

Henrik Stampe Lund

Skyggekampe med Gud

Autoritetsstrukturer i Kierkegaards *Frygt og Bæven*

»Wo keine Götter sind,
walten Gespenster«

Novalis¹

Søren Kierkegaard mestrer kunsten at gøre en kort historie lang. Historien om Abraham og syndefalds-fortællingen udfoldes i ekstensive skildringer i hvert sit værk: *Frygt og Bæven* (1843) og *Begrebet Angest* (1844). De lange historier, eller rettere mylderet af historier under selve hoved-fortællingen, kommer i stand gennem et utal af æstetiske virkemidler. Æstetiske virkemidler, hvis selvstændige betydningslag, er rykket i centrum af Kierkegaard-forskningen de seneste ti år. Den følgende undersøgelse falder bevidst bag om denne interesse ved at se på kontinuiteten mellem billederne, allegorierne, fortællingerne og associationerne og en psykologisk autoritetsstruktur, som findes behandlet i de dogmatiske analyser i *Frygt og Bæven*, men som også kan påvises mange andre steder i forfatterskabet.

I *Begrebet Angest* findes en af Kierkegaards mest udførlige beskrivelser af den psykologiske iagttagelse, som samtidig viser sig at være en bestemmelse af det poetiskes funktion. Psykologien er ingenlunde en entydig receptiv videnskab. Psykologiens dobbeltbevægelse består i både at aflytte og aflure fænomenerne deres mindste detalje, og dertil »skabe det Totale og Regelmæssige af hvad der [...] kun er deelviis og uregelmæssigt tilstede«.² Det er denne blanding af reception og skaben, der giver psykologien dens »Psychologisk-poetiske Myndighed« (ibid.). Beskrivelsen af psykologens arbejdsmetode kan også opfattes som en vellykket selvkaraktistik af forfatteren Kierkegaards stil, hvor de æstetiske omveje og ophobningen af fantasibilleder ikke har »Facticitetens Autoritet« (ibid.), men alligevel kommer tæt på væsentlige erfaringer. Passagen i *Begrebet Angest* antyder med sit fokus på den poetiske skaben også psykologens foretrukne genstand: Den der skaber. Psykologen skal ikke løbe livet af sig, men sidde på sit værelse »som en Politi-Agent, der dog veed Alt, hvad der foregaaer. Hvad han behøver, kan han strax danne« (ibid.). Det æstetiske og poetiske er en del af en iagttagers psykologiske selvforsyning.

Frygt og Bævens titel og undertitel angiver denne sammenhæng mellem poesi og psykologi. Undertitlen »dialektisk lyrik« antyder pseudonymets, Johannes de silentios, meddigtende pen i gennemgangen af Abraham-historien. Henvisningen til angst-fulde stemninger i overskriften gengiver Abrahams subjektive reaktion på Guds umenneskelige fordring. *Frygt og Bæven* er således en lyrisk-poetisk ekstension af Abrahams frygt og bæven. Æstetisk ekstension og psykologisk intensitet er én af formlerne for Kierkegaards skrivekunst. Den modsætning mellem »Phantasieens kunstrige Væven« og »Tankens Gysen«, der henvises til i begyndelsen af *Frygt og Bæven*, gælder ikke for Johannes eller andre af Kierkegaards pseudonymer.

I *En literair Anmeldelse* (1846) kritiserer Kierkegaard tendensen til i moderne reflekterede tider at lade gamle institutioner leve videre længe efter, at deres substans er forsvundet. Det gælder f.eks. »den christelige Terminologie« (14, 74). Men det er just en sådan friere æstetisk og æstetisk supplerende tilgang til en fortælling i det gamle Testamente, Kierkegaard selv praktiserer i sit værk: Sat på spidsen anvendes fortællingen som middel til psykologisk selv-introspektion. Men forud for den fremgangsmåde finder et skred i *Bibelleksegesen* sted, der udgør den mentalitetshistoriske mulighedsbetingelse for, at en sådan type læsning overhovedet kan praktiseres. Finn Hauberg Mortensen beskriver i *Dansk litteraturhistorie* det frugtbare tab af *Biblens* autoritet, der finder sted omkring 1800: »Kristendommens trosdogmer konfronteres med kravet om [...] psykologisk brugbarhed«. ³ Kierkegaard både iagttager og praktiserer den nye omgang med den kristelige terminologi. Men hvad er det for psykologiske erfaringer, der binder den lange historie sammen? Teologisk talt er det paradokset, psykologisk er der tale om en bestemt type autoritets- eller myndighedsforhold. Et autoritetsforhold som konkret udspiller sig i et fader-søn (Abraham og Isak) eller et fader-søn lignende forhold (Gud og Abraham). I det følgende foretages: 1) en læsning af den psykologiske autoritetsstruktur, der kan udledes af paradoks-begrebet i *Frygt og Bæven*. 2) Et udsyn til dette og beslægtede temaer i Kierkegaards forfatterskab for at demonstrere paradoksets centrale placering i Kierkegaards kristendomstolkning. 3) En inddragelse af Franz Kafkas *Brief an den Vater*, som et eksempel på en autoritetsstruktur, der er sammenlignelig med den, der findes i *Frygt og Bæven*. 4) En afsluttende antydning af, at Kierkegaards og Kafkas bidrag til magtens mikro-psykologi er en væsentlig forhistorie til forståelsen af dette århundredes massepsykologi.

Frygt og Bæven

I *Frygt og Bæven* genoptager Johannes de silentio temaer fra Kierkegaards religiøse ungdomskrise, som den er skildret i tilspidset form i hans Gilleleje-optegnelser fra d. 1 august 1835. I lighed med berømte passager hos de store kirkefædre er indtrådt en tilstand, hvor Gudsbevisernes logik ikke falder sammen med den indre vished. Hvad hjælper begrebslige og dogmatiske udredninger, når det »indre Holdningspunct«⁴ mangler. Det er »Menneskets Guds-Side, det kommer an paa, ikke en Masse Erkjendelser«.⁵ I forordet til *Frygt og Bæven* beskriver Johannes kløften mellem viden og vished, som en forskel mellem videnskab og lidenskab (tro): »Om man end er istand til at omsætte hele Troens Indhold i Begrebets Form, saa følger deraf ikke, at man har begrebet Troen, begrebet, hvorledes man kom ind i den, eller hvorledes den kom ind i Een« (5, 10-11). På trods af, at distinktionen mellem tanke og tilegnelse overordnet set er blevet fastholdt de to steder, har problemstillingen umærkeligt forskudt sig. Hvad der i optegnelserne udtrykkeligt er en kriseerfaring, bliver i *Frygt og Bæven* til en specifik kvalitet ved troens væsen. Troens betingelse er objektiv uvished hen over de berømte 70.000 favne vand. Fornuftens lommelygte kan og skal ikke kunne oplyse troens afgang.

Johannes de silentios Abraham-læsning er et demonstrativt slag i ansigtet på en magelig fornufte- og humanitetsbekræftende udlægning af historien, hvor den læses fra sin betryggende slutning: Guds tilbagetrækning af sin fordring. I en sådan lænestols-udlægning udelades: »Nøden, Angsten, Paradoxet« (5, 60), af dem der har lagt »Aartusinder mellem sig og Tilværelsens Ryster« (5, 58). Johannes' modstiller derfor to fortolkninger:

»Man lovpriser Guds naade, at han skjænkede ham Isak igjen, det Hele var kun en Prøvelse. En Prøvelse, dette Ord kan sige Meget og Lidet, og dog er det Hele saa hurtigt forbi som det er sagt. Man bestiger en bevinget Hest, i samme Nu er man paa Morijabjerget, i samme Nu seer man Væderen; man glemmer, at Abraham kun reed paa et Æsel, der gaar langsomt hen ad Veien, at han havde tre Dages Reise, at han behøvede nogen Tid for at kløve Brændet, binde Isaak, og for at hvæsse Kniven« (5, 49).

Det er formelt set det tidsmæssige aspekt, der adskiller de to læsninger. Medens den hurtige læsning ser historien fra dens menneskeligt set lykkelige slutning, åbner den langsomme læsning mulighed for en psykologisk identifikation med Abrahams rejse og praktiske forberedelser til ofringen på Morijabjerget: De 3 dage i frygt og bæven. Nøglebegrebet er paradokset, der vidner

om, at troen begynder der, hvor tænkningen hører op. Alligevel foretager Johannes de silentio en række meningsfulde, omend ofte negative præciseringer af paradoksets natur. Troens sfære er en højere virkelighed, der kan siges at forårsage en berettiget relativisering af det humane perspektiv. Hvad der menneskeligt set er mord, Abrahams ofring af sønnen, er i troens perspektiv »en helig og gudvelbehagelig Handling« (5, 50). Etikken, sproget og det almene i det hele taget er underordnet en kristen inderligheds ensomme samtaler med Gud. Abrahams gerning er »et reent privat Foretagende« (5, 55), der står i et absolut forhold til det absolutte. I troen ytrer det absolutte sig som en knytnæve ned i Abrahams mennesketilværelse. Han vender ansigtet beskæmmet bort fra Saras og Isaks blikke, ensom med sine tanker, fortvivlet fordi hans handlinger set udefra ikke er til at skelne fra anfægtelse og dæmoni.

Hvad Abraham får at mærke på sin krop, kan med et udtryk fra *Sygdommen til Døden* beskrives som »religieuse Collisioner« (15, 176), som kun lader sig udtrykke i »Gudernes Sprog«. Et sprog til hvilket der ikke findes en adækvat menneskelig tale, kun en passende tavshed. Menneskeligt set er paradoksets situation fortvivlelse over at være konfronteret med en overmægtig autoritet. To ting skiller sig ud som særlig prægnante og genkommende situationer: Abrahams lydighed mod en autoritet der ikke lader sig anskueliggøre på tilmelighedens betingelser, og Abrahams tavshed, dvs. henvisthed til sig selv i troens sfære. Trods Johannes de silentios utrættelige forsikringer om, at han bliver paralytisk (lammet), når han forsøger at forstå Abrahams indre, findes der i *Frygt og Bæven* en påfaldende kontinuitet i de metaforer og små fortællinger, der omgiver dette udsigelige centrum. Der kredses om det religiøse individs selvforhold, eller den type psykologi, der svarer til det kristne paradoks. Hvad læseren er vidne til i *Frygt og Bæven* er nok et religiøst sørgespil, men spillets regler er af psykologisk art: Tavs selvhenvisthed. Arne Grøn taler i *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard* (1993) meget rammende om »selvkredsende fænomener«. ⁶ Kierkegaard er flere steder tæt på at foregribe logikken i psykoanalysens personlighedsmodel, et sted i *Frygt og Bæven* oven i købet også dens terminologi, når der tales om, at »ethvert Menneske er anviist, at være sin egen Censor« (5, 46).

Abrahams menneskeligt set usikre projekt illustreres i fortællingen om soldaten, »der ene staar paa Post med skarpladt Gevær, ved et Krudttaarn, i en Uveirs-Nat« og »faaer besynderlige Tanker« (5, 47). De ydre omstændigheder gør soldaten usikker på sin perception af omverden; det er ikke blot nat, men også uvejr. Soldaten er i sin kampberedthed overladt til sig selv. De ydre fjender, der ikke indfinder sig i fortællingen, dukker i stedet imaginært op i soldatens tanker. Den lille historie samler troens komponenter: Den objektive uvisshed, selvhenvistheden og et univers af potentielle rædsler. Eller som definitio-

nen af tro lyder mere begrebsligt tilspidset i *Afsluttende uvidenskabelig Efter-skrift* (1846): Lidenskabelig tilegnelse af objektiv uvished (9, 169-70). Det er dér, Abrahams møde med Gud finder sted, i det Theodor W. Adorno har kaldt den genstandsløse inderlighed.⁷ Den autoritetsstruktur og magtkonstellation, der kan udledes af paradokset i *Frygt og Bæven*, har altså følgende afgørende træk: 1) Ubegrundet autoritetsudøvelse. 2) Fraværet af en fælles verden hvor parterne kan mødes. 3) Tavshed og sprogets umulighed. 4) En tilværelsesform som selvhenvist monade. 5) Menneskelig fortvivelse.

Kontrasten mellem troen og den humane hverdagsverdens normer hænger hos Kierkegaard bl.a. sammen med en skabelsesteologisk forudsætning. Gud har nok skabt verden, men kan ikke kommunikere med mennesket på denne verdens betingelser. Ikke i det fælles og synlige, men i menneskets indre kan dialogen finde sted. Gud er ikke en objektiv substans, men en subjektiv relation: »Naturen, Skabningens Totalitet, er Guds Gjerning, og dog er Gud ikke der, men inden i det enkelte Menneske er der en Mulighed [...], som i Inderligheden vækkes til et Guds-forhold, og saa er det muligt at see Gud overalt« (9, 206). Paradokset er en konsekvens af de rystelser af de umiddelbare kommunikative betingelser, som en sådan skabelsesteologi medfører.⁸ Flere af Kierkegaards pseudonymer foretager en instrumentalisering af den paradokse kristendom til en autoritær inddæmning af opløsningstendenser i private og offentlige institutioner. Men den politisk reaktionære indløsning af paradoks-begrebet som lydigheds-ideologi gør ikke nødvendigvis dette til sandheden om hans kristendom. I *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel* omtales verdslige og transcendent myndighedsforhold, der potentielt kan slå om i magtkritik og ulydighed mod denne verdens myndigheder: »Som Undersaat skal jeg ære og lyde Kongen med udeelt Sjel, men det er mig tilladt religiøst at opbygges ved den Tanke, at væsentligen er jeg Borger i Himlen, og at jeg, hvis jeg engang der træffer sammen med den afdøde Majestæt, da skal jeg ikke være forpligtet i undersaatlig Lydighed mod ham« (15, 57). Analogien mellem Gud og troende, og Konge og undersåt er ikke uden brudflader.

Steder som dette gør en forsøgsvis omvendning af hele problematikken relevant. Kierkegaards insisteren på paradokset og modstanden mod at underkaste troen fornuftens og argumentationens test har tydeligvis en brod mod samtiden. Tidens overdrevne respekt for objektiv viden og idealistiske udkast til et tilværelses system opfatter Kierkegaard som en trussel mod respekten for det konkret eksisterende individ. I sin iver efter at redde noget individuelt ud af abstraktionernes hærgen insisterer han på noget principielt irreduktibelt. Men dette irreduktible eller inkommensurable er også det, der udelukker fra det fællesmenneskelige. Interessant nok afsluttes *Frygt og Bæven* med en henvisning til det humane: »Hvad end den ene Slægt lærer af den anden, det egen-

tlige Humane lærer ingen Slægt af en foregaaende. [...] Dette egentlig Humane er Lidenskaben« (5, 109). Lidenskaben bestemmes efterfølgende som troen. Det egentlige humane er den religiøse lidenskab, der ikke lader sig forklare, sandsynliggøre eller begrunde. Kierkegaard forstår denne religiøse lidenskab som en reddende handling, midt i tidens almene nød. En nærmere diskussion af Kierkegaards placering i forholdet mellem humanisme og anti-humanisme må derfor gå ned i en nærmere analyse af forholdet mellem tro og samfundskritik: Deler man ikke Kierkegaards karakteristik af den moderne tid, er det svært at få øje på andre sider end det inhumane (offerteologien). Deles hans syn, forvandles han til en ensom tænker, der kæmper for en eksistentiel minimal-humanisme. Det inkommensurable er både det, der dømmer individet til en monadeeksistens, som en emigrant fra det almenes sfære, og det der redder den eksisterende fra anonym abstraktion.

Det er i dette dilemma Abraham er fanget. Abrahams indre er som en bog, der er »lagt under guddommeligt Beslag« (5, 71), og derfor ikke en »feilfri Udgave af sig selv, læselig for Alle« (5, 70). I denne skriftmetaforik bliver Abrahams eksistens til en etisk skrivefejl, men en skrivefejl, der i troens perspektiv ingen fejl er, »men i en langt højere Forstand et væsentligt Medhenhørende i hele Fremstillingen« (15, 128), som det hedder i *Sygdommen til Døden*. Således bliver Gud til en privilegeret læser af den menneskelige eksistens' trykfejl, de hjælpeløse undtagelseseksistenser. Men også i billedet af skrivefejlen, der har en højere betydning, sniger sig en tvetydighed ind i forhold til den blinde Gudsloyalitet, som *Frygt og Bæven* hele tiden forsikrer om. Skrivefejlen vender sig mod forfatteren: »nei, jeg vil ikke udslettes, jeg vil staae som et Vidne mod Dig, et Vidne om, at Du er en maadelig Forfatter« (15, 128). Abraham kan på lignende måde opfattes som et vidne mod Gud, et vidneudsagn der bortrationaliseres af paradoksbegrebet.

Forfatterskabet: Tro og lydighed

Søren Kierkegaards litterære skrifter om fuglens og liljens eksistensform bidrager til at illuminere logikken i den styrende motivkreds i hans kristelige udredninger. Fænomener som lydighed, tavshed, offervillighed, inderligheden, troens inkommensurabilitet og sorgen får bl.a. deres fylde som eksistens-kategorier i opposition til fuglens og liljens naturlige tilværelsesform. Paradoksalt nok bliver disse naturfænomener til forbilleder for en velordnet kristen verden. Modsat liljen og fuglen er det menneskets lod at kunne vælge frit og dermed synde. Naturen er, hvad den er, og falder dermed restløst sammen med sig selv, medens intet menneske er kristent fra fødslen. Hverken fuglen eller

liljen kan være formastelige, dvs. gøre oprør mod hvad de er: »Det falder aldrig Lilien ind at have sin Pynt paa til nogen anden Tid eller Dag, end netop naar Gud vil« (13, 64). De har ingen vilje, der er forskellig fra Guds, eller deres vilje falder forskelsløst sammen med Guds. Det siges også på den måde, at fuglen ikke er plaget af drømme (13, 71). Således skitseres indirekte gennem en række naturscenerier den frie menneskelige viljes indbyggede fare: Muligheden for at falde ved siden af sin bestemmelse. Syndefaldsfortællingen analyseres i *Begrebet Angest* som et vidnesbyrd om menneskets første fejlgreb. Den menneskelige frihed kom til verden gennem en misbrug af den frie vilje, og derved gik der en »Zittren over Skabningen« (6, 150). Friheden er en afgrund af muligheder, hvorfra mennesket rejser sig og ser, at det er blevet et skyldigt væsen. Ofte analogiseres disse kristelige friheds- og viljesdiskussioner med socialiseringsprocesser, f.eks. i *Kristelige Taler*:

»Men hvorledes er nu Fuglen og Lilien Læremesteren? Det er dog vel let at see. At hverken Fuglen eller Lilien tillade sig det mindste Formastelige, er vist nok; saa vær Du som Lilien og Fuglen. Thi Fuglen og Lilien i Forholdet til Gud er liig Barnet i den spæde Alder, hvor det endnu er saa godt som Eet med Moderen. Men naar Barnet er blevet større, om det end er i Forældrenes Huus, dem nok saa nær, aldrig ude af deres Øine, der er dog en uendelig Afstand mellem det og Forældrene; og i denne Afstand ligger Muligheden af at kunne formaste sig« (13, 64).

Tro og socialisering kædes i slutningen af *Sygdommen til Døden* sammen med en tredje institution: Monarkiet. Under indtryk af forfatningskampen sammenligner Kierkegaard Guds indrømmelse af en menneskelig frihedsevne med kongen, der giver folket en friere forfatning (15, 168). Men Gud er i forfatningsspørgsmål, såvel som i spørgsmål om tro og opdragelse, »en Ven af Orden« (15, 170).

Men hvad der for alvor røber Kierkegaards radikalitet, er hans synspunkter på, hvordan ulydigheden kan ytre sig. I *Sygdommen til Døden* hedder det, at den, der »af tre grunde« søger at bevise kristendommen sandhed, er »en Judas No. 2« (15, 140). En længere passage latterliggør forsøget på at øge kristendommens anseelse ved gode grunde. I overensstemmelse med paradoksets omvendte logik er forsøg på at »forsvare Noget [...] altid at disrecommendere det« (ibid.). Troens inderlighed behøver ikke logikkens, begrundelsernes og bevisernes ydre omveje. Hverken i *Frygt og Bæven* eller i *Sygdommen til Døden* bliver det til mere end en antydning af en større problematik om troens placering mellem indre vished og teologisk argumentation.⁹ Den mest udførlige behandling af denne modstilling findes i *Om Forskjellen mellem et Genie*

og en Apostel (1847). Apostlens myndighed i den paradoks-religiøse sfære bygger ikke på »sandselig Vished« (15, 55), eller i det hele taget på timelige og immanente forhold: »Myndighed er en specifik Qvalitet, der træder til andetsteds fra« (15, 56), nemlig fra det overjordiske. Denne myndighed kan der i sagens natur ikke siges meget om, men negativt bruges den til at polemisere mod den form for lydighed, der udspringer af gode grunde. Ikke overraskende illustreres forholdet mellem Gud og menneske med det mellem faderen og sønnen. En lydighed mod faderen, der bygger på gode grunde, er i Kierkegaards analyse latent ulydighed, da de gode grunde kan falde væk. Autoriteten lokaliseres derfor ikke til udsagnet eller befalingen, men til personen, der udsteder den: »At ære sin Fader, fordi han er et udmærket Hoved, er Impietet« (15, 59). Den lille afhandling afsluttes i lighed med *Sygdommen til Døden* med et billede af Gud som en transcendent politibetjent. Apostlen er den »der har guddommelig Myndighed til at befale baade Mængden og Publikum«, den mængde, der er herskesyg og i et demokratisk kaos vil »vende op og ned paa Alt« (15, 64).

Kafkas brev til faderen

Når Kafkas brev til faderen tilbyder sig som en relevant komparativ tekst til *Frygt og Bæven*, og samtidig kan anvendes til perspektivering af selvsamme, er det, fordi Kafka tolker sine sørgelige bekendelser i sammenhæng med en mere generations- og tidsspecifik socialiseringsproblematik, nærmere bestemt med den måde en jødisk overgangsgeneration behandler sine sønner på.⁹ I lighed med *Frygt og Bæven* er det en fader-søn relation, der hindrer sønnen i at realisere det almene: Men hvor Abraham i et religiøst ærinde forlader familiens etiske sfære, er brevet til faderen et forsøg på at forklare, hvorfor Kafka ikke kan realisere de indgåede forlovelser som ægteskaber. En afgørende forskel er naturligvis, at Kafkas brev er et forsøg på direkte selv-undersøgelse af smertelige biografiske omstændigheder.

Brief an den Vater (1919) er sønnen Kafkas forsøg på at komme til en slags forståelse af en psykisk knude af frygt og tavshed. Kafka føler sig ude af stand til at svare på faderens spørgsmål om, hvorfor han frygter ham; derfor det lange skriftlige svar til afklaring af »denne skrækelige proces«.¹¹ Den egentlige tragedie i denne fader-søn relation er, at faderen, som den sociale opkomling han er, bryster sig af at kunne give børnene et bedre liv, end han selv har levet som barn. Men i den følsomme søns perspektiv bliver den fordel til dårlig samvittighed over hans egen ufortjente luksuatilværelse, hvis forudsætninger er, at faderen arbejder hårdt for familiens opretholdelse. Faderen skaber på den

ene side et frirum fra den ydre eksistenskamp, hvor sønnen kan forsvinde i bøgernes verden, men på den anden side medfører hans ironiske, sarkastiske og autoritære opdragelsesmidler, at logikken i den ydre eksistenskamp og det sociale pres, der er forbundet med opretholdelsen af familien, repeteres i familiens intime relationer. Således identificerer Kafka sig på et tidspunkt med de stakkels ansatte i faderens forretning. Den styrke, faderen er nødt til at udvise i forhold til de ydre fjender, og som videreføres med andre midler i familien, forvandler ham i sønnens øjne til et almægtigt væsen. I fantasien bliver faderen til en tyrann, der breder sig ud over et verdenskort, hvor kun få steder ikke er under faderens domæne. Kafkas begrundelse eller undskyldning for ikke selv at kunne stifte familie og håndtere opdragelsesarbejdet, realisere det almene, som det kaldes i *Frygt og Bæven*, er, at han gennem faderen har indset, hvilke negative menneskelige egenskaber der skal til for at etablere en familie.

Hvad der gør kampen med faderen og faderbilledet særligt kompliceret – og så lig Abrahams kommunikation med Gud – er, at det autoritære er kombineret med faderens evne til at iscenesætte magt, en magt der virker uden at blive udøvet. Faderen benytter sig ikke af korporlig afstraffelse, men af alle de ritualer, der plejer at gå forud for dens udøvelse: Råbende, rød i hovedet og løsnende livremmen, for i sidste øjeblik at bryde af. Sønnens situation bliver som den dødsdømtes, der benådes i det øjeblik, han ser rebet dingle foran sig og for længst har set sin skæbne i øjnene. Sådanne magtdemonstrationer regner kynisk med synderens straffefantasier. Tilsvarende kan man hævde, at det er prøvens psykologiske sider, der er det centrale punkt i Kierkegaards genfortælling af Abraham-historien. Gud spiller med Abrahams fantasi i de tre dage, han er undervejs til offerstedet, for i det afgørende øjeblik at trække fordringen tilbage. Fantasien bliver i begge tilfælde det medium, gennem hvilket befallingen eksekveres. Nærmest som et bevis på faderinternaliseringens katastrofale omfang afsluttes *Brief an den Vater*, sønnens anklage mod faderen, med faderens imaginære modangreb på sønnen. Faderen får alligevel det sidste ord.

At magten overvejende eksisterer som indre anliggende, gør den ingenlunde skrøbeligere. Tværtimod vidner dens indre karakter om en alt for vellykket internalisering. Næste logiske led kunne være aben, der i Kafkas fortælling *Ein Bericht für eine Akademie* (1917) river piskeren ud af hænderne på en sadistisk sømand og pisker løs på sig selv.¹² Den indre pisk er for Kierkegaards eget vedkommende overleveret i en lille anekdote om faderens død. En kynisk ven gør Kierkegaard opmærksom på, at han nu endelig kan slippe for det teologistudium, faderen havde presset ham ind i, men den psykologisk klogere Kierkegaard belærer vennen om, at nu kan faderen tværtimod ikke længere holdes hen med snak.¹³

Adorno analyserer samtalen med Gud i Abrahams genstandsløse inderlighed som en formodet dialog, hvor en indelukket spiritualitet får svar af et ekko.¹⁴ Men det gør ikke dialogen meningsløs, tværtimod. Hvad Adorno sammentrækker udvikler om forholdet mellem ånd og natur, at naturen kommer igen så længe ånden ikke har forsonet sig med den, gælder også forholdet mellem sønner og fædre. Som i flere af Kafkas fortællinger viser tilsyneladende svækkede fædre sig pludselig i ny skikkelse som mægtige og straffende.¹⁵ I den forstand kan *Frygt og Bæven* forstås som en kafkask straffefantasi. Det er værd at notere sig, at der ved siden af hovedfortællingen om Gud, Abraham og Isak, undervejs henvises til adskillige andre historier om fædre, der ofrer deres børn (Agamemnon, Jefta og Lucius Junius Brutus, samt børnemordere i almindelighed: Timur Lenk og Gregorius Rimini, også kaldet tortor infantium). I Kafkas brev til faderen kommer faderen (eller rettere fader-internaliseringen) til orde hen mod slutningen, hos Kierkegaard sker det til allersidst i forfatter-skabet, i *Øieblikket* (1855) nr. 10. I en længere klagesang beskrives alskens kvaler i barne- og ungdomsårene. Og opdragelsens smerte rinder ud i det endelige møde med et dobbelthoved uhyre af fader og Gud:

»Og saa kommer da maaske endelig et Øieblik, hvor den Magt, som saaledes engang har – ja, saa syntes det stundom – næsten mishandlet En, forklarer sig og siger: »har Du Noget at beklage Dig over, synes det Dig, at jeg, i Sammenligning med hvad der gjøres for andre Mennesker, har forfordolet Dig, om jeg end – af Kjerlighed – har maattet forbitte Dig Din Barndom, baade Din tidligere og sildigere Ungdom, synes det Dig, at jeg har narret Dig ved hvad Du fik i Stedet?« Og dertil kan saa kun Svaret blive »nei, nei, uendelige Kjerlighed« (19,322-23).

Trods sin velkendte polemik mod kristendommens er Nietzsche en af dem, der mest nøgternt beskriver kristendommen som en kulturmodel, der giver genklang lang tid efter Guds officielle død. I *Die Fröhliche Wissenschaft* stykke 108 taler Nietzsche under titlen »nye kampe« om, hvordan man i århundrederne efter Buddhas død viste hans skygge frem i en hule. I årtusinderne efter Guds død vil vi på sammen måde vise Guds skygge frem. Den nye kamp består derfor i at besejre hans skygge.¹⁶ Er det ikke disse nye kampe Kierkegaard og Kafka som en slags moderne hulemalere skriver om, når de hele tiden vender tilbage til situationer, hvor fjerne og magtfulde autoriteter kaster lange skygger ind i et bævende menneskesind?

Massepsykologi

Den umiddelbare historiske og institutionelle ramme for de autoritetsformer, der blotlægges i *Frygt og Bæven* og *Brief an den Vater*, var Kierkegaards og Kafkas oplevelser med en særlig radikal udgave af den patriarkalske familief orm. Begge gjorde repræsentative erfaringer med en fader, der ved egen kraft og gennem streng selvdisciplin foretog en social opstigning fra fattige kår på landet til selvstændig forretningsdrivende i byen.¹⁷ Det interessante er, at Kierkegaard og Kafka i formuleringen af disse intime erfaringer, mange steder i betoningen af magtens imaginære aspekt foregriber massepsykologiske magt-analyser fra dette århundrede. Kafka foretager selv en sådan folke- eller massepsykologisk analyse i novellen *Beim Bau der Chinesischen Mauer* (1917), hvor der hele tiden rejses tvivl om, hvorvidt kejseren og byggeledelsen overhovedet eksisterer. Peking er set fra de små landsbyer »mere fremmed end det hinsidige liv«. ¹⁸

Ligheden med f.eks. Michel Foucaults beskrivelse af magt-internalisering og individualiseringsstrategier i moderne institutioner minder til forveksling om Kierkegaards og Kafkas interesse for situationer, hvor et formodet ydre pres omsættes til et spændingsfuldt selvforhold. I betoningen af at magt snarere er et relationelt og psykologisk fænomen end et substantielt og centralt,¹⁹ har de med deres sans for mikropsykologiske mekanismer indirekte også bidraget til forståelsen af massepsykologien. Et afsluttende eksempel på en iagttagelse af disse mekanismer findes i Alexis de Tocquevilles optegnelser fra et besøg i Sing Sing fængslet i 1831:

»Det er varmt. Bortset fra lyden af jern mod sten hersker der stilhed. Ikke et ord bliver der mælet, selv om ni hundrede fanger befinder sig i stenbruddet. Stilheden er hemmeligheden. De få vagter bærer pisk. Tilsyneladende har fangerne magtovertaget. De udgør en bevæbnet og i antal kolossalt overlegen armé. Men tavsheden adskiller dem. I mangel på ord kan de kun handle individuelt. Tavsheden splitter deres vældige styrke og stiller dem én for én over for vagterne. Disse derimod forenes af deres frihed til at tale. Fangernes styrke er kun objektiv, ikke subjektiv; de udgør en overmagt i sig selv, men ikke for sig selv«. ²⁰

Tocquevilles rejsebeskrivelse fra USA kan anskues som et næsten surrealistisk eksempel på tavsheden som en magtfaktor i massen, og dermed en konkret uddyttelse på Kierkegaards tid af en viden om psykologiske autoritetsstrukturer, som man få år efter kunne læse nærmere om i *Frygt og Bæven*.

Noter

1. Novalis: *Die Christenheit oder Europa*, Hamburg 1986, p. 48.
2. Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*, Kbh. 1962-64, bd. 6, p. 147. Citater fra *Samlede Værker* anføres herefter i teksten med bindnummer og sidetal.
3. *Dansk litteraturhistorie* bd. 5, Kbh. 1984, p. 532. Hvad der ikke fremgår af dette sted, er de mange historiske varsler om et sådant brud. I Jean Grondins *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale 1994, henvises til bl.a. Augustins allegoriske og figurative læsning af *Biblen* p. 26-41.
4. Søren Kierkegaard: *Dagbøger i udvalg 1834-1846*, Kbh. 1992, p. 52. I A 75.
5. Op.cit. p. 50. I A 75.
6. Arne Grøn: *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*, Kbh. 1993, p. 105-8. Her følger en ukomplet oversigt over steder, der dramatiserer selvhenvisthedens fænomen i *Frygt og Bæven*: pp. 14, 46, 69, 72, 73, 77, 98, 102. Hans-Jørgen Schanz foretager i *Er det moderne menneske blevet voksent?*, Aarhus 1993, p. 40 en idéhistorisk stiliseret, men analytisk frugtbar generalisering over selvhenvisthedens fænomen: »Mens den frisatte subjektivitet i oplysningsfilosofiens heroiske tidsalder – hos Kant og Hegel – blev tænkt i og begrænset til selve frisættelsesakten, der skulle skænke autonomien, så tænker eksistensfilosofien så at sige på et trin eller et skridt, som kommer efter, nemlig der, hvor subjektet i frisathed kastes tilbage på sig selv. Og i eksistenstænkningen bliver det således, at det egentlig først er i erfaringen af at være kastet tilbage på sig selv, at den egentlige frisættelse kan finde sted«.
7. Theodor W. Adorno: *Kierkegaard – Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main, 1988, p. 42 ff.
8. I en optegnelse i papirerne betones et utopisk moment i denne skabelsesteologi, hvor Gud skaber verden og trækker sig tilbage. I modsætning til mellem menneskelige relationer, hvor magt og afmagt skaber afhængighed, strækker Guds almagt sig til mod al forstand at frigøre det skabte fra sin almagt. Magtens dialektik består i at »Almagt ikke blot formaaer at frembringe det Imposanteste af Alt: Verdens synlige Totalitet, men formaaer at frembringe det Skrøbeligste af Alt: et lige overfor Almagten uafhængigt Væsen«. *Søren Kierkegaards Papirer*, Kbh. 1968, bd. VII,1, A 181, p. 116-17. Den skabelsesteologiske præmis er den samme som i *Frygt og Bæven*. Men modsat dens fortælling, er det her en almagt, der sætter individet fri.
9. Både Kierkegaard og Nietzsche anvender i deres respektive debutværker *Om Begrebet Ironi* (1841) og *Die Geburt der Tragödie* (1872) Sokrates som eksempel på logikkens, dialektikkens og intellektualitetens undergravende effekt, også på det de sættes til at forsvare. Med sine udsugende og udhulende spørgsmål bidrager han hos dem begge til at opløse den græske sædelighed, uden at kunne sætte noget i stedet. At angive grunde for sine handlinger ser både Kierkegaard og Nietzsche på med dyb skepsis. Nietzsche siger således, at når man begrundet, begynder man også at ryste på hånden. I sidste ende er synspunktet rettet kritisk mod forestillingen om myndige borgere og demokratisk offentlighed.
10. Franz Kafka: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, Frankfurt am Main 1983, p. 148.
11. Op.cit. p. 141. Det i Kafkas forfatterskab så interessante ord »proces« anvendes flere gange i *Brief an den Vater*.
12. Franz Kafka: *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main 1991, p. 154.

13. Steen Johansen (red.): *Erindringer om Søren Kierkegaard*, Kbh. 1980, p. 73. Et tilsvarende eksempel på, at det var umuligt efter faderens død ikke at tage teologisk eksamen, lyder: »Saalænge Fader levede, kunne jeg imidlertid forsvare min Thesis, at jeg ikke burde tage den, men da han var død, og jeg ogsaa maatte overtage hans partes i Debatten, saa kunde jeg ikke længere staae mig, og saa maatte jeg beslutte mig til at læse til Examen«, p. 94.
14. Theodor W. Adorno: *Kierkegaard*, p. 163.
15. Det var en overgang Kafkas ønske at udgive de tre noveller *Das Urteil* (1913), *Der Heizer* (1913) og *Die Verwandlung* (1915) under titlen »Söhne«. Se Franz Kafka: *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main 1991, p. 396.
16. *Friedrich Nietzsche Werke*, München 1969, bd. II, p. 389.
17. Max Horkheimer har i essayet »Autorität und Familie« (1936), genoptrykt i *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1968, foretaget en historisk undersøgelse af familieformens transformationer. Heri anføres Kierkegaard som én, der har analyseret den patriarkalske faders »kongelige autoritet«. Der henvises bl.a. til det tidligere i denne artikel anførte sted, hvor lydighed af gode grunde betragtes som en art ufromhed (15, 59). I et videre historisk lys skildrer Max Horkheimer de ændrede udfoldelsesbetingelser for det individuelle liv, fra feudaltidens storfamilier og landsbyfællesskaber til den moderne patriarkalske kernefamilie, hvor følelseslivet realiseres i en mindre personkreds og derfor undergår en intensivering på godt og ondt.
18. Franz Kafka: *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main 1991, p. 298.
19. Dette tema belyses i to interessante artikler. Lars-Henrik Schmidts »Den distancerende magt« i *Nietzsche – en tragisk filosof*, Århus 1985, og Kirsten Søholms »Magt og modmagt i Kafkas forfatterskab« i *Kafka*, Århus 1983. Begge steder ses magt som et net af relationer og ikke f.eks. som en lokaliserbar substans, der kan erobres eller betvinges.
20. Anders Ehnmark: *Slottet*, Kbh. 1991, p. 62.

