

# »Loven hungrer ud«

## Om lovens bogstav hos Kierkegaard og Kafka

Kafka læste Kierkegaard<sup>1</sup> – omend i tysk oversættelse – og følte sig både tiltrukket og frastødt af hans virtuose stil, der fremstod for ham som en betænkelig forførelseskunst. Det var specielt Johannes de silentios portræt af Abraham som troens ridder i *Frygt og Bæven*, der provokerede ham og fungerede som katalysator for modrefleksioner over Abraham-figuren og parodier på de silentios opfattelse af den.<sup>2</sup> Kafkas måske skarpeste kritik af Kierkegaard forefindes i en aforisme, hvor »han« skal læses som Kierkegaard:

»Han har for meget ånd, han kører med sin ånd som på en magisk vogn over jorden, selv der hvor der ikke er nogen veje. Og kan ikke ved egen kraft gøre den erfaring, at der ingen veje er. På den måde bliver hans ydmyge bøn om efterfølgelse til tyranni, og hans ærlige tro på at han er »på vej«, til hovmod.«<sup>3</sup>

Nok er Kierkegaard som udgangspunkt ydmyg og ærlig, siges det, men han ender op med at være en hovmodig tyran fordi hans ånd mister enhver jordforbindelse! I den umiddelbart foregående aforisme, der også er møntet på Kierkegaard, er kritikken tilsyneladende iblandet en mere kongenial forståelse:

»Hans bevisførelse er ledsaget af en fortryllelse. Fra en bevisførelse kan man redde sig ind i den fortryllede verden, fra en fortryllelse ind i logikken, men begge på samme tid virker knusende, især fordi de er noget tredje, en levende trolddom eller en ikke ødelæggende, men

1. I Kafkas eget bibliotek fandtes oversættelser af *Begrebet Angest, Stadier paa Livets Vei, Sygdommen til Døden*, samt den opbyggelige tale »Pælen i Kjødet«.
2. Herom skriver Gitte Wernaa Butin i artiklen »Abraham – Knight of Faith or Counterfeit« *Kierkegardiana* 21 (2000).
3. Citeret efter Uffe Hansens oversættelse i *Aforismer og andre efterladte skrifter*, Roskilde 1999, p. 92 (herefter forkortet A).

opbyggende ødelæggelse af verden [*aufbauende Zerstörung der Welt*]<sup>4</sup> (A, p.92).

Fortryllesen kunne her være Kierkegaards virtuose stil, som kombineret med hvad der benævnes hans »bevisførelse«, hævdes at være »knusende«. Men denne destruktive kraft antager en positiv karakter, idet den udnævnes til »en opbyggende ødelæggelse af verden«.

I Kierkegaards værk finder man netop en vekselvirkning mellem nedrivning og opbyggelse; Kierkegaard forsøger, som led i sit opbyggelige projekt, at ødelægge det billede af verden, vi har dannet os af hensyn til vores egen nytte og magelighed, hvilket jeg her må lade stå som et postulat. Men det er tvivlsomt, om det er Kierkegaards opbyggelige virksomhed, aforismen specifikt sigter til. Adjektivet »aufbauende« kan nemlig ikke betyde opbyggelig i religiøs forstand, den form for opbyggelse er »erbaulich«. Hvad der menes med den »opbyggende ødelæggelse af verden« forbliver således et åbent spørgsmål.

I det hele taget er det næppe muligt med bestemthed at afgøre, i hvor høj grad, og på hvilken måde, forfatteren Kafka lod sig påvirke af sin Kierkegaard-læsning.<sup>5</sup> Men det er en udbredt opfattelse, at der er lighedspunkter mellem de to forfattere. I et berømt essay hvor Jorge Luis Borges lancerer den tese, at Kafka er så stærk en forfatter, at han skaber sine egne forgængere – og udpeger Kierkegaard til at være en sådan oplagt forgænger – skriver han således: »Den åndelige affinitet mellem begge forfattere er noget ingen er uvidende om (...).«<sup>6</sup> I sit bidrag til en essaysamling, som blev udgivet i anledning af 100-året for Kafkas fødsel, foreslår Per Højholt, at man efterprøver Borges' teori: »Eftersom vores egen Søren Kierkegaard er blandt Borges' eksempler er det nærliggende at foreslå interesserede at efterprøve teorien på ham.«<sup>7</sup>

Med nærværende essay melder jeg mig blandt de interesserede, Højholt efterlyser, for at undersøge i hvor høj grad, der er affiniteter imellem Kierkegaard og Kafka. Allerede nu må jeg dog tage visse forbehold over for Borges' idé om slægtskabets karakter. Min indvending gælder hans påstand om, at

---

4. Originalens ordlyd er citeret efter *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, New York 1953, p. 125 (herefter forkortet *H*).

5. Også selv om en af Kafkas mest elliptiske aforismer overhovedet *isoleret betragtet* kunne pege i retning af den højeste grad af indforståethed. Den lyder i al sin ordknaphed sådan her: »Christus, Augenblick«, *H*, p. 112.

6. »Kafka and his precursors«, altså »Kafka og hans forgængere«. Jeg refererer til udgaven i *Labyrinths*, London 1970, p.235. Min oversættelse.

7. Kort og godt betitlet *Kafka*, Aarhus 1983, p.7.

både Kierkegaard og Kafka skrev religiøse parabler.<sup>8</sup> Kafkas fortællinger er, uanset om der er tale om kortprosa, noveller eller romaner, yderst åbne tekster. At udnævne dem til at være parabler af religiøs art er en alt for reduktiv gestus. De Kafka-tekster, som mest åbenlyst har en religiøs dimension, er hans aforismer. I sit forord til sin nævnte oversættelse af dem hævder Uffe Hansen, at de vidner om Kafkas interesse for den jødiske, kabbalistiske mystik, hvilket han uden tvivl har ret i. Alligevel skal man passe på med at drage forhastede konklusioner. Også aforimerne er, i sagens natur, åbne tekster. Man kan ikke med sikkerhed tillade sig at konkludere andet og mere end, at den kabbalistiske mystik er en kode, som Kafka kunne bruge i sit aforistiske forfatterskab. At udnævne Kafka til at være mystiker er der ikke belæg for.<sup>9</sup>

Min undersøgelse bygger med andre ord *ikke* på den præmis, at Kafka er en religiøs tænker i samme forstand, som Kierkegaard er det. I stedet vil jeg koncentrere mig om det menneskelige subjekts forhold til loven, således som dette forhold fremstilles i begge forfatterskaber. Efter min mening er det nemlig med fokus herpå, man kan finde de mest interessante paralleller mellem dem.

## »Loven hungrer ud«

Navnlig i *Kjerlighedens Gjerninger* kommer Kierkegaard ind på problemerne vedrørende loven. Det helt afgørende problem er den verdslige lovs forskellighed fra den guddommelige. Samme forskel placerer den verdslige lov i en uløselig modsigelse, eftersom den skal garantere og håndhæve det almene samtidig med, at den skal tage hensyn til det individuelle. I forhold til denne mangel ved loven, fremstår kærligheden, der udgår fra Gud, som lovens fylde. Kierkegaard bruger gentagne gange sult og næring som billeder på henholdsvis manglen og fylden, hvilket, som vi skal se, ligeledes er tilfældet hos Kafka. Eksempelvis i denne passage, der omhandler det tilsynela-

---

8. Borges citerer (ibid.) i den forbindelse et par anekdotiske småfortællinger, som optræder hos Kierkegaard. Der er helt klart et kafkask snit over dem, men om de kan kaldes parabler er diskutabelt.

9. Retfærdigvis slutter Uffe Hansen sit forord med denne betragtning: »Efter så megen dyb visdom og tankens stræben mod den guddommelige sandhed er det på tide at ordinere et koldt brusebad. Kafka var først og fremmest en digter, der eksperimenterede med forskellige positioner, ingen mystiker og helgen, selv om flere af hans venner og bekendte sikkert i den bedste mening har prøvet at udstyre ham med en net glorie«, A, p. 37 f.

dende paradoks, at den kærlige, der glemmer sig selv for at tjene næsten, modtager det, som han giver:

»See her Fordoblelsen: hvad den Kjerlige gjør, det er han, eller det vorder han, hvad han giver, det har han, eller rettere det faaer han – forunderligt som ‘at Spise kom fra den Spisende’« (12, p. 270).<sup>10</sup>

I tråd med dette billede fremstilles kærligheden tidligere i værket som en størrelse, der er det stik modsatte af kræsen. Eftersom kærligheden i *Kjerlighedens Gjerninger* forudsætter sin egen tilstedeværelse i det andet menneske, kan den kapere alt:

»Naar vi sige om et Menneske, der har en meget stærk Helbred, at han, i Forhold til Spise og Drikke, kan fordrage Alt, saa mene vi dermed, at hans Sundhed faaer det Nærende ud selv af det Usunde (ligesom den Sygelige har Skade selv af den sunde Spise), vi mene, at hans Sundhed faaer Næring ud af hvad der mindst synes nærende. Saaledes fordrager Kjerlighed Alt, bestandigt forudsættende, at Kjerligheden dog er tilstede i Grunden – og derved opbygger den« (12, p. 214).

Men hvis kærligheden, der udgår fra Gud, kan mætte den kærlige på en måde, så det er, som om han mætter eller lever af sig selv – og derfor kan »fordrage Alt« – er der en anden faktor, der billedligt talt magter at udhungre mennesket. Og det er netop loven. Loven er kun fordring på fordring, der bliver strengere og strengere, skriver Kierkegaard, og det er ensbetydende med, at

»Loven hungrer ligesom ud; ved dens Hjælp naaer man ikke Fylden, thi dens Bestemmelse er netop at borttage, at udpine indtil det Yderste (...). Ved hver Bestemmelse fordrer Loven Noget, og dog er der ingen Grænse for Bestemmelserne. Loven er derfor lige det modsatte af Livet, men Livet er Fylden. Loven ligner Døden« (12, p. 106).

Ifølge Kierkegaard er loven altså karakteriseret ved at være ubestemt og dermed grænseløs. Da den afgørende bestemthed mangler, avler bestemmelserne bestandig nye bestemmelser og summen af dem er derfor altid i vækst:

---

10. Citeret efter tredjeudgaven af *Samlede Værker* 1-20, København 1962. Alle citater herfra vil, som her, blive angivet med bindnr. efterfulgt af sidetal.

»enhver Bestemmelse føder en endnu nøiagtigere af sig, og da atter ved Hensyn og Forhold til den ny Bestemmelse en endnu nøiagtigere, og saaledes i det uendelige« (12, p. 105). En kafkask situation!

Årsagen til, at arbejdet med at ajourføre og forbedre loven således mest af alt tager sig ud som en uendelig regres, er den omtalte uløselige modsigelse: det forhold, at den må garantere og håndhæve det almene samtidig med, at den skal tage hensyn til det individuelle. Er den ikke opfyldt af kærligheden, udpiner loven derfor blot mere og mere, fordi den bestandig må søge at råde bod på modsigelsen ved hjælp af nye bestemmelser.<sup>11</sup> Ifølge det citerede er dette ensbetydende med, at »Loven ligner Døden«, der jo er den mest udmagrede karakter, man kan forestille sig. Døden er i sin emblematiske-allegoriske fremtræden end ikke skind og ben, men ben alene.<sup>12</sup>

Opfattelse af loven i *Kjerlighedens Gjerninger* er ikke ulig den, man træffer på et sted i Kafkas *Processen*.

## **Foran loven**

I denne roman får hovedpersonen Josef K, som titlen angiver, en proces på halsen. Hans store problem i den forbindelse er, at han aldrig får opklaret, hvad han egentlig er anklaget for og fra hvem den uspecificerede anklage er udgået. Han får som anklaget lov til at erfare lovens *effekt*, mens loven *i sig selv* forbliver uden for hans rækkevidde og horisont. Som en lille allegori over dette forhold får Josef K. i romanen af en fængselspræst fortalt en anekdote, som Kafka udgav som en selvstændig tekst, »Foran loven«. I anekdoten berettes om en mand fra landet, der søger foretræde for loven, men standses af en dørvogter, der nægter ham adgang. Dørvogteren udfordrer dog manden

---

11. Det siger sig selv, at Johannes Forførelsen er *beyond the law*. Den eneste lov, han anerkender, er tilfældets (anti-)lov. Han bryster sig således af sin evne til at udnytte de muligheder, som tilfældet spiller ham i hænde, bilder sig endda ind, at det er ham, der styrer tilfældighedernes spil. Men da Cordelia, efter han har set hende første gang, ikke med det samme viser sig for ham igen, frustreres han pludselig over tilfældets mangel på lovmæssighed og fordømmer det med blandt andet denne formulering: »*Saaledes at udhungre mig er usselt for Dig, der dog indbilder Dig at være stærkere end jeg*«, 2, p. 303, min kursivering, JB.

12. Dette vil imidlertid ikke sige, at der er et antagonistisk forhold imellem loven og kærligheden. Loven og kærligheden vil tværtimod det samme i skøn samdrægtighed: »Der er ikke een Lovens Bestemmelse, ikke en eneste, som Kjerligheden vil have bort, tværtimod Kjerligheden giver dem først alle Fylde og Bestemthed, i Kjerligheden ere alle Lovens Bestemmelser langt bestemtere end i Loven. Strid er der ikke, saa lidet som mellem Hungeren og velsignelsen, som mætter den«, 12, p. 106. Men det er altså kun i den guddommelige lov, at lovens bogstav umiddelbart er opfyldt af kærligheden.

ved at sige, at han da bare kan prøve at trodse hans forbud, men advarer ham samtidig om, at der bag ham står utallige og langt mægtigere dørvogtere. Manden lader sig afskrække og giver sig til at vente. Resten af hans liv går med denne venten og først da han er døende, fortæller dørvogteren ham, at den indgang, han har ventet foran, alene var bestemt for ham, og at den nu vil blive lukket. På denne måde spiller teksten efter alt at dømme på den omtalte modsigelse i loven mellem det almene og det individuelle.

I standardudgaven af *Processen* er kapitlet med fængselspræsten placeret umiddelbart forud for det afsluttende kapitel, hvor Josef K. møder sit sørgelige endeligt. På grund af denne placering virker det så meget desto mere tillokkende at tolke »Foran loven«, hvor den unavngivne mand til slut aner et lysskær bag den åbne indgang, i religiøs retning. Præcis hvor Kafka havde tænkt sig kapitlet placeret, ved man imidlertid ikke med sikkerhed. Det er udgiveren Max Brods beslutning, at det fik den nævnte placering, hvorved han lod sin egen religiøst farvede opfattelse af Kafka og hans værk gå forud for den filologiske redelighed. Parablen bør derfor så vidt muligt læses på sine egne præmisser, hvad jeg her skal forsøge.<sup>13</sup>

Det er tydeligt, at »Foran loven«, med dens kun vagt karakteriserede personer og dens ubestemthed med hensyn til tid og lokalitet, har træk til fælles med eventyret. Sådanne træk vækker bestemte forventninger hos læseren, men teksten imødekommer dem på ingen måde. For eksempel opfordrer manden på et tidspunkt nogle lopper, han får øje på i dørvogterens pelskrave, til at hjælpe sig. Disse smådyr får på bedste eventyrmaner mulighed for at optræde som hjælpere, men de gør bare intet som helst for at assistere protagonisten, hvis indsats da også, som allerede påpeget, ikke specielt eventyragtigt består i at vente.

Også på andre måder volder teksten fortolkningsmæssige vanskeligheder. Som Kirsten Gomard påpeger,<sup>14</sup> spiller titlen på diktummet om, at alle er lige for loven: »Vor dem Gestetz sind alle gleich«. Når selve teksten indledes med »Vor dem Gesetz...«, beredes der således læseren et chok i og med fortsættelsen: »...steht ein Türhüter«. Man forventer at være 'for' loven i den abstrakte forstand, at vi alle er lige for den, men denne forventning

13. Således som Kaare Nielsen gør i artiklen »Fem læsninger af Franz Kafkas »Foran loven« i *K & K* 85 (1998). I *K&K* 91 (2001), findes Tanja Hansens artikel »En fantastisk allegori. Franz Kafkas »Forvandlingen« og Paul Austers *Mr. Vertigo*. *K&K* 83 (1997), er et temanummer om Kierkegaard med bidrag af Isak Winkel Holm, »Hvordan læse Kierkegaard æstetisk?«, Jacob Bøggild, »Chiasmens kors: korsets chiasmer«, Bo Kampmann Walther, »Gysets væven«, Michael Juul Therkelsen, »Forførelse, bedrag og erkendelse hos Søren Kierkegaard«, samt Henrik Stampe Lund, »Skyggekampe med Gud«.

14. I essayet »En kommentar til H. C. Branners og Villy Sørensen oversættelse af Franz Kafkas »Vor dem Gesetz« i omtalte antologi *Kafka* (se note 7).

15. Cf. *Die Erzählungen*, Frankfurt am Main 1996, p. 162.

bliver gjort til skamme, når loven viser sig at være en konkret, omend som sagt ubestemmelig lokalitet, foran hvilken der befinder sig en dørvogter.<sup>16</sup> Dette modsætningsforhold imellem loven i abstrakt forstand og den rumlige konkretisering af den peger igen i retning af konflikten imellem det almene og det individuelle. Men konflikten finder ingen løsning i »Foran Loven«. Manden fra landet kommer aldrig i kontakt med loven, den forbliver fjern og ubestemmelig. Og det lysskær, han aner mod slutningen, fører ikke til nogen afklaring eller forklarelse. I stedet lukker dørvogteren døren for næsen af den døende mand, der faktisk synes at være blevet udpint til »det Yderste« i løbet af sine mange års venten. Om den lov, han ikke opnåede adgang til, var den verdslige eller den guddommelige, er således ikke til at afgøre på tekstens egne præmisser.<sup>17</sup> Videre end denne magre konklusion kommer vi ikke alene ud fra »Foran loven«.

Jeg vil derfor se på, hvordan menneskets forhold til loven gennemspilles i andre tekster af Kafka. I disse er sult og næring som billeder på mangel og fylde netop gennemgående motiver.

## **Taffelmusik**

I Kafkas fortælling »Forvandlingen« vågner Gregor Samsa en morgen og finder sig forvandlet til et billelignende kryb. Denne metamorfose har med historiens på én gang absurde og indlysende logik den konsekvens, at hans spisevaner ændrer sig. Frisk føde siger ham ikke længere noget, nu må hans mad være i en tilstand af mere eller mindre fremskreden forrådnelse, før den kan appellere til hans smagsløg. Omend hans forvandling er naturstridig, er dens konsekvenser altså såre naturlige, således som det ligeledes fremgår, når han den fatale morgen på grund af sit rygskjold ikke magter at komme ud af sengen, men hele tiden ruller tilbage til sin udgangsposition. Samsas natur har kort sagt ændret sig og han må adlyde nye *lovmæssigheder*. Der er med andre ord også en nødvendighedens lov på færde hos Kafka, det er fristende at betegne som en naturlov.

---

16. I Gomards sammenligning af Branners og Sørensens oversættelser, er det derfor sidstnævntes, som vinder på point. Branner annullerer dobbelttydigheden ved at oversætte til følgende: »Foran Rettens Hus staar en Dørvogter«, mens Villy Sørensen med sin løsning: »Foran loven står der en dørvogter«, bibeholder det abstrakte »loven«, mens chokket dog mildnes betragteligt ved at han indleder med »Foran«, en præposition som på dansk normalt udpeger spatial position. Den bedste oversættelse ville være: »For loven står der en dørvogter«.

17. Samme konklusion når Kaare Nielsen frem til i den nævnte artikel.

Gregor adlyder imidlertid kun modstræbende sin billenaturs lov, hvilket resulterer i, at han efterhånden fuldstændig mister lysten til at spise. Da han hører sin søster spille violin for deres forældre og nogle logerende, får han dog appetitten tilbage. Men det er selve musikken, der viser sig at være den form for næring, han har lyst til. Bille lever ikke af muggent brød alene:

»Var han et dyr, når musikken greb ham sådan? Han følte det, som om han så vejen for sig til den længselsfuldt ventede, ukendte næring. Han var fast besluttet på at trænge frem til søsteren, hive hende i nederdelen og dermed give hende et vink om, at hun skulle da komme ind i hans værelse med sin violin, for der var ingen, der her belønnede hendes spil, som han ville belønne det.«<sup>18</sup>

Det er to naturer, og dermed to lovmæssigheder, der her brydes mod hinanden; kan Gregor virkelig være en bille, og følgelig have billenatur, når musikken tiltaler og nærer ham således? Vi står tilsyneladende over for en strid mellem natur og ånd. Det er derfor oplagt, at opfatte søsterens musiceren som et billede på kunst og kunstnerisk aktivitet overhovedet, og slutte at krybet Gregor i åndelig henseende står langt over de spidsborgerlige logerende, der tilsyneladende keder sig bravt over violinspillet. Men sæt nu de logerende har ret i, at søsteren spiller gebrækkeligt og det kun er forgabelse i hende, der får Gregor til at goutere musikken? Muligheden for at det forholder sig således forhindre effektivt en allegoriserende læsning af den karakter.<sup>19</sup> Om der overhovedet findes en højere, åndelig lov fremgår ikke af fortællingen. Hvis vi skal nå videre end til denne negative indsigt, må vi vende blikket mod en anden tekst fra Kafkas hånd, nemlig den sene og posthumt publicerede »Den sandhedssøgende Hund«.

---

18. Citeret efter *Dommen og andre fortællinger*, København 1984, p.100. Alle følgende citater fra »Forvandlingen« (herefter forkortet »F«) er herfra.

19. Måden historien er fortalt på indikerer, at det er Gregors opfattelse af musikken, der er forblændet. Følgende passus gengiver situationen fra Gregors synsvinkel: »Og hans søster spillede oven i købet så smukt. Hun holdt ansigtet bøjet skråt, prøvende og sorgmodigt fulgte hendes blik nodelinjerne«, »F«, p. 99. At hovedet lægges på skrå og det sorgmodige blik *prøvende* følger nodelinjerne er ingen garanti for violinistindens kunstneriske fortræffelighed. Dertil bliver det ved fortællingens slutning åbenbart, at søsteren forfølger helt andre mål end kunstens og først og fremmest satser på at gøre et godt parti. Oven i købet er det hende, der afsiger den endelige dødsdom over Gregor (»F«, p. 103).



## Hundeforskning

Titlen på denne fortælling er heller ikke overbevisende oversat til dansk. Den tyske originals titel er »Forschungen eines Hundes«, og oversætteren, Herbert Steinthal, har dermed udskiftet »Forschungen« (‘forskninger’) med det patetisk klingende »sandhedssøgende«. I det følgende vil jeg citere fra den danske oversættelse, men supplere med originaltekstens ordlyd, hvor det er nødvendigt.<sup>20</sup>

Historien er en beretning eller rapport, en hund afgiver om sit liv viet til en forskningsmæssig indsats, der for det meste har fundet sted ganske *privatissime*. Dens bestræbelse har været at finde ud af, hvorfra jorden tager den næring, som hunde ernærer sig af, og for at komme under vejrs hermed er den gået empiristisk til værks og har gennemført diverse ikke videre succesfulde forsøg. I det hele taget har dens forskningsmæssige virksomhed og dertil knyttede spørgelyst gjort den til noget af en excentriker, en hund der er fremmed blandt hunde. Dette er i sig selv en ironisk foreteelse, al den stund vores hund både har søgt at udgrunde spørgsmål vedrørende *species* og *subspecies*: den har prøvet at opklare hvilke af hundearternes mange forskellige medlemmer den selv er nærmest beslægtet med og hvilke love der gælder for hundskheden som sådan. Sidstnævnte spørgsmål er selve udgangspunktet for hundens forskning: »Jeg begyndte at undersøge hvad hunderacen [*Hundeschaft*] ernærer sig af« (*B*, p. 181/187). Lovene, der skal afdækkes, er også her naturlove, i bemeldte forstand, og knyttede til spørgsmålet om ernæring.

Endda indgår musikken igen, når dette spørgsmål bringes på bane. Hvad der satte hunden i gang som forsker var nemlig en barndomsoplevelse, der har mærket den dybt. Som lille hund oplevede den syv musikhunde, der et afsides sted dansede og spillede musik. At disse hunde brød med enhver sædeligt forankret hundelov og gik på bagbenene og blottede sig var yderst chokerende, men langt fra det værste. Oplevelsen var først og fremmest skræmmende for en lille hund, fordi musikken var af en sådan voldsomhed og intensitet, at det nærmede sig det uudholdelige – og så meget desto mere fascinerende var den selvsagt. Hermed er der hos hunden vakt en trang til at udgrunde, hvad det egentlig vil sige at være hund. Men lettere forbløffende kommer dens forskning altså ikke til at dreje sig om musikken og kunsten,

---

20. Jeg refererer i det følgende til udgaven i *Beschreibung eines Kampfes*, Frankfurt am Main 1980, samt til Steinthals nævnte oversættelse i *Beskrivelse af en Kamp*, København 1995. Teksten er herefter forkortet *B*. Jeg anfører først sidetal fra den danske og dernæst fra den tyske tekst.

men i stedet om, hvad der materielt set bestemmer hundskheden, hvad den ernærer sig af. Enderne mødes dog senere i historien.

Og det gør de umiddelbart efter, at hunden har gennemført sit mest radikale eksperiment. I håb om at næringen selv vil opsøge den, har den fastet i en længere periode, noget der er yderst vanskeligt for en hund og ret beset er i lige så dyb modstrid med skik og brug, som det at blotte sig.<sup>21</sup> I sin afkræftede tilstand, den har lige kastet blod op, opsøges den af en anden hund, der beder vores hund om at forføje sig, fordi den skal jage. Først nægter den udmarvede stakkel at flytte sig, men den kommer på andre tanker, da den erfarer, at den fremmede hund synger. Igen er oplevelsen på én og samme tid rædselsvækkende og fascinerende, men denne gang består det chokerende i, at musikken er hørbar *for* den fremmede hund er bevidst om at være begyndt at synge:

»Og jeg troede den gang at fatte noget, som ingen hund nogensinde før mig har fornemmet, i det mindste findes der i overleveringer ikke den svageste antydning om det, og i uendelig angst og skam sænkede jeg hastigt mit ansigt i blodpølen foran mig. Jeg troede nemlig at fornemme, at hunden allerede sang uden at den endnu vidste det, ja til og med at melodien, skilt fra ham, svævede gennem luften efter egne love, og hen over ham, som hørte han ikke med til den, sigtede mod mig, kun hen mod mig – « (*B*, p. 209/213).

Dette hensætter hunden i en tilstand af at være »ude-af-sig-selv [*Außer-sich-sein*]«, en ek-stasis. I denne tilstand fornemmer den sin egen ringhed i forhold til musikkens majestæt og får kræfter til løbe væk. I hvor høj grad den er ude af sig selv markerer de pronominale skift i følgende formulering: »Rystende rejste jeg mig, så ned ad mig; sådan én [*so etwas*] vil da ikke være istand til at løbe, tænkte jeg lige, men så fløj jeg allerede afsted i de herligste

---

21. I hundesamfundet findes der således en almen hundelov af sædelig karakter, som der ikke skal sættes spørgsmålstegn ved. Den forskningsivrige hund er selvsagt opdraget til at respektere denne udgave af hundeloven, men dens erkendelsesmæssige anstrengelser sætter den efterhånden i et modsætningsforhold til den. Sin deraf resulterende ambivalens over for loven formulerer den med disse ord: »Truende viste mine forfædre sig for mig. Jeg anser dem ganske vist, selv om jeg dog ikke vover at sige det offentligt, for at være skyld i alt, de har været skyld i hundelivet [*Hundeleben*], og jeg kunne altså let besvare deres trusler med modtrusler, men jeg bøjer mig for deres viden, den kom fra kilder, som vi ikke mere kender, derfor ville jeg heller aldrig, hvor meget jeg end føler trang til at kæmpe mod dem, ligefrem overskride deres love, men kun gennem huller i loven [*Gesetzeslücken*], som jeg har en særlig fin næse for, smutter jeg ud« (*B*, p. 204/p. 209). Hvor megen hybris der er i det sidste udsagn vil fremgå af det umiddelbart følgende.

spring, jaget af melodien« (*B*, p. 210-11/213). Legemligt kom den sig i løbet af få timer, beretter den, men lider til gengæld stadig åndeligt under oplevelsen. Musikken har således, trods dens ambivalente karakter, vist sig at være den fornødne næring; oven på den lange faste er vores hund efter at have hørt den legemligt set tæt på at være restitueret.

I sin læsning af fortællingen i *Kafkas Digtning* begynder Villy Sørensen med noget, der mest af alt lyder som en konklusion:

»Titelfiguren i 'Den sandhedssøgende hund' har allerede fra barnsben følt ubehag under folkets fester og er i sin ungdom begyndt at udforske hvad hunderacen ernærer sig af. Også den anser sulten for det bedste middel til at nå til sandheds erkendelse; efter lang tids faste opnår den at genopleve barndommens glæder og høre en medhund synge uden at synge: også for den er musikken 'den længselsfuldt ventede ukendte næring' [Sørensen henviser til Gregor Samsas oplevelse af søsterens violinspil, min anm., JB] (...).«<sup>22</sup>

I Sørensens læsning kommer musikken således til at repræsentere det dybe fællesskab mellem hunde, hundehjerternes grundlov, som hundesamfundets indretning desværre har undertrykt og som derfor kun kan komme til udtryk i kunsten, der desårsag antager en rystende karakter for det fremmedgjorte individ. Denne tolkning er i overensstemmelse med Kafkas diktum om, at kunstneren i det perfekte samfund vil være overflødig: et diktum, som i øvrigt overalt er determinerende for læsningerne i *Kafkas Digtning*. Spørgsmålet er imidlertid, om et sådant fællesskab overhovedet er tænkeligt, selv som en uopnåelig utopi. Idéen herom må forudsætte, at sandheden om hundskheden, dens inderste lov, eksisterer som en fylde i hver enkelt hunds natur. Men sæt nu hundens natur er fremmedbestemt, at sandheden om den befinder sig uden for hver enkelt hund? Hvis man ser på, hvorledes musikken og ernæringen er forbundet i hundenes arbejde for føden, kommer man på sporet af, at det i realiteten forholder sig således.

Som nævnt koncentrerer den forskende hund sine eksperimenter omkring spørgsmålet om, hvordan næring opstår. Den officielle hundeviden-skab kender to måder, hvorpå jorden kan bringes til at kaste føde af sig, nemlig dyrkning, det vil sige vanding (=vandladning), og besværgelser i form af dans og sang (*B*, p. 198/203). Hunden eksperimenterer med begge disse måder, men må dog i sine forsøgsopstillinger tage højde for en vis

---

22. Villy Sørensen: *Kafkas Digtning*, København 1968, p.195.

naturnødvendighed, da jordens vanding sker af trang og ikke kan undgås (*B*, p. 200/205) – det kan enhver lygtepæl snakke med om! Besværgelser, dans og sang må der til gengæld til, hvis jorden skal trække føden ned ovenfra. Underligt nok dratter maden ikke kun ned i en lige linje, den kan også falde skråt ned og følge den sultne (*B*, p. 200/205), eller endda blive hentet ned i spiraler (*B*, p. 201/205). Hvordan kan tyngdekraften på denne måde blive sat ud af kraft – eller i hvert fald blive kraftigt afspolet?

Lad os først overveje, hvad hundenes syngen og dansen egentlig er for nogle fænomener? Det meste oplagte svar er, at der er tale om gøen og hundekunster i skøn forening. Som belønning for opvisninger af den art, plejer vi mennesker at tilkaste vores hunde en godbid, ofte med et skråt kast, så de kan excellere i at snappe føden i luften. Er vi lidt drillesyge, svinger vi først lunsen i en spiralbevægelse. For hunden, menneskets bedste ven, er besværgelser, hundekunster, således en langt sikrere vej til føden end vanding af jorden, der først efter mange omveje vil føre til mærkbare resultater. Man begynder at ane konturerne af Kafkas grumme, men kostelige ironi. Vores hund og dens medhunde er fuldstændig blinde over for den realitet, der bestemmer deres liv som domesticerede dyr. De er aldeles uvidende om, at deres eksistens i et og alt er fremmedbestemt, at de er i menneskets vold og magt. Ganske som det fortabte individ hos Kierkegaard ikke vil vide af, at stå i et uendeligt gældsforhold til Gud, som det skylder sin eksistens. Som Kierkegaard formulerer det i *Kjerlighedens Gjerninger* er mennesket »Guds Livegne« (12, p. 108) — og ilde stedt, hvis det ikke indser dette livegenskab i tide. Lige så ilde stedt er hundskheden i Kafkas historie, hvilket bliver tydeligt, når man læser den forskende hunds afsluttende bemærkning, som i det hele taget er umulig at integrere i en sammenhængende tolkning af historien, hvis man ikke er opmærksom på det domesticerede dyrs omtalte fremmedbestemthed:

»Friheden! Rigtignok er friheden, sådan som den i dag er mulig, en enkelig vækst. Men alligevel frihed, alligevel en gave [*Besitz*]« (*B*, p. 211/215).

Man kunne selvfølgelig tolke udsagnet om friheden som »gave«, som udtryk for en religiøs idé om, at livet er den gave – og opgave, som Guden har givet mennesket. Men så lader man sig forføre af Steinthals oversættelse. Originalens formulering er, som anført, *Besitz*, besiddelse eller ejendom, hvilket udhæver ironien over det domesticerede dyr, der uvidende om sin sande status, sit livegenskab, udgransker loven for sin eksistens.<sup>23</sup> Ligeledes under-

mineres indebyrden af ordet »frihed«, *Freiheit*, af det »rigtignok«, som i den tyske tekst hedder *freilich*, hvilket kan oversættes med fyldord som »så vist« eller »ok ja«. Hos Kafka indledes den næstsidste sætning således på denne måde: »*Freilich, die Freiheit* (...)«(mine kursiveringer), hvorved friheden indskrives i hverdagssprogets almene fraseologi før den får sin selvstændige formulering. Og dermed er det ironien, der får det sidste ord. Vi er imidlertid ikke færdige med tekstens tematisering af forholdet imellem loven og sulten endnu.

## ***Das ist der Hunger***

Der er nemlig mere endnu at sige om det radikale sulteeksperiment, som finder sin diskutabile forløsning i oprinnet med den syngende jagthund. Sigtet med eksperimentet var, at få føden til selv at opsøge den sultende hund blot som et resultat »af den uundgåelige, urationelle vanding af jorden og den sagte deklameren af sange og sentenser« (*B*, p. 201/p. 205), således at den, som vor hund videre udtrykker det: »ville banke på mit gebis for at slippe ind« (ibid.). Var dette lykkedes, ville man unægteligt være kommet et skridt videre i bestemmelsen af det filosofisk set idéelle forhold imellem hunderacen og dens ernæring. Ulykkeligvis er det ikke maden, der banker på døren, men et ganske andet fænomen. Sulten svider mere og mere i den fastendes indvolde og til sidst opleves dens tilstedeværelse sådan her:

»'Det er sulten [*Das ist der Hunger*]', sagde jeg dengang til mig selv utalige gange, som om jeg ville give det udseende af, at sulten og jeg stadig var to ting, og at jeg kunne ryste den af mig som en besværlig elsker [*wie einen lästigen Liebhaber*], men i virkeligheden var vi kun en, og når jeg erklærede over for mig selv: 'Det er sulten', så var det egentlig sulten, der talte og på denne måde gjorde sig lystig over mig« (*B*, p. 203/208).

Det fremgik af min allegoriske læsning, at vores hund er et fremmedbestemt subjekt i et totalt afhængighedsforhold, som det ikke er sig bevidst. »Das ist

---

23. Det vil i denne sammenhæng være på sin plads at citere en af Kafkas aforismer: »Ordet 'sein' betyder på tysk begge dele: at være til og at tilhøre ham«, *A*, p. 49. Subjektet er eksisterende, men også fremmedbestemt i sin eksistens, eftersom det tilhører »ham«. Men hvilken form for Gud dette »ham« refererer til, ja det kan vi ikke afgøre ud fra den knappe formulering.

der Hunger« lader sig uden større vanskeligheder læse som denne situations negative aftryk i teksten.<sup>24</sup>

Som indledningsvis behandlet er lovens natur i *Kjerlighedens Gjerninger* netop at hungrer ud, fordi den ikke selv kan give fylden. Og som jeg citerede Kierkegaard for udpiner loven sit subjekt, i begge dette begrebs betydninger, til »det Yderste«. Skulle man forsøgsvis angive en formel for dette »Yderste«, som den ellers grænseløse lov udpiner til, kunne man da – ihukommende Kierkegaards egen brug af sulten som et billede på manglen – formulere en bedre end: »Das ist der Hunger? Næppe. Den fastende hunds erfaring kan således læses som en grænseerfaring, en erfaring af det »Yderste«, den lov, den vil erkende, kan udpine til.<sup>25</sup> Og måske kan Kafkas forfatterskab læses som et forsøg, der ligger på linje med den forskende hunds eksperiment.

Som Aris Fioretos påpeger i artiklen »Sult (Kafka)«, opfattede Kafka »den frivillige sult, eller fasten, som et naturligt korrelat til skriveakten.«<sup>26</sup> Der er med andre ord en form for askese forbundet med Kafkas skribentvirksomhed, en bestræbelse på at skrive litteraturen ned til et nulpunkt. Dette nulpunkt er ifølge Asger Blond og Antonio Mendes Lopes det niveau, hvor teksten fremstår uden dybde dimension, hvor den fremtræder som en ren overflade, sådan som det tomme dokumentomslag, der i *Slottet* muliggør K.'s ansættelse som landmåler.<sup>27</sup> Blond og Lopes skriver: »Hvad der står tilbage som det uforanderlige er skriften i dens nøgne skikkelse, skriften forud for enhver mening om eller fortolkning af den, skriftens *overflade*. Tilsvarende er det eneste virkelige i sagen om landmåleren sagens indpakningspapir, dens omslag i dets helt skinbarlige realitet.«<sup>28</sup> Med denne passages første sætning alluderer de til en sentens fængselspræsten i *Processen* belærer Josef K. med: »Skriften er uforanderlig og meningerne er kun udtryk for fortvivlelse over denne uforanderlighed.«<sup>29</sup> Forud for enhver for-

---

24. Man kan her drage en parallel til sultekunstneren i »En sultekunstner«. Hans sidste ord i fortællingen, som svar på spørgsmålet om hvorfor han ikke kunne andet end at sulte, lyder som følger: »Fordi jeg (...), »fordi jeg ikke kunne finde den spise, som jeg kan lide. Havde jeg fundet den, tro mig, jeg ville ikke have vakt den mindste opsigst, men havde spist mig mæt som du og alle andre«, citeret efter *Dommen og andre fortællinger*, p. 221 f. Sultekunstneren finder således heller ingen lov-mæssig fylde, hans liv er ligeledes betinget af en negativitet, som er ubegribelig for ham selv.

25. Dette er en art konklusion på min allegoriske læsning. Men jeg vil gerne understrege, at der er tale om en meget åben allegori. Om det er en verdslig eller guddommelig lov, der her udpiner til det yderste, svarer teksten ikke på. Lige som det er uafklaret, hvorvidt den instans, som hundskheden uafvidende er underkastet, allegorisk skal opfattes som værende af guddommelig natur. Og om den i så fald er en kærlig ditto, eller en grusom, demiurgisk.

26. Findes i antologien Per Krogh Hansen og Jørgen Holmgaard (red.): *Billedsprog*, Kbh. 1997, p.159.

27. Cf. udgaven København 1980, p. 63.

28. I essayet »Kafka og overfladens filosofi« i allerede omtalte antologi *Kafka*, op.cit., p.83.

tolkning findes således til hver en tid de nøgne facts: netop disse bogstaver på netop dette papir. Og fordi de kun er overflade, kan der presses et uendeligt antal mere eller mindre fortvivlede fortolkninger ned over disse bogstaver, præcis som Kafkas tekst kan drive sin fortolker til fortvivlelse, fordi den synes at kunne fortolkes i en uendelighed.

Fængselspræstens sentens fremsiges som led i hans og Josef K.'s diskussion om, hvorledes man skal fortolke »Foran Loven«. Det er derfor nærliggende at slutte, at det er lovens isolerede bogstav, den grænseløse lovs uforanderlige fundament, der er diskussionens egentlige genstand. Det er set i lyset heraf ikke uinteressant, at Kierkegaard har noget at sige om det isolerede, løsrevne bogstav i *Kjerlighedens Gjerninger*, oven i købet i talen om kærligheden som lovens fylde:

»Thi begynder ikke her [i »Aandens Forhold«, min anm., JB] Alt med Beslutningens, Forsættets, Løftets store Øieblik – hvor man jo læser saa flydende som den fuldendteste Forelæser den bedst indøvede Indenadslæsning. Og saa kommer først det Næste, saa skal man til det ganske Smaa, det reent Dagligdags, der slet ikke vil gjøre noget stort Indtryk eller vil hjælpe En ved det dristige Sammenhæng – ak, det er tvertimod som ved Stavningen, der river Ordene fra hinanden og i Stykker, saaledes er det jo i de lange, lange Timer, naar man ikke kan komme til Meningen og forgjæves venter paa Sammenhænget« (12, p. 132).

Det øjeblik, hvor man afgiver et løfte, hvor man *lover* noget, er begejstrende, som når man med champagneglasset i hånden deklamerer sine nytårsforsætter. Men som bekendt bliver det hurtigt hverdag igen. Og bestræbelsen på vedvarende at holde et løfte i den prosaiske hverdag sammenlignes i det citerede med en stavendes fortvivlede bestræbelse på at få mening i en tekst, der består af isolerede og åbenbart genstridige bogstaver. Men besynderligt nok er det ikke den fortvivledes opgave, at perfektionere sin stavning, så meningen lader sig opfangе i en flydende læsning. I stedet er en sådan totaliserende læsning fremhævet som en illusion, en effekt af løftets vidtløftige øjeblik. Opgaven må i stedet være, at nå til et punkt, hvor teksten endegyldigt har splittet sig ad i atomer, enkeltstående og isolerede bogstaver, som er berøvet enhver mening. Selv om den stavende fortvivler over, at ordene splittes i stykker for hans blik, er det åbenbart nødvendigt, at han fører denne proces til ende. Men hvorfor dog det?

---

29. *Processen*, p.178.

Svaret må være, at den læsende kun kan erkende sin intethed over for Gud, idet han spejler sig i det isolerede bogstav, hvorved han fratages den mening, han i sin selvbekræftende tolkning forfængeligt har tilskrevet det. Det isolerede bogstav er således chifferet for det enkelte isolerede individ, der ydmyger sig for Gud som forudsætning for at opnå fylden i kærligheden. Denne bliven til blot og bart chiffer, er dermed, på linje med »Das ist der Hunger«, en formel for »det Yderste«, grænsen for udpiningen af loven og dens subjekt.

En ekskurs til *En literair Anmeldelse* (herefter *Anmeldelsen*) kan underbygge denne tolkning af det enkelte individs isolerede bogstavelighed hos Kierkegaard.

## **Det isolerede bogstav**

Det litterære værk, som bliver anmeldt af Kierkegaard i *Anmeldelsen*, er Thomasine Gyllembourgs hverdagshistorie af romanlængde *To Tidsaldre*. Gyllembourg kontrasterer heri tiden omkring den franske revolution, benævnt »Revolutionstiden«, der skildres som en lidenskabelig tid, med den samtid, hun deler med Kierkegaard, der fremstår som en tid blottet for passion. I sin anmeldelse omtaler Kierkegaard sidstnævnte tid som »Nutiden«. At anmelde *To Tidsaldre* giver således Kierkegaard lejlighed til at hudflette samme 'nutid'. Han tegner med afsæt i hverdagshistorien et portræt af en tid, hvor alle lidenskaber degenererer, således at kærlighed bliver til lefleri, osv. Et andet kritikpunkt er, at det menneskelige samfund i en sådan tid bliver til masse, »Publicum«, og han peger på, at den enkelte ikke har noget egentligt tilknytningspunkt til den masse, han i kraft af hvad der benævnes »Nivelleringen« går restløst op i. Det enkelte individ bliver følgelig isoleret og »Nutiden« er derfor karakteriseret ved fragmentering og atomisering. Perspektivet synes trøstesløst, men så foretager Kierkegaard et dialektisk omslag.

Når den enkelte er således isoleret, er chancen nemlig langt større for, at han bliver sig bevidst at have brug for Gud. Gud har i realiteten en enestående chance for at få fat i den enkelte i moderniteten. I min bestræbelse på at afdække, hvordan det isolerede individ i den forbindelse opfattes og fremstilles som et chiffer, vil jeg vil tage afsæt i modernitetskritikken i *Anmeldelsen*, for derpå at rette blikket mod det omtalte dialektiske omslag.

Ifølge Kierkegaard er »Nutiden« blandt andet karakteriseret ved, at enhver menneskelig kontakt efterhånden bliver anonym og tilfældighedspræget. Et eksempel han anfører herpå er, at der i Tyskland er blevet udgivet



en håndbog beregnet for elskendes konversation. Og i forlængelse af dette eksempel konstaterer han:

»I Alt har man Haandbøger, og Dannelsen i Almindelighed bestaaer snart i at være perfectioneret i et større eller mindre Indbegreb af saadanne Haandbøgers Betragtninger, og man excellerer i Forhold til sin Færdighed i at tage det Enkelte frem, *ligesom Sætteren tager Lettere frem*« (14, p. 95, min kursivering, JB).

Her fremføres en kritik af den opsplittende og atomiserende tendens i »Nutiden«, hvor netop de isolerede bogstaver, sætterens »Lettere«, bliver brugt som billedled på en dobbeltbundet måde. Det tilnærmelsesvis rim mellem »Sætteren« og »Lettere« giver et rytmisk og klangligt flow i teksten, der måske gør, at vi »læser saa flydende som den fuldendteste Forelæser«, men det skal vi næppe lade os forblænde af – Kierkegaard er ikke ude på at gøre tingene lettere for os! Det er nemlig ikke kun det moderne individ, der excellerer i at tage det enkelte frem. Som sagt er det selv isoleret, og derfor bliver der også taget fat om det.

To sider længere fremme foregriber Kierkegaard fragmenteringens omtalte velsignelse, Guds mulighed for at få fat på det enkelte individ i afgørende forstand, med dette billede, hvor sprogets opsplitning i enkeltelementer igen indgår:

»Men naar Contexten er bleven meningsløs, saa hjælper det ikke med store Overskuelser, saa gjør man bedst i at tage Talens enkelte Dele frem; naar Munden slaaer Sladder, saa hjælper det ikke at ville holde et sammenhængende Foredrag, men man gjør bedst i at tage hvert Ord for sig – *og saaledes ogsaa med Individernes Forhold*« (14, p. 97, min kursivering, JB).

Det er ikke den flydende læsning, der er behov for, men det stik modsatte. Når kulturen har tømt sig selv for mening og der ikke længere er sammenhæng i noget, og man derfor ikke kan have begreb skabt om, hvad man siger, er det bedste man kan gøre at tage det enkelte ord for sig. Og hvert enkelt individ må, som det lille Guds ord det er, ligeledes tages for sig, hvilket nærmere bestemt betyder, at det må erkende og indstille sig på sin isolation. De enkelte lettere, de isolerede mennesker, må kort sagt hver for sig besinde sig på deres forhold til den store sætter, den Gud, som har skabt verden af intet.

Således er det enkeltstående tegn chifferet for det enkelte individ, hvilket fremgår aldeles utvetydigt andetsteds i *En literair Anmeldelse*. Kierkegaard slår fast, at et andet af »Nutidens« kendetegn er karakterløshed, og funderer i den forbindelse over, hvad det vil sige at have karakter. Svaret er som følger:

»Sædelighed er Charakter, Charakter er det Indgravede, men Havet har ingen Character og Sandet heller ikke og abstrakt Forstandighed heller ikke, thi Characteren er netop Inderligheden« (14, p. 72).

I første omgang er dette svar forvirrende. »Sædelighed« er et ord som på dansk har visse moralske overtoner, tænk på fænomenet »sædelighedspolitik«, der virker fremmede i forhold til Kierkegaard. Ordet er den danske version af det tyske *Sittlichkeit*, der betegner den herskende skik og brug på et givent tidspunkt. Sædelighed har altså med det almene at gøre, begrebet har normalt ingen relation til undtagelsen, det enkelte individ, som det handler om her. Den sædelighed, der tales om i det citerede, må derfor nødvendigvis betegne noget alment ved det individuelle, hvis der skal være et mindstemål af konsekvens i Kierkegaards tænkning. Dette almene, vi som individer er fælles om, er, som der står, det at have karakter.

Og karakter i denne forstand er, stadig ifølge det citerede, ikke noget man har i kraft af sig selv og sin egen indsats. Som det fremgår, er der tværtom tale om noget udefra påført, noget indgraveret, hvilket er i overensstemmelse med den etymologiske rod af ordet »karakter«, ifølge hvilken det er et kendemærke. Karakter er altså noget, som af Gud er blevet påtrykt menneskets inderste og måske ligefrem er sammenfaldende med det, jvf. at karakteren i det citerede siges at være »Inderligheden«. Karakteren må altså være Guds billede i os, som den individualitetens kerne, vi er fælles at besidde, og som i den forstand er almen. At træde i karakter er således at vælge at være det, man ikke er i kraft af egen indsats eller fortræffelighed, men udelukkende i kraft af Guds suveræne tegn-sætning.<sup>30</sup>

Det enkelte menneskes karakter er, således forstået, Guds kendemærke i det enkelte menneske, pantet på at det, enten det vil vide af det eller ej, står i en relation, nærmere bestemt et livegenskab, til ham, den store sætter.<sup>31</sup> Men isoleret betragtet er dette kendemærke tilsyneladende en tom og ind-

---

30. Dette forhold formuleres som følger i den sidste af de *Fire opbyggelige Taler* fra 1844: »Den rette Bedende strider i Bønnen og seirer – derved, at Gud seirer«, hvor det om den således stridende hedder: »Kun naar han selv bliver til Intet, kun da kan Gud gjennemlyseham, saa han ligner Gud. Hvor meget han end er, Guds Lighed kan han ikke udtrykke, Gud kan kun aftrykke sig i ham, naar han selv er blevet til Intet«, 4, p. 351, min kursivering, JB.

holdslos størrelse, et indgraveret tegn. Karakteren er slet og ret et chiffer, noget så primitivt som et en-foldigt bogstav, eller »Letter«,<sup>32</sup> som kun Gud, hvis man lader ham komme til, kan levendegøre i en meningsfuld sætning. Vi bekræftes hermed i, at det, ifald Kierkegaards ord er lov, er en forudsætning for at blive levendegjort i ånden, at man lader sig ihjelslå af bogstaven – en radikal udlægning af Paulus!<sup>33</sup>

Både i den kierkegaardske og den kafkaske tekst er det isolerede bogstav altså en afgørende instans, når det gælder subjektets forhold til loven. Som afslutning på undersøgelsen må det derfor være på sin plads at spørge, om der slet ingen fylde eller næring eksisterer i Kafkas univers bortset fra den musik, som Gregor Samsa kun momentant (og muligvis selvforblændet) fik fornøjelse af og som den forskende hund rædselsslagent-fascineret flygtede fra?

## ***Det uødelæggelige***

En af de få markeringer af positivitet hos Kafka er hans kategori om 'det uødelæggelige' (*das Unzerstörbare*), der på linje med karakteren hos Kierkegaard på én gang er alment og individuelt. I en kort aforisme skriver Kafka følgende herom:

»Det uødelæggelige er ét; ethvert menneske er det og samtidig er det fælles for alle, deraf den eksempelløst [*beispiellos*] uløselige forbindelse imellem menneskene.«<sup>34</sup>

Udsigterne til at opklare, hvad denne ubrydelige forbindelse imellem menneskene overhovedet består i, synes ikke at være specielt gode, når vi får at vide, at der ikke kan gives eksempler herpå. Den er med andre ord ikke kendelig på dens frugter, som kærligheden er det hos Kierkegaard. Skulle man trods denne vanskelighed vove pelsen og komme med et bud på, hvad det

---

31. Supplerende betragtninger vedrørende Kierkegaards karakter-begreb findes i min artikel »Kierkegaard & Nietzsche & slavemoralen« i tidsskriftet *Passage* 27 (1997).

32. Sætterens »Letter« er præcis en karakter; på engelsk: *a character*.

33. Som der står hos apostlen: »Men nu er vi løst fra loven, idet vi er døet bort fra det, som vi holdtes fangne under, så vi står i Åndens nye tjeneste og ikke i bogstavens gamle tjeneste«, Romerbrevet, 7, 6.

34. Citeret og oversat efter *H*, p.96 f (se note 4). Uffe Hansens oversættelse (p. 55) er efter min mening mindre heldig i dette tilfælde. »Det uudslettelige« er for svag en oversættelse af »das Unzerstörbare« og han udelader helt adjektivet »eksempelløst«, hvorved en vigtig pointe går tabt.

uødelæggelige er for en størrelse, kunne man vende blikket mod en passage fra novellen »Beskrivelse af en Kamp«, hvor figuren »den bedende« beretter om en uudgrundelig og forstyrrende oplevelse han har haft. Forlægget herfor er en barndomsoplevelse, som havde gjort et uudsletteligt indtryk på Kafka. Hvad »den bedende« fortæller er dette:

»Da jeg engang som barn åbnede øjnene efter at have sovet til middag, hørte jeg, endnu ikke helt sikker på mit liv, min mor spørge i et helt naturligt tonefald oppe fra balkonen: 'Hvad laver De, kære? Sikke dog en hede!' En kvinde svarede nede fra haven: 'Jeg får mig en kaffetår i det grønne.' De sagde det uden at tænke sig om først og ikke særligt tydeligt, som om denne kvinde havde ventet spørgsmålet og min mor svaret« (A, p. 35).

Hvad er det dog, der er så mærkværdigt og alarmerende ved denne udveksling af trivialiteter som »Sikke dog en hede« og »jeg får mig en kaffetår i det grønne«? Hvad der har rystet »den bedende« må være, at en sådan kommunikation rent faktisk fungerer, at der findes en samhörighed, som sikrer, at såvel spørgsmålet som svaret er ventede og findes aldeles naturlige. At noget sådant kan lade sig gøre er for »den bedende« – både som oplevende barn og som den voksne der tænker tilbage på oplevelsen – en uløselig gåde. Den simplicitet eller enfoldighed, hvormed sproglige ytringer af den art lader sig udveksle, uden at man opholder sig ved deres almene fortærskethed, er for ham ubegribelig, og den skildrede situation får derfor en absurd eller surrealistisk karakter i hans bevidsthed.

For i hvert fald nærværende læser er det mest overraskende ved passagen til gengæld, at det er de voksne, der optræder spontant og umiddelbart, mens det er barnet, som rystes over noget af det mest trivielle og dagligdags, man kan forestille sig. Men dette sker også kun, fordi det er i en endnu vågnende tilstand, hvor det, som der står, endnu ikke er sikker på sit liv. I denne tilstand af drømmeagtig udsathed er det som om, barnet fornemmer en særlig forbindelse mellem mennesker, der er givet i og med sproget, men ikke knytter sig til dets meningsrelaterede aspekt.<sup>35</sup> En forbindelse, med andre ord, som går forud for og er uafhængig af den faste identitetsdannelse, og som derfor skræmmer barnet, hvis identitetsdannelse endnu ikke er sta-

---

35. Dette er muligvis en del af meningen med omtalte adjektiv, »eksempelløst«. Eksemplets formål er jo at give mening, at forklare, uddybe eller konkretisere, hvad det er et eksempel på.

biliseret. Nærmere end en sådan forbindelse tror jeg ikke man kan komme en bestemmelse af, hvad det uødelæggelige er for en størrelse.<sup>36</sup>

Også Kierkegaard reflekterer i og med sine tekster over forholdet imellem sprog og umiddelbarhed, nærmere bestemt det tab af umiddelbarhed, som menneskets indtræden i det almene sproglige fællesskab resulterer i. Alligevel mener Vigilius Haufniensis i *Begrebet Angest*, at der er noget frelsende ved sproget. Når angsten er angst for det gode, og det er definitionen på det dæmoniske, forskanser subjektet sig i indesluttetheden. Og den etiske fordring er følgelig, at få den indesluttede til at åbenbare sig. Det gælder med andre ord om, at det dæmoniske subjekt »mod sin Villie rykker ud med Sproget« (6, p. 207). Med følgende ekstra begrundelse: »I Sproget ligger nemlig Communicatione« (ibid.). Det er altså ikke meningen af eller med det sagte, det kommer an på; kommunikationen er i sig selv frelsende. Og det må den være fordi subjektet, i og med det kommunikerer, umiddelbart vedkender sig eller besinder sig på sin menneske-lighed, og derved over-sætter sig selv fra det onde til det gode. Der er med andre ord også hos Haufniensis en forbindelse mellem mennesker, som er funderet i sproget forud for dets meningsrelaterede aspekt.

Men det er når de reflekterer direkte over forholdet mellem det gode og det onde, at Kierkegaard og Kafka måske stemmer mest overens.

## ***Kort og godt om det gode og det onde***

En af Kafkas aforismer udgøres af denne lakoniske konstatering:

»Det onde har viden om det gode, men det gode ikke om det onde« (A, p. 71).

---

36. Jagthundens sang, der skræmmer den forskende hund fra vid og sans, kunne godt tænkes at være et billede på det uødelæggelige, som jeg her forstår det. Det samme gælder for de musicerende hundes koncert. Men de giver sig tydeligvis hen til samhörigheden i det uødelæggelige på en langt mere løssluppen måde end både den syngende hund og de konverserende damer fra »Beskrivelse af en kamp«. De bliver til én, orgiastisk organisme, der som omtalt sætter sig ud over enhver hundsk *Sittlichkeit*. Måske peger dette i retning af et kultisk eller dionysisk side af det uødelæggelige; rusens identitetsopløsende fællesskab er, som man måske har erfaret, heller ikke funderet i det meningsrelaterede sprog. Summa summarum og jvf. min diskussion med Villy Sørensen: der kan ikke bygges et samfund på det uødelæggelige, selv om det måske er en forudsætning for enhver form for samfund.

Lige så lakonisk kan man spørge: hvor ved Kafka det fra? Og derpå kan man med fordel sammenligne med denne bemærkning i *Kjerlighedens Gjerninger*:

»Men til Grund for al *Forstaaen* ligger der først og fremmest en *Forstaaelse* mellem Den, der skal forstaae, og Det, som skal forstaaes. Derfor er ogsaa Forstand paa det Onde (hvor meget den end vil bilde sig selv og Andre ind, at den kan bevare sig ganske reen, at den er reen Forstand paa det Onde) dog i *Forstaaelse* med det Onde« (12, p. 274).

Når det forholder sig på denne vis, gælder det om at være forsigtig: »Man vogte sig vel; thi giver man det Onde nysgjerrigt den lille Finger tager det snart hele Haanden« (12, p. 275). Har Kierkegaard, som åbenbart ved besked, mon dén hånd i behold, som har skrevet, hvad der står?

Af disse eksempler fremgår det, hvorledes både Kierkegaards og Kafkas skrift vender sig mod den skrivende. Dette skyldes måske, at begge skribenter befinder sig i det onde, fordi de skriver på et sprog, som efter syndefaldet er fundamentalt tvetydigt, fordi forbindelsen mellem tegnet og det betegnede er blevet arbitrær. I hvert fald skriver Kafka i en aforisme, at »Ein Mittel des Bösen ist das *Zweigespräch*« (*H*, p. 84, min kurs., JB). Uffe Hansen oversætter korrekt: »Et af det ondes midler er dialogen«. Men dialog hedder almindeligvis »Dialog« på tysk. At Kafka bruger termen »*Zweigespräch*« i stedet, kan ikke undgå at associere til slangens kløftede tunge og dermed tvetydigheden som det onde. Og så kan vi lade Kierkegaards stemme tage over. I *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* skriver han nemlig følgende:

»Hvad Satan skarpsynet spejder efter som sit Bytte – men hvad aldrig fandtes hos Lilien og Fuglen; hvad al Fristelse sigter efter, vis paa sit Bytte – men hvad aldrig fandtes hos Lilien og Fuglen: er det Tvetydige. Hvor det Tvetydige er, der er Fristelsen, og er der kun alt for let den Stærkere« (14, p. 155).

Igen kan man stille et næsvist spørgsmål: er Kierkegaards indirekte meddelte forfatterskab aldeles fri for tvetydighed? Lad dette være nok om den boomerang-effekt, der opstår, når Kafka og Kierkegaard skriver om bevidsthed om det gode og det onde.

Hvorledes Kafka i det hele taget vender sig mod sig selv i og med sin skrift, skriver Christian Bank Petersen om i artiklen »Selvets Fragmenter«,

der adresserer Kafkas ubehag ved det isolerede bogstav *K*, som sætter hans signatur på spil i hans værk. Bank Petersen læser i denne forbindelse fortællingen »Ved opførelsen af den kinesiske mur« som en allegori over det skrivelende subjekt, der, funderet i sproget som det er, kun kan fremstille sig selv i en forskel fra sig selv og derfor ikke udfylder hullerne i teksten, men snarere skaffer sig plads ved at udvide dem, ligesom den kinesiske mur kun holdes sammen af hullerne i den. Disse huller repræsenterer med andre ord et nærvær i fravær (eller vice versa...), der kommer til udtryk i kraft af tekstens overflade, dens materialitet. Som Bank Petersen skriver, findes der i Kafkas forfatterskab altid »en særdeles sanselig udfoldelse af enhver spirituel intention«. <sup>37</sup> Således demonstrerer han, hvorledes konsonanterne *v* og *n*; via noget så sanseligt som allitteration, i en passage fra »Ved opførelsen af den kinesiske mur« undergår en serie chiasiske inversioner. Om dem konkluderer han videre:

»Der findes altså ingen perfekt og enhedlig harmoni i disse bogstaver – og da slet ikke i *åndelig henseende*: identiske dele gentages som forskellige i altid forskellig orden på vej mod en *Ganzheit*, der aldrig nås. <sup>38</sup> Ikke engang det enkelte, formodet selvidentiske bogstav, er i overensstemmelse med sig selv i nogen ligefrem positiv forstand: fuldendelse, *Vollendung*, er blot forkyndelse, *Verkündigung*, og helhedens 'bogstav' kan da siges kun at rime med den fantasmagorisk-ironiske udtalelse af dets fuldstændiggørelse.« <sup>39</sup>

Eller sagt i nærværende og nu næsten afsluttede essays jargon: det uforanderlige lovens bogstav, som danner fundamentet for fortolkningernes fortvivlede serie, venter i sin udpinte forskelsbestemthed fortsat på fuldendelsens fylde. Spørger vi Kierkegaard, er kun kærligheden i stand til at tilskrive bogstavet denne fylde – og betræffende samme kærlighed er fordringen til os, at vi forudsætter dens tilstedeværelse som et uødelæggeligt fundament. Og videre har jeg vist ikke lov til at drive min analogi mellem *K*. og *K*.

---

37. *Passage 27*, p.87. Se også Stanley Corngolds diskussion af reversibiliteten hos Kafka i kapitlerne »Metaphor and Chiasm« og »Kafka's Double Helix« i *Franz Kafka. The Necessity of Form*, Ithaca og London 1988. Samme reversibilitet kunne i øvrigt være udgangspunkt for en alternativ artikel om korrespondancerne mellem Kierkegaard og Kafka, jvf. min omtalte artikel »Chiasmens kors : korsets chiasmer«.

38. Sammenlign gentagelsen i »Fridich die *Freiheit*«.

39. Bank Petersen, loc.cit., p.88.