

Endelig Kierkegaards endeligt?

Johannes Sløk: Da Kierkegaard tav. Fra forfatterskab til kirkestorm.

En studiebog. København: Hans Reitzel, 1980, 137 pp.

af PAUL MÜLLER

Det er ikke vanskeligt at anmelde en god bog. Til gengæld er det ikke uden vanskeligheder at anmelde en virkelig god bog efter fortjeneste, når dens argumentation alligevel ikke har overbevist én. På denne baggrund må det følgende opfattes. Men i et forsøg på at yde forfatteren fuld retfærdighed vil jeg dels referere nogenlunde udførligt, dels citere direkte i de sammenhænge, hvor det er umuligt ikke at blive fascineret af forfatterens formidable evne til at formulere sig, så at en gengivelse med egne ord blot ville virke betænkelig devaluerende. Endelig så et par påtrængende – men forhåbentlig velanbragte spørgsmål, fordi jeg ikke har kunnet overgive mig, men faktisk tværtimod er blevet bestyrket i min overbevisning om, at problemet heldigvis er uafrysteligt. Jeg har nemlig en stærk mistanke om, at præcis sådan har Kierkegaard selv villet det som den bogstavelig talt ustandselige dialektiker, han *er*, og som forhindrer, at man nogensinde rigtig kan blive færdig med at behandle sårene efter hans bremsestik. Så Sløks bog bringer – som »studiebog« – netop ikke studiet til ophør. Ganske uanset, hvad han eventuelt selv måtte mene om den ting! Men med respekt for, at hvad han siger, siger han hverken for at gøre sig »fri af Kierkegaards angreb« eller »med fornøjelse« (s. 108).

Det mål, Johannes Sløk har stillet sig i »Da Kierkegaard tav« – som ifølge forlagets anmærkning føjer sig direkte og afsluttende til »Kierkegaard – humanismens tænker« fra 1978, hvad den imidlertid *meiner Meinung nach* sagligt set netop ikke gør – er at forsøge at benægte rigtigheden i Søren Kierkegaards egen påstand om, at kirkestormen er i logisk overensstemmelse med hans forfatterskab (s. 123). Og arbejdet herpå gøres af Sløk ved hjælp af grundige analyser af journaloptegnelser fortrinsvis fra årene 1850-1854, da Kierkegaard udadtil tav. Sløks læser må imidlertid ikke lade sig forlede til at tro, at Sløk nu enten tilslutter sig de forskere, som mener, at det sim-

pelthen rablede for magisteren i hans sidste leveår, selvom også Sløk kan antyde, at Kierkegaard i visse sammenhænge vikler sig ind i så ufremkommelige problemer, »at man her snarere må søge en psykologisk, eller ligefrem psykiatrisk løsning« (s. 100). Ejheller er der blot tale om, at Sløk har følt sig foranlediget til at forlade det synspunkt, han tidligere har hævdet, at kirkestormen er den yderste konsekvens af og konklusion på forfatterskabet i dets helhed. Sagen er skam mere kompliceret end som så. Sløk mener nemlig, at der i forfatterskabet gør sig to forskellige udviklingslinier gældende, som Kierkegaard øjensynlig ikke har været sig bevidst, men som ikke desto mindre resulterede i, at han til slut måtte konkludere: »Som forholdene er, kan et menneske, et enkeltmenneske, slet ikke være til. Det er frataget muligheden for at leve« (s. 122-123) – og vel at mærke er denne mulighed frataget det af den position, Sløks nye Kierkegaard mener, at kristendommen anbringer mennesket i. Omend der notorisk var forvarslers i forfatterskabet, er Kierkegaard i 1854/1855 på det nærmeste ikke til at kende længere; han gør en kvalitativt anderledes kristendomsforståelse gældende. Problemet, studiet af perioden hvori Kierkegaard tav rejser, formulerer Sløk selv således: »Hvorledes forholder artiklernes grundanskuelser – af individet, samfundet, kristendommen – sig til de teoridannelser, der bærer hans forfatterskab? Mener han i grunden stadig det samme? Har han blot fjernet det modificerende, den dialektiske distance, han altid før var omhyggelig med at anbringe? Eller har han justeret sine hidtidige anskuelser til anvendelse i en ny situation? Eller har han faktisk skiftet standpunkt, så der ikke er nogen forligelse mulig mellem forfatterskab og kirkestorm? Besvarelsen af det problem angiver tillige besvarelsen af det yderligere problem, hvad han til syvende og sidst ville med den kirkestorm? Hvad ville han opnå? Eller hvad skulle resultatet – summa summarum – blive af det alt sammen?« (s. 8).

Som baggrund for, at disse spørgsmål bliver rejst, er det Sløks opfattelse, at Kierkegaards læsere må gøre sig følgende klart. Allerede inden for forfatterskabets sidste fase (»Indøvelse i Christendom«) kan man – som anført i »Kierkegaard – humanismens tænker« – konstatere en vægtforskydning fra koncentrationen om inkarnationens absolutte paradoks til en teksttro gengivelse af den evangeliske overlevering om, hvad den historiske Jesus sagde og gjorde, ligesom Kristi martyrium fremholdes. Forskydningen antyder i det mindste inkommensurabiliteten mellem kristendom og samfund,

så uanset skiftende samfundsstrukturer er den latente mulighed af et sammenstød altid tilstede. Men indtil slutningen af 1840'erne kunne kristendommen stadig »fungere« i den samfundsmæssige kontekst – i kraft af »Indrømmelsen«. »I forfatterskabet indicerer kristendommen ikke noget specifikt indhold af menneskets livsudfoldelse. Synspunktet er tværtimod fra begyndelsen til slutningen, at indholdet, normeringen, »idealerne«, hentes fra den faktisk givne samfundsdannelse. Kristendommen har ikke til opgave at producere nye og særlige normer eller idealer, men at bibringe de normer og idealer, som samfundet selv indicerer, alvor og gyldighed. Kristendommen har til opgave at give mennesket tilbage til det konkrete liv i de konkrete omstændigheder – men nu som det, mennesket tager på sig under eget ansvar. Synspunktet er bevaret selv i »Indøvelse i kristendom« – i den omtalte »morale«. Der er blot den vending indtruffet, at det ikke virkelig er det, kristendommen kræver, men det, man nådigst får lov til, når man har gjort indrømmelsen. Men det vil jo sige, at kristendommen egentlig kræver noget helt andet, et helt nyt og helt andet indhold af livet. Hvilket?« (s. 81). Lidt længere fremme giver Sløk selv sit svar, som præcis rejser det spørgsmål, der afstikker bogens horisont: »Kristendommen kræver egentlig kollision med verden – den kræver ikke, som forfatterskabet ellers påstod det, at man skulle vende tilbage til verden som til et liv i alvor og gyldighed. Det er dette nye synspunkt, optegnelserne i disse år med stigende styrke lægger sig fast på. Men hvordan skal man da *leve*? Hvordan leve i en kollision?« (s. 83).

Efter således at have foregrebet begivenhedernes gang vil jeg forsøge at skitsere hovedindholdet i bogens fem kapitler. Det første bærer overskriften »Teoridannelsen i forfatterskabet«. Udgangspunktet er her, at der består »et på én gang primært og dialektisk forhold mellem individet og samfundet« (s. 11), en enhed, individet naturligvis må være sig bevidst som forudsætning for den proces, gennem hvilken den enkelte bliver et »Selv« i dettes samfundsbestemthed. Selvets bevidste overtagelse af denne enhed er imidlertid kun mulig i kraft af valget af det absolutte forhold til gud, idet gud sættes i valget som det slet og ret ubegribelige eller postulerede. Forholdet til endeligheden befinder individet sig på forhånd i, hvorimod det ikke umiddelbart begynder i forholdet til gud. Tværtimod er det gudsforholdet, der så at sige gyldiggør forholdet til endeligheden: »man forholder sig nu som sig selv til sin status i det sociale (...) Det er jo kun ved i sit væsen

at være gudsbevidsthed, at selvbevidstheden kan være en gyldiggørelse« (s. 29 og s. 30). Det er tillige i denne kontekst, at Kierkegaard anbringer nøglebegreberne: ansvar, skyld og lidelse, i kraft af hvilke bestemmelser eksistensen bliver »inkommensurabel« med verden, eller – dialektisk – »kommensurabel« med hvad som helst i verden. Gudsforholdet gør på én gang den enkelte fremmed for verden og giver ham tilbage til verden (smlg. Abraham), hvilket er ensbetydende med, at ethvert forhold til verden samtidig er religiøst. Denne »selvafmagt«, hvori selvet taber den absolutte suverænitæt over sig selv, idet det nu intet kan gøre uden i kraft af gudsforholdet, er Kierkegaards bestemmelse af det religiøse begreb om lidelse. Lidelsen på sin side beror på skylden, der i Kierkegaards tænkning er en flertydig størrelse: »Guds første funktion er den *grænseløse fordring*, at livet ikke er en neutral mulighed, man selv kan give, hvad skikkelse man vil, men at man er den skyldig i dens givethed og uden nogen grænse. Guds anden funktion er den *grænseløse tilgivelse*, der giver én livet tilbage, som man aldrig har gjort sin skyldighed overfor« (s. 35). Skylden og lidelsen griber ustandseligt ind i hinanden. Den etiske konklusion på dette er, at enhver skal ville den anden gudsforholdet som også hans gode, for gudsforholdet er »det udslagsgivende gode« (s. 39), der gør ethvert andet gode godt. Her står vi overfor Kierkegaards formulering af den grundlæggende etiske fordring, som vi kender den fra »Kjerlighedens Gjerninger«: kærlighedens ypperste, totalt uselviske gerning er at hjælpe næsten til at elske Gud.

Bogens andet kapitel »Den underforståede samfundsteori« redegør for, hvorledes Kierkegaard i forfatterskabet fastsætter præmisserne for kristendommens og kirkens forhold til staten. Siden inkarnationens historiske faktum, hvor Gud med sin indgriben radikalt ændrede vilkårene for alt menneskeliv, er kristendommen – hvad enten man antager den eller ej – blevet den betingelse, på basis af hvilken »et menneske kan blive menneske i gyldighed og alvor« (s. 46). Kirken som institution er politisk indifferent over for enhver statsforfatning; men eftersom kristendommen er den instans, der skaffer den nødvendige gyldighed og alvor til veje i de øvrige, ydre samfundsmæssige institutioner og ordninger, menneskelivet udfolder sig i, kan intet mere katastrofalt indtræffe end en kirke, der svigter, d.v.s. ikke fastholder sin status som den institution, hvis usynlige indhold så at sige transcenderer ethvert andet indhold. På dette punkt er det Sløks påstand, »at Kierkegaard ud fra sine egne forudsætninger tager fejl« (s. 47). Han har

ikke været opmærksom på, at en bestemt samfundsteori var »indeholdt eller underforstået« i hans skildring af den procedure, gennem hvilken kirken sender mennesket tilbage til livet i samfundet. Og Kierkegaards samfund var ifølge Sløk konservativt, et statisk, principielt lagdelt fællesskab, »hvor hver har sin plads og sin gerning, for derved har de alle gensidigt brug for og kan tjene hinanden (...) For Kierkegaard var den afgørende pointe uligheden mellem mennesker, en ulighed i empirisk og social forstand, men en ulighed, der bundede i en fundamental lighed i filosofisk eller måske snarere i teologisk forstand. Mennesker var ens i grunden eller over for Gud; de var ens i at være stillet ansigt til ansigt med den opgave at nå selvidentifikationen. Her spillede forskelle i evner, intelligens, social status – eller »differenserne« – ingen rolle. Men denne lighed måtte ikke forveksles med en ydre lighed, som »kommunisterne« prædikede det, en lighed i funktion, status og placering. I ydre henseende, samfundsmæssigt, var netop uligheden det afgørende, for alene ved at være ulige, indbyrdes forskellige, både rent individuelt ved særlige evner og impulser, og ved den varierede placering i den sociale sammenhæng, havde de enkelte mennesker brug for hinanden, kunne de være hinanden til nytte og tjeneste. Samfundet er som en organisme, der består af enkeltorganer med hver sin specielle funktion, og hvor alle funktioner er lige betydningsfulde for organismen som helhed og derfor må fastholdes i deres forskellighed« (s. 47 og s. 49).

På baggrund af disse konstateringer skildrer Sløk i bogens tredje kapitel »Vendingen«, der for Kierkegaard indtraf som følge af martsdagene 1848. Hans syn på menneskers indbyrdes fundamentale lighed i filosofisk og teologisk forstand rokkes ikke. Derimod rystes han af »det beståendes« sammenbrud. Ansvarsforflygtigelse, gruppepres og ydre lighedsmageri resulterer for Kierkegaard uundgåeligt i ensrettethed, middelmådighed og de mangfoldige konflikter, egoismen i alle dens private og kollektive skikkelser bringer med sig. Men hvad værre er, kristendommen har dermed ikke længere noget på forhånd struktureret tilværelses- og samfundsmønster at sende mennesket tilbage i. Den kristendom, der af kærlighed vil skabe lighed ad frivillighedens vej er ganske enkelt blevet meningsløs. Kierkegaard havner i en selvmodsigelse: på den ene side vil han bevare »det bestående«; på den anden side indser han, at de rige og de mægtige ikke tillige kan være kristne. »De sociale ændringer må ske ad omvejen over den kristne forkyndelse i kirken – ikke direkte gennem politisk indsats fra »mængdens« side« (s. 65).

Dette dilemma udgør i Sløks øjne det teoretiske grundlag for Kierkegaards storm mod kirken. Dilemmaet føder nemlig den ny forståelse af kristendommen, der samtidig forhindrer den i »at være impuls til sociale forbedringer« (s. 69): at gudsforholdets kendetegn er fattigdom og lidelse. Og Sløk drager på Kierkegaards vegne den modsigelsesfyldte konsekvens, at evangeliet er beregnet på at gøre de rige fattige, men samtidig ikke på de fattige, for de skal jo bare i guddommelig forstand forstå det salige i at være fattig! Den totale begrebsforvirring, dette afstedkommer, og som Kierkegaard er sig »pinligt bevidst« som en fundamental usikkerhed, fuldbyrder den kierkegaardske vending i politisk og kirkelig henseende: »Det bestående har ikke blot svigtet og er i grunden selv havnet i mængde-kategorien. Men det lukker øjnene for det, lever videre i den indbildning, at det stadig er »det bestående«. Kierkegaard forsøger at komme til rette med det, at finde en *modus vivendi*, så forfatterskabets begrebsopbygning stadig kan fungere. Men modstræbende må han til sidst erkende, at det ikke går. Der er ikke længere nogen verden i struktur, omsorg og tjeneste, som kristendommens forkyndelse kan sende individet tilbage til. Og det spørgsmål må da melde sig, hvad kristendommen under de omstændigheder er« (s. 78).

Svaret herpå gives i kapitlet »Kristendommen«. Jeg har allerede tidligere refereret til dette væsentlige afsnit i bogen. Den mulighed for kollision mellem kristendom og samfund, som latent er til stede i hele forfatterskabet, gør Kierkegaard nu alvor af, samtidig med at konsekvenserne af eksplosionen virker tilbage på hans forståelse af kristendom i det hele taget. Det faktum, at kristenlivet ikke umiddelbart er identisk med livet i de givne, konkrete omstændigheder og derfor ikke blot lader sig bestemme som »skjult inderlighed«, får Sløk til at fremstille denne periodes Kierkegaard som fortaler for »en speciel kristen etik, der uomgængeligt vil støde sammen med den etik, der ellers behersker det bestående« (s. 86). Nåden indrømmer ikke mennesket noget som helst, og da den ikke vil tages forfængeligt, må kravet om efterfølgelse af Jesus som forbilledet gøres ensidigt gældende. Det løser ganske vist ingen problemer; tværtimod gør det dem kun des mere uløselige. Den »subtile dialektik« i forfatterskabet mellem Gud og verden bliver i Kierkegaards vending i synet på, hvad kristendom er, til »en kontradiktorisk modsætning«, helt blottet for vekselvirkning og således fuldstændig løsrevet fra samfundsforholdene: »Hvor altså Gud i forfatterskabet under stigende vanskeligheder dog til det sidste blev fastholdt som en mellembestemmelse,

ved hvis hjælp det omsider skulle lykkes at gøre »livet i verden« til alvor og gyldighed, er der (...) sket den afgørende forskydning, at Gud fra en sådan mellembestemmelse er forandret til den definitive eller eksklusive bestemmelse. Guds funktion er ikke at formidle til noget andet, men er blevet den afslutningsbestemmelse, som alt andet skal formidle til. I sin yderste konsekvens betyder det, at Gud nu er trådt i stedet for den verden, som mennesket ellers skulle leve i. Mennesket skal ikke leve i verden, men i gudsforholdet, og da menneskets lyst står til verden, er dette krav om eksklusiv kærlighed til Gud blevet identisk med had til sig selv – nemlig til sin lyst til livet« (s. 97-98). Hvortil kommer (hvad der egentlig ikke kan overraske, hvis denne Kierkegaard-tolkning er rigtig), at intet længere sættes i forbindelse med det kristne bud om ubetinget kærlighed til næsten. Rent menneskeligt er Gud blevet ethvert menneskes fjende. Analytikeren Kierkegaard er blevet afløst af fanatikeren, der med en »næsten psykopatisk monomani« har bidt sig fast i den unægtelig særprægede idé, at menneskeligt talt er Gud Satan selv (s. 108. Jvfr. s. 106). Kort sagt er resultatet i de endeløse optegnelser fra tiden mellem forfatterskab og kirkestorm: ikke for livet som sådant, men for livet som kristen i forholdet til det absolutte er lidelsen konstitutiv.

Sløk afrunder sin bog med at gøre »Angrebets mening« op. Kristendommens »funktion« i menneskelivet er – efter forfatterskabets afslutning – ikke den enkeltes »tilbageerobring af tilværelsen i alvor og gyldighed«, hvorved det jordiske liv får mening. Nej, det jordiske og det evige tænkes ganske simpelt i »forlængelse af hinanden«; kristendommen sætter skellet mellem jordelivet, som det er saligt at afdø fra, og »den evige salighed«, som bogstaveligt talt *kun* er livet efter døden. Kristendommen er urealisabel, da dens fordring går ud på at opgive livet. Kierkegaards yndlingskategori »den enkelte« betegner destruktions af en hvilken som helst form for fællesskab: »den markerede og absolutte modsætning til alt kollektivt« (s. 129). Kategorien beholdes altså – som Kierkegaards eneste efterladenskab; men i konfrontationen med mængdekategorien lader ingen ny position sig udvikle. Gør hver enkelt alvor af i ansvar at overtage sig selv som »den enkelte«, dør vedkommende ganske enkelt af det. Resultatet af Kierkegaards årelange tavshed var, at i grunden kan det hele ikke bruges til noget. Hans kategori viste sig afmægtig og angiver derfor intet alternativ til noget som helst, hvorfor Sløk sluttelig nedkommer med følgende skiftning af et paradoks:

»Kategorien »den enkelte« åbner kun udvej for at sige nej, for protesten, den permanente og principielle, men altid afmægtige protest. Og i den protest, med dens omkostninger, ser Kierkegaard humanismens sidste og eneste acceptable holdning« (s. 137).

Gør en sådan protest det ikke komplet umuligt at tale om både humanisme og holdning, da konsekvensen af kristendommen – hvis dens krav virkelig er at tilintetgøre sig selv i sin menneskelighed – må være selvmordet? Er det rablet for professoren? Skylder han ikke ovenpå de mange analyser, han gennemfører med vanlig dygtighed, en tolkning af numrene af »Øieblikket«? Sløk, som ellers altid har holdt sig for god til overhåndtagende papir-nusseri, hvordan i al verden bestemmer han nu forholdet mellem de af Kierkegaard selv offentliggjorte arbejder og så »Papirerne«? Gør Sløk sig ikke netop »fri af Kierkegaards angreb« ved at erklære ham udialektisk og lade »Øieblikket«'s bidende ironi helt ude af betragtning? Men ironi eksisterer ikke uden som dialektisk operation. Det ligner overhovedet ikke Sløk fuldstændig at se bort fra Kierkegaards meddelelses-dialektik og give sin læser det indtryk, at »Øieblikket« skulle være unddraget læsning akkurat på meddelelses-dialektikkens præmisser. Til syvende og sidst er det jo Sløks påstand – for uden at forudsætte den kunne han umuligt være nået til sit resultat – at Kierkegaard på det sidste opgav troens paradoksaltitet. Men intet i »Øieblikket« tyder det bitterste på, at Kierkegaard selv tabte paradokset på gulvet. Tværtimod var det kernen i hele hans polemik, at det havde netop de andre gjort – og faren herfor hører aldrig op, fordi paradoksaltiteten er forstandens kors og forstandens anstrengelse, idet kvaliteten i ethvert teologisk udsagn kan måles på, om det genspejler paradokset. Det absolutte paradoks er, at Gud blev menneske; hvis kristendommens fordring herefter skulle gå ud på at protestere principielt og permanent mod livet, ville kristendommen (!) være identisk med en fornægtelse af inkarnationens vidunder.

Kun ved at holde øjnene åbne for den meddelelses-dialektik, paradoksaltiteten ifølge Kierkegaard kræver, giver »Øieblikket«'s angreb overhovedet mening og kan bestå som et bestandigt korrektiv. Kierkegaard *vidste* bedre end sin samtids forkyndere om kristendommen som paradoks-religiøsitet, hvilket han var ubeskeden nok til bestandig at understrege. Ingen samfundsmæssig struktur, den være sig statslig eller kirkelig, kan på noget tidspunkt føle sig sikker over for paradoksaltitetens transcenderende og derfor stadig

kritiske funktion. Lige fra Abraham i »Frygt og Bæven« hævdede Kierkegaard, at den paradokse eksistens i troen for stedse transcenderer enhver formation af »det almene« som identisk med det guddommelige, fordi netop kærligheden for sin egen skyld, altså »teleologisk«, til enhver tid holder de alment vedtagne gældende normer 'in suspenso'. Og videre, henvender Kierkegaard sig ikke netop i sine angreb til *med*mennesket, så at Sløks påstand om, at Kierkegaards nye kristendomsforståelse udelukker ethvert menneskeligt fællesskab og i ét hermed også næstekærlighedsbudet svæver underlig frit i luften. Sløks konstatering af, at Kierkegaard ikke har været sig forskellige, hinanden modsatte udviklingslinier i forfatterskabet bevidst, kan naturligvis være rigtig nok. Men netop de ovenfor antydede ejendommelige udeladelser i Sløks argumentation afslører, at en sådan konstatering – foreløbig – ikke kan bruges til noget. Anfægter det heller ikke Sløk, at Kierkegaard kan anbringe en (opbyggelig!), oven i købet allerede i 1851 holdt tale om »Guds Uforanderlighed« midt i kirkestormen? Kierkegaards nedfældelse af sine skiftende sindsstemninger og ofte hårtrukne konsekvensmageri i journalerne er ikke nødvendigvis udslagsgivende for hans teologi.

Med respekt at melde: mig har Sløk ikke overbevist om, at han havde uret i de synspunkter, han selv tidligere har gjort gældende. Tavsheden er Kierkegaards forberedelse til at tale om den boykot, det angreb, paradokset aldrig i evighed kan være foruden i tiden. Det er den interpretation, Kierkegaard byder på af Luthers skelnen mellem det åndelige og det verdslige regimente. Netop disse regimenters sammenblanding er genstand for Kierkegaards bidske, til tider forurenede satire, fordi identifikationen af bestemte samfundsstrukturer med speciel kristelig etik totalt forkludrede det hele og forhindrede det kristne bud om ubetinget kærlighed i at være etisk specielt, d.v.s. uafhængigt af enhver på forhånd fastlagt ordning. – Som disse afsluttende bemærkninger lader ane, bekender jeg mig i min læsning af Søren Kierkegaard som discipel af Johannes Sløk før 1980!