

LARS ERSLEV ANDERSEN:

## EKSTISTENS OG MODERNITET HOS SØREN KIERKEGAARD.

I

## KIERKEGAARD OG DET MODERNE

I

Under indtryk af Jørgen Sonnes nyligt udsendte digtantologi "De første Moderne" kunne man forledes til den opfattelse, at det moderne og modernismen er et og det samme og at det modernes fremvækst følgelig skulle være sammenfaldende med modernismens opblomstring i anden halvdel af 1800-tallet (o. 1875). Langt snarere burde Sonnes antologi have heddet "De første modernister" for de første moderne skriver langt tidligere, nemlig fra slutningen af 1700-tallet f.eks. Schlegel, Tieck, Hölderlin og Novalis. Også i Danmark skriver den måske første moderne langt tidligere; der tænkes selvfølgelig på Søren Kierkegaard, der skriver i perioden 1838-1855. Når vi her betragter Kierkegaard som moderne, er det ikke alene p.gr.a. hans hyppige anvendelse af begrebet det moderne ofte kontrastivt til det antikke, men fordi praktisk talt hver side i Kierkegaards værk rummer reflekser, analyser, diagnosticeringer af det modernes problemer. Hvor "Holla Hastvæksen" (Orla Lehmann) som en hovedtalsmand for det konsoliderende borgerskab havde travlt med at være fødselshjælper for de moderne tider, havde den gammelkonservative Kierkegaard på et meget tidligt tidspunkt foregrebet og analyseret de problemer moderniteten stiller for såvel de mellem menneskelige forhold som hin enkelte. Kierkegaards blik var ikke kun selvransagende rettet mod ham selv, men i lige så høj grad rettet mod tendenserne og brydningerne i hans samtid.

Men hvad er det da for en tid han skriver i? Ja, det er den periode, hvor den oplyste enevælde erstattes af det konstitutionelle monarki, hvor grundloven med de borgerlige frihedsrettigheder (presse-, trykke-, ytringsfrihed, stemmeret etc.) vedtages, hvor næringsfriheden indføres (1857) og dermed den definitive afsked

med laugsvæsnet, hvor transport og handel rationaliseres, hvilket nedlæggelsen af Københavns byporte symboliserer. Nedlæggelsen af de samme byporte og byens ekspansion udenfor voldene indvarsler også det på dette tidspunkt endnu lille og provinsielle Københavns udvikling til storby. Det er kort sagt den periode, hvor det dannede borgerskab befæster sin magt, hvor kimen til det borgerlige demokrati lægges og hvor rationel handel og industrialisering for alvor påbegynder vejen mod en stadig større dominerende rolle i samfundets politisk-økonomiske liv.

Parallelt med rationaliseringen af samfundets politiske og økonomiske sfærer havde sækulariseringsprocessen godt tag i samtidens bevidsthed. Allerede i 1807 havde den tyske filosof Hegel i sit erkendelsesteoretiske hovedværk "Phänomenologie des Geistes" erklæret Gud for død, og at denne dom også skulle have gyldighed for 40'ernes Danmark tyder "Fædrelandet"s karakteristisk på:

"(Æstetikerens Dom var ikke meget forskellig fra denne:) Overalt saa de Varsler om kunstens og kulturens forfald, og Tiden forekom dem aandløs og kunstforagtende. Og fremdeles hørtes ikke sjældent den Dom over Tiden, at den ikke havde mindste Sans for eller ringeste Trang til Religionen, at den rent ud var en "gudsforgaaen Tid". (1)

Det er denne brydningstid samt det dannede borgerskabs forestillinger om og forhåbninger til demokratiserings- og industrialiseringsprocessen, der er genstandsfeltet for Kierkegaards filosofiske, psykologiske og teologiske analyser. Naturligvis spiller Kierkegaards specielle historie med den dominerende far og den strenge opdragelse i den pietistiske tro også en væsentlig rolle i hans univers, men måske er det netop denne baggrund samt hans økonomiske uafhængighed og følgelig distancen til arbejdslivet, der sætter ham i stand til så præcist at indse og fremstille det modernes problemer.

## II

I "En literair Anmeldelse", der er en skarp analyse af samtiden, der yderligere profileres gennem modstilling til oldtiden og især til tiden omkring den franske revolution, skriver Kierkegaard:

"Den enkelte tilhøre ikke Gud, ikke sig selv, ikke den Elskede, ikke sin Kunst, ikke sin Videnskab, nei, som en Vorned tilhører et Gods, saaledes bliver den Enkelte i eet og alt at tilhøre en Abstraktion, som Refleksionen ordner ham ind under" (2)

og

"Og Dette vil være det Modernes absolutte Forskjel fra Oldtiden: at det Totale ikke er concretionen, der understøtter, der danner den Enkelte, uden dog at udvikle ham absolut, men er en abstraktion, der i sin abstrakte Ligegyldighed frastøden- de hjælper ham til at dannes absolut - hvis han ikke omkommer." (3)

Kierkegaard anvender her to begreber, der står centralt i hans samtidsanalyse: *refleksion* og *abstraktion*. Refleksion betyder både overvejelse, at tænke sig om og tilbagekastning. Det er i begge betydninger Kierkegaard anvender begrebet, men i det følgende er det især i den sidste betydning, vi vil anvende begrebet. Kierkegaards filosofiske modspiller G.W.F. Hegel har i et afsnit han kalder "anerkendelsens dialektik" fremanalyseret dannelsen af selvbevidstheden som et socialt forhold, hvor et selv bliver bevidst om sit selv gennem mødet med et andet selv, dvs. et andet menneske. (4) I dette møde erfares identiteten og differensen hos selvet i forholdet til det andet selv. Dynamikken i denne individuationsproces er bevidstheden om *forskel*: i identifikationen af differensen, forskellen, erfares det individuelle og særegne hos selvet samtidig med at de andres individualitet og særegenhed anerkendes - selvbevidsthedsdannelsen er for Hegel en differentiationsproces i åndens medium, dvs. i socialiteten. Nu var Hegel ude i et erkendelsesteoretisk ærinde og hans pointer i afsnittet er af f.eks. Jürgen Habermas blevet tolket som erkendelsesteoriens transformation til samfundsteori. Kierkegaard var ikke erkendelsesteoretisk engageret, men var ude i et moralfilosofisk ærinde. Og det begreb, der for ham er centralt i anerkendelsens dialektik, er ikke begrebet om *forskel*, men begrebet om *lighed*. Begrebet om lighed er et hovedbegreb for de progressive kræfter, liberalisterne, i samtidens Danmark. Hegels model kunne for Kierkegaard nok have gyldighed i et statisk-hierarkisk samfund, hvor institutionerne (kirke og konge) stadig kunne udøve deres tyranni og hvor de sociale roller stort set var fastlagt på forhånd. Men i et samfund, der er karakteriseret ved radikal institutionskritik og indsættelse af mennesket i Guds rolle, nedbrydelse af hierarkiske strukturer og en stadig større mobilitet i det sociale rollesystem, har modellen mistet sin gyldighed. Det dannede borgerskabs ideologiske centralbegreb lighesbegrebet får i følge Kierkegaard sin sociologiske udfoldelse i det han kalder *nivelleringen*. I et statisk-hierarkisk samfund er mennesket umiddelbart og naturligt identificeret ved dets plads i samfundsorganismen, hvilket betyder, at den sociale rolle og indplaceringen i det hierarkiske system ikke giver anledning til problematisering. Men lighedstanken skaber bevidsthed ikke alene om den sociale rolle, men også om muligheden af at ændre den. Når de umiddelbare identifikationsmuligheder, der var givet gennem de overleverede traditionssammenhænge er nedbrudt, når, som Kierkegaards udtrykker det, de vertikale relationer afløses af horisontale er det ene og alene de sociale roller og den sociale position, der bestemmer det enkelte menneskes værd - det enkelte menneskes identitet er entydigt bestemt ved dets sociale position. Selvidentiteten bliver udelukkende en *refleks* af ydre bestemmelser, af de normer, der virker i det sociale liv:

"det Forskjellige forholder sig ikke til sit Forskjellige, men de Staae ligesom og passe på hinanden med Øinene, og denne Spænding er egentligen Forholdets Ophøren" (6)

Menneskene forholder sig ikke længere til hinanden som forskellige individer, men som en anden kritiker af det borgerlige samfund Karl Marx udtrykker det: de forholder sig til hinanden som karaktermasker. Mennesket bliver et selv gennem den karaktermaske det har, dvs. gennem den status en social position giver, hvilket betyder, at anerkendelses dialektik, nemlig anerkendelsen af egne og andres individuelle særpræg og forskelle, ikke kommer til udfoldelse.

### III

Refleksion i betydningen tilbagekastning udtrykker da, at det enkelte menneskes selv dannes som en passiv overtagelse af normer og værdier, der gælder i det sociale rollesystem. Men disse normer er *abstrakte*, dvs. de har ingen substantiel rodfæstethed, således som tidligere religiøse og verdslige normer og reglers institutionelle rodfæstethed i kirke- og kongemagt. På den ene side skaber nedbrydelsen af de faste hierarkiske strukturer såvel socialt, økonomisk som politisk betingelserne for igangsættelse af kapitalistisk organiseret produktion og for etablering af det borgerlige demokrati. Mest optimistisk udvikles og reflekteres dette i den tidlige franske oplysningsfilosofi, hvor afskaffelsen af de feudale åg og udviklingen af en stadig mere raffineret naturbeherskelsesstrategi tolkes som fremskridt og giver anledning til en fremskridtoptimisme, der vel at mærke ikke alene gælder for menneskets forhold til naturen, men udstrækkes til alle områder i det menneskelige liv og dermed også det moralsk-praktiske. Fremskridtoptimismen funderes ikke alene samfundsmæssigt som stigning i materiel velstand og afskaffelse af materiel nød og fattigdom, men også i en udvikling af lige og frie forhold menneskene imellem. Mest radikalt formuleres utopien om det borgerlige individ af den lidt senere tyske oplysningsfilosof Kant, der bestemmer dette individ som myndigt, autonomt og hvis handlinger alene styres af fornuften. (7).

På den anden side viser det sig, at det civiliserede og fornuftiggjorte samfund under overfladen har sine skyggesider. Alleerede Rousseau havde bl.a. med baggrund i dekadencefænomener i det parisiske selskabsliv formuleret en kritik af fremskridtoptimismen i civilisationstænkningen, og i den tyske klassicisme, men mest markant hos de tidlige tyske romantikere - som Kierkegaard havde et særdeles godt kendskab til - viser det sig, at den fornuftsbestemte ideologikritik kan vendes mod fornuften og rationalismen selv. Oplysningsfilosofiens kritiske virksomhed, der med fornuften som det sikre grundlag havde relativiseret og desavoueret snart sagt alle hidtil gældende værdisystemer kan selv underlægges en ideologikritisk relativering - for hvori begrundes fornuften selv? Sociologisk hænger dette sammen med en stadig større kompleksitet, differentiering og fragmentering i det konkrete liv. Filosofisk kommer det til udtryk som *nihilisme* og dyrkelse

af det irrationelle; mest prægnant måske hos den tyske digter og filosof Novalis, hvor tilfældet 'det tilfældige' i en gennemrationaliseret verden bliver chiffer for det guddommelige. Det moderne er på engang betingelsen for stadig perfektionering af de menneskelige artsevner og grobunden for nihilismen. Derfor kan det, der af nogle tolkes som fremskridt af andre tolkes som forfald og afføde en længsel efter noget andet: den harmoniske orden i den græske polis.

## IV

Omend det modernes fremvækst tolkes som forfald, behøver tolkningen ikke at være entydig: forfaldet kan tjene et formål. I sit ungdomsskrift "Über das Studium der griechischen Poesie" (1795/6) bestemmer Schlegel den moderne poesis væsen i kontrast til den antikke, hvis fremstillingsprincip er objektivitet. På baggrund af historiefilosofiske overvejelser laver Schlegel en distinktion mellem naturlig og kunstig dannelse. Hvor princippet i det klassiske Grækenlands naturlige dannelse var naturen og den harmoniske enhed mellem ånd og sanselighed, er det modernes kunstige dannelse bestemt ved 'forstandens' fremherskende rolle, der på det æstetiske felt viser sig ved en snærende overvægt af teori og abstrakte regler:

"Den isolerende forstand giver sig til at skille naturens helhed ad og opsplitte den i enkeltdele. Under dens ledelse retter kunsten sig således gennemgående mod efterligningen af det enkelte. Med en højere intellektuel dannelse blev målet for den moderne poesi altså naturlig den originelle og interessante individualitet." (8)

Modsætningen mellem det antikke objektive og det moderne *interessante* er ikke alene i fremstillingsformen, hvor den dominerende form i det moderne er (eller ifølge Schlegel skal være) romanen, men også i indholdet. Den moderne poesis indhold er ikke mere som tilfældet var i den antikke det idealistisk skønne, men det karakteristiske, chokerende, individuelle eller netop det interessante, der garanteres ved den skabende kunstners genialitet. Selvom Schlegel historisk kan retfærdiggøre det interessantes fremtrædende rolle i den moderne poesi kan han ikke tilkende denne samme værdi som den antikke poesi. Derimod betragtes dyrkelsen af det interessante som et forbigående krisefænomen i smagen. På baggrund af sin trefasede historiefilosofi forstår han det interessante som et nødvendigt transistorisk fænomen, der grundet dets immanente udviklingsdynamik vil drive det æstetiske ud over det pikante, det frapperende og chokerende og lede frem til en forventet æstetisk revolution, der dels vil ophæve det interessante som den centrale æstetiske kategori og dels vil restituere 'det objektivt skønne'. Det interessante er således på engang det bedste æstetiske begreb for den moderne poesi og et overgangsfænomen, hvis funktion er en overvindelse af smagskrisen - detinter-

essante må derfor dyrkes som et "nødvendigt onde". Omend Schlegel selv hurtigt forlader sin teori er det slående, hvor rammen- de en beskrivelse af det modernes problemstillinger den på det æstetiske felt bidrager med.

Endvidere er det slående i hvor høj grad Kierkegaard har ladet sig inspirere af Schlegel. Ikke alene behandler Kierkegaard Schlegel i et særskilt afsnit i magisterafhandlingen "Om begrebet ironi", men også i papirerne og i 1. bind af "Enten-Eller" findes talrige direkte og indirekte henvisninger til Schlegel. Således kan en del af de overvejelser æstetiker A gør sig tydes tilbage til Schlegel, hvis der da ikke ligefrem er tale om skjulte citater. Helt eksplicit ses inspirationen i de mange motivstudier af Don-Juan-figuren i "Enten-Eller", hvor æstetikerens gang på gang fremhæver romanformen som den eneste adækvate fremstillingsform, der er på højde med moderniteten. "Forførereens Dagbog" er en sådan moderne fremstilling af Don Juan-stoffet i romanform, men med den yderlige raffinerende finesse, at romanen er skrevet i dagsbogsform, der nærer illusionen om, at her afsløres de intime- ste detaljer. Det centrale begreb i romanen er netop det interes- sante. Gennem dette begreb udtrykker Johannes sit motiv for for- førelsen af Cordelia, nemlig den reflekteredes længsel efter og nydelse af den umiddelbare sanselighed. Dog ikke sanseligheden i sit konkrete udtryk som f.eks. hos Mozarts Don Giovanni. Den reflekterede forfører - æsteten - har netop intet forhold til den konkrete, kropslige sanselighed og derfor kan begæret ikke udlø- ses i sin konkrete sanselige udfoldelse, men kun transformeres (eller sublimeres om man vil) i reflekteret form. Til dette kunst- begreb at nyde den umiddelbare sanselighed uden så at sige at komme i kropslig berøring med den, anvender forføreren *ironien*. Johannes fremelsker gennem hentydninger og ved at gøre sig selv til Cordelias fortrolige lig en skriftefaders fortrolige forhold til en synder hendes begær eller rettere hendes første spæde bevidst- hed om sit seksuelle begær, hvorefter han i samme øjeblik hun røber det, antager en ironisk distance:

"Jeg har lagt Mærke til, hun kalder mig altid: min, naar hun skriver mig til; men hun har ikke mod til at sige det til mig. Idag bad jeg hende selv derom, saa insinuant og erotisk varmt som muligt. Hun begyndte derpaa, et ironisk Blik, korte og hurtigere end det lader sig sige, var nok til at gjø- re det umuligt for hende, uagtet min Læbe af al Magt tilskyn- dede hende. Denne Stemning er normal." (9)

Cordelias reaktion er selvfølgelig rødmen- de skamfuldhed og det er præcist dette den reflekterede forfører nyder for heri bil- ledliggør hun netop den konflikt, der er central i æstetikerens e- get mislykkede forsøg på at komme overens med virkeligheden, nemlig striden mellem natur og moral. Uafvidende transformeres hun til en allegori i hvilken striden mellem natur og frihed, mel- lem ånd og sanselighed fortættes. Cordelia er reduceret til en ab- straktion - hun begæres ikke som den hun er, men som det pro- dukt, der er et resultat af Johannes selvkredsende refleksion.

Dette er den reflekterede nydelse, der som forudsætning har en abstraktion fra den konkrete, sanselige livsverden. (10) Hvad der for Schlegel var et æstetisk program er for Johannes *eksistentiel praksis*. Denne dyrkelse af det interessante har sine omkostninger. For selvom forførelse kan vurderes positivt, idet forførelse altid må indeholde et moment af villighed hos den forførte - en villighed, der for Cordelias vedkommende kan begrundes i et (ikke bevidst?) ønske om at undslippe forløjetheden og inautenciteten i borgerlighedens normbesatte omgangsformer - er hendes reaktion ledsaget af angst. Dette kvalificerer i og for sig ikke i sig selv forførelsen som negativ, idet en brudsituation (bruddet med borgerligheden), en kasten sig ud i det uvisse vel altid er ledsaget af angst - angsten for friheden. Når det alligevel synes mest plausibelt at vurdere forførelsen negativt, i det mindste som den former sig i den Kierkegaardske tekst, ligger det derved, at den der lider mest under forførerens projekt, er forføreren selv. Den eneste måde han kan eksistere på, skabe mening i meningsløsheden, indhold i tomheden er gennem poetiseringen af virkeligheden. Men denne abstraherende æsteticisme har sin pris - han bliver så at sige bange for sin egen poesi. Virkeligheden henter ham alligevel, hvis ikke om dagen, så om natten:

"Mod har jeg til at tvivle, jeg troer om Alt; jeg har Mod til at kjæmpe, jeg troer med Alt; men jeg har ikke Mod til at erkende noget. De Fleste klager over, at Verden er saa prosaisk, at det gaar ikke til i Livet, som i Romanen, hvor leiligheden altid er saa gunstig; jeg klager over, at det er i livet, som i Romanen, hvor man har haardthjertede Fædre, og Nisser og Trolde at bekjæmpe, fortryllede prinsesser at befri. *Hvad er alle saadanne Fiender tilsammentagne imod de blege, blodløse, seiglivede, natlige Skikkelser, hvilke jeg kjæmper med og som jeg selv giver Liv og Tilvær*" (11)

## V

Den optimisme, som oplysningsfilosofien og dens danske arvtogere knyttede til den fornuftsbestemte modernisering af samfundet, deles ikke af Kierkegaard. Hans Skepsis gælder ikke så meget den af Kant formulerede forestilling om det selvberørende, autonome og myndige individ, men derimod muligheden for dannelsen af dette individ inden for rammerne af det borgerlige samfund. Hvor talsmændene for det borgerlige demokrati peger på uretfærdighed i det stænderdelte og enevældsstyrede samfund og således må insistere på de formelle frihedsrettigheder, dér peger Kierkegaard på de negative konsekvenser, der følger i kølvandet på nedbrydelsen af faste strukturer og overleverede traditionssammenhænge. Det moderne menneske er for Kierkegaard kendetegnet ved et smerteligt tab, nemlig tabet af meningsfulde identifikationsmuligheder, hvilket som regel først åbenbares i krisesituationer, hvor det

enkle kriseramte menneske fremtræder uhjælpeligt ensomt og kastet tilbage på sig selv. Den borgerlige subjektivitet udvikles på bekostning af tabet af et institutionaliseret og alment sprog i hvilket den enkeltes lidelse kan finde sit udtryk. Dette kan også udtrykkes på en anden måde: det moderne er karakteriseret ved fraværet af et overindividuel, gyldigt etisk referencesystem (en metafysik) eller kortere som fraværet af en gyldig referent. Æstetiker A's overvejelser i afhandlingen "Det antike Tragiske Refleks i det moderne Tragiske" er en præcis demonstration af dette forhold. Den klassiske Antigone i Sofokles's skikkelse trodses Kong Kreons forbud mod at begrave sin broder og bliver for sin handling af Kreon dømt til levende begravelse. Antigone har ikke handlet af politiske grunde eller ud fra personlige motiver, men ene og alene af troskab til de overleverede myter og riter, der påbyder hende begravelsesritualet. Antigone er selvfølgelig fyldt med *sorg* for det første fordi hun må tage afsked med livet som sådant og for det andet fordi hun må sige farvel til sin kæreste og de børn hun havde glædet sig til at få med ham. Men hendes sorg kan finde *trøst* og falde til ro i myten; hun ved, at hun handler rigtigt og alle andre kan umiddelbart forstå hendes handling og sorg. Derfor er tragedien egentlig en bekræftelse af livet.

Heroverfor konstruerer Æstetikerens en moderne udgave af tragedien. I modsætning til den klassiske tragedie afsløres det ikke for offentligheden, at Ødipus' hustru Iokaste samtidig er hans mor. Kun Antigone, datteren af Ødipus er vidende om dette forhold. Endnu mens hun var barn havde hun en anelse om dette illegitime forhold, men på et tidspunkt får hun sikker vished om dets realitet. Denne erkendelse er *angstfyldt*. Hun er ikke engang klar over, om Ødipus selv kender sagens rette sammenhæng. Hun lever da som afdød med sin skjulte viden. Hun lever ensomt, har ingen at betro sig til og trækker sig følgelig ind i sig selv. Samtidigt er hun *stolt* for hun alene kan, ved at bevare sin hemmelighed, redde slægtens ære. Navnlig efter farens død bliver hemmeligheden hende en smertelig byrde. Dette giver *smerten* en bevægelighed, en uro, der gør hende fremmed for andre. Så længe hun kan gå ensomt omkring er omverdenen p.gr.a. smertens selvrefleksive indadvendthed uvidende om hendes lidelse. Omverdenen opdager først hendes lidelse i det øjeblik hun godt og grundigt forelsker sig. Hun kan ikke betro sig til sin kæreste p.gr.a. sin pietetsfølelse og omvendt kan hun ikke gifte sig og samtidig holde sin lidelse skjult og dermed bevare hemmeligheden. Hun befinder sig i et uløseligt dilemma, der resulterer i *handlingslammelse* og denne handlingslammelse er *uforståelig* for omverdenen og selvfølgelig i særdeleshed for kæresten. Som følge af omverdenens manglende forståelse er dens reaktion på Antigones tilspidsede situation inadækvat. Den består nemlig i at fravryste hende hemmeligheden, men dette er identisk med hendes død - "Kun i Døden kan hun finde Fred".

Det moderne tragiske er en fornægtelse af livet og i æstetikerens udformning en hyldest til lidelsen som den sidste rest af



mening i meningsløsheden. Den antikke sorg lader sig trøste, mens den moderne smerte er utrøstelig fordi den er en integral, privat og ikke-kommunikerbar del af selvidentiteten. Distinktionen mellem sorg og smerte svarer egentlig til Freuds distinktion mellem sorg og melankoli. (12)

Det moderne menneskes lidelse udfolder sig i et uigennemskueligt og i særdeleshed privat "indre landskab", der grundet fraværet af en almen kode ikke kan lade sig meddele og følgelig principielt set er uforståelig for andre. Det er ikke tilfældigt, at begrebet 'forståelse' først opstår og får sin teoretiske og filosofiske behandling i det 19. årh., idet det først er her problemet 'at blive forstået' for alvor aktualiseres. (13) Privatiseringen af lidelsen manifesterer sig som et gigantisk forståelsesbehov: det moderne menneske er trøstesløst ensomt.

## VI

"Det Trøstesløse i Oldtiden var, at den Udmærkede var, hvad de Andre *ikke kunde* være, det Begiestrende vil blive, at Den, der religieust vandt sig selv, kun er hvad *Alle kunne* være." (14)

Citatet udtrykker på én gang et utopisk håb til fremtiden og at Kierkegaards kritik af lighedsbegrebet ikke er absolut, men kun gælder lighedsbegrebet i dets borgerlige form, hvor lighed i Kierkegaards tolkning blot er nivellering, hvis konsekvens ikke er andet end fremavlen af mistænksomhed og misundelse som dominerende i menneskenes indbyrdes relationer "men de staae ligesom og passe på hinanden med øjnene". (15) Oldtiden rummer nogle kvaliteter (jvf. Antigone), der gør den til en mere attråværdig tid end nutiden (Kierkegaards samtid), men ikke desto mindre rummer nutiden nogle tendenser, der forsåvidt lighed kan få en radikal anderledes form end som nivellering, muliggør udviklingen af en rig og fri individualitet. Kierkegaards kritik af den "isolerede stræben", "at enhver vil gøre sig absolut gældende" er ikke rettet mod subjektiviteten eller modernitetens fænomenologiske dimension, dvs. evnen til selviagttagelse og selvdistance, som sådan, men subjektiviteten i dens borgerlige form, der enten fremtræder som refleksagtig overtagelse af abstrakte værdier: *spidsborgerlighed* eller som dyrkelse af meningsløsheden, tomheden, det fragmentariske, det interessante: *æsteticisme*. Strukturen i den spidsborgerlige og den æstetiske livsholdning er den samme, nemlig en forflygtigelse af selvet i ydre *abstrakte værdier* i jagten på nydelse og selvforglemmelse. (16) Begge er kendetegnet ved *refleksion*: spidsborgerens snusfornuftige klogskab og æstetikerens uendelige refleksivitet. Spidsborgeren har indpasset sin nydelse i en passiv og affirmativ overtagelse af det borgerlige samfunds konventioner. Æstetikerens derimod har indset forløjetheden, inautenticiteten og forstillelsen i disse konventioner og er således ifølge Kierkegaard i et nærmere og mere sandt forhold til virkeligheden; hvor spidsborgeren kun har timeligheden og endeligheden som

mål, dvs. kun har sans for de borgerlige værdier, da er det den selvsamme endelighed, der er genstanden for æstetikerens fortvivlelse. Deraf Kierkegaards ambivalente holdning til æstetikerne eller, hvad der er det samme romantikerne, hvis der vel at mærke tænkes på de tidlige og radikalt tænkende romantikere og ikke de i Kierkegaards tid så højt besungne biedermeierske skønmalerere: på den ene side erkender og afslører de atomiseringen, overfladiskheden, åndløsheden, fluktuationen, opløstheden i det moderne; på den anden side formår de ikke at stille andet i stedet end et æstetisk program, hvis praktiske konsekvens Kierkegaard med bl.a. "Forførerens Dagbog" mener at kunne demonstrere som angstfyldt nihilisme. Romantikerne lider, som Nietzsche har udtrykt det, af en eksistentiel brist. (17) men en eksistentiel brist er ikke noget man vælger - den er udtryk for et objektivt erfaringsindhold i den gryende modernitet. At Kierkegaard har kendt til dette erfaringsindhold er der meget belæg for og hans forfatterskab kan ses som et stort anlagt forsøg på at undgå nihilismens svøbe. (18)

Andre havde peget på de opløsende og brudfyldte tendenser i moderniteten. Det gælder f.eks. J.H.L. Heiberg, men i modsætning til Heibergs Hegelinspirerede og spekulativt anlagte forsøg på at hele tidens sår holder Kierkegaard "negativitetens sår" åbent i erkendelse af, at den historiske proces er irreversibel; den lader sig ikke rulle tilbage. Heibergs og andres restaurative utopier afvises hånligt som refleksion og dette er så en anden betydning af begrebet refleksion, at ville tænke eller filosofere sig ud af tilværelsens og eksistensens problemer. Schlegel kaldte samtiden for forstandstiden; Kierkegaard kalder den for klogskabens tid. Men hvad kommer der ud af al den forstand og klogskab andet end tomhed - livet leves ikke i de filosofiske systemer; splittelsen mellem bevidsthed og varen er ikke et filosofisk projekt, men et praktisk. Dette udelukker ikke, snarere tværtimod, filosofisk refleksion, hvilket Kierkegaards forfatterskab bærer vidnesbyrd om. Hans forsøg på en overvindelse af nihilismen var hverken spekulantens, spidsborgerens eller æstetens. Men hvad var den så?

## KIERKEGAARDS OVERVINDELSE AF NIHILISMEN

### I

Æstetikerens afsløring af den spidsborgerliges selvbevidstheds overfladiskhed og inautenticitet sætter forestillingen om et mere sandt; et 'egentligt selv'. Men æstetikerens modige tvivlen om alt fører ikke til erkendelse af et sådant egentligt selv, men tværtimod til en oplevelse og erfaring af, at den menneskelige tilværelse baserer sig på 'intet':

"Kjedsommeligheden hviler på det Intet, der slynger sig gennem Tilværelsen, dens Svimmelhed er som den, der forekommer ved at skue ned i en uendelig Afgrund, uendelig." (19)

Æstetikerens overvindelse eller snarere forsøg på at leve med dette nihil negativum er poetiseringen af virkeligheden; den uendelige refleksion. Men dette er nærmere en dyrkelse af uegentligheden end en pejlen sig ind på det egentlige. Eller sagt på en anden måde: det uegentlige er for æstetikerens det sande og egentlige: det flygtige, atomiseringen, opløstheden, diskontinuiteten er det sande; hvor virkeligheden fremtræder som kontinuerlig og sammenhængende er det udtryk for tvang og abstrakte konventioner. Æstetikerens kritik af inautenticiteten sker ved at påtage sig og spille på inautenticiteten.

Distinktionen mellem et egentligt og et uegentligt selv udtrykker erfaringen af, at individet både kan handle autentisk og inautentisk, f.eks. i form af forstillelse. Selvets fordobling eller virkelighedens fordobling er en ledetråd i det kierkegaardske værk. Kierkegaard fremstiller selv forholdet som en distinktion mellem et timeligt, et endeligt selv og et evigt, et uendeligt selv. Distinktionen udtrykker det forhold, at mennesket med udviklingen af det, vi her har kaldt modernitetens fænomenologiske dimension, er blevet et væsen, der kan forholde sig reflekterende til sig selv. Dermed er indtrådt et brud mellem det umiddelbart tilstedeværende individ og dette individs refleksion i forhold til sig selv, til de andre og til naturen. Det uendelige selv er det reflekterende selv, der i refleksionen kan transcendere sin væren og som Descartes endog betvivle denne værens eksistens.

Det egentlige selv er for Kierkegaard ikke en substans; en i det enkelte individ iboende fast kerne, men har på samme måde som vi har set hos Hegel karakter af *proces*. Men hvor Hegel p. gr.a. sin ontologisk funderede historiefilosofi kunne etablere en overensstemmelse mellem verdenshistorisk udvikling og det enkelte individs historie og således kan basere selvbevidsthedsdannelsen i fornuften, (20) da er den centrale erfaring hos Kierkegaard netop bruddet mellem det enkelte individs historie og Historien. Kierkegaard må renoncere på enhver form for substantiel fundering af selvbevidsthedsdannelsen, der bliver en opgave for hin enkelte - en opgave *eksistensen* stiller.

"Men hvad er Existens? Det er hiint Barn, som er avlet af det Uendelige og det Endelige, Evige og det Timelige, og derfor er bestandigt stræbende"

og

"Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige..." (21)

Syntesen eller formidlingen mellem det uendelige og det endelige reflekteres overalt i det kierkegaardske værk som *dobbeltbevægelse*, nemlig først bevægelsen fra det endelige til det uendelige jeg og derefter fra det uendelige til det endelige jeg. Den første er abstraktionens bevægelse, hvor friheden sættes, den anden er konkretionens bevægelse, hvor den konkrete virkelighed gentilgøres eller gentages.

Æstetikerens uendelige selvkredsende refleksion udtrykker hans fortabthed i sig selv og i endeligheden. I sin abstrakt nivelle-

rende anskuelse af virkeligheden formår han kun at realisere dobbeltbevægelsens ene retning, abstraktionen. I anden del af "Enten-Eller" påtager etikeren, assessor Wilhelm, sig at bringe sin ven A ud af denne nihilistiske og destruktive fortabthed i sig selv. Som nævnt er fortvivlelsen og navnlig dyrkelsen af fortvivlelsen en vigtig og integreret del af æstetikerens selvidentitet. Etikerenes første råd til den tungsindige æstetiker er: fortvivl! Hermed mener han, at ganske vist er æstetikerens fortvivlet, men han fortvivler over den endelige verden og dette er for etikeren en uegentlig fortvivlelse. At fortvivle er for etikeren at erkende fortvivlelsen og ikke at dyrke den som form:

"Seer Du, min unge Ven, dette liv er Fortvivlelse, skjul det for Andre, for Dig selv kan du ikke skjule det, det er Fortvivlelse. Og dog er dette liv i en anden Forstand ikke Fortvivlelse. Du er for letsindig til at fortvivle, og Du er for tungsindig til ikke at komme i berøring med Fortvivlelsen. Du er som en Fødende, og dog holder Du bestandig Øieblikket tilbage og bliver bestandig i Smerten." (22)

Men erkendes fortvivlelsen, erkendes, at fortvivlelsen som form, er udtryk for fraværet af selvidentiteten. Som det gjorde sig gældende for Antigone, således gør det sig gældende for æstetikerens: han kan ikke opgive sin indadvendte selvkredsen, for netop denne er hans identitet. Etikeren forlanger nu, at æstetikerens skal opgive sin identitet, fordi denne identitet beror på fortabthed i umiddelbarheden. I "Begrebet Angest" er det dette spring; denne angstledsagede proces, hvor hin enkelte kaster sig i frihedens favn, der er genstanden for analyse. Etikeren karakteriserer primært processen som sand fortvivlelse. Men prisen er nok værd at betale, idet muligheden opstår for tilvejebringelsen af den sande selvidentitet, selvets-kommen-til-sig-selv. Denne selvets-kommen-til-sig-selv har karakter af genfødsel eller et absolut valg:

"Naar man i Sandhed har valgt Fortvivlelsen, saa har man i Sandhed valgt det, Fortvivlelsen vælger: sig selv i sin evige gyldighed." (23)

Det absolutte valg eller valget af sig selv i sin evige gyldighed bestemmes som *friheden*. Friheden består deri, at der overhovedet kan vælges! det at vælge er identisk med at vælge selv som et individ, der er i stand til at træffe absolutte valg. Dette valg ligger forud for alle andre valg og betegner springet ind i frihedens rige. Dette spring er følgelig selvets selv, for så vidt det er valgt absolut, evigt og uendeligt. Men da er selvets først selv, når det har indoptaget det uendelige i sig, dvs. først i troen på Gud bliver mennesket et selv. Overvindelsen af nihilismen og dermed tilvejebringelse af en absolut distinktion mellem godt og ondt er for etikeren ikke en opgave mennesket, hverken kan eller skal påtage sig, men i et og alt give afkald på. Men i afkaldet ligger en tryk vished om, at skellet allerede på forhånd a priori, er sat af Gud. (24) Det absolutte valg, springet ind i friheden er m.a.o. etableringen af et overindividuel, etisk gyldigt referencesystem. Det evige selv frembringes i valget, men

således betragtet er der ikke tale om valg, men om skabelse. Det valget udtrykker er, at *selvet* vælger sig *selv* i sin evige gyl-dighed. Der er tale om en dobbeltbestemmelse, der på engang be-tegner springet ind i friheden og overtagelsen af sit konkrete selv, sådan som man er født, opvokset og placeret i denne ver-den:

"Valget gjør på eengang de to dialektiske Bevægelser, det, der vælges, er ikke til og bliver til ved Valget, det, der vælges, er til, ellers var det ikke et Valg. Dersom nemlig det, jeg valgte, ikke var til, men blev absolut til ved Valget, saa valgte jeg ikke, saa skabte jeg; men jeg skaber ikke mig selv, jeg vælger mig selv. Medens derfor Naturen er skabt af Intet, saa er jeg som fri Aand født af Modsigelsens Grundsæt-ning, eller født derved, at jeg valgte mig selv." (25)

Det etiske dobbeltbevægelse består af abstraktionens bevægelse, hvor det evige selv og følgelig friheden sættes og konkretio-nens bevægelse, der er gentilegnelsen af det konkrete selv, dvs. overtagelse af ansvaret for sin tidligere historie og dermed også overtagelsen af ansvaret for sit tidligere selv. Dette rummer å-benbart en konflikt: det uendelige er udtryk for troen, men det var netop troen, "det æstetiske selv" afsværgede i sin umiddelbare fortvivelse over den mangfoldige endelighed. Derfor bliver selvet skyldigt i det absolutte valg. Forsoningen ligger i ange-ren, at angre er at blive tilgivet. Derfor er gentilegnelsen af sit konkrete selv en proces, der finder sted ved anger:

"Han angre sig tilbage i sig selv, tilbage i Familien, tilba-ge i Slægten, indtil han finder sig selv i Gud. Kun paa det-te Vilkaar, kan han vælge sig selv." (26)

Dette betyder, at eksistensproblematikken altid er en *eksistenskon-flikt*.

### III

Etikeren lever et borgerligt liv. Han vil ikke høre tale om, at der kan være problemer i den faktiske timelighed, der kan stil-le sig hindrende i vejen for realiseringen af det absolutte valg - realiseringen af det almene. Der kan for ham ikke være tale om, at ens psykiskekonstitution eller ens sociale status kan umul-liggøre realiseringen af det almene. For ham er det primært et spørgsmål om *vilje*. Men virkeligheden stiller sig anderledes. Der er faktisk mennesker, der ikke kan realisere det almene. De to følgende bøger i Kierkegaards pseudonyme forfatterskab er ek-sempler på sådanne "undtagelser". Det drejer sig om "Frygt og Bæven" og "Gjentagelsen", hvor vi her vil koncentrere os om den første. Eksistens var ifølge Etikeren enheden af uendelighed og endelighed, dvs. en ligevægt, hvor det uendelige og det endeli-ge bindes sammen som resultat af det absolutte valg. Forfatteren til "Frygt og Bæven" Johannes de Silentios formål med sin beret-ning om Abraham og Isak er at *bestride* etikerenes proklamerede en-

hed, idet han viser, at der kan opstå tilfælde, hvor abstraktionens bevægelse mod uendeligheden ikke følges af konkretionens bevægelse mod endeligheden.

Abrahams umiddelbare reaktion på fordringen om ofringen af Isak er, at han følger fordringen og derved prisgiver Isak. I denne prisgivelse ligger uendelighedens bevægelse. Denne bevægelse kaldes i "Frygt og Bæven" resignationens bevægelse: Til denne resignationens bevægelse er troen ikke fordret:

"Til at resignere hører der ikke Tro, thi det, jeg i resignationen vinder, er *min evige Bevidsthed*, og dette er en reen filosofisk Bevægelse, som jeg trøster mig til at gjøre naar forlanges, og som jeg *kan tugte mig selv til at gjøre*, thi *hver gang nogen endelighed vil voxe mig overhovedet*, da hungrer jeg mig selv ud, indtil jeg gjør Bevægelsen, thi min evige Bevidsthed er min Kjærlighed til Gud". (27)

Ordene minder om etikeren; han talte om at opgive sit umiddelbare selv, at rive sig løs fra umiddelbarheden for derved at vinde sit evige selv, sin evige bevidsthed. Men i tilfældet Abraham er det ikke det æstetisk-umiddelbare, der skal opgives, men dén enhed mellem det uendelige og det endelige, som etikeren vandt i valget. Abraham er forud for fordringen "en etiker", en harmonisk og lykkelig pater familias, *der har realiseret det almene*. *Formelt* er uendelighedens bevægelse i etikeren og de Silentios beskrivelse den samme, nemlig at give afkald på sin selvidentitet, for i dette afkald at vinde sit evige selv. Herefter bliver forskellen markant:

"Forskellen kommer først frem, når man iagttager muligheden for den anden bevægelse, nemlig bevægelsen tilbage. B (etikeren) forklarede (æstetiker) A: du får dig selv tilbage i valget af dig selv. Anderledes forholder det sig med Abraham. Johannes gør atter og atter opmærksom på: uendelighedens bevægelse, det at rive-sig-løs, lader sig fuldbyrde ved egen kraft, men den anden bevægelse, bevægelsen tilbage, står ikke i menneskets magt. I tilfældet Abraham: prisgivelsen af Isak kræver en uhyre viljesanstrengelse, men den lader sig udføre; genvindelsen af Isak kan Abraham ikke gennemtrumfe. Hertil kræves kraften i troen på det absurde, som mod al sandsynlighed fastholder at Gud vil give sønnen tilbage." (28)

de Silentio betoner gang på gang, at det er den anden bevægelse, konkretionens bevægelse, der er den væsentlige. Abstraktionsbevægelsen ligger i menneskets magt, men til konkretionen fordres troen. Dette er illustreret ved Abraham. Abraham tror - *imod enhver fornuft* - at alt i fremtiden igen vil blive som alt var før: idet han ofrer Isak, har han en klippefast tro på, at han vil genvinde Isak. Dette er et metaforisk udtryk for, at Abraham i kraft af troen forsones med det almene, genvinder sit konkrete liv.

Det gudsbegreb, der ligger til grund for Abrahamskikkelsen udtrykker, at guden er den slet og ret *uforståelige*. Guden handler simpelthen imod enhver form for rationalitet. Pointen er, at

guden og følgelig troen ikke lader sig tolke ind i nogen form for rationel og/eller metafysisk tænkning. Dette skal illustrere, at på nøjagtig samme måde som Abraham uden selv at have gjort sig skyldig (tværtimod: han har jo realiseret det almene) kommer i konflikt med sig selv, sit konkrete liv og samfundet, kan ethvert individ uforskyldt blive ramt af en uforståelig skæbne, der som konsekvens har bruddet mellem individ og samfund - "Die Tragödie im Sittlichen". (29);

de Silentios tolkning af Abrahams uforståelige og fremmede gud er egentlig en oversættelse af den konflikt- og modsætningsfyldte virkelighed, hvor faren for individets fortabthed, udstødt-hed og brud med samfundet konstant er tilstede som et almentmenneskeligt livsvilkår. Men når denne mulighed gælder alment, da er *angsten* for muligheden et grundvilkår for mennesket:

"Netop denne angst gør Kierkegaard til udgangspunkt i "Frygt og Bæven" og påviser nu tilbageskuende den problematik, som lå skjult i B's (etikerens) udgangsposition. Den ledende tankegang er følgende: hvis denne mulighed at være sat udenfor truer enhver, så er eksistensens enhed aldrig noget jeg kan disponere over og aldrig noget jeg selv kan garantere. Det vil grundlæggende sige: eksistensens enhed står overhovedet ikke i menneskets magt." (30)

Endelighedens bevægelse er kun mulig i kraft af det absurde, i kraft af troen. Men der ligger ikke deri, at endelighedens tilbage-tagelse er endeligheden i umiddelbar forstand - måske vindes den ikke tilbage på en sådan måde, at det *kan påvises i den faktiske virkelighed*. Abraham vinder ikke Isak i kraft af det absurde, hvis der ikke sker andet end det, at han faktisk får Isak med hjem. Først når han har vundet ham på en sådan måde, at det er *lige gyldigt* om forholdet faktisk realiseres i den faktiske virkelighed, først da har Abraham vundet Isak ifølge Silentio i kraft af det absurde. Der er tale om et rent åndeligt og inderligt trosbegreb, der som Silentio er et *paradox* for tænkningen. Troens dobbeltbevægelse har for så vidt ingen implikationer for den faktisk foreliggende virkelighed. Forsoningen af bruddet mellem den enkelte og samfundet er et rent inderligt problem og det påhviler således alene det enkelte subjekt at bringe sig overens med det almene.

#### IV

Johannes de Silentio kan ikke gennemføre troens dobbeltbevægelse. Han er, som også Constantin Constantius, forfatteren til "Gjenta-gelsen", en undtagelse. "Die Tragödie im Sittlichen", bruddet mellem hin enkelte og samfundet bestemmes således som en mulighed. Fra og med "Begrebet Angst" er denne mulighed transformeret til et alment vilkår, og dermed er angsten blevet et nøglebegreb i Kierkegaards antropologi. For Antigone kunne angsten bestemmes som angsten for opgivelsen af sin identitet, uanset denne identi-

tet var lidelsesfuld. På tilsvarende måde kan æstetikerens angst bestemmes. For de Silentio er det angsten for tabet af den umiddelbare endelighed. Troens dobbeltbevægelse og dermed tilbagetagelsen af endeligheden, blev jo netop bestemt som en inderlig bevægelse, der ikke nødvendigvis rummede implikationer for den ydre virkelighed. Derfor er bevægelsen for den, der ikke kan gennemføre den, ikke alene uforståelig, men også *forfærdende*: Forfærdende fordi troens dobbeltbevægelse er bevægelsen i kraft af det absurde, dvs. imod enhver fornuft. Angsten er da angsten for at miste den endelighed, som man ganske vist står i et problematisk forhold til og er udstødt fra, men som trods alt er det eneste man har og som måske indeholder en anden mulighed af forsoning:

"At sorg kan gøre et Menneske sindssvagt, det seer man, og det er tungt nok; at der gives en Villie-Kraft, der kan knibe så yderligt op mod Vinden, at den frelser forstanden, om end Mennesket bliver lidt underligt, det seer man ogsaa, jeg agter ikke at nedsætte det, men at kunne tabe sin forstand og dermed hele den Endelighed, hvis Vexel-Mægler den er, og da i Kraft af det Absurde vinde netop den samme Endelighed, det forfærdar min Sjæl". (31)

For både Antigone, etikeren og de Silentio er angsten bestemt som angsten for at miste sig selv. Men at miste sig selv, dvs. opgive sin identitet bestemt som den er på endelighedens præmisser, er ifølge Kierkegaard betingelsen for at vinde sig selv i større inderlighed; at vinde sig selv i større inderlighed af friheden: angsten i Kierkegaards antropologi er *angsten for friheden*. Friheden forstås i proceskategorier, dvs. som opgave og *udfordring*; med Sartres ord: mennesket er dømt til friheden. Opgaven består i at skabe syntese mellem de to modsatrettede poler i den menneskelige væren, uendelighedens og endelighedens pol. Denne syntese kan ikke etableres én gang for alle, således at angsten ophæves. Friheden er arbejde, endog et sisyfosarbejde, der bestandig består i syntetiseringen af modsætningerne i den menneskelige eksistens.

Det mest præcise og samtidigt mest berømte sted, hvor Kierkegaards antropologi sættes på formel, findes i "Sygdommen til Døden":

"Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.

I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholder sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjæl Forholdet mellem Sjæl og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til



sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet. Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet.

Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, saa er Forholdet vistnok det Tredie, men dette Forhold, det Tredie, er saa dog igjen et Forhold, der forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet". (32)

I citatet udtrykkes, at den menneskelig eksistens grunder sig i to synteser; den første syntese er forholdet mellem sjæl og legeme, hvor legeme ikke blot er krop, men den materielle omverden som sådan. Med sjæl forståes bevidsthed. Den første syntese bestemmer da mennesket som et væsen, der bevidst forholder sig til den materielle virkelighed. Men som sådant er mennesket endnu intet selv. Den anden syntese bestemmer mennesket som et væsen, der ikke alene forholder sig bevidst til den materielle omverden, men er sig bevidst, at det gør det. Mennesket bliver først et selv i overgangen fra bevidsthed til selvbevidsthed. Selvbevidstheden rummer ikke alene det moment, at selvet forholder sig til sit forhold til sig selv, men også at det forholder sig til det, der har sat dette forhold og det er Gud. Den antropologiske model indeholder altså to dimensioner, selvbevidstheden og gudsforholdet. Mennesket er Guds skabning, "det er sat ved et Andet". I følge modellen er mennesket ikke et frit autonomt væsen, men et afhængigt. At være et selv er ikke blot at forholde sig til sig selv, men også at forholde sig til Gud, til evigheden. Dette forhold kan mennesket ikke slippe fri af - "Sygdommen til Døden" er netop en analyse af, at uanset om man forholder sig til forholdet eller ikke er eksistensen bestemt ved denne afhængighed. Mennesket bliver ikke frit i et illusorisk forsøg på at emancipere sig fra afhængighedsforholdet, men først ved at blive sig dette afhængighedsforhold bevidst og dermed forholde sig til den eneste instans, der kan give mennesket friheden. Friheden er at realisere menneskets bestemmelse: at blive et selv. Denne bestemmelse kommer fra mennesket selv, hvilket udtrykkes ved, at forholdet (selvet) forholder sig til sig selv. Dvs. forholdet har selvstændiggjort sig selv og dermed tabt evigheden (syndefaldsmyten). Men i tabet af evigheden er *ikke* ethvert forhold til evigheden tabt. Evigheden er bestandig tilstede i negativiteten. Kierkegaards skabelsberetning begynder med Genesis III: først i synden bliver mennesket et selv. Men tabet af uendeligheden melder sig hele tiden negativt: derfor bestemmes eksistens som stræben eller vorden:

"Men hvad er Existens? Det er hiint Barn, som er avlet af det Uendelige og det Endelige, det Evige og det Timelige, og derfor er bestandigt stræbende." (33)

Eksistens *er* stræben: en uendelig stræben, hvor spændingen mellem det uendelige og det endelige aldrig svækkes.

Eksistensen er altså bestemt ved to bevægelser, endelighedens og uendelighedens, der er konstraintentionale. Derfor er det

at eksistere, at holde det uforenelige sammen, en modsigelse og en kolossal anstrengelse. Den menneskelige væren bestemmes således ontologisk som lidelsesfyldt væren. Nihilismen er overvundet og det absolutte skel mellem godt og ondt sat, men prisen er en per definition lidelsesfyldt eksistens. Intet under, at Johannes Sløk kalder Kierkegaard lidenskabens filosof for det må sandelig kalde lidenskaberne frem at tolerere en sådan eksistens.

## PERSPEKTIVER

### I

Som forsøgt vist kan Kierkegaards forfatterskab betragtes som et stort anlagt forsøg på at overvinde æstetikerens nihilistiske virkelighedskonception. Denne virkelighedskonception er sammenfaldende med udviklingen af kapitalismen og det borgerlige samfund, hvor det helt afgørende moment i denne udvikling i æstetikerens fremstilling var fraværet af en gyldig referent og følgelig den overreflekterede subjektivitet. Kierkegaards anstrengelser går ud på at genetablere en etisk gyldig referenceramme for den menneskelige eksistens. Men nihilisten Kierkegaard og den religiøse Kierkegaard udfører den samme bevægelse, bevægelsen bort fra endeligheden, fra den konkrete virkelighed. Den endelighed, der genvindes i det religiøse stadium er abstrakt for så vidt den kun tjener som anledning for etablering af et rent inderligt åndsforhold, der bestemmer eksistensen som en uendelig og lidelsesfyldt stræben efter at forene det uforenelige. Udgangspunktet for Kierkegaard var en kritik af forløjetheden og inautenticiteten og af middelmådigheden og misundelsen i de borgerlige omgangsformer, og dette udgangspunkt fastholder han konsekvent til sin død. Men hans kritik forbliver på det borgerlige samfunds præmisser, hvilket bedst kan illustreres med hans frihedsbegreb. Frihed forstås altid hos Kierkegaard som proces og aldrig som brud. Frihed er *frigørelse*. Frigørelsen er hin enkeltes projekt, der ganske vist rummer et brud, nemlig bruddet med den umiddelbare endelighed, abstraktionsbevægelsen, men samtidig er en tilbagetagelse af den samme endelighed, konkretionens bevægelse. Endeligheden kvalificeres ved troen, men ændres ikke i sin struktur. På den ene side er frigørelsen et opgør med og en frigørelse fra bestemmelser og vilkår i det borgerlige samfund, og på den anden side er den en accept af dem. Frigørelsen består på én gang i at leve med og at have frigjort sig fra det borgerlige samfunds vilkår. Dvs. det er i forlængelse af denne - bestemte og kvalitativt foranderlige - virkelighed; dette samfund i dets tilskikkelse, at mennesket bliver frit. Friheden forstås i kontinuitet, i brudthed og dermed udelukkende i proceskategorier: friheden er aldrig, men vorder kun. Frigørelsen er en ren inderlig proces, der ikke rummer implikationer fra den ydre virkelighed (34). Men hvis det netop er denne bestemte virkelighed, der skaber ufriheden og forhindrer det enkelte menneskes selvudfoldelse, da må frihed også tænkes

som brud, nemlig et radikalt brud med og dermed kvalitativ forandring af den faktisk foreliggende virkelighed.

Kierkegaards overvindelse af nihilismen er religiøs, men prisen er høj. Et liv i ensomhed på grænsen til en slags moralsk solipsisme og i evig splid med eksistensens modsatrettede tendenser. Eksistensen som uendelig stræben rummer en konfliktualitet, der metaforisk tegner billedet af den fremmedbestemte og heteronome vilkårlighed menneskene i det moderne må tåle. Kierkegaards alternativ til æstetikerens kan som sådan læses som en inderliggørelse af den historisk og samfundsmæssigt skabte konfliktualitet i det moderne og sådan læst, er det vel ikke noget egentligt alternativ. For Kierkegaard var der kun to alternativer: enten den æstetiske livsholdning eller den strengt religiøse:

"jeg maatte enten styrte mig i Fortvivlelse og Sanselighed, eller absolut vælge det Religiøse som det Eneste - enten Verden efter en Maalestok, der vilde være rædsom eller Klosteret. At det var det Sidste jeg vilde og maatte vælge var afgjort i Grunden." (38)

Kierkegaard valgte klosteret, men måske overså han, at hans æstetiske livsholdning i sin konsekvente negativitet ikke blot er rædsom, men også rummer en protest mod en realitet, mod en kollektiv tvangssammenhæng, hvorunder alt det særegne må indordnes. Det æstetiske er ikke blot sanseløs beruselse med efterfølgende tømmermænd, men også protest og i al sin negativitet netop en hårdnakket insistering på, at det kan være anderledes. Det æstetiske som livsholdning er rædsom og en fortvivlelse over "det Intet, der slynger sig gennem Tilværelsen". Måske ligger der et Tredje alternativ i ikke at fortvivle over dette Intet, men at betragte det som frihed og som udfordring; som en mulighed for selv at sætte værdien her i verden. Måske er alt i den menneskelige tilværelse, udover den blotte reproduktion af arten, illusion, men da må tilværelsen handle om virkeliggørelsen af illusionerne og ikke en fortvivlelse over, at de ikke er andet.

#### NOTER:

1. Fædrelandet er citeret fra Villads *Christensen*: "København 1840-1857" Kbh. 1912, s. 462.
2. Kierkegaard citeres fra *Samlede Værker* 3. udgave. Her bd. 14, s. 78f. En mere udfoldet analyse af en "En literair Anmeldelse" findes i K. *Nordentoft*: "Hvad siger Brand-majoren? Kierkegaards opgør med sin samtid" Kbh. 1973, 38ff.
3. Kierkegaard, 14, 85. Det første tal angiver bind, det andet side.
4. *G.W.F. Hegel*: "Phänomenologie des Geistes!" Suhrkamp Werke bd. 3, s. 137ff. Parafrasen her yder ingen retfærdighed til Hegels udviklinger, men skal også kun tjene som opklarende i forhold til en problematik hos Kierkegaard.
5. "Det kan være svært for os nu helt til bunds at forstå, i hvilken grad 'standsadskillelsen bestemte livet for middelalderens menneske. Middelalderens stand er i modsætning til moderne samfunds klasse ik-

ke blot en økonomisk eller erhvervsbestemt gruppering af befolkningen. Den går langt dybere, så dybt, at den fundamentale tanke, som nu synes os så selvfølgelig, at nemlig alle mennesker på trods af og på tværs af al klasseadskillelse dog egentlig og i det væsentlige er ens i retninger og værdighed, i pligter og vilkår, - at den tanke ikke var det bestemende udgangspunkt for forståelsen af mennesket. Det var tværtimod standsadskillelsen, man gik ud fra. Mennesker var forskellige, for så vidt de var født til hver sin stands særegne vilkår og rettigheder. Standen bestemte deres livsvilkår, bestemte dem selv som mennesker". Johannes *Sløk*: Kierkegaard og Luther. Kierkegaardiana 2, Kbh. 1957.

6. Kierkegaard 14, 72.

7. *Kant*: "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?"; i *Kant*: "Was ist Aufklärung." Göttingen 1975, s. 55ff.

8. Friedrich *Schlegel*: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, bd. 1, 1. afdeling. Zürich 1979, s. 245. De tyske citater er oversat af Jørgen Carlsen.

9. Kierkegaard 2, 391.

10. Inspirationen til overvejelser om forførelsen stammer fra diskussioner med Jørgen Carlsen og Muser Carlsen og fra Muser Carlsens analyse af "Forførerens Dagbog" i Anne Margrethe Zacher Carlsen: Æstetik og kvindelighed, speciale, Nordisk Institut, AU 1981. Publiceret i LÆS, skrifter fra Nordisk Institut, Århus Universitet, nr. 2, 1984.

11. Kierkegaard, 2, 27.

12. *Freud*: "Metapsykologi 1", 219f. København 1975.

13. Den tyske historiker Johann Gustav *Droysen* er vist nok den første, der i midten af 1800-tallet anvender begrebet forståelse som specifikt for åndsvidenskaberne og i kontrast til naturvidenskaberne begreb om forklaring. Men ellers får begrebet sin første virkelige udfoldelse hos *Dilthey*, hvis tale om at vi forklarer naturen, men forstår sjælelivet (*Dilthey*: Gesammelte Schriften: bd. 5, s. 144) giver begrebet en central placering inden for de to moderne videnskaber, psykoanalysen og den filosofiske hermeneutik.

14. Kierkegaard 14, 85.

15. Også *Marx* og *Engels* har karakteriseret det moderne ved begreberne misundelse og nivellering: "Den almene *misundelse*, der har konstitueret sig som en magt, er blot den skjulte form, hvorunder *havesygen* frembringes og tilfredsstillende sig på en *anden* måde. Som sådan retter enhver privatejendom sine misundelige og nivelleringsyge tanker *ihvertfald* mod den *rigere* privatejendom, således at misundelsen ligefrem udgør konkurrencens væsen" *Marx-Engels-Werke*, Ergb. 1, s. 534f. Her citeres fra J. *Carlsen* m.fl.: "Karl Marx og den moderne verden", Kbh. 1984, s. 104.

16. Jvf. Wilfried *Greve*: "Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur analyse des Ästhetischen in Kierkegaards Entweder/Oder II" i *Theunissen & Greve* (Hrsg.): "Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards". Frankfurt/Main 1979, s. 195f.

17. Om Kierkegaards romantikkritik se *vom Hofe*: "Die Romantikcritik Søren Kierkegaards", Frankfurt/Main 1972.

18. Til overensstemmelsen mellem Kierkegaard og æstetikerne se f.eks.

- Papirerne: II A 414, II A 421, III A 96 og bd. 18 s. 53, 55, 123, 126 129.
19. Kierkegaard 2, 269.
  20. Om Hegels ontologi se H-J *Krahl*: "Erfahrung des Bewusstseins". Frankfurt/Main 1979, s. 39f.
  21. Kierkegaard 9, 79f og 15, 73.
  22. Kierkegaard 3, 191f.
  23. Kierkegaard 3, 198.
  24. Jvf. Johannes *Sløk*: "Kierkegaards Univers - en ny guide til geniet", Århus 1983, s. 50.
  25. Kierkegaard 3, 200.
  26. Kierkegaard 3, 201.
  27. Kierkegaard 5, 45.
  28. Walter *Schulz*: "Johan Gottlieb Fichte. Søren Kierkegaard!". 1962, s. 47. Se også Schulz: "Philosophie in der veränderten Welt". 1972, s. 263-266, 276-285 og 388-399.
  29. Terminologien er Hegels jvf. G. *Lukacs*: "Der junge Hegel", Zürich 1948, s. 500f.
  30. Schulz s. 48f.
  31. Kierkegaard 5, 35.
  32. Kierkegaard 15, 73.
  33. Kierkegaard 9, 79f.
  34. "Allerede det Ethiske sætter et Slags Modsætningsforhold mellem det Udvortes og det Indvortes, forsåvidt det sætter det Udvortes i Indifferents: Udvortesheden som Gjerningens Materiale er indifferent, thi Hensigten er det, der ethisk accentueres. Udfaldet som Gjerningens Udvorteshed er ligegyldigt, thi Hensigten er det, der ethisk accentueres ... Det Religiøse sætter Modsætningen bestemt mellem det Udvortes og det Indvortes, bestemt som modsætning, deri ligger netop Lidelse som Existens-Categorie for det Religiøse, men der ligger til-lige Indvorteshedens indre Uendelighed ind efter." Kierkegaard bd. 9, s. 249, note.
  35. Kierkegaard 18, 89f.