige holdning, sangen sammenfattede på så inderligt-hemmelighedsfuld måde (2000, 804).

Ikke desto mindre nages Castorp af en samvittigheds tvivl. Var der noget utilladeligt ved "hans kærlighed til den trolddomsagtige sang og dens verden? Hvad var det for en verden, der stod bag den, som ifølge hans samvittigheds anelse skulle være en verden af forbudt kærlighed? – Det var døden!" (ibid.). "Men det var jo det rene vanvid!" fortsætter Mann, der nu har skaffet sig adgang til Castorps egne tanker: "En så vidunderlig herlig sang! Et rent mesterværk, født af de dybeste og helligste lag i folkets sind". Deri ligger atter paradokset, at døden tilbedes midt i livet, som selve livets fest, og derfor drejer det sig ikke alene om Castorp, men om et helt folk, om "noget meget folkeligt-livfuldt", der nærer en åndelig sympati med døden, "i begyndelsen ren og skær fromhed, selve det dybe, det skulle ikke på nogen måde bestrides; men i det videre forløb lå mørkets resultater" (ibid.).

Der er næppe nogen tvivl om, at Thomas Mann her har den verdenskrig i tankerne, som Hans Castorp senere skulle kaste sig ud i. Det er denne dunkle drift, denne hinsides-længsel, Freud kaldte for *thanatos*, dødsdriften. Eksistentielt betragtet handler det om livsangst og en tilbøjelighed til at drømme sig til en storhed, der overstiger

12. Der kan i denne forbindelse henvises til Christophs Schwöbels *Thomas Mann und die Religiöse Frage* (Kirchenamt der EKD 2002, 1 ff), der redegør for, hvorledes Thomas Mann uden at importere religiøse temaer i sin digtning har øje for, hvorledes menneskets forhold til sig selv netop forener det religiøses og det humanes problem.

livet, i stedet for at give sig dets endelighed i vold. Af frygt for døden klamrer Castorp sig til dens nærhed. Hans kærlighed til livet og skønheden dækker over en fascination af uendelighedens opslugende mørke. Ironien er til at få øje på: Castorps beslutsomhed, viljen til at leve og for godhedens skyld nægte døden magt over sine tanker, var resultatet af *en drøm* i ly for snestormen, og tilbagefaldet i det forjættede bjerg, et slags Tannhäuser eller Kirkes ø, følger af hans *opvågningen*. Først på romanens allersidste sider, da han er taget tilbage til lavlandet, udviser han en vågen og bevidst beslutsomhed omgivet af granater og kugleregn.

Som ironiske paralleller, Mann umuligt kan have haft i tankerne, kan der henvises til den tyske instruktør Leni Riefenstahls film *Tiefland* (Lavlandet, 1954), som hun arbejdede med under og efter krigen. Den foregår i Spanien og handler om forholdet mellem lavlandet og et højdedrag, hvor poesens muse holder til og tilværelsens hemmelighed åbenbarer sig for de udvalgte. I et tilsvarende bjergpas, hjemme i Tyskland, Obersalzberg, havde hendes mæcen, den krigsførende rigskansler, Adolf Hitler, sit domicil, det såkaldte Berghof. Bevarede filmklip viser, hvorledes han her kunne trække sig tilbage og skue ud over et bjerglandskab, der næsten fortabte sig i det uendelige som på David Caspar Friedrichs maleri, *Der Nebelwanderer* (1818).

Dødsmystikken er et kendt tema fra den tyske romantik og har blandt andet i nazismen udartet sig i de "mørkets resultater", Castorp aner faren for. Dermed ikke sagt, at der ligger en indre nødvendighed i dette resultat; det kan hænde at livsflugten holder til i den romantiske længsel, men det er ikke ensbetydende med, at den fører til død og ødelæggelse.¹³ Den indre tendens bør imidlertid ikke underkendes. Heidegger, fortalere for beslutsomhed, egentlighed, samvittighedsråbet og den enkeltes fremløben mod døden, blev selv fortryllet og forvekslede folkets følgagtighed under *Der Führer* med livsvilje og beslutsomhed. I denne beslutsomhed, der konfronterer 'Livets Rædsel' eller endog hilser det velkomment i kollektiv ophidselse, viger resignationens mulighed tilbage for en viljesbåret handlingsparathed. Den virkelige modsætning hertil er dog ikke Castorps tilbagefald i drømmeriet, men derimod den uendelige resignation, der opgiver enhver trøst, enhver erstatning, og som endog resignerer i forhold til være at en beslutsom resignation. Kun heri ligger den trosparathed, hvormed mennesket kan opleve at få hele tilværelsen – eller: dets væren – igen.

13. Med sin i øvrigt fascinerende bog om livsfilosofien fra Dilthey til Hitler, synes Georg Lukács derimod at hævde denne stærkere tese, *Von Nietzsche zu Hitler – oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik* (Hamburg: Fischer Bücherei 1966).

Konklusion

Således vender vi en sidste gang tilbage til Kierkegaard selv, denne i en vis forstand ubeslutsomme, filosofiske digtersjæl, der netop fokuserer på digtereksistensen og tungsindet som en eksistens i synd, og som alligevel selv kaster sig ud i digtningen igen og igen. Godt nok skriver han bl.a. *Opbyggelige taler* og *Indøvelse i Kristendom* i eget navn, men de værker, der stammer fra pseudonymerne, vidner dog med megen vægt om eksistensens mange skikkelser og den indirekte meddelelsesform, der til stadighed trænger sig på. Tildækket af pseudonymerne åbner Kierkegaard for en eksistentiel dimension, som bedst – eller måske kun – kan komme til udtryk gennem en æstetisk udtryksform. Hvor Heidegger allerede i sine unge dage som teo-*logisk* tænker så sig nødsaget til at opgive de dogmatiske grundbegrebs prærogativer for i det hele taget at få øje på troens værensbetning,¹⁴ skriver Kierkegaards karakterer sig op imod selve den filosofiske refleksions grænse. Forskellen er i nogen udstrækning en forskel i tid, hvor Kierkegaards måde at frigøre sig fra dogmatikken på til dels foregår i kraft af dens egne begreber, mens den generelle religions- og metafysikkritik, der tager til i den efterfølgende periode, for Heidegger er forbundet med behovet for en ny sprogbrug, en ny måde at tænke på. Dermed ikke sagt, at der ikke gives religionskritiske og livsfilosofiske tendenser hos Kierkegaard selv. Det gør der i høj grad, og man fristes oven i købet til at sige, at hans karakterer netop tjener til med hele det levede livs vægt at afsløre den moraliserende tros og blotte refleksions idealistiske ørkesløshed. Kierkegaard og Heidegger er enige om, at livet pålægger hver enkelt et ubetinget ansvar, der ikke kan formuleres i en almen etik. 'Uenigheden' sætter ind i forhold til forestillingen om den enkeltes mulighed for at bemægtige sig sin egen eksistens. For nok synes Daseins beslutsomhed ikke helt ulig Kierkegaards ord om, at "Subjektiviteten er Sandheden" (SKS, 7, 173), men i den dialektiske tilføjelse, at subjektiviteten også "er Usandheden" (SKS, 7, 189) og med tanke på, at Selvet først får sig selv igen ved at opgive selvhævdelsen, peger Kierkegaard på en grænse, Heidegger ikke vil være ved på filosofiens vegne.

Hans påpegning af, at Kierkegaard mangler et begreb om 'det eksistentiale', risikerer derfor at slå tilbage på ham selv som vidnesbyrd om et afmægtigt forsøg på i sidste ende at bemægtige sig eksistensen *i filosofien*, at erkende dens dyb i væren og intet. For Kierkegaard er og forbliver dette dyb uudgrundeligt, et paradoks for tanken, som "er at ville opdage noget, den ikke selv kan tænke" (SKS, 4, 243). For

14. Jf. John Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: 1994), 153 f.

Johannes Climacus er det alene "Forskjellen" (250), der kan stille mennesket ansigt til ansigt med sig selv, vel at mærke ikke en forskel, forstanden selv har opdigtet, men den forskel, der viser sig fra Guds side, dvs. i historien gennem inkarnationen (SKS, 7, 195). Hvad der hos Heidegger skal forløses i beslutsomhed er hos Kierkegaard vendt om i tro. Men det ændrer intet på den grundlæggende pointe, som allerede Shakespeare lod Hamlet formulere: At være eller ikke at være, det er spørgsmålet! At indrømme døden magt over sine tanker, uanset hvilken form for livsflugt dæmonen skjuler sig bag, er at vælge ikke-væren. At kaste sig ud i livet er i en vis forstand at kaste sig ud i intet, men det er det levende livs pris, uanset om det er Væren eller Guds uendelige kærlighed, der i sidste ende er grunden til det.