

Venstrefløjens Bibel

– Kierkegaard og den slovenske skole

Religion og venstreorienteret politik lyder som et umage par. Men de seneste år har en lang række politiske teoretikere på venstrefløjens forsøgt at trække på tankegods udviklet af religiøse tænkere. Det gælder især den slovenske skole med Slavoj Žižek som frontfigur. I lyset af dennes brug af kristendommen er det oplagt at (gen)læse Søren Kierkegaard, som spiller en usystematisk, men alligevel vigtig rolle for slovereren. Hvordan bruger Žižek den danske filosof? Og hvilke perspektiver giver det på en politisk dimension i dennes forfatterskab? (se også Røsing 2007).

Kierkegaard er et af Žižeks hyppige referencepunkter, men omvendt har han aldrig eksklusivt og systematisk forholdt sig til denne. Karakteristiske er formuleringer, hvor han henviser til et komplekst kierkegaardsk begrebsapparat i en aktuel politisk kontekst. Žižek mener, at de kierkegaardske pointer er særdeles brugbare på venstrefløjens. I *The Ticklish Subject* skriver han.

’Venstreorienteret’ er defineret ved denne parathed til at suspendere en abstrakt moralsk ramme – eller for at parafrasere Kierkegaard, at foretage en slags *politisk suspension af det Ethiske*. (Žižek 1999: 268)

Žižeks tilgang til Kierkegaard har fået kommentatorer til at spørge, om en ”kierkegaardsk begrebsliggørelse af radikal politik” (Paik: 2005) er mulig. Spørgsmålet støder dog åbenlyst mod Kierkegaards egen forståelse af sin filosofi og forfatterskab. For hvordan kan man forene det enkelte menneskes unikke forhold til Gud med en politik, som kan kommunikeres til enhver, og hvor man drukner i mængden? Kierkegaard afviser en politisk vinkel i *Om min Forfatter-Virksomhed*: ”Religieust er der nemlig intet Publikum, men kun Enkelte; thi det Religieuse er Alvoren, og Alvoren er: den Enkelte, dog at ethvert Menneske, ubetinget ethvert Menneske, som han jo er det, kan være, skal være den Enkelte”, og Kierkegaard knytter en vigtig fodnote til:

Og forsaavidt der, Religieust, er ’Menighed’ da er dette et Begreb som ligger paa den anden Side af ’Den Enkelte’, og som for Alt ikke maa forvexles med,

hvad der *politisk* kan have Gyldighed. Publikum, Mængde, det Numeriske osv. (Kierkegaard 2009: 17)

Kierkegaard afviser altså, at det forhold han opstiller mellem discipel og Gud kan forstås i nogen politisk kontekst. Den kierkegaardske filosofi stiller sig radikalt anderledes end det, der kan have politisk gyldighed i forhold til begivenhederne i 1848-1849 (Tullberg 2006: 100). Ud fra en sådan forståelse af Kierkegaards afvisning af politik er Žižeks brug af de kierkegaardske termer også blevet kritiseret (Zlomislic 2011). Mit argument i det følgende er dog, at Žižek ikke arbejder mod Kierkegaards udtalelse i citatet ovenfor – men i *forlængelse* af den.

Kristendommens materialisme

Žižek belyser sin marxisme med kristendommen og den logik, som findes i inkarnationen. I introduktionen til *The Puppet and the Dwarf* lyder det:

Min påstand er her ikke bare, at jeg er materialist ind til benet, og at den subversive kerne i kristendommen også er til stede for en materialistisk tilgang; min tese er meget stærkere: denne kerne er *kun* tilgængelig via en materialistisk tilgang – og vice versa: for at blive en sand dialektisk materialist skal man gå igennem den kristne erfaring. (Žižek 2003: 6)

For Žižek er det altså ikke blot interessant at bruge kristne motiver som neutrale eksempler løsrevet fra deres teologiske kontekst. Det virkeligt afgørende er derimod det specifikt religiøse i disse. Det er den religiøse erfaring, der rummer den subversive kerne og det egentlige politiske potentiale. Žižeks påstand kan ses i sammenhæng med hans inspiration fra den franske psykoanalytiker Jacques Lacan, som hævder, at det er teologer, der er de sande materialister (Žižek 2006a: 103).

Žižeks teoretiske fundament er for omsiggribende for nærværende artikel, og jeg vil i det følgende koncentrere mig om hans brug af 'det konkrete universelle', som det figurerer i kristendommen. Det er et nøglebegreb for Žižek i forhold til, hvordan vi kan og må genoplive venstrefløjen og dens bud på et universelt, emancipatorisk projekt.

Det konkrete universelle betyder, at universalisme ikke blot er en abstrakt baggrund, hvor konkrete skikkelser udspiller sig. Det betyder derimod, at det universelle 'spiller med', at det defineres i *konkrete* kampe, *konkrete* diskursive felter og *konkrete* skikkelser, og at det er affødt historisk. Žižeks ultimative eksempel på en sådan konkret universalitet er netop Kristus-figuren, idet et

abstrakt Gudsbegreb her falder sammen med en forhånet, udstødt skabning, som gik rundt i Palæstina for 2000 år siden.

Kristendommen var først med denne idé: Kristus, den elendige udstødte, er mennesket som sådan (*ecce homo*). Demokrati – i dets sande storslåethed, ikke den post-politiske logik med administration og kompromisser mellem mangfoldige interesser – er del af den samme tradition: 'delen uden del', de som ingen behørig plads har i den sociale sammensætning, udgør direkte folkets universalitet. (Žižek 2006a: 30)

Žižek definerer ikke kristendom i modsætning til demokrati. Det virkeligt kristne, inkarnationslogikken, er det demokratiske greb som sådan. Et radikalt, emancipatorisk og universelt projekt følger for sloveneren den logik, som Kristus har hos Kierkegaard. Derfor er Kierkegaards teologi yderst relevant. Den er ikke et levn fra en fjern fortid, der var mere naiv. Den er derimod noget, der bekymrer, udfordrer og implicerer os i dag mere end nogensinde.

Af denne grund bør en fornyet venstrefløj til fulde tilslutte sig Kierkegaards paradoksale påstand, at med hensyn til spændingen mellem tradition og modernitet, er kristendommen på modernitetens side. (Žižek 1999: 252)

Žižek ser ikke Kierkegaard som en bekymret, gudfrygtig konservativ, der forsøger at bringe en kristen teologi med over i moderniteten. Han mener derimod, at Kierkegaard via sit teologiske ståsted forstår at analysere modernitetens inderste kerne. Denne kerne er en konfliktzone af sådanne konkrete universelle. Menneskerettighederne er eksempelvis evige og umistelige rettigheder for enhver. Men denne evige status har samtidig et historisk afgørende punkt, hvor den bliver til. Menneskerettighederne manifesterede sig her som politisk kamp i den Franske Revolution i 1789, hvor, hvis man godtager Žižeks argument, den ekskluderede del i samfundets hele, *les sans-culottes*, de som ingen rettigheder havde, ville stå for mennesket som sådan og den franske nation i sit hele. De ekskluderede mennesker, som ikke havde nogen stemme eller plads i det franske samfund og som undertryktes af det, som senere blev kendt som *L'Ancien Régime*, mente at stå ikke bare for dem selv og deres egne interesser, men mennesket som sådan i det franske samfund (Žižek 1999: 148-149). De ekskluderede mennesker, delen uden del, ville ikke blot af med Louis d. XVI's hoved, de ville omstrukturere den symbolske magt som hans position udøvede. De ville ikke anerkendes som endnu en 'medspiller', men som den franske nation *som sådan*, som dem, der inkarnerede menneskerettighederne i deres universelle karakter.

En venstreorienteret Kristus

Der er nu to måder, hvorpå man kan suspendere samfundets orden og den eksisterende lov gennem et universelt krav. Žižek definerer disse som den *højreorienterede* og den *venstreorienterede*. I den højreorienterede model ser man ifølge Žižek en nationalistisk tendens.

Den højreorienterede suspension af Loven [...] vedkender sig sin overtrædelse af Lovens bogstav, men retfærdiggør den ud fra henvisningen til en højere national interesse: den fremfører sit brud som en smertelig selvopofrelse for Nationens gode. (Žižek 1999: 267)

Her ofrer man sig i Sagens tjeneste med reference til en øverste instans, en ultimativ referent. Man legitimerer suspensionen af en ellers gældende lov ved at henvise enhver til sin 'rette' plads. I denne organismetanke er samfundet en krop, hvor hver celle har 'sin' plads. En mere morsom version af dette er Frank Arnesens velkendte fodboldsang fra 80'erne: "Én, én for alle, alle for én... i røg og damp for Danmark!" Her gives enhver sin rette plads i en overordnet Helhed, hvis Sag man må ofre sig for. Ingen spiller er i sig selv noget uden sin medspiller, og disse løsrevne dele samles i en enkeltstående instans befriet for modsætninger. Som sangen ligeledes tilkendegiver, er det underforstået, at for at sikre denne Helhed, må man i 'røg og damp' suspendere Loven for at sikre sig Danmarks sejr. Den rød-hvide stråleglans indbefatter en skyggeside, hvor man udfører det beskidte arbejde, de såkaldte professionelle frispark. Den højreorienterede model er ifølge Žižek således den samme, som religiøse fundamentalister bruger, når de ofrer deres eget og tusinder af andres liv med reference til en magt, der står højere end det enkelte menneskes (Žižek 2006b: 105-121).

Den venstreorienterede model for det konkrete universelle suspenderer også den eksisterende samfundsmæssige orden og sammenhængskraft, men ser helt anderledes ud:

Den venstreorienterede politiske gestus par excellence (i kontrast til det højreorienterede slogan 'enhver på sin rette plads') er således at stille spørgsmålstejn ved den konkrete eksisterende universelle orden på vegne af dets symptom, fra den del som, om end iboende den eksistentielle universelle orden, ingen 'ret' plads har i den (lad os sige illegale immigranter eller de hjemløse i vores samfund). (Žižek 1999: 269)

De to måder at suspendere Loven på er altså meget forskellige. Mens den højreorienterede vil placere enhver på sin rette hylde, vil den venstreorienterede

rede stille spørgsmålstegn ved den eksisterende, universelle orden på vegne af den del, som er udstødt herfra. 'Delen uden del' er et udtryk hentet hos den franske filosof Jacques Rancière (*le part du non-part*), som han udvikler i sin bog *La Méésentente* om demokratisk uenighed (Rancière: 1995) Den del som 'hører til', men ikke har nogen plads eller del i helheden.

Det er min tese, at Rancières begreb, i særdeleshed i Žižeks læsning af det, er velegnet til at forstå, hvordan Kierkegaard beskriver Jesus i *Philosophiske Smuler*, men også i *Indøvelse i Christendom*. Med Kristus-figuren beskriver Kierkegaard en udstødt skabning, der ikke har del i det (jødisk-romerske) samfund, som han 'hører til', men som sådan, via sin udstødte status, direkte er Guds søn (det universelle). Samtidig omdefineres det universelle gennem Kristus-figuren. Det universelle er her ikke længere noget 'over' menneskenes liv som i jødedommen, men noget der tager del i menneskelivet.

I modsætning til en abstrakt, afsondret baggrund betyder det, at det universelle er konkret og historisk forankret. Her suspenderes Lovens bogstav, den sociale rygrad, det jødisk-romerske samfunds lov og ret, den 'neutrale' baggrund, som ethvert menneske i Judæa indfinder sig under, for at inkarnere det egentligt universelle direkte i et enkelt udstødt menneske.

Gud uden fast stilling

For det første er det universelle således ikke blot en abstrakt baggrund, men konkret funderet: Gud er menneske. For det andet er dette menneske ikke en konge, men i delen uden del, det udstødte menneske, Jesus. Hverken jøder eller romere, endsige hans egne disciple, vil kendes ved ham. Selv den mest trofaste discipel Peter fornægter ham hele tre gange, selv om han har lovet at stå ved ham. Hvis Guds menneskeskikkelse skal være tilgængelig for alle, kan den logisk set ikke være en konges, men må være "det Ringeste", uden status overhovedet, således at alle kan komme i forhold til ham.

For at Eenheden [ml. Gud og menneske] skal tilveiebringes, maa da Guden vorde denne [den Ringeste] liig. Og saaledes vil han vise sig lig den Ringeste. Men den ringeste er jo Den, som maa tjene Andre, altsaa i *Tjenerens* Skikkelse vil Guden vise sig. (Kierkegaard 1997: 238; se også Kierkegaard 2008: 24)

Tjenerens skikkelse, som nævnes i citatet er en gennemgående figur i *Philosophiske Smuler* og kan betyde én af to ting, men der er, så at sige, himmelvid forskel på, hvilken man foretrækker. De to svarer til de to typer af demokrati, som Žižek angav i citatet tidligere: enten som postpolitisk administration af

partikulære interesser, eller i "den sande storslåethed", hvor 'delen uden del' direkte er det universelle. Kierkegaard understreger det sidste. Det er ifølge ham ikke Guds idé med inkarnationen at lege tjener som sådan, at tjene en herremand, for at vise tjenerne i Palæstina, hvordan selv en tjener kan adlyde sin herre og dog forenes med Gud (Kierkegaard 1997: 259). Hvis dette var tilfældet, ville Kierkegaard beskrive en situation, som stemmer overens med, hvad Žižek kalder, den højreorienterede suspension. Pointen er således ikke, at man skal se 'helheden', dvs. at både konge og tjener er vigtige dele, selvom den sidste er hierarkiseret under den første i den guddommelige orden. Kierkegaards logik, hvis man skal se den med Žižeks øjne, er derimod den stik modsatte og lig den venstreorienterede: "...denne Tjener-skikkelse er ingen paatagen [...] men er hans sande Skikkelse" (Kierkegaard 1997: 238). Hvis Gud lader sig inkarnere i et menneske, involverer det netop *manglen* på guddommelig orden og forsyn. Gud forringer sig ved at skrive sig selv ind i sit eget manuskript, og hvis menneskets skikkelse er hans *sande* skikkelse, betyder det jo, at han er underlagt de samme vilkår, som gælder for et menneske. Og dette menneske er ikke et hvilket som helst individ, men specifikt "det Ringeste" eller med Rancières og Žižeks ord "den del som ikke har del". Kierkegaard skriver:

At han var i Tjenerens Skikkelse, vil da kun sige, at han var et ringe Menneske, den ringe Mand, der hverken ved bløde Klæder eller andet jordisk fortrin udmærkede sig fra menneskenes Mængde, ikke til at skjelne fra andre Mennesker, end ikke for de utallige Legioner af Engle, som han lod tilbage, da han forringede sig selv. (Kierkegaard 1997: 259)

Kierkegaards pointe er netop ikke at hypostasere en bestemt social rolle (tjeneren). Kierkegaards pointe er, at Gud inkarnerer det menneske, som ikke kan adskilles fra andre, delen uden del, som *ikke* "udmærker sig fra menneskenes Mængde". Tjenerens skikkelse er kun Gud, for så vidt som man ikke identificerer denne med en del i et hele, en gruppe der også skal have sin del af kagen – så snart man gør det, havner man "i den postpolitiske administration af partikulære interesser" (Žižek 2006: 30): langt fra det storslåede demokrati. Hos Kierkegaard er Guds skikkelse derimod det, der ikke kan "underkastes en Examen", den som ikke kan sikres "fast Stilling og Levebrød", men "vanke[r] ustadigt om" (Kierkegaard 1997: 259-260).

Žižek forstår Kristi samfundsmæssige rolle på samme måde, altså som et ustadigt element uden fast stilling og levebrød. For ham handler det ikke om interessekonflikter mellem partikulære grupper, der definerer sig ud fra deres

plads i hierarkiet. Der er ikke tale om en eksklusions- eller inklusionspolitik, fordi den (delen uden del) falder sammen med en radikal antagonisme i samfundet som sådan. Žižek skriver:

...det er her, hvor beskyldningerne om eksklusion har misforstået det at den kristne universalitet, langt fra at ekskludere nogle subjekter, *er formuleret fra de ekskluderedes position*, fra de, for hvem der ingen specifik plads er i den eksisterende orden, selv om de hører til den. Universalitet er udtrykkeligt forbundet med denne mangel af en specifik plads/bestemmelse. (Žižek 2006: 35)

For Kierkegaard gives Gud ligeledes konkret skikkelse i Jesus Kristus. Samtidig er dette menneske dog udstødt fra det samtidige samfundsmæssige hele, som sagt, hverken jøder eller romere eller hans disciple vil kendes ved ham. Det er derfor kun ved at identificere sig med Kristus, det udstødte menneske, at man overhovedet har adgang til det universelle. Man har ikke adgang til det gennem selvindsigt eller ved at stå ved sin del i Helheden. Det universelle element er kun synligt for den, som identificerer sig med det udstødte element, Kristus selv. Med Kierkegaards begreber kan man kun se Gud med "Troens Øie". Man identificerer sig med den guddommelige splittelse, at Gud "van-ker ustadigt om" som et elendigt, udstødt menneske. Men først når man har kastet sig ud i identifikation med delen uden del, Kristus, kan mennesket se den objektive sandhed heri, "saa er Bruddet skeet, og Mennesket kan ikke komme tilbage". Her skylder man "hiin guddommelige Lærer Alt og maa [...] atter over denne Lærer glemme sig selv" (Kierkegaard 1997: 228).

Den logik, som bør stå i venstrefløjens bibel, kan udledes af Kierkegaards kristendom netop i muligheden for at se med "Troens Øie". I sin læsning af *Philosophiske Smuler* siger Žižek:

Kristendommens paradoks består i dette bånd, der knytter en evig sandhed, til en historisk hændelse: Jeg kan *vide* den evige sandhed kun for så vidt, som jeg *tror*, at den elendige skabning, som gik rundt i Palæstina for to tusind år siden var Gud. (Žižek 1992: 107)

Den evige Sandhed smelter her sammen med et kontingent og historisk udgangspunkt, der gik omkring i Palæstina for 2000 år siden. Den kierkegaard-ske *tro* indgår ikke en kræmmeraftale med Gud, sådan at jeg giver noget, mod at jeg får noget igen. Jeg ofrer ikke mit liv for Gud vel vidende, at det giver mig evig velsignelse. Kierkegaards tro er derimod på selve fraværet af en sådan Sag. Dette må man resignere 'uendeligt' i forhold til, idet man netop må ofre alt uden at regne med få noget igen.

”Jesus er konkret for FASTER”

Kierkegaards definition af disciplens forhold til Kristus står i kontrast til et eksempel givet i forfatteren Hans Otto Jørgensens selvbiografiske roman *Hestenes Øjne* (2008), hvor et kapitel hedder ”Jesus er konkret”. Dette korte kapitel er en velskrevet, følsom og humoristisk erindringsmonolog fra den indremissionske barndom, hvor hovedpersonen lever sig ind i fasterens forhold til Gud. Fasteren forholder sig til Jesus på en yderst håndgribelig måde, som gik han rundt blandt karlene på gården.

Jesus er mere konkret for FASTER end noget andet. At se ham som tolvårig i templet, da han er blevet væk fra sin mor, er så livagtigt, det er som var det i går, da hun var på cykel til Durup og havde drengene med, da de skulle klippes, og hun fik taget mål til en ny kjole af Ingvar Pedersen. (Jørgensen 2008: 28)

Jesus, disciplene, Luther – hele den kristne kirke og dens skikkelser – er for fasteren så sanselige, lyslevende og synligt genkendelige, som skrædderen Ingvar Pedersen og de mennesker, hun omgås til daglig. Hele humlen er netop, at hun *føler*, hun omgås med Jesus til daglig. Lige så konkret som hun sætter kaffe over eller ”sidder ved bordet i stuen, sætter sit hår, dypper kammen i vand”. Hun mærker overalt ”den duft af høvlspåner” fra Josefs tømmerværksted, og ud af øjenkrogen fornemmer hun distræt, ”Jesus med sit krollede hoved stå bøjet over den lange høvl”. Jesus er ikke én, man læser om i Bibelen, fjernt fra fasterens tid og sted, eller en kompleks metafor. Han er ligetil og ligeved, én der ”læser med i *Annoncebladet*” (29).

Hvor fasterens hverdag flimrer forbi med billeder af Jesus, der helbreder spedalske, Jesus, der forvandler vand til vin, Jesus, der taler venligt til sine disciple, vil Kierkegaard *løsrive* Guds konkrete skikkelse fra enhver menneskelig billeddannelse. For Kierkegaard er sådanne billeder ”Kjellingsladder” (Kierkegaard 1997: 264). Man kan ikke slutte sig til troen ud fra menneskelige vurderinger, da det udelukker enhver anden dimension end den, der ligger inden for menneskets horisont: ”hvormed man ikke bliver Discipel, men kun bespottes Guden” (Kierkegaard 1997: 264). Gud er af en højere dimension.

Gud er altså slet ikke til at se med menneskelige øjne. Samtidig er Gud for Kierkegaard dog heller ikke afsondret fra det menneskelige univers. Det er dette, der udgør ”Paradoxet”: At man på den ene side har at gøre med en anden dimension end den rent menneskelige, og at denne dimension på den anden side netop finder sted i det menneskelige univers i form af Kristus. Kierkegaards projekt med *Philosophiske Smuler* kan ses som forsøget på at

suspendere og komplicere det klare skel mellem Gud og menneske, som han finder hos enhver filosofi og teologi fra Sokrates og frem til sine samtidige hegelianske filosoffer. Climacus konstaterer i *Philosophiske Smuler*, at for Sokrates betyder det konkrete, timelige og menneskelige intet:

Det timelige Udgangspunkt er et Intet; thi i samme Øieblik som jeg opdager, at jeg fra Evighed har vidst Sandheden, uden at vide det, i samme Nu er hiint Øieblik skjult i det Evige, indoptaget deri, saaledes, at jeg saa at sige, end ikke kan finde det, selvom jeg søgte det, fordi der intet Her og Der er, men kun et *ubique et nusquam* [intetsteds og allesteds]. (Kierkegaard 1997: 221)

Sokrates adskiller det evige fra det historiske, hvilket anerkender, at Gud (af Sokrates kaldet ideen) er ulig mennesket. Men samtidig forbliver Gudsbegrebet en abstraktion for Sokrates: der er intet "Her og Der", dvs. ingen konkretisering, som det for Climacus sker ved kristendommen. I Kristendommen er den evige dimension indstiftet ved et meget konkret "Her og Der", nemlig et specifikt *historisk* tidspunkt for 2000 år siden i Palæstina. Men dette er et "Paradox", man kun kan se med "Troens Øie" (Kierkegaard 1997: 266; se også Harrison 1997: 469).

Den Guddommelige Komedie

En af hovedingredienserne i en sådan inkarnationslogik er komik. Der er nemlig ikke blot tale om konflikt, når det højeste (Gud) og det laveste (det udstødte menneske) mødes, men i lige så høj grad om noget uundgåeligt komisk. For Žižek er det komiske et vigtigt punkt i Kierkegaards kristendom.

Det er derfor, at Kierkegaard insisterede på, at kristendommen har en komisk side: er der noget mere komisk end inkarnationen, denne latterlige overlapping mellem det Højeste og det Laveste, sammentræffet mellem Gud, universets skaber, og et elendig menneske? Tag den elementære komiske scene fra en film: efter at trompeterne har annonceret Kongens entré i hofsalen, ser det overraskede publikum en sølle, vanskabt klovn som kommer vaklende ind... dette er inkarnationens logik. (Žižek 2006: 105)

Det er komisk, at vi virkelig har at gøre med Gud selv i den forhåned, ringe-agtede Kristus. Gud sender, som Kierkegaard pointerer, ikke nogen budbringer i sit sted, der kan henvise til en hinsides dimension i det høje, men sig selv i egen (lave) person. "Thi at sende en Anden i sit Sted, en høit Betroet, kunde ikke tilfredsstille ham" (Kierkegaard 1997: 258). Det mest intensive øjeblik

er derfor i samme nu på den ene side meget angstprovokerende og på den anden side meget komisk.

Žižek kritiserer de bibelskildringer, som ikke har denne dimension med. Senest har Mel Gibson i *The passion of the Christ* (2004) givet en Kristus-skildring, som var udtryk for den reaktionære side af kristendommen. Som den Alenka Zupančič har understreget: ”I en tid hvor, takket være Mel Gibson, alle taler om Kristi lidelse, hans ufattelige smerte, ville det måske være det rette tidspunkt at lytte til ’Kristi komedie’ ” (Zupančič 2008: 40). Mel Gibsons film om Kristus portrætterer to en halv times lidelse. Hovedpersonen udholder den mest fornedrende og beskæmmende mishandling fra sine medmenneskers side og transcenderer dermed til en højere virkelighed. Kristus er her splittet mellem en guddommelig og en menneskelig side. De sameksisterer i ham, men de er stadig to separate enheder, to halvdele sat kunstigt sammen. På den ene side tager Kristus del i den mest lave og menneskelige form for virkelighed, hvor han gøres til det ultimative offer for pinsler og ydmygelser, på den anden side udholder han netop disse lidelser, fordi han samtidig tager del i den højeste form for virkelighed. Men en sådan skildring går på kompromis med Kierkegaards pointe om Kristus-figuren, hvor Gud ikke eksisterer sammen med det menneskelige, men selv direkte *er* det menneskelige, det menneskelige er Guds ”sande Skikkelse”.

Hos Gibson er Kristus en form for overmenneske. Han gennemgår forhånelse, tortur og lidelse i overordentlig og udpenslet grad, som derved giver os mennesker et højere mål at stræbe efter (men som vi selvfølgelig aldrig kan leve op til og derfor bestandigt må føle skyld over for). Ud fra denne betragtning er problemet med Gibsons film, at den netop konsoliderer afstanden mellem Gud og menneske. Som biografgænger skal man røres over, hvor ’lav’ den menneskelige side egentlig er, og hvor ’stor’ Guds kærlighed er. Men som Kierkegaard siger, ”Kjærlighed forandrer ikke den Elskede, men forandrer sig selv” (Kierkegaard 1994: 233).

Gibsons film involverer os samtidig i et stadigt forhold mellem straf og skyld. Som menneske er man skyldig i forhold til Gud. Ved at man straffer sig selv, konsoliderer man netop Guds ukrænkelighed, som man så kun er endnu mere skyldig over for. Her har vi altså at gøre med den studehandel med Gud, som Kierkegaard ville gøre op med. En aftale hvor man siger til Gud: I orden, *du* er god, evig og sand, *jeg* er slet, flygtig og falsk. Hvad man får, er et ideal at stræbe efter, men som man selvfølgelig aldrig kan opnå. Man får lov til at se sig selv udefra, at straffe sig selv, og dermed identificere sig med den overjægs-position, *hvorfra* man straffes.

En sådan logik har intet med Kierkegaards paradoksale struktur at gøre, fordi denne ikke involverer et valg mellem to sider (Gud vs. menneske), men mellem én side, og dens modsigelse med sig selv (Gud selv *er* et menneske). Dette kan netop udlægges ved at fokusere på komikken i Kristi lidelseshistorie, og jeg vil derfor forsøge at give et eksempel på den i det følgende, som samtidig kunne illustrere Kristus og disciplen som 'delen uden del'. Der *er* nemlig lavet en komedie om Kristus: Monty Pythons *Life of Brian* (1971). Har Kristus-figuren ikke meget mere med den kiksede, malplacerede Brian at gøre end med Gibsons overmenneske?

Brian har ingen guddommelige kendetegn, han er bare en utilpasset, ung fyr med et kedeligt job og en hidsig mor, hvor reprimanderne sidder så løst som hendes tænder. En dag finder de sensationshungrende skarer ud af, at Brian er Guds søn. Brian er Guds søn, men han er ikke engang selv klar over det. Brian forsøger hele tiden at definere sig som jøde med en mængde prædikater, der skal sikre ham del i det sociale hierarki, f.eks. hebræer, krumnæse, kosher, rødhavsgænger – men uden held. Han kan ikke finde sig til rette som *rebel without a cause* eller revolutionær for Sagens skyld. Ikke fordi han ikke vil, men han passer ikke lige ind i de magtpolitiske strukturer i Monty Pythons Judæa.

Brians stilling i den symbolske orden korresponderer til delen uden del. Han har ingen plads i den sociopolitiske sammensætning. Som hans mor siger, er der mere "mess" end "Messias" over ham. Men hvad nu hvis han derfor er Guds søn? Hvad nu hvis, som Kierkegaard foreslår, at der netop altid er mere 'mess', jo mere 'Messias', man er?

Monty Python-disciplen

Der er mange gode 'kierkegaardske' vittigheder i filmen, men jeg vil her koncentrere mig om en. Den finder sted, hvor skarerne står uden for Brians hus og råber: "Vis os Messias!" Brian forsøger at forklare dem, at han ikke er Guds søn; i stedet for at følge ham betingelsesløst, burde de stole på sig selv. "I behøver ikke at følge mig. I behøver ikke at følge *nogen*", insisterer han, "I er alle individer!" Hvorefter mængden udbryder: "Vi er alle individer" (se også Røsing 2007). Monty Pythons mængde lyder her, som Kierkegaard skildrer dem i *Philosophiske Smuler*:

Overalt hvor Læreren viser sig, flokkes Hoben om ham, nysgjerrig efter at see, nysgjerrig efter at høre, begjerlig efter at kunne fortælle Andre, at de have seet

og hørt ham. Er denne nysgjerrig Mængde den Lærende? Ingenlunde. (Kierkegaard 1997: 55)

Brian forsøger endnu engang, ”I er alle forskellige”. Mængden svarer: ”Vi er alle forskellige.” Med undtagelse af en enkelt, der med halvløftet pegefinger udbryder: ”Jeg er ikke!” (*I'm not!*). Er det sådan en kierkegaardsk discipel taler? Jeg vil tolke vittigheden som et ja. Hvorfor? Dette kan belyses gennem analogien til udtalelsen fra *Om min Forfatter-Virksomhed*: ”Religieust er der nemlig intet Publikum, men kun Enkelte [...]”, og fodnoten:

Og forsaavidt der, Religieust, er ’Menighed’ da er dette et Begreb som ligger paa den anden Side af ’Den Enkelte’, og som for Alt ikke maa forvexles med, hvad der *politisk* kan have Gyldighed. Publikum, Mængde, det Numeriske osv. (Kierkegaard 2009: 17)

Hvis vi tolker Kierkegaards skitsering i forbindelse med vittigheden, vil jeg mene, den ser således ud: Brian/Gud beder enhver om at forholde sig til sig selv som Enkelt. Det misforstår Mængden fuldstændig (”Vi er alle individer”). I deres begejstring tror de sig selv dybt unikke og specielle, men de er i virkeligheden en ensartet masse. De er ikke enkelte; i forhold til Kierkegaards fremstilling er de numeriske, mængde, publikum. Undtagelsen er det menneske, som siger ”jeg er ikke”, hvorved han er den eneste i mængden, der rent faktisk skiller sig ud, dvs. er ”Den Enkelte”. Hele vittighedens pointe er, at han kun kan blive ’Den Enkelte’ ved en selvudslettelse i forhold til mængdens hierarki og forskelsbestemmelse: ”Jeg er ikke” (forskellig/individ). Han kunne også, med Rancière og Žižek, have sagt: Jeg er ’delen uden del’. Sagt med Kierkegaards ord betyder den unikke status af ’Den Enkelte’ ikke en selvindsigt, men en kompromisløs hengivelse til det religiøse. ”Bruddet [er] skeet, og Mennesket kan ikke komme tilbage”. Hverken Gud eller mennesket kan komme tilbage, kan man sige: Guden er blevet menneske, og mennesket er blevet forrykket fra sig selv. Det er ved at stå i forhold til Gud, at discipelen bliver ’Den Enkelte’, hvor man ”skylder Guden alt”. Og Gud kan her forstås som navnet på det, der konkret og historisk suspenderer det etiske, dvs. den gældende moralske ramme.

Som Kierkegaard fremhæver i citatet er der ”som Enkelte” ligeledes tale om et fællesskab på den anden side af den numeriske mængde. Nemlig den menighed, som består af enkelte, men samtidig står i et forhold til Gud, som de skylder alt. Det er den venstreorienterede katekismus, som undervises i den slovenske skole. Og Kierkegaard betragtes som klassekammerat.

Litteratur

- Gibson, Mel m.fl. (2004). *The Passion of the Christ* (film).
- Grøn, Arne (1995). "Sokrates og Smulerne", *Filosofiske Studier*, Bind 15, s. 97-108.
- Grønkjær, Niels: "The Absolute Paradox and Revelation" i Niels Jørgen Cappelørn m.fl. (red.) *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*. København: De Gruyter.
- Harrison, Victoria S. (1997): "Philosophical Fragments": A Clarification", *Religious Studies*. Vol 33, nr. 4, s. 455-472. Cambridge: Cambridge University Press
- Jørgensen, Hans Otto (2008): *Hestenes Øjne*. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren (1997, [1844]). *Philosophiske Smuler* i Niels Jørgen Cappelørn m.fl. (red.) *Søren Kierkegaards skrifter 4*. København: Gads Forlag.
- Kierkegaard, Søren (2007, [1850]). *Indøvelse i Christendom* i Niels Jørgen Cappelørn m.fl. (red.) *Søren Kierkegaards skrifter 12*. København: Gads Forlag.
- Kierkegaard, Søren (2009, [1851]). *Om min Forfatter-Virksomhed* i Niels Jørgen Cappelørn m.fl. (red.) *Søren Kierkegaards skrifter bind 13.*. København: Gads Forlag.
- Monty Python (1979): *Life of Brian* (film). Universal Studios.
- Paik, Peter (2005): "The Pessimist rearmed: Žižek on Christianity and Revolution", *Theory and Event*, Vol 8, Nr. 2. Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press.
- Rösing, Lilian Munk (2007): *Autoritetens Genkomst*. København: Tiderne Skifter.
- Rudd, Anthony: (2000): "The Moment and the Teacher: Problems in Kierkegaard's 'Philosophical Fragments'" i Tonny Aagard m.fl. *Kierkegaardiana* 21. København: C. A. Reitzel.
- Tullberg, Steen (2006): *Søren Kierkegaard i Danmark. En receptionshistorie*. København: C.A. Reitzel.
- Žižek, Slavoj (2003): *The Puppet and the Dwarf*. London: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2006a): *The Parallax View*. London, England: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2006b): *How to read Lacan*. London: Granta Books.
- Žižek, Slavoj (2008, [1992]): *Enjoy Your Symptom!* New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj (2008, [2000]): *The Fragile Absolute*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009, [2008]): *Violence*. London: Profile books.
- Žižek, Slavoj (2008, [1999]): *The Ticklish Subject*. London: Verso.
- Zlomislic, Marko (2011): "From Žižeks Monstrous Politics to the Political Theology of Kierkegaard's Housing Project", *Toronto Journal of Theology*, Volume 27, Number 2. Toronto, Ontario, Canada. University of Toronto Press.
- Zupančič, Alenka (2008): *The Odd One in: On Comedy*. London, England. The MIT Press.

