
Har Søren Kierkegaard foregrebet Karen Blixens og Suzanne Brøggers kvindesyn?¹

Af Birgit Bertung

Når jeg har valgt at beskæftige mig med Søren Kierkegaards kvindesyn, er det under overvindelse af ubehag, som dels skyldes emnets karakter, dels at det ikke rigtigt anses for filosofisk seriøst (den højeste anerkendelse man kan håbe på er et overbærende skuldertræk) – og endelig, at jeg ikke anede, hvad jeg blev nødt til at se i øjnene som resultat.

Samtidig havde jeg efter læsning af både Karen Blixens og Suzanne Brøggers forfatterskab en ubestemmelig fornemmelse af, at Kierkegaard var meget på bølgelængde med dem.

Ubehaget blev overvundet ved at overføre Kierkegaards egen opfordring i kirkekampen om at »tage et brækmiddel« til kvindeproblematikken – og det viste sig at virke.

Mit udgangspunkt var to tilsyneladende absolut modsigende udtalelser om kvinder, begge i »Papirerne«. Det ene lyder sådan: 1. »kvinden er mere angst end manden ... angstens størrelse er profetien om fuldkommenhedens vidunderlighed« (V B 53,23) og det andet: 2. »den største afstand fra idealet er: Mutter, madammen. Den egentlige rasen mod idealet udgår fra familie-livet, fra løvinden eller for at sige det på en anden måde, som også stundom er sandt, fra grise-soen«. (XI,2 A 271).

At det ikke er ligefremt og let at få sådanne udtalelser til at hænge sammen i et helhedssyn på kvinden er indlysende. For at få fat på ideen bag må man ty til Kierkegaards meddelelsesdialektik, hvis hovedpointe jo netop er en indre modsigelse på et eller flere planer. Det han kalder genstanden, selve indholdet, er således ikke, at alle kvinder altid er at ligne ved en griseso, men derimod at nogle under visse omstændigheder er det, og det er disse omstændigheder, vi må have klarlagt for at finde ud af, hvilken indirekte meddelelse de to udsagn tilsammen indeholder.

Da en kvinde jo normalt også anses for at være i hvert fald en slags menneske, har jeg valgt at begynde i Kierkegaards antropologi, hvor mennesket først bliver sig selv, når det vælger sig selv, dvs. i etisk ansvar overtager sig selv, som det han/hun er, med det nødvendige indhold af arv og miljø. For Kierkegaard er mennesket en syntese af det timelige og det evige, af nødvendighed og frihed, men det er ikke i sig selv nok, der kræves det positive tredje: at forholdet forholder sig til sig selv, får personlighed, eller bliver et selv, dvs. der er tale om et dobbeltforhold, og derfor bliver der også to former for fortvivlelse, hvis der kludres i det.

Fortvivlelsen beskrives nøje i »Sygdommen til Døden«, men det, vi vil hæfte os ved her, er det, der kaldes den egentlige fortvivlelse set under bestemmelsen bevidsthed, hvilket betyder, at man i det mindste er sig bevidst at være fortvivlet.

Den kan vise sig på to måder: 1. fortvivlet ikke at ville være sig selv, at være uforløst, hvilket får betegnelsen »svaghedens fortvivlelse« eller »så at sige kvindelighedens fortvivlelse« og 2. fortvivlet at ville være sig selv, under bestemmelsen ånd, som Kierkegaard kalder mandlighedens fortvivlelse, eller trods.

Det kunne således ved en overfladisk betragtning se ud som om, vi står overfor den gamle myte om kvindelig svaghed. Det står dog også straks klart, at der er tale om relative modsætninger, for »ganske uden trods er ingen fortvivlelse« og heller ikke uden svaghed.

Ved et nærmere eftersyn (i noten side 106 i tredieudgaven) viser det sig, at der tages så vidtgående forbehold, at der så godt som intet er tilbage, idet Kierkegaard fastslår, at han »langt fra« vil »nægte, at der hos kvinder forekommer former af mandlig fortvivlelse og omvendt hos mænd former af kvindelig fortvivlelse«.

Det, der fremlægges her, er ingen videnskabelig teori, (det siges i forordet), men kun en beskrivelse af kvinden, som han »ser hende i livet«, hvis han »psykologisk vil se sig om i virkeligheden« på den historiske tid, der nu er tale om. Desuden hævdes, at »det ideale er også kun sjældent, og kun rent idealt er det dog ganske sandt med denne forskel mellem mandlighedens og kvindelighedens fortvivlelse«. Det vil faktisk sige, at det er sjældent, at det er sandt, at der er forskel, og det var jo noget ganske andet. At der ideelt set skulle være det hænger sammen med, at kvindens væsen beskrives som »hengivenhed«, hvilket kommenteres med ordene: »just det vidunderlige«. Det, der er det vidunderlige, viser sig at være, at hun er forskellig fra manden, for en bemærkning om, »at naturen har taget sig af hende«, må betyde, at det vi taler om her, er kvinden qua køn. Der tales således også om »den kvindelige substantielle hengivelse«, og det nævnes endda, at »her er ikke tale om hengivelse til Gud«, det åndelige – altså er der tale om det legemlige. Det vil sige, at kvinden fuldbyrder den del af sig, der er legemlighed ved hengivelse, mens manden fuldbyrder sin legemlighed ved at modtage hengivelsen.

Derimod, når der er tale om det åndelige aspekt ved mennesket, om menneskets personlighed, om forholdet til Gud, gælder »for manden som for kvinden, at hengivelse er selvet og ved hengivelse fås selvet«.

Jeg tror nok, det er en stor fordel, når man er på jagt efter Kierkegaards kvindesyn, selv at være kvinde, for man er meget lydhør overfor det mindste ord. Det viste sig da også, at han i al omtale af de forskellige kvindelige fortvivlelser konsekvent bruger ordet »han«, hvor man skulle vente »hun«. Jeg vil anføre et eksempel, da det jo er helt centralt. Kierkegaard skriver om et fortvivlet menneske, at udefter er han ganske »»et virkeligt menneske«: *Han er studeret mand, fader, dygtig embedsmand*« og endda »såre mild mod sin kone«. Der er altså overhovedet ikke tale om, at denne form for

fortvivelse er specifikt kvindeligt. Der er kun tale om, at rent empirisk, (og det skal nok stemme), synes det for Kierkegaard, som om kvindelighedens fortvivelse omfatter flere kvinder end mænd, og mandlighedens fortvivelse omfatter flere mænd end kvinder, idet man dog må huske, at den sidste gruppe (under bestemmelsens ånd) rent faktisk kun indeholder ganske få mennesker.

Jo mere bevidsthed et menneske har, jo mere fortvivelse, jo mere dæmonisk angst for det gode, hvilket Freud kaldte neuroser.

Dermed er vi ovre i psykologien, som er udarbejdet i »Begrebet Angest«, idet angst kunne kaldes det psykologiske udtryk for, at mennesket ikke er sig selv. Angsten er egentlig intet »men den ængstende mulighed af at kunne« (blive sig selv), den er frihedens mulighed. At vælge at blive sig selv sker i et spring fra en kvalitet til en anden, og det er således ikke en kontinuerlig overgang, der sker med nødvendighed, og derfor støder psykologien her på sin grænse. Et eksistentielt spring er udenfor den psykologiske videnskabs område. Ånden, personligheden er jo fri, og dens fortabelse er derfor dens egen skyld, og synd er udtryk for spaltethed: at mennesket ikke helt er sig selv, og at undskylde sig med omstændighederne (det historiske) er forhærdelse. Personligheden er ikke blot et produkt af omstændighederne; selvet skal transcendere det givne, dets opgave er at blive personlighed, og fremmedgørelse for dette er synden.

Myten om slangen, der forlokker kvinden, som igen forfører manden, lader blot »det foregå udvortes, som er indvortes«, og synden er ikke en erkendelsens defekt, men en konflikt, der har med libidoet at gøre, og den er funderet i syntesestrukturen. I det seksuelle søger mennesket at udtrykke det personlige, men det paradoksale er, at ånd vil udtrykke sig sanseligt, legemligt. Seksualitet er således tvetydigt, det er både personlighed og sanselighed, og undertrykkelse af det seksuelle er derfor samtidig undertrykkelse af ånden. I det seksuelle risikerer man, at det sanselige tager overhånd over ånden, og det vil ofte melde sig som en splittelse, en angst. »Kun dyret kan i det seksuelle forblive naiv«, det frygter ikke at gå til grunde i sine drifter. Man kan identificere sig med sin sanselighed, eller man kan trække sig tilbage fra den (klosterbevægelsen). Men man får ikke noget forhold til sin sanselighed ved at trække sig tilbage fra den, og opgaven var at få et forhold til fakticiteten, som vi ikke vælger, og derfor skulle kunne forsones os med. Frihed er ikke banalt forstået et valg mellem muligheder, men en overgang til virkelighed, at blive sig selv, få personlighed, der konstitueres af viljen. At få et personligt forhold til sanseligheden er altså sagen. »Først i det seksuelle er syntesen sat som modsigelse, men tillige som opgave« (142). Det gælder altså om at få integreret det seksuelle i personligheden, at komme i overensstemmelse med sig selv ifølge syntesestrukturen, at vedkende sig angsten og skylden og derved få bevidsthed om frihed.

Hypostaseres det seksuelle derimod som en magt i sig selv, løsrevet fra sin sammenhæng, er det ikke uskyldigt mere, for så truer det med at bemægtige sig den menneskelige personlighed; det er således noget fjendtligt.

Men hvis det seksuelle forstås, som det der skal integreres, bliver det samtidig det, som vi ikke umiddelbart behersker, og det tror jeg skal forstås meget bredt som omfattende alle former for legemlige funktioner og navnlig fødsler. Derved bliver der nemlig mening i ordene om, at »kvinden er mere sanselig end manden« (155), og at der her ikke er »tale om empirisk tilstand eller gennemsnitstal« (som ved talen om kvindelighedens fortvivlelse) men om syntesens forskellighed. Kvinden er mere »afhængig af sin legemlige konstitution«, hvilket betyder, at hvis hun vil realisere den del af sig, der er legemlighed for at blive et helt menneske, så er hun som kvinde med nødvendighed tvunget til at yde en større kvantitativ indsats, en legemlig indsats og bruge mere tid. Hendes helbred bliver interessant for offentligheden af hensyn til en andens sundhed, hun er ikke alene væren for sig selv, men også for en anden, og dermed har hun en helt anden position end manden, der aldrig kan blive bare en lille bitte smule gravid, dvs. aldrig kan opleve sig selv som integreret i en andens liv. Alt dette betyder, at kvinden qua køn er mere legemlig, mere i timeligheden, i tiden.

Det vil også sige, at hun er mere bundet til slægten, hvis den skal fortsætte, må hun i større udstrækning end manden lægge krop til. Det vil sige, at vi har forbindelsen: slægt ~ kvinde.

At mandlighed hører væsentlig under bestemmelsen ånd er altså i denne forbindelse overhovedet ikke en kvalitet i sig selv, men kunne lige så godt siges at være en mangel – en negation af det legemlige – hvis man skulle konkurrere kønnene imellem, hvad vi naturligvis netop ikke skal, for vi er forskellige.

Det er præcis denne modsætning, som Kierkegaard ikke ville undvære. Det spændende er netop forskelligheden i fremhævelsen af syntesens elementer. Der er ikke tale om, at det ene er mere værd end det andet; det, der er noget værd, er at blive sig selv.

Der er imidlertid også andre forskellige mennesker imellem, end de her omtalte, nemlig de rent individuelle. Ikke to mennesker er ens, og Kierkegaards pseudonymer er udtryk for det. De fremstiller synspunkter, man kan have i hans forskellige stadier. Både i »Enten – Eller« og »Stadier på Livets Vej« præsenteres vi for diverse æstetikere og en etiker, ægtemanden assessor Vilhelm, der skal ses som en *modvægt* til de rent æstetiske udskejelser.

I »Enten-Ellet« repræsenteres det æstetiske synspunkt af personer med stigende bevidsthed fra den helt umiddelbare, ureflekterede page i Mozarts opera »Don Juan«, over Papageno til don Juan. Begrebet skønhed er for dem lig med begrebet kvinde som æstetisk nydelse og hendes berettigelse forekommer dem at være identisk med variation og underholdning for manden. Det højeste stadium i det æstetiske, nærmest refleksionen, repræsenteres af Johannes Forførelsen, der ikke som don Juan nyder pigerne, men nyder planlægningen af nydelsen, selve kunsten at forføre, hvor kvinden blot anskues som objekt, selvom det er et med sjæl, der kan formes af manden og bringes til at lade sig forføre. Naturligvis må en forfører mene, at »ægtemændene spiser loddemaden, ligesom bønder spiser

agurkesalat«.

Når Johs. Forføreren står som hovedfigur i »Forførerens Dagbog«, er det selvfølgelig totalt misforstået at tolke det som Kierkegaards opfattelse af kvinder i almindelighed, det er kun det ekstreme udtryk for et synspunkt, en mulighed, under hvilken kvinden kan betragtes, altså et meget subjektivt syn som i den empiriske virkelighed kun forekommer hos nogle mænd, nogle gange. Det er et dæmonisk synspunkt: angst for det gode, at de fortvivlet ikke vil være sig selv, men kun leve æstetisk.

I denne kategori befinder de fem talere i »In vino veritas« sig også. De giver således heller ingen umiddelbar belysning af Kierkegaards eget kvindesyn, da de netop repræsenterer aspekter ved begrebet kvinde, hvilket han selv udtrykker ved at fremhæve, at de »belyser kvinden væsentligt, men dog falsk«. Væsentligt fordi mange kvinder er, som modehandleren og de andre beskriver (men ikke udelukkende), og falsk fordi der er masser af kvinder, der ikke ville kunne indpasses i mønstret (undtagen måske i enkelte øjeblikke). Kvinden fremstilles her væsentlig set fra »vrangen«, fra et æstetisk, mandligt synspunkt, hvilket er noget ganske andet end hendes eget.

»Det unge menneske« har fået øje på ægteskabets mange modsigelser f.eks., at i elskoven får det højeste sjælelige udtryk i det sanselige og, at de elskende tror, at de lever for hinanden, men i virkeligheden lever for slægten, og for det unge menneske er »kvinden«, den »der vil forlokke mænd til således at blive latterlige«.

Victor Eremita mener, at kvindens tilværelse er frygtelig, for hun betyder kun noget ved sit forhold, dvs. ikke i sig selv; han ville selv foretrække »at være slavinde i orienten, for at være slavinde, hverken mere eller mindre, det er dog altid noget i sammenligning med at være hu, hei og ingenting«. Han kan ikke finde ud af, om ægteskabet er hedensk eller kristeligt, borgerligt eller blot noget uforklarligt erotisk eller bare skik og brug. Dvs. han peger på, at eksistentielle og borgerlige begreber er rodet sammen i ægteskabet, og det er deraf forvirringen kommer.

Modehandleren lægger ikke fingrene imellem, når han beskriver kvinden: »Når jeg har fået hende udmajet på moden«, siger han, »når hun ser vanvittigere ud end et dårekistelem ... da går hun salig fra mig, thi hun er jo på moden« – og altså overhovedet ikke sig selv.

Hos forføreren bliver kvinden ren illusion, da hun jo kun eksisterer for manden, idet hendes vilje ligger i hans lomme.

Derimod hos ægtemanden, hos assessor Vilhelm bliver hun »timelig, og han ved hende« – og det er netop problemet ved ægteskabet, alt ender let i timelighed. I »Papirerne« kan vi se, at ægtemanden oprindeligt skulle repræsentere kvindesynet set fra »retten«, men Kierkegaard er kommet så meget i tvivl, at han har droppet udtrykket. Mange forskere har rost ham for hans smukke ægteskabsberetninger, men de har nu været lidt for lette at løbe om hjørner med. Alle ægteskabsbeskrivelser er mere eller mindre ironiske, problemet er vist, at de overvejende er læst af mænd, og som vi før så, kan det være et handicap. Feks. er ægteskabet for assessoren »den

vigtigste opdagelsesrejse et menneske foretager sig, ethvert andet kendskab til tilværelsen er overfladisk i sammenligning med en ægtemands« ... Spørgsmålet er om ikke Ulysses havde fået »ligesåmeget og lige behagelige ting at vide, hvis han var blevet hjemme hos Penelope ... er ingen anden af den mening, så er min kone det« ...

Det er en kvinde, der er årsag til, at assessoren er familiens hoved, husets ernærer, børnenes værge osv. dvs. alt i alt en forbandet masse ansvar, og det medfører da også, at han ikke vil være forfatter for at få endnu en værdighed, nej han »foretrækker langt at være så meget som muligt for sin hustru«, at være *alt* for hende – og dermed er han på gale veje, mener Kierkegaard med sin ironi. For et menneske må aldrig få absolut betydning for nogen anden, tværtimod skal der i mellemmenneskelig kommunikation altid »reflekteres på en frigørelse parterne imellem«, ellers bliver »det ægte humane prisgivet og erstattet af et afhængighedsforhold, som gør meddeleren til modtagerens gud«. (Citat af Paul Müller, Dansk Teologisk Tidsskrift 1978, p. 132).

Det viser sig altså, at når Kierkegaard lader æstetikerne gøre kvinden til objekt for deres egen nydelse, og når han lader assessoren selv *være mere, end han bør* for sin kone, så er det for at gøre os opmærksom på visse indbyggede egenskaber ved ægteskabet og dermed kvinden. Og når han vil gøre opmærksom på det, er det i sidste ende fordi han gerne vil være anledningen til, at kvinder ændrer deres forhold. Han mener, at mændene har forslugt sig på skabelsesberetningen i Det gamle Testamente: »– og Gud sagde, jeg vil gøre Adam selskab«, men det er ikke en eksistentiel acceptabel position *kun* at være selskabsdame.

Der skal en mandlig synsvinkel til for at få forbindelsen slægt – kvinde – ægteskab, og i denne sammenhæng er kvinden kun et massebegreb, hun er anskuet under synsvinklen: »mængde«, og dermed bliver hun usandheden, for »så snart der virkes ved det numeriske er det mængde«, og »mængde som instans er usandheden«, mens kategorien »den enkelte« er en åndelig kategori, den kategori igennem hvilken slægten (og dermed kvinden) skal.

Jeg mener Kierkegaard bruger begrebet slægt meget bredt, det indeholder faktisk både arv, miljø, familie, kvinde, sex, børn, opvask – hele det ægteskabelige cirkus eller ægteskab som socialkategori, timeligheden, der uundgåeligt vil begrænse manden i at kunne skrive, give sig af med det åndelige og dermed det religiøse, det evige.

Det vil sige, vi har nu:

slægt ~ kvinde ~ ægteskab ~ ufrihed (nødvendighed)

Når dette alt sammen tilhører timeligheden, er det fordi han selv er en mand. Så vil det nemlig blive en hende, en kvinde, der gennem ægteskabet (*qua* institutionen) faktisk er den personificerede timelighed, der tvinger manden væk fra mulighed for frihed og åndelig virksomhed for at skaffe det nødvendige daglige brød, måske endda ved hårdt, ufrit arbejde (og noget værre kunne Kierkegaard ikke tænke sig), derfor kommer kvinden let til at figurere som noget meget ubehageligt, man kan benævne med et næsten hvilken som helst skældsord. Dette skal dog ikke tages altfor bogstaveligt,

men snarere med samme forbehold som skældsordene mod præsterne i kirkekampen. Der er nemlig en helt klar forbindelse mellem de to syn, for »slægten« er her forstået som kvinden og hendes børneavlen, hvilket igen betyder automatisk nye kristne. Det er denne slægt, »der gennem tiderne har tilladt sig at formilde og formilde kristendommen, indtil vi tilsidst har fået den til at være lige det modsatte af, hvad den er i Det nye Testamente«, dvs. den officielle kristenhed er blevet for verdslig, for æstetisk, for timelig nøjagtigt, som kvinderne synes at være for Kierkegaard, rent empirisk. Både præsterne og kvinderne lever derfor i uegentlighed, de er ikke sig selv – de skjuler sig i lange kvindeklæder! – men så betyder alt dette netop, at det ikke er kvinder i sig selv – de skjuler sig i lange klæder – der er tale om. Det er kun *i egenskab af uegentlige mennesker* at Kierkegaard angriber dem – og det giver noget helt andet. »Kvindekampen« kunne udmærket tænkes at skulle ses på samme præmisser som kirkekampen. Det er ikke præstens kirkelige arbejde som sådan han er imod, men deres integrering i en æstetisk, ceremoniel, institutionel kirke. På lignende måde forholder det sig med de kristne jomfruer, der udfylder deres tid med at finde ud af, hvad de skal tage på i teatret eller de koner, der i deres iver for slægtens fortsættelse timeliggør *hele* tilværelsen for sig selv og deres ægtemænd.

At Kierkegaard netop ikke taler om, at kvinden i sig selv med nødvendighed lever uegentligt, kan vi få bekræftet, fordi vi er så heldige at have kendskab til en kvinde, der var endda i overordentlig grad uafhængig af nogen endelig mand, nemlig Jomfru Maria. Han har kun rosende ord tilovers for hende, netop fordi hun som jomfru er udenfor ægteskabet og hendes afkom udenfor »slægten«. Hun er i den helt specielle situation, at hendes »ægteskabsforhold« og hendes gudsforhold er identiske, og derfor kan der tales om total hengivelse i begge forhold; men for en almindelig kvinde i et almindeligt ægteskab gælder, at hvis hun på grund af dispositioner for hengivenhed misbruger disse til også at omfatte tilintetgørelsen af hendes personlige, eksistentielle virkeliggørelse, hvis hun vil unddrage sig forpligtelsen til at blive »den enkelte«, forsynder hun sig, og Kierkegaard bebrejder hende det – somme tider temmelig barskt. Jomfru Maria er hævet over netop de to begreber, som han bebrejder kvinden, at hun ofte lader sig misbruge af: »ægteskabet« og »slægten«. Det er præcis disse to, der fordærver hende med deres timelighed. Det personlige ansvar tilhører den enkelte, det er ikke nok at identificere sig med sit ægteskab eller sin slægt og det betyder, at hvis ikke officielle institutioner af alle slags (det vil historisk sige: mændene) havde været så lynhurtige til at fastslå og så ivrige efter at fastholde den for dem så bekvemme situation, at kvinden var idel hengivelse, hvis ikke Jomfru Maria-skikkelsen var blevet misbrugt til dette formål, så havde begrebet kvindesag ikke eksisteret!

Kierkegaard er således absolut ikke kvindejænder – men lige det modsatte, for han vil hjælpe kvinder ud af den uegentlige suppedas, som han syntes de var havnet i, han vil indirekte vække dem ved netop at beskrive deres situation så grotesk, som ved at bruge ordet »griseso«.

Det er derfor på helt fejlagtigt grundlag, at mange anser Kierkegaard for at

være modstander af »kvindesagen« f.eks. på grund af den negative holdning i sin fiktive anmeldelse af Mathilde Fibigers bog: Clara Raphael »Tolv breve« (X, 3A 678). Det han er imod er *ikke* »kvinde« – *men* »sag«, at Claras »idés originalitet« er, »at hun egentlig ingen ide har«.

Pointen er, at Clara ikke vil gifte sig, men leve for en ide, men da hun forelsker sig, realiserer hun denne ide ved at leve i et æstetisk broder/søster forhold til sin ægtemand, dvs. hun lever for en ide, som ikke længere er en ide, i et forhold som baseres på en anden ide, som heller ikke er der. Denne handlemåde er udtryk for en dæmonisk transformation: hun transformerer sin angst til frygt for noget bestemt, hun skaffer sig en sag (kvindesag), så får fjenden nemlig et navn og kan bekæmpes. Der er al mulig grund til at nære frygt for masser af ting, men at skabe sig en sag, som en neurose, løser ikke problemet. At vi er angst skyldes, at vi ikke er herre over vores personlighed, men at løse denne personlige opgave lykkes ikke ved at vie sig til kvindesag, mandesag, en politisk ideologi eller »dyrenes beskyttelse«. Man lever ikke for *en idé*, men for *ideen*: ens egen eksistentielle udfordring. (SV³ 18,46): »Jeg har heller aldrig kæmpet for »kirkens« emancipation, så lidet som for den grønlandske Handels, kvindernes, Jødernes eller nogen som helst anden emancipation. Jeg har som enkelt med sigtet »den enkelte« tilsigtet inderliggørelse i kristendom i »den enkelte« – og dette gælder også for kvinder.

Konklusionen må derfor blive, at Kierkegaard ikke med mindste ret kan kaldes kvindefjendsk. Der er tale om to forhold angående forskellighed mand/kvinde. Det ene er åndeligt/legemligt og er absolut. Han mener utvetydigt, at »i ånd er mand og kvinde lige«, qua køn forskellige, og enhver skal »blive sig selv« ved frit at overtage fakticiteten – der er ikke tale om noget »højere« eller »lavere«.

Det andet forhold drejer sig om relative, psykiske og individuelle forskelle. Ikke to mennesker er ens, men alle har individuelle særpræg, som kan overskygge tilsyneladende mere kønsbestemte egenskaber, der aldrig med absolut sikkerhed kan deriveres ud fra individualitetens køn – her opereres med en højere og lavere syntese (SV³ 15,121) afhængig af selvbevidstheden – og den forekommer ham rent empirisk at være mindre hos flere kvinder end mænd, deraf navnet »kvindelighedens fortvivlelse«. Årsagen til dette skal søges i kvindernes afhængighed af det dengang næsten obligatoriske borgerlige ægteskab. Men det historiske er ingen undskyldning. En historisk tilstand kunne tænkes at være anderledes, og netop derfor prøves på med næsten alle midler at råbe kvinderne (og deres mænd) op, for det gælder for *alle* at »»den enkelte« er den kategori, gennem hvilken ... tiden, historien, slægten skal«, og ethvert menneske, »ubetinget ethvert menneske kan være og skal være en enkelt« – eksistentielt accentueret. (SV³ 18,161).

Det Kierkegaard gjorde var altså ikke at nedvurdere kvinden, men tvært i mod at forsøge at få hende opnormeret til hendes virkelige position som ligeværdig, men forskellig fra manden. Hans indirekte metode gjorde imidlertid, at han blev misforstået. Han var så langt forud for sin tid, at det

så ud, som var han bagud. Dermed er han efter min mening kommet i kategori med både Karen Blixen og Suzanne Brøgger, og det kan derfor være nyttigt at strejfe henover deres synspunkt for at få fat i essensen af Kierkegaards.

Alle tre er ude i samme ærinde: en eksistentiel nødvendig værdigheds-punkterende aktion, der skulle afsløre det konventionelle ægteskab som »rollespil«.

Karen Blixen taler i sin berømte (og berygtede) bårtale om »vekselvirkningens betydning«, og sin »overbevisning om den store rigdom og de ubegrænsede muligheder, som rummes i to forskelligartede enheders fællesskab og samspil«. Hun anser »inspirationen for at være den højeste menneskelige lykke« og peger på, at den altid kræver to elementer. Karen Blixen mener, at konkurrence mand/kvinde imellem er en gold og uhyggelig foreteelse, – der er dog undtagelser.

At bårtalen også er berygtet og anset for reaktionær skyldes, at hendes nøgleord, som Kierkegaards, var »forskellighed«, mens »lighed« var sagen i kvindesagskredse.

»Mandens tyngdepunkt«, mener hun, ligger i, hvad han i livet udfører og udretter, kvindens i hvad hun er, dvs. manden skaber værket, men udenfor sig selv, og forlader det let for andet, mens kvindens virke udvider hendes eget væsen. Det svarer fuldstændig til Kierkegaards mandlige fortvivlelse beskrevet som en handlen og den »kvindelige« som mere passiv, men dette skal ikke hverken for Blixen eller Kierkegaard forstås i nogen negativ betydning, men i retning af hengivelse, og aldrig som absolutte udsagn.

Hun er selv klar over, at hun vil blive anklaget for at være imod kvindesagen med disse synspunkter, men fremhæver, at det ville gøre hende ondt.

I bårtalen beskrives også tanken om »identitet mellem væsen og kraft«. For et egetræ er kraft og væsen eet: et agern kan blive et egetræ, »det er tro mod sit eget væsen«, når det skaber træet. Men en motor kan sættes til at frembringe varme og lys, til at pløje eller save, dvs. for motoren er det vilkårligt, hvilket væsen kraften antager. Motoren kan sprænge egetræet, men ikke omvendt, men deraf følger ikke, at det er mere værdifuldt at være motor, for der følger også, at »den der ikke har noget selvstændigt væsen – eller som er uden troskab imod et sådant«, ikke formår at skabe. Hun vil dog ikke kalde kvinder for træer og mænd for motorer, men mener, at *både* tidens mænd og kvinder bør »ikke blot tænke på, hvad de vil udrette, men dybest vide, hvad de er«.

Så vidt jeg kan se kommer det meget tæt på Kierkegaards udtryk »at vi skal blive os selv«, og kvinden som skabende den ny slægt, da hendes biologi betinger det. Selvom Karen Blixen skriver meget om skæbne, er det ikke en realitet for hende selv.

Der er hos Blixen som hos Kierkegaard stor individuel forskellighed; selv var hun jo meget glad for at skyde løver, og de der foretrækker det skal have »deres bevæggrunde respekterede ligesåvel som de, der holder jordemød-

rene i arbejde».

Om det ortodokse billede af den gifte kvinde, som også Kierkegaard opruller næsten til skræk og advarsel, skriver hun: »en gentagelse af madam Dickens ned igennem århundrederne kan være et meget respektfuldt foretagende, men oprigtig talt tror jeg ikke, at det vejer stort til i den ene eller anden side i menneskehedens vægtskål».

Forbindelsen kvinde – slægt har hun også i en mere positiv betydning, idet hun beskriver blikket i en ung piges øjne som »vældige kræfter – slægten, livet selv».

Blixen påviser, at det »gamle« ægteskab med tilknytning til slægten og formålet at opretholde bedriften er destrueret i og med, at det nu er kærligheden, der er ene begrundelse for ægteskabets indgåelse, og hermed opstår modsigelser: den frie kærlighed kan ikke være bundet i et ægteskab. »Så I dog aldrig i kampens hede den frie kærlighed så meget i ansigtet, at I kan kende den igen ... Det er den frie kærlighed, som sidder i borgerskabets midte. Præsterne velsigner den, borgmesteren registrerer den, den går med ring, den har annekteret ægteskabets scepter og rigsæble, samfundets agtelse og ægteskabets eget navn».

Det er ikke mærkeligt, at hun er blevet misforstået, eller at Kierkegaard blev det, da han påpegede den samme modsætning mellem nødvendighed og frihed.

Suzanne Brøgger skriver i »Brøg«, at grunden til at Karen Blixen af nogle blev anset for reaktionær var, at hun anfægtede bruddet mellem slægten og ægteskabet, mens man ganske overså, at begrundelsen var, at man hellere måtte gå ind for frie forhold end at (244): »opretholde hykleriet med hensyn til ægteskabet, som om det stadig eksisterede, når det i virkeligheden var afskaffet i og med, at det havde mistet sin ide«. 50 år senere, siger Brøgger, blev jeg selv »kaldt en farlig revolutionær for at forfægte de selvsamme – klassiske tanker».

Det Kierkegaard siger er jo netop, at ægteskabet ikke behøver at være, hvad det ser ud til, men kun et æstetisk hylster, et uegenligt hykleri.

Forbindelsen fra Karen Blixen til Suzanne Brøgger etableres således af Brøgger selv i hendes essay om »Karen Blixen og lidenskab« i »Brøg« (1980). Her påpeger hun, at »Moderne ægteskab og andre betragtninger« (skrevet 1926, men først udgivet 1977) »stort set indeholdt de samme tanker, som jeg havde gjort mig« – nemlig i hendes to bøger »Fri os fra kærligheden« og »Kærlighedens veje og vildveje».

Brøgger mener, at »Moderne ægteskab« er »en fanfare af et skrift, der fejrer alle vedtagne dogmer af bordet: ægteskabet, hjemmets hellighed, intimitet og kvindens stilling«. Jeg mener, at Kierkegaards skrifter gør det samme.

I »Brøg« (251) fremhæver Suzanne Brøgger, at Blixen »harcelerer over den ægteskabelige intimitet« som kommer til udtryk i det »tak for mad kys«, »hvormed mand og kone tørrer hinanden om munden i stedet for med en serviette«. – Umiddelbart er der noget kendt ved citatet. I næste øjeblik går det op for en, at det lyder som Kierkegaard. Man går tilbage til originaludgaven (Blixeniana 1977 p. 53) og der er også citationstegn, men

ingen noter. Karen Blixen mener åbenbart, at alle ved, at dette er et Kierkegaard-citat, for det viser sig nemlig at Johannes Forførelsen er faderen (SV³ 2,384). Dermed nåede vi et kæmpeskridt videre, for nu er det ikke længere nogle mere eller mindre velbegrundede formodninger, jeg har om, at Karen Blixen opfatter Kierkegaards ægteskabssnak og kvindesyn på samme måde som jeg, det er så godt som et bevis, og med en sådan dame ved sin side bliver man modigere. At Suzanne Brøgger også fremhæver dette citat tyder i høj grad på, at også hun er enig. De følgende citater fra hende understøtter tesen. Hun citerer Blixen, når hun siger: »Hvor ofte kan man ikke, når man træder ind i et af de *idealiserede* hjem, få samme følelse – moralsk og intellektuelt – som fysisk møder en i en overfyldt kupe eller ventesal, hvor vinduerne holdes lukkede: luften er fortæret«. Dvs. ægteskab ~ ufrihed, for her kan der ikke være tale om megen »frihed«, og dette begreb kan næppe heller forenes med den situation, at »her er da mange stolte mænd blevet kogt i mælkebrød, og mange skønne kvinder endt med hele deres familie en en gensidig åndelig kanibalisme, som kun har ladet knoglerne blive tilbage af dem alle«.

Brøgger bruger ikke udtrykkene »kvælende« og »kvalme«, som Kierkegaard, men siger: »Kærnefamilien gav mig koldsved«. Som ham hævder hun heller ikke, at hun kommer med videnskabelige teorier om familien, men at hun blot empirisk kan konstatere, at »de fleste af mine venners familier er ulykkelige«.

Hun harcelerer over mennesket som program, dvs. en del af systemet, og hævder, at »livet i den institutionaliserede tosomhed former sig som den perfekte modsætning til alt, hvad man havde tænkt sig«.

Suzanne Brøgger tvivler på »at andre i historien har kendt en sådan *opreklamering* af den ægteskabelige lykke« og er paradoksalt nok også her enig med Kierkegaard, vil jeg hævde. Et sådant reklameopråb fra ham møder vi f.eks. i »Enten-Eller« (SV³3,81): »hun kender den måde, på hvilken jeg plejer at ringe, når jeg nu indenfor kan høre en støjen og larmen af børnene og af hende, og hun selv stiller sig i spidsen for den lille skare, selv så barnlig, at hun synes at rivalisere med børnene i at juble – da føler jeg, at jeg har et hjem«. Tårene står en næsten i øjnene, men den ironiske undertone tørrer dem væk.

Brøgger mener, at »ægteskabet bygger på Mathæus ord for, at $1+1=1$ «, at manden og kvinden skulle blive til een gennem ægteskabet og fremhæver, at »mænd og kvinder af væsensforskelligt køn »supplerede« hinanden« vældig godt så længe kvinden = 0, for $0 + 1 = 1$. I dag er vi tilbøjelige til at sige, at $1 + 1 = 2$, hvilket er en stor ulykke for ægteskabet (som institution), for det er »baseret på, at en kvinde skal være en kvinde (0), for at en mand kan være en mand (1)«. Hermed er hun 100 procent på linie med Karen Blixen, og dette kunne ses som et matematisk »bevis« også for Kierkegaards synspunkt. Det måtte naturligvis være ham etisk imod, at kvinden skulle være = 0.

»Problemet er ikke«, mener Brøgger, »at mænd undertrykker kvinder, eller at »systemet« undertrykker mennesket, men at vi alle undertrykker os

selv, vores inderste drømme og længsler ... vi undertrykker os selv af *angst* for at være anderledes og udenfor«.

De er også enige med hensyn til vane. »Vanen er den mest udbredte form for død«, hævder Brøgger, »vi burde altid kunne finde noget værdifuldt og stimulerende i anderledesheden hos hinanden«.

For Kierkegaard er vane en følge af, at mennesket ikke er blevet sig selv. I vanen opleves alt nyt som gammelkendt, og det er noget negativt og den absolutte modsætning til »gentagelsen«, hvori alt gammelt stadig genopleves som nyt.

Suzanne Brøgger mener, at det er langt mere ængstende at stå frit, end at gå ind i en fikseret rolle eller myte. Kierkegaard taler om den ængstende mulighed af at kunne (eller kunne lade være).

Konklusionen må derfor blive for de kvindelige forfatteres vedkommende: tosomhed (ægteskab) ~ mand ~ ufrihed altså ganske den samme som for Kierkegaard, hvor »kvinde« blot er udskiftet med »mand«, men det indebærer netop, at det ikke er »kvinde« som sådan, men det køn, der mangler for, at der kan komme et ægteskab ud af det, – og det giver noget ganske andet. Da dette ægteskab jo viser sig at være noget særdeles mangelfuldt, uegentligt, når man ser sig om, bliver dette uegentlige overført på partneren, hvilket for Kierkegaards vedkommende vil være kvinden, og derfor beskrives hun som uegentlig, æstetisk domineret timelighed, men det er ikke blot deskription, den har etisk karakter, for han er religiøs forfatter og ikke ugebladsredaktør, han vil i det mindste *vis* hende, hvad hun gør, – »REDDE HENDE« KAN KUN HUN SELV. »Mennesket ubetydeliggøres ved ægteskabet«, det bliver sværere, men ikke umuligt, at blive »den enkelte« indenfor dets *konventionelle, borgerlige rammer*, og det er alle tre enige om, uanset om de lægger religiøse eller kun etiske betydninger i udtrykket, for dem alle er det eksistentielle betydninger.

Det er overhovedet ikke muligt for kærligheden at eksistere uden som et frit forhold mellem ligestillede. Hvis kærligheden bliver til undertrykkelse dræber den det fremmede i den anden, og vi står tilbage med *trivialiteten*: »det andet« er blevet til »det samme«.

Jeg mener således, at Blixen, Brøgger og Kierkegaard er fuldstændig enige i hovedsynspunktet, at ægteskabet, *hvis* det var et idealt forhold (Kierkegaards udtryk), hvis det ikke havde mistet sin ide (Blixens formulering), og hvis det ikke viste sig at være så kummerligt (Brøgger), ville være den bedste (og letteste) form for samliv mellem mand og kvinde.

Dette er imidlertid ikke tilfældet: det ideale ægteskab er et ubekræftet rygte, vanen overtager i mange tilfælde styret. I værste fald vil en partner dominere over og destruere den andens personlighed i stedet for at løfte og inspirere, Kierkegaards terminologi: gøre muligheden til en opgave.