

Lyngby Kirke



Kierkegaard og Jürgen Habermas

Foredrag af

Leif Bork Hansen



Den tyske filosof og sociolog Jürgen Habermas indtager en nøgleposition i den kritiske generations opgør i Tyskland efter anden verdenskrig. Han er kendt over hele verden for sin politiske filosofi til fordel for demokratiet og dets fortsatte beståen.

Jürgen Habermas modtog i 1987 Sonningprisen på Københavns Universitet og hvor han også kom ind på sit forhold til Søren Kierkegaard, som Jürgen Habermas først var stødt på i en nazistisk eksistentialisme fremført af Martin Heidegger. Kierkegaard blev siden Habermas' inspiration i hans opgør med nazismen. Martin Heidegger udgav i 1953 sine forelæsninger fra 1930'erne men undlod at gøre opmærksom på, at han havde rettet i manuskripterne. Dette vakte Habermas' vrede. Heidegger tog aldrig afstand fra nazismen. Martin Beck Matustik gør i sin bog *Jürgen Habermas. A Philosophical-*

Political Profile (2001, s. 153), opmærksom på, at det var i Habermas' opgør med Heidegger om dennes 'inautentiske autenticitet', at Habermas opdagede kernen i Kierkegaards eksistentielle etik.

Jürgen Habermas er født i en lille tysk provinsby Gummersbach i 1929, hvor hans far var leder af byens industri - og handelskammer; og hans bedstefar var protestantisk præst og rektor for et pastoralseminarium. Han levede en beskyttet verden som skoledreng. Jürgen Habermas beskriver sin far som en passiv medløber, hvilket dog aldrig blev taget op imellem dem. Som 14-årig blev Jürgen Habermas indrulleret i Hitlerjugend, der skulle deltage i forsvaret af Atlantvolden. Således blev Jürgen Habermas som alle andre skolekammerater gennem kulturen og familien bedraget ind i en kriminel samfundsstruktur. Da

naziregimet brød sammen den 8.maj 1945 var Jürgen Habermas i den særlige stilling både at have oplevet nazismen og samtidig for ung til at være reelt vidende om og medansvarlig for, hvad der foregik. ”Dertil kom et særligt dilemma for Habermas,” skriver Gorm Harste, ”fordi han er født med ganespalte og taler meget svært forståeligt.

Handicappede, som han på den måde kan siges at være blandt, var i fare under nazismens grænseløse udrensninger, og selv om Habermas levede et beskyttet liv med en moder, der f.eks. trak sin nysgerrige søn væk fra vinduerne under krystalnatten (1938), gjorde han uvurderlige refleksioner over, hvad retorikkens magtbestemte tale kunne føre til. ’Retorik’ drejer sig nemlig om, at kommunikation kan komme til at fungere som overtalelse på baggrund af uholdbare og uretmæssige ’argumenter’. Forståelsen af mulighederne og betingelserne for i en ligeværdig samtale at komme fri af kommunikationens magt har altid været en drivkraft i Habermas’ arbejde” (Gorm Harste: *Habermas*, 2002, s.5).

Jürgen Habermas er biologisk født den 18.juni i 1929, men daterer sin menneskelige fødsel til den 8.maj 1945, hvor naziregimet faldt. Heine Andersen siger: ”Habermas har flere steder

omtalt ”den historiske cæsur” i 1945 og chokket ved afsløringerne under Nürnbergprocesserne samt offentliggørelsen af dokumentation for det nazistiske regimes bestialske forbrydelser og barbari i form af billeder, film, vidneudsagn, åbning af adgang til lejrene osv. Sammenbruddet var totalt – militært, politisk, økonomisk og socialt – og må have affødt dybe eksistentielle rystelser i livsverdenen, ikke mindst for den aldersgruppe, Habermas tilhører.” Heine Andersen tilføjer: ”De var børn i 1930’erne og teenagere ved slutningen af krigen, og hvor traumatisk må det ikke være netop under éns personlige og intellektuelle dannelses- og modningsproces at skulle erkende, at næsten alle de moralske og intellektuelle forbilleder og autoritetsfigurer, man som ung normalt vil søge at identificere sig med, enten var moralsk og politisk diskrediterede, døde eller drevet i landflygtighed” (Heine Andersen i *Tyske intellektuelle i det 20.århundrede*, s.262).

Martin Beck Matustik forklarer, hvad Jürgen Habermas personligt blev tvunget til at tage stilling til med naziststyrets fald: ”Befrielsen i 1945 tvinger ham for første gang til at spørge, hvilken person han er og ønsker at være og hvilken slags verden han vil vie sin livsvirksomhed. Hans valg af sig selv har til

formål radikalt at genskabe identiteten af de første femten år af hans liv.” (Martin Beck Matustik: *Jürgen Habermas. A Philosophical-Political Profile*, 2001,s.8).

Søren Kierkegaard indgår fra begyndelsen i Habermas’ opgør med den nazistiske tradition og det nazistiske menneske. Jürgen Habermas blev som nævnt konfronteret med eksistentialismen gennem Martin Heidegger, en eksistentialisme, der ’decisionistisk’ –vilkårligt – valgte sig selv ind i førerkulten. Som Heidegger og nazisternes chefideolog Carl Schmitt gjorde det. I sit opgør med Heidegger påpeger Habermas den anderledes eksistentielle etik hos Kierkegaard. Herom siger Martin Beck Matustik: ”Habermas fjerner sig fra Heideggers og Schmitts politisk- decisionistiske eksistentialisme fra 1930erne. De sidste to sammenblander, i deres tidligere historiske virkeliggørelse af deres eksistentielle valg, det at vælge sig selv med et følgeskab med der *Führer* eller med den autoritære stat. 1930ernes tyske politiske eksistentialisme giver afkald på personlig ansvarlighed over for den store leder. Og efter krigen og efter at autoriteten bliver detroniseret, gør denne første pseudo-eksistentielle måde at gribe det an på, det umuligt at begræde at ens identitet er blevet afsat sammen med de detroniserede guder.

Habermas’ tilflugt til Kierkegaards eksistentielle etik tillader ham at udvikle en begrundende etik som en del af hans kommunikative forvandling af den kritiske teori. Med denne fornyelse har han oven i købet mere held med at afsløre de revisionistiske historier, hvis falske eksistentielle patos klinger hult” (Martin Beck Matustik: *Jürgen Habermas.A Philosophical-Political Profile*, s.153).

Jürgen Habermas kombinerede Kierkegaards eksistentielle etik med sin videreudvikling af Frankfurterskolens såkaldte ’kritiske teori’ fra mellemkrigstiden. Frankfurterskolen var en kreds af tyske filosoffer, sociologer og andre intellektuelle, som efter nazisternes magtovertagelse i 1933 blev tvunget i eksil. I 1950 genåbnede Frankfurterskolen og Jürgen Habermas, der blev professor i filosofi og sociologi i 1964 ved Frankfurt universitet, blev den førende repræsentant for Frankfurterskolens anden generation.

Hvad angår Jürgen Habermas’ forhold til den kritiske teori, siger Giovanna Borradori i sin bog *Filosofi i terrorens tid* (2003): ”Habermas fortsætter traditionen fra den kritiske teori, som tilskriver filosofien en diagnostisk funktion, hvad angår såvel det moderne samfunds

patologier som den intellektuelle diskurs, der ligger til grund for deres opkomst og retfærdiggør deres mål og motiver. Dermed udstyres filosofien med det politiske ansvars byrde og privilegium, og dette indbyrdes forhold mellem teori og praksis er en af den kritiske teoris grundlæggende aksiomer. Dens mål er emancipation, forstået som kravet om en forbedring af menneskets nærværende situation. Habermas kalder dette krav for ”det moderne ufuldendte projekt”(s.40).

Det særlige ved Jürgen Habermas’ fortsættelse og fornyelse af Frankfurterskolen bliver hans henvisning til det kommunikative – fra den enkeltes til den kommunikative etik, den kommunikative handlen. Fra første person ental til første person flertal. Hvor gyldigheden flyttes fra det metafysiske til det kommunikative, til ’konsensus’ blandt de implicerede parter. Hvor der – med Jürgen Habermas – i denne post-metafysiske tidsalder bliver tale om ’en sprogliggørelse af det sakrale’, hvor selve sproget bliver den bindende magt i samfundet (jf. Øjvind Larsen: *Den samfundsetiske udfordring*, 2005, s.114). Forudsætningen for at tale sammen er, at vi kan gøre os forståelige for hinanden – og således at nå frem til kommunikative ’talehandlinger’ - handlinger begrundede i den forudgående

offentlige kommunikation. Således drejer det sig ikke om et isoleret, monologisk subjekt, men det dialogiske, i en kommunikativ identitet med andre. Jürgen Habermas taler i modsætning til Kierkegaard ikke om den enkeltes men om en kollektiv identitet.

I sin søgen efter en ’post-national identitet’ knytter Jürgen Habermas til hos Kierkegaard ved dennes kritik af nationalismen. Jürgen Habermas siger i sin bog om *Den nye konservatisme* [*The New Conservatism*, 1994, s.259f.]: ”Søren Kierkegaard var samtidig med de nationale bevægelser. Men han talte overhovedet ikke om kollektive identiteter; han talte kun om det enkelte menneskes identitet. I *Enten-Eller* fokuserer han på beslutningen, truffet i ensomhed, hvorigennem det moralske individ overtager ansvaret for sit livs historie, og ”gør sig selv til det menneske, han er”. Habermas tilføjer: ”Kierkegaard var dog fuldstændig klar over det faktum, at et personligt selv samtidigt er et socialt selv og et selv, der er en borger – for ham forblev Robinson Crusoe en eventyrer” (*The New Conservatism*, s.261).

Og netop i dette at lade den enkeltes identitet afløses af en kollektiv identitet, ser Habermas løsningen på de sværeste problemer i en

eftermetafysisk tid. Således erklærer han i sin bog om *Eftermetafysisk tænkning* [*Nachmetaphysisches Denken*, 1988]: ”Siden Kierkegaard kan vi vide, at individualitet alene lader sig aflæse af sporene af et - til en enhed eksistentielt bevidst sammenføjjet - autentisk liv. Betydningen åbner sig i de samtidige selvbiografiske perspektiver i første person – kun jeg selv kan performativt stille krav om at ville anerkendes som individuum i min egenartethed. Når man befrier denne idé fra sin kapsel af absolut inderlighed og omplanter den til et sprogs medium, som indbyrdes med hinanden afgrænser samfundets og individualiseringens processer, finder vi nøglen til løsningen af disse sidste og sværeste af de af metafysikkritikken efterladte problemer” (s.183f.). Det gælder altså – ifølge Habermas – om at befri det enkelte individ fra dets absolutte inderligheds kapsel og omplante det til sprogets medium, til en kollektiv eller kommunikativ identitet.

På linje med Kierkegaard-forskeren Michael Theunissen taler Jürgen Habermas om det at ’være-i-sit selv-som-i- en andens’- i et intersubjektivt symmetrisk og reciprokt forhold’ (*Kierkegaard in Post/Modernity*, 1995 (Edited by Martin J. Matustik and Merold Westphal)s.185). I modsætning til Michael

Theunissen, der forudsætter et forhold til en transcendent *anden* (Gud), forud for et intersubjektivt forhold til hinanden, taler Habermas udelukkende om et intersubjektivt forhold – og ikke i forhold til en transcendent *anden* (Gud). Habermas taler om en ’transcendens’ i forhold til hinanden – ved at transcendere, gå ud over én selv, til fordel for en kommunikativ, fælles identitet.

Jürgen Habermas udvikler sin teori om ’den kommunikative handlen’ i en diskussion med den klassiske tradition. Således i forhold til Hegel og Marx. Herom siger Øjvind Larsen i *Den samfundsetiske fordring*: ”Habermas retter i første omgang sin kritik mod Marx og den marxistiske tradition, ifølge hvilken det er den materielle reproduktion af samfundet, som skaber de afgørende samfundsmæssige problemer... Marx [udviklede] denne teori i en kritik af Hegel. Habermas forsøger at gå bag om den kritik ved at fremlægge en læsning af Hegels tidlige skrifter, hvor han peger på, at samfundet hos den unge Hegel både skal forstås gennem arbejde og interaktion eller gennem arbejde og kommunikation, som det senere kommer til at hedde i Habermas’ teori” (s.113).

Hvor Habermas’ kommunikative handlen kan betragtes som en moderne videreførelse af

Hegel, er det netop på dette punkt, at den afgørende modsætning til Søren Kierkegaard træder frem.

I sin disputats *Om Begrebet Ironi* (1841) henviser Kierkegaard til Hegels skelnen mellem personlige og borgerlige dyder. Således siger Kierkegaard om Sokrates, at hans' dyder "dog *manglede* den dybe *Alvor*, som enhver Dyd først faaer, naar den er indordnet i en Totalitet. Men da Staten har tabt sin Betydning for Sokrates, saa ere hans Dyder ikke borgerlige Dyder, men personlige Dyder, ja de ere, naar man skarpest vil betegne dem, eksperimenterende Dyder" (SKS 1, 272). Således er ifølge Hegels Retsfilosofi den enkeltes påberåbelse af sin samvittighed en moralsk form af det onde. Den enkeltes påberåbelse af sin samvittighed er derfor udtryk for 'Vilkaarlighed' (SKS 1,270), og "Dyden har hverken sin Realitet i Staten eller i den først ved Staten givne fyldige Personlighed" (SKS 1,271f.). Den enkeltes personlige dyd er kun abstrakt indtil den enkelte indgår i og konkretiseres i det almene, samfundet, (by)staten.

Det er bemærkelsesværdigt, hvad Kierkegaard siden skriver i sin dagbog under overskriften 'Et Sted i min Disputats': "Paavirket som jeg

var af Hegel og alt det Moderne, uden Modenhed nok til ret at fatte det Store, har jeg etsteds i min Disputats ikke kunnet lade være at vise det som en Ufuldkommenhed hos Sokrates, at han intet Øie havde for Totaliteten, men blot numerisk saa paa de Enkelte. O, jeg hegelianske Daare, - just dette er det store Beviis paa, hvor stor en Ethiker Sokrates var" (Pap. X, 3 A 477).

Da Sokrates svingede giftbægeret, efter at han var blevet dømt til døden af (by)staten, brød hele den græske verden sammen. Sokrates var stødt på en instans, der var højere end det almene, samfundet eller (by)staten.

I *Frygt og Bæven* (1843) tager Søren Kierkegaard på ny forholdet op mellem den enkeltes samvittighed (moral) og det almene som det etiske i Hegels betydning af det sædelige. Dette gør han på baggrund af beretningen i Det gamle testamente om befalingen til Abraham om at ofre sin søn Isak som brændoffer til Gud på Morija bjerg. Den der med sin handling udtrykker det almene, kan tale og gøre sig forståelig for andre. Selv den tragiske helt som Grækenlands Agamemnon, der ofrede datteren Iphigenia for at vende krigslykken, kan gøre sig forståelig for andre, kan tale. For at udtrykke det med Habermas: Agamemnon kan kommunikere med andre.

Men Abraham er tavs. Han kan ikke tale og gøre sig forståelig for andre med sin handlen: ”Det er ikke for at frelse et Folk, ikke for at hævde Statens Idee, at Abraham gør det”, siger Kierkegaard og tilføjer: ”Medens derfor den tragiske Helt er stor ved sin sædelige Dyd, er Abraham stor ved en reen personlig Dyd. Der er intet høiere Udtryk for det Ethiske i Abrahams Liv, end dette, at Faderen skal elske Sønnen. Det Ethiske i Betydning af det Sædelige kan der slet ikke være Tale om” (SKS 4,153). Her ville Abraham være en morder.

Hvordan bliver forholdet mellem den enkelte og det almene (samfundet), hvis Abraham er troens ridder? Herom siger Kierkegaard: ”Troen er netop dette Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er høiere end det Almene, er berettiget ligeoverfor dette, ikke subordineret, men overordnet, dog vel at mærke saaledes, at det er den Enkelte, der efter at have været som den Enkelte det Almene underordnet, nu gennem det Almene bliver den Enkelte, der som den Enkelte staaer i et absolut Forhold til det Absolute...det er og bliver i al Evighed et Paradox, utilgængelig for Tænkningen”(SKS 4,149f).

For Kierkegaard er den enkelte, efter at have været underordnet det almene, stillet over det

almene, samfundet, staten, i et absolut forhold til det absolutte (Gud).

Ifølge Hegel udgør det almene på én gang opgaven for mennesket og er menneskets mål. Med Kierkegaards fremstilling i *Frygt og Bæven*: ”Det Ethiske er som saadant det Almene, og som det Almene Det, der er gjeldende for Enhver, hvilket fra en anden Side lader sig udtrykke saaledes, at det er gjeldende i ethvert Øieblik. Det hviler immanent i sig selv, har Intet uden for sig, der er dets $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ [telos = mål], men er selv $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ for Alt, hvad det har udenfor sig, og naar det Ethiske har optaget dette i sig, da kommer det ikke videre. Umiddelbar sandselig og sjelelig bestemt er den Enkelte den Enkelte, der i det Almene har sit $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$, og dette er hans ethiske Opgave, bestandig at udtrykke sig selv i dette, at ophæve sin Enkelthed for at blive det Almene.” Det er ifølge Hegel menneskets synd, når det som den enkelte vil gøre sig gjældende over for det almene: ”Hver Gang den Enkelte, efter at have været traadt ind i det Almene, føler en Tilskyndelse til at gjøre sig gjældende som den Enkelte, da er han i Anfægtelse, af hvilken han kun arbejder sig ud, ved angrende at opgive sig selv som den Enkelte i det Almene. Er dette det Høieste, der lader sig sige om Mennesket og om hans Tilværelse, saa har det Ethiske samme

Beskaffenhed som et Menneskes evige Salighed, hvilken i al Evighed og i hvert Øieblik er hans $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ ”(SKS 4,51).

Kierkegaard må konstatere: ”Forholder det sig saaledes, da har Hegel Ret, naar han lader Mennesket i det Gode og Samvittigheden kun være bestemt som den Enkelte, han har Ret i at betragte denne bestemmethed som en „moralsk Form af det Onde“ (cfr. især Retsphilosophien) hvilken skal ophæves i det Sædeliges Teleologi...Hvad Hegel derimod ikke har Ret i, er at tale om Troen, Uret i ikke høit og lydeligt at protestere mod, at Abraham nyder Hæder og Ære som en Troens Fader, medens han burde hjemvises og udvises som en Morder.”

Kierkegaard tager på ny dette op i *Indøvelse i Christendom* (1850): ”Hvorfor har Hegel gjort Samvittigheden og Samvittigheds-Forholdet i den Enkelte til „en Form for det Onde“ (jf.Rechts-Philosophie), hvorfor, fordi han forgudede det Bestaaende”(SV 16,.90).

På linje hermed erklærer Kierkegaard i *Indøvelse i Christendom*, at det er den enkeltes samvittighed (Guds-forhold), der holder det bestående svævende. Så det ikke guddommeliggør sig selv (SV 16,93).

Jürgen Habermas forsøger at læse Kierkegaard på en hegelsk måde. Hegel, der igen knyttede tilbage til det antikke Grækenland. Som det er fremgået, var Kierkegaard heller ikke, da han skrev sin disputats *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, klar over, at det netop var Sokrates’ afgørende betydning, at han ikke kan forstås ud fra en hegelsk tankegang, så Kierkegaard siden –helt usædvanligt – over for dagbogen måtte bekende, at han havde været en hegeliensk dåre!

Jürgen Habermas forsøger ligeledes i sin moderne udgave af Hegel at omsætte det hegelske til et moderne kommunikativt demokrati med sikring af en ’herredømmefri’ samtale, hvor det alene er argumentet der tæller – og ikke en autoritær, forførende og irrational retorik.

Hvad er det, vi vil kommunikere om? Kan vi etisk vente til ’konsensus’ foreligger med at handle? I sit tidligere opgør med en nazistisk fordrejet eksistentialisme, i et vilkårligt valg af *der Führer*, knyttede Habermas til ved Søren Kierkegaard. Dette gør han også senere i sit opgør med en fortrængende tysk politisk kultur, et opgør der først bryder åbent igennem i Tyskland med ungdomsoprøret i 1960’erne med Habermas som en hovedskikkelse. Siden

1987 har Jürgen Habermas med stigende intensitet fortsat dialogen med Kierkegaard, selvom der ikke foreligger 'konsensus'. Året før Joseph Ratzinger blev valgt til pave førte han og Jürgen Habermas den 19. januar 2004 en offentlig dialog med hinanden. Samtalerne blev udgivet under titlen *Fornuft og religion. Sekulariseringens dialektik* (2005. Dansk udgave 2006).

Jürgen Habermas har givet sit indlæg den sigende titel: *Den demokratiske retsstats førpolitiske grundlag?* Habermas indleder med at sige: "Det tema...minder om det spørgsmål Ernst Wolfgang Böckenförde i midten af 60'erne bragte på den prægnante formel: Hvorvidt den frie, sekulariserede stat tærer på normative forudsætninger, som denne stat ikke selv kan garantere. Heri udtrykkes altså tvivlen om hvorvidt den demokratiske forfatningsstat ved hjælp af egne ressourcer kan forny forudsætningerne for sin beståen..."(s.18). Har staten forudsætninger i noget andet end sig selv? Har staten før-politiske forudsætninger?

Jan Lindhardt stiller i efterord til den danske udgave det spørgsmål, hvad grunden er til, at katolikkerne gerne vil diskutere med Habermas. Her henviser han til Jens Glebe-Møller, der peger på "den saglige grund, at Habermas'

konsensus-begreb er spiseligt for katolikker, der altid har tænkt i konsensus på konciler og i andre sammenhænge. Modsat Luther..."

Kierkegaard tager i *Kjerlighedens Gjerninger* (1847) dette op, hvordan den enkelte finder ud af, hvad det er, han skal gøre: "Hvad er overhovedet Lov, hvad er Lovens Fordring til et Menneske? Ja, det skal Menneskene bestemme? Hvilke Mennesker? Her begynder Tvivlen. Da det ene Menneske ikke væsentligen staaer høiere end det andet, saa er det ganske overladt mit Vilkaar, med hvem jeg i Bestemmelsen af det Høieste vil holde sammen, forsaavidt jeg da ikke, om muligt endnu mere vilkaarligt, selv skulle kunne være i stand til at hitte paa en ny Bestemmelse, og som Hverver vinde Sammenhold for den. Det er ligeledes overladt mit Vilkaar idag at antage eet for Lovens Fordring, imorgen et Andet. Eller skal Bestemmelsen af hvad der er Lovens Fordring maaskee være en Overenskomst mellem, en fælles Beslutning af alle Mennesker, under hvilken da den Enkelte har at bøie sig? Fortræffeligt, svarer Kierkegaard, "hvis det ellers var muligt at finde Stedet og beramme Øieblikket for denne Forsamling af Mennesker (alle levende, alle? – men nu de afdøde?), og hvis det saa var, hvad der er lige saa umuligt, muligt, at de alle kunde blive enige om Eet!

Eller er maaske en Mængde Menneskers Enighed, et vist Antal Stemmer tilstrækkeligt til Afgjørelsen? Hvor stort et Antal er da det fornødne? Og fremdeles” – fortsætter Kierkegaard – ”hvis den blot menneskelige Bestemmelse af hvad Lovens Fordring er Lovens Fordring (dog ikke det enkelte Menneskes, thi derved geraade vi ind i det reent Vilkaarlige, som viist blev), hvorledes kan saa den Enkelte komme til at handle, eller er det ikke overladt til et Træf, hvor han kommer til at begynde, istedenfor at Enhver skulde begynde med Begyndelsen?” Kierkegaard hudfletter det at lade andre bestemme, hvad der skal gøres: ”For at skulle begynde at handle maa den Enkelte først faae at vide af „de Andre“, hvad Lovens Fordring er; men hver af disse Andre skal igjen som Enkelt have det at vide hos „de Andre“. Paa den Maade forvandler hele Menneske-Livet sig til én stor Undskyldning – er dette maaskee det store, mageløse fælles Foretagende, Slægtens Stordaad?” (SV 12,115f.).

Hegel anså det som udtryk for ’Vilkaarlighed’, hvor den Enkelte følger sin samvittighed. Det gælder om at ophæve sig selv til det almene – eller med Habermas – at indgå i den offentlige

kommunikative handlen. På dette punkt skilles Kierkegaards og Habermas’ veje.

Noget andet er, at Kierkegaard – om nogen – har beskrevet den enkeltes dæmoniske indesluttethed i sig selv. Således som han har beskrevet det i *Begrebet Angest*(1844) i angsten ikke bare for det onde men for det gode. Den dæmoniske, der i sin indesluttethed udelukkende fører monologer med sig selv og ikke vil åbenheden, ikke vil kommunikere med den anden, med tilværelsen.

Lyngby Sognegård

Kongens Lyngby

Torsdag den 22. Januar 2009

Leif Bork Hansen