

Lyngby Kirke



Kierkegaard og Agnes Heller

Foredrag af

Leif Bork Hansen



Den ungarske, jødiske filosof Agnes Heller blev født i Budapest i 1929. Hun blev en af de mest markante marxister og øvede en betydelig indflydelse på den marxisme, der fra østlandene gik over Vesten med 68'generationen. Agnes Heller studerede på universitetet i Budapest blev senere ansat dér, men blev flere gange frataget sin stilling, ligesom hun flere gange blev forvist fra det kommunistiske parti. Hun emigrerede fra Ungarn i 1977. Som jøde har Agnes Heller oplevet Holocaust og siden et nyt totalitært styre, nemlig det kommunistiske. I hele sit liv i det politiske felt har hun haft Søren Kierkegaard med i bagagen. Agnes Heller er ikke bare en politisk tænker, men en eksistentiel tænker, hvor den enkeltes frihed, valg og ansvar, er fundamental. Agnes Heller modtog i 2006 Sonningprisen ved Københavns universitet.

Agnes Heller blev i et interview i 1997 bedt om kort at gøre rede for sin baggrund, uddannelse og hvad, der har optaget hende [”*The essence is good but all the appearance is evil*” *An Interview with Agnes Heller* by Csaba Polony]. Hun svarede: ”Mit forfatterskab er hele mit liv. Jeg vil begynde med min oplevelse af Holocaust. Min far blev dræbt, og mange af min barndoms venner. Derfor gjorde denne oplevelse et uudsletteligt indtryk på hele mit liv, i særdeleshed på mit forfatterskab. Jeg har altid været optaget af det spørgsmål: Hvordan var det overhovedet muligt, at det kunne finde sted, hvordan kan jeg forstå det? Og denne oplevelse af Holocaust blev forbundet med min oplevelse under det totalitære regime. Dette konfronterede mig med lignende spørgsmål i min selvransagelse og udforskning af verden: Hvordan kunne dette finde sted? Hvordan kunne folk gøre sådanne ting? Derfor måtte jeg

finde ud af, hvad moral overhovedet drejer sig om, hvad der udgør naturen af godt og ondt, hvad kan jeg stille op over for forbrydelser, hvad kan jeg forestille mig som kilderne for moralitet og ondskab? Dette var den første undersøgelse,” siger Agnes Heller og fortsætter: ”Den anden undersøgelse var et socialt spørgsmål: Hvilken slags verden kan producere dette, hvilken slags verden tillader at sådanne ting sker? Hvad drejer modernitet sig overhovedet om? Kan vi forvente forløsning? Det var derfor ideer som disse, der optog mig, og meget lidenskabeligt lige fra begyndelsen og fremefter.”

Agnes Heller tilføjer: ”Og jeg følte at jeg havde en gæld at betale som en overlevende over for det folk, som ikke kunne overleve. Så på den måde blev min filosofi et offer, men et offer, som jeg nød. Og dette er ikke en modsigelse, jeg kan inderligt sige, at mit hele liv blev et offer til at betale min gæld og samtidigt nød jeg at arbejde filosofisk. For eksempel nød de store malere at male korsfæstelsen af Kristus, den størst mulige lidelse. Og de gjorde det ved at sætte farve på lærredet. Og denne tilsyneladende modsigelse er, hvad der karakteriserer mit liv: De ting jeg har gjort har været et offer til at betale en gæld, jeg skylder, og de måder, på hvilken det er sket, har været

den nydelse, jeg har fået af at arbejde filosofisk.”

Agnes Heller oplyser ligeledes i interviewet, at hun som 15 årig mente at forløsningen for hende ville komme fra zionismen, der arbejdede for oprettelsen af en jødisk stat, og hun planlagde at tage til Palæstina. Hun ændrede imidlertid som 17-18 årig holdning og besluttede at forblive i Ungarn og gå på universitetet for at studere kemi og fysik. Hun ønskede at gøre karriere som kvindelig videnskabsmand – som hendes kvindelige forbillede, fysikeren Madame Curie! Agnes Hellers daværende kæreste ønskede imidlertid, at hun skulle komme med og høre den marxistiske filosof og litteraturteoretiker Georg Lukács’ forelæsninger på universitetet i Budapest. Dette sagde hun først nej til, da hun betragtede det som et nytteløst område at beskæftige sig med. Alligevel tog hun med og hørte om Schelling og Hegel. Det gik op for hende, at langt vigtigere end de hårde videnskaber var det at forstå den verden, hun levede i. Dette skete samtidig i bevidstheden om den gæld, hun havde at betale på baggrund af Holocaust.

Agnes Heller blev en af de mest fremtrædende medlemmer af den såkaldte ’Budapest skole’,

der var grupperet omkring Georg Lukács. Hun kæmpede – som Georg Lukács – for en renæssance af marxismen i modsætning til den sovjetiske og ungarske kommunisme, der ingen afvigelser tålte fra partilinjen. Agnes Hellers mentor anså på grund af sit marxistiske-leninistiske synspunkt Søren Kierkegaard for at være en esoterisk, indadvendt apolitisk tænker, der i sin solipsisme lod hånt om det udvortes politiske, og dermed som toneangivende eksistentiel tænker indirekte blev gjort medansvarlig for, at nazisterne i 1930'erne kunne komme til magten. (Jf. Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), og Kresten Nordentoft: »Hvad siger Brand-Majoren?« *Kierkegaards opgør med sin samtid* (1973), s. 262-270).

Agnes Heller fik som nævnt Sonningprisen i 2006. Ved overrækkelsen indledte Peter Madsen, professor i litteraturvidenskab ved Institut for kunst- og kulturvidenskab ved Københavns universitet, sin tale med at oplyse om hendes tidlige interesse for Kierkegaard: ”Sidst i 60'erne skrev Agnes Heller en introduktion til en ungarsk oversættelse af Kierkegaards *Enten-Eller*. De sidste ord var: ”enten Kierkegaard eller Marx”. Omkring tyve år tidligere, da hun var 18-19 år gammel, var hun dukket ned i Kierkegaard og blevet

imponeret over *Enten-Eller*. Eksistentialistiske impulser blev et tilbagevendende træk i hendes tænkning og engagement for frihed, valg og ansvarlighed og blev en vejviser for hendes orientering i verdens praktiske affærer. Hun læste Marx på et lidt senere tidspunkt, især hans tidlige værker om fremmedgørelse og realiseringen af menneskeslægtens muligheder.”

Det var først da foråret i Prag i Tjekkoslaviet blev slået ned i 1968 ved invasionen af fem Warschawa-lande, at Agnes Heller endelig mistede troen på, at de socialistiske regimer kunne reformeres.

Efter Georg Lukács' død i 1971 (han blev slået ihjel af regimet) blev 'Budapest skolen' udsat for politisk forfølgelse, hvor hun i 1973 sammen med andre af Budapest skolen mistede sin stilling ved universitetet. Derfor besluttede hun sammen med sin mand Ferenc Feher at gå i eksil og emigrerede til Australien i 1977- for i 1986 at tage videre til USA, hvor hun blev ansat ved New York School for Social Research. I 1995 fik Agnes Heller den prestigefyldte Hannah Arendt-pris og titlen som Hannah Arendt-professor.

Det er Agnes Hellers fortjeneste at gøre opmærksom på en hidtil upåagtet parallel mellem William Shakespeare og Søren Kierkegaard. Agnes Heller henviser til, hvad Kierkegaard skriver i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* om Guds to teatre – det personligt eksistentielle teater, som den enkelte spiller på for Gud, og så det kongelige verdenshistoriske teater, hvor alene Gud selv kan være tilskueren. To teatre, som det enkelte menneske samtidigt har til opgave at optræde på. Kierkegaard siger: ”En Konge har vel stundom et kongeligt Theater alene for sig selv, men denne Forskjel, der udelukker Undersaatterne, er tilfældig. Anderledes naar vi tale om Gud og om det kongelige Theater, han har for sig selv. Altsaa Individets ethiske Udvikling, det er det lille Privat-Theater, hvor Gud vel er Tilskuer, men hvor Individet leilighedsviis ogsaa selv er det, skjönt han væsentligen skal være Skuespilleren, der dog ikke bedrager, men aabenbarer, som al ethisk Udvikling er at blive aabenbar for Gud. Men Verdenshistorien det er den kongelige Skueplads for Gud, hvor han ikke tilfældigen men væsentligen er den eneste Tilskuer, fordi han er den eneste, der *kan* være det. Til dette Theater staaer Adgang ikke aaben for nogen eksisterende Aand. Vil han indbilde sig at være Tilskuer der, da glemmer han blot, at han jo

selv skal være Skuespiller paa det lille Theater, overladende til hiin kongelige Tilskuer og Digter, hvorledes denne vil benytte ham i det kongelige Drama, *Drama Dramatum*”(SKS 7,146).

Agnes Heller henviser til, at den melankolske Jacques i Shakespeares drama, *Som man behager*, udbryder: ”Hele verden er en scene.” Både hos Shakespeare og Kierkegaard spiller den enkelte altså samtidig på to scener: Både på det etiske lille privatteater og på den verdenshistoriske scene. Ifølge Kierkegaard er det kun Gud selv, der kan være betragter til den verdenshistoriske scene!

Dette kan anskueliggøres ud fra Shakespeares drama *Hamlet*: Ét er om Hamlet lever op til sin fars og andres forventninger til ham som The prince of Denmark, altså på den historisk, politiske scene, noget andet er om han samtidig selv, på den personlige scene, når til at blive Hamlet. ”Enhver karakter hos Shakespeare er både etisk og historisk i Kierkegaards betydning af ordet. Enhver spiller konstant på to teatre, på to scener samtidigt. Måske spiller de godt på ét af teatrene, og spiller slet på det andet” (Agnes Heller: *Two Episodes from the Shakespeare-Kierkegaard Relationship*, *Kierkegaard Studies, Yearbook 2000*, s. 363).

Hvad det vil sige, at det etisk gælder om at blive åbenbar, at bringe for dagen, viser Agnes Heller ved at påpege, hvordan Hamlet forsøger at afsløre usandheden, medens Claudius, der har myrdet Hamlets far og giftet sig med Hamlets mor Gertrud, hele tiden holder sandheden skjult.

Agnes Heller erklærer i slutningen af sin bog om Shakespeare fra 2002, *The Time is out of Joint. Shakespeare as Philosopher of History*, at denne fortolkning af Shakespeare har måttet vente mere end 200 år: "Relationen mellem de to scener skulle ikke blive undersøgt førend med Kierkegaard" (s.373). Mennesket spiller altså aldrig kun på den historisk-politiske scene, men altid samtidig – og først og fremmest - på sin egen personlige, etiske, scene.

Kierkegaard sammenligner i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* den verdenshistoriske udvikling med det at være 'auf der Eisenbahn' (på jernbanen). Han siger om det enkelte menneskes forhold til denne udvikling: "Jeg er en Magthaver, dog er min Magt ikke en Herskers eller Erobrers, thi den eneste Magt, jeg har, er til at holde igjen; dog er min Magt heller ikke vidtudstrakt, thi jeg har kun Magt over mig selv, og ikke engang den har jeg, hvis

jeg ikke holder igjen hvert Øieblik. Ligeftrem at holde igjen paa en Samtid har jeg ikke Tid til, og desuden tænker jeg det gaaer med ligeftrem at vilde holde igjen paa en Samtid som naar en Passageer paa Vognen holder i Sædet foran for at standse Vognen: han bestemmer sig i ligeftremt Forhold med Samtiden, og dog vil han holde igjen. Nei, det Eneste er selv at staae ud af Vognen og holde igjen paa sig selv. Naar man saa staaer ud af Vognen (og især i vor Tid er man, naar man er i Samtiden, bestandigt *auf der Eisenbahn*), og aldrig glemmer, at Opgaven er at holde igjen...saa er intet vissere, end at Opgaven strækker til for Livet" (SKS 7,152f.).

Agnes Heller anskueliggør på tilsvarende vis de ideer, der blev udtænkt om fremskridtet i anden del af det 19.århundrede, hvor det ikke gjaldt om at blive stående på jernbanestationen, men at springe på ét af de hurtigt kørende tog.

I den liberale udgave om fremskridtet forestillede man sig det, som det uafbrudte fremskridt mod den bedst mulige fremtidige verden. I marxismen som udviklingen via den voldelige revolutionære omvæltning hen imod den absolutte fremtid, den absolutte frihed, med ophævelsen af proletariatets fremmedgjorthed. Sådan betragtedes fortiden som en 'nødvendig' udvikling og nutiden kun som et

gennemgangssted (a *transitory* state) uden betydning, frem mod den endelige og absolutte fremtid. Gennemgangsstedet var jernbanestationen: ” Nutidens jernbanestation var legitimeret af hurtigtogene, der løb gennem stationen, som kan gribes af nutidens borgere for at føre dem til nye jernbanestationer, mere og mere komfortable end de tidligere, *ad infinitum*[i det uendelige]. Selv det klassiske marxistiske syn som lovede ”afslutningen af fremmedgørelsen,” det vil sige, Paradis på Jord, har ikke fuldstændigt frigjort sig fra at tænke i retning af *ad infinitum*.”(Agnes Heller: *A Theory of Modernity* (1999), s.8).

Udviklingens ’nødvendighed’ var ’videnskabeligt’ begrundet (Som ovenfor nævnt, var det Agnes Hellers egen drøm at vie sit liv til videnskaben, men hun ændrede holdning). Man betragtede sig i modernitetens tidsalder som stående på videnskabens højeste: ”Hvis man om en tese sagde, »dette er videnskabeligt«, hvem ville da være så frivol og fræk, at indvende noget mod en sådan tese? Sandheden om marxismen-leninismen blev videnskabeligt bevist, videnskabelige beviser har produceret raceteorierne – al slags nationalisme legitimerer sig ved hjælp af historieskrivning som videnskab” (Agnes

Heller: *Requiem für ein Jahrhundert* (1995), s.11).

Tilbage til Agnes Hellers eksempel med perronen, hvor det gjaldt om at springe på de hurtigt kørende tog: ”Modernitetens legitimerende filosofi blev gennemført; dog, i stedet for at Himlen kom ned på jorden, blev jorden forvandlet til Helvede. Hurtigtogene kørte til deres endelige destination – og navnene på jernbanernes endestation var Auschwitz og Gulag – tilintetgørelses stationerne” (*A Theory of Modernity*,s.8).

Man må huske, at Agnes Hellers far selv var mellem dem, der i kvægvognene blev deporteret til Auschwitz. Det var ikke bare en tænkt sammenligning af historiens udvikling med jernbanetogene, men var blevet uhyggelig virkelighed.

Ifølge moderniteten er nutiden – eller øjeblikket - bare et gennemgangssted fra en fortid, der griber ind og bestemmer fremtiden som det endelige og absolutte. Hvor øjeblikket i moderniteten således kun er det transitoriske, forbigående, sted uden selvstændig betydning, bliver i post-moderniteten [efter moderniteten] selve øjeblikket det afgørende. Udviklingen er ikke på forhånd fastlagt, men er ’kontingent’,

det vil sige tilfældig. Således bliver det afgørende den enkeltes afgørelse og handling i øjeblikket i en kontingent og uforudsigelig verden. Med Agnes Hellers formulering: ”De post-moderne accepterer det at leve på jernbanestationen. Det vil sige, at de accepterer at leve i en absolut nutid. De venter ikke på hurtigt kørende tog, der hurtigt ekspederer dem til deres endelige bestemmelsessted. Alle endelige destinationer har fået masken revet af som indeholdende katastrofe. Således erklærer de post-moderne, at de ikke véd noget om deres endelige bestemmelsessted; de accepterer den ”foreløbige tilstand”, her og nu, som den endelige tilstand – for dem. Fremtiden er ukendt.

Nutiden er absolut nutid, fordi fremtiden, som er uden for vores horisont, er ukendt. De post-moderne gør ikke krav på at være i en særligt privilegeret position i historien. De tror ikke, at de kender fremtiden bedre end deres forfædre nogensinde har gjort (Måske kender de den mindre). De hævder ikke, at videnskab giver dem nøglen til at åbne op til fremtiden, fordi de er bevidste om videnskabens skrøbelighed.” Agnes Heller erklærer: ”Jeg kan ikke nok understrege, at det at vedgå, at man lever på nutidens jernbanestation, åbner for en forhøjet karakter af *ansvarlighed*...Groft sagt betyder

dette at have ansvar for ens samtidige, for dem man er sammen med” (*A Theory of Modernity*, s.9f.).

Ifølge Agnes Heller repræsenterer filosofen Immanuel Kant den tidlige modernitets moralfilosofi i sin reneste udgave. Modernitetens moralfilosofi er forankret i et metafysisk system. I modsætning hertil gør Agnes Heller opmærksom på, at Kierkegaard i *Enten-Eller* formulerer, ved etikeren Assessor Wilhelms (B) henvendelse til æstetiker A, en ’post-metafysisk etik’. Med Agnes Heller: ”Hvad Kierkegaard præsenterer i Bs breve er den første formulering af en personlig etik [an ethics of personality] (Agnes Heller: *The Papers of B as the Modern Answer to both Aristotle and Kant*, *Kierkegaard Studies, Yearbook 2008*, s.2).

Her er altså moralen - fra på forhånd at være fastlagt i en metafysisk værdimoral - afløst af den enkeltes frie, etiske, handlen. Der er tale om et eksistentielt valg, hvori den enkelte frit overtager ansvaret for sig selv. Er der noget ’etisk’ i det? Og hvad er det for et selv, jeg vælger? For at udtrykke Agnes Hellers problemstilling (jf. *The Papers of B as the Modern Answer to both Aristotle and Kant*, s.12). Først en oplysende bemærkning: I

Begrebet Angest taler Kierkegaard ikke blot om angsten for det onde. En angst, som vi umiddelbart begriber. Kierkegaard taler om en dybere angst, det han betegner som angsten for det gode. Denne angst kalder han det dæmoniske, det indesluttede.

Kierkegaard betegner Richard III i Shakespeares drama af samme navn, som den mest dæmoniske skikkelse hos Shakespeare. Agnes Heller beskæftiger sig i sin bog om Shakespeare med Richard III og hans radikale ondskab. I den sammenhæng er det, at Agnes Heller overvejer, hvad det er for et selv, jeg vælger: ”Kierkegaard var den første blandt filosofferne til at bryde gennem junglen af eksistentielle valg, der er dog en essentiel forskel mellem at vælge sig selv som en god person eller som en ondsindet. For ved at vælge sig selv som en anstændig person, vælger man sig selv tilbage ind i menneskeslægten, hvorimod man ved at vælge sig selv som ond isolerer sig selv fra menneskeslægten” (*The Time is out of Joint. Shakespeare as Philosopher of History*, s.276).

Vi kan altså bruge friheden til at trække os ud af tilværelsen og ind i os selv eller til at vælge os tilbage til sammenhængen med hinanden på ny.

Søren Kierkegaards filosofi er ifølge Agnes Heller ”den klareste modpol til fundamentalistisk tænkning, der nogensinde er formuleret”(Kristeligt Dagblad 17.08.2007). Hun bruger Søren Kierkegaard som ryggestød mod totalitære regimer. Agnes Heller karakteriserer fundamentalisme som ”en postmoderne position for dem, som ikke kan leve med et åbent sår, men som behøver tryghed i fremtidige garantier. Kynisme er en postmoderne position for dem som ikke bryder sig om såret og derfor afviser at tage ansvar. For at tage ansvar i bevidstheden om det tilfældige [contingency], har man brug for at tænke i termer af en ”absolut nærværende tid”(*A Theory of Modernity*, s.7).

Agnes Heller uddyber dette yderligere: ”Kierkegaard var den første til at opdage at moderne tænkning er paradoksalt. Kierkegaard beskrev det absolutte paradoks fra et kristent perspektiv (Det er absurd og således paradoksalt, at en evig sandhed kom til verden som en historie). Han gjorde sig dog også overvejelser om muligheden for at bære frihedens og sandhedens paradoks på vore skuldre. Kierkegaard sagde, at den eksisterende, den eksisterende tænker ”approximerer”[nærmer sig til], og i at

approximere til virkelig kundskab springer han ind i troen, han omfavner den som hans absolutte sikkerhed. Jeg siger: dette er min tro. Det vil ikke sige, at jeg ejer sandheden, men snarere det modsatte – at min sandhed ejer mig. Det betyder: Jeg tager ansvar for denne sandhed. Man lever op til modernitetens paradoks, hvis man tager ansvar for ens historiske sandhed – det vil sige, sandheden i hvilken man er involveret absolut som en flygtig, begrænset værende, med begrænset kundskab og begrænset måde at tænke på, som én der er bevidst om hans eller hendes skrøbelighed og grænserne for hans absolutte indsigter.” Agnes Heller understreger: ”Kierkegaard tilføjede at ”min tro” kan ikke erstattes af ”vores tro”, for jeg kan ikke tage ansvar i andres navn. Dette træk undgår faren for fundamentalisme”(*A Theory of Modernity*, s. 18 og 242).

I sin takketale ved modtagelsen af Sonningprisen i 2006 fremhævede Agnes Heller, hvad hun kalder ’Europas mesterfortællinger om frihed’. Hun henviste til definitionen af Aristoteles’ Politik: ”Byen er den totale sum af dens borgere”. Ligesom Bibelen testamenterede mesterfortællingerne om frihed, således testamenterede Grækerne og Romerne fortællingen om konstitutionen for

friheder. Israel modtog loven fra Gud; de frie atheniensiske borgere konstituerede selv lovene, som de var rede til at adlyde. Og de skabte også den fundamentale lov, alle lovenes lov, konstitutionen. Det latinske ord ’konstitution’ lader allerede antage, at vi taler om et kunstgreb skabt af mænd...I de fleste variationer af denne mesterfortælling er mændene, som skabte konstitutionen, under konstitutionens beskyttelse, vogter den og nyder deres friheder. De er frie borgere; de er byen – alle andre er fremmede.”

Agnes Heller gør opmærksom på, at ifølge Bibelen er ”loven ikke menneskeskabt, den er ikke konstitueret, men skænket som Guds nærvær, skønt den er adresseret til det frie menneske. Så enhver på lige vis er subjekt for loven, ikke kun mænd men også kvinder, tjenere og slaver. Loven inkluderer også forpligtelser mod de fremmede. Enhver er lige bundet i pligt til at adlyde befalingerne.”

Der er altså en forskel i Europas mesterfortællinger om frihed på dette punkt: mellem konstitutionen, lovene, som vedtaget af borgere og for borgere i modsætning til alle fremmede, og så i Bibelens mesterfortællinger om, at friheden er loven, givet som Guds

nærvær, uden skelnen mellem 'borgere' og 'fremmede'.

Agnes Heller gør opmærksom på, at "Alle frihedens mesterfortællinger også taler om frihedens skrøbelighed. Friheden er byrdefuld, det drejer sig om for meget ansvar, det er vanskeligt, som Levinas påpeger det... Hvis vi begynder med at genoverveje alle de europæiske mesterfortællinger om frihed, vil vi danne et temmelig pessimistisk billede. Lad mig lave et opkog af historierne" - siger Agnes Heller: "Kain var fri til at vælge mellem godt og ondt, og han valgte ondt. Israels folk forlod den Gud som befriede dem fra bundetheden og dyrkede i stedet den gyldne kalv. Jesus fra Nazaret blev korsfæstet; Sokrates drak skarntyde. Efter et stykke tid at have blomstret, visner frie republikker og despotier har fremgang. Men præsentationen af nederlag har intet at gøre med pessimisme" - hævder Agnes Heller: "Hvis vi stiller spørgsmålet om det er umagen værd eller ej, giver alle mesterfortællingerne om frihed et utvetydigt svar: ja, det er absolut umagen værd."

Agnes Heller kommer med følgende hyldest til Kierkegaard i 1998 som post-modernitetens paradoksale eksistentielle tænker: "Det var Kierkegaards dybeste overbevisning, at subjektiviteten er sandheden. Og hvis subjektiviteten er sandheden kan der ikke være nogen positiv "undervisning", endnu mindre kan der være et system, undtagen for Gud, i det guddommelige teater. Kierkegaard tilhører os, og vi ham, uden at følge ham. Vi lever bare med ham. Det er derfor, forekommer det mig, at Kierkegaards indflydelse, eller snarere hans inspiration, ikke er begrænset i tid. Han udtrykker, ikke i indholdet af hans tænkning – skønt også ofte i indholdet – paradoksaliteten i den moderne/postmoderne filosofiske verden. Hans stemme vil også blive hørt i det næste århundrede" (*Living with Kierkegaard, Enrahonar 29*, 1998, s.74).

Lyngby Sognegård

Kongens Lyngby

Torsdag den 20. november 2008

Leif Bork Hansen