

Bjørn Thomassen

Stadier på sociologiens vej

Søren Kierkegaard og
samfundsvidenskaberne

Denne artikel skitserer Kierkegaards indflydelse på sociologien i det 20. århundrede. Med udgangspunkt i den ungarske sociolog Arpad Szakolczais metodiske begreb om sociologiens "baggrundsfigurer", argumenteres det, at Kierkegaard ofte har udøvet en "skjult", men afgørende indflydelse på en lang række tænkere inden for den klassiske sociologi, såsom Simmel, Mannheim, Weber, Adorno og Frankfurterskolen. I forlængelse heraf argumenteres det, at Foucaults sene forfatterskab udviklede sig i en intim dialog med Kierkegaards skrifter. Derfor bør Kierkegaard også anerkendes som en nøglefigur for den kritiske teori. Artiklen har som overordnet mål at klargøre Kierkegaards relevans for den sociologiske teoridannelse og den nutidige samfundsforståelse.

Søgeord: Kierkegaard, Mannheim, Simmel, Weber, Foucault, kritik.

Folk forstaae mig saa lidt, at de ikke engang forstaae mine Klager over, at de ikke forstaae mig (SKS 27:128¹).

Det Tiden behøver er ikke et Genie – den har saa vist faaet og haft Genier nok, men en Martyr, En, der for at lære Msk. at lyde selv blev lydig indtil Døden, En, hvem Mskene sloge ihjel og see just derved tabte; thi netop ved at slaae ham ihjel, ved saaledes at seire, bleve de bange for dem selv. Det er Opvækkelsen som Tiden behøver (SKS 20:254).

Og derfor vil just engang ikke blot mine Skrifter, men netop mit Liv, hele Maskineriets intrigante Hemmelighed blive studeret og studeret (SKS 20:256).

Han sluttede sig sammen med de jordånder, hvis stemme lokker de efterlevende til at styrte sig i afgrunden. Kierkegaards uimodståelige stemme gør grin med den der betror sig til ham: han vidste hvorfor han ingen efterfølgere ville have (Theodor W. Adorno).

Kierkegaard er en hovedfigur i europæisk filosofi og teologi. Han har haft enorm indflydelse på litteraturen og psykologien. Hans gåture i Københavns gader blev til vandringer i sjælen. Lacan sagde engang, at forinden Freud var det Kierkegaard, der kom tættest på den menneskelige psyke. Kierkegaard blev behørigt fejret og diskuteret i jubilæumsåret 2013. Men mens journalister, litterater, psykologer og filosoffer tog livligt del i debatten, var bidraget fra danske sociologer yderst beskedent. Det hænger måske sammen med, at det er langt mindre kendt, at Kierkegaard faktisk har været en central figur for sociologien og de europæiske samfundsvidenskaber. Men det har han, omend på sin helt egen måde. Og det er anledningen til denne artikel, som i korte træk vil skitsere Kierkegaards indflydelse på en række fremtrædende sociologer i det 20. århundrede.

Artiklen har ikke til mål at nå frem til nogen form for endelig konklusion. De argumenter, der vil blive fremført angående Kierkegaards relevans for den sociologiske tænkning, skal læses som en ydmyg opfordring til yderligere diskussion. Kierkegaards relevans for samfundsteorien hører til en international debat, som danske sociologer ganske enkelt ikke kan sidde overhørig. En udførlig forståelse af Kierkegaard-reception påkræver, at sociologien træder mere aktivt ind i debatten på lige fod med teologi, filosofi og litteratur. Det er endnu ikke sket – og slet ikke i Danmark. Denne diskussion kan måske tage fat på ny, nu da Jon Stewart og Søren Kierkegaard Forskningscenteret har beriget os med flerbinds-serien om Kierkegaards skrifter og den globale Kierkegaard reception (det foreløbigt afsluttende bind 15 (II), udkom i marts 2014).

Jeg vil starte med nogle metodiske overvejelser angående Kierkegaards direkte og indirekte indflydelse på sociologien; derefter vil jeg diskutere Kierkegaards indflydelse på en række specifikke sociologer med udgangspunkt



i den tyske sociologi, via forfattere som Simmel, Weber og Adorno, men også med reference til Michel Foucault. Jeg ønsker gennem diskussionen at antyde Kierkegaards relevans for den sociologiske teoridannelse og den nutidige samfundsforståelse.

Kierkegaard og det sociologiske grænsefelt

En indledende betragtning angående valget af forfattere i Kierkegaard-receptionen, der vil blive diskuteret i det følgende, er nødvendig. Denne diskussion vil ikke inddrage alle samfundstænkere, som har suget til sig af Kierkegaards forfatterskab – listen er simpelthen for lang. Diskussionen vil fokusere mere snævert på tænkere, der er at placere i sociologiens felt, og ikke på filosoffer som Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Benjamin, Deleuze,² Buber, Hadot eller Judith Butler, teologer som Karl Barth eller Rudolf Bultmann, litterater som Bakhtin, eller psykologer som Ludwig Binswanger, Erik Erikson og den allestedsnærværende Žižek.³ Om end Kierkegaard havde afgørende indflydelse på alle disse tænkere, så er den sociologiske relevans mindre direkte i disse tilfælde.⁴ Kierkegaards indflydelse på teologi, litteratur og filosofi har været kontinuerlig genstand for debat i nu mere end et århundrede (Adorno placerer det afgørende gennembrud for Kierkegaard receptionen i den tyske teologi og filosofi i perioden omkring 1920; Adorno 1980:265). Det samme kan langt fra siges om Kierkegaards indflydelse på sociologien, hvilket yderligere legitimerer det valgte fokus. Men samtidig giver det sig selv, at listen af diskuterede forfattere i denne artikel til en vis grad må bero på et næsten umulig grænsedragning – især fordi Kierkegaard har haft indflydelse på tænkere på tværs af de mere snævre faggrænser mellem psykologi, filosofi, teologi og sociologi.

Jeg vil referere til adskillige bidrag fra Jon Stewarts redigerede samlingsværk, men samtidig forholde mig kritisk til valget af sociologer indraget i selvsamme værk. I det mest relevante bind 13, *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences* (Stewart 2011), er der essays om diverse litterater, filosoffer, psykologer og antropologer og blot om to gængs definerede sociologer: Weber og Giddens. Valget af Giddens er diskutabelt (Landkildehus 2011). Giddens refererer til Kierkegaard et par gange i *Modernity and Self-Identity*, og han kan

tilsyneladende sættes i forbindelse med begreberne om "tvivl" og "refleksivitet"; men referencerne er generiske og der er intet der tyder på, at Giddens på nogen måde lader sig inspirere af Kierkegaard i den substantielle diskussion af disse begreber. Giddens nævner Kierkegaard *en passant* og uden analytisk penetration (og det viser Landkildehus' diskussion ganske klart; se s. 31-35). Landkildehus slutter sit bidrag med at spørge, om der er mere at sige om Giddens' værk i forbindelse med Kierkegaards forfatterskab. Svaret er nok, at Landkildehus har sagt hvad der end måtte være at sige. Giddens vil derfor ikke blive diskuteret i det følgende. Feddons essay (2011) om Kierkegaard og Weber rammer derimod plet: Kierkegaard spillede en meget større rolle for Weber end hidtil antaget, og den diskussion fører jeg videre.

I bind 14, *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, virker valget af forfattere oplagt med kapitler om Marcuse, Lukacs, Habermas og Voegelin. Men stadigvæk må det undre, at vi nu har et samlingsværk om Kierkegaard og samfundsvidenskaberne uden kapitler om hverken Mannheim eller Simmel. Og det er ganske enkelt uforståeligt, at der slet ikke er blevet plads til et kapitel om Michel Foucault, mens et kapitel – for eksempel – er dedikeret til Habermas.⁵

Et tredje bind i Stewart serien (bind 11) indeholder bidrag om Kierkegaards indflydelse på skandinaviske og tyske filosoffer, deriblandt Adorno, Dilthey, Benjamin, Gadamer og Löwith. Af disse navne vil jeg kun diskutere Adorno, igen fordi forbindelsen til sociologien er så direkte, og blot kort nævne Löwith. Men igen skal det understreges, at der via forfattere som Dilthey og Benjamin kan spores vigtige forbindelser fra Kierkegaard til den sociologiske teori- og metodehistorie – forbindelser jeg ikke her kan diskutere.

Metodisk tilgang: Kierkegaard som baggrundfigur

Michel Foucault udtalte i et sent interview, at det er vigtigt at have en lille gruppe af forfattere som man tænker *med*, men som man aldrig citerer eller skriver *om*, netop fordi man trækker på dem i hele deres væsen som en underliggende motivation:

I think it is important to have a small number of authors with whom one thinks, with who one works, but about whom one does not write. Perhaps I'll write about them one day, but at such a time they will no longer be instruments of thought for me (Foucault 1988:250).

Jeg fremsætter den metodiske præmis, at det i høj grad er på denne måde Kierkegaards indflydelse på sociologien skal forstås: som et "tankens instrument". Denne præmis fordrer naturligvis nogle reservationer. Først og fremmest er metodisk objektivitet – forstået som direkte tekst-evidens – ganske enkelt ikke mulig. Mange forfattere citerer Kierkegaard i flæng uden at have taget den mindste form for substantiel inspiration herfra. Andre forfattere ci-

terer ham aldrig – men vi ved, at de læste ham, og det kan i flere tilfælde sandsynliggøres, at inspirationen har været afgørende, selv om det er umuligt at bevise på *direkte vis*.

Men hvorfor denne "diskretion"? Her må tre forhold tænkes med i analysen. For det første er Kierkegaard ofte – og ikke uden grund – blevet kategoriseret som en religiøs tænkner. Det har medført en akademisk arbejdsdeling, hvor sociologer i princippet har holdt sig væk fra Kierkegaard, som i stedet er blevet central læsning inden for teologien og filosofien. Arbejdsdelingen har (desværre) været meget markant i Danmark.

For det andet – og i forlængelse heraf – er Kierkegaard kendt for at være individets tænkner, det isolerede selvs tænkner, der netop ikke formår at trænge ind i den sociale struktur, der er sociologiens primære genstandsfelt.

For det tredje minerede Kierkegaard selv sine tekster med indbyggede advarsler. Som han berømt afslutter sit uvidenskabelige efterskrift, idet han gør (for tidlig, skulle det vise sig) status: "Og gid saa ingen Halvbefaren vil lægge dialektisk Haand paa dette Arbeide, men lade det staae som det nu staaer" (SKS 7:573). Kierkegaard tilbagekalder det sagte, idet det bliver sagt. Det har med substansen i hans tænkning at gøre. Kierkegaard fremlægger ikke resultater, opstiller ingen modeller til kopiering. Kierkegaard er naturligvis ikke en teoretiker i nogen gængs forstand, og han er *slet* ikke nogen metodisk empiriker. Han undsiger bevidst en eftertidig fortolkning og gør en dyd ud af denne undsigelse selv i sine private noter:

Efter min Død skal Ingen i mine Papirer (det er min Trøst) finde en eneste Oplysning om hvad der egentlig har udfyldt mit Liv; finde den Skrift i mit Inderste, der forklarer Alt, og som ofte gjør hvad Verden vilde kalde Bagateller til uhyre vigtige Begivenheder for mig, og hvad jeg anseer for Ubetydelighed, naar jeg tager den hemmelige Note bort, der forklarer det (SKS 18:169-70).

Kierkegaard er umulig at placere i kategorier. Dette skyldes også Kierkegaards maskeleg med pseudonymer. Disse pseudonymer er ikke blot dæknavne for den samme essens. Kierkegaards mangfoldige stemmer kan ikke reduceres til én samlet figur. Kierkegaards skrifter, ja selv de enkelte sætninger, kan således ikke læses ude af dialogens sammenhæng.⁶ Enhver betragtning over Kierkegaards forfatterskab, "der uden videre overtager de enkelte pseudonymers fordring og har sit mål i den, kommer galt af sted. De [pseudonymerne] er ikke skikkelser hvis uforlignende væren lukker sig tæt om en intention. De er helt og holdent abstrakt-repræsenterende figurer" (Adorno 1980:39). Sandheden er ikke at finde i tekstens umiddelbarhed, men i dialogen. Også derfor findes der ikke én "Søren Kierkegaard", men mange forskellige positioner; og også derfor er Kierkegaards skrifter blevet taget op på forskellig vis af diverse sociologer.

Sløk åbner sit værk om *Kierkegaards Univers* med disse rammende ord: "Kierkegaard er uanstændig svær at læse; uanstændig, fordi han i vid udstrækning selv er skyld i det; i hvert fald har han på flere forskellige måder rejst vanskeligheder for sine læsere" (Sløk 2013:1). Enhver læser, der tager Kierkegaard *alvorligt*, må tøve med at komme ham på formel. Dette gælder måske *især*, når man som forsker arbejder med videnskabeligt sigte. Som Kierkegaard advarede: "Men især bliver al saadan Videnskabelighed farlig og fordærvelig, naar den ogsaa vil ind paa Aandens Gebeter. Lad dem behandle Planter og Dyr og Stjerner paa den Maade: men at behandle Mskaanden paa den Maade er Blasphemie..." (SKS 20:64).

Men netop her sendte Kierkegaard jo også et budskab til de gryende samfundsvidenskaber. Sociologien opstod som en disciplin, der skulle afdække modernitetens former. Dette var ikke blot en empirisk øvelse: grundlæggende handlede det også om at udarbejde en forståelse af eksistensens vilkår i en epoke under stadig forandring. Som Rasborg gentagende har diskuteret, så har en central bestræbelse i sociologien været at "forsøge at bestemme karakteren af det samfund vi lever i" (Rasborg 2003:120). For at diagnosticere samtiden, måtte man sætte sig ud over den og ikke blot lade sig rive med. Kierkegaard er ikke en tænker i moderniteten: han er en teoretiker *af* det moderne; han står overvågende på tærsklen – og der bliver han stående.

Det var den ungarske sociolog Arpad Szakolczai der, i sin metodiske tilgang til begrebet om "life-work", introducerede begrebet om sociologiens "baggrundsfigurer", og med Kierkegaard som et centralt eksempel, på ranghøjde med Nietzsche og Freud (Szakolczai 1998). Begrebet skal forstås præcis som skitseret af Foucault: tænkere, hvis ideer får en afgørende indflydelse på ens arbejder, uden at man eksplicit diskuterer inspirationen.

Et berømt eksempel er Nietzsches afgørende indflydelse på Weber, som er alle vegne at finde i Webers tekster efter 1910, men uden citat. Webers skjul af inspirationen skyldes givet, at Nietzsches navn var højst miskrediteret blandt tyske samfundsforskere – et eksempel på videnskabelig uredelighed, rablende galskab og mangel på objektivitet. I Kierkegaards tilfælde kan nogenlunde det samme siges at have været tilfældet: her har vi jo en spekulerende filosof, der om *nogen* forkaster hele det moderne videnskabsbillede. De tidlige sociologers opgave var netop at opbygge sociologien som videnskabelig disciplin. Det blev pop-smart at citere Nietzsche og Kierkegaard efter postmodernismens indtræden på den akademiske scene, men forinden? Det er denne Kierkegaard-indflydelse fra *før* postmodernisme og post-strukturalisme, der er relevant for vor forståelse af den sociologiske teoridannelse.

Kierkegaard som tragisk kultfigur i Tyskland: Mannheim og Lukács

En stor del af Kierkegaards referenceunivers var den tyske filosofi: Kant, Schlegel og ikke mindst Hegel. Derfor har Kierkegaard-effekten naturligt nok

været mest mærkbar i den tyske sociologi, der udsprang af en kritisk-metodisk diskussion af selvsamme filosofiske ballast. Når Kierkegaard har haft mindre betydning for den danske sociologi, har det formentlig med forhold at gøre, som tidligere diskuteret i herværende tidsskrift (Thomassen 2013). For mens dansk-inspireret eksistentialisme og teologi i løbet af det 20. århundrede satte sit afgørende præg på vigtige grene af de tyske samfundsvidenskaber, så kunne man paradoksalt nok observere en ganske anderledes eksport i nordlig retning, hvor neo-Kantianske principper blev ført over grænsen til Danmark som grundlaget for den moderne sociologi. I Århus blev denne generelle udvikling præget af neo-Kantianeren Theodor Geiger. Det var Geiger, der skrev den første "moderne" grundbog i dansk sociologi, *Sociologi: Grundrids og hovedproblemer*, udgivet af Nyt Nordisk Forlag i 1939.⁷ Det er den første grundbog, der systematisk indkredser sociologiens genstandsfelt (med fokus på social stratifikation) og godtgør fagets objektive, videnskabelige metode helt i neo-Kantianismens ånd og med en klart juridisk tilgang (Geiger var oprindeligt uddannet i retsvidenskab). De bidrag, som danske filosoffer og teologer, og her iblandt naturligvis Kierkegaard, kunne have tilført samfundsvidenskaberne i Danmark, blev paradoksalt nok ikke taget systematisk op i samme grad som andre steder i Europa.

Sådan fortsatte udviklingen, da sociologien begyndte at etablere sig i København. Den positivisme, som Svalastoga stod for fra studiets genkomst i København fra 1958, havde liden plads til etiske-teologiske debatter. Den amerikansk inspirerede positivisme blev siden erstattet af marxismen, hvis dialog med en figur som Kierkegaard forblev en udfordring.⁸

Kierkegaard blev introduceret til tyske samfundsdebatter i flere omgange og via flere kanaler. En vigtig Kierkegaard-indsprøjtning kom fra de to ungarske sociologer, Karl Mannheim (1893-1947) og Georg Lukács (1885-1971), der begge flyttede til Tyskland i en ung alder. Lukács tidlige skrifter havde alle Kierkegaard som direkte eller indirekte omdrejningspunkt. Lukács tog til Berlin i 1909 for at studere under Simmel og blev senere til en del af kredsen omkring Weber. Lukács skrev i 1910 et essay om Kierkegaard og Regine Olsen, spejlende sit eget kærlighedsliv i Kierkegaards kærlighedspinsler (se Nagy 2011 for videre diskussion). Lukács første bog fra 1911, *Die Seele und die Formen*, indeholder kapitlet om Kierkegaard, "Das Zerschellen der Form am Leben: Soren Kierkegaard und Regine Olsen" (Lukács 1911:61-90).

Efter sin omvendelse til marxismen havde Lukács ikke meget tid til overs til Kierkegaard i sit forfatterskab. Men i Lukács' forord til genoptrykket til "The theory of the novel" fra 1962, bekræfter han (omtaltende sig selv i tredje person, i en tydelig distancering til sine tidlige skrifter) Kierkegaards afgørende indflydelse på hans tidlige tænkning:

Kierkegaard always played an important role for the author of *The Theory of the Novel*, who, long before Kierkegaard had become fashionable,

wrote an essay on the relationship between his life and thought. And during his Heidelberg years immediately before the war he had been engaged in a study, never to be completed, of Kierkegaard's critique of Hegel" (Lukacs 1962:18-19).⁹

I Mannheim's første offentlige forelæsning i Ungarn nævner han eksplicit Kierkegaard som sin vigtigste inspirationskilde (se igen Szakolczai 2000:241, note 1). Dette er ikke uvæsentligt, for Mannheim anses af gode grunde som videns-sociologiens grundlægger. Mannheim analyserede forholdet mellem viden og eksistens og anså ideer for "situationelle transcendent". Mannheim opgiver på forhånd det objektive standpunkt, men han forkaster også den absolutte relativisme. Ideer og viden er relationelle og må placeres i subjektets erfaring af den historiske nutid. Mannheims referencer til Kierkegaard er sparsomme, men dog eksplicite: "The advantage of looking at knowledge from the perspective of existence is active in Kierkegaard and in the representatives of the phenomenological school. Our essay in the sociological theory of thinking emerges from this tendency..." (Mannheim 1982:281, fodnote 13).

I sin programmatisk forelæsning fra 1917 om "Sjæl og Kultur", citerer Mannheim Kierkegaard og Dostoyevski som modeller for hele hans generation (Mannheim 2012).¹⁰ *Personen* Kierkegaard får en slags næsten mytisk status i Europas intellektuelle kredse. Hvordan kan det være, når Kierkegaards eget liv nu virker så uendelig uforløst? Man kan da nogle gange have lyst til at gi' ham et los et vist sted: så grib dog det pokkers liv, du snakker så meget om. Så kys dog pigen, du elsker! Frem over isen, det kan kun gå galt, men hvis man ikke prøver, hvad så? Så forbliver alting jo i refleksionen. Kierkegaards skrifter om kærlighedens gerninger er både dybsindige og gribende, men de minder også om en fugls angstfulde flugt foran et uvejr. "Hvor er det skønt at være forelsket, hvor det er interessant at vide, at man er det", som det siges i *Forførerens Dagbog* (SKS 2:323) Men hvad vil det sige, at noget er "interessant", spørger Kierkegaard videre i *Frygt og Bæven*? "Det Interessante er forøvrigt en grændsekategori, et Confinium mellem Æstheten og Ethiken" (SKS 4:73, også citeret og diskuteret i Adorno 1980:38). Kierkegaard siger, at selve ideen om det "interessante" er betegnende for tiden. Han starter med en subjektiv oplevelse, distancerer sig fra den analytisk gennem en begrebsdiskussion og antyder så den generelle relevans for erfaringen, der bringes i refleksion. Han kan virke indfanget i den abstrakte dialektik, han så kategorisk forkastede. Judith Butler beskriver præcist denne indfangen:

If Hegel's individual is implicated in the very existence that he seeks to overcome through rationality, Kierkegaard constructs his notion of the individual at the very limits of the speculative discourse that he seeks to oppose. This appears to be one ironic way, then, that Kierkegaard's own philosophical exercise is implicated in the tradition of German Idealism (Butler 2003:364).

Tungsindet er dystert, til tider håbløst; en "spekulativ håbløshed", som Butler rammende kalder den. Kierkegaard skriver sig *ikke* ud af Hegel og den tyske idealisme; han udfolder den snarere i lange, seje og pinefulde krampe-trækninger: "Kierkegaards grundtese, at subjektiviteten er sandheden, er hele idealismens" (Adorno 1980:272).

Det er alt sammen tragisk; men det er også heroisk, for Kierkegaard sparer ikke sig selv. Tværtimod: han udlever på sin egen mærkelige måde eksistensens paradokser, smerteligt og vemodigt, men også med humor og gnist. Kierkegaard sætter sig selv på spil, "Geniet gaaer ligesom et Tordenveir mod Blæsten" (SKS 18:55). Med Kierkegaard er man altid på dybt vand, på 70,000 favnes dyb, og i stormvejr. Kierkegaard bliver en slags rejseledsager for alle de stakler, som prøver at komme til bunds i modernitetens modsætninger, og som samtidig står over for svære valg og situationer i deres eget liv.¹¹

Kierkegaard og Georg Simmel: Kampen mod abstraktionens tidsalder

Et af de afgørende træk ved Kierkegaards filosofi er, at hver af hans kategorier – ironi, gentagelse, angst, etc. – er udledt fra den umiddelbare, subjektive og følelsesbelagte oplevelse. I stedet for, som Hegel, at studere historien og den dertil tilhørende tankevirksomhed i relation til objektive forhold, så åbner Kierkegaard for analysen gennem selv-reflekterede introspektion. Som Kierkegaard skrev Georg Simmel ofte fortællende, startende fra en subjektiv oplevelse, men med poetisk-sansende tråde ud i samtidens kulturmønstre. Her virker selv den Simmelske skrivefacon inspireret af Kierkegaard.

Det er ikke dokumenteret med endegyldighed, hvornår Simmel begyndte at læse Kierkegaard. I Simmels *Gesamtausgabe* er Kierkegaard første gang nævnt i 1917 i essayet *Individualismus* (Simmel 1917). Det kunne føre til den konklusion, at Simmel stødte på Kierkegaard meget sent i sit forfatterskab. Men Simmel læste muligvis Kierkegaard fra sin tidlige ungdom, tilbage i 1890'erne, og i samme periode som han beskæftigede sig med Nietzsche. Det kan formentlig ikke bevises, men det kan sandsynliggøres.

En Kierkegaardsk inspiration skinner igennem i flere af de temaer, Simmel tog op, og *måden* hvorpå han beskriver dem: det gælder ikke mindst Simmel's essays om kærlighed, koketteri, flirt og seksualitet, men måske også hans berømte essay om byen. I Simmels bog om penge, beskriver han en "nivellierung" af følelseslivet, hvor konkrete oplevelser mister værdi og betydning, i en generel abstraktionsproces (Simmel 2011 [1900]:206, 266). Simmel taler om de "tragiske følger" af denne nivellering, (2011:340), også i forbindelse med den "demokratiske nivellering" (s. 390, min oversættelse). Disse formuleringer virker som næsten ordrette Kierkegaard citater (Simmel var i det hele taget ikke flink til at citere). Kierkegaard beskrev selvsamme abstraktionsproces som en "nivellering", blandt andet i "En Literair Anmeldelse": "Nivellementet er ikke en Enkelts Handling, men et Reflexions-Spil i en abstrakt

Magts Haand" (SKS 8:82). Og et af Kierkegaards centrale eksempler på denne abstraktionsproces er netop penge (nævnt fem gange i blot denne tekst). "Saa bliver Penge tilsidst det Attraaede, det er jo ogsaa et Repræsentativ og en Abstraktion" (SKS 8:72).

Kierkegaard og Max Weber: Verdens afmystificering

Weber var stærkt påvirket af Søren Kierkegaard (Szakolczai 1998:214). Denne inspiration kan identificeres på flere niveauer. I sin sidste revision af *Den Protestantiske Etik og Kapitalismens Ånd* tilføjede Weber, kort før sin død, en sjælden men direkte reference til Kierkegaard i diskussionen om forholdet mellem individet og etikken (Weber 1995:71). Kierkegaards eksistensbegreb var med al sandsynlighed baggrund for Webers etiske standpunkt, som det kom til udtryk i de to berømte taler, han holdt om videnskab og politik som et kald (Feddon 2011). For Weber er etik ikke at forstå som et regelsæt, men som en kontinuitet i ens handlinger, en ledetråd der binder dem sammen. Pligten formuleres indefra som en kaldsetik. Weber anerkender eksistentielt kløften mellem ansvars-etik og moral-etik og fører her Kierkegaards tanker ind i sociologiens analytiske begrebsapparat.

Weber blev introduceret til Kierkegaard af Simmel, men også af Lukacs og Mannheim da de kom til Heidelberg. Kierkegaard var et af det mest debatterede navne i Weber-kredsen fra 1917 og fremefter (se igen Feddon 2011: 259-60). Men spørgsmålet er, om man ikke bør føre Kierkegaard inspirationen længere tilbage i Webers livsværk. Weber citerer aldrig Kierkegaard, men han nævner Kierkegaard, sammen med Nietzsche og Simmel, i et brev til Marianne Weber dateret den 26 juli, 1896 (Szakolczai 1998:115). Det er også den første dokumenterede kilde, hvor Weber nævner Simmel. Det fremgår, at Simmel, Nietzsche og Kierkegaard repræsenterer et trekløver i Webers tankeunivers: han antyder, at det er disse tænkere, der "piner" ham (se også Scaff 1994: 257ff).

Kierkegaards samlede værker blev nyoversat i 1909-1922, men forinden var de fleste af Kierkegaards skrifter allerede udkommet på tysk, enkeltvis. *Fra Sygdom til Døden* udkom på tysk i 1881, *Frygt og Bæven* i 1882, *Enten/Eller* i 1885. Georg Brandes blev i de sidste årtier af det 19. århundrede kendt i tyske kredse, blandt på grund af hans diskussion af Nietzsche (som han forelæste om i Tyskland ved flere universiteter). Brandes havde også skrevet en bog om Kierkegaard, der udkom samme år (1877), som Brandes flyttede til Berlin, og den kom i tysk oversættelse allerede i 1879. Hvis man inkluderer den sekundære litteratur, har der været adgang til Kierkegaards værker for tyske læsere allerede fra 1842, hvor A. F. Beck anmeldte Kierkegaards *Om Begrebet Ironi* (Kierkegaards universitetsafhandling fra 1841¹²). Denne første trykte tekst om Kierkegaard på tysk blev i årtierne frem efterfulgt af en voksende sekundærlitteratur, som banede vej for de egentlige oversættelser (se her Maliks grundige gennemgang, 1997:43-52). I 1892 udkom den første bog på tysk omhandlende Kierkegaards forfatterskab (af E. Lorentz).

Szakolczai (1998:115-124) argumenterer overbevisende, at Weber havde en Kierkegaard "læse-oplevelse" allerede i 1892 i en alder af 27, og at den samtidige læsning af Nietzsche og Kierkegaard havde en formativ indflydelse, både med hensyn til valg han foretog sig i sit private liv (forlovelse og giftermålet i 1893), men også med hensyn til den bevægelse han begyndte væk fra økonomisk historie og hen imod sociologien.

Men Kierkegaard-inspirationen er også at finde i Webers modne sociologi, og lad mig give eet centralt eksempel: Weber's *zwischenbetrachtung*. Weber (1946) skrev dette essay som en "midtvejsrefleksion" i hans komparative religionsstudier. Dette essay er et af Webers vigtigste skrifter udgørende en generel sociologisk konceptualisering. Teksten teoretiserer, hvad Weber kalder "de religiøse forsagelser af verden og deres retninger". Dette nøglebegreb udvikler Weber med afsæt i Nietzsche ("religiøse forsagelser" er på mange måder en sociologisering af Nietzsches nihilisme-begreb). Den rationaliseringsproces, som Weber skitserer, finder sted med henvisning til diverse "værdisfærer". Særligt Webers betragtninger – og sprogbruget – i diskussionen af æstetik, erotik og den "intellektuelle sfære" synes her inspireret af Kierkegaard.

I diskussionen af den æstetiske sfære analyserer Weber for eksempel musikken som den "inderligste" ("innerlichste") af alle kunstarter. I sætningen forinden taler Weber om mystikeren og siger, at "profoundly shaking experiences in art and religion can only be a symptom of the diabolical nature of art" (Weber 1946:342). Den Kierkegaard tekst, der skinner igennem i hele denne diskussion, er "De umiddelbare erotiske stadier – eller det musikalsk-erotiske" fra *Enten-Eller* (SKS 2). Her siger Kierkegaard, at "I den erotiske sandelige Genialitet har Musikken sin absolute Gjenstand" (SKS 2:77). Sætningen forinden lyder kort: "Musikken er det Dæmoniske". Hvad Kierkegaard indkredser her er forholdet mellem kristendommen og sanseligheden. Han gennemgår det erotiske liv "paa forskellige Udviklingstrin i Verdensbevidstheden". Og det er just denne diskussion, som Weber "systematiserer" i sin gennemgang af de grundlæggende værdisfærer, hvor der opstår en spænding *inden for* kristendommens egen historie,¹³ og hvor den "umiddelbare sanselighed", som Kierkegaard analyserer, kommer til at stå i et kontrastforhold til en mere gennemgribende rationaliseringsproces.

Webers diskussion af kunst og musik følges af en diskussionen om erotik, seksualitet og ægteskab, der *igen* er yderst Kierkegaardsk, og som på mange måder også virker selv-biografisk (den uforløsthed og følelsesmæssige splittelse, Kierkegaard gennemlevede i forhold til kærlighed og erotik, var åbenlyst ikke fremmed for Weber).¹⁴ Og Webers afsluttende gennemgang af den intellektuelle sfære, hvor Weber indkredser den "rationelle intellektualisme" og dens "afmystificering af verden" (*entzauberung* – et begreb som Weber bruger i *denne* præcise sammenhæng), kan glimrende kondenseres med Kierkegaard: "Reflexionen dræber det umiddelbare (SKS 2:76).

Under Webers diagnose sitrer Kierkegaards angreb på den videnskabelighed, der reducerer den leve(n)de verden til en række kausaliteter, hvor mennesket på kalkulerende vis udøver kontrol oven en objektificeret verden. Webers syn på moderniteten, som en bureaukratisk og intellektualiserende/afmystificerende rationaliseringproces, der udrydder passionen og inderligheden, er i sin essens Kierkegaardsk. Jeg vover hypotesen, at inspirationen har været direkte, ikke kun i forhold til Webers tilgang til etik og *beruf* (som diskuteres af Feddon), men også i forhold til centrale dele af Webers teoretiske begrebsudvikling.

Kierkegaard i mellem- og efterkrigstiden: Adorno og den kritiske sociologi

Kierkegaard-inspirationen varer ved i mellemkrigstiden. Den bliver også mere eksplicit. I sin disputats, *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske*, tager Theodor Adorno, en af Frankfurterskolens hovedfigurer, afsæt i Kierkegaards afvisning af den tyske idealisme og de etablerede magter. Adorno skrev sin disputats, mens nazismen var på fremmarch. Hans disputats udkom selvsamme dag i 1933, hvor Hitler greb magten.¹⁵

Kierkegaard er kun nævnt en enkelt gang i Horkheimer og Adorno's *Oplysningens Dialektik*. Men analysen er gennemsyret af Kierkegaardsk inspiration. Kierkegaards vedvarende indflydelse på Adorno taget i betragtning, ville alt andet da også være mærkeligt. Kierkegaards navn optræder i en central passage i det indledende kapitel om "oplysningens begreb". Adorno og Horkheimer åbner, som bekendt, diskussionen om Oplysningen som et "mytisk" fundament i det moderne verdensbillede. Derpå (1993:46ff) følger en på mange måder Kierkegaardsk samtidsdiagnose. "Oplysningen sørger for det, som Kierkegaard roser sin protestantiske etik for [...]: den skærer det inkommensurable bort. Ikke blot bliver kvaliteterne opløst i tanken, nej menneskene tvinges til reel konformitet". Og senere i samme paragraf (1993:47): "Det manipulerede kollektivs enhed består i negationen af enhver enkelt, det er en hån mod den form for samfund, der ville være i stand til at gøre ham til en enkelt". Derefter følger en diskussion om "horden" som politisk subjekt, der åbenlyst trækker på Kierkegaards berømte analyse af "mængden som usandhed" (se for eksempel SKS 16:86; SKS 20:125). Centralt i samtidsdiagnosen står igen Kierkegaards angreb på det "abstrakte" (jvf SKS 8:81-82).

Adorno var i livslang dialog med Kierkegaard. I forbindelse med 150 årsdagen for Kierkegaards fødsel i 1963 skriver Adorno en mindetale om Kierkegaard for tysk radio, hvor han reflektivt genpositionerer Kierkegaard-receptionen i samfundsvidenskaberne og understreger hans fortsatte betydning for samtidsdiagnosen.¹⁶ Det er netop denne form for refleksion, jubilæumsåret 2013 manglede.

En anden tænker, der bearbejder Kierkegaard ind i efterkrigstiden, er Karl Jaspers. Jaspers var uddannet psykoterapeut og filosof og en af Webers vigtig-

ste efterfølgere, så denne inspiration kan ingenlunde overraske. Kierkegaard-inspirationen er tydelig i hans mere samfundsbetonede værker såsom *Zum Ursprung und Ziel der Geschichte*, den stærkt Weber-inspirerede bog fra 1949 hvor han lancerer den epokegørende teori om aksetiden – en teori der i disse år er genstand for nogle meget centrale debatter inden for den globale socialteori (Thomassen 2010). Jaspers invokerer gentagende Kierkegaard som en forfader til hans egen eksistens-teoretiske tilgang, "from the heights reached by Kierkegaard and Nietzsche" (Jaspers 1953:133). Den historiske erkendelse af civilisationskrisen, der førte Europa i afgrunden, trækker Jaspers ligeledes tilbage til Kierkegaard og Nietzsche ("Intellectually, the consciousness of crisis reached its zenith with Kierkegaard and Nietzsche", *ibid.* 232). Og Jaspers ser med klarhed, hvordan det var Weber, der forstod begge filosoffer og førte deres indsigter ind i den empiriske sociologi.

Der er *et eller andet*, som Kierkegaard havde sat fingeren på. "Frigørelsen" af den menneskelige natur var endt i totalitarisme og undertrykkelse af det enkelte individ. Oplysningstid? Nej, tordnede Kierkegaard, dette er en Opløsningens tid (se her de stærke vendinger brugt i "Et ord om min forfatter-virk-somheds forhold til "den enkelte"", SKS 16:93ff). Kierkegaards gennemtrængende analyse af det moderne individ, der mister ansvar og "menneskelighed", opslugt i "mængden" som et numerisk element i et anonymt publikum, bliver pludselig til grusom virkelighed i 30ernes Europa. Og i mængdens abstraktion er næstekærligheden altid det første offer. Kierkegaard fanger nogle tendenser i sin tid, som endnu var latente, men som snart skulle folde sig ud på gruelig vis: "I forsamlingerne fra 1848 anticiperede han højttalernes ekko, som først hundrede år senere fyldte sportspaladserne" (Adorno 1980:253).

Kierkegaard og Foucault: Et uskrevet kapitel

Den subjektive Tænker er ikke Videnskabsmand, han er Kunstner. At eksistere er en Kunst. Den subjektive Tænker er æsthetisk nok til at hans Liv faaer æsthetisk Indhold, ethisk nok til at regulere det, dialektisk nok til tænkende at beherske det [...] Den subjektive Tænkens Opgave er at forvandle sig selv til et Instrument (SKS 7:321).

You see that's why I really work like a dog, and I worked like a dog all my life. I am not interested in the academic status of what I am doing because my problem is my own transformation... This transformation of one's self by one's knowledge, one's practice is, I think, something rather close to the aesthetic experience. Why should a painter work if he is not transformed by his own painting? (Michel Foucault, 1983 interview; Foucault 1997:131).

Der findes ikke én samlet analyse af Foucaults Kierkegaard-inspiration; og også hvad jeg har at sige her, må nødvendigvis være et første udkast til videre

diskussion. Men jeg vover hypotesen, at Kierkegaard fungerede som et "tan-
kens instrument" for Foucault. Hvis det er rigtigt, kaster det nyt lys over Fou-
caults forfatterskab.

Foucault læste Kierkegaard flittigt fra sin tidlige ungdom, startende i 1951. Jean Wahl, Frankrigs førende Kierkegaard-ekspert,¹⁷ var blandt hans foretruk-
ne undervisere, sammen med Jean Hyppolite, som også underviste i Kierke-
gaard. Læsningen af Kierkegaard skete på et afgørende tidspunkt i Foucaults
liv og havde, ifølge Szakolczai (1998:201-2), lige så vigtige konsekvenser som
for Weber. Foucault skulle efter sigende have udtrykt ønske om at flytte til
Danmark i den samme periode (ibid:202) og endte kort tid efter i Sverige. 1951
var det samme år, som Foucault bestod sin *aggregation*, vendte sig definitivt
mod kommunismen og bevægede sig hen imod eksistens-psykologien og lit-
teraturen.

Foucaults første publikation fra 1954 var en introduktion til psykologen
Binswangers bog, *Drøm og Eksistens* (Foucault & Binswanger 1993). Bogen
starter med et Kierkegaardcitater, der indkredser det centrale spørgsmål: hvad
betyder det at være menneske? Foucault citerede efterfølgende ikke Kierke-
gaard; men hans første publikation indledes altså med et Kierkegaardsk ek-
sistenscitater.

Da Foucault krydsede grænsen fra sygdom til død i 1984, lå der syv Kier-
kegaardbøger oversat til fransk fremskudt på hans hylder. Seks af bøgerne
var fulde af noter og øjensynligt nær-studeret (Szakolczai 1998:201). Den mest
slidte af bøgerne var *Om Begrebet Angest*. Der er tegn på, at Foucault igen var
begyndt at læse Kierkegaard i sine sidste år. I sin bog om Foucault og Weber,
argumenterer Szakolczai, at Kierkegaards indflydelse på Foucault kun er
overgået af Nietzsche¹⁸ og Heidegger.

Hvor kan man se Kierkegaard-inspirationen? Måske mest tydeligt i Fou-
caults sene forfatterskab, 1979-84. Kierkegaards berømte definition af selvet
lyder: "Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er
Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forhol-
det, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at For-
holdet forholder sig til sig selv" (SKS 11:129). Hvad Kierkegaard anticiperer
her er begrebet om det relationelle selv, som senere skulle slå igennem i sam-
fundsvidenskaberne. På mange måder rimer det med måden, hvorpå Fou-
cault begrebsligger "selvets teknologier", defineret som (1992:10-11) "those
reflective and voluntary practices by which men not only set themselves rules
of conduct, but seek to transform themselves, to change themselves in their
singular being, and to make of their life into an *oeuvre*."

Den drejning, der fandt sted i Foucaults sene forfatterskab, er hen imod en
forståelse af selvet som en reflektiv selv-relation, der til en vis grad kan for-
stås uden for den "magtsfære", der havde domineret Foucaults forfatterskab
indtil de sene 70ere. Foucault er eksplicit omkring dette skift i det sene inter-
view "The ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom". Her min-

der Foucault også om, at i kristendommen opnås frelsen ved at *opgive sig selv* (1997:285). Foucault vender i samme interview tilbage til dette centrale punkt via et spørgsmål om endelighed og døden: kristendommen giver et afgørende svar, fordi frelsen bliver placeret i *uendeligheden* (ibid:289).

Hvor direkte inspireret, Foucault var af Kierkegaard på dette punkt, er svært at bevise. Men i *Sygdommen til Døden* (som Foucault læste), indkredser Kierkegaard netop den oplevelse af selvet, der åbner sig op via fortvivlelsen:

For fortvivlet at ville være sig selv, maa der være Bevidsthed om et uendeligt Selv. Dette uendelige Selv er imidlertid egentligen kun den abstrakte Form, den abstrakte Mulighed af Selvet. Og det er dette Selv han fortvivlet vil være, løsrivende Selvet fra ethvert Forhold til Magt der har sat det, eller løsrivende det fra Forestillingen om, at der er en saadan Magt til (SKS 11:182).

Et mere håndfast eksempel på Kierkegaards indflydelse er Foucaults *College de France* lektioner om subjektets hermeneutik (Foucault 2005). I sin vigtige første lektion den 6. januar 1982 (9.15-11.15 om morgenen), indkredser Foucault begrebet om *the care of the self*, hovedbegrebet i hans sene værker. Foucault noterer, efter en kort præsentation af begrebets facetter, at der er noget "bekymrende" i dette princip om *the care of the self*. Alle disse måder at forstå "the care of the self" på kan jo godt lyde som..."...a sort of challenge and defiance, a desire for radical ethical change, a sort of moral dandyism, the assertion-challenge of a fixed aesthetic and individual stage" (Foucault 2005: 12). "Moral dandyism" er naturligvis en Baudelaire reference; men den sidste del af sætningen er en ordret Kierkegaardsk indkredsning af selvets selvfortabelse og æstetikerens forbliven på det umiddelbare stadie. Dette er *ikke* en tilfældig reference blandt mange andre, tværtimod: hele den efterfølgende analyse, hvor Foucault etablerer subjekt-hermeneutikkens genealogi, har Kierkegaardske under- og overtoner.

Det afgørende spørgsmål for Foucault i de sene år var *ikke*, hvordan subjektet skabes i forhold til viden/magt komplekset, men lå i en genealogisk forståelse af forholdet mellem subjekt og sandhed – kernen i hele Kierkegaards forfatterskab. På den baggrund er det ingenlunde overraskende, at Foucault vender tilbage til Kierkegaard i sine sidste år. Kierkegaard selv havde ikke noget facit; han inviterede subjektet i dialog. Sandheden handler om den enkeltes måde at forholde sig på, og det var netop dette perspektiv, Foucault tog op i sine sene forelæsnings om sandhedstale (*parrhesia*) (Foucault 2001). Foucaults sandhedsbegreb bevæger sig uhyre tæt på Kierkegaard. Med inspiration fra Pierre Hadot (som helt eksplicit så Kierkegaard – alias Climacus – som en prototype på den filosof, der *lever* filosofien¹⁹) læner Foucault sig op af Kierkegaards eksistentielle sandhed: sandheden er ikke at forstå som en række postulater, der kan bevises eller afvises via afprøvning i den eksterne verden.

Sandheden er, som Kierkegaard siger andetsteds, "subjektets forvandling i sig selv" (SKS 7:44). I en central passage om subjektets hermeneutik indkredser Foucault (2005:15) "spirituality" med næsten de samme ord:

truth is not given to the subject by a simple act of knowledge (connaissance), which would be founded and justified simply by the fact that he is the subject and because he possesses this or that structure of subjectivity. It postulates that for the subject to have right of access to the truth he must be changed, transformed, shifted, and become to some extent and up to a certain point, other than himself. The truth is only given to the subject at a price that brings the subject's being into play [...] there can be no truth without a conversion or a transformation of the subject.

Med andre ord, sandhed er subjektets forvandling i sig selv. I noteapparatet til lektionen konstaterer redaktørerne korrekt (note 46, s. 23): "Foucault was a great reader of Kierkegaard, although he hardly ever mentions this author, who nonetheless had for him an importance as secret as it was decisive". Indflydelsen er *afgørende*, netop fordi den holdes *hemmelig*. Denne Foucault/Kierkegaard sammenhæng fordrer naturligvis yderligere diskussion. Men der er belæg for at hævde, at Foucaults sene værker foregår i en intim dialog med Kierkegaard.²⁰

Kierkegaard i øjeblikket

Kierkegaard var en samfundsrevser, og mange af hans betragtninger taler lige ind i nutiden. Han satte fokus på den etiske fordring i et samfund, hvor etiske præmisser er under relativisering. Hans analyse af den rene umiddelbarhed og vor kroniske oplevelsessyge har aldrig ramt mere plet end i dag. Hans blottelse af kirken som en konformistisk ledsager til tidens tendenser synes skrevet i går. Ingen som han forstod de lurende paradokser og uforenelige kræfter, der gemte sig under det konsensus-samfund, der var ved at blive bygget op omkring kirke, stat og moderne kultur.

Kierkegaard så med årvågenhed ind i nogle sociale mekanismer som angår nutiden. Det gælder ikke blot den dæmoniske trækken på manipulerbare folkestemninger i demokratiet; det gælder også analysen af hele den moderne kommunikationssfære. "Meddel[el]ses-Midlerne blive fortræffeligere og fortræffeligere, der kan trykkes hurtigere og hurtigere, med utrolig Hurtighed – men Meddelelserne blive mere og mere travle og mere og mere forvirrende" (SKS 27:418). Kierkegaards reflektive forhold til relationen mellem forfatteren og hans publikum antyder noget centralt om den medieskabte offentlighed, "foragtelighedens privilegerede tumbleplads" (SKS 22:101).

Men Kierkegaards samtidsrelevans er også et sociologisk teori-anliggende. En diskussion af Kierkegaards samtidskritik fører lige ind i den nutidige

debat angående sociologiens kritiske potentiale. Det bør undre, at den danske sociologi, der har haft så markant et udgangspunkt i Frankfurterskolen, i så beskednen grad har diskuteret det Kierkegaardske grundlag, der animerer Adornos analyse – og som tydeligt slår igennem også i Frankfurterskolens hovedværk. At læse Frankfurterskolen uden Kierkegaard svarer nogenlunde til at læse den kritiske teori uden Marx.

Kierkegaard er end ikke nævnt ved navn i Andersen & Kaspersens *Klassisk og Moderne Samfundsteori*, der som helhed ellers er stærkt filosofisk forankret. Og det er en fuldstændig uholdbar mangel i vores teoriforståelse. Selv de grene af dansk sociologi, der identificerer sig med samtidsdiagnostikken, overser Kierkegaards centrale position inden for denne tradition i den kontinentale filosofi og sociologi (Kierkegaard er eksempelvis nævnt en enkelt gang – men ikke citeret – i Kristensen 2008 (s. 24) i et ellers fremragende temanummer om samtidsdiagnose i *Dansk Sociologi*).

Summa summarum, sociologiens og samfundsvidenskabernes nøglefigurer har fra starten af det tyvende århundrede taget Kierkegaard op. Gentagende. Forsigtigt. I stadier. Kierkegaard bliver læst med intensitet igennem det tyvende århundrede, fordi hans forfatterskab er en epokegørende refleksion over det modernes væsen. Det er spændingerne i denne refleksion, der animerer samfundstænkningen, ikke de konkrete resultater der fremlægges. Kierkegaards refleksion inspirerer samfundsanalysen af rationalitetens konfliktforhold til eksistensen. Kierkegaards religiøst funderede kritik af samtiden sitrer under de socialteoretiske tilgange til det moderne projekt, åbnende for en forståelse af oplysningstidens eksesser. Kierkegaards skrifter udgør en afgørende nøgle til den sociologiske teoriehistorie. Eo ipso, Kierkegaards jubilæum i 2013 var ikke en afrunding, men en stille åbning – forhåbentlig også for sociologien i den købstad han kom fra.

Noter

Forfatteren ønsker at takke to anonyme fagbedømmere for en kritisk læsning af et tidligere udkast af denne artikel. Det er takket være deres konstruktive kritik, at denne artikel er blevet til i sin nuværende form. Ansvar for indholdet forbliver naturligvis hos forfatteren.

1. Alle Kierkegaard-citater er fra online udgaven af Søren Kierkegaards Skrifter (SKS; Cappelørn et al.), og citeret som (SKS bind:sidetale).
2. Et af de centrale emner i Kierkegaard som både Benjamin og Deleuze (mest eksplicit i *Différence et Répétition*) tager op, er "gentagelsen" (Thomassen 2014:99-101). Durkheim forkastede kategorisk imitationsbegrebets sociologiske relevans. Blandt andet via Gabriel Tarde's genkomst til sociologien i det seneste årti, er dette heldigvis ved at ændre sig (Thomassen 2012, 2016). Kierkegaards vigtighed for imitationsteorien er så stort og centralt et tema, at det vil blive behandlet i et kommende essay.
3. At Žižek har taget inspiration i Kierkegaard er uden for diskussion. At Žižek præger nutidens sociologi er også uden for tvivl. Når jeg vælger ikke at diskutere Žižek i hvad der følger her, skyldes det dels at Žižek ikke i nogen direkte forstand er sociolog, dels at denne diskussion bevæger sig langt ud over hvad vi kan dække i en enkelt artikel.

4. Hvilket jo ikke betyder, at den indirekte indflydelse kan være nok så vigtig for sociologien. Et eksempel som kan nævnes i denne forbindelse, er Kierkegaards store indflydelse på teologen Bultmann, som var en af Bruno Latours tidlige inspirationer.

5. Det ville ligeledes kræve et længere essay at argumentere, hvorfor Habermas *ikke* var tydeligt inspireret af Kierkegaard, og hvordan denne ikke-indflydelse slår igennem. Lad mig her nøjes med et centralt eksempel, fra et interview om etik og ret, gentrykt i *Autonomy and Morality* (Habermas 1992). I det sidste spørgsmål i hele bogen (s. 270), får Habermas denne invitation af spørgeren til at sætte sit moralbegreb og sin drejning mod loven i Kierkegaardsk perspektiv: "It seems to me, however, that in your most recent writings, this modesty and separation of roles is replaced by a new three-way distinction, in which the neo-Kantian morality (discourse ethics) is mediated, by means of an expanded conception of practical reason, or perhaps even Kierkegaard's "radical choice"...?". Habermas svarer abrupt: "I take the task of philosophy to be the clarification of the conditions under which both moral and ethical questions can be rationally answered by those concerned [...] philosophy cannot take over from those concerned with the answering of substantive questions of justice, or of an authentic non-failed life. Philosophy can help to avoid confusions" (ibid). Pist-væk er Kierkegaard. Habermas fortolker refleksionens opgave inden for den analytiske filosofis snævre rammer og genopfinder loven som objektiviserende ramme for det sociale liv. Habermas var assistent for Adorno og blev derfor konfronteret med Kierkegaard fra ganske ung, og som han derfor citerer nu og da. Habermas indoptager Adornos eksistentielle civilisationskritik i en neo-kantiansk "kritisk" og "diskursiv" positivisme, som dårligt har plads til Kierkegaard. Det er af samme grund, at Habermas ikke er yderligere diskuteret i nærværende artikel.

6. Man kan formentlig – til en vis grad – skrive Bakhtins begreber om "dialogisk sandhed" og den "dialogiske forestilling" (Bakhtin 1981), som han udviklede i 1930'erne, tilbage til Kierkegaard; men det kan man jo også gøre i den udstrækning, at Kierkegaard her følger den dialogform, som var grundlaget for den græske filosofi med højdepunktet i Platons dialoger. Det er en dialogform, der stort set gik tabt i det 20. århundrede, da universiteterne indførte dogmatisk og ensrettet undervisning i givne sandheder; modreaktionen, med fokus på studenterbaseret undervisning, genoptog den dialogiske læringsmetode, men på problematisk vis uden forankring i den klassiske tradition (som fejlagtigt blev set som en modsætning til "moderne" læring). Bakhtin er en anden af det 20. århundredes store skikkelser, der på mange måder lod sig inspirere af Kierkegaard, men som aldrig var eksplicit omkring inspirationen. Dog er det dokumenteret, at Bakhtin selv sagde, at han gjorde bekendtskab med Kierkegaard meget tidligt, "earlier than anyone else in Russia" (som citeret i Shchytsova 2013:106), mens han stadigvæk boede i Odessa. Efter at have modtaget en Kierkegaardbog i gave, købte han selv Kierkegaards samlede værker (i den tyske udgave, 1909-22). Flere af Bakhtins værker kan snildt læses som en Kierkegaard-dialog (som igen antydtes i Shchytsova 2013).

7. Wilkens' "Samfundslegemets Grundlove" fra 1881 skal selvfølgelig ikke glemmes; en af de første sociologiske lærebøger i verden. Wilkens var professor i filosofi hvorfra han tog springet ind i sociologien, men uden at forlade filosofien. I 1888 udgav han *Æstetik i Omrids*, hvor Kierkegaard naturligvis bliver nævnt eksplicit. Jeg takker en anonym fagbedømmer for denne pointe. Men faktum er, at Wilkens ikke blev sociologiens egentlige grundlægger i Danmark.

8. I disse Žižek-tider bliver Kierkegaards forfatterskab i forskellige sammenhænge brugt i forbindelse med Karl Marx' værker. En sådan diskussion kan naturligvis ikke bero på en direkte sammenligning, da deres grundsynspunkter er ganske og aldeles uforenelige. Kierkegaard benægtede kategorisk, at verdenshistorien kan studeres ud fra objektive og universelle kategorier, som Hegel og Marx lige så kategorisk argumenterede for. For Kierkegaard er det et overgreb at opbygge en systematisk og lukket teori om mennesket. Kierkegaard forkastede endvidere socialismen og ideen om en "arbejderbevægelse" og støttede jo monarkiet igennem revolutionsperioden 1848-1849, hvor Marx og Engels forfattede det Kommunistiske Manifest og satte sig selv i spidsen for verdensrevolutionen. Men også forskellene i samtidsdiagnosen er værd at bemærke, al den stund at Marx (født 1818) og Kierkegaard (født 1813) stort set var samtidige, og reflekterede over de selvsamme samfundsudviklinger. Begge blev døbt ind i den lutheranske kirke, og man kan argumentere, at deres kristendomskritik på nogle punkter er ganske lig: Begge ser kirken som

et hyklerisk instrument for statens magt. Kierkegaard var lige som Marx kritisk over for tingsliggørelsen af tidens menneskerelationer. Kierkegaard og Marx fulgte i øvrigt de selvsamme lektioner af Friedrich Schelling i Berlin i 1841-42 og kan i princippet godt have siddet ved siden af hinanden. Både Kierkegaard og Marx fandt inspiration i Ludwig Feuerbachs "Das Wesen des Christentums", som udkom i 1841. Kierkegaards Berlinophold fra oktober 1841 til marts 1842 var af afgørende betydning for hans forfatterskab, og det samme er ofte blevet argumenteret for Marx' livsværk, der her tog en afgørende drejning fra det filosofiske mod det politiske. I introduktionen til genoptrykket af *The Theory of the Novel* gør Lukacs denne betragtning angående Kierkegaard-receptionen: "...in the 1920s it was present everywhere, in a latent form but to an increasing degree, and even led to a Kierkegaardisation of the young Marx. For example, Karl Löwith wrote in 1941: "Far as they are from one another (Marx and Kierkegaard, G.L.), they are nevertheless closely connected by their common attack on existing reality and by the fact that both stem from Hegel". (It is hardly necessary to point out how widespread this tendency is in present-day French philosophy.)" (Lukacs 1962:5). Disse sammenfald mellem Marx og Kierkegaard (og Freud) er i Danmark blandt andet blevet diskuteret af Kresten Nordentoft (1995 [1972]; se også Tullberg 2009:73ff). Astrologiske nørder kan nok også få et eller andet ud af, at Marx og Kierkegaard begge blev født en 5. maj, tidligt om morgenen.

9. Lukacs' forord er en blanding af selvros og falsk selvudslettelse. Lukacs fortæller med slet skjult stolthed hvordan han, før alle andre, havde skrevet om Kierkegaard, og affejer i samme bevægelse med vanlig arrogance hele den vestlige eksistentialisme og "borgerlige" venstrefløjsmiljø, som begår samme fejltagelse som han selv begik i ungdommens naivitet, nemlig en fusionering af "venstrefløjs etik" og "højrefløjs epistemologi". Lukacs tilskriver sig selv æren for Kierkegaard-receptionen i Tyskland, men udøver samtidig en marxistisk revisionisme af sine egne tidlige skrifter, og forkaster dermed enhver der har fulgt op på disse, fra Weber til Jaspers. Adornos tilgang (som Lukacs også fejler af bordet som borgerlig selvtilstrækkelighed) er anderledes refleksiv. Det er slående hvordan den ydmyghed hvormed Adorno i jubilæumsåret 1963 endnu engang vender tilbage til Kierkegaard (og dermed til den unge Adorno) står i direkte kontrast til Lukacs' bedrevidende hoveren.

10. Dette var Mannheims tiltrædelsesforelæsning ved *Free School*. Tiltrædelsesforelæsninger er ofte en slags akademisk bekendelse og kan betragtes som nøgletekster i forfatter-analyser. Mannheim siger eksplicit, at Kierkegaards etiske overbevisninger er hans egne. Se også Ketler og Maja (1995:35).

11. At det også var på denne philia-inspirerede vis, at Adorno indgik i livslang dialog med Kierkegaard, antydes i hans vigtige essay, "Kierkegaards lære om kærligheden", et foredrag han holdt i New York i slutningen af 30erne, på tragisk afstand fra sin familie, og med vemod i penne. Den optrykte udgave (første tillæg i den danske udgave af *Konstruktion af det Æstetiske*, 1980: 239-259), er dedikeret til Agathe Calvelli-Adorno, hans elskede tante der døde i 1935. I et brev til Benjamin, dateret den 12.07.1935, skriver Theodor at han har mistet "all initiative and capacity for work" efter tantens død (s. 103, *The Complete Correspondence*, 1928-1940). Adornos essay berører en særlig form for kærlighed, som Adorno igen diskuterer med henvisning til Kierkegaard: kærligheden til en afdød, den *uegennyttigste* kærlighed af alle (Adorno 1980:257).

12. Kierkegaards afhandling var ironisk nok det første, der undergik anmeldelse, men også et af de sidste af hans værker som blev oversat til tysk, nemlig i 1929. Afhandlingen blev af uransagelige årsager ikke inddraget i de *Gesammelte Werke* (1909-22).

13. Kierkegaard antciperede denne afgørende weberske pointe om en rationaliseringsproces og "afvending" (negering) inden for rammerne af en kristen genealogi: "Da det Sandselige overhovedet er det, der skal negeres, saa kommer det først ret tilsyne, poneres først ved den Akt, der udelukker det derved, at den ponerer det modsatte Positive. Som Princip, som Kraft, som System i sig er Sandseligheden først sat ved Christendommen, og forsaavidt har Christendommen bragt Sandseligheden ind i Verden. Naar man imidlertid rigtig vil forstaae den Sætning, at Christendommen har bragt Sandseligheden ind i Verden, saa maa den opfattes identisk med sin Modsætning, at det er Christendommen, der har jaget Sandseligheden ud af Verden, udelukket Sandseligheden af Verden" (SKS 2:68).

14. Om kærlighed siger Weber blandt andet: "This boundless giving of oneself is as radical as possible in its opposition to all functionality, rationality, and generality". Men denne oplevelse er i sit væsen ikke kommunikerbar: "This is not only due to the intensity of the lover's experience, but to the immediacy of the possessed reality. Knowing life itself joined to him, the lover stands opposite what is for him the objectless experiences of the mystic, as if he were facing the fading light of an unreal sphere" (Weber 1946:247).

15. En anden vigtig sociolog, Karl Löwith, skrev det samme år to centrale essays omhandlende Kierkegaard og Nietzsche. 1933 er året, hvor Löwith måtte flygte fra Tyskland, og læsningen af Kierkegaard bliver central for hans forsøg på at diagnosticere samtiden og overvinde nihilismen, som blandt andet i essayet, "Kierkegaard und Nietzsche oder Philosophische und Teologische Überwindung des Nihilismus" (for en glimrende diskussion, se Rossini 2009).

16. Talen er publiceret som et tillæg i Adornos genoptryk af "Konstruktion af det Æstetiske" fra 1966 "Kierkegaard endnu en gang" (1980:261-282).

17. Det var Jean Wahl, der skrev det første store værk om Kierkegaard på fransk. Det 745-sider storværk, *Etudes Kierkegaardiennes*, udkom i 1938 og gjorde hurtigt Kierkegaard til en hovedfigur i fransk filosofi. Adorno kritiserede værket i skarpe vendinger, førende til en kort men heftig Wahl-Adorno disput (se Sadjja 2012:22-24). Adorno angreb Wahl for ikke at gøre det tilstrækkeligt klart, hvor farlig og misvisende den totalitære appropriation af Kierkegaard var.

18. Det skal i parentes nævnes, at Nietzsche kendte til Kierkegaard; *hvor* meget er stadig til diskussion. I sit berømte brev til Brandes fra 1888 skriver Nietzsche, at han nu vil begynde at beskæftige sig med Kierkegaards psykologiske problem. Formuleringen mere end antyder, at Nietzsche allerede havde læst Kierkegaard på det tidspunkt (se Brobjer 1993 for yderligere diskussion).

19. Det er ingen bagatel, at det var Hadot, der overtog Foucaults stilling ved Collège de France – efter Foucaults eksplicitte ønske.

20. I den sidste redigering af denne artikel faldt vi over Horujys bog om Foucault. Horujy hævder ligeledes, at Kierkegaard udgør en central kerne i Foucaults sene værker (Horujy 2015). Se også de Barros Conde Rodrigues og Moteiro Mattar 2012.

Litteratur

- Adorno, Theodor 1980: *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske*. København: Rhodos.
- Bakhtin, M. M. 1981: *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Redigeret af Michael Holquist. Austin and London: University of Texas Press.
- Brobjer, Thomas 1993: "Notes and Discussion. Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard". *Journal of the History of Philosophy*, 41 (2):251-263.
- Butler, Judith 2003: "Kierkegaard's Speculative Dispair", i *The age of German idealism* (redigeret af R. Solomon). London/New York: Routledge.
- de Barros Conde Rodrigues, Heliana; Monteiro Mattar, Cristine 2012: "Psicologia, Filosofia, encruzilhadas, experimentações: caminhos possíveis no diálogo com Kierkegaard e Foucault". *Psicologia Ciência e Profissão*, vol. 32, 2012:276-291.
- Feddon, Justin 2011: "Weber's existential choice", i Jon Stewart (red.): *Kierkegaard's influence on the Social Sciences*. Farnham: Ashgate, s. 259-272.
- Foucault, M. og L. Binswanger 1993: *Dream and Existence*. Humanities Press Intl.
- Foucault 1992 [1984]: *The Use of Pleasure. The History of Sexuality: Volume Two*. Tr. R. Hurley. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Foucault, Michel 2001: *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège France 1981-82*. New York: Picador.

- Foucault, Michel 1997: "An interview by Stephen Riggins", i J. Faubian (m.fl.): *Michel Foucault, Ethics Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault. Volume 1*. Harmondsworth: Penguin and Allen Lane, s. 131.
- Foucault, Michel 2001: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semotext(e).
- Habermas, J. 1992: *Autonomy and Solidarity*. London: Verso.
- Horujy, Sergey S. 2015: *Practices of the Self and Spiritual Practices*. Cambridge: Eerdmans.
- Jaspers, Karl 1953: *The Origin and Goal of History*. New Haven/London: Yale UP.
- Ketler, David & Volker Maja 1996: *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*. New Jersey: Transaction.
- Kierkegaard, Søren Aabye 1997ff: *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 1-55*. Red.: Cappelen, Niels Jørgen et al. København: Gad.
- Kristensen, Jens Erik 2008: "Krise, Kritik og Samtidsdiagnose". *Dansk Sociologi*, 4(19): 5-31.
- Landkildehus, Søren 2011: "Kierkegaard and the Risk of Existence", i Jon Stewart (red.): *Kierkegaard's influence on the Social Sciences*, vol. 13, Ashgate: Farnham, s. 121-36.
- Lukacs, Georg von 1911: *Die Seele und die Formen*. Berlin: Egon Fleischel. Open access via <https://archive.org/details/dieseeleunddiefo00lukuoft>
- Lukacs, Georg 1962: *The Theory of the Novel. A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*. Merlin Press.
- Malik, Habib C. 1997: *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Mannheim, Karl 1982: *Structures of Thinking. Volume 10, Collected Works of Karl Mannheim*. London: Routledge.
- Mannheim, Karl 2012 [1917]: "Soul and Culture", oversat til engelsk og genoptrykt i *Culture, Theory and Society*, 29(7/8):286-301.
- Nordentoft, Kresten 1995 [1972]: *Kierkegaards Psykologi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Rasborg, Klaus 2003: "Sociologien som samtidsdiagnose", i Jacobsen, M. H. (red.): *Sociologiske visioner – sytten bidrag fra en sociologisk brydningstid*. København: Systime-Academic.
- Rossini, Manuel 2009: *Karl Löwith: la questione antropologica*. Roma: Armando Editore.
- Sadja, Peter 2012: "Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Untended Triumphs and Defeats", i J. Stewart (red.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy, Tome I: German and Scandinavian Philosophy*, Farnham: Ashgate, s. 3-48.
- Scaff, Lawrence A. 1994: "Weber, Simmel, and the Sociology of Culture", i D. Frisby (red.): *Georg Simmel: Critical Assessments*. London: Routledge, s. 252-74.
- Shchytsova, Tatiana 2013: "Mikhail Bakhtin: Direct and Indirect Reception of Kierkegaard in Works of the Russian Thinker", i Jon Stewart (red.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome V: The Romance Languages, Central and Eastern Europe*. Aldershot: Ashgate, s. 105-118.
- Simmel, Georg 1917: "Individualismus", open access via <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1917/individualismus.htm>.
- Simmel, Georg 2011: *Philosophie des Geldes*. Die freie digitale bibliothek, http://www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Philosophie_des_Geldes (sidst konsulteret den 6/10 2015).

- Sløk, Johannes 2013: *Kierkegaards univers. En guide til geniet*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Stewart, Jon (red.) 2011a: *Kierkegaard's influence on the Social Sciences*. Farnham: Ashgate.
- Stewart, Jon (red.) 2011b: *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. Farnham: Ashgate.
- Stewart, Jon (red.) 2012a: *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome I: German and Scandinavian Philosophy*. Farnham: Ashgate.
- Stewart, Jon (red.) 2012b: *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Szokolczai, Arpad 1998: *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, London: Routledge.
- Thomassen, Bjørn 2010: "Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate". *Anthropological Theory*, 10 (4):321-342.
- Thomassen, Bjørn 2012: "Emile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: Founding moments of Sociology and Anthropology". *Social Anthropology*, 20 (3):231-249.
- Thomassen, Bjørn 2013: "Teologi og sociologi: Pave Benedikt XVI som social kritiker og moderniseringsteoretiker". *Dansk Sociologi*, 24 (2), 2013:105-124.
- Thomassen, Bjørn 2014: *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Farnham: Ashgate.
- Thomassen, Bjørn 2016: "Arnold van Gennep contra Emile Durkheim: The Hidden Battle that Shaped the History of Sociology". *Journal of Classical Sociology* (summer 2016, forthcoming).
- Tullberg, Steen 2009: "The permanent reception: 150 years of reading Kierkegaard", i J., Stewart: *Kierkegaard's International Reception, Tome I, Northern and Western Europe*, Farnham: Ashgate, s. 3-120.
- Wahl, Jean 1938: *Etudes kierkegaardiennes*. Paris: Montaigne. (open access via <https://archive.org/details/tudeskierkegaa00wahl>)
- Weber, Max 1995: *Den Protestantiske Etik og Kapitalismens Ånd*. København: Nansensgade Antikvariat.
- Weber, Max 1946: *From Max Weber. Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.