

Gitre, døre og andre forhindringer på vejen

– *Om en tilbagevendende modsigelsesfigur i Søren Kierkegaards forfatterskab*

skrevet af Jonas Holst, Universidad San Jorge · udgivet 21. maj 2013 · 5908
ord

Abstract

Intentionen med den følgende artikel er at fremlæse en tilbagevendende modsigelsesfigur i Søren Kierkegaards forfatterskab og vise dens grundlæggende betydning for hans tænkning. Det gennemgående modsætningspar i modsigelsesfiguren udgøres af det indvortes og det udvortes, imellem hvilke der består et inkommensurabelt forhold, som ikke lader sig mediere, hvilket Kierkegaard symboliserer med henholdsvis et gitter og en dør. Disse grænseflader markerer en spærre i hans tænkning, som støder ind i dem uden at kunne overskride dem, hvilket præcis er meningen og skal vise, at menneskets eneste udvej fra sin egen indespærring går igennem den kristne gudstro.

Indledning

I indledningen til sin disputats *Om Begrebet Ironi med stadig Hensyn til Socrates* sammenligner Søren Kierkegaard den filosofiske beskæftigelse med en skriftefader, der afhører sit skriftebarn, historien, med det formål at fremdrage dens hemmeligheder. Historien kan, ifølge Kierkegaard, ikke kaste et forklarelsens lys over sig selv, men den behøver filosofiens "smidige, sporende Gehør for den Skriftendes Hemmeligheder" for at blive oplyst om sin egen sandhed. Historien mangler den fornødne afstand eller "ærbødige Anstand", som Kierkegaard siger vendt imod den hegelianske historieopfattelse, til at kunne aflytte sig selv. Denne afstand og anstand i

forhold til historien har filosofien, og den unge filosofspire går så vidt i sin indledning som til at hævde, at filosofi som sådan overskrider det timelige og "tager sig selv som det evige *prius*. (Kierkegaard 1994, Bd. 1: 70)"

Kierkegaard har i sin indledning tydeligvis indoptaget elementer fra en hegeliensk inspireret åndsfilosofi, der bestandigt fordrer "det Evige, det Sande". Samtidig hermed forbliver han dog kritisk over for den måde, hvorpå selvsamme åndsfilosofi lidt for håndfast "griber og fastholder Phænomenet", som dermed krænkes. Her over for vælger Kierkegaard en anden og mere kærlig tilgang, som lægger sig efter "det fænomen", som han har sat sig for at undersøge i sin disputats, nemlig Sokrates: Han ønsker at nærme sig Sokrates som "Erotiker" og i hans ånd "forhjælpe Phænomenet til dets fuldkomne Aabenbarelse. (Ibid.: 69)"

Metodologisk set opererer Kierkegaard på disse første sider af sin disputats med to svært forenelige filosofier: På den ene side sokratiske erotik og på den anden side hegeliensk åndshistorie. Det er imidlertid på dette sted, at skriftefaderen kommer ind i billedet og bliver den formidlingsinstans, som skal gøre spændingsforholdet mellem de to tilgange mindre modsigelsesfyldt: Skriftefaderen er den gejstlige figur, som bevarer en anstændig afstand til den historiske virkelighed med sit fintmærkende gehør, hvorved han forener de to metodologiske momenter, som Kierkegaard i sin indledning skal have til at gå op, ånd og sanselighed. De kommer dog ikke til at gå op i nogen højere enhed og snarere end en løsning bliver den modsætningsfyldte strategi til et problem igennem disputatsen, som både på det form- og indholdsmæssige niveau bevæger sig i ujævn pasgang mellem de to modsatrettede momenter.

Det problem, som Kierkegaard står med, er dobbelt: I sin disputats kan han ikke nøjes med at bruge den sokratiske ironiske erotiske sværmeri som vejviser, hvis han vil bevare den kritiske distance til undersøgelsens "genstand" og nå frem til en opbyggelig besvarelse af de opstillede teser i afhandlingen. Han behøver et metodisk greb, *in casu* åndshistoriens, som

tillader ham at håndtere og overskue den hele fremstilling såvel historisk som begrebsligt. Igen må dette grebs og begrebs magt ikke blive for omfattende, hvilket undersøgelsens "genstand" så at sige skal være med til at forhindre. Det bringer os frem til den anden del af problemet, som består i, at Sokrates' ironiske væsen slet ikke kan gøres til genstand. Det lader sig knap nok afbilde, eller som Kierkegaard spøgefuldt formulerer det: "det synes umuligt eller idetmindste ligesaa besværligt, som at afbilde en Nisse med den Hat, der gjør ham usynlig. (Ibid.: 72)" Den unge filosof, der står foran at skulle forsvare sin disputats, kan dårligt hævde, at hans forehavende med at give en afklaring af den sokratiske ironi er umuligt, hvorfor han forsøger at mildne problemet med en ironiserende form for æstetisk anskuelighed, som giver et glimt af det uanskuelige og sågar uoverskuelige ved projektet.

Kierkegaard er altså bevidst om det modsigelsesfyldte i sit eget foretagende, hvilket ikke ændrer ved, at han ufortrødent indtager skriftefaderens plads for at aflukke det historiske fænomen dets hemmeligheder og foredrage disse således, at det selv "lever sig ind i denne Philosophiens Opfattelse". Det er Kierkegaards illusion, som han nok gennemskuer, men samtidig forsøger at opretholde i sin afhandling, at historien skulle blive gennemsigtig for sig selv igennem filosofiens forklaringer. Skriftefaderen repræsenterer den ånd, *Geist*, der fremholder en "Gjenpart" for den skriftende historie, som deri vil kunne genkende sig selv og blive forenet med en sand forståelse af sig selv (Ibid.: 70); men af hvilket materiale er denne "Gjenpart" gjort? Er den ikke også skrift og er det ikke Kierkegaard, der står fadder til skriften og selv er – snarere end en skriftefader – en skriftende, som gør brug af æstetiske virkemidler for at gøre det, der ligger ham på hjerte, synligt?

Det sidste er i kort form den konklusion, som en række fortolkere inden for de seneste to årtiers danske Kierkegaard-reception er nået frem til (Jf. Tøjner, Garff & Dehs: 1995), og det er i en vis forstand også den

konsekvens om ikke konklusion, som Kierkegaard drager i årene efter at have skrevet *Om Begrebet Ironi*. I sin disputats bevarer han til dels idealismens illusion om at kunne være en gejstlig autoritet, der på bekvem afstand af historien afkoder dens "skriftende" sprog uden selv at være skrivende endsige skriftende. Skriftefaderen er et amalgam af de to tilværelsesfortolkninger, som markerer spændvidden i Kierkegaards tænkning, og imellem hvilke han i sit forfatterskab søger at skabe en kommunikationslinje, det æstetiske og det religiøse. Kommunikationslinjen er imidlertid allerede brudt i *Om Begrebet Ironi*, hvor skriftefaderen, Kierkegaard selv, ikke kan sammenholde og gør en pointe ud af ikke at kunne holde sammen på skriftets indre modsætninger, og i sit næste skrift, *Enten-eller*, bliver dette brud blotlagt.

Gitter og døre

En Skriftefader er ved et Gitter adskilt fra den Skriftende, han seer ikke, han hører blot. Efterhaanden som han hører, danner han et Udvortes, der svarer hertil; han kommer altså ikke i Modsigelse. Anderledes derimod, naar man paa eengang seer og hører, og dog seer et Gitter mellem sig og den Talende. (Kierkegaard 1994, Bd. 2: 9)

Skriftefaderen kommer ikke i modsigelse, hvilket var den idealforestilling, som Kierkegaard forsøgte at opretholde i sin disputats, velvidende at erotik og ånd, sanselighed og gejstlighed vanskeligt lader sig forene modsigelsesfrit. I *Enten-eller* synes Kierkegaard at have taget konsekvensen og har afsat skriftefaderen som autoritet for at lade selve det modsigelsesfyldte mellemværende mellem det indvortes og det udvortes komme til syne i teksten, der i overenstemmelse hermed ikke har én *autor*, Kierkegaard selv, men flere. Skriftefaderen ænsrer ikke det omtalte mellemværende og ser næppe heller gitteret, der i Kierkegaards tekst markerer et foreløbigt brud med denne gejstlige autoritet, som mener at kunne aflytte den skriftende persons historie og uden videre gennemskue vedkommendes dybeste hemmeligheder.

Gitteret markerer dog ikke alene et brud. Det former samtidig en spærre i hjertet af modsætningsparret indvortes-udvortes, hvilket skaber en modsigelsesfigur, som Kierkegaard skal blive ved med at variere igennem *Enten-Eller* og de næstfølgende værker. Skriftefaderen har ikke nogen skrift foran sig, men det har Kierkegaard samt hans pseudonyme medforfattere, hvilket er det, som gitteret skal illustrere. De ser skriften foran sig, de gør stedse opmærksom på det og de er selv skriftende. Skriften, forstået både som tekst og tilståelse, bliver delvist en måde, hvorpå de rykker ud med sproget og får lettet hjertet, men også kun delvist. Den anden del af mellemværendet med skriften består i, at de bliver rykket med af den, sågar halvt forrykte af den, og ofte ender med at blive kastet tilbage på sig selv og deres egne hjertekvaler. Det, der kommer ud på skrift, er ikke det, som de ligger inde med og i sandhed ville skrive, hvilket beskriver den modsigelsesfigur, der på dæmonisk vis går igen hos Kierkegaard, og hvis gennemgribende betydning for hans tænkning skal udforskes i det følgende.

Modsigelsesfiguren optræder allerede i *Om Begrebet Ironi*, hvor den fungerer som en art ironiens "udfoldelsesmedium". Den sokratiske ironi er for Kierkegaard eksemplarisk ved, at den i sit replikskifte markerer "en bestandig Tilbagestrømmen", hvilket Platon har en veludviklet sans for, mens Xenophon mangler "Gehøret for Replikens i Personligheden uendeligt gjenlydende baglænds Echo (thi ellers er Repliken Tankens Forplantelse gennem Lyden forlænds). (Kierkegaard 1994, Bd. 1: 77)" Hvad Kierkegaard med andre ord savner hos Xenophon, og i stedet finder hos Platon, er gehør for uoverensstemmelsen mellem personlighedens tilbagetrækning til sit eget indre og tankens forplantelse i den ydre lyd, en art reflekterende negativitet i det sagte, der ikke fører én hen imod tankens forklarelse, men styrter én ned gennem "den hemmelige Falddør" og lader én ende i "Ironiens uendelige Intet" (Ibid.: 84). Ironikeren holder i sit indre noget hemmeligt eller holder på en tavshed, som i talen ytrer sig i

form af intetsigende meningsudvekslinger, der giver sig ud for at være meningsfulde, men som i virkeligheden kun lokker den lyttende frem for til sidst at kaste vedkommende tilbage på sig selv med intetheden rungende i ørerne.

Falddøren står ligesom gitret i *Enten-Eller* for et brud på den fornuftige sfæres forståelige orden og lader tilsyneladende noget eller nogen passere igennem; men Kierkegaard giver klart til kende, at der består et misforhold mellem det, der befinder sig på henholdsvis den ene side og den anden side af passagen. Deri består ironien. Den giver indtryk af at bevæge sig og at føre den lyttende ind i et meningsfyldt univers, mens den i virkeligheden hele vejen igennem lader talen eller skriften genlyde af en meningsløshed, som det kræver et særligt gehør for at opfange, uden at det dog fører nogle vegne hen. Ironi er både forførende og frastødende, ”en bestandig Attraction og Repulsion” (Ibid.: 212), hvilket skyldes, at hvad der ser ud til at være en gennemgang bliver til en spærre, en forhindring på vejen, som man kan støde panden imod, hvis man tager den for alvorligt; eller man kan blive stående ved den, ironiens tvetydighed som gennemgang og spærre, hvilket i vid udstrækning var det, som Sokrates var i stand til, men som også, ifølge Kierkegaard, blev hans skæbne.

I sin disputats er Kierkegaard af den opfattelse, at Sokrates bliver et offer for sin egen ironi, mens han selv – ikke ulig den filosofisk skolede skriftefader, som bevarer en anstændig afstand til det, der skrives – befinder sig over den og kun gør brug af den som behersket moment. Han ”regner paa det Brydnings-Perspectiv, under hvilket Ironien deels vil vise sig for en og anden Læser, deels tage sig bedre ud” (Ibid.: 135), uagtet at den er et intet, som ikke kan vise sig som den er. Ordet ”Brydnings-Perspectiv” er næppe tilfældigt valgt fra Kierkegaards side. Det refererer indirekte til den beskrevne brudflade, som tillader ironien at vende alt på hovedet og fremkalde det ”Echo”, der går igen i Kierkegaards næste værk,

Enten-Eller, og får modsætninger til at løbe over i hinanden for ikke at sige løbsk i deres egen dialektik.

Hvis Kierkegaard imidlertid mente, at han i sin disputats endegyldigt havde afhandlet ironi-begrebet og fundet en farbar vej ud dens altfortærende element, så ville han næppe have ladet *Enten-Eller* udgive halvandet år senere under afsættelse af sig selv som den *autor* og autoritet, der er hævet over ironien og skriften. Et gitter er kommet imellem, som synliggør det umulige i at opretholde en tilnærmelsesvis ubrudt forbindelse mellem det indvortes og det udvortes, tilståelse og tekst, "sig og den Talende". Det sidste er et bemærkelsesværdigt udtryk, som refererer til de to parter, der sidder på hver sin side af gitteret, men som samtidig lader ane, hvad der bliver tydeligt i værket og efterhånden er næsten enhver Kierkegaard-læser bekendt: Den talende er en skriftende, som ud over at skrive til sin læser samtidig skrifter over for sig selv for at komme på det rene med sig selv. Man kan – som mange har gjort – identificere denne skriftende med Søren Kierkegaard selv og den tilståelseshistorie, som hans værk skriver sig ind og ud af, med hans forliste forlovelse med Regine Olsen; men det er ikke ærindet her at udstikke identifikationsbeviser, hvilket som nævnt allerede er blevet gjort. Snarere skal det handle om at forfølge den fremstillede modsigelsesfigur videre i Kierkegaards værk og belyse dens betydning for hans tænkning, særligt igennem den måde, hvorpå den ombryder selve dannelsen af identitet og skaber et uigennemsigtigt mellemværende i hjertet af hans skrift.

Det omtalte gitter er et eksempel på en grænseflade, som grundlæggende forandrer det, der ser ud til at passere fra den ene side til den anden. Da det forandres fra grunden af, forbliver det et spørgsmål om det, der passerer igennem, overhovedet kommer ud på den anden side, eller om det ikke snarere beror på et bedrag, der lader noget ganske andet komme til syne og det, som egentlig skulle udtrykkes, forblive indesluttet i

sig selv. Denne modsigelsesfigur med en tvetydig passage imellem de to sider i et forhold bliver Kierkegaard, som tidligere hævdede, ved med at variere igennem sine næste værker, først i æstetiker As papirer, der udgør første del af *Enten-Eller*. Æstetikerens beskriver igen og igen sig selv som værende udelukket fra at komme over på den anden side; et hinsides, som ofte får betegnelsen "Lykkens Rige" hæftet på sig. Således iscenesætter han sig selv som "en Betler ved Tempets Dør" (Kierkegaard 1994, Bd. 2: 32) og "en Portens Proselyt" (Ibid.: 63), hvor han opholder sig i håb om ved grænsen for forholdet at kunne få et glimt af "det forjættede land" på den anden side. Musikken er det eftertragtede "rige", som æstetikerens nærmer sig med alle sanser åbne for at lodde dybden af dens toner og måske træde indenfor. Han leger med muligheden af at få et "Glimt" eller "Vink", som ville kunne vise ham indenfor, men det afbrydes i en tilbagevendende bevægelse, der forvandler overgangen til en uoverstigelig barriere.

Æstetikerens er en digter, der først og fremmest gør brug af sprogets anskuelige billeder, hvilket er inkommensurabelt med musikken, som i højere grad end sproget stemmer overens med de dybe, sjælelige ytringer, der står hans hjerte nær, og som han længes efter at give udtryk for. Han ønsker, som den gode æstetiker han er, at opnå kontakt til selve sanselighedens væsen eller genialitet, hvis inkarnation er Mozarts Don Juan, der kun toner frem i musik. Da han imidlertid ikke er hjemmevant i musikken, må han nøjes med sproget, der fremfor at tilbyde en harmonisk gengivelse af det sjælelige indre udspalter sig i et misforhold mellem tekst og tilståelse, som tidligere blev kaldt "skriften". Hvad er det, der gør, at sproget ytrer sig på denne modsigelsesfyldte måde, som talte mennesket igennem et gitter, der forvrænger, hvad det har på hjerte?

Vi omtalte tidligere gitteret som skrift, og det er det uden tvivl for Kierkegaard, som igennem sine pseudynomer forsøger at få sit mangetydige liv ned på papiret, velvidende at det hverken bliver gennemsigtigt eller går op for ham. Graver vi imidlertid dybere og ser på

selve uoverensstemmelsen mellem indre og ydre i teksten, specielt i æstetikerens *Diapsalmata*, peger den på, at menneskets kropslige konstitution udgør det famøse gitter, der forhindrer sjælen i at stemme overens med sig selv, når den ytrer sig. Æstetikeren udmaler, hvorledes smertensskrig kommer ud som skøn musik igennem digterens læber og efterlader ham alene tilbage med smerten, som han ikke kan få luft for og dele med andre (Ibid.: 23). Hvad æstetikeren efterspørger og selv higer efter, er "den sande Commandostemme" (Ibid.: 25) eller "Aandens Tungebaand" (Ibid.: 27), der toner rent og kraftfuldt igennem uden at blive hængende i skriftens og kroppens tvetydige, tvivlende "Klangfigurer".¹⁴

I den platoniske dialog *Phaidon* beskriver Sokrates kroppen som et gitter, hvorigennem sjælen ser ud på det værende, der imidlertid bliver forvrænget af dette filter, hvis uensartethed forhindrer mennesket i at skue væren og sin egen sjæl rent (Platon 2009, Bd. I: 82e). Sokrates skildrer samme sted, hvor vanskeligt det er for mennesket at blive sig dette gitter kvit, eftersom det klæber til den menneskelige eksistens, som let bliver fanget i det. Den moderne filosofiske antropologi, repræsenteret af Helmuth Plessner, sammenligner sprog med "et gitter, igennem hvis stave vi ligesom fangne ser ud på et illusionært udenfor (Plessner 2003: 316)" og giver tillige en begrundelse for, hvorfor det forholder sig på denne modsætningsfyldte måde: Mennesket er på en gang nedsunkent i sin krop og befinder sig samtidig på en vis afstand af den. Det gør det til et tvetydigt væsen, som har opnået en distance til sin omverden og sin egen krop, blandt andet takket være sproget; men da det stadigvæk lever i sin krop og

¹⁴ Winkel Holm (1998) har undersøgt den modsigelsesfyldte sammenhæng mellem materiale og mening i Enten-Eller, blandt andet under inddragelse af "Klangfiguren", som rummer den spænding mellem lyd og anskuelighed, der også træder frem i den undersøgte gittermetaforik. Winkel Holms pointe er, at den modsætningsfyldte spænding mellem den dybere betydning og den anskuelige fremtrædelse er produktiv for Kierkegaard i æstetisk forstand, men også i et videre antropologisk perspektiv, der involverer den danske filosofis religiøse tilværelsestolkning. Mit ærinde i det følgende er et lignende, nemlig at vise, hvorledes Kierkegaard anvender den fremstillede modsigelsesfigur såvel på det æstetiske som på det religiøse område og ophæver den inden for det sidste.

sproget ytrer sig igennem den, skaber det en inkommensurabilitet mellem det indre og det ydre, hvor henholdsvis kroppen og sproget kommer til at fremstå som uigennemsigtige grænseflader, der spærrer for, at det åndelige i mennesket kan komme rent til udtryk.

Det er denne inkommensurabilitet, som Kierkegaard allerede omskriver i *Om Begrebet Ironi*, og som han gør til hovedtemaet i første del af *Enten-Eller*. Forestillede Kierkegaard sig stadigvæk i sit første værk, at han så at sige kunne stå i åndens tjeneste og oversvæve den skriftende historie for at opklare dens skjulte hemmeligheder, præsenterer han os i sit andet værk for konsekvensen af, at dette ikke længere lader sig gøre som følge af det gitter, der er faldet ned og spærrer for den ubrudte forbindelse mellem åndens dialektiske bestemmelser: Æstetikerens løber panden mod muren eller "Lykkens Dør" (Kierkegaard 1994, Bd. 2: 27), som han et sted kalder spærren, og falder tilbage i sit eget mismod med "Eccho" som eneste ledsager (Ibid.: 36). Han kan ganske vist til tider mønstre en overstadig energi til at "ængste" og "friste" det, som han gør til genstand, i håbet om, at et gennembrud vil finde sted, der gør genstanden åbenbar i sit væsen; men det lykkes ikke, da præmissen om det indres og det ydre inkongruens fortsat gøres gældende i teksten.

I *Philosophiske Smuler og Sygdommen til Døden* skelner Kierkegaard imellem den, der er handlende og den, der er lidende i sin egen modsigelsesfyldte tilværelse, båret af henholdsvis forargelse og fortvivlelse; men han lader samtidig sine pseudonymer gøre opmærksom på, at det er relative bestemmelser, da også den handlende er lidende og den lidende er handlende (Kierkegaard 1994, Bd. 6: 48; Bd. 15: 123 ff.). Den første ligner ironikeren, som har kræfter til at bringe modsigelserne i spil, mens den anden har træk til fælles med den tungsindige, der har resigneret og trukket sig tilbage i sin indesluttethed. Begge er stødt på "en eller anden Vanskelighed i Selvets Sammensætning", hvilket bliver til "en

Slags blind Dør”, der forhindrer dem i at bryde igennem og udtrykke sig modsigelsesfrit (Kierkegaard 1994, Bd. 15: 110-11).

Igen bliver ”døren” et billede på den barriere, der har sat sig på tværs i selve dét, der for Kierkegaard karakteriserer mennesket, nemlig at det er ånd eller et selv. Opgaven består for den danske tænker i ”at vorde sig selv” og for anskuelighedens skyld lader han sine æstetiserende digterpseudonymer fremstille denne genstridige opgave som et ideal, de har uden for sig selv. I virkeligheden handler det om dem selv og den beskrevne barriere danner en brudflade i dem selv, hvilket lader sig illustrere som noget udvortes på baggrund af menneskets dobbelte konstitution: at være nedsunkent i og at være på afstand af sin krop. Hvordan han tænker sig, at mennesket kan blive frelst fra at forblive indespærret i sit eget indelukke uden at komme ud af stedet, skal vi begynde at nærme os i det følgende.

Kierkegaard udkaster på intet tidspunkt – som Sokrates i *Phaidon* – den sublimeringsstrategi at udsulte kroppens drifter med henblik på at få et hul igennem til et hinsides, åndeligt rige. Den kristne pæl i kødet sidder givetvis for dybt i Kierkegaard til, at han kan vælge den vej; men endnu vigtigere er det, at han igennem sine pseudonymer ønsker at fremskrive en sand lidenskab, der på den ene side stadigvæk er bundet til kroppen og skriften, men som på den anden side støder på så hård modstand, at den ender med gå imod sit eget endeligt. Kierkegaard lader sine pseudonymer gå ad sprogets eller rettere skriftens vej i håbet om at komme til det sted, hvor den hører op. Lidenskabens tager dog til tider så meget over i *Enten- Eller*, at læseren kan sidde med en fornemmelse af, at æstetikerens begynder at løbe storm på sproget og nærmest pisker det til at blive så oprørt, at der bliver ”Mening og dyb Betydning i Alt.” (Kierkegaard 1994, Bd. 2: 88) Det gør der ikke. Projektet falder til jorden igen og beskriver den bevægelse af strøm og modstrøm, som løber igennem første del af *Enten- Eller*, hvor æstetikerens forivrer sig og drøner forud i forsøget på at lade

ord, tanker og handlinger overskride sig selv, men ender med at falde tilbage i en refleksiv tilstand, hvorfra han ikke kan komme ud over den modstandsfulde grænseflade, som han er stødt på.

For Kierkegaard består opløsningen af den knude, som han selv og hans pseudonymer er viklet ind i, imidlertid hverken i at forløbe sig eller i at falde tilbage i mismodets udvejsløshed, selvom resignationen i værket efter *Enten-Eller, Frygt og Bæven*, bliver til et produktivt, men stadigvæk utilstrækkeligt moment for digteren til at nå ud på den anden side af sine egne evindelige refleksioner, sin egen "skriften". Den foreløbige løsning består i at blive stående ved grænseovergangen til et hinsides, hvilket i *Frygt og Bæven* beskriver grænsen mellem det æstetiske udtryk og den religiøse inderlighed. Denne strategi har Kierkegaard, som vi har set, allerede forberedt, men i de næste værker begynder han at gå bort fra at ængste og gøre et stort spektakel ud af det, der findes hinsides grænsen – det religiøse – og lader i stedet sine forfatterpseudonymer blive stående ved selve inderlighedsdimensionens angst og tavshed.

Æstetik, etik og religiøsitet

Hvad æstetik og religiøsitet har til fælles i Kierkegaards fremstilling, er, at begge tenderer mod det umulige under opretholdelse af en art skillevæg, der forhindrer mennesket i at foretage en direkte udgang fra sit eget subjektive indre og ind i en objektiv, sand virkelighed. Det, som "Extra-Skriveren" Johannes de silentio i *Frygt og Bæven* kan bygge videre på fra *Enten-Eller*, er den form for kompromisløs resignation, som ingen ende har – hvorfor han også betegner den som "uendelig" – da den resignerende ikke har kræfter til at komme fri af den. Den resignerende bruger alle sine kræfter på at resignere, som Kierkegaard lader sit digterpseudonym sige, hvorefter det, der bliver tilbage at gøre for den enkelte, kan udtrykkes ganske kort: Intet (Kierkegaard 1994, Bd. 5: 34 ff.). Æstetikerens, som i *Enten-Eller* løb panden mod "Lykkens Dør", blev også

efterladt alene tilbage med "intet at gøre", hvilket stemningsmæssigt svarer til angsten, hvis psykologiske aspekter Kierkegaard er en af de første filosoffer til at gå i dybden med.

Etikeren assessor Wilhelms råd til æstetikerens i samme værk om at skabe sig et modsigelsesfrit centrum i tilværelsen, hvor ud fra det skulle være muligt at bryde igennem og føde sig selv, bliver hverken for æstetikerens, Johannes de silentio eller Kierkegaard selv nogen farbar vej ud af den fremstillede intethedsapori. Etikeren mangler sans for den fremstillede modsigelsesfigur, der beskriver et grundtræk ved den menneskelige eksistens og blokerer for at mediere en eksisterende ind i det almene. Kierkegaards kritik af den hegelianske mediation og ophævelse af "Modsigelsens Grundsætning" (Kierkegaard 1994, Bd. 10: 12) går på det samme og får ham til selv at benytte sig af den indirekte meddelelsesform, der sørger for at holde de eksisterende adskilt, så det væsentlige står tilbage at gøre for den enkelte, som i sin eksistens ikke er hævet over det timeliges modsigelsesfyldte dialektik, men er stedt i den. Etik forstået som en direkte oversættelse af den enkeltes indvortes til det almenes udvortes er en vej, som er afspærret i Kierkegaards tænkning, i hvis hjerte der findes en tvetydig grænseflade med en tilbagevendende modsigelsesfigur som dens manifesterede udtryk.

Hvis denne modsigelsesfigur virkelig er så gennemgribende for Kierkegaards tænkning, at den bliver ved med at gå igen, så må vi forvente at kunne genfinde den i de næste værker på sådanne kritiske steder, hvor digter-pseudonymerne når ud til grænsen for deres egen sproglige formåen. Johannes de silentio lægger ikke skjul på de kvaler – "Grændse er netop Lidenskabens Qval, omend tillige dens Incitament", ifølge *Philosophiske Smuler* (Kierkegaard 1994, Bd. 6: 44) – som han har med at tænke "hiint uhyre Paradox, der er Indholdet af Abrahams liv, i ethvert Moment bliver jeg stødt tilbage, og min Tanke kan, trods al sin Lidenskab, ikke trænge ind i det" (Kierkegaard 1994, Bd. 5: 32). Det mest anskuelige

billede på den barriere, som han i mødet med Abraham støder på, falder hen imod slutningen af *Frygt og Bæven*: ”thi hans liv er som en Bog, der er lagt under guddommeligt Beslag [...]” (Ibid.: 71) Som sine forgængere ud i det umuliges kunst står også silentio vagt ved grænseskillet for at få øje på ”en lille uensartet Brøks-Telegraphering fra det Uendelige” (Ibid.: 37), men han må give fortabt og ser sig om efter en anden strategi: ”i misvisningens Øieblik [at] kunde ligesom antyde det ubekjendte Lands Grændse.” (Ibid.: 101)

Sproget bryder sammen, når silentio tænker på Abraham eller ser ham for sig, og han kan ikke længere gøre brug af sin krop og sine sanser: Han bliver tilintetgjort, lam, paralytisk og blind. Dette korporlige sammenbrud synes at bekræfte rigtigheden af den tidligere udlægning af grænsefladen i den udlagte modsigelsesfigur som en repræsentation af krop og af skrift. Det er som om Abrahams liv totalt mørklægger og gør disse medier ubrugelige. Når han alligevel forsøger at antyde Abrahams handlinger ved hjælp af kroppens bevægelser, så tager de sig lige så paradoksale ud som én, der står og går på samme tid. Abraham giver uden at vakle afkald på den, som han elsker, sin søn Isak, og skrider tavst frem imod det bjerg, hvor Gud har befalet ham at ofre sin søn; men i samme bevægelse og med hvert skridt, som han tager fremad, tror han på, at Gud vil give ham Isak igen, hvilket for silentio svarer til at suspendere etikken og tro i kraft af det absurde, for så vidt han har resigneret fuldstændigt og inderligt tabt ham – og dog har han eller får han ekstra energi til at forblive stærk i troen (Ibid.: 39).

Det er dette paradoks, som Johannes de silentio ikke kan trænge i, hvilket Constantin Constantius i *Gjentagelsen*, som udkommer samtidig med *Frygt og Bæven*, gengiver med dét at være stødt på ”det Vidunderliges Grændse”, hvor ens egen tilværelse stopper og det, der findes på den anden side, er transcendent (Kierkegaard 1994, Bd. 5: 160-61). Constantius erkender ligesom silentio, at denne bevægelse ud over sig

selv er han ikke i stand til at foretage lige så lidt som det unge menneske, som han forsøger at friste til at foretage gentagelsens bevægelse, er det. Det unge menneske gentager blot modsigelsesfiguren fra *Enten-Eller*: ”Mit Væsens hele Indhold skriger i Modsigelse med sig selv [...] Hvad er det menneskelige Sprog for en jammerlig Opfindelse, der siger Eet, og mener et Andet? (Ibid.: 171-72)”

Har mennesket, ifølge Kierkegaard, fortsat en chance for ”at vorde sig selv” til trods for de monumentale forhindringer, som det støder ind i på vejen, eller er det blot på afveje uden at have nogle muligheder på hånden? I *Philosophiske Smuler* begynder det at blive klart, hvad Kierkegaard forsøger at gøre utvetydigt klart i sine kristne skrifter, at den eneste udvej fra indespærringen bag en uoverstigelig barriere – anskueliggjort med et gitter og en dør – kommer fra det hinsides, nemlig med gudens indtræden i tiden. Først da bliver en ”Gjentagelse” eller en ”Gjenfødelse” mulig (Kierkegaard 1994, Bd. 6: 40). Mennesket vil blive ved med at støde an mod det ubekendtes grænse, så længe det selv, dvs. ved egen kraft, forsøger at foretage springet hen over denne barriere, som i det foregående er blevet udlagt som menneskets kropslige og sproglige konstitution. Bogen, der står for Abrahams liv, er lukket med ”guddommeligt Beslag”, hvorfor den også kun vil kunne gøres tilgængelig igennem det guddommelige. Døren, som er tillukket og sender mennesket tilbage i sit eget indelukke, kan kun åbnes, ud fra Kierkegaards kristne livssyn, af den, der selv er ”døren” og ”vejen” til et hinsides, nemlig Jesus Kristus (Kierkegaard 1994, Bd. 16: 194 ff.). Og gitteret, bag hvilket skriftefaderen sidder, hæves først, når mennesket afgiver sit skriftemål i stilhed for Gud, der er den eneste fader, for hvem mennesket i sandhed kan skrifte og bekende sin synd (Kierkegaard 1994, Bd. 6: 249 ff).

Fra selv at have indtaget skriftefaderens plads i *Om Begrebet Ironi* og igen afsat sig selv som *autor* i de næstfølgende værker, når Kierkegaard frem til, at den eneste, som ufiltreret kan gennemskue hans egen og

ethvert andet menneskes "skriften", er den kristne Gud. Der er i virkeligheden ikke længere tale om sprog endsige om en aflytning af "hemmeligheder" i det indvortes, thi syndsbeholdelsen foregår i stilhed, hvilket tilsvarende den intethed, som mennesket er for den eneste, der er på afstand af og ubesmittet af synd. Tilståelsen foregår rent uden tekst. Det kan være med til at forklare, hvorfor Kierkegaard gentagne gange vender tilbage til at anskue skriften, der taler direkte til læseren, som et spejl, hvori denne vil kunne få øje på sin egen modsætningsfyldte tilværelse. Denne skriftmetaforik har forbindelser tilbage til indledningen i *Om Begrebet Ironi*, hvor filosofiens skriftefader fremholder en ideal gjenpart for det menneske, der er stedt i den historiske tid, for at lade det leve sig ind i hans forklaringer og anse disse for "det egentlige Sande" (Kierkegaard 1994, Bd. 1: 70). Kierkegaard forsøger sig visse steder med, at hans egen skrift skal kunne det samme, nemlig afspejle menneskets egne modsigelser, men han anerkender, at den bibelske tekst og prædikenen egner sig bedre til at tale direkte til den enkelte om dennes egen tilværelse.

Han gør i stedet fortsat brug af den fremstillede modsigelsesfigur, eksempelvis i *Kjerlighedens Gjerninger*, hvor det hedder, at det kristne næstekærlighedsbud vrister "Selvkjerlighedens Lukke op og fravrister dermed Mennesket den" (Kierkegaard 1994, Bd. 12: 23), samt i en sine *Christelige Taler*, hvor han genbruger billedet på en skjult "Fald-Dør" – der i *Om Begrebet Ironi* ledte ind i ironi og fortabelse – til at illustrere, hvorledes mennesket igennem fortvivlelsen og troen føres frem "til Opreisning" (Kierkegaard 1994, Bd. 13: 112); men figuren med en barriere i midten er betydeligt mindre synlig i hans kristelige, opbyggelige skrifter, hvilket ligger i sagen selv: Krop og skrift ligger begge underdrejet i synd og skal, kristeligt set, ikke længere komme imellem åndens væsentlige bestemmelser og forpludre den sande alvor i tilværelsen, nemlig menneskets forhold til Gud.

Når det menneskelige selv, ifølge *Sygdommen til Døden*, kan ende med at hvile gennemsigtigt i den magt, som har sat det, hvilket vil sige i Gud, betyder det, at den beskrevne barriere i modsigelsesfiguren falder og ikke længere udgør en art mangetydigt refleksionsspejl; "Troens Sundhed, der løser Modsigelser" (Kierkegaard 1994, Bd. 15: 96), opløser den grænseflade, som de fleste af forfatterpseudonymerne skriver sig hen til uden at kunne gennembryde, eftersom de stadigvæk gør brug af skriften. Den gitteragtige spærre forhindrer mennesket i at ophæve eller forene de modsætninger, som det rummer, og det vil i en vedvarende bevægelse blive kastet tilbage på sig selv uden selv at kunne komme fri af denne modsigelsesfyldte spænding. Pseudonymerne udtrykker og spejler sig selv i skriften på den selvreflekterende måde, som i *Sygdommen til Døden* karakteriseres som fortvivlelse. Det er imidlertid et væsentligt moment på vejen mod at blive sig selv: "Selvet maa brydes for at blive sig selv" (Kierkegaard 1994, Bd. 15: 120) igennem angstens og fortvivlelsens negativitet, mens det modsatte for Kierkegaard er udtryk for spidsborgerlig åndløshed eller etisk selvhævdelse. Æstetikken tjener til at illustrere de uoverstigelige forhindringer, som mennesket støder på i sin lidenskabelige og udvejsløse kamp for at blive sig selv. I sidste ende er det kun igennem den kristne tro og syndsbeholdelse, at der, ifølge den danske tænker, findes en udvej fra skriften, hvor "Aandens Tungebaand" bliver løsnet.

Afslutning

Den udlagte modsigelsesfigur er grundlæggende og gennemgribende for Kierkegaards tænkning. Han bruger og genbruger den igennem sit forfatterskab, hvilket rejser flere spørgsmål, hvoraf jeg her til sidst særligt skal beskæftige mig med ét: I det omfang Kierkegaard med den fremstillede modsigelsesfigur beskriver et væsenstræk ved selve den

menneskelige eksistens, er den kristne teologi så den eneste, der kan forløse mennesket fra dets åndelige krampetrækninger?

Som tidligere beskrevet, findes modsigelsen mellem det indre og det ydre – omend i en afsvækket udgave – også hos Platon, som udkaster to forskellige veje til at opløse den: Den ene blev tidligere antydnet, nemlig igennem en form for sublimering af kroppens drifter, hvilket er en udvej, som man også vil kunne finde i andre af den antikke verdens kulturer; men da den ikke direkte har med sagen i Kierkegaards tænkning at gøre, skal jeg her lade det blive ved antydningen. Den anden vej er imidlertid i denne sammenhæng vigtig, da den peger på et blindt punkt i Kierkegaards Platon-udlægning. Det blinde punkt er Platons kritik af skriften, som Kierkegaard ikke beskæftiger sig med til trods for at den er relevant i forhold til Kierkegaards anskueliggørelse og overskridelse af skrift som gitter. Det er ikke nødvendigt at gribe til Platons breve for at få øje på hans skriftkritik, for han lader Sokrates give en eksplicit fremlægning af den i *Phaidros*. Den sande dialektiker benytter sig, ifølge Sokrates, ikke af skriften til at tale om de højeste indsigter, og han ved desuden, hvornår og over for hvem det vil være rigtigt at tie og at tale (Platon 2010, Bd. II: 276a - 277a).

Platons skriftkritik er væsentlig, da den viser, at den sokratiske ironi er afstemt i forhold til, hvem Sokrates taler med og i hvilken sammenhæng han gør det. Selv i Platons aporetiske dialoger er den sokratiske ironi ikke uendeligt negativ, sådan som Kierkegaard fastholder igennem sit forfatterskab, men der er grænser for den. Sokrates markerer disse grænser i Platons dialoger, når han henviser til de længere undersøgelser, som det vil være nødvendigt at gå ind i for at nå til de højeste indsigter. Denne markering viser ud over skriften og hen til en dimension, hvis konturer aftegner sig inden for den mundtlige samtalsituation, som Platon skildrer i *Det syvende brev*, hvor de

samtalende sjæle, der igennem et langt samvær ligesom har gnedet ordene imod hinanden, i glimt når til en højeste form for selvindsigt.

Kierkegaard er af den opfattelse, at der ikke findes nogen form for menneskelig ledsagelse, som kan hjælpe én på vejen mod at blive sig selv. Det er imidlertid ikke dækkende for den platoniske Sokrates-figurs opfattelse, men snarere en kristen fordom, som Kierkegaard smugler ind i sin læsning af Platon og gør det muligt for ham at se Sokrates som "en Art Analogie til Troen" (Kierkegaard 1994, Bd. 10: 234). Platon havde en anden tro, nemlig en tro på, at det mellemmenneskelige møde kan frigøre ressourcer til at skue sit eget indre, som når en ven i mødet med sin ven ser sig selv som så han sig selv i et spejl (Platon 2010, Bd. 2: 133b-c). Vil man ikke følge Platon på denne vej, må man i det mindste gøre plads til, at der kunne være andre veje, der leder mennesket på vej mod selverkendelse og selvudfoldelse. Det betyder sågar, at der kunne være mere end én vej mod selverkendelse hos Platon, hvilket han selv antyder i sin omtale af den sande dialektikers tavshed: Dét at tie kan om muligt også føre mennesket tættere på sig selv.

Denne udlægning ville være mere i Kierkegaards ånd. Der er dog hos Platon ikke tale om, at den enkelte skal sætte sig ned og meditere eller skrifte for et højeste væsen; at mennesket har chancen for at bryde igennem til sig selv og blive den, det er, såvel igennem mellemmenneskelig kommunikation som i den dybeste tavshed, kunne ses som udtryk for en menneskelig flerstrengethed, der forsvinder, hvis man med Kierkegaard fratager menneskene muligheden for at blive sig selv i mødet med hinanden og insisterer på, at den kristne Gudstro og kærlighed er den eneste sande forløser af menneskeheden.

Litteraturliste

- Kierkegaard, Søren (1994 [1901-06]): *Samlede Værker Bind 1-3, 5-6, 9-16*, 5. udg., 1. opl., København, Gyldendal.
- Platon (2009-10): *Phaidon, Phaidros, Alkibiades, Samlede værker Bd. I, II*, 1. udg., 1. opl., København, Gyldendal.
- Plessner, Helmuth (2003 [1980]): *Gesammelte Schriften VIII*, 1. udg., 1. opl., Darmstadt, WBG.
- Tøjner, Poul Erik, Garff, Joakim & Dehs, Jørgen (1995): *Kierkegaards æstetik*, 1. udg., 1. opl., København, Samlerens Bogklub.
- Winkel Holm, Isak (1998): *Tanken i billedet*, 1. udg., København, Gyldendal.