

Stauning 24/9 2001

Foredrag Krabbesholm 27. juni 2001

Gensyn med Kierkegaard

Til Sædding

Efter Gudstjenesten palmesøndag den ottende april i år i Stauning kirke kørte jeg fra Stauning op til Sædding der ligger ca. 15 kilometer borte. Ved Gudstjenesten indviede vi en ny alterduk med en stor håndkniplet bort som en 89-årig dame i sognet havde brugt det meste af et år på at kniple. Da det var meningen at hun efter gudstjenesten skulle have overrakt en stor buket blomster, men hun var nu desværre blevet indlagt på Tarm sygehus. Derfor ville jeg efter gudstjenesten køre til sygehuset, overrække buketten og udtrykke menighedens tak for det fine arbejde som hun havde døbt ”kors og livstræ 2000”.

Da jeg skulle til at køre, kom jeg imidlertid i tanke om, at det var på den tid hvor hun formentlig sov til middag, så jeg burde nok helst vente en halvanden times tid med at besøge hende. Ved en pludselig indskydelse tog jeg det bind af Kierkegaards papirer som bl.a. beskriver jyllandsrejsen i 1840 ned fra hylden og kørte ad en lille bivej der fører over Dejbjerg hede mod Sædding. Mod kirken hvor Michael Kierkegaard blev døbt 1756 som søn af fæstebonden Peder Christian Kierkegaard, der havde en lille gård ved kirken. Deraf navnet.

Jeg har været præst i Stauning i godt 10 år og tidligere besøgt alle andre kirker i omegnen og vel også haft gudstjenester i næsten dem alle. Men af en eller anden grund havde jeg før denne søndag aldrig været i Sædding kirke og ikke engang set den udefra. Den ligger lidt uden for landsbyen Rækker Mølle hvor jeg ofte har været, men turen var altså aldrig gået helt op til kirken.

I en egn der ikke har mange historiske seværdigheder bortset fra Kong Hans' hul, dvs. den mudrede fordybning i et gammelt vadested over Skjern å hvor Kong Hans faldt i med sin hest og pådrog sig den lungebetændelse der kostede ham livet, er Sædding kirke ellers et af turisterne yndet udflugtsmål. Kong Hans' hul er jo lidt svært at inspicere.

Efter sigende er der mange, især japanske og amerikanske turister der betragter det som et must under en europarejse at lægge vejen forbi Sædding.

Det er dog ikke en attraktion som kommunen lægger meget vægt på. Da kommunalbestyrelsen i Skjern kommune, i lighed med en række andre købstæder, for et par år siden af DSB blev bedt om at navngive et intercitytog efter en berømt person med tilknytning til egnen, blev såvel Michael som Søren Kierkegaard foreslået, men igen forkastet. I stedet blev toget døbt ”Mads Skjern” efter en fiktiv person fra historieforfalskende TV-serie som tilmed vistnok aldrig har haft noget med egnen at gøre.

Jeg havde dog set i avisen at turistforeningen havde opsat en kampesten i nærheden af Sædding Kirke med indskriften ”Her lå Søren Kierkegaards slægts-hjem.” Og nu kørte jeg så derop.

Når jeg siger op til Sædding, skyldes det først og fremmest, at lige meget hvor man kører hen fra Stauning er det op.

Den centrale del af sognet med kirken og kirkebyen har på den ene side fjorden, på den anden Skjernåens oversvømmede delta, og på de to andre lave enge. Før slusen ved Hvide sande blev indviet i 1935 boede man i den mørke og våde del af året på en

isoleret ø, hvilket på mangfoldige måder stadig sætter sit præg på sognet, dets forhold til omverdenen, - og på graden af indgiftethed slægterne imellem.

Gamle mennesker i sognet kan stadig huske dengang man havde pramme liggende klar ved gårdene. I nutidens totalitære samfund reguleres alting jo, også vandet i Ringkøbing Fjord, men det er stadig almindeligt at der svømmer flokke af sangsvaner rundt på markerne flere kilometer inde i sognet. Og da det meste af sognet består af elendig sandjord der tørrer hurtigt, kan man opleve sandflugt hen over den sammen mark hvorpå der svømmer svaner.

Sognets våde og forblæste brakvandsklima fik i sin tid den patetiske digterpræst Wilhelm Gregersen til i sin selvbiografi at skrive, at vel var præstegården en oase midt i ørkenen, men efter ti gode år så han sig alligevel nødsaget til at flytte for ikke yderligere at skade sin børns helbred. Han havde 12 af slagsen.

Alt i sognet er præget af den hårde og salte vestenvind der hersker de fleste af årets dage. Men det sker naturligvis også, at vinden, til alles overraskelse, pludselig er væk eller bare er slået om i øst, og en forunderlig stilhed sænker sig. En stilhed som kun forstærkes af, at vindens fravær ofte giver plads for en tung og drivvåd tåge. En sådan tåge var der netop denne dag. Men Efterhånden som jeg kom op over den store Dejbjerg hede, hvor en tidligere folkekirkepræst for nogle år siden byggede sin egen private kampestenskirke med tilhørende lille kloster øverst oppe i 60 meters højde over havet, blev tågen mindre våd og mere klar, uden at man dog kunne se længere i den. Karen Blixen taler et sted om 'den perleblege tåge', og netop en sådan tåge var det der nu lagde sig om bilen.

Jeg kunne ikke se meget andet end bilens kølerhjul, men tågen selv og lyset gennem den, viste klart, at jeg var kommet fra det sumpede Stauning og op i de 50-60 meter over havet som både Dejbjerg Hede med klosterkirken og Sædding Kirke ligger i.

Fra Dejbjerg hede kan man i klart vejr se hele Ringkøbing fjord: Værnengene og Tipperne i fjordens sydlige del og Vesterhavet på den anden side af klitten ved Hvide Sande. Det forhindrede tågen denne dag, men til gengæld skjulte den også fabrikkerne i Lem og de hundredvis af Vindmøller der efterhånden har fået lov til at forurene landskabet.

Jeg kom frem til Kirken, steg ud i den perleblege og kolde tåge og prøvede at orientere mig.

Den lille kullede kirke blev kun efterhånden klar. Kirkegården havde tydeligvis været angrebet af en smagfuld stiftsbefuldsmægtiget landskabsarkitekt. Alt var lidt for rigtigt og pænt. Smukke sirligt anlagte chaussésten osv. Også her var det tydeligt, at den fine standard af kirker og kirkegårde langt fra at forskønne dem tværtimod har desinficeret og disneyticeret dem, ligesom det er sket med bykernen i de fleste danske købstæder. Der mangler slitage, snuskethed, tilfældighed og den snert af forfald som hører til på et levende sted. Det ville have været mangefold sværere for Martin A. Hansen af finde inspiration til Orm og Tyr ved i dag at foretage en rundrejse til landets kirker. Erindringen er blevet trukket ud af kirkerne og er blevet reduceret til hukommelse: Forstandens fattige og kolde forsøg på at bemægtige sig fortiden. Men måske passer kirkerne netop derved til vores tid. Tiden uden levende erindring, men med en kold hukommelse på et uendeligt antal gigabites.

Også på dette punkt ville sognene have gavn af en halvering af kirkeskatten, ligesom det bedste der kunne ske for vort stakkels selvmorderiske fædreland formentlig ville være en pludselig halvering af bruttonationalproduktet, var min ganske prosaiske tanke da jeg gik over kirkegården og nærmede mig kirken.

Jeg fandt frem til kirkedøren, men hvor dum kan man være: Den var naturligvis låst, således som danske kirker jo er det nu til dags, især om søndagen.

Så gik jeg rundt på kirkegården og udenfor. Jeg gik en lang tur over de våde marker og kom frem til bakken med det særegne navn "Højestehøj". 58 meter over havet, havde jeg nogle dage før set i topografisk Atlas. Det kunne være om en begivenhed på denne høj Kierkegaard skrev:

"Det forfærdelige med en Mand, der engang som lille Dreng, da han gik og vogtede får på den jyske Hede, leed meget ondt, sultede og var forkommen, på en Høj stod op og forbandede Gud – og den Mand var ikke i stand til at glemme det, da han var 82 år gammel."

Når dramatiske henvendelser til Gud ofte sker på høje og vel især på 'højestehøje' som denne, er det naturligvis fordi de er nærmere himlen. Den enkelte føler sig mere alene over for Gud på en høj med kun himlen over sig. Men denne dag var der ingen udsigt og ingen himmel at se. Jeg fornemmede højden og højdens ensomhed, men der var ingen himmel over mig, tænkte jeg med teatralisk og moderigtig ironisk distance til situationen.

Nutidens store forbandelse, distancen, gør at vi ikke kun er ude af stand til at erindre fortiden, heller ikke nutiden kan vi nærme os.

Jeg gik i den tunge bløde jord tilbage over markerne og fandt efter lidt tid stenen ude ved vejen med indskriften:

"Her lå Søren Kierkegaards slægts-hjem."

På dødslejet havde Michael Kierkegaards sidste bøn til sin yngste søn været, at han skulle foretage en rejse til Sædding for at besøge faster Else. Det lovede Søren og to år senere, den 1. august 1840, sad han i Ringkøbing og skrev:

"Jeg sidder her ganske ene (jeg har vel ofte været ligeså ene, men jeg er ikke blevet mig det så bevidst) og tæller timerne til jeg skal til Sædding. Jeg kan aldrig erindre nogen forandring med Fader, og nu skal jeg se de steder, hvor han som fattig dreng vogtede får, de steder, jeg på grund af hans beskrivelse havde hjemve efter. Hvis jeg nu blev syg, og blev begravet på Sædding Kirkegård! Underlige tanke. Hans sidste ønske til mig er opfyldt, - skulde virkelig nu min jordiske bestemmelse gå op deri? I Guds navn! Opgaven var dog så ringe i forhold til hvad jeg skyldte ham. Jeg lærte af ham, hvad faderkærlighed er, og derved fik jeg begreb om den guddommelige Faderkærlighed, det eneste urokkelige i livet, det sande archimediske punkt."

Dagen efter kommer han til Sædding til faster Elses fattige hus hvor han i skumringen sidder udenfor huset, indsnuser duften af hø og skriver:

"I den Aroma, som hø altid udbreder, at staae lige uden for porten til dette lille sted i den sildige aftenbelysning; fårene drive hjem og afgive forgrunden; mørke skyer, afbrudte af de enkelte stærke lysglimt, som skyer har, der tyde på blæst, - i baggrunden højner heden sig, - - blot jeg måtte ret kunne huske indtrykket af denne aften."

Og den bøn han nedskrev den 2 august, 7. søndag efter trinitatis, også i Sædding:

"Herre vor Gud! Til dig skuer al skabningen op og venter føde og næring af dig; Du oplader for den din milde hånd og mætter alt, hvad som lever med velsignelse. Du hører dyrets skrig, Du agter på menneskets klage. De hæve deres tanke til dig, de hvem du gav meget, fordi de vide, at det Alt kommer fra

dig, og at ingen overflod mætter, når du ikke velsigner den; - de, du gav lidet, fordi de vide, at ingen Gave fra dig er så ringe, at den jo med Din velsignelse er overflod!”

Efter sin afrejse fra Sædding 3 dage senere skriver han:

”Som man plejer at sige. *nulla dies sine linea*, således kan jeg om denne rejse sige: *Nulla dies sine lacryma*”.

Ingen dage uden tårer. Og formentlig med tanke på sin fader:

”Heden må netop være skikket til at udvikle kraftige ånder; her ligger alt nøgent og afsløret for Gud, og her har ikke de mange adspredelser hjemme, de mange krinkelkroge, hvori bevidstheden kan skjule sig, og hvorfra alvoren så ofte har ondt ved at indhente de adspredte tanker. Her må bevidstheden slutte sig bestemt og nøjeregnende om sig selv. ”Hvor skulde jeg henflye fra dit åsyn” må man vel med sandhed sige her på heden.”

Er det ikke lidt mærkeligt, tænkte jeg, efter at have læst alt dette, at Garffs kapitel om Kierkegaards jyllandsrejse hedder ”En dandy på pilgrimsrejse”, og da jeg senere på dagen kom hjem, slog jeg op i kapitlet i Garffs bog for at sammenligne. Hvem af de to er det der er en dandy på rejse?

Hvad skriver Kierkegaard selv om opholdet hos faster Else? Han skriver, som vi har set, en sønlig kærlighedserklæring til sin fader, han skriver nogle naturbetragtninger, han skriver en bøn om Guds omsorg for de fattige, og han skriver en pris til heden og til de mennesker der lever på den. Og så nogle dage senere, da han er kommet til Them:

”Det synes som om jeg ret skal opleve modsætninger. Efter tre dage at have levet hos min stakkels faster næsten som Odysseus’ staldbrødre hos Kierke, er det første sted, jeg derfra kommer til så overfyldt med grever og baroner, at det var forskrækkeligt.”

Alt dette bliver hos Garff til en dandys pilgrimsrejse. Garff skriver:

”Han kører ind i Sædding, hvor faster Else kommer frem i døren for at byde sin anden fine brodersøn fra København velkommen. Da han træder indenfor i de lavloftede stuer, kan han både se og lugte, at det ikke var falsk beskedenhed, når Else havde omtalt sin levemåde som slet. Målet for de mange miles rejse og genstanden for ikke færre pietetsfulde forestillinger viser sig at være en svinesti, i hvis midte en ældgammel ukendt kone formummet har taget opstilling.”

Hvem er Dandyen? Det er dette sted i hvert fald ikke Kierkegaard. Det er Garff som forestiller sig hvordan han selv ville have det i situationen og lægger sin egen blaserte menneskeforagt ind i hovedet på en søn som af respekt og kærlighed til sin fader besøger dennes barndomsegn og henter opbyggelse ud af det. At Kierkegaard måske også kan have svært ved at finde den rette måde at opføre sin på eller at også han i rejsebetragtninger glimtvis kan anlægge en gymnasiasts let blaserte betragtningssmåde er ikke spor bemærkelsesværdigt, det bemærkelsesværdige er at han gør andet end det: Kierkegaard skriver en bøn hvor han takker gud for Hans omsorg for de fattige, men aldeles uden bund i kilderne bliver det hos Garff til en historie om afmytologisering, til beretningen om hvordan den forfinede Dandy med bløde håndled og endnu blødere

hænder ikke føler andet end afsky ved heden og ved fattigdommen og skynder sig at flygte til København.

Der er kun én som bliver afmytologiseret i denne beretning og det er Joakim Garff og den tidsånd han repræsenterer. Hans biografi læser ikke blot alle mulige usandsynligheder ind i historien, den kan også i detaljen være i ganske ligefrem forstand usand og utroværdig, hvad enhver kan forvise sig om ved at slå efter.

Det biografien først og fremmest viser frem er en i en vis begrænset forstand talentfuld skribent der ikke kan bruge Kierkegaard til noget som helst, ikke har noget problem fælles med Kierkegaard, og derfor egentlig er ligeglad med sandhedsværdien i sit arbejde. Det eneste han ønsker er at vise sin egen dygtighed, - hvilket så alligevel ikke lykkes, da talentet som bekendt befordres ikke så lidt på vej af at blive kombineret med et ærinde.

Og ærinde er der på overfladen ikke skyggen af i hans biografi, men det er så netop en del af ærindet. Som mange har gjort opmærksom på, er "SAK" teologisk så tynd som en gymnasiestil, og da Garff i det hele taget ikke finder det troværdigt at der nogensinde har levet et menneske for hvem trosspørgsmål sådan i virkeligheden kunne betyde noget, må han jo forklare det med noget andet.

Og her demonstrerer Garff så virkelig graden af sin dannelse og dybden i sin personlighed. Midt i alle sprogløst bliver hans forklaring af Kierkegaard freudiansk seksualpsykologisk med et menneskesyn der i såvel indhold som kompleksitetsgrad sådan cirka svarer til brevkassen i alt for damerne.

Vi har lige hørt Kierkegaard sige om sin fader:

"Jeg lærte af ham, hvad faderkærlighed er, og derved fik jeg begreb om den guddommelige Faderkærlighed, det eneste urokkelige i livet, det sande archimediske punkt."

Dette og mange lignende steder bliver af Garff tolket som

"en følelsesmæssig ambivalens og misforstået loyalitet, der kan minde om incestofres paradoksale hengivelse".

Og senere:

"Med sine traumatiserende overgreb har faderen nemlig forsynet sin dreng med en kunstnerisk egenkapital som sønnen formår at forvalte genialt ved at investere dem i sine pseudonyme skrifter."

Hvor originalt, må man sige! Det lyder sådan cirka som et begavet elev-svar i en klasse-scene i "Beverly Hills" eller en anden amerikansk teenageserie. Og linien fortsættes: Garff opholder sig i timevis i Faderens og sønnernes fælles soveværelse og under deres dyner. I en sen time over en øl i studenterbaren på universitetet ville Garff ganske givet vedgå, at der virkelig var tale om en incestforhold, sålede som han allerede antyder. Den slags teorier er nemlig så populære i Danmarks velfriserede socialterapeutiske forstæder. I Garffs univers er seksualdriften menneskets inderste kerne og det som danner vores personlighed og motiverer vore handlinger livet igennem, således at alle handlinger må forstås som afledt seksualdrift.

At der skulle være noget som helst andet end seksuelle frustrationer, der kunne få et menneske til noget så latterligt som at tage livet alvorligt, er aldeles uden for Garffs synsvidde, og endnu mere utænkeligt er det at det skulle være muligt at tage ordet Gud alvorligt.

(Men man kan som bekendt også analysere det omvendt: Man kunne f.eks. opstille de arbejdshypotese at nutidens fundamentalistiske seksualfiksering er en omvendt sublimering af menneskets i bund og grund religiøse stræben. Sådant har man som bekendt set på det igennem det meste af Europas historie, fra Platon over Augustin og helt frem til for ca. hundrede år siden. Eros er, har man altid tidligere sagt, stræben efter Gud som så kan blive forkvaklet til en overdreven fiksering på jordisk seksualitet. Eros kan være en stræben op efter mod himlen eller en dæmoniseret stræben ned efter mod dyrene. Hvad Freud gjorde var følgelig blot at tage Augustin og hele den europæiske tradition og vende den på hovedet eller forvrænge den til sin modsætning. Hos Kierkegaard befinder selv Æstetiker A og Johannes Forførelsen sig i denne tradition, da de betragter deres oprør som et metafysisk oprør.)

Ja, Garff har ret: der er så sandelig langt fra Sædding Kirke på heden, til den blaserte menneskeforagtende ironiker på Søren Kierkegaard forskningscenteret, tænkte jeg denne palmesøndag aften, og satte mig til at skrive dette foredrag.

Forord

I første omgang skulle det blot være en anmeldelse. Allerede efter første gennemlæsning af SAK var jeg imidlertid som antydning aldeles træt af bogen. Den indeholder i hovedsagen pjat og ligeegyldigheder, hvilket ikke er en fornærmelse af Garff, da han jo heller ikke har andet ærinde end at være pjat. Som Garff citerer Kierkegaard et sted:

”Kløgtig som menneskeslægten er, har den afluret tilværelsen dens Hemmelighed, er kommet under vejr med, at hvis man vil have livet gjort let (...), da er dette nemt gjort; man behøver blot mere og mere at ubetydeliggøre sig selv, det at være menneske: så bliver livet lettere og lettere [...] vær pjat [...] og Du skal se, alle vanskeligheder forsvinde.”

Gennem 15 år har Garff citeret dette sted som udtryk for det som Kierkegaard tekst - mod forfatterens vilje - i virkeligheden forkynder: Vær pjat og alle vanskeligheder forsvinder. Også vanskeligheden ved at skrive en Kierkegaard-biografi.

Ja, alle vanskeligheder forsvinder for skribenten, men til gengæld tårner de sig op for anmelderen. Skal man virkelig tage dette alvorligt? Et spørgsmål man lige så meningsfuldt kan stille hovedparten af den akademiske verden i dag. Skal vi virkelig tage alt dette pjat alvorligt? Skal vi ikke snarere åndeligt gøre som munkene under folkevandringerne og koncentrere os om at redde det overleverede igennem til bedre tider?

Det er at gøre Garff for meget ære at tildele ham et helt foredrag, tænke jeg. Og da jeg samtidig fik at vide, at også John Hørbo på dette sommermøde ville tale om Garff og Kierkegaard, fandt jeg at det ville være et dobbelt overkill at også jeg tog ham alvorligt.

Til gengæld fik jeg lyst til mindes den tid hvor det postmoderne og dekonstruktive verdenssyn, som Garff og de andre dominerende universitetsfolk i dag er eksponenter for, slog rod på universiteterne. Dvs. 1980'erne hvor jeg også selv befandt mig på universitetet.

Siden da, i løbet af de seneste 15 år, har postmodernismen, dette oprør mod al mening, jo på paradoksalt vis gjort sig salonfæhigt, hvilket i virkeligheden ikke er spor paradoksalt.

Den fuldstændige nihilisme og relativisme kan, ved vi i dag, så udmærket være et samfunds grundvold, nemlig grundvold for det altnivellerende samfund der er åbent og tolerant over for alt og alle, - naturligvis lige bortset fra dem der nægter at bøje sig i

støvet og ofre til den altnivellerende guddom. Det er ganske vist et samfund i splid med sig selv, men også et sådant kan bestå den korte tid det tager for det at æde sig selv op. Og denne proces befinder vi os nu midt i.

Men jeg ville altså i første omgang erindre mig med den ægte vare, dekonstruktivismens gode gamle dage. Dengang den i det mindste havde en vis ærlighed og konsekvens. Og foredragets titel, "Gensyn med Kierkegaard", skal så forstås således, at Kierkegaard så at sige er en ingrediens i dette gensyn. Skulle jeg være affekteret og moderne kunne jeg fastslå at "Gensyn med Kierkegaard" skal forstås på linie med "tør vermouthe med oliven" eller "østers med citron", men det er mig meget imod at være affekteret, så det vil jeg undlade.

Jeg kunne så, tænkte jeg, illustrere dette gensyn indirekte gennem en fiktiv fortælling hvori det egentlig foredrag så lå som indskud, men hvor en del af pointerne også kun fremstod indirekte.

Men det var naturligvis sværere sagt end gjort. Giver man fiktionen en lillefinger, har den det med helt at overtage styringen. Det endte med en voldsomt omfattende fortælling kredsende om det postmoderne liv og reaktioner på det, mest af alt skrevet til mig selv. Fortællingen blev væsentligt længere end selv det længste af Monica Papazus foredrag, så den vil jeg forskåne tilhørerne for.

I stedet har jeg nu skåret al denne skrift til, så den fordeler så på de fire følgende kapitler: Først en lille rent fiktiv fortælling der hovedsagelig foregår i 1985, i postmodernismens og dekonstruktivismens gode gamle dage. Efter dette nogenlunde lette kapitel går vi i det andet over i den lidt tungere afdeling, nemlig en indforstået beskrivelse af dekonstruktivismens bibel, Derridas lille bog "Om Grammatologi", skrevet af en af personerne fra første kapitel. Dette kapitel vil formentlig forekomme utåleligt, men det er også en del af pointen med det. I det tredje kapitel vender jeg så tilbage til Joakim Garff og demonstrerer hans læsning af Kierkegaard som en udfoldelse af dekonstruktivismen, og endelig i det fjerde genoptager jeg ganske kort rejseberetningen fra det vestjyske som jeg startede med og slutter af i Stauning kirke.

Det lyder måske lidt flagrende, og det er det også, i hvert fald stilistisk set, men jeg håber det vil fremgå, at jeg trods alt har et ærinde, og at hele foredraget kredser om dette ærinde.

Jeg kan fortælle, at foredraget indeholder 84.821 tegn og 16.759 mellemrum, og at et af foredragets temaer vil være om det er muligt at påstå, at disse i sig selv meningsløse tegn får mening ved at blive sammensat til 16.889 ord. Hvis ikke, så kunne jeg jo have nøjedes med mellemrummene, hvilket ville have været ikke så lidt lettere.

1: Lad os gå.....

En lille flok unge mennesker, deriblandt en teolog ved navn Morten og en litteraturstuderende ved navn Martin, er midt i 1980'erne i et vidunderligt stormende og rått efterårsvejr i sommerhus i vestjylland. De afholder det halvårige møde i deres postmoderne operaselskab.

Nogle gange afholdtes møderne ved operaen i Hamborg, Berlin, Milano eller Rom og de havde et enkelt år gennem fanatiske bestræbelser endda fået adgang til Bayreuth.

De var ikke ubegavede, så de vidste de var latterlige og studentikose. En parodi på en flok drenge i Wien eller Skt. Petersborg omkring århundredskiftet. Med et at tidens yndlingsudtryk: De var et simulacrum. Kunne simulere en musketers ophidselse hvis nogen kom med et fornærmende udsagn om Kiri Te Kanava.

De kunne om natten stå på en altan i Berlin med Champagne og Østers og synge: "Notung, Notung, neidliche Schwert." Eller de kravlede i sommernattens støvregn op på et Romersk monument og deklamerede et vers af en eller anden moderigtig digter

som de havde lært udenad, og som de stadig kunne citere ordret 15 år senere. Her en af favoritterne:

Let us go then you and I
When the evening is spread out against the sky
Like a patient etherised upon a table;
Let us go through certain half-deserted streets,
The muttering retreats
Of restless nights in one-night cheap hotels
And sawdust restaurants with oyster-shells:
Streets that follow like a tedious argument
Of insidious intent
To lead you to an overwhelming question....
Oh, do not ask, "What is it?"
Let us go and make our visit.

.....

In the room the women come and go
Talking of Michelangelo.

Indholdet var for så vidt ligegyldigt, hovedsagen var den stemning det frembragte. Den simulerede følelse det kunne bevirke. Og T. S. Eliot's "The lovesong of J. Alfred Prufrock" har jo en næsten dæmonisk forførende kraft i sig. Lad os bare være til og indsnuse denne tomme synkende verden, synes den at sige. Forfængelighed, forfængelighed, alt er forfængelighed. Og det passede jo de unge mennesker godt, thi så var de jo i sand overensstemmelse med verdensånden.

Men denne gang blev mødet så holdt i et sommerhus ved vestkysten. Huset lå som en ensom lysende lanterne øverst på en klit med udsigt over det brusende vesterhav hvor solen forsvandt i bølgerne og i sig selv lignede en plat kopi, et simulacrum. Før middagen hørte første scene af Rhinguldet hvor Rhindøtrene med deres sirenesang forfører den stakkels Alberich. Så fik Wagner en pause og under middagen hørte man traditionen tro en klaverkoncert af Mozart, for som en af dem havde slået fast: "Man får nu så god appetit af Mozart." Der sad de nu i deres smokinger – naturligvis med selvbinderbutterfly – og følte sig veltilpas i deres campede eskapisme. Maden var da også ganske fremragende, da der var blevet inkluderet en modekok i gruppen og han havde startet dagen på en fiskeauktion.

Normalt skulle der også holdes taler ved middagen. Helst improviserede taler frembragt af stemningen.

Teologen blandt dem, Morten, der var ved at have afsluttet sit studium, men i øvrigt ikke havde nogen planer om at blive præst, synes det var hans tur til at tale, og blev af omgivelserne inspireret til en lille, angiveligt selvironisk, tale om hvordan han når studiet var afsluttet ville anskaffe sig en duffelcoat, blive præst i Vestjylland og gå lange ensomme og eksistentielt fortvivlede ture i efterårsstormen. Genspille en halvtredsereksistentiels selvsmagende weltshmerz. "Natanael, jeg har fået lyst til at fortælle dig noget. Lidt løst og fast."

Han sluttede med at sige, at halvtredserne dog var så langt at foretrække for firserne. Halvtredserne var den sidste tid hvor det stadig var muligt at være ægte deprimeret over verdens meningsløshed. Man havde dengang stadig en svag erindring om en tid hvor verden havde en mening og et mål, en tid hvor man stadig levede i illusionen om den store fortælling. Halvtredserne var med andre ord den sidste tid, argumenterede han spontant, hvor selv den mest bekendende ateist følte et savn efter den afdøde Gud. Derfor kunne enhver cigaretrygende eksistentiel i duffelcoat der gik deprimerede ture i efterårsstormen, føle sig ikke så lidt heroisk. Og han var det: Han turde se virkeligheden i øjnene, han turde leve uden mening og uden Gud. En sådan

tragisk/heroisk og selvsmagende eksistentia­list ville han forvandle sig til. Jeg vil være et halvtredser-simulacrum i vestjylland, bekendtgjorde han og satte sig ned igen. Det skal til hans forsvar siges at han, som ofte i selskabet, havde en lidt dårlig smag i munden.

Alle roste talen og en anden i selskabet, den litteraturstuderende Martin, der netop havde skrevet speciale om Derrida, rejste sig op og sagde, at Morten havde så ganske ret, thi halvtredser-eksistentia­listens identitet og verdenssyn var, omend i negativ forstand, ganske rigtigt stadig metafysik forankret. Forankret til den metafysik han vidste var en smuk løgn, en bella menzogna. Halvtredserne var anti-religionens og anti-metafysikkens sidste lille spjæt. Som Nietzsche så smagfuldt skriver:

”Hører vi endnu ikke støjen fra graverkarlene der begraver Gud? Lugter vi endnu ikke noget af den guddommelige forrådnelse?”

Ja, halvtreds år efter Nietzsche i sin galskab underskrev sig ”den korsfæstede”, levede man stadig i stanken af den guddommelige forrådnelse, fortsatte Martin. Derfor var Becketts ”Mens vi venter på Godot” det perfekte billede på halvtredserne. Vladimir og Estragon venter og venter og kan ikke andet. For selvom Godot ikke findes, så savner de ham stadig. Der går et omkvæd gennem skuespillet. Det lyder:

Estragon: Lad os gå
Vladimir: Det kan vi ikke.
Estragon: Hvorfor ikke?
Vladimir: Vi venter på Godot.
Estragon: Det er sandt.

Sådan havde det været for de stakkes heroiske ateister i halvtredserne. De troede ikke længere på, at det de ventede på eksisterede, men de ventede alligevel, for de kunne ikke andet. Sisyfos var Camus’ billede, men Becketts var endnu bedre. Trods alt var der lidt for meget selvsmagende heroisme hos Camus.

Efter halvfjerdsernes hjernetomme parentes af proletar-intellektuelle og deres maskinstormertendenser, er vi nu kommet tilbage på nihilismens sande spor,” fortsatte Martin. ”Men vi er også kommet videre. Ja, vi er kommet til vejs ende. Gud er død og vi sørger ikke længere over hans bortgang. Vi jubler ikke engang, vi konstaterer det blot. Og vi nyder det.

Vi venter ikke mere på Godot, vi har rejst os op og er gået. Vi har taget det ekstra skridt. ”Let us go then, You and I.... ”

Vi er i denne forstand kommet ”jenseits Gut und Böse”, derhen hvor Nietzsche ønskede at være, men ikke kunne komme fordi han var førstegenerations-nihilist og derfor savnede gud mere desperat end nogen anden. Men nu er vi fjerdegenerations-nihilister, og der hænger næsten intet af de den kristne metafysik tilbage i os. Vi er nihilister, men vi er ikke længere depressive nihilister. Vi er glade nihilister. For så vidt som ordet glad stadig giver mening. Beckett skriver:

”De føder os skrævende over en grav. Dagen blusser op et øjeblik, og så er det nat igen.”

Igen hører vi om graven, og sådan var jo de første hundrede år af den europæiske nihilisme. Man så tydeligt at man deltog i en stor og meget langtrukken begravelse med et utal af taler. Derfor de triste miner fra Nietzsche til Camus, Beckett, Martin A Hansen og Ingmar Bergmann. Ingen fröhliche Wissenschaft.

Og flyt du, kære Morten, blot til vestjylland og deltag i sørgehøjtideligheden, vel vidende at du kommer for sent. Der er ingen lugt tilbage af guddommens forrådnelse, der er ikke længere nogen støj fra graverkarlene. Alle begravelsesgæsterne er for længst taget hjem.

Men husk Morten, at du ingen våben har mere, for mens præsterne i halvtredserne stadig kunne true med døden og tale om døden som den absolutte grænse for mennesket, den grænse der minder os om at der er noget der er større end os selv, så kan du ikke gøre det når du bliver præst herude. Du vil tale ud i fuldstændig tomhed. Du vil være som den gale hos Nietzsche der løber rundt med en lygte i fuldt dagslys. Hos Nietzsche forkynner han guds død, du vil tilsvarende forkynne syndernes forladelse for syndfrie mennesker.

Der er i hvert tilfælde ingen moderne mennesker som lader sig påvirke. Frygten for døden forudsætter i det mindste en ubevidst erindring om Gud og evigheden, men når erindringen om dem er væk, så mister også døden sin brod. Den eneste smerte man stadig kan tage alvorligt er den fysiske. Godt kunne derfor også være et symbol på døden. Døden som holder os fast i den angstfulde eksistens. Men når døden er blevet til et tomt intet, så er der intet at frygte, som allerede Sokrates så rigtigt slog fast.

Du vil derfor ikke kunne få andre til at deltage i dit sørgeoptog. Ingen, udover måske nogle få døende anakronismer vil forstå dig som andet end en dårlig kopi. Anakronismerne vil måske tro du er lidt ligesom dem, men i virkeligheden er du længere væk fra dem end de gode gamle kulturradikale kristendomshadere var det.

Men ønsk du dig blot at blive præst herude. Og måske vil du ikke blot være bagud for din tid, måske vil du også være forud. Teoretisk set kunne du jo også være bebuder af en fødsel. Som Derrida skriver, så er det da muligt, at der viser sig noget nyt på den anden side af erkendelsens lukning. Når scenen er tom er der jo plads til nye spillere på den. Det kunne være en helt ny gud, men det kunne jo også være den gamle af dage, ham du jo på bunden føler så stor veneration for.

Gå du blot deprimerede ture i stormen i din duffelcoat. Vent du bare længselsfuldt på sneppens ankomst. Man kan jo lige så godt vælge det ene som det andet simulacrum, og så gælder det om at vælge en rolle man har naturlige anlæg for.

Martin tav og satte sig ned igen. Og festlighederne fortsatte.

Hvad skete der så med de to? Jo Morten blev naturligvis præst, ikke i vestjylland men på en forblæst færøsk klippeø. Det forholder sig jo så viseligt, at når guderne for alvor vil straffe os, så opfylder de til overmål vore ubetænksomt fremsatte ønsker. Lige så viseligt er det at denne straf også ofte er til vort eget bedste, og allermest viseligt er det at vi stundom selv erkender det.

Derude i det stormfulde hav med de mange tusinde favnes dybde stod Morten nu og forkyndte evangeliet om Gud som blev menneske, som blev født af en jomfru, som på korset påtog sig den straf mennesket fortjener, som opstod af graven, som opfor til himmels og som vil komme igen for at dømme levende og døde. Ganske bogstaveligt. Og han gjorde det uden forbehold eller forsigtighed, han gjorde det så det både for ham selv og for omverdenen lød som om han troede på det.

Man kunne sikkert hævde, at Morten var blevet fanget ind af sit eget simulacrum. At han var blevet æstetisk forført af sine egne prædikener, eller blot i mere bred forstand var blevet indfanget af den rolle han skulle spille. Og det kunne Morten da også udmærket se. Ja, det kunne da udmærket være sandt at det forholdt sig således, men når han nu ikke længere kunne løsrive sig fra rollen, gav det så vedblivende mening at kalde det en rolle?

Han var blevet forført af ordet, ja. Men er det ikke altid ordet der forfører? Hvilken principiel forskel var det på hans egen "omvendelse" og på Augustins? Sker omvendelser måske ikke altid ved at man hører guds ord? Tolle lege!

Martin derimod var kort efter det der skulle blive det sidste møde i operaselskabet, droppet ud af studiet og var flyttet til USA. Mange var overraskede. Han havde netop fået topkarakter for en specialeopgave om Derrida, men nu gad han ikke mere. Nu ville han ud i virkeligheden. ”Opleve denne tomhed, indsnuse lykken”, som han sagde.

Nogle år senere så Morten vennens navn i en avis, hvor han blev nævnt som en af dem der havde fundet guld i Silicon Valley og havde fået alle pengene ud inden markedet vendte. Det blev også nævnt at han brugte en del af sin astronomiske formue på eksotiske eventyr: Bjergbestigninger, kapsejladser jorden rundt, jagt-safarier osv. I evig aktivitet. Og Morten var da en gang imellem, især når han sad alene om vinteren på sin klippeø, ikke så lidt misundelig. Han havde jo den samme drift, men var, delvist mod sin vilje så at sige blevet stoppet i opløbet. I de mørke måneder forbandede han sig selv for det og prædikenerne var da de stærkeste og klareste forkyndende.

Næsten 15 år efter selskabet i sommerhuset mødtes de to gamle venner så igen tilfældigt i København, hvor Morten var til et årligt konvent og Martin opholdt sig på vej på bjørnejagt i det nordlige Finland.

De tog ud på den gamle vinstue 90'eren på Gammel Kongevej. Der havde de ofte været i studietiden for at dyrke byens mest velskænkede fadøl og tage et smut forbi Nørballes antikvariat. De var blevet den 68-hadende Nørballes kæledægger og havde fået det privilegium at måtte bevæge sig frit i labyrinterne.

Tilfældigvis havde de begge netop læst Garffs nye bog om Kierkegaard. Martin læste ellers ikke den slags bøger mere og havde næsten ingen i sine boliger rundt omkring, men han havde en jagtven der var forlægger, og da forlæggeren vidste, at Martin var dansker og tilmed lidt studeret, ønskede han ganske uformelt en anbefaling om om Martin troede, at bogen kunne blive en succes på det amerikanske marked.

Forlæggeren mente at den rigtige bog om Kierkegaard kunne blive en lige så stor succes som Judith Thurmans Blixen-biografi.

På Martins anbefaling havde forlæggeren imidlertid afvist bogen. Han udgav bøger for at tjene penge, naturligvis, og da Martin havde fortalt ham, at Garffs bog beskrev Kierkegaard som en ufrivillig dekonstruktivist og nihilist, som en æstetiker der undertrykker sine æstetiske lyster og derfor sublimerer dem over i et religiøst forfatterskab der bedst kan forstås som et forsøg på æstetisk masturbation eller som kastratens forkvaklede forsøg på selvtilfredsstillelse gennem sin, med Garffs smagfulde udtryk, ”spermatisk spruttende pen”, rystede han på hovedet.

Sådan en bog ville kun kunne sælges på universiteter i USA, og nok heller ikke meget dér. Den Kierkegaard-bog det store marked kunne aftage skulle snarere være en anakronistisk biografi om Kierkegaard som den store kristne forfatter. De halvdannede – og det er jo dem der er de store bog-forbrugere – elsker for tiden at svælge i biografier om mennesker fra dengang der stadig var mening og mål. Og, føjede forlæggeren til, der findes jo i øvrigt mindst 100 millioner amerikanerne som går i kirke hver søndag, som beder til Gud hver dag og som ligefrem påstår over for sig selv at de lever i den kristne anakronisme. Og måske, sagde Martin for egen regning, lever de netop derved i den verden der viser sig hinsides erkendelsens lukning. Måske er lukningen, som Derrida taler om, blot oplysningstankens lukning, og måske er USA også på dette punkt foran alle andre lande.

Forlæggeren mente, at der blandt disse 100 millioner kunne spindes guld på en pæn og nydelig Kierkegaard-biografi. Det ville være det fineste man efter jul kunne have liggende på stuebordet. De fleste havde hørt lidt om Kierkegaard på forhånd, i hvert fald hørt deres sognepræst citere ham en gang eller to. Ja, Kierkegaard ville i dag kunne lanceres som en smuk og guldindrammet antikvitæt, men ikke som en moderne charlatan eller et psykotisk offer for en faders overgreb. Den bog var skrevet så mange gange før om andre og levede nu sit stille efterliv i Readers Digest. Det var virkelig for uoriginalt. Derfor skulle bestselleren skrives af en der selv fandt Kierkegaard meningsfuld, dvs. af en der selv lever et anakronistisk liv.

”Så du har stadig en chance”, sluttede Martin smilende sin fortælling. Morten sad og vred sig. Han følte sig naturligvis som den lille konfronteret med Martins distanceblændende verdensmandsmanerer og uforandrede friskhed. Den eneste måde Morten på en sær måde kunne føle sig ligeværdig eller hævet over Martin, var ved at bide sig fast i vennens uforanderlighed. Der var et eller andet forkert ved at han stadig var lige så frisk som for 15 år siden.

Hvorfor blev han ikke hærget ligesom alle os andre, tænkte Morten. Hvorfor fik hans øjne ikke den let skuffede og matte glans som alderen og den uundgåelige modgang og smerte bringer med sig? Morten fik sig næsten overbevist om at det var synd for Martin: Tænk hvilken straf det må være at falde ud af tiden. At blive tidløs og historieløs. Var Martin en pubertær udgave af Ahasverus, fanget i et enkelt lille øjeblik af tiden? Martin blev i så fald fanget i en lille tidsboble en forårsdag midt i firserne hvor han med ungdommens boblende livsglæde gik hjem fra endnu et stævnemøde. Han hukommelse var fremragende, men den var uden erindring, og hukommelse uden erindring er det dog ikke den værste straf man kan rammes af, hævnedes Morten sig i tankerne. Måske var Morten allermest utilfreds med sin egen misundelse. Han vidste så udmærket at han ville bytte liv med Martin hvis han fik muligheden. Og tilmed befinde sig som en fisk i vandet. Men det var altså sammen for sent. Der var ikke mere af tomhedens berusende lykke tilbage til ham.

Få måneder senere var Martins navn igen i aviserne. Han var død under et fældskærmsudspring over Kilimanjaro i Afrika. Det havde et eller andet med et væddemål at gøre. En kastevind havde klappet faldskærmen sammen og han var forsvundet i en spalte i krateret i den udslukte vulkan.

Nyheden fik Morten til at rode i gamle papirer. Han fandt også Martins gamle Derrida-opgave, den opgave der fik ham til at droppe ud af studiet for i stedet for at indsnuse tomheden og derved opleve lykken. Det følgende er uddrag af denne i sandhed studentikose opgave som Morten satte sig ned og genlæste i anledning af vennens uheld på Kilimanjaro.

2: Om Grammatologi

Derridas bog ”Om Grammatologi” er en bog som hævder at det projekt titlen antyder - at konstruere og beskrive en grammatologisk videnskab, en videnskab om skriften - på forhånd er et umuligt projekt, thi dens ærinde er netop at påvise, at vores forestillinger om videnskab og om logik i det hele taget, kun har mening inden for en bestemt epoke, som selv forudsætter et bestemt forhold mellem tale og skrift. Derrida ønsker tilsyneladende videnskabeligt at påvise umuligheden af videnskab, og angriber i virkeligheden videnskaben for ikke at være videnskabelig nok, for var den det, ville den indse sin egen umulighed.

Den logocentrisme, dvs. hele den europæiske tænkning fra før-sokratikerne til 60ernes strukturalisme, som Derrida mener at han på en gang fuldender og opløser, beror således ikke på for meget men på for lidt logik:

Hvis logikken var lidt mere logisk, ville den komme frem til at der ikke findes en logik. Og det gør den så ved hjælp af Derridas dekonstruktionsprojekt, der således kan ses som den europæiske rationalitet der tænker sig selv til ende og som idet den gør det ophæver sig selv. Der er imidlertid en åbenlys indre modsætning i et sådant projekt, thi hvordan kan man acceptere et facit som ikke anerkender den regnekunst ved hjælp af hvilken man er nået til facit? Hvordan relativere uden at også relativeringen bliver relativ?

Det er Mühnhhausens problem i mudderhullet, og man kan hævde, at Derridas løsning er lige så umulig som den berømte forgængers. I en vis forstand er hans løsning nemlig at undlade at løse det, og gøre selve relativeringen ad absurdum til sin tanknings eneste udgangspunkt. En uendelig forskydning af centrum, hvilket - hvis

man accepterer forskydningen - også udelukker enhver diskussion, da der ikke findes et fælles paradigme at diskutere ud fra.

Det er således også umuligt for andre at hjælpe den stakkels baron op, thi der findes ingen fast grund ved siden af mudderhullet. Vi er alle henvist til at trække os selv i håret.

Dette er udgangspunktet, og for så vidt som alt er lige sandt, kunne Derrida lige så vel skrive vrøvlevers som filosofiske afhandlinger. Foreløbig har han imidlertid valgt dette sidste, og det er så er en af årsagerne til at jeg sidder her og skriver.

Sprog – Skrift

Derrida udfolder som antydet sin metafysikkritik inden for rammerne af en analyse af sprogets problem, og som det ses af nedenstående citat, er det ikke et tilfældigt valg, sprogets krise er ikke blot en metafor for metafysikkens krise, den er selve krisen.

"Denne inflation i tegnet sprog, er selve tegnets egen inflation, den absolutte inflation, inflationen selv! [...] Den angiver så at sige modvilligt, at der er tale om en historisk-metafysisk epoke som må ende med at betegne sin totale problematik som sprog."

Devalueringen af sproget ses umiddelbart på den konkrete udvidelse af begrebets brug i videnskab og filosofi, f.eks. inden for de forskellige former for strukturalistisk tænkning, men denne udvidelse er sket samtidig med (fordi og på trods af), at begrebet er blevet tømt for indhold, ikke længere henviser til noget uden for sig selv, en logos, et transcendentalt signifié, et nærvær, en Ding an Sich eller lign.

Begrebet sprog er efter denne devaluering ikke længere egnet til at betegne sig selv, sproget har så at sige dekonstrueret sig selv til ikke længere fyldestgørende at kunne beskrives af sit eget navn, thi dette er uløseligt forbundet med nærværsmetafysikken, det henviser uvægerligt til en bagved liggende virkelighed. Derfor må det som kaldtes sprog, men som altså ikke længere er det fordi det har overskredet sine egne grænser, betegnes med noget andet, og her kommer skriften ind som den metafor der kan betegne dette nye, thi skriften har altid haft status som noget sekundært, et tegn for tegn. Ikke signifiant for signifié, dvs. et tegn(det betegnende) for noget betegnet(det betegnede(meningen)), men signifiant for signifiant, tegn for tegn

"Den sekundaritet som man mente at kunne reservere skriften, vedrører og tilkommer ethvert signifié, ethvert tegn i almindelighed.[...]Skriftens tilsynekomst er spillets tilsynekomst"

Metaforen skrift passer så meget des bedre på dette udvidede sprogsyn i og med den står i umiddelbar modsætning til begrebet tale, idet talen i den nærværsmetafysiske epoke, fra i hvert fald Platon og fremefter, har været det som sikrede nærværet og derved gjorde verden forståelig. Epoken kan derfor lige så vel karakteriseres som fonocentrisk, og dens telos er at indfatte skriften i en sekundær og instrumental funktion som oversætter af en fuldt ud nærværende tale hvor talen så kan ses som sandhedens (sjælens, ideernes) egen tale.

[....]

Fonocentrisme er også logocentrisme, thi fone henviser uvægerligt til en logos, en mening, og gør denne nærværende. Aristoteles bruger lydende som symboler på sjælens tilstande, hvilket også - efter den derridarianske dekonstruktion - kan beskrives ved begrebsparret signifié og signifiant, hvor signifié betegner betydningen og signifiant det sproglige udtryk som egentlig kunne undværes, idet signifié eksisterer uafhængigt af om der er et signifiant.

Føjes skriften hertil, fås signifiant for signifiant for signifié, altså en lige gyldig fordobling af en lige gyldig fordobling af en sjælens indre skuen. Sådant er det tilsyneladende ikke hos Saussure, fra hvem Derrida faktisk overtager brugen af signifiant og signifié, ja hos Saussure er det egentlig omvendt, men når Derrida bruger dem til at beskrive den traditionelle metafysik, er det fordi han mener Saussure og strukturalismen alligevel - på grund af sin fonocentrisme - hænger fast i metafysikken. Derrida påviser dette ved at sammenstille et Aristoteles-citat med et saussurecit.

Aristoteles: "Lydende udsendt af stemmen er symboler for sjælens tilstande, og de skrevne ord er symboler for de ord som stemmen udsender."

Saussure: "Sprog og skrift er to distinkte tegnsystemer, det sidste eneste funktion er at repræsentere det første."

Som det ses har den første del af Aristotelescitater ingen parallel hos Saussure, men Derrida mener at anden del uvægerligt - og stik mod Saussures intention - viser tilbage til det forudgående, at man, når man siger signifié, også taler om sjælen. At Saussure lader sit signifiant være signifiant for et signifié i stedet for signifiant for signifiant, bevirker at det forskelssystem i sproget som bliver resultatet af hans sproganalyser, er et statisk forskelssystem, altså noget nærværende, ligesom det i øvrigt er tilfældet med hele den strukturalistiske tænkning: Selv om man lader de for verden tilgrundliggende strukturer blot bestå i forskelssystemer, så er de, hvis man lader dem være statiske, straks underlagt den nærværsmetafysiske tænkning. Og statiske er de så snart man lader forskellen blive dannet i spændingen mellem signifiant og signifié i stedet for mellem signifiant og signifiant.

Måske kan man beskrive det således, at hvad enten man ønsker det eller ej, så antyder begrebet signifiant for signifié med indre nødvendighed at signifiant kan undværes, hvorved man, trods den enorme energi strukturalisterne udfolder for at undgå det, ender i den rene logostænkning.

Ethvert signifié, er derfor i virkeligheden et transcendentalt signifié, mens de to led i signifiant for signifiant umuligt kan stå hver for sig, et signifiant må nødvendigvis henvise til noget andet, og ved at lade dette andet også være et signifiant, får man et forskelssystem som ikke henviser til noget uden for sig selv, ja ikke engang er sig selv, dvs. en fast størrelse, ikke en forskel men en forskelsproduktion.

OG denne forskelsproduktion betegner Derrida så - med en sine utallige neologismer - difference. Ikke difference med e, men med a, for at betegne at forskellen - eller forskelssystemet - heller ikke selv er til.

Verden er kort og godt difference, den er skrift, intet andet. En skrift er en skrift er en skrift. Der er intet før, intet ved siden af og intet over skriften.

Væren - ~~Væren~~

Derrida mener i øvrigt at hans totale opgør med enhver logostænkning, enhver værenstænkning, er delvist forudgrebet af Heidegger som i Zur Seinsfrage overstregede orden ~~VÆREN~~, hvilket får Derrida til at skrive:

"Denne udstregning er imidlertid ikke et simpelt negativt tegn. Denne udradering er en epokes sidste skrift. Under dens tryk udslettes et transcendentalt signifiés nærvær, idet det forbliver læseligt. Udslettes og forbliver læseligt, destrueres og gør selve tegnets ide synlig."

Når ~~VÆREN~~ udskiftes med ~~VÆREN~~, svarer det til at sprog udskiftes med skrift, og det sidste pars eventuelle forrang forekommer "kun" at bestå i, at vi her har et ord som allerede i sin vulgære betydning henviser til nærværets - nemlig talens - fravær. Derrida

mener at verden er skrift, Heidegger at verden ER verden, og det er tilsyneladende det samme. Derrida hævder dog alligevel at han er kommet et skridt videre end Heidegger. Ligesom man kan argumentere for at Nietzsche i sin genkomsttænkning skubber den netop døde gud ud i en utopisk fremtid og giver ham det nye navn overmenneske - en på én gang dionysisk og messiansk forventning om genkomst - således kan man hævde, at selvom Heidegger overstreger væren, kalder væren fraværende osv, så har han alligevel en forestilling om væren som noget der mangler og eventuelt kan komme igen.

Om efteråret dør Dionysos, han bliver ~~Dionysos~~, men derved mister han ikke sin betydning, thi det er hans genfødsel man bruger tiden til at vente på, - selv i fraværet er det ham som er det perspektiviske centrum. Som det hedder hos Beckett:

Estragon: Lad os gå

Vladimir: Det kan vi ikke.

Estragon: Hvorfor ikke?

Vladimir: Vi venter på Godot.

Estragon: Det er sandt.

Således også med Heideggers VÆREN: Det er noget som har været og som kan komme igen, thi ellers ville der ikke være mening i at kalde det fraværende. Ikke nødvendigvis genkomst i konkret forstand, men utopien om gudens potentielle nærvær, tanken om det, er så at sige konstant nærværende i sit fravær ligesom guden er det.

Skrift, derimod, kan ikke sættes i samme kategori som den overstregede VÆREN. Skriften har nemlig aldrig været nærværende og kan heller aldrig blive det, den ER jo ikke engang; den er forskelsdannelsen, ikke forstået som et sæt regler, men som en proces. Kort sagt: difference.

Skrift er signifiant for signifiant, og fordi den ikke henviser til noget bagved forskelsdannelsen, til et transcendentalt signifié, virker den dekonstruerende. Den altomfattende skrift er arkeskriften, og da den går forud for alt andet, kan den tænkes som spor. Men så løber man straks ind i logiske problemer, som jeg her vil demonstrere ved to typiske Derrida-formuleringer:

"Sporet er netop den absolutte oprindelse til mening i almindelighed. Hvilket, endnu en gang, betyder, at der ikke er en absolut oprindelse til mening i almindelighed."

Og om sporets/arke-skriftens/oprindelsens tidslighed:

"Hvis sporet henviser til en absolut fortid, tvinger den os til at tænke os en fortid, som ikke kan forstås som nogen art modificeret nærvær/nutid, som nogen fortidig-nutid. Men da fortid altid har betegnet en sådan fortidig nutid, fortjener den absolutte fortid, som fastholdes i sporet, strengt taget ikke længere betegnelsen fortid. Her er en ny term at overstrege..."

Smukt! Begreberne skrift og spor er væsentlige, fordi de korresponderer med (og dekonstruerer) såvel filosofien som deres egen vulgære betydning, men det er neografien 'difference' som i det enkle bogstav "a" så at sige inkarnerer Derridas grammatologi.

Difference betyder dels at indføre en forskel, dvs. at skabe en struktur, og dels at udsætte. Det er klart at tid her bliver noget fundamentalt, ikke som punkt men som proces. Skrift er signifiant for signifiant, to fundamentløse punkter som skaber forskelsdannelser der kommer til syne som spor. Det kan f.eks. være det metafysiske

spor i vestlig filosofi! Sporene er verden, og som sådanne bevirker de en udsættelse, et mellemrum mellem intet og intet, mellem død og død.

Dette kan, ved at binde fast til Freuds begreber når han går hinsides lystprincippet, også formuleres således: Alt uorganisk stof er i en hviletstand, en harmonisk spændingsløs enhed; og da alt organisk engang har været uorganisk, ønsker det sig tilbage i denne hviletstand, ønsker altså at dø. At vi så ikke ganske simpelt gør kort proces, skyldes at vi (af differance) "narres" til at forsøge at opnå hviletstanden gennem lystopfyldelse.

Et almindeligt udtryk for seksuel tilfredsstillelse er "at dø væk fra sig selv" (I den asketiske religiøsitet bliver det til at "dø fra synden", dvs. fra livet, fra differance.); ligesom det at være mæt er ikke noget i sig selv, det er blot sultens - dvs. spændingens - fravær. Ved at stræbe efter lystopfyldelse udsætter vi således den absolutte lystopfyldelse, altså døden.

Når Platon måtte hævde en ideernes verden var det for at undgå at nærværet blev sat lig med døden, for at undgå at livet blev defineret som blot mangel på død, som ren og skær spænding. Han så hvad han mente var den farlige konsekvens af denne tankegang, nemlig alle værdiers fald og dødens fremmarch, og måtte derfor, for at sikre et nærvær som ikke er lig med døden, skabe metafysiske ideer som er uafhængige af tidsligheden.

Resultatet af Platons filosofi blev imidlertid det modsatte af hans oprindelige intention, skriver Derrida, thi når nu de metafysiske ideer var gjort til det eneste virkeligt værende, så følger den helt livsfornægtende tankegang hurtigt efter. Når den metafysiske sjæl er det virkelige ved mennesket, hvorfor så bekymre sig om det tidslige menneske i kroppen?

Således fører den filosofi som ønsker at sikre virkelighedens nærvær, til en fuldstændig fornægtelse af virkeligheden, kan man med Derrida hævde.

Den filosofi som ønsker at frigøre mennesket fra dødens herredømme, fører til at vi bliver levende begravet! Hvis man siger at livet er mere end blot en spænding mellem død og død, så siger man i virkeligheden at der kun er død. At være nærværende er derfor det samme som ikke at være!

Det var indvendinger af denne type som skabte bl.a. eksistensfilosofiens opgør med enhver metafysisk og transcendental filosofi. Men eksistensfilosofien evnede ikke helt at bryde med metafysikken. Så snart man, efter mange besværligheder, endelig var nået ud til "afgrunden", trådte man et skridt tilbage. Kierkegaard undveg den absolutte tidslighed ved at indføre "øjeblikket", og Heidegger har hvad Derrida kalder "den heideggerske forhåbning" (om nærværet). For så vidt som Sartre har en eller anden form for handlingsetik, hænger også han fast i en forestilling om, at der findes et nærvær som ikke er lig med døden.

Kierkegaard er imidlertid den eneste af de tre, der indrømmer konsekvensen af sit nærværsønske, og indser, at dette tvinger filosofien ud i det som ikke er filosofi, nemlig det religiøse "spring".

Derridas konsekvens af metafysikkritikken er en anden. Han ønsker at føre den til ende uden "øjeblikket", han bliver ved afgrunden (det er jo kun metafysikkens afgrund), og taler om udsigten: Og udsigten hedder differance. Han skriver:

"Det har allerede været nødvendigt at påpege, at differance ikke er, ikke eksisterer, ikke er en nærværelse(on), af hvad art den end måtte være; og vi fores også til at markere alt hvad den ikke er, dvs. alt; og følgelig har den hverken eksistens eller essens. Den hører ikke ind under nogen af det værenes kategorier, hvad enten det værende ses som nærværende eller fraværende [...] og tilhører ikke engang den mest negative af den negative teologi."

Mellem intet og intet er der en af intet skabt spænding, er der liv. Dette liv er ikke selv, det er blot en digression af intet. Men det er også alt, thi udover det er der jo intet. Lader man det imidlertid være mere end en spænding mellem intet og intet, så er det igen nærværende, og så er det jo død, dvs. intet. Dekonstruktionen af sproget kan ikke nå længere, derfor noget nyt: *Differance*.

Efterskrift

Derridas tænkning har naturligvis intet tilknytningspunkt til en etik. Alt er lige godt, thi enhver som bryder spillereglerne har jo blot dekonstrueret dem.

Man kunne så hævde, at Derridas mangel på etik den eneste humane tankegang, for enhver etik som ikke er uendeligt dekonstruerbar står nødvendigvis over det tidlige menneske, og etikken bliver derved vigtigere end det menneske den er til for. Etik fører derfor, vil nogen hævde, til et totalitært menneskesyn, til metafysik, til død.

Derrida vil således ikke mene, at hans filosofi er negativ eller livsfornægtende, den er tværtimod den eneste som ikke fornægter livet.

Naturligvis forudsat, må man så tilføje, at dette liv er det eneste. Findes der et evigt liv forholder det sig ganske anderledes og vel modsat. Findes der et evigt liv, så kunne det jo være sandt og godt for mennesket at blive hæmmet i sin livsudfoldelse af en transcendent etik.

Dette blot sagt som parentes, thi Derridas ærinde er jo for så vidt ikke at benægte en metafysisk livsanskuelse, men blot at føre metafysikkritikken til ende, den metafysikkritik der ifølge Derrida på forhånd lå indbygget allerede i den før-sokratiske filosofi og hos Platon.

Når dette er gjort stilles valget klart op: Enten vælger man at være førmoderne og førvidenskabelig eller man vælger at være postmoderne og opgive enhver åndelig spørgen.

Nogle vil så sige, at det første valg ikke findes i virkeligheden, for vælger man den førmoderne europæiske metafysik, så vælger man jo netop en metafysik som undergraver sig selv og medfører sin egen undergang. Men det er forkert.

Det er jo kun udefra, fra metafysikkritikkens moderne standpunkt, at denne undergang kan ses.

Set indefra, f.eks. set inde fra teologien, så er metafysikkens selvundergravende egenskaber ikke noget negativt, men tværtimod den indre spænding som fastholder den som metafysik.

Uden den indre spænding, uden en sprække i sig selv, ville den menneskelige tale om metafysik jo ikke vise ud over sig selv, til det metafysiske, til Gud. Så ville den være nok i sig selv og så ville den ikke være metafysik.

Findes der en Gud, så findes der også metafysisk tale, men denne tale må så også nødvendigvis indeholde en indre spænding, en sprække i sig selv, en selvundergravende tendens. Det var denne spænding Platon fik da han blev døbt af Augustin.

Derfor vil jeg fastholde, at Derridas kritik kun er gyldig over for det moderne projekt, dvs. over for enhver filosofi der hævder at den kan blive ved med at tale meningsfuldt efter at have afskaffet sin metafysiske forankring.

Derrida undergraver enhver sekulær filosofi ligesom han undergraver enhver teologi som ønsker at være teologi på det modernes præmisser: Liberalteologi, eksistensteologi, Gud er død teologi osv.

Augustin, Anselm, Thomas Aquinas, Martin Luther osv. står derimod immune tilbage. De kan måske ikke diskutere med os der fastholder at vi er moderne, men de kan fortsat diskutere meningsfuldt med hinanden og med enhver der vælger at gå ind på den simple præmis at Gud er til i ganske enfoldig transcendental metafysisk forstand.

Tilslutter man sig omvendt, således som Derrida gør det, det moderne, så giver det ikke længere mening at beskæftige sig med åndsvidenskaberne.

Derrida undergraver den europæiske tanke ud fra dens egne præmisser, men ud fra Derridas egne præmisser er hans egen skrift som nævnt ikke andet end en samling vrøvlevers, nogle meningsløse lyde eller bogstaver. Derridas egen bog er for så vidt selv et simulacrum, noget der hører hjemme i den nærværsmetafysiske epoke hans selv mener er afsluttet.

Følgelig kan en forfatter med dette udgangspunkt aldrig mene hvad han selv skriver. Han kan kun skrive ironisk vrængende og konklusionen vil altid være givet på forhånd. Jeg har lige fået en ny bog om Shakespeare, skrevet af en Derrida Discipel. Titlen er "Signifying Nothing". Sådanne bøger kan der vel skrives tusindvis af, men man kunne nu også lige så godt lade være. Det er jo ret ligegyldigt om kunsthistorien indeholder et enkelt eller tusindvis af hvide lærreder. Lad os da derfor, kunne man sige, anstændigvis stoppe nu. At leve som et vrøvlevers giver dog nogen mening, om ikke andet en rent kropslig mening så længe man er ved godt helbrev, men at tænke som et, det er dog spild af tid.

(Martins opgave slutter med et citat fra Samuel Becketts sidste tekstsamling "Mal vu, mal dit" fra 1982:)

"Derpå perfekt mørke dødslokkens første slag ganske lavt henrivende lige i øjet før starten på opløbet. Det første sidste sekund. Måtte det være nok til at æde det hele. Forslugent sekund for sekund. Himmel jord og hele molevitten. Ikke en krumme ådsel tilbage. Benene slikket og basta. Nej. Et sekund mere. Bare et. Til at indsnuse denne tomhed. Opleve lykken."

Det var så andet afsnit af foredraget. Nu kommer tredje der er skrevet af teologen Morten i hans færøske præstegård. Det handler først om Georg Brandes og derefter om Garff.

3: Georg og Garff

Hvad er det som gør Georg Brandes' Kierkegaard-biografi så spændende at læse? Det er at Georg Brandes har et ærinde med den. Georg Brandes er en skurk, men han er en skurk med et ærinde. Georg Brandes er ikke lunken. Han kan spille falsk. Han kan være tendentiøs. Men han har et ærinde. Han har noget på spil.

Meget kan man sige om Georg Brandes, men hans ambition er ikke først og fremmest karriere, social accept eller penge. Det er den vel også, men ikke først og fremmest. Nej, han ambition er åndelig og han betragter sig som deltager i en krig: Krigen mod kristendommen og al dens væsen. Krigen mod det gamle Europa og for det moderne. Han udkæmper ikke krigen med åben pande, han er tværtimod stundom en bevidst bedrager, og da især i Kierkegaard-biografien. Men han er sand mod sig selv og sin mål.

Som så mange efter ham forlæste han sig på Kierkegaard som helt ung, og var endda ikke langt fra at blive fanget i kristendommens religiøse tankespind. Men han formåede at løsrive sig. Som 20-årig skrev han i sin dagbog om Kierkegaard:

"Er han ikke Danmarks eller verdens største mand [...] og dog Gud bevare mig for ham, så kommer jeg aldrig til at leve."

Hvad mener han hermed? Han mener, at hvis han tager Kierkegaards forkyndelse til sig, så kommer han ikke i sandhed til at leve, for så vil han være lænket til den kristne Gud, denne slavemoralens Gud som bestandig sætter os på plads som skabninger. Den

Gud som ved selv at have indtaget pladsen forhindrer os – dvs. Brandes - i selv at være gud, og som derved også sætter os i ansvarlig frihed, den eneste frihed der findes. Og der er to ting Georg Brandes ikke vil: Han vil ikke være skabning og han vil ikke stå i ansvarlig frihed. Den frihed *han* ønsker er friheden fra at være skabning og dermed i virkeligheden friheden fra at være fri.

Som Brandes også selv udmærket indser, så findes der kun frihed for det menneske der har en skaber over sig. Når man ikke mener man har det, så må man nødvendigvis se sit liv som determineret af omstændighederne. Den fuldstændige frihed er det samme som fuldstændig ufrihed.

Berømt er Brandes brev til Nietzsche fra 1888 hvor han forklarer, at Kierkegaard er meget større end han fremstilles i Brandes egen bog om ham, thi biografien er ”en slags stridsskrift skrevet for at hæmme hans indflydelse.”

For at hæmme Kierkegaards indflydelse, dvs. for at forhindre at det moderne blev unødigt forsinket af at intellektuelle ved at læse Kierkegaard blev skubbet tilbage i en før-moderne verdensanskuelse, ønskede Brandes at fastsætte normen for den rette forståelse af Kierkegaard:

Kierkegaard skulle læses som den menneskelige emancipations, personlighedens og det modernes store profet, der blot havde den afgørende skavank at han ikke ville stå ved - eller på grund af visse skavanker ved personligheden og en forkvaklet klosteropdragelse ikke *kunne* stå ved - det virkelige indhold i sine skrifter.

Brandes er i sit es når han i sin gennemgang af Frygt og Bæven sammenligner Kierkegaard såkaldte opdagelse af hin enkelte med Columbus opdagelse af Amerika og skriver:

”Da Kierkegaard forlod den gamle naive landevej til troen, fandt han da på hint skib, han selv havde bygget, Grubleriets ubanede vej dertil? Nej, i det øjeblik han råbte land, var det i virkeligheden ikke overleveringens Indien, hvortil han var nået, men personlighedens, den store lidenskabs, den store selvstændigheds Amerika.

Han umiskendelige storhed er, at han opdagede dette Amerika, hans uheldredelige galskab var, at han haardnakket vedblev at kalde det Indien.”

Og senere:

”Det var en underlig blindhed, en sygdom, næsten en sindssyge af ham at tro, at hint den store selvstændigheds Amerika var overleveringens gamle vidunderland, at den enkelte var ét med den kristne, at hin inderlighed var en ganske særlig, som en særegen, åbenbaret religion havde forpagtet[...].”

Og senere igen:

”Han er [...] vor filosofis Tycho Brahe; han fejlede i sin opfattelse af verdenssystemets midtpunkt; han var på mange punkter hildet i sin samtids overtro, men han har beriget vort åndsliv med en rigdom af selvstændige iagttagelser og ideer.”

Brandes mener ganske bogstaveligt, at Kierkegaards landvindinger for menneskeheden var fuldt så afgørende som Columbus' og Tycho Brahes, men ligesom dem formåede han blot ikke at drage de rette konklusioner af sine opdagelser. Derfor har Kierkegaard brug for sin ydmyge tjener Brandes, der, uden egentlig at ændre noget ved teksten, kan vise den i det rette lys. Og så afsløres det pludseligt, at ligesom Columbus måtte have andre til at fastslå hvilket kontinent han var nået frem til, og ligesom andre måtte fremdrage de rette konsekvenser af Tycho Brahes observationer, nemlig at ikke jorden

men solen er i centrum, således viser Kierkegaards opgør med samtiden ikke bagud til kristendommen, men frem mod den modernitetens morgenrøde som Brandes forkynder. Ikke bagud mod en verden hvor Gud er universets centrum, men frem mod en verden hvor mennesket er det. Det frie, selvberørende emanciperede menneske.

Og mennesket bliver, som nævnt, netop frit ved at opgive sin frihed. Det bliver i samme handling fri for Gud og fri for sit eget frie valg: ”Det frie valg, det liberum arbitrium, som Kierkegaard taler om og tror på, hører i psykologien til samme klasse, hvortil varulvene hører i Zoologien,” skriver Brandes, og begrundet det bl.a. med, at forbryderstatistikker klart viser, at forbryderne ikke traf et frit valg, men var determinerede af deres biologiske anlæg for forbrydelse.

Kierkegaards ufrivillige forkyndelse af det moderne gælder for så vidt også det opbyggelige forfatterskab. Brandes sammenstiller, vel som den første men langt fra den sidste, det æstetisk/ironiske forhold til verden som analyseres i ”Om begrebet Ironi” og udfoldes i første del af ”Enten-Eller”, med kirkekampen og ser denne sidste som en parallelforskubbet – eller sublimeret - gentagelse af den første.

Radikaliteten i Kierkegaards sene skrifter er – læst rigtigt, dvs. læst af Brandes, og 100 år senere gentaget af Joakim Garff – ikke kun et opgør med samtidens hulhed og spidsborgerlighed, den er et opgør med den årtusindgamle europæiske enhedstænkning, ja et opgør med kristendommen i det hele taget.

Derfor kan Brandes, ligesom de senere generationer af kulturradikale, positivt tilslutte sig kirkekampen og fastslå, at Kierkegaard her lægger grunden til det endelige opgør med kristendommens forlorne og kvælende favntag med kulturen. Allerede Brandes ser således Kierkegaards opgør som uerkendt identisk med Nietzsches.

Kierkegaard er for Brandes den største danske forfatter, ja han kan stundom se ham som den største overhovedet. Brandes selv er kun Kierkegaards ydmyge tjener, forstår man. Men altså også netop en nødvendig tjener. For når Kierkegaard kan gå fejl i de afgørende pointer, så skyldes det vel dels hans forkrampede og livsfornægtende kristne opdragelse, men det skyldes ifølge Brandes også at Kierkegaards genialitet netop var så overordentligt at den kunne slå over i galskaben. Brandes er den nødvendige tjener fordi Brandes er mindre end Kierkegaard og derfor kan anlægge en større distance end Kierkegaard selv. Brandes kan skelne det gale fra det sunde og sande.

Men også i det gale får Kierkegaard sagt meget sandt. Columbus opdagede faktisk Amerika, det var sandt. Hos Æstetiker A, hos Johannes forfæderen og i ”In Vino Veritas” når Kierkegaards skrifter, for Brandes, deres poetiske højdepunkt. Her er Kierkegaard allermest sig selv. Som æstetiker kan han skrive frigjort fra sin frygtelige opdragelse. Her er opgøret med spidsborgerligheden lyslevende, og her når dansk prosaskrift sit uovertrufne højdepunkt. Brandes forsøger sig endda med at knække prosaen i Forfæderens dagbog og viser, at det er digtekunst på linie med den fornemste poesi vort sprog har frembragt.

Brandes kan læse. Han har æstetisk sans og hans beundring for Kierkegaard er overvældende og ægte. Der strømmer ægte varme ud af hans biografi. Hvad man end måtte mene om Brandes, så har man efter at have læst biografien så meget desto mere lyst til at læse Kierkegaard selv.

Kierkegaard virker dæmonisk forførende på Brandes, og netop derfor må han også værge for sig. Biografiens allerførste linier lyder:

”Min tidligste Erindring om Kierkegaard er den at når jeg som Barn ikke trak mine Benklæder omhyggeligt og ligeligt ned over de dengang brugelige lange støvleskafter, sagde barnepigen advarende til mig: Søren Kierkegaard! Således hørte jeg første gang det navn nævne, der samtidig ringede så stærkt for de voksnes øren.”

Her slås det fast, at Kierkegaard midt i sin genialitet er aparte, den som ethvert fornuftigt menneske må sky, den hvis bukseben ikke er lige lange, den som afskyede solen og som med sin skæve gang altid holdt sig på gadernes skyggeside, den som enhver er bedst tjent med at beundre på afstand.

Men selvom Brandes således advarer mod Kierkegaard, så sidder enhver der læser hans biografi fra 1877 alligevel tilbage med en stærk trang til straks at kaste sig over forfatterskabet. Værket selv kommer på trods af alt til at stå lyslevende, og mente Brandes end selv, at hans bog var et stridsskrift der skulle hæmme Kierkegaards indflydelse på åndslivet, så vil jeg tro, at bogen på mange har virket modsat, derved at den har fået dem til at læse Kierkegaard og derved forført dem ind i den tankeform der for Brandes var en tom anakronisme.

Ganske anderledes er virkningen af at læse Joakim Garffs Kierkegaard-biografi der udkom 123 år senere. Og det tror jeg at næsten alle, hvad deres holdning til bogen så end er, vil være enige i. Man får ikke gennem Garff appetit på at læse Kierkegaard selv. Den uforberedte vil formentlig snarere opleve Garffs bog som en vaccination mod at tage forfatterskabet alvorligt. Når man har læst SAK, så er man møt af Kierkegaard. Luften er suget ud af værket. Vel gentager Garff uafsladeligt at Kierkegaard er et geni, men det bliver ved påstanden, det bliver ikke til levende virkelighed for læseren. Brandes åbner op til forfatterskabet i dets rigdom og væld. Måske mod sin vilje, men han gør det. Garff lukker - selvom han det meste af vejen i virkeligheden gentager Georg Brandes pointer - forfatterskabet i for læseren: Se, nu er det forklaret, og så kan man, hvis man har været indfanget, godt lægge det til side, og hvis man ikke før har læst Kierkegaard, så kan man roligt springe ham over.

Brandes bog er lidenskabelig og fængslende, Garffs er flad og ligeegyldig. Og hvad skyldes det?

En lille del af det skyldes formentlig at Garff, i modsætning til den sande polyhistor Brandes, ikke har forstand på ret meget andet end Kierkegaard. Derfor mangler der udsyn og vidde. En anden del skyldes at Brandes er en stor æstetisk forfatter som indefra kan skrive medlevende om en anden stor forfatter.

Men hovedårsagen er, at Brandes har et ærinde med sin bog. Han har noget han vil bruge Kierkegaard til at forkynde, og noget hos Kierkegaard han vil advare imod. Brandes er som udgangspunkt optaget af de samme problemer som Kierkegaard. Derfor kan han, langt det meste af vejen, tage Kierkegaard for pålydende og gå i nærkamp med ham.

Garff, derimod, har tilsyneladende intet ærinde, tilsyneladende intet han skal have diskuteret med Kierkegaard. Der er ingen infight, for Garff befinder sig altid på ti skridts afstand, eller rettere: højt hævet over Kierkegaard. Derfor er Garff også først og fremmest ironisk parafraserende. Garff sidder i sin postmoderne himmel og griner skævt af de små myrer der kravler rundt dernede på jorden og tager livet og deres egen eksistens alvorligt. Der er vel ikke en sætning hos Garff som ikke indsætter en ironisk afstand.

Bedst er Garff når han med ironisk distance viderebringer sladder, eller overleverer en lille anekdote som fortæller om verdens dårskab, og især verdens dårskab før vi blev rigtigt moderne. Hvor var menneskene i det hele taget dumme i de gode gamle dage - og især var de så dumme ikke at have ordentlige kloakeringsforhold. Garff er den der kan forklare og gennemskue. Den der kan berolige læseren med at dette er "ikke andet end". Skal man så finde Garffs udtalte ærinde, så må man naturligvis se nærmere på dette "ikke andet end". Hvad er det som Kierkegaards skrift er "ikke andet end"?

Ja, helt på bunden er Garffs udgangspunkt det postmoderne, semiotiske og derridarianske, at verden ikke er andet end skrift. Kierkegaard værk er derfor, mener Garff, ikke andet end en leg med ord og begrebet. Ord og begreber som ligesom glider ud mellem fingrene på Kierkegaard og stedse tømmer verden for mening.

Der er en imponerende ensartethed i alt hvad Garff gennem 15 år har skrevet om Kierkegaard. I 1987 skrev han en lille artikel i tidsskriftet "Kredsen" med titlen "En rænkefuld patron, - om Ironi hos Kierkegaard og Nietzsche". Pointen i artiklen er, at Kierkegaard er prototypen på det moderne menneske og det moderne menneskes eksistensform, nemlig den gennemført ironiske eksistens.

Og det tragiske ved Kierkegaard er, at han ikke vil være ved det. Kierkegaard mener selv at ironien - og ironi vil her i det hele taget sige den æstetiske skrift - er et middel til så at sige at rense ud i løgnen så sandheden står tilbage. Garff mener at kunne påvise, at det som Kierkegaard siger i virkeligheden modsiges af såvel måden han taler på som af det virkelige indhold i det han siger. I "Om Begrebet Ironi" skriver Kierkegaard om Sokrates:

"Postulerer vi [...] at ironi er et negativt begreb, så ser man let, hvor vanskeligt det bliver at fastholde billedet af Sokrates, ja at det synes umuligt eller i det mindste lige så besværligt, som at afbilde en Nisse med den hat, der gør ham usynlig."

Garff mener så, at han selv er vældig ironisk når han overfører dette syn på Kierkegaard selv. Al Kierkegaards skrift er, hævder Garff, Ironisk skrift, dvs. skrift som ikke opbygger mening med nedbryder mening, og denne sandhed om forfatterskabet er allerede indlejret i forfatterskabet selv. At ville finde andet end ironi i Kierkegaards forfatterskab er lige så umuligt som at afbilde en nisse med den hat der gør ham usynlig.

Mens denne modernitetens sandhed, at mennesket er uden kerne og uden subjekt fordi det er uden gud, så at sige mod forfatterens vilje skriver sig selv frem Kierkegaard, så findes den helt eksplicit hos Nietzsche.

Hvad Kierkegaard ikke vil være ved men demonstrerer i praksis, det vil Nietzsche gerne være ved. Nietzsche bliver derved sandhedsvidnet for Garff.

"Motsat Kierkegaard vil Nietzsche ikke påtvinge ironien en beherskelse for derigennem at tilvejebringe sandhed og konsistens."

Ironien bliver for Nietzsche sandheden fordi den hele tiden undergraver sandheden og derved viser sandheden som ironi.

"Nietzsches lykkelige erhvervelse af det overfladiske, skinnets hele Olymp, har sit modstykke i Kierkegaards ulykkelige besværgelse af samme overfladiskhed".

Kierkegaard ifører sig i praksis den hat der gør ikke blot ham selv, men enhver mening bag teksten overflade usynlig, fordi der ingen mening er. Kierkegaard bliver en ironisk figur i sin egen tekst, og enhver mening hans tekster hævder at føre frem til undergraver ironisk sig selv. Som Garff samtykkende parafraserer Nietzsche:

"Som sådan er sproget en konvention, der i artificielle metaforer udtrykker, ikke det, der er, men blot sproglige kodificeringer af fænomenerne i deres cirkulation."

Og her er vi så ovre i dekonstruktivismen og Derrida, der danner det metodiske fundament for Garffs licentiatafhandling: "Den søvnløse -Kierkegaard læst Æstetisk-Biografisk."

I sig selv er der som sagt intet nyt. Hele Garffs læsning er allerede lagt fast i ironi-artiklen, og en enkelt anden dekonstruktiv biografisk artikel fra 1989. Alle pointerne

ligger der på forhånd, og både licentiatafhandlingen og biografien er for så vidt bare en udfoldelse af disse pointer. Ved hjælp af Derrida og dekonstruktivismen har Garff gennemskuet Kierkegaard.

Ligesom Brandes kunne slå fast, at Kierkegaard mod sin vilje er det modernes profet, således kan Garff slå fast, at Kierkegaard mod sin vilje er det postmodernes profet. Fortællingen om Kierkegaard er, som Garffs selv siger, fortællingen om en af de første moderne: Fortællingen om såvel det moderne menneske og den moderne teolog som det postmoderne menneske og den postmoderne teolog.

Kierkegaard er moderne derved, at han klarere end nogen anden allerede i det modernes første faser ser konsekvenserne af det moderne. Uden at Garff direkte skriver det, kan man vel sige, at Kierkegaard forstår det moderne meget bedre end f.eks. Brandes gjorde.

Når Kierkegaard f.eks. ikke har andet end ringeagt til overs for naturvidenskaben, og ser den som den mest latterlige og selvmodsigende af alle videnskaber, en ligegyldig døgnflue, så ser Brandes det som et udtryk for at Kierkegaard på dette punkt er anakronistisk, hvilket jo ikke er så langt fra Kierkegaards selvforståelse, mens det for Garff også er et udtryk for at Kierkegaard allerede har transcenderet det moderne og er blevet postmoderne.

Hvor det moderne vel for Brandes - og for de fleste andre positivistiske modernister - betød mennesket frigørelse, betyder det moderne for Kierkegaard menneskets fuldstændige ophævelse i den altnivellerende ligegyldighed, og Garff lægger som sagt ikke skjul på, at det er her han selv befinder sig. Det er herfra han selv skriver.

Hvorfor han skriver er det ikke nemt at finde ud af, for man kan jo, med dette udgangspunkt, aldrig skrive sig frem til noget, man kan kun bekræfte den sandhed man på forhånd har slået fast, nemlig at der ingen sandhed er, kun meningsløse tegn. Men når han nu alligevel skriver, så er det klart at han med dette udgangspunkt kan bruge Kierkegaards forfatterskab som en regulær guldmine.

Ligesom skrift for Derrida er en metafor på verden, således bliver Kierkegaard - hvis liv i så høj grad blev til skrift - en metafor for mennesket i verden, og ganske særligt på livet i den moderne verden, hvor vi angiveligt ikke længere kan lyve os bort fra at alt er tomhed. Det var, ifølge Garff i virkeligheden ikke Kierkegaards liv der blev til skrift, men omvendt skriften der frembragte Kierkegaard. Det er ikke subjektet der skriver, men skriften der skaber subjektet, og ved at dette hos Kierkegaard selv sker gennem hans æstetiske praksis, virker skriften så tilbage og afslører at det subjekt som i første omgang troede at det skrev, i virkeligheden slet ikke findes.

”Det Æstetiske er overhovedet mit element” skriver Kierkegaard fra Berlin til vennen Boesen, hvad Garff derefter citerer et utal af gange. Den æstetisk/ironiske eksistens, den subjektløse eksistens, er udgangspunktet.

Det tragiske ved Kierkegaard er så at han som sagt forsøger at være andet og mere end æstetiker. Kierkegaard er med Garffs ord et signifiant der ønsker at blive til signifié, hvilket naturligvis er en umulighed. Det der betegner kan jo ikke transformere sig selv om til det der betegnes.

Garff hoftekst er ”Synspunkt på min Forfattervirksomhed”, hvor han ser en pointe i, at forsvaret for forfatterskabet som religiøs totalitet tvang Kierkegaard til at benytte en række æstetiske teknikker, og dermed fik ”indskrevet apologien i den basale performative modsigelse”, at forsvaret for det religiøse blev praktiseret æstetisk. ”Synspunkt på min Forfattervirksomhed” er et æstetisk/ironisk fiktivt værk, mener Garff, og ser en pointe i, at Kierkegaard overvejede at udgive det pseudonymt, hvilket da også, må man indrømme, er ganske pudsigt. ”Synspunkt på min Forfattervirksomhed” er med Garffs helt private neologisme en bio-grafæ, et liv der bliver skrevet. Lad mig citere:

”Ved denne konstruktion frembragte teksten en fortælling om sin fortæller, en bio-grafæ, hvori det empiriske subjekt blev afskrevet af det tekstuelle, således at bio-grafien, meget bogstaveligt, fik karakter af subjektets dekonstruktion. Formlen for interaktionen mellem bios og grafæ var altså, at idet subjektet skrev og i det, det skrev, blev det selv skrevet. Afkodet sin metafysik var forestillingen om ”styrelsens part” i forfatterskabet en religiøs teleologisering af skriftens styring af sin skribent, hvorfor Kierkegaards karakteristik af forfatterskabet som hans egen udvikling mere end noget andet var en karakteristik af skriftens afvikling af skribentens autonomi. I det empiriske subjekts sted var trådt et tekstuel.”

Dygtig er han den kære Joakim. Kierkegaards samlede forfatterskab indeholder præcist det modsatte af hvad forfatteren selv mente, får vi her at vide. I stedet for at overvinde modernitetens subjektløshed så afskriver Kierkegaard sit subjekt og han gør det netop i forsøget på at blive et subjekt. Men Garff behøvede nu slet ikke at bruge så mange ord. Konklusionen ligger jo allerede i præmissen.

Garff præmis er, at der kun findes æstetisk eksistens, og deraf følger naturligvis, at enhver som hævder, at han er andet og mere end en æstetisk eksistens derved afskriver sit subjekt, dvs. holder op med at leve i virkeligheden og forskriver sig til en illusion. Præmissen ligger jo også i udtrykket ”afkodet sin metafysik”. Ja, afkodet sin metafysik er metafysikken naturligvis ikke metafysik. Det kunne Garff have skrevet på første side og afsluttet bogen dermed.

(I parentes skal det nævnes at Garff logisk nok bytter om på forholdet mellem det pseudonyme og det ikke-pseudonyme forfatterskab. Under pseudonym kan Kierkegaard folde sig ud som den æstetiske ironiker han i virkeligheden er, mens det ikke-pseudonyme forfatterskab er endnu mere æstetisk og fiktivt, idet han her må være æstetiker i anden potens for at skabe den illusion, at han ikke er det. Ja, allermest fiktiv er Kierkegaard i virkeligheden i sine private papirer, kan Garff ganske logisk hævde.) Ligesom Brandes ser Garff hvad han kalder isomorfien, dvs. ligheden, mellem det æstetiske og det religiøse. Æstetiker A og Climacus er enige i deres opgør med den prosaiske forstandighed, opgøret med assessor Wilhelm og hans forsøg på at forsoner det æstetiske med det etiske og religiøse. Men ifølge Garff bliver denne lighed i den sidste del af forfatterskabet også det egentlige problem idet Kierkegaard her med sin praksis - det radikale opgør i æstetisk form - ophæver skellet mellem inderlighed og yderlighed, mellem form og indhold, mellem signifiant og signifié.

Climacus bliver i det ydre en ironisk æstetiker for i det indre at blive hin enkelte, hvilket, da hin enkelte ikke eksisterer i virkeligheden, blot betyder at han bliver æstetiker. Inderligheden opløses i ren yderlighed, i ren æstetik.

Og til sidst, i Kirkekampen, glider Kierkegaard så fuldstændigt ind i sin egen tekst. Mens han kæmper for at genindsætte kristendommen i kristenheden, hvor kristendommen er signifié og kristenheden signifiant, så sker der i virkeligheden det, at han i absolut forstand får bevist sin tese om at kristendommen slet ikke er til. Der er ingen modsætning mellem kristendom og kristenhed, for det er kun kristenheden der findes. Signifiant for signifiant.

Ligesom den søvnløse i ”Frygt og Bæven” læser sig gal på beretningen om Abrahams offer, og ender med at ville ofre sin egen søn, således bliver Kierkegaard forført af sin egen tekst, og ender med selv at være det offer der skal genindsætte kristendommen.

Ubevidst ser Kierkegaard, at hans forfatterskab er en afskriven af subjektet og af virkeligheden, og han vil genindsætte virkeligheden ved skriftens ophør og det martyrium han ønskede at kirkekampen skulle ende med. Martyriet skal genindsætte et signifié, en mening, for den samtid der ikke vil vide af at der findes andet end signifiant. Gerningen skal overvinde skriften

Men igen sejrer den æstetiske ironi derved, at Kierkegaard ikke får lov til at blive martyr og det eneste han ved aktionen får bevist er, at Kristendommen slet ikke er til. Garff pointe hentes fra et lille novellefragment fra 1837 hvor Kierkegaard skriver:

”En vil skrive en roman, hvori en af personerne bliver afsindig, efterhånden under udarbejdelsen bliver han selv gal og ender i første person.”

Og så er vi tilbage ved Garffs sammenstilling af Kierkegaard og Nietzsche.

”Nietzsches lykkelige erhvervelse af det overfladiske, skinnets hele Olymp, har sit modstykke i Kierkegaards ulykkelige besværgelse af samme overfladiskhed”.

Ja, hvad er der så mere at sige? Kierkegaard er ikke blot læst, han er blevet læst færdig. Efter dette er det meningsløst at beskæftige sig mere med forfatterskabet. Det er ikke andet en tom æstetik, der tilmed har den grundskavank, at det tror det er noget andet. Havde Kierkegaard dog bare holdt sig til at skrive diapsalmata, så ville han være blevet accepteret. Nu er han en galning, magen til den afsindige hos Nietzsche som ved højlys dag med en lygte i hånden forkynder Guds død.

Garff projekt er lykkedes. Kierkegaard er blevet til intet, og man måtte vel egentlig forvente, at Garff så stoppede sin evindelige skriven om Kierkegaard og begyndte at beskæftige sig med noget mere fornuftigt. Garff skal da også, efter udgivelsen af den søvnløse have sagt, at han nu var blevet færdig med Kierkegaard, hvad han så af åndeligt uforklarlige, men måske prosaisk mere forklarlige, grunde alligevel ikke var, på samme måde som den midaldrene præst der af prosaiske grunde fortsætter med at prædike efter at han er holdt op med at tro på Gud.

Garff satte sig i hvert fald ned og brugte 7 år på at skrive en 703 sider lang biografi, hvorved han bekræfter Derridas diktum at skriften død følges af bibliotekernes eksplosive vækst. Hvad indad tabes skal udad vindes, må man sige.

Skal man et øjeblik analysere Garff egen udvikling, og det kan man jo godt tillade sig, så sandt som han selv skriver, at der bag enhver biografi ligger en skjult selvbiografi, så ser man for sig en opvakt gymnasieelev der som så mange andre før og efter ham bliver fanget ind af litteraturen. Man ser ham for sig mens han pløjer sig igennem det ene forfatterskab efter det andet og leder efter løsningen på eksistensens gåde.

Især fanges han ind af Kierkegaard. Her er det hele. Her er i et enkelt forfatterskab alt hvad man kan finde hos Dostojevskij, Tolstoj, Kafka osv. Og så diskuterer de ovenikøbet med hinanden. Garff ser sit eget eksistentielle hul beskrevet og måske endda forklaret hos Kierkegaard.

Han må som den tyveårige Brandes erkende: ”Er han ikke Danmarks eller verdens største mand”. Kierkegaard får ham vel så til at læse teologi. Men samtidig ønsker han også at blive fri. Den kristendom Kierkegaard skrifter viser hen til gør jo ikke fri, den holder ham fast i det eksistentielle hul, det hul som dogmatikken kalder arvesynd og Kierkegaard angst.

Derfor kan den unge Garff som Brandes også sige: ”....og dog Gud bevare mig for ham, så kommer jeg aldrig til at leve.” Ja, Gud bevare mig for Kierkegaards og kristendommens Gud, han har det jo med at forhindre os i at blive guder.

Og leve vil han, den unge Garff. Langsomt finder han, ligesom Brandes, et middel til at blive fri. Først lærer han gennem den moderne teologi at han slet ikke skal bekymre sig over det hul i eksistensen han føler i sig. Han skal ikke bekymre sig om sin vantro, for den er skam ikke hans egen skyld.

Nej, kære unge mand, vær ikke bekymret, synden er udenfor dig selv og den har et navn. Når du siger dette navn bliver du fri. Det forklarer alt og det undskylder alt.

Som vi på sidste side i en engelsk kriminalroman endelig hører det befriende budskab, "det er butleren der er skurken", således lyder det nu befriende for den unge akademiker: "Det er modernitetens der er skurken." Den forklarer alt. Alt det du troede var dine egne problemer, hele din følelse af tomhed, var slet ikke dine problemer men modernitetens problem, og når du blot erkender dette og besværgende siger ordet *modernitet*, så tages alle problemer af dine skuldre og lægges på den, som på en god gammel syndebuk der drives ud i ørkenen med folkets skyld på sig.

Springet fra denne erkendelse og til postmodernismen er ganske lille og ubetydeligt. Det postmoderne består jo alene i erkendelsen af, at modernitetens frigørelse ikke blot var frigørelsen fra den falske mening europæiske metafysik gav tilværelsen, men fra mening i det hele taget.

Efter denne endelige frigørelse er der tilbage kun en rent fysisk krop der har behov for husly og varme at få sit begær tilfredsstillet. ("unaccommodated man is no more but such a poor, bare, forked animal as thou art. Off, off, you lendings! Come; unbottom here.....let copulation thrive.")

Og så forstår man jo straks bedre det faktiske indhold i SAK: Fortællingen om et stakkels menneske der af "fortrængt seksualitet, faderens traumatiserende overgreb og et incestoffers misforståede loyalitet", er blevet forledt til at tro at et ord som Gud giver mening, og at det derfor også giver mening at tage tilværelsen og sig selv alvorligt. Det er ikke så mærkeligt at den allermest rosede af de mange rosede anmeldelser blev skrevet af Klaus Rifbjerg, og at den bar overskriften: "Den poetiske krummerik." Rifbjerg er en dygtig herre. Han er blandt andet en dygtig læser, og her er han virkelig trængt ind til pointen i Garffs bog. Så er alt for så vidt sagt. Der er i det store hele Garffs tolkning af Kierkegaard samlede forfatterskab.

4: Epitafiet

For nu at få lidt frisk luft, vil jeg her til allersidst vende tilbage til min lille udflugt palmesøndag. Jeg var jo på vej til Tarm Kirke, hvor jeg fik overrakt blomsterne til den venlige gamle dame der havde kniplot den fine bort til alterdugen.

Så kørte jeg hjemad, men var på vejen lige inde omkring Stauning kirke for at hente nyt alterbrød til hjemmealtergangssættet, og blev så på vej ud stoppet af et par turister som af almindelig interesse ville have lidt oplysninger om kirken. Især var de fascinerede af kirkens kæmpestore epitafium, der med sine fire meter i højden og 5 meter i bredden, helt dominerer skibets ene væg. Jeg kunne ikke lade være med at fortælle historien, og den vil jeg nu bringe videre:

Epitafiet i Stauning blev i 1637 foranlediget opsat af en præsteenke til minde om hendes slægt, der lige siden reformationen havde siddet i det efter vestjyske forhold ganske velhavende embede. Epitafiet er ikke særlig smukt udført, men til gengæld så stort, at det ikke kan være andre steder end midt på sidevæggen i skibet, hvilket bevirker, at præsten fra prædikestolen skråt over for har konstant udsyn til det, og formaner af det. Øverst på trærammen sidder Kristus på dommersædet med sit scepter, og på rammens side flankeres han af Skt. Michael, der står med sværdet i den ene hånd og retfærdighedens vægtskål i den anden.

Maleriet indenfor rammen forestiller dommedag, således at vi øverst i venstre hjørne ser de salige der er opstået til evig frelse, mens vi i nederste højre hjørne ser en række fortabte, der af små djævle med treforker proppes ned i helvedes flammer. De frelste ser ret ens ud, mens de fortabte har tydelige individuelle træk. Ifølge sognets tradition kan en af de fortabte ligefrem identificeres som en herredsfoged præsteenken have et - må man formode - ikke særligt hjerteligt forhold til.

Billedet er som sagt ikke af særlig høj kvalitet, men måske netop derfor virker det ganske stærkt. Den manglende æstetiske kvalitet bevirker, at billedet så at sige ikke henviser til sig selv og sin æstetik, men alene til sit budskab. Det er et svagt signifiant der henviser til et klart signifié. Ligesom utallige tilsvarende billeder - og som det evangelium det skal illustrere - forkynder det at der findes en evig og urokkelig retfærdighed, og at vor jordiske pilgrimsvandring som følge deraf kan føre to forskellige steder hen, nemlig enten til evig frelse eller til evig fortabelse, og, ligesom Jesus ofte gør det, bruger det derved truslen om straf til at formanne os til omvendelse og udholdenhed i troen. Der er, med P.G. Lindhardts ord, en klar helvedes-strategi i billedet. Det anså P.G. Lindhardt for at være suspekt, men det er der ikke mange tidligere i kristendommens historie der har gjort. Gennem hele kirkens historie er det blevet formanet, at præsterne skal bruge såvel truslen om evig fortabelse som løftet om evig salighed som midler der skal drive denne verdens børn til omvendelse og frelse, således som Jesus Kristus også selv gjorde det.

For præsten der under sin prædiken har konstant udsyn det kæmpestore billede er det derfor også en formaning om ikke at tage let på sit embede, men klart og ufortyndet forkynde såvel Guds frygtelige vrede og straf over enhver synder der forbliver i sin synd og vantro, og Hans uendelige nåde og miskundhed mod enhver synder som omvender sig og holdes fast i troen på, at Jesus på korset stedfortrædende har lidt den fortabelsesstraf vi fortjener. Meningen gøres endnu tydeligere af den manende indskrift i henholdsvis venstre og højre side:

“Og de skulle gå hid, de som har gjort godt til livets opstandelse”

“De som har gjort ondt til dommes opstandelse.”

Billedet blev som sagt opsat i 1657 og stafferet 1733. Ca. år 1835 kom Biskoppen fra Ribe imidlertid på visitats, og som det så ofte er tilfældet ved den slags lejligheder havde også denne visitats en ikke ringe skadevirkning på den kristne forkyndelse i sognet. Biskoppen var nemlig en oplyst humanist, der bekendte sig til den glade, fremskridtsvenlige, kartoffeldyrkende og oplyste kristendom. Da han tog kirken i øjesyn forfærdedes han derfor over det frygtelige epitafium. Han lod føre til protokols, at et sådant billede var *“for meget til forskrækkelse”*, og da billedet på grund af sin størrelse ikke kunne flyttes, beordrede han det overmalet.

Sognebørnene følte at de blev nødt til at følge biskoppens ordre. De fik derfor malet en anden og mildere fremstilling af dommedag, hvor helvede ikke sås, men hvor Kristus stiger ned for at holde dommedag på jorden, og hvor der blev citeret et par vers fra Johannes Åbenbaring.

10 år senere kom biskoppen imidlertid igen på visitats, og han var meget utilfreds med endnu engang at se en fremstilling af dommedag. Han krævede atter billedet overmalet. Stauningboerne fik så efterfølgende allernådigst lov til male et billede af et kors og på den ene side skrive: “Hvor som ikke bærer sit kors og følger efter mig, kan ikke være min discipel” og på den anden: “Og hvor som ikke tager sit kors og følger mig er mig ikke værd.”

Dette fik så lov til at stå nogle år, indtil “den glade kristendom” endegyldigt vandt sognet for sig i skikkelse af den milde salmedigter Vilhelm Gregersen og han, efter tilladelse fra biskoppen, fandt den endelige løsning ved ganske enkelt at omdanne epitafiet til en præstetavle. Jeg tror umiddelbart at man ville gøre Gregersen for megen ære hvis man påstod at han så en særlig formaning deri, at præsternes navne var omkranset af en ramme hvis træudskæringer og tekst klart henviser til den kommende dom.

I næsten hundrede år stod præsterne nu i ro på tavlen, og det var der jo også en særlig opbygelse i. Epitafiet forkyndte nu en kirke hvor præsteembedet med tre lag maling skjulte evangeliets forargelse. Det fremgår imidlertid af skriftlige kilder fra

sognets historie, at man hele tiden har vidst hvad der gemte sig bag præsternes navne. Billedets sande indhold blev så at sige overleveret som erindring fra generation til generation. Selvom menigheden - til præstens glæde - tilsyneladende blot sad og læste præsternes navne, så sad de måske – jeg taler rent teoretisk - i virkeligheden og tænkte på det dommedagsbillede de ikke kunne se men hvis indhold de vidste var skjult bag gejstligheden.

Så sent som i 1950erne kan vi i nedskrevne erindringer fra sognet finde meget detaljerede beskrivelse af det billede ingen havde set gennem 120 år.

I starten af 1980erne kom landets åndelige øvrighed så igen på visitats i kirken, denne gang i deres nye skikkelse, nemlig som kunsthistorikere og konservatorer, og de beordrede de 3 lag maling fjernet, således at det oprindelige billede kunne komme frem i lyset. Om gejstligheden overhovedet blev taget med på råd ved jeg ikke, men skiftende biskopper har da flere gange besøgt kirken, og hverken han eller andre har i denne omgang på noget tidspunkt beklaget sig over at epitafiet "er for meget til forskrækkelse". Heller ikke de brudepar der tager på rundrejse for at finde den mest egnede kulisse til deres fest synes at regne billedets gru som noget der trækker ned i karakterbogen. Nok snarere tværtimod. Også andre kirkers grufulde kalkmalerier menes jo kun at forøge bryllupshyggen.

Hvorfor nu det? Hvorfor må dette dommedagsbillede hænge frit fremme i en Kirke i dag? Hvorfor forarges biskoppen ikke? Hvorfor kræver han det ikke overmalet?

Man kunne naturligvis fremsætte den ganske ligefremme formodning, at den ledende gejstlighed i dag, til forskel fra for 150 år siden, mener at evangeliet skal forkyndes klart og ufortyndet, og at det i denne tid, hvor ingen synes at bekymre sig om den evige frelse eller fortabelse, er så meget desto mere påkrævet at vi, af kærlighed til næsten, udmaler fortabelsen i al dens gru for derved at drive os selv og vore næste til omvendelse og tro. Det er jo hvad Jesus, evangelisterne og hele Den hellige skrift, utrætteligt gør. Det er hvad enhver præst forpligter sig til via vor kirkes bekendelsesskrifter der klart taler om fortabelsen og om de fortabtes "pine uden ende."

Er det derfor biskopper og gejstligheden i dag støtter at dette epitafium og mange lignende malerier i dag trækkes frem i lyset?

Jeg lod ligesom spørgsmålet stå åbent for de to turister i kirken, men den ene af dem greb stafetten og sagde noget i retning af, at man vel kunne forestille sig, at årsagen er, at man nu er kommet så langt bort fra den kristne tro, at billedet er blevet tømt for eksistentiel mening for beskueren. At billedet ikke længere griber fat i noget som helst eksistentielt men er blevet reduceret til et historisk kuriosum der alene fortæller om noget for længst forbigangent og fremmed. Så længe billedet satte en erindring i gang, en erindring om den kristendom der i tusind år var folkets tro her i landet, så længe kunne det virke skræmmende, men nu hvor opholdet i en dansk kirke opfattes som lige så fremmedartet som et besøg i et tempel i Peru hvor inkaerne engang ofrede deres børn, er der ikke længere nogen kulturel erindring indlejret i billede. Der er derfor heller ingen trussel i det, ikke noget man skal gøre op med eller fornægte.

Den anden turist, der ligesom den første syntes at være en københavnsk akademiker eller ligende, måske journalist eller reklamemand, og i hvert fald velformuleret, syntes at tænke i samme baner. Han sagde at det jo egentlig forholdt sig på samme måde med hele søndagsgudstjenesten som med epitafiet. Han havde for nylig været til barnedåb og under gudstjenesten bladret lidt i salmebogens ritualdel og fundet flere bønner og tekster hvor der blev udtrykt nøjagtig det samme som på epitafiet, hvor der blev talt om at fri os fra helvede, satan, synden og døden som om dette var virkelige ting, men ordene havde egentlig ikke nogen virkning på ham. Tilsvarende ville han ikke være blevet bange eller bare forarget hvis den søde kvindelige præst, der talte så sødt om tillid og livsglæde i stedet havde forkyndt rigtig kristendom og talt om frelse fra synd, død og dom.

Der var for ham hverken frygt eller håb forbundet med disse gamle ord. Det var i bedste fald smukt at læse eller høre. Soma at høre om en eller anden eksotisk religion. Og nu kunne han naturligvis ikke tale på min menigheds vegne, og han ville da heller ikke afvise at der findes mennesker som stadig lever i den gamle virkelighed, men han var nu alligevel sikker på at han på dette punkt var ganske almindelig. Og hvad med Bibelen? Den bliver i dag betragtet som en kulturskat, men accepteres netop som sådan fordi dens indhold, eller det den peger hen på, det den erindrer, er forsvundet.

Han så på mig og spurgte hvad der mon omvendt ville ske, hvis præsten som stod på prædikestolen og hver søndag så over på billedet, en dag lod sin prædiken sådan ganske bogstaveligt have samme indhold. Som altså klart, og uden at oversætte det til moderne metaforer, forkyndte at der findes frelse og fortabelse og at dem der hører Jesus til bliver frelst til evig salighed, mens de andre går fortabt til evig pine?

Det sagde jeg at jeg ikke kunne svare på, men det kunne jeg egentlig godt. Jeg havde for et stykke tid siden talt med en ung kollega fra en anden landsdel som, da han i ungdommeligt overmod skrev netop sådan i sit kirkeblad, blev ringet op af biskoppen og advaret om ikke at fortsætte på den vej. Den såkaldt grundtvigske biskop blev ikke det mindste formildet af at præsten kunne forklare at de to sætninger biskoppen klagede over dels var et citat af Martin Luther og dels et citat af Grundtvig. Citater som præsten blot havde glemt at sætte anførselstegn om.

Der var angiveligt blot kommet et øjeblik stilhed i telefonen hvorefter biskoppen med tung røst havde sagde at det var muligt at man kunne sige sådan engang, men det kunne man altså ikke mere. Vi lever i en anden tid, slog han fast, før han lagde røret på. Og det er jo lige efter bogen. Præsten må godt tage de stærke ord i munden når han læser tekster og beder bønner som andre har skrevet. Og hele menigheden må tage ordene i munden når de synger tilpas gamle salmer, for så er ordene åbenbart uskadelige. Men ve den som tager dem til sig som sine egne, ve den som ligefremt hævder at de henviser til noget virkeligt.

De er blevet til signifiant for signifiant. Dvs. en henvisning til en henvisning uden noget virkelig bagved som det henvisende henviser til.

Ve den der glemmer at sætte anførselstegn om evangeliets tale.