

Anmeldelse

Niels Grønkjær: *Oplysning for de oplyste – En religionsfilosofisk introduktion til Hegel, Eksistensen*, 333 s., kr. 299.

Niels Grønkjær formulerer filosofi for folket. Og han gør det godt. Det betyder ikke, at en svært tilgængelig filosof som G.F.W. Hegel gøres let forståelig gennem banalisering, men at tankegangen simpelthen åbnes for læseren på en vedkommende måde. Man kan sige, at Grønkjær fremstiller et overblik over Hegels dialektik, der svarer lidt til landkortets repræsentation af landskabet. Vi kommer ikke helt ned i det konkrete (og ofte dunkle) begrebsarbejde hos Hegel, hvor erkendelsen skridt for skridt, dvs. helt nede på sætningsniveau, bringes i bevægelse gennem jegbevidsthedens indoptagelse af sin egen modsætning (negationens negation); men det gøres på et overordnet niveau begribeligt, hvorledes fastlåste holdninger, identiteter og udgangspunkter aldrig i sig selv kan forløse et liv i frihed. Det fremgår således meget klart og pædagogisk, at oplysningstidens opgør med religion overvejende baserede sig på en forstandstænkning, der affejede trosindholdet med en udvendig forståelse af dets betydning, og at de troende forsvarede sig med et lige så ureflekteret forsvar for det, der angiveligt oversteg forstanden. Det, der manglede i begge tilfælde, var det spørgsmål, som det er op til fornuften (i modsætning til en objektiverende forstandstænkning) at stille til egne forudsætninger. Enhver antagelse, der forholder sig til sin modsætning som noget udvendigt og uvedkommende, er livløst gået i stå. En oplysning, der alene baserer sig på en objektiverende omverdensforståelse, uden at sætte sig selv på spil, er i virkeligheden uoplyst om sig selv. Titlens på Grønkjærs bog *Oplysning for de oplyste* bærer således et skjult anførselstegn om de oplyste. Vi er ikke – heller ikke i videnskabens navn – så oplyste, som vi selv tror. Religionsvidenskaben er ikke omtalt i bogen; men det kunne den lige så godt have været, for det gælder også den. Enhver "empirisk forstandstænkning", siger Grønkjær, tager "livet af sandheden fordi den indskrænker sig til at kortlægge kendsgerningers rigtighed, mens det ifølge Hegel er fornuftens filosofiske opgave at forstå fænomener i så brede sammenhænge som muligt – og derigennem begribe virkeligheden som den bevægelse hvor sandheden virkeliggøres" (73). Det er store ord. For det drejer sig om intet mindre end sandheden, ikke blot 'sandheden' (dvs. rigtige udsagn) om religion, men religionernes *egen* andel i sandhedens virkeliggørelse. Det er klart en voldsom udfordring for en disciplin som religionsvidenskab, der ville segne under den opgave, det ville være at tilegne sig et sandhedsindhold i den syntetiske ophævelse af modsætningsforholdet mellem forskerens akademiske horisont og alle de religiøse fænomeners empiriske emnefelt.

Ingen udfordring var imidlertid for stor for Hegel, der selv – i sine religionsfilosofiske forelæsninger – beskæftigede sig indgående med de forskellige verdensreligioners forestillingsuniverser. Han skaffede sig dog et vist overblik ved at reducere de forskellige tankekomplekser til udtryk for verdensåndens dialektiske bevægelse mod den religion, han betragtede som den eneste sande: kristendommen! Forestillingen om, at Gud gør sig fremmed for sig selv ved at komme mennesket i møde som Kristus, forstår Hegel som den spaltning i åndens bevægelse, der reflektivt åbner for en rigere forening, nemlig syntesen af modsætningen mellem menneske og Gud, tid og evighed. Når mennesket ikke længere dyrker Gud som noget fremmed, en magt uden for verden, men ser sig selv i Gud og Gud i sig selv, er dikotomien ophævet i en ny enhed, åndens selvidentitet. Dermed mister spørgsmålet om Guds 'objektive' eksistens allerede sin relevans, for i kristendommen, som Hegel *tænker* den på sin egen tids betingelser, drejer det sig alene om, at Gud realiserer sig i åndens (og konkret den enkeltes) reflektive bevidsthed. Når Hegel derfor – forud for Nietzsche – taler om Guds død, betyder det, at den gamle Gud er død. Den transcendent Gud har forvandlet sig – og her okkuperer Grønkjær for egen regning det skolastisk-katolske begreb om transsubstantiation – til en immanent Gud, en sandhed om verden og virkeligheden i og for sig selv. Verdensånden, *Geist*, har ophævet spaltningen af sig selv. Det er på den religiøse forestillings præmisser et eksempel på negationens negation, for efter at have gjort sig forskellig fra sig selv i inkarnationen og døden på korset (negation) genvinder Gud sig selv i Kristi opstandelse, dødens tilintetgørelse (negationens negation, jf. side 277). Således realiseres det evige i det timelige, som Kierkegaard kunne have udtrykt det. Forskellen til Kierkegaard, som Grønkjær ikke kommer ind på,¹ er imidlertid, at hvad der for Hegel er en fornuftsbevægelse iklædt forestillingens dragt, hos Kierkegaard er åbenbaringen af det, der ikke kan komme fra os selv. Kerygmaet, udsagnet om at Guds rige er kommet nær, er et indbrud i historien, ikke et resultat af fornuftens egen bevægelse. Så vidt Kierkegaard.

I modsætning hertil² slår Grønkjær følge med Hegels ambition om at redde fornuftsindholdet i religionen. Dermed forbliver kristendommen netop ikke en religion som alle andre, men undergår en selvoplysning, der bl.a. gør næstekærlighedsbuddet konkret. Der er ikke længere tale om et ydre imperativ eller om troen på en *ab-strakt* Gud (dvs. en Gud, der efter skabelsen har *trukket sig ud* af verden), men om troen på en Gud, der realiserer sig selv i det kristne fællesskab. I dette fællesskab, hvor den enkelte sættes fri i den ophævede modsætning til næsten, den konkrete anden, har forskellen mellem individ og kollektiv forvandlet sig til en ny enhed. Afslutningsvis

¹ Grønkjær kalder *en passant* Kierkegaard for hegelianer, hvad han jo også rent metodisk kan siges at være, den dialektiske tænkemåde taget i betragtning.

² Modsætninger avler nye modsætninger, men ikke alle modsætninger lader sig ophæve syntetisk. Således består der et modsætningsforhold mellem det at ophæve modsætninger og det at fastholde modsætninger, som ikke selv lader sig ophæve i en ny enhed. Selv den mest rummelige enhed vil have en modsætning uden for sig selv (fornuften har f.eks. sin absolutte grænse i ufornuften), for i det øjeblik det ufornuftige eller uoplyste oplyses, er det jo ikke længere ufornuftigt).

mere end antyder Grønkjær således den uoplysthed, der på samfunds- og individ-niveau er forbundet med en nostalgisk fastholdelse af selvbeskyttende identitet. "Forandring og bevægelse er betingelse for at muligheder virkeliggøres, at modsætninger overvindes, at konflikter udholdes, at sammenhænge udarbejdes – at oplysning og frigørelse finder sted. Når tid er" (311). Det sidste er vigtigt: *Når tid er!* Grønkjær formål med introduktionen til og anvendelsen af Hegels dialektik er ikke alment filosofihistorisk eller systematisk for systemets egen skyld, men at vise, hvorledes tankegangen kan få konkret betydning, nemlig gennem arbejdet med at tage egne forudsætninger i skeptisk øjesyn, lige præcis *når* det, der opleves som fremmed, udfordrer ens selvforståelse. Ikke blot udgør denne opfordring til oplysningens fortsatte selvoplysning en kommentar til tidens identitetspolitik (280f. f), men vel også, om end mere implicit, et hip til den herskende nationalisme- og udlændingediskurs.

Bogen indeholder mange overvejelser og begrebsdistinktioner, som lige så meget vidner om Grønkjær's egne, interessante refleksioner som om Hegels (f.eks. den finurlige udlægning af Beatles' *All You Need Is Love*). Men bortset fra at også andre tænkere inddrages undervejs, er ledetråden hele vejen igennem Hegel og den måde, hvorpå han kan befrugte en religionsfilosofisk diskurs. Her er det en vigtig pointe, at den traditionelle metafysik, såvel teisme som deisme, må afløses af, hvad man kunne kalde en tankebevægelsens metafysik. For metafysik *er* det. En uopgivelig forhåndsantagelse, der står ufortrødent tilbage efter endt læsning, er, at religionens fortsatte betydning ligger i udviklingen af fornuftens indsigt, dens *Begriff*, som det hedder hos Hegel. Man kan selvfølgelig sige, at det er en erkendelse, der historisk er vokset ud af åndens egen dialektiske bevægelse; men når Hegel læses og anvendes i dag, præsenterer denne erkendelse sig ikke desto mindre som et udgangspunkt. Man kunne ovenikøbet være så fræk at sige, at det er et udgangspunkt, som ikke nærer nogen nævneværdig skepsis over for sig selv. Tilbage står altså den religionsfilosofiske grundpointe hos Grønkjær, at Gudstro og fornuft ikke er uforsonlige modsætninger. Hvor meget dette så taler ind i en religionsvidenskabelig kontekst, er end anden sag. Her handler religionsfilosofi ikke så meget om gyldigheden af religiøse trosforestillinger som om vores forudsætninger for at forstå – og dermed også, om end indirekte, at tage stilling til – religion som et semantisk og pragmatisk betydningskompleks. Men hvis vi køber Grønkjær's hegelianske optik, bliver religionsvidenskab så ikke et eksempel på udvendiggørende forstandsvidenskab? Hvori består den frigørende erkendelse, hvis vi ikke investerer os selv i undersøgelsen, men blot henholder os neutralt til teori og observation? Det er et udfordrende spørgsmål; men det er måske, når alt kommer til alt, også et urimeligt forlangende, en umulig opgave, medmindre man som Hegel selv gør religion, semantisk såvel som pragmatisk, til et rent tankeindhold. En sådan tilgang baserer sig dybest set på den forudsætning, som også Grønkjær understreger, nemlig at væren og tænkning hænger sammen (side 90), ja, vel ret beset (som det udtrykkes af Parmenides) *er det samme*. Men hvis væren og tænkning er det samme (eller rettere: *tænkes* som det samme!), kan det kun betyde, at mennesket i kraft af sin fornuft hæver

sig op til *selv at være Gud*.³ Troen på Gud er blevet til viden om Gud (jf. side 207-11; 216). Dermed indlemmes – og ophæves – Gud i fornuften selv. Religionsvidenskaben kan og må nøjes med mindre.

Hvor sympatisk, velskrevet og anbefalelsesværdig Grønkjærs religionsfilosofiske indføring i Hegels filosofi end er, så ændrer det i mine øjne ikke på, at der, når det kommer til stykket, er tale om en overbudstænkning. Og et overbud er det derfor også i henseende til en mere beskeden forståelse af de forskellige kulturers egenart. For religionsforskeren består dialektikken først og fremmest i forholdet mellem det særegne og det almene i religionernes verden. Nok kan denne synsmåde siges at være udvendig og metodisk objektiverende; men den byder sig også til for vores kulturelle selvforståelse – ja med tiden er den vel også groet ind i den og har formet sig som en del af en fortsat selvrefleksion. Forholdet mellem forstand og fornuft, mellem virkelighed og tænkning, betjener sig af mange veje.

*Lars Albinus, lektor, ph.d. & dr.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

³ På samme måde kan Parmenides undvære gudinden, efter at han har hørt, dvs. tilegnet sig, sandheden af hendes mund.