

Adorno. Konstruktion af Kierkegaard

1. Fra respiration til ekspektoration

Som astmatiker kan man ikke andet end glæde sig over, at assessor Wilhelm i *Enten-Eller* afslutter sit første brev til æstetikerens med – ud over at hilse fra sin kone – at tale om sit sunde åndedræt, sin respiration. Efter at etikeren har gjort opmærksom på, at han har talt og lettet sin sjæl ("dixi et animam meam libera-vi"), lyder det: "Aandedrættet hedder paa Latin, som Du erindrer, *respiratio*, et Ord, der betegner en Tilbagestrømmen af det, der først er strømmet ud. I Respirationen nyder Organismen sin Frihed, og saaledes har jeg ogsaa i denne Skrivelse nydt min Frihed, den Frihed, jeg har daglig" (SV 3, s.145).

På den måde markerer Kierkegaards etiker, at han lever et frit, åbent og til-lidsfuldt liv. Både legeme og sjæl er i harmoni og balance. Etikeren ånder ud i oprigtighed, respirationen fungerer – han får ikke astma. Moralen er, at en personligheds beståen forudsætter både en ind- og udånding. Hvis man ikke kan ånde, går det ikke godt. Overført til tænkningen er problemet, at når re-fleksionen ikke kan komme til at ånde ud, så står forstanden stille, og vanvid-det truer (jf. SV 8, s.84).

Kierkegaard taler i den ovenfor citerede sammenhæng ikke blot om respira-tion, men også om *ekspektoration*: "...ikke som om min Sjæl hidtil havde været hildet og nu ved denne vidtløftige Expectoration havde skaffet sig Luft, nei, det er blot et sundt Aandedrag, hvori den har nydt sin Frihed" (SV 3, s.144f.). Men som det fremgår, er ekspektorationen i modsætning til respirationen en forkert eller syg måde at skaffe sig luft på. Ekspektoration betyder egentlig "opspytning", men det kan ikke entydigt være i denne forholdsvis negativt la-dede betydning, at Kierkegaard har valgt at anvende ordet, for i *Frygt og Bæ-ven* anvendes ordet som overskrift for den egentlige analyse af fortællingen om Abrahams ofring af Isak ("Foreløbig Expectoration", SV 5, s.27-50). I *Stad-ier paa Livets Vei* anvendes ordet i forbindelse med en situation, der ikke be-gunstigede "...nogen vidtløftigere Expectoration..." (SV 8, s.31). Man kan med disse eksempler – som udgiverne af Kierkegaards *Samlede Værker*, 3. udgave, overalt gør det – i stedet for "opspytning" mere passivt vælge at oversætte ek-spektoration med "udgydelse", men det blænder af for, hvad der egentlig er på

spil.

Ved nærmere eftersyn viser det sig, at næsten alle andre steder Kierkegaard benytter ordet, er det i forbindelse med en scenisk optræden. I *Gjentagelsen* siges det eksplicit: "En saadan Lyst til theatralisk Optræden og Expectoreren..." (SV 5, s.138). I *Enten-Eller* tales der om at "...lade Elvire expectorere sig i Forgrunden..." (SV 2, s.113). I *En literair Anmeldelse* fremhæves en scenisk fremstilling, hvor en person "...begeistret expectorerer sig" (SV 14, s.37).

Med disse eksempler bliver det forståeligt, hvorfor Kierkegaard flere steder (jf. ovenfor) uproblematisk kan tale om "vidtløftig" og "expectoration" i samme åndedrag. Eller det er rettere sagt etikeren, der kan udtrykke sig på den måde. Logisk nok bebrejder etikeren da også æstetikerens hans "expectoration" (SV 3, s.156), og det er etikeren, som med et konkret eksempel forklarer, hvad ekspektoration egentlig betyder – i hvert fald for æstetikerens set med etikerens øjne.

Etikeren tager afsæt i spørgsmålet, hvordan man skal vælge her i livet, og for at eksemplificere med et eksempel i æstetikerens ånd er valget: "enten Præst – eller Skuespiller" (sic). Æstetikerens begynder herefter ihærdigt at undersøge, hvad det vil sige at være præst ved bl.a. at læse herom, at gå i kirke og endda selv skrive prædikener. Efter et halvt år er æstetikerens færdig, og "...kan nu tale indsigtfuldere og tilsyneladende erfarne om det at være Præst end Manger, der har været Præst i tyve Aar" (ibid.). Pointen med etikerens eksempel er, at æstetikerens ikke er præst og alligevel påtager sig at udtale sig mere kvalificeret end de virkelige præster om det at være præst. Og igen fremhæves ekspektorationen: "Det vækker Din Forbittrelse, naar Du træffer sammen med Saadanne, at de ikke veed med ganske anderledes Veltalenhed at expectorere sig" (ibid.). Det må betyde, at præsterne ikke er så gode til at *iscenesætte* sig selv. I etikerens mund kan æstetikerens ligefrem hævde at tale med "Englerøst" i sammenligning med de virkelige præster.

Etikeren er imidlertid slet ikke enig med æstetikerens. Respirationen kan ikke fungere tilfredsstillende, hvis ekspektorationen tager magten. Det umuliggør, at man kan "gennemskue" eller finde ind til det egentlige i mennesket. Enhver form for åbenbarelse vil for æstetikerens *frem-træde* som "et Bedrag" – siger etikeren. Derfor kan etikeren præcisere, hvad der er æstetikerens udvej og problem med henvisning til den vanskeliggjorte respiration: "...kun paa den Maade kan Du aande, og forhindre, at Folk ikke trænge ind paa Dig og besvære Respirationen" (SV 3, s.151). Etikeren siger videre: "Deri har Du Din Virksomhed, at bevare Dit Skjul, og dette lykkes Dig, thi Din Maske er den gaadefuldeste af alle..." (ibid.). I modsætning hertil insisterer etikeren over

mange sider på (SV 3, s.100-113), at gåder og hemmeligheder ikke er noget for et ægteskab, men ender dog alligevel med at nævne et tilfælde, hvor livet er "...saaledes indviklet, at det ikke kan aabenbare sig" (s.112). Her tænker etikeren selvfølgelig på Søren Kierkegaard, og vi er med Søren tilbage i det skjul, som etikeren bebrejder æstetikerens, men som for både Søren Kierkegaard og æstetikerens er forudsætningen for respirationen. Gåder, bedrag, masker, skjul og hemmeligheder er forudsætningen for respirationen, men er præcis det, der samtidig resulterer i ekspektionen, hvorefter det bliver mere end vanskeligt at forestille sig et menneske i balance med sig selv, en personligheds beståen, et menneskes Selv, der – som det f.eks. præciseres i *Sygdommen til Døden* – har det som åndedrættet, der er en ind- og udånden (SV 15, s.97). Problemet ser principielt ud til at være uløseligt, og sådan forholder det sig også i Frater Taciturnus' lidelseshistorie i *Stadier paa Livets Vei*, hvor brevskriverens bevidsthed ikke kan komme til at ånde ud, men stønner i kvalte tanker og omkommer i meningsløshed: "Som Fisken, naar den ligger paa Strandbredden, forgjebes gisper efter Havet, hvori den kan aande, saaledes gisper jeg forgjebes efter Menningen" (SV 8, s.175).

Overalt ser der ud til at være problemer med respirationen. Spørgsmålet er nu, om Adorno med sin bog *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske* kan hjælpe. Hvordan ser Adorno på Kierkegaard, og hvordan anskuer han det eksistentielle problem med livets mening? Adorno, der selv har udtalt, at der ikke findes udveje i det kapitalistiske samfund, og at man som intellektuel bærer "...skammen over, at man endnu kan ånde i helvede" (*Minima Moralia*, s.15). Men, på trods af alt, Adorno vil ånde. Det følgende citat udtrykker således meget præcist Adornos opfattelse, og citatet åbner samtidig op for nogle af de vanskeligheder, vi i det følgende skal konfronteres med i selskab med Kierkegaard og Adorno: "Således fortæller en stemme os, når vi håber på redningen, at håbet er omsonst, og dog er det håbet, det afmægtige, håbet alene, som overhovedet tillader os at ånde. Al kontemplation formår kun tålmodigt at eftertegne vemodets tvetydighed i stadig nye figurer og ansatser. Sandheden kan ikke skilles fra den vildfarelse, at redningen dog en gang vil vise sig, uden skin, i skinnets figurer" (*Minima Moralia*, s.91f.).

2. At læse og forstå er at skrive

Adorno skriver i en notits i januar 1966 – der afslutter senere udgivelser af *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske* – at det "...er en seksogtyveårigs bog. Forfatteren skrev den 1929-30; med den erhvervede han doktorgraden i

februar 1931 ved universitetet i Frankfurt. I 1932 omarbejdede han det meget omfangsrige og forviklede originalmanuskript. Den endelige udgave udkom i 1933..." (s.277).

Spørgsmålet er, hvad der står i denne seksogtyveåriges værk, og spørgsmålet er først og fremmest, hvad der får en samfundskritisk orienteret filosof til at skrive doktorafhandling om en religiøs tænker som Kierkegaard? Der er formelle, politisk-teoretiske grunde, som at Kierkegaard i 20'ernes Tyskland blev taget til indtægt for den mest "sorte" filosofi, Heideggers fundamentalontologi: "Kierkegaard-bogen er et kampskrift mod Heidegger", skriver Rolf Reitan i sit forord til den første udgave af Adornos bog på dansk (s.22, Rhodos 1980). En anden grund til, at Adorno skriver afhandling om Kierkegaard, kunne være, at Kierkegaards næsten ægteskabelige konflikter med Hegel er gået i arv til Adorno. Men spørgsmålet er, om den egentlige grund til Adornos stædige engagement i Kierkegaard ikke er *fascination*. Det kan forklare, at Adorno adværer os imod forfatterskabet: "Fascination er den farligste magt i hans værk" (s.31). Selvfølgelig er advarslen mod det fascinerende et forsøg på at mane til besindighed over for Kierkegaard som æstet eller digter. Men det er nogle steder, som om Adorno ligefrem er bange for Kierkegaards forfatterskab, bange for, at han ikke kan kontrollere det. Det må der gøres noget ved – og dog. På den ene side accepterer Adorno ikke Kierkegaards religiøsitet som en grundlæggende "uudsigelighed", der opæder sproget og forvandler det til en samling eksempler på forgæves sprog. Adorno *vil* sætte ord på det, som Kierkegaard ikke vil sætte ord på, men som han efter Adornos mening alligevel uforvarende kommer til. Det er præcis, hvad Adorno eftersporer i sin Kierkegaard-bog. Med den strategi forsøger Adorno at spærre Kierkegaard inde. På den anden side er der i Adornos bog lange og udførlige Kierkegaard-citater, hvorved Kierkegaards integritet bevares midt i Adornos kritiske refleksion over hans tænkning. Jørgen Dehs – som der med denne modsigelse er trukket på – skriver i sit forord: "Hvis Adorno selv mener, han har fået ham i sækken, viger han alligevel tilbage for at lukke den til. Kierkegaard kan stadigvæk ånde" (s.16).

Adorno åbner da også sin bog op med en klar bevidsthed om, hvor paradoksalt hans forehavende er, men alligevel med en fordring om, at Kierkegaard som æstet eller digter kun er forståelig som resultat af den *fascination* "...han udøver med et hårdnakked litani af fastholdte æstetiske formler, som han på godt og ondt ikke er i overensstemmelse med" (s.31). Mistænkeligheden skal fastholdes: "Ligegyldigt hvem, der overgiver sig til ham, idet han accepterer en af de store og stive kategorier, som han uophørligt konfronteres med; hvem

der bøjer sig for størrelsen, uden altid at stille den over for konkretionen og udforske, om kategorien passer, han er forfalden til ham som til et mytisk område" (s.31). Kravet er altså vedvarende konkretion, for risikoen hos Kierkegaard er altid, at man overgiver sig til et skyggespil af kæmpende begreber, hvor enhver bestemt farve og form forsvinder fra genstandene. Problemet er med andre ord, at det almenes pompøse konflikter aldrig når frem til det egentlige sagsforhold. "Dette kan først vindes i dialektikkens konkrete celler, sådan som de er givet i Kierkegaards værk. Ingen omfattende metode kan afbøde kategoriens uskarphed, kun en skærpet anskuelse af de enkelte fænomener" (s.38). Der må læses og tænkes, og når det er Adorno, der er på dagsordenen, er devisen klar: at læse og forstå er at skrive. Men at forfatteren her, jeg, så vidt det er muligt, lægger kortene på bordet, er på ingen måde det samme som spillet – for nu at citere fra Adornos indledning til *Negative Dialektik* (s.9). Det vil sige, at der i det følgende ikke vil blive taget stilling til om Adornos Kierkegaard-læsning er den mest korrekte, eller om Adorno f.eks. forvrider Heideggers tænkning. Intentionen er simpelthen konstruktivt at kaste nogle perspektiver på Adornos Kierkegaard tekst.

Håbet er, at denne konstruktion kan virke som inspirationskilde, også for alt det, der ikke her er specifikt omtalt, men som Adornos kritiske læsning af Kierkegaard aflejrer i teksten, først og fremmest forholdet mellem det mytiske og natur, men også Kierkegaardske nøgleord som gentagelsen, fortvivlelse, Selvet, synd, anger, dæmoni, det tragiske og komiske etc. Hele værket ville også kunne læses som Adornos forsøg på at afklare både Kierkegaard og sig selv i forhold til Kant og især Hegel, og ikke mindst inspirationen fra vennen Walter Benjamin kunne efterspores, da den er meget større, end Adorno selv giver udtryk for.

Kierkegaard skal tages alvorligt som andet end digter. Man må fortolke den bogstavelige meddelelse, Kierkegaard også vil. Ganske vist vil Kierkegaard hellere skjule end åbenbare, men det fører ikke til noget. Han må fanges, hvad også Adorno på sin vis tilstræber: "For at fange ham i den uendeligt reflekterede inderligheds rævehule findes der intet andet middel end at tage ham på ordet: de ord, der – lagt til rette som fælder – til sidst omslutter ham selv" (s.32). Polariteten er: spekulativ intention og forræderisk bogstavelighed. "Bogstavelighedens motiv behøver ikke at inddrages psykoanalytisk, skønt der kunne være anledning og fristelse nok til det i hans værk. Den har nemlig et urbillede i værket selv: den kristelig-teologiske exegeese" (s.32). Og som Adorno tilføjer: "...ingen meningsfuld exegeese er tænkelig, uden at den forpligtende er bundet til tekstens ord" (s.32). Der er også for Kierkegaard hellige tek-

ster. På en bølge skabt af skjult bogstavelighed og eksegese vil Adornos tænkning sejle uanset de ustabile vejrforhold.

3. Samfundet

Adorno placerer i et samfundsmæssigt perspektiv Kierkegaard som en privatformuende, økonomisk uafhængig person (jf. s.89ff.). Han er som "rentier" sat uden for den økonomiske produktion, og har ikke som ejeren af en tilsvarende kapitalkraft tabt enhver selvstændighed i akkumulationshungeren. I modsætning til spidsborgeren, der forbliver fange af det aktuelle samfundsmæssige system, bevarer rentieren det "åbne blik". Men selv om rentieren befinder sig uden for den økonomiske produktion, er han alligevel underkastet dennes tilfældigheder. Det accepterer Kierkegaard i praksis på bedste borgerlige vis ved at tage, hvad han kan få. Derfor er det ikke rigtigt, hvad Adorno (som så mange andre) i denne forbindelse skriver med henvisning til Geismar, at Kierkegaard af religiøse grunde undlod at lade sin formue forrente (s.90; s.256). Han spekulerede vedvarende i både aktier og obligationer som påvist i bogen *Søren Kierkegaard og pengene* af Frithiof Brandt og Else Rammel.

Det forhindrer ikke, at Kierkegaard på skrift udviste et afmægtigt had mod tingsliggørelsen - for nu at anvende et begreb der senere tilnærmelsesvis okkuperes af marxismen. Spørgsmålet er, om ikke netop Kierkegaards berømte inderlighed er et forsøg på at indskrænke eksistensen til en privatsfære, som er hævet over tingsliggørelsens magt. Adorno svarer bekræftende med tilføjelsen: "Men som privatsfære tilhører den selv, om end polemisk, den samfundsmæssige struktur" (s.89). Selv om Kierkegaard insisterer på det private, indre og inderlighed og tager afstand fra det ydre, som han alligevel ikke kan få magt over, så er han afhængig af det: "Idet Kierkegaard fornægter det historiske spørgsmål, hjemfalder han til sit eget historiske ståsted: den privatformuende i første halvdel af det nittende århundrede" (ibid.). Hos Adorno har ingen og intet, heller ikke Kierkegaards tænkning, uforpligtende reservatrettigheder. Ikke desto mindre er Kierkegaards tænkning præget af en uigennemtrængelig lukkethed, fordi den ikke vil have noget at gøre med den ydre verden, som den foreligger. Den ydre verden er ukvalificeret, slet og bestemt af andre, heteronom. Derfor støder den subjektiviteten tilbage i sig selv. Men det får til konsekvens, at så meget desto klarere aftegner den ydre verden sig i subjektiviteten som middelbar, som reflekteret: "Den historiske virkelighed fremtræder som refleksion i Kierkegaards 'Situation'. Og netop som reflekteret: i bogstavelig forstand kastet tilbage" (s.74).

Ud over den slags "faktuelle" kommentarer har Adorno af gode grunde vanskeligt ved at fundere det samfundsmæssige i forhold til Kierkegaards introrse subjektivitet, hvor enhver intrusion afvises. Men under kirkekampen, dvs. i Kierkegaards sidste artikler, mener Adorno alligevel, at han ser det bestående i øjnene. Her får det beståendes begreb sin sande magt for Kierkegaard, idet det indoptager den faktiske samfundsmæssige tilstand (s.75). Ikke fordi han accepterer tilstanden, som den er, men fordi han nu absorberer den ydre verden som ryggesløs, hvor ikke Gud, men profitten, er sandheden. Det får Kierkegaard ud af den lukkede immanens, tvinger ham til "refleksion", til at acceptere, at samfundet kastes tilbage på hans inderlighed. Inderligheden må slå om i sin antitese. Kirkekampen. Eller som Adorno mere principielt udtrykker det, bliver billedet af historien hos den senere Kierkegaard "...et billede af det radikalt-onde, hvis magt han indrømmer, idet han bestormer det..." (s.70).

Ikke desto mindre må det erkendes, at såvel det samfundsmæssige livs tingsliggørelse som menneskets fremmedgørelse over for virkeligheden kun er erfarbare i vareform. Det er det akutte problem, som Adorno i sit videre forfatterskab aldrig slipper, og det er i Kierkegaard-bogen med til at klargøre subjekt-objekt-relationens ansats: "I hans filosofi kan det erkendende subjekt lige så lidt nå sit objektive korrelat, som tingene i deres 'umiddelbarhed' er tilgængelige for menneskene i et af bytteværdier besat samfund. Kierkegaard erkendte den begyndende højkapitalistiske tilstands nød. Han modsætter sig den i den tabte umiddelbarheds navn, som han beskytter med sit begreb om subjektivitet. Han analyserer hverken tingsliggørelsens nødvendighed og ret eller muligheden for dens korrektur" (s.76). Kierkegaard er trods alt ikke eksplicit optaget af de samfundsmæssige sammenhænge. Han er optaget af, hvad der frelser fra tingsliggørelsens nød: kristendommen, for den kristelige sandhed er ikke tingslig: "Den er det guddommelige blik, der som intellectus archetypus retter sig mod de fremmedgjorte ting og forløser dem fra deres tryllebundet..." (s.77). Men Kierkegaards "guddommelige blik" kan ikke navngives. Alligevel er det præcis her, Adorno griber fat i sin Kierkegaard-læsning for at forhindre, at Kierkegaard reduceres til en "plat idealist", der bekvemt lukker døren for det ydre. Om ikke andet er sproget og hermed fortolkningsproblematikken påtrængende, og hvis fortolkningen ikke ubevidst skal acceptere den identitetstvang, der er indbygget i enhver given "situation", må den aflukkes betydninger. Her træder "samfundet" i dybere forstand frem. Ikke efter Kierkegaards ønske, men i Adornos eftersøgning.

Adorno eftersporer de billeder, som Kierkegaard på tværs af sine hensigter etablerer, og som indeholder et nedslag af noget socialt og historisk (s.80). For

selv om "virkelighed" kun viser sig for ham i den rene inderlighed, er det reale rum med til at frisætte filosofiens kategorier. Adorno kalder det *interieuret*. Interieuret, nærmere bestemt metaforikken for det indre af en bolig. Den åbenbarer sig ganske vist først i en fortolkning, men den udfordrer selv fortolkningen ved sin påfaldende selvstændighed (s.78). Kierkegaards filosofiske intentioner støder "...uden at han gør noget for det, ind i objektivt-historiske sagforhold, der knytter sig til interieuret. 'Illustrationen' begynder sit eget liv, antændt af tankerne, der bevæger sig i hans tekst og bliver til figurer, som de fortæres af" (s.82). For der er jo ingen "virkelige" figurer eller rum i interieuret: "Alle interieurets rumlige gestalter er blot dekoration; fremmede for det formål, de forestiller, blottet for egen brugsværdi..." (s.83). Kun *tingenes skin*, genstandsløshed og alligevel historisk virkelighed som "natur", drejer det sig om. Hvad der fører os tilbage til Adornos tale om håbet: "...uden skin, i skinnets figurer".

I et foreløbigt forsøg på en sammenfatning kan det med Adorno siges, at interieuret samler tingenes bedrag til et *stilleben*: "Her bliver billedet en besværgelse af tabte objekter. Selvet bliver på sit eget område indhentet af varerne og deres historiske væsen. Deres skinkarakter er historisk produceret gennem fremmedgørelsen af ting og brugsværdi. Men i interieuret bliver tingene ikke stående som fremmede. De aflokkes betydninger. For den fremmedgjorte forvandles fremmedhed netop til udtryk, der stumme taler som 'symboler'. Tingenes anordning i boligen hedder indretning" (s.83).

"Taushed! Taushed; det er ikke et bestemt Noget, thi det bestaaer jo ikke deri, at der ikke tales. Nei, Taushed er som den milde Belysning i det hyggelige Værelse, som Venligheden i den tarvelige Stue" (SV 17, s.89).

Med endnu et Adorno-citat skal det antydes, hvilke vanskeligheder der møder os i det videre arbejde frem, idet bogens hovedærinde, det æstetiske, skal udfoldes: "Interieuret er det korporlige imago af Kierkegaards filosofiske 'punkt': alt virkeligt udenfor har trukket sig sammen til et punkt. Den samme rumløshed foreligger i hans filosofis struktur. Den er ikke udfoldet som et forløb, men som momenternes fuldkomne samtidighed, deres sammenfald i et punkt, 'eksistensens'. Deraf den ejendommelige vanskelighed for enhver fremstilling af Kierkegaard, som møjsommeligt må splitte hans tænknings rumlige og tidlige nu op i side- og efterordninger (...) Men i punktet har virkeligheden ingen mulighed for udstrækning, den kan kun fremtræde som et optisk bedrag i et kikhul" (s.84). Et synsbedrag i et kikhul! Måske er det Adornos spidsformulering af Kierkegaards eget udsagn fra et af bilagene til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, hvor Kierkegaard bl.a. skriver, at panteismen er et akus-

tisk bedrag, der forveksler folkets røst med Guds røst: "...et optisk Bedrag, et af Timelighedens Taager dannet Dunstbillede, et af dens Reflex dannet Luftsyn, der skal være det Evige" (SV 18, s.166f.). Hvorefter Kierkegaard tilføjer, at kategorien "det Evige" ikke kan doceres, men: "...det er en Kunnen, en Kunst, en ethisk Opgave og en Kunst, hvis Udøvelse maaskee til sine Tider kunde kræve Operateurens Liv" (SV 18, s.167). På den måde skulle det være gjort tydeligt, at når det afgørende, "det Evige", skal praktiseres, så er det både "en Kunst" og en så risikabel affære, at det er med livet som indsats.

4. Sandheden

Med ordet sandhed i en Kierkegaardsk optik er det eneste saliggørende kristendommen. Men Adorno ser ikke Kierkegaards spørgen efter sandhed som afgørende i forhold til den kristne dogmatik, men i forhold til den enkeltmenneskelige eksistens, som et spørgsmål om "eksistensens mening". Det er efter alt at dømme det filosofiske spørgsmål, der, ud over eller rettere sammen med en konstruktion af det æstetiske, er hovedærindet i Adornos bog.

Når Adorno med Kierkegaard spørger efter "eksistensens mening", træder sandhedsproblematikken frem, men ikke i klassisk og heller ikke i Heideggersk forstand. For Kierkegaard vil ifølge Adorno ikke stille spørgsmålet, hvad eksistens egentlig er, da det ville reducere det til et ontologisk spørgsmål (s.121). Derfor brugte Kierkegaard kun betegnelsen "ontologi" polemisk, ensbetydende med metafysik. Adorno siger utvetydigt, at Heideggers sætning "Det, der ontisk udmærker eksistensen [Dasein], er, at den er ontologisk", er uforenelig med Kierkegaards ærinde (s.122). Ikke for ingenting indleder Adorno mange år senere anden del af *Negative Dialektik* med ordene: "Kein Sein ohne Seiendes" (s.139). Kierkegaard langer simpelthen ud efter "...enhver 'objektiverende' fortolkning af subjektiviteten og dermed a priori muligheden for en 'eksistential analytik af eksistensen [Dasein]'" (s.124). Spørgsmålet er derimod: "...hvad giver eksistensen, som for sig selv er meningstom, en mening? Ikke det værendes væren, men ideerne er hans filosofis anliggende, sådan som de stiger op i eksistensens bevægelse uden at forblive der. Eksistensen udlægger ikke sig selv gennem 'meningen': den skiller sig ud fra det meningsløse, det kontingente" (s.121f.).

Hermed ser det ud til, at Adorno i sin fremstilling af Kierkegaards eksistensforståelse foretager en elegant undvigelse af de afgørende filosofiske spørgsmål omkring ontologien. Men det er ikke tilfældet. Ontologien medtænkes fra både en absolut og relativ synsvinkel. Fra en absolut vinkel for ikke at redu-

cere tænkningens sandhed og usandhed til et "a priori for erkendelsen", der bornert kan afgøres af den tænkendes eksistens: "Det bevidner han selv med sin filosofis orientering mod det oprindelige. Den sigter nemlig ikke mod en bestemmelse af subjektivitet, men af ontologi" (s.53). Tilføjelsen: "og subjektivitet fremtræder ikke som dens [ontologiens] indhold, men som dens skueplads" fastholder dog, at Kierkegaards eksistensbegreb ikke er kommensurabelt med ontologi, som en blot væren-til, men det er "...en eksistens, der i sit indre bevægelsesmønster bemægtiger sig en transcendent mening, som er kvalitativt forskellig fra eksistensen" (s.123). Fra en relativ synsvinkel er det heller ikke slet og ret et spørgsmål om eksistens, "men om en historisk eksistens" (ibid.). Hos Kierkegaard har alt sit historiske sted, også den "mening", som ikke kan identificeres, men forlader scenen som "genstandsløs inderlighed" (herom senere). Spændingen mellem det absolutte og relative eller mellem det transcendent og immanente i Kierkegaards tænkning viser sig som et forsøg på "...at bevare den immanente bevidsthed som skueplads for den transcendente menings tilsynekomst" (ibid.).

Schauplatz, "skueplads", er det ord, Adorno vedvarende anvender, for ikke at fiksere den rene væren, ontologien, der ikke er der. Det er det enkelte individ, som er til, og det er kun det, der gør det meningsfuldt at tale om sandhed: "Kun derfor er den enkeltmenneskelige eksistens for ham ontologiens skueplads: fordi den ikke selv er ontologisk. For ham betyder personens eksistens en tilbliven, der spotter enhver objektivation..." (s.125).

Atter må spørgsmålet stilles: hvad er sandhed som "eksistensens mening"? Den er ikke en væren, hvis mening kan afdækkes ontologisk, "...men funktion, som har meningen lukket inde i sig" (ibid.). Som sådan hedder den med Kierkegaards berømte ord *lidenskab*. "Gennem lidenskab skal den eksisterende person have del i sandheden, uden at være blevet gjort til genstand for ontologi..." (ibid.). Men insisteringen på lidenskab gør ikke Kierkegaard subjektivistisk, for han insisterer samtidig på, eller postulerer, "uendeligheden", der ikke svarer til det endelige Jeg. Her er en uløselig modsigelse, hvor subjektivitet og paradoksi mødes:

"Inderlighedens Høieste i et eksisterende Subjekt er Lidenskab, til Lidenskab svarer Sandheden som et Paradox, og det at Sandheden bliver Paradoxet, er netop begrundet i dens Forhold til et eksisterende Subjekt" (SV 9, s.165f.).

Adorno konkluderer, at Kierkegaards idé om paradokset har "...sin filosofiske oprindelse i forholdet mellem genstandsløs inderlighed og ontologi. Paradokset gør sig hos Kierkegaard gældende som besværgelsens stærkeste magt; en magt, som afstår fra det æstetiske skin: en magt uden billeder" (s.126). Men

som vi skal se, er den ene halvdel af Adornos anliggende i Kierkegaard-bogen *ikke* at acceptere en sådan magt uden billeder.

Kun i Kierkegaards kristologi – måske – er det muligt at ophæve paradokset i enfoldighed og gennemsigtighed. Men selv med Kristus er forsoningen formentlig ikke mulig, da al forsoning i sand eksistens er soning, dvs. lidelse og offer (s.185ff.). Efterfølgelse er at ofre sig, hvorefter selv hvad man kan kalde det æstetisk højeste, dvs. "Forbilledet", skal gøres således nærværende, at lidelsen er den eneste mulighed (s.187). Den "efterfølgendes" eneste sandhedskriterium er troens "uvished". Det overlader den troende til den pragmatisme, der gemmer sig i det "punkt", som Kierkegaard – også teoretisk – slutter sig selv inde i (s.198). Hvis Kierkegaard var trådt ud af "punktet", ville man kunne gribe de konsekvenser, der skjuler sig heri. Men: "Kierkegaards teologi ville være gået i opløsning, dersom det var sket" (s.198). "Punktet" er i sig selv utilgængeligt, kan i det højeste implodere i vanviddet, og vi har ikke anden mulighed end med Adorno at insistere på, at læren om sandheden og eksistensdialektikken forbliver sammenspundet: "Thi sandheden optager ikke som en frugt – forvandlet – dialektikkens stigende safter i sig: træets planløse vækst vil til sidst vise sig at høre med" (s.128). Kort sagt kan sandheden ikke adskilles fra det kontingente. Så selv om det historiske hos Kierkegaard forsvinder i "dunkel kontingens", sætter det sig igennem.

Kierkegaard og Adorno har det til fælles, at de vedvarende distancerer sig fra ontologiske restaureringsforsøg, som de er klar over altid er til stede i tænkningen og nødvendiggør et paradoks for tanken (Kierkegaard) eller negativ tænkning (Adorno). Alligevel er det karakteristiske for negationen i Adornos filosofi, at selv de mindste indvortes træk har relevans for det absolutte (jf. *Negative Dialektik*). Det er måske baggrunden for, at Adorno i *Jargon der Eigentlichkeit* kan fastholde, at Kierkegaards indre liv, selv om det endda krymper sammen til et punkt, ikke er identificerbar med den form for bedragerisk selvbevidsthed, som den totale tilpasning behøver for at kunne se sig selv i spejlet. I *Jargon der Eigentlichkeit* (s.461f.) påpeger Adorno ihvertfald, at Kierkegaards såkaldte indadvendte filosofi strengt frabad sig tanken om reel indvortes forsoning eller muligheden for at dyrke sin egen renhed. Kierkegaard (og Hegel) så derimod i indadvendtheden fremfor alt subjektets selvfor nægtelse, en *angren!* Det gør det forståeligt, hvorfor Adorno i sin Kierkegaard-bog påpeger, at angeren ikke blot er en forberedende dialektisk kategori, men er som åndedrættet, "der holder inde, trækker sig sammen, begynder på ny" (s.172).

5. Konstruktioner

Med titlen *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske* skulle det være klart, at det æstetiske ikke er så ligetil at få frem i Kierkegaards forfatterskab. Det skal "konstrueres". Det er imidlertid ikke kun det æstetiske, der skal konstrueres. Det skal hele Kierkegaards "anliggende". Men for at konstruere må der være noget at tage udgangspunkt i – det er Kierkegaards tekster! Adorno læser faktisk Kierkegaards tekster, og meget tyder på, at denne læsning har afgørende betydning for Adornos videre forfatterskab. Kierkegaard er formodentlig med til at udkrystallisere Adornos særegenhed i spektret af tysk idealisme, marxisme og klassisk filosofi.

Problemet er, at Kierkegaard ikke er så ligetil at "konstruere". Han har gjort alt for at forblive uigennemskuelig, hemmeligheds- og gådefuld. Det er selvfølgelig for ikke at blive en del af den "objektive forblændelses" kor. Alligevel vil Kierkegaard os noget, og han har endda et kort på hånden, som Adorno ikke har: Gud. Det gør ikke Kierkegaards filosofi mindre dunkel end Adornos – snarere tværtimod.

Adornos "fordunkling" er en nødvendighed i kraft af den altomfattende kommerialisering og tingsliggørelse, der er så omfattende, at selv modstanden mod tingsliggørelsen tingsliggøres, som det lyder i *Minima Moralia* (s.157). En situation, hvor selv anelsen om det urgamle sår, "hvori der ligger et håb for noget bedre i fremtiden," er i fare for at blive udslettet (op.cit. s.46).

Kierkegaards "fordunkling" er betinget af, at mennesket hverken er eller kan blive verdens herre, og derfor er hans fordunkling så at sige en ubetinget nødvendighed. Det er ikke kun det moderne kapitalistiske samfund og den heraf afledte videnskab, der er problematisk som sandhedsgestaltende, det er alle former for logik og kultur. Kierkegaard håber slet ikke på en "frigørelse" med sine paradokser. Man kunne spørge om "håbet" overhovedet ulmer på bunden af Kierkegaards tænkning. Ville det ikke være det samme som at forfladige hans *tungsind*? Præcis det har Adorno blik for, når han skal efterspore Kierkegaards håb. For håbet er der i dybet, endda dialektisk, selv om Kierkegaards dialektik med hans egne ord er en dialektisk rejse, hvor "Compasset" selv er dialektisk (s.106).

Umiddelbart, men stringent formuleret, mener Adorno, at Kierkegaards dialektik er en evne til "gennemsigtgørelse". Den dialektiske opgave er ved menneskets "frihed" at hæve sig over den rene natur, der tilhører mennesket som syndig skabning. Denne dialektik spiller mellem natur og ånd som kontrære magter, hvor dialektikken skal bane vej til forsoningen, hvor det mytiske skin svinder bort for den pneumatisk lysfyldte. Gennemgående styrer den

Kierkegaards eksplicitte doktrin om, at det sande Selv, menneskets frihed, fremkommer, når det gennemskuer den selvhævdende naturs uvirkelighed.

Adorno er tillige overbevist om, at der skjuler sig et dybere begreb om dialektik, der, uden at være teoretisk udfoldet, sagligt kan eftervises i værket, begrebet om en dialektik i den mytiske naturgrund selv. Det gør den "genstands-løse inderlighed" til en størrelse, som ikke er beherskelig, hvor den åndelige frihed er ikke-eksisterende. Det hænger præcis sammen med at tage konsekvensen af Kierkegaards tale om Guds absolutte transcendens: "Men så er mennesket ikke opsplittet i en natur og en overnatur, som kæmper med hinanden – dets naturvæsen er dialektisk i sig selv, og hvad der i mennesket bidrager til at redde det, tilhører lige så meget dets natur som det, der vil fordærve det" (s.107). Det får for en tilstræbt klarhedens tænkning den forfærdelige konsekvens, at klarheden er en klarhed, som den mytiske dialektik selv producerer: "...fanget i den fuldkomne immanens deler den mytisk-tvetydige natur sig, idet den ikke bare dørsk fortsætter, men bevæger sig dialektisk, og dens bevægelse griber i dybet efter den natur, som den udspringer af, for reddende at drage den op" (s.107). Dét er tungsindets bevægelse. Her fremstiller den blotte natur, det melankolske temperament, sig som noget historisk (s.108). "Men dermed også som dialektisk og som en 'mulighed' for forsoning. – For Kierkegaard er melankoliens indre historie, ligesom subjektivitetens i det hele taget, sat i indifferens til den ydre historie" (s.108).

"Men Tungtsindets sære Ideer opgiver jeg ikke, thi disse, hvad maaskee en Trediemand vilde kalde Nykker, disse, hvad kun deeltagende maaskee vilde kalde sørgelige Indfald, kalder jeg Rykkere: naar jeg blot følger dem og holder ud, da føre de mig til Uendelighedens evige Vished" (SV 8, s.181).

Opgaven og vanskeligheden er "...at måle udstrækningen af et system, der som eksistens intensivt trækker sig sammen om sig selv" (s.147). Det turde være indlysende, at der ikke er andre muligheder end fragmenter, rester, ruiner, for paradoksalt at finde frem til det punkt, hvor ethvert "billede" for-toner sig. Således tænkes der i Kierkegaard-bogen *Benjaminsk* og i vor tids æstetiske jargon. Adorno må da også hengive sig til "Enkelthedernes Rumsteren" (jf. SV 5, s.84) på en måde, som Kierkegaard nok ikke ville have brudt sig om, for at arbejde videre med det æstetiske. Dette arbejde er, når alt kommer til alt: "...en realisme uden virkelighed" (s.149). Det minder om *Den ny musiks filosofi*, hvor Adorno taler om nogle klatter, nogle ar, der presser sig igennem i den ny musik: "...de ødelægger overfladen og lader sig lige så lidt bortviske som blodsporene i eventyret" (s.41).

6. Gåden og gådens løsning – chifferet

I Adornos posthumt udgivne hovedværk *Ästhetische Theorie* er der under hovedkapitlet "Das Naturschöne" et lille afsnit med titlen "Natur als Chiffre des Versöhnten" (s.114f.). Her påviser Adorno, at billedet af det ældste i naturen kan slå om i "chifferet" for det endnu ikke værende. Det er det mulige. Pointen er, at for både det naturskønne og kunsten gælder, at de er tæt forbundet med sandhed, men at de tilslører sig i det øjeblik, hvor de er allertættest. Der er kun "die Chiffre", chifferet. Hvis kunstværket skal tale, er den ubevidste forudsætning, at man indgår en pagt med værket ved at føje sig under det. Kunsten (og det naturskønne) har en værdighed, som gør den hermetisk for "menneskeliggørelse", for en menneskelig mening. En sådan ville netop, og det er jo altid Adornos skræk, indordne kunstens mening i serien af varer – i en verden hvor alt på forhånd er klæbrigt, som han udtrykker det andre steder. Derimod skal kunsten i kraft af sit *udtryk* afvise menneskeliggørelsen, og i den forstand forblive tavst. Udtrykket herfor er chifferet. Men chifferet er ikke forbeholdt den sene Adorno, det er et af de nøgleord, der udfoldes i Kierkegaard-bogen og medtænkes videre frem.

Hver gang man støder på ordet "chiffer" i Adornos bog – og det gør man omkring halvtreds gange – er det et udtryk for Kierkegaards hemmelighedsfulde tegn, der skal forvandles til en læselig "tekst". Med "chifferet" bliver Adornos filosofi til en *konstruktiv* læsning af en "ufuldstændig, modsigelsesfuld og usammenhængende tekst", som Jørgen Dehs gør opmærksom på i sit forord (s.12). Den filosofiske aktivitet svarer således efter Adornos mening til løsningen af en gåde. Med Kierkegaard er problemet dog, at han ikke selv mener, at gåder skal løses. Hvorfor skulle jeg forklare tilværelsens gåde, spørger Johannes Climacus i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Hvis livet er en gåde, og det ender med, at den, der har opgivet gåden, selv forklarer den, så er det jo ikke en gåde (SV 10, s.136; Adorno s.55).

Kierkegaard vil bevare sine gåder og hemmeligheder. Det respekterer Adorno, men han vil ikke desto mindre have dem sat på begreb, han vil tyde dem. I forlængelse af bl.a. Nietzsche skal man dog ikke tro, at tegnenes gåde bliver løst via afdækningen af en bagvedliggende tekst. En sådan primær-tekst findes ikke. Gåden kan ikke løses. Begrundelsen er, at – og her er tråden spundet til forståelsen af den nye kunst, der går så dybt med sine modsigelser, at de bliver stående, hvorved domskategoriernes nøgne ursten blotlægges – begrundelsen er, at chifferet ikke blot er tegn (Zeichen), men udtryk (Benjamin). "På paradoksal vis bliver det slet og ret skjulte meddelt i chifferet (...) Det tilhører selv lige så lidt de ontologiske urbilleder, som det lader sig opløse i mellemmenne-

skelige bestemmelser. Det danner et mellemområde" (s.55). I og med chifferet træder sandheden frem, men som "...den chifrede og ukendelige sandhed", der ikke kan skabes af det autonome subjekt, "...men den tungsindige dog kan læse" (s.208). Vi får altså ikke sandheden med chifferet, men vi kan tale videre. Eller sagt med andre ord: skinnet får lov til at skinne.

Her er klart nogle udviklingslinjer frem mod det, han i *Den ny musiks filosofi* ser som positivt hos en komponist som Schönberg, der stiller spørgsmålstejn ved udtrykkets muligheder som sådan. Med bevidsthed herom skaber den sene Schönberg værker, hvor spørgsmålet om "indholdet" igen stilles, uden at præ-tendere indholdets organiske enhed med de rent musikalske procedurer. "Der bliver ikke andet tilbage for den avancerede musik end at insistere på sin forhærdelse, uden indrømmelse til det menneskelige, den gennemskuer som umenneskelighedens maske, dér hvor det endnu lokkende driver sit spil. Dens sandhed synes snarere ophævet deri, at den gennem organiseret meningstomhed dementerer meningen i det organiserede samfund, som den ikke vil vide af, end ved at den af sig selv magter en positiv meningsfuldhed. Under de nuværende betingelser er den bundet til den bestemte negation" (*Den ny musiks filosofi*, s.25f.). Netop den historiske depravering gør alle tekster, også Det nye Testamente, problematiske.

"Medens man paa Jernbane farer let hen ad Veien, læser man i Haandbogen 'her er det frygtelige Ulvesvælg, hvor man styrter 70.000 Favne ned under Jorden'" (SV 19, s.123).

Det er ikke teksten i sig selv, selve håndbogen, der er problematisk, men tekstens historiske depravering. "Først den gør teksten til et chiffer. Det ligger i Kierkegaards skrift-lignelse, at teksten er givet som noget, der ikke står til at ændre; dens ulæselighed er som en 'hemmelig skrifts'; dennes skema er som et 'chiffer'-skema: chifrenes oprindelse er historisk. – At teksten ikke står til at ændre, har sin grund i hans teologi" (s.54). Problemet er ikke teksten, for den er konstant, problemet er, at meningen er uforståelig: "for Skabningen er den guddommelige sandheds fylde ukendelig" (s.54). Men: "Sprækken mellem det ulæselige chiffer og selve sandheden er først frembragt af historien" (s.56). Og: "Sprækken er ikke blot én mellem menneske og tekst. Når disse i hans teologi ikke står over for hinanden som ting, men er henvist til hinanden i et vekselforhold, så angriber det bristede forhold til tilværelsen også teksten selv. Mens tegnet i enhver fuldtonende teologisk lære er forenet med det betegnede i det symbolske ord, afskærer Kierkegaard i teksten 'meningen' fra chifferet. Affekterne trækker som chifre hele immanensens fylde ind i sig; 'meningen' bliver stående som et abstrakt desiderat" (s.56f.). Meningen er ikke oprindeligt

noget fremmed for mennesket, men er historisk gået tabt. Gudsforladt (s.57). Måske kan man sige, at chifferet er det tegn, som Adorno har tydet, at tegnet i tydningen bliver til chiffer, dvs. helt rent, blotlagt, men samtidig og netop derfor også fragmentarisk, som skin i tydningen.

7. Det æstetiske

Adorno vil med Kierkegaard ikke være videnskabelig filosof og ej heller hverken genoptage den klassiske logos-orienterede filosofi eller tilslutte sig en afart af Heideggers ontologi – heller ikke i en eller anden fænomenologisk form, hvor man forventer at kunne genfremstille ontologien ubrudt. Det ville indpasse Kierkegaard i et af de romantiske rekonstruktionsforsøg (s.64). Men hvad så?

Den ydre verden får ikke adgang til Kierkegaards sandhed, her kan der ikke være tale om, som i klassisk filosofi, at sandheden er en interpretation af det virkelige, at "noget virkeligt er gået ind i begreberne" (s.19). Adorno fastholder sandheden som et tveægget sværd. Den teer sig. Derfor kan han slet ikke acceptere udviklingen fra det 19. århundrede, hvor videnskaben har trukket filosofien over til sig. Fra dette tidspunkt har det været sådan, at hvis filosofien ikke ville indordnes under videnskabsidealet, kom den til at fremtræde som et "kummerligt påhæng, der under navnet digtning kom slæbende bagefter" (s.19). Det digteriske er hermed blevet en mistænkelig affære, der består af værdiløse udsagn. Man kunne så formode, at Kierkegaard ifølge Adorno netop ville være digter. Men det vil han ikke. Selv om han ikke vil benytte sig af virkeligheden som målestok, vil han heller ikke være digter. Han er derimod fortaler for en filosofi, der opererer med dialektiske begreber, en filosofi som "konstruerer ideer" (s.21), som oplyser og opdeler mængden af det blot værende. Disse ideer skal indbefatte en vis fremmedhed for at magte det virkelige, men er ikke slet og ret digtning.

Det er grunden til, at Adornos første opgave er en konstruktion af det æstetiske i Kierkegaards filosofi, hvor det æstetiske holdes adskilt fra det digteriske (s.21). Det forhindrer ham dog ikke i at fastslå, at Kierkegaards værk forholder sig tvetydigt til den digteriske præntion: "Det er listigt forberedt på enhver misforståelse, som hos læseren kan igangsætte en tilegnelsesproces af indholdet" (s.21). Men digteren Kierkegaard kender sin grænse, selv om han både udråber sig selv, og tager afstand fra sig selv, som digter: "Hans vaklen opklares med indsigten i den særlige funktion, det digteriske har hos ham. Gennemgående er de teologiske teser digteriske for ham, når de ikke lader sig udvikle

apodiktisk af kristendommens læresætninger" (s.22). Som "geni" gør han krav på at være digter, for ikke over for sig selv og over for andre at tilrane sig apostel-status eller for blot at blive en autoritet. Derfor tilintetgør han også vedvarende sig selv. Jamen, hvad er det så, han gør? Adorno svarer: "Uden at være 'kaldet' forsøger han at aftvinge den modstræbende fornuft troens begreb, frembringe det af selve dens modstræben" (s.22f.). Det er en digtning, som intet kan bevise, "...andet end den tro, som den allerede hemmeligt indeholder" (s.23). "Sammenfattende" siger Adorno om Kierkegaards digtning: "At digte er for ham: at bestemme digterens forholden sig, mens genstandsverdenen viger tilbage for hans tungsindige blik. Han reflekterer over sig selv som digter, og digterens emblemer placerer sig omkring ham som rekvisitter, ude af stand til at vækkes af hans ord, en truende staffage om hans monolog" (s.27).

Adornos pointe er, at det i Kierkegaards værk altid er filosofisk gennemsigtigt, hvad der udspringer i digtningens navn, men at det samme ikke gør sig gældende med det æstetiske. Kierkegaard kan være "æstetiker" uden at være digter, for Adorno overtager ikke den æstetiske kategori, som den tilsyneladende umiddelbart fremtræder hos Kierkegaard (æstetikeren) – den skal *konstrueres*! Den æstetiske term er i Kierkegaards forfatterskab flertydig, og syntesen af de forskellige betydninger findes hverken i hans kunst eller hans holdning: "...den kan først konstrueres af de rensede elementer" (s.36). Men fordi der nu omsider skal redegøres for det æstetiske, må der på god Adornos vis gøres opmærksom på opgavens erkendelsesteoretiske komplicerethed: "Selv med henblik på en endelig konvergens mellem kunst og filosofi gælder det om at afværge æsteticeringen af den filosofiske fremgangsmåde. Jo renere den filosofiske form er udkrystalliseret, jo hårdere den udelukker al slags metaforik, der i det ydre bringer den nærmere til kunsten, desto bedre er den i kraft af sin formlov i stand til at bestå kunstnerisk" (s.35).

Adorno ekspliciterer flertydigheden i termen "æstetisk" hos Kierkegaard i tre adskilte, men selvfølgelig til stadighed sammenglidende aspekter.

1. For det første betyder det æstetiske som i almindeligt sprogbrug, *kunstværkernes og de kunstteoretiske overvejselsers område* (s.36; jf. SV 2, s.50). Det gælder eksempelvis næsten hele første del af *Enten-Eller*. I denne betydning af det æstetiske kommunikerer kategorien med den historiske sprogbrug: læren om det skønne. Etikeren præciserer med en tese, der stammer fra æstetikeren: "det Skjønne er det, der har sin Teleologi i sig selv" (SV 3, s.251; Adorno, s.40). Her spørger Kant. Men det er ikke på den måde, vi finder nøglen til det kategoriale bygningsværk. Enhver Kierkegaard-læser bør efter Adornos me-

ning se, at der hermed udtrykkes en alt for neutral kunstbetragtning, hvor der ikke spørges alvorligt til grundlaget for kunstens gyldighed.

2. For det andet betyder det æstetiske en bestemt holdning, eller eksistens-"sfære", *æstetiker*en, f.eks. A i *Enten-Eller*. Etikeren definerer æstetikerens: "...det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved han umiddelbar er det, han er" (s.37; SV 3, s.167). Det er den traditionelle måde at udlægge det æstetiske på, og har ikke i større udstrækning Adornos interesse, for i hans konstruktionsprojekt konvergerer det æstetiske ikke med æstetikerens, da æstetikerens er en eksistensposition, mens det æstetiske er en erkendelseskategori.

3. For det tredje betyder det æstetiske *inderlighedens meddelelse*. Denne tredje form for bestemmelse af det æstetiske findes efter Adornos mening kun i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, hvor det æstetiske er relateret til den subjektive meddelelses form og retfærdiggøres af Kierkegaards eksistensbegreb. I *Efterskrift* er det "dobbelrefleksionen", der karakteriserer den subjektive tænkning, dvs. sagen selv iblandes den tænkendes inderlighed. Med andre ord at formen kunstnerisk må have lige så megen refleksion, som han selv eksisterende i sin tænkning har det. Adorno fremhæver med Kierkegaard, at det er kunstnerisk og ikke ligefremt, at "Dobbel-Reflexionen" udsiges, for det vil være en modsigelse. "Ifølge dette betyder æstetisk ligefrem den måde, hvorpå inderligheden, som den subjektive meddelelses hvorledes, fremtræder, fordi den ifølge hans lære ikke kan blive 'objektiv'" (s.38).

"Jo mere Kunst, jo mere Inderlighed (...) Overalt hvor det Subjektive er af Vigtighed i Erkjendelsen, altsaa Tilegnelsen er Hovedsagen, der er Meddelelsen et Kunstværk" (SV 9, s.67f.).

Adorno siger det ikke, men spørgsmålet er, om ikke hele hans bog – og nærværende artikel – er ét langt forsøg på at bevæge sig ind i og ud af det æstetiske i denne betydning. Adorno siger derimod selv, at "Kierkegaards kategori om det æstetiske omfatter disse disparate anvendelsesmåder. Men den kan lige så lidt sammenstykkes af dem, som den kan udvindes af deres indbyrdes, abstrakte uoverensstemmelse" (s.38). Og han tilføjer – som allerede tidligere citeret – at man må "...ned i dialektikkens konkrete celler, sådan som de er givet i Kierkegaards værk. Ingen omfattende metode kan afbøde kategoriens uskarpheit, kun en skærpet anskuelse af de enkelte fænomener" (ibid.).

Samtidig med og i forlængelse af udviklingen af de tre æstetikopfattelser udfolder Adorno en kritisk ransagning af Kierkegaards æstetikforståelse i en filosofihistorisk kontekst (Hegel, Kant m.v. s.38-50). Eksempelvis bebrejder han Kierkegaard, at han ikke tilfredsstillende formår at spille Hegels indholds-æstetik ud mod den formal-æstetiske tradition (s.40). Det er et af de steder (af

flere), hvor Adornos fremstilling flimrer, fordi han i sin totalitetsiver slet ikke respekterer, men har valgt at se "hen over", pseudonymiteten, selv om en fastholdelse heraf ville kunne gøre Kierkegaards Kant- og Hegel-inspiration mere forståelig. Kierkegaards forståelse, in casu pseudonymernes forståelse, er kort sagt mere bestemt af konteksten end af, hvad der egentlig er Kant og Hegels anliggende. Det ændrer ikke ved, at Adorno generelt og med rette har valgt at være kritisk overfor stadielæren (s.149ff.). Det ændrer heller ikke ved, at Adorno præcist har fat i det problem, der gør Kierkegaards stof-æstetiske excesser begribelig: "...forestillingen om det hellige billede, 'symbolet' i streng forstand, hvor stoffet er det fremherskende sandhedsindhold, der sprænger den immanente form, sådan som den ældre Kierkegaard har fremstillet det med sin fortælling om billedet af den korsfæstede. Dette motiv vender sig imod æstetikken selv" (s.45).

Når Kierkegaard siger, at "Indholdets reduplikation i Formen er det Kunstneriske" (SV 10, s.36), siger han også, at "det æstetiske" som ren reduplikation kan adskilles fra indholdet som noget overflødigt. Reduplikationen er subjektivitetens tilføjelse til en væren, der står stiv og fremmed over for den, og som den ikke kan nå på anden måde end ved gennem meddelelsen at påføre den sit segl. "I strid med alle 'inderlighedens' prætentioner opnår subjektiviteten ikke en uformidlet enhed med sin genstand i den kunstneriske gestalt. Kierkegaardfortolkernes mistolkning: at det kunstneriske hos ham er udsmykning og ikke ligger i sagen, bliver befordret af hans teoretiske æstetik" (s.49f.). Kort sagt udspringer hans teoretiske æstetik af den konstellation, som grundelementerne i al idealistisk filosofi, også Kierkegaards, optræder i: subjekt og objekt. "Han ser kunst, hvor noget objektivt, 'indholdet', formet af subjektet, 'bliver udtalt i Existents'. Som et 'eksistentielt' moment er formen for ham noget subjektivt" (s.50).

Denne polaritet overføres til den æstetiske region – og til det "eksistentielle udsagn". "Kierkegaards æstetik er ikke mere end et skema for denne transposition. I den kommer man ikke til klarhed over hans æstetiske kategoris betydning. Denne lader sig først konstruere ud fra subjekt-objekt-relationen selv og dermed ud fra den dunkle baggrund for en filosofi, som kun i flygtige strejf berører hans kunsthærelse" (s.50). Eller som Adorno positivt udtrykker det i 1966: "...æstetik betyder her lige så lidt som hos Kierkegaard blot kunsthærelse, men, Hegelsk talt, en tankens stilling til objektiviteten" (s.278f.). På den måde kan man vitterlig sige, at æstetikken er et godt koblingspunkt for at "forstå" Kierkegaard, for æstetikken er en del af den ydre realitet, der tåles som "æstetisk umiddelbarhed" på samme måde som etikken "almene virkelighed"

(s.74). Alligevel må det fastholdes, at termen "æstetisk" er forbundet med en usikker mangetydighed. Ikke mindst fordi der er etableret et irreversibelt historisk brud mellem indre og ydre, med "totalitetens" opløsning, hvilket næsten med nødvendighed gør de æstetiske billeder til *mytiske* væsener. Et tema, Adorno er meget optaget af, fordi han mener, at Kierkegaards bogstavelige *metaforer* er selvstændige, dvs. at indhold og udsagn gennemgribende sammenflettes, hvorefter det både bliver umuligt at fastholde skellet mellem en begrebslig og billedlig fremstillingform og umuligt at udskifte metaforerne efter forgodtbefindende. Uanset om Kierkegaard vil det eller ej, er resultatet, at hans filosofis mytiske indhold slår igennem (jf. s.33; s.98ff.), som det for øvrigt allerede konstateres af magisteren in spe i *Om Begrebet Ironi* med ordene: "...saa er det Mythiske Ideens frugtbare Omfavnelser (SV 1, s.147).

Det er *ikke* den spekulative Kierkegaard, Adorno jagter med påvisningen af det mytiske i hans forfatterskab. Det er derimod et forsøg på at komme så tæt på *bogstaveligheden* i forfatterskabet som muligt, og det er her filosofiens mytiske indhold slår igennem, idet de bogstavelige metaforer selvstændiggør sig. Men Adorno standser ikke her i sin analyse af den klassiske vanskelighed med forholdet mellem form og indhold, om hvordan indholdet og udsagnet korresponderer – som det egentlig handler om. Efter Adornos overbevisning er der bag alt, hvad Kierkegaard udfolder, nogle objektive billeder, der dog under presset fra hans subjektivismen er forflygtiget til bogstavelige metaforer: "Under presset fra hans subjektivismen er de objektive billeder, som hans forfatterskab egentlig er en udlægning af, forflygtiget til sådanne metaforer" (s.34). Her følger for mig at se en af nøglerne til Adornos læsning af Kierkegaard: "De [objektive billeder] må kaldes tilbage fra metaforikken til deres egentlighed" (s.34). Det er i hvert fald grunden til, at "interieuret", "skuepladsen" og "chiffere" er i focus. I Adornos læsning bliver disse ligefrem til *Kierkegaards insig-nier*. Det har, på en og samme tid gjort det muligt at få øje på sandheden, og frigjort os fra Kierkegaards tryllekreds, uden at det har medført, at Kierkegaards person "...jages bort fra værket med en objektiv filosofis fremgangsmåde, hvis forbitrede modstander han ikke var forgæves" (s.35).

Bogstavelighed og metafor fører efter Adornos mening frem til *allegorien* i Benjaminsk betydning, for som tidligere nævnt, bliver det slet og ret skjulte på paradoksal vis meddelt i chiffere, dvs. chiffere er ikke blot tegn, men udtryk, og betegnelsen herfor er netop allegori! Med et storslået Adorno-citat kan alt dette sammenfattes: "I billedet holder dialektikken inde og citerer i det historisk yngste det længst forgangnes mytos: natur som urhistorie. Derfor er de billeder, der ligesom interieurets billede bringer dialektik og mytos til indiffe-

rens, i sandhed 'antidiluvianske forsteninger'. De kan kaldes dialektiske billeder med et udtryk af Benjamin, hvis slående definition af allegorien som figur for historisk dialektik og mytisk natur også gælder for Kierkegaards allegoriske intention: i allegorien ligger 'historiens facies hippocratica som stivnet urlandskab for betragterens blik'" (s.100).

Selv om Kierkegaard ikke reflekterede allegoriens dybde teoretisk, eller netop fordi han ikke reflekterede allegoriens dybde teoretisk, må dens magt ansås at være så meget desto større. Som det er påvist i nærværende artikel, mener Adorno, at Kierkegaards filosofi ikke blot frembringer allegoriske betydningsformer, men et allegorisk meningsindhold helt ned til de konkrete personnavne. Det kunne være "...et bevis for, at de virkelige forbindelser mellem de filosofier, der optræder i historien, aldrig grunder sig i 'tankestrukturer' og kategorier, men altid er skabt af pragmatiske elementer, der som urbilleder danner fundament for de begrebslige prægninger..." (s.115).

Det gør det i hvert fald forståeligt, hvordan Adorno kan korrelere Kierkegaards tungsind med allegorien. Begrundelsen er, at over for tungsindet bliver selv den naturlige væren allegorisk: "I tungsind besværges inderligheden sandhedens skin, til den selv bliver gennemsigtig som skin – tilintetgjort og tillige reddet; den besværges billederne, og disse ligger parate til den som gådefigurer i historien" (s.115).

Inderligheden bliver – som det om lidt skal påvises – den "nøgle", der gør det æstetiske forståeligt i Adornos læsning af Kierkegaard. De billeder, der ligger parate til inderligheden "som gådefigurer i historien" – og det vil sige som chifre eller æstetisk skin – er håbets figur: "I det æstetiske skin er teologiens sandhed styrtet ned over menneskenes hoveder og opfanges som tegn for et håb" (s.176). Men det æstetiske skin, tegnet for et håb, må ikke erstatte det religiøse. Det ville enten gøre det æstetiske til noget religiøst eller det religiøse til et sansbedrag. Ingen af delene passer ind i Kierkegaards tænkning, hvor det siges:

"Vil da en religiøs Forfatter røre ved hiint Sandsebedrag, saa maa han som med eet Slag begynde paa een Gang at være æsthetisk og religiøs Forfatter. Men Eet maa han for alt ikke glemme, Menten, hvilket der er hvilket, at det Religiøse er det, der afgjørende skal frem. Den æsthetiske Frembringelse bliver et Communications-Middel..." (SV 18, s.100).

Alligevel mener Adorno, at denne parcellering bliver overskredet, idet "Communicationen" fuldbyrdes. Det er "undtagelsen": "I 'undtagelsen' skrider det 'æstetiske' over i det 'religiøse'" (s.176). Dét er inkarnationen af den genstandsløse inderlighed og bærer af ontologiens fuldbyrdelse. Her hører det gen-

standsløse individ og den chifrede "mening" sammen – og så må det bære eller briste. "Det kunne næsten hævdes, at hos Kierkegaard er billedet af mennesket sammenfaldende med 'undtagelsen': for ham eksisterer mennesket kun menneskeligt ved at blive en undtagelse: sådan emanciperer det sig fra kontingens, anonymitet, det tingsliggjorte almene" (s.176f.). Kun i undtagelsen kan skinnet skinne.

8. Den genstandsløse inderlighed

Det skulle efterhånden være blevet tydeligt, at Adorno tager nogle konsekvenser af, at hos Kierkegaard er det udvortes ikke det indvortes, uden han af den grund accepterer den rene og skære indvorteshed: "De modsigende momenter af mening, subjekt og objekt i Kierkegaards ansats falder ikke fra hinanden som disparate. De forbliver sammenflettede. Deres figur hedder inderligheden" (s.60). Dét er subjektets substantialitet, og det er den rette forståelse af inderligheden, der er med til at give en forståelse af hele Kierkegaards projekt i både en eksistentiel og æstetisk optik. Vanskeligheden er, at denne bestræbelse efter inderlighed hverken må resultere i identitet eller en positiv bevidsthedstrascendent væren med en eller anden reference til tingsverdenen, for tingsverdenen falder simpelthen bort. "For subjektet er den kun 'anledning' til handling, blot modstand for trosakten. I sig selv forbliver den tilfældig og helt ubestemt. Nogen andel i 'meningen' har den ikke. Hos Kierkegaard gives der lige så lidt et subjekt-objekt i Hegelsk forstand, som objekter med værensfylde; kun isoleret, af dunkel andethed indesluttet subjektivitet. Alligevel er det ude over denne afgrund, at muligheden ligger for at finde den mening, som subjektets ensomhed modsætter sig" (s.61). Der er altså ikke hjælp at hente i objektiviteten, da den ikke er kommensurabel med inderligheden. Inderligheden holder sig i bevægelse mellem subjektiviteten og dens "mening", som den indeholder uden at være ét med den. Der er kort og godt tale om en *genstandsløs inderlighed*: "Kun det værendes ruiner redder subjektivitetens plads i billedet af det konkrete menneske. Som genstandsløs inderlighed sørger den i sine smertelige affektudbrud over tabet af tingene, ligesom over tabet af 'meningen'" (s.62).

Hermed er det antydnet, at Kierkegaard som den store forløser ikke er at finde hos Adorno, for selv menneskets inderlighed er ikke et befriende dictum. Menneskets inderlighed kan ifølge Adorno ikke undgå at afspejle den tingsliggjorte verden. Derfor er inderlighed "...det urhistoriske menneskevæsens historiske fængsel" (s.109). Hvorefter vi i dybeste forstand er tilbage i tungsin-

det: "Den tilfangetagnes affekt er tungsindet" (ibid.). Citatet vil videreføres: "I tungsindet fremstiller sandheden sig, og dets bevægelse er rettet mod at redde den tabte 'mening'. Afgjort en sand dialektisk bevægelse. Thi når sandheden fremstiller sig i tungsind, bliver den blotte inderlighed netop ikke andet end et skin. I inderligheden er sandhed blot imagination (...) Som imagination er tungsind i slægt med vanvid..." (s.109f.).

Man kan efterhånden godt forstå, at Kierkegaard i åndelig forstand har haft besvær med respirationen, og at den eneste mulighed i en eller anden form har været ekspektorationen. Det må dog fastholdes, at også i Adornos læsning af Kierkegaard er der, om ikke lyspunkter, så punkter, hvor respirationen praktiseres. Med inderligheden in mente skal det afslutningsvis præciseres hvordan.

Den genstandsløse inderlighed har sin historiske grund, eller rettere: "...den absolutte inderlighed aftegner sig for hans blik som en romantisk ø, hvor mennesket kan redde sin 'mening' fra historiens flodbølge. Men her holder han inde, og tror sig på sin ø beskyttet mod flodbølgen..." (s.73). Adorno læser Kierkegaard på den måde, at i historiens flodbølge, der ligner en ødelæggende malstrøm, forbliver personen fri, fordi det kun er punktuelt, i øjeblikke, at person og historie tangerer hinanden. Men her, ved det punkt hvor Sandheden opdages, er problemet, at "...i berøringspunkterne skrumper den historiske dimension sammen" (s.73). Selv om subjektet har fundet sit sted – hvor det kan søge tilflugt i det øjeblik objektiviteten overvælder det – når inderligheden forskanser sig som genstandsløs, skulle det være antydnet, at man med Kierkegaard ikke må "puffe det Historiske bort", for så ville alt blive sokratisk (SV 6, s.93; Adorno s.196). Det ville gøre den levende Kierkegaard til en død Kierkegaard, det ville gøre det til et videns-spørgsmål og ikke et eksistentielt spørgsmål.

Nu kunne man formode, at den etiske morale så alligevel slet og ret er "...at afføre sig selv Inderlighedens Bestemmelse og udtrykke denne i det Ydre" (SV 5, s.64), som Adorno citerer Kierkegaard for at sige. Problemet er dog, at inderlighedens bestemmelse for det ydre er "...et magisk apparatur, der, som 'udtryk', citerer et skjult indhold. Men det besværgede indhold er, skønt noget indvendigt, dog ikke inderligheden selv" (s.104f.). Det vil sige, at selv henvisningen til inderligheden ikke er garanti for noget. Sandheden må søges om ikke et andet sted så på en anden måde.

"Troens Paradox er dette, at der er en Inderlighed, der er incommensurabel for det Ydre, en Inderlighed, der vel at mærke ikke er identisk med hiin første, men en ny Inderlighed. Dette maa ikke oversees" (SV 5, s.64).

Det er dette andet indre, som al Kierkegaards dialektik gælder, og det er den

besværgede sandhed. "Besværgelsens intention har Kierkegaard ikke bragt på begreb. Dens dæmoni ville være en trussel mod den dialektiske inderligheds præntion om sandhed. Men den bliver åbenbar i hans sprogform" (s.105). Ikke så meget i de besværgende lignelser, som i de æstetiske skrifers omfang. Og her bliver det tydeligt, hvorfor Kierkegaard skriver så mange æstetiske skrifter. Det gør han fordi: "Den uforanderlige og ukendelige sandhed anråbes som det altid samme med de altid samme ord, i afmagt over ikke positivt at kunne manifestere sit eget indhold eller udlede det fremadskridende, men også med det håb, at sandheden vil dukke op, når det rette antal anråbelser er nået" (s.105f.)

Ringen er nu sluttet, hvorefter vi ikke er kommet ud af stedet, men har fået indsigt i, at når Kierkegaards filosofi i eksistensens navn forstår genstandsløs inderlighed og mytisk besværgelse som substantiel virkelighed, ja, så "...forfalder den til det skin, som den dybest set fornægter. Det skin, der i de fjerne billeder stråler for tænkningen som et forsoningens stjernebillede: i inderlighedens afgrund brænder det som en fortærende ild. Her må det opsøges og benævnes, hvis ikke dets håb skal gå tabt for erkendelsen" (s.120).

Vi forbliver spagfærdigt og kryptisk udtrykt i det udelukkende indelukkede, og derfor har selv håbet ingen plads i eksistensen. Alligevel finder Adorno Kierkegaards håb. Han finder håbet i det af fortvivlelsen dissocierede Jeg, hvor "...resterne af det sønderdelte er håbets mærker. Det forbliver i Kierkegaards værk den inderste – og derfor for ham selv skjulte – dialektiske sandhed, der først kan åbne sig i hans værks posthume historie" (s.146). Det har med Adorno været intentionen i nærværende artikel.

Problemet er imidlertid, at ikke kun Kierkegaard, men også Adorno selv, lider af en næsten sygelig angst for at blive manipuleret med. Derfor kan man f.eks. ikke med afsæt i Kierkegaards "punkt", som Adorno møjsommeligt har arbejdet sig frem til, udfolde elementer af Adornos filosofi. Adorno er i sine filosofiske intentioner overalt præget af en fordring om at udtrykke alt i én sætning. Også hos Adorno selv er der positivt set højst tale om et optisk bedrag i et kikhul. Der er med både Kierkegaard og Adorno tale om et *noli me tangere*. Det fører ikke til nogen forsoning, og åbner heller ikke op for et konkret håb. Det hjælper heller ikke at vende sig mod den religiøse Kierkegaard, for som Adorno siger, ville man her kun møde den rene billedløse ånd, der ville tilintetgøre håbets billedlige skikkelse (s.183). Alligevel er det ikke muligt at udskifte ordet "æstetisk" med ordet "religiøst" hos Kierkegaard. For når alt kommer til alt, er det åndelige Kierkegaards gebet, og spiritualismen er da også den genstandsløse inderligheds historiske figur, hvor selv bevidstheden må

ofres (s.180f.). På trods af det kan der åndes, når den indgribende guddommelige magt sætter sit spor: "...bevidstheden formår at 'trække vejret' i og med at luften omkring den genstandsløse inderlighed gennembrydes" (s.173). Derfor er det ikke så underligt, at Kierkegaard kan sige, at det at "...bede er ogsaa at aande" (SV 15, s.97).

Adorno gør opmærksom på, at Kierkegaard ikke vil resignere til den indrømmelse, at man "...uden håbet om en transfiguration af verden, skulle være i stand til at trække vejret bare for et øjeblik" (s.250), for der er slet ingen grund til at anskue verden i håbløshedens optik. Hos Kierkegaard stivner tilværelsen til det helvede, den er, siger Adorno. Lidelsen er den eneste farbare vej, og heldigvis oplyser Kierkegaard os om, at "...det Religieuse netop aander i Lidelsen" (SV 10, s.123). Derfor lyder det hos den opbyggelige Kierkegaard, at den lidende ånder i den trange vej, der fører til salighed:

"...Trængselen har den Bestemmelse at være Veien, da er der strax Lufttræk, da aander den Lidende, da maa det føre til Noget; thi saa er Trængselen jo selv det Befordrende. Den er ikke en Vanskelighed *paa* Veien, der, om jeg saa tør sige, gjør et nyt Forspand fornødent, men Trængselen selv er et Forspand, det bedste; naar man blot lader den raade, saa hjælper den En frem, thi Trængselen er Veien.

Er dette ikke glædeligt, hvor frimodigt kan ikke den Lidende aande i denne Tanke!" (SV 11, s.279).

Man kan leve med sin astma.

Litteratur

Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske*. På dansk ved Rolf Reitan. Indledning og revision af oversættelse ved Jørgen Dehs. Gyldendal, Haslev 1996

— *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske*. Forord og oversættelse ved Rolf Reitan. Rhodos, Kbh. 1980

— *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Suhrkamp, Baden-Baden 1974

— *Den ny musiks filosofi*. Tiderne Skifter, Viborg 1983

— *Minima Moralia*. Modtryk, Viborg 1987

— *Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Band 6. Suhrkamp, Baden-Baden 1984

— *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften Band 6. Suhrkamp, Baden-Baden 1984

— *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften Band 7. Suhrkamp, Darmstadt 1984

Søren Kierkegaard: *Samlede Værker* 1-20, 3. udgave. Gyldendal, Kbh. 1962.