

Arkimediske sirkler

En eksperimentell lesning av *Begrebet Angst*,
bl.a. via de fire temperamentene



*- eller: forsøket på å allmenngjøre
en individuell oppfatning av en kierkegaardstekst*

HØVEDFAGSOPPGAVE

Filosofisk institutt

UiB 1997

Rune Salmonsén



Takk til
de som har inspirert meg underveis;
takk for all oppmuntring
og for motgang,
– ikke minst
deres ulike reaksjoner.

Innholdsfortegnelse

Forspill	
Sakens «kjerner»	s. 1
Kap. 1	
Om forholdet mellom bilde, tekst og virkelighet	s. 13
Kap. 2	
De fire tekstlesningene	s. 25
Kap. 3	
Komponerte refleksjoner	s. 54
A. Utstengningen av et ytre: verdensforsakelsen	s. 59
B. Det ytres hevn: Adornos tankevekker	s. 84
Kap. 4	
Løsning?	s. 101
Med oppfordring om en gjenlesning	s. 128
Appendiks I	s. 130
Appendiks II	s. 133
Tekster	

«Men plutselig mærkede jeg hvad Roland Barthes kaldte *Le plaisir du texte*, en rent ud fysisk glæde ved Kierkegaards prosa der fik mig til at glemme de «svar på probemene» som jeg ledte efter. En helt anden Kierkegaard tonede frem end den forgrublede teolog og stadiernes filosof og den opbyggelige taler – nemlig en uanstændig, anarkistisk sprogkunstner der må have hoppet i stolen af glæde ved at mærke hvor langt ud i svimmelheden språget kan føre én» (Henrik Stangerup i *Dansemesteren*, utgitt sammen med Roger Poole).

Forspill

Denne oppgaven er en lesning (en lesning som underveis spør seg hva lesning er), ikke en undersøkelse av enkelte begrep eller tendenser i en filosofi. Som lesning tar den utgangspunkt i en bok, og det grep vi benytter får etterhvert sine konturer i solidaritet med vår forståelse av den.

Kanskje en mangeartet oppfattelse av totalitet og forståelse for totalitetens betydning er en betingelse for å lese denne boken mot den rette horisont, for å kunne leve seg inn i den irritasjon og det temperament som ligger i uthevelsen av kategorien *den enkelte* som er utenfor totaliteten. Vi kunne ha gestikulert med den aristokratisk-akademiske pekefinger, sagt at Hegels «veier» skulle vært gått «til endes» for i det hele tatt å fornemme hva som her er på ferde, men dette har vi ikke gjort. Vi innehar kun fascinasjonen for kategorien, den enkelte; ser også vanskeligheten for filosofien i møte med den. Haufniensis lar den enkelte være autoritet over sin bok, utsendt i all beskjedenhet.

Det er her vanskeligheten består. Den enkelte skulle i dette tilfelle være meg. Men evner jeg å lese *som den enkelte i meg?* Uten tilegnelsen ender samtalen i samme relasjon som den begynte. «Tilegnelsens moment» – er det noe jeg har vært igjennom, eller preller noe av, kanskje det vesentligste? Her må jeg nok sende ballen videre, slik Haufniensis gjør det, og la min leser få bedømme, først bare understreke at du skal være deg selv i din bedømmelse. –Vær deg selv! Se – så lett blir dette så altfor platt, så banalt og klisjefylt...

Sakens “kjerne”

Hva innebærer det å skrive om det ikke alltid like avklarte filosof-navn Søren Kierkegaard, et navn som meddelte seg under mange navn, andre navn, og å skrive filosofisk om denne tenker selv? Dette er det spørsmål som har plaget oss og som oftere og oftere tvinger øynene opp fra papiret. For er han ikke snarere en skriver som han selv kaller seg i det forklarings-skrift han selv signerer (*Synspungtet paa min Forfattervirksomhed*), en skriver mer enn en tenker? Han som i flere av sine skikkelser skriver at tenkningen ikke har realitet, som gjentatte ganger skriver imot den antakelse som tar tenkningen som realitet og realiteten som tenkning, henimot troen og imot troen på å kunne lese seg til systemet. Han som óg sier at han ikke er forfatter i vanlig forstand¹, «men en skrivende existents» og «i egentlig forstand ikke Menneske» (XVIII 129) - som ikke engang i sine forord sier jeg, men kun er tredjeperson, en leser som oss. Tvinges man ikke til en grundig besinnelse på hva lesning er når man leser slikt, før en går i gang med å lese virkelig?

Eller er det derimot slik at det er der man ender? At man først etter å ha tatt seg bryet med å lese dette, ser at selve lesningen blir problematisk, ser at her gjemmer det seg nærmest en forakt for det å lese og at bryet ikke fører andre steder hen enn at man må føle seg brydd ved å fortsette?

I hvert fall er det her vi har kommet når vi enda en gang skal lese den tekst vi har bestemt oss for å lese, og å skrive denne tekst om denne tekst, som rommer så mye at vi har måttet skrive og lese om igjen og om igjen. Og tankene spinner den tråd som vi så lenge har fulgt - om det ikke er noe i denne teksten selv som lokker til nylesning, og som i denne lokkesang sier at skrivningen må vente. I hvert fall er det slik at teksten selv, i utviklingen av sitt begrep - skjønt det snarere er tale om innvikling og avvikling av et begrep - tar leseren med på så mange reiser,

¹ Sammenlign det sted, Kierkegaard-fortolkerne etterhvert har rettet oppmerksomheten mot og som det vel har vært Garffs fortjeneste å ha insistert på, det sted som kanskje problematiserer den biografiske lese måten mest direkte av alle antibiografiske attityder i Kierkegaardtekstene: «Thi mit Forhold er end yderligere end en Digters, der *digter* Personer og *selv* dog i Forordet er *Forfatteren*. Jeg er nemlig upersonligt eller personligt i tredje Person en *Souffleur*, der digterisk har frembragt *Forfattere*, hvis *Forord* atter er deres Frembringelse, ja hvis *Navne* ere det. Der er saaledes i de pseudonyme Bøger ikke et eneste Ord af mig selv; jeg har ingen Mening om dem uden som Trediemand, ingen Viden om deres Betydning uden som Læser, ikke det fjerneste private Forhold til dem...» (X 285f).

viser leseren så mange steder utenfor ordene at man ikke kan unngå å komme i forlegenhet når man har satt seg den oppgave å skrive om den.

Navnet på den teksten vi har lest og fortsatt leser er *Begrebet Angest*. Umiddelbart virker tittelen ordinær. Den signaliserer imidlertid imot sin intensjon og gir et løfte som ikke kan innfris. Det er nemlig ingen ordinær avhandling om et begrep som gjemmer seg bak den. Og denne spesielle formen fremtvinges av begrepet selv fordi det plasserer seg på grensen av begrepstenkning. Utviklingen i teksten viser angsten slik at den kun tvetydig kan settes på begrep eller kun kan settes på tvetydige begrep. Angsten beskrives nemlig som en sympatetisk antipati og en antipatetisk sympati (136).² Slik er den tankens mellombestemmelse i forklaringen av overgangen til virkeligheten (sic!), til det individuelle, språkløse, til spranget; den er mellombestemmelsen i bestemmelsen av det ubestemmelige (en ubestemmelighet som viser seg i dennes mange navn, navn som synden, transcendenten, overskridelsen, alterasjonen, springet). Forfatterstemmen, for vi må tale om en stemme,³ har karakterisert seg selv som en kjenner av menneskene og en innehaver av evnen til å beskrive og etterligne deres sjelstilstander. Han har «den egentlige psykologisk-poetiske Myndighed» (147), som han savner hos betraktere andre steder. Dette forutsetter en innlevelsessevne og henger nøye sammen med den forståelse av tro som han presenterer. Denne tro ligger både til grunn for og leverer overskriften til det siste kapitlet: «CAPUT V Angest som frelsende ved Troen». Med tro forstås denne gang (les: hos dette pseudonym) «den indre Vished, der tager Uendeligheden Forud» (236), en formel han ironisk nok låner av Hegel som sier det samme, eller - noe som har en ganske annerledes betydning - bruker de samme ord. For Hegel er 'opphøvelsen' troens vesen fordi troen er det umiddelbare, og det umiddelbare kan ikke tenkes annet enn som opphevet, som et forbigått stadie. (Man har først et bevisst forhold til barndommen når barndommen er tapt, eller barndommen er tapt i det øyeblikk man har et bevisst forhold til den). Riktig nok er det umiddelbare som tenkt ikke lenger umiddelbart, og riktignok kan troen ikke tenkes, men den er ikke det umiddelbare. Den er ikke det første, men derimot det siste, forstått som målet, og som den tilstand hvor angsten blir frelsende. Angsten fjernes altså ikke, men utnyttes ved troen.

² Alle sidetalls-referanser i parentes henviser til sidetall i *Begrebet Angest*, ellers er bind eller titler oppgitt. Til Kierkegaard siteres det fra 2re utgave (de små røde) av de samlede verk, som ligger til grunn for 1994utgaven (den blå paperback-utgaven). La meg her benytte anledningen til å opplyse om at bak i Himmelstrups *Terminologiske Ordbok*, som danner et siste bind i Drachmanns opprinnelige 2re utgave (bind 15 i 1936utgaven, bind 20 i 1964utgaven), finnes et sidetalls-register, som gjør det mulig å finne sidetallsforholdene mellom denne og de forskjellige andre utgaver man måtte ha for hånden.

³ Jeg har engang sett en bokrygg med innskriften *Kierkegaards røst*. Tenk en så fonosentrisk og forlokkende bok er skrevet, løftet om den egentlige Kierkegaard. Jeg åpnet den aldri ...

Haufniensis - eller *Vigilius Haufniensis*, den årvåkne Københavner eller Københavns vokter - som “forfatteren” kaller seg, utvikler en lære som alle mennesker har betingelsen for å kunne dannes ved. Dette innebærer et forhold til «Muligheden», som kan frelse oss *qua* individer i kraft av vår deltakelse i evigheten. Haufniensis ettersøker altså en troens disippel og gjør det hos den første han møter: *hos leseren*. Leseren vil samtidig være denne mulighetens disippel. “Dannelse ved Muligheden” danner til tro, og muligheten er en kategori som vi håper å få illustrert omfanget av underveis, men som vi ikke har til hensikt å gripe, da den *eo ipso* forsvinner. Den har nemlig uendeligheten i seg og står dermed dialektisk i forhold til virkeligheten, som i denne språkbruk er endelig.⁴ Ved å avgrense mot muligheten kan virkeligheten kanskje begripes, men muligheten vil alltid ligge der og det er innstillingen til den som blir det avgjørende. Den dannelse det er tale om er altså en innstilling til fremtiden og synes å komme nær opp til den innstilling Walter Benjamin så melankolsk uttrykker og tillegger jødene:

De spåmenn som frittet tiden ut om hva den skjulte i sitt skjød, opplevde den sikkert hverken som tom eller homogen. Den som holder dette for øye, kan kanskje danne seg et begrep om hvordan fortiden er blitt erfart i erindringen: på samme måte nemlig. Som kjent var det forbudt for jødene å forske i framtiden. Toraen og bønner underviser dem derimot i erindringen. Dette opphever den trolldom som framtiden har for dem som er henfalte til å hente opplysning hos spåmenn. Men framtiden ble ikke derfor til en tom og homogen tid for jødene. For *hvert sekund var den lille port som Messias kunne tre inn gjennom* (min kursivering).⁵

⁴ Mulighet står ikke dialektisk mot nødvendighet i *Begrebet Angest*, selv om den kunne ligne tilfeldighet, som ellers har denne plass. Kant, som her berømmes for sin skeptisisme (forstått som skillet mellom tenkning og virkelighet) opererer derimot også med muligheten for en uendelig virkelighet. Her er virkelighet forstått som verden og tenkt romlig, og ikke tidslig slik den tenkes i betydning av frihetens virkelighet. En uendelig avgrunn åpner seg her mellom Kant og Haufniensis (Kierkegaards) tanker om historie og samtidighet. Dette oppstår i og med at Kierkegaard - ikke bare i denne teksten, men i mange andre av de pseudonyme verker - tar sitt utgangspunkt i Kants skepsis, men derimot utnytter tradisjonen fra Aristoteles i fremstillingen av den. Mulighet og virkelighet er oversettelser av det greske *dynamis* og *energeia*, det latinske *potentia* og *actu*. *Energeia* og *actu* blir erstatninger for *Ding an sich*, men dermed endres den horisont, dette forsøksvis benevnede “noe” tenkes mot. Her ligger enda en avhandling begravet.

⁵ Siste historiefilosofiske tese hos Walter Benjamin, oversatt i *Kunstverkets opprinnelse og andre essays* (103). Dette fører oss på tanken om den bakovervendte profet. Denne tanke kan på mange måter sies å ligge til grunn for disse tesene, stammer som uttrykk så vidt jeg vet fra Daub, og utnyttes grunnleggende av Kierkegaard. Finnes en kjerne i hans forfatterskap, er det denne. «En Viden af det Nærværende giver dette ingen Nødvendighed, en Forudviden af det Tilkommende giver dette ingen Nødvendighed (Boethius), en Viden af det Forbigagne giver dette ingen Nødvendighed; thi al Opfattelse som al Viden har Intet at give af. /Den der opfatter det Forbigangne, Historico-philosophus, er derfor en baglænds Prophet (Daub)» (*Philosophiske Smuler*, VI 73). Det gjelder om å holde muligheten åpen: «... - Allerede Ordet, som ogsaa begrebet: Methode [egl. gang etter noe], viser tilstrekkelig, at den Fremadskriden, her kan være Tale om, er en teleologisk; men i enhver saadan er der ethvert Øieblik en Pause (her staaer Beundringen *in pausa* [i forventning] og venter paa Tilblivelsen, hvilken er Tilblivelsens og Mulighedens, netop fordi $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ [målet] ligger udenfor. *Er kun een Vei mulig, saa er $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ ikke udenfor, men i selve Fremskriden, ja bag ved, saaledes som ved Immanentsens Fremskriden*)» (uth.h., *ibid.* 74). Og etter presiseringen av at den unge H.C. Andersen godt kan få ha en livsanskuelse, men at den egentlige først inntre i ens dødsstund eller på en av planetene, følgende ene setning fra det første verk: «Spørge vi nu, hvorledes en saadan Livs-Anskuelse kommer i stand, da svare vi, at for den, der ikke tillader sit Liv altfor meget at futte ud, men saavidt som muligt søger at føre dets enkelte Ytringer tilbage i sig selv igjen, maa der nødvendigviis intræde et Øieblik, i hvilket der udbreder sig et besynderligt Lys over Livet, uden at man derfor i fjerneste Maade behøver at have forstaaet alle mulige Enkeltheder, til hvis successive Forstaaelse man imidlertid nu har Nøglen, maa,

Hvor mye besinnelse på tid som ligger til grunn for denne lære, kan ikke understrekes nok.⁶ Tanken om frelsen som Haufniensis tidsbesinnelse knytter opp mot, er imidlertid annerledes enn den jødiske fordi forsoningen tenkes forekommet allerede. Den kristne fortid, spesielt understreket i Kierkegaard-tekstene, inneholder i tillegg til skapelsen, i tillegg til begynnelsen, også forsoningen, den uhyre hendelse som ingen tenkning kan begripe, ingen begreper fastholde, uten kanskje dette ene, *paradokset*. Ved siden av all menig. Evigheten kom inn i tiden i dette øyeblikk. Øyeblikket er her “tidens fylde” (Paulus), hvor i Guden gjorde seg selv til menneske for å fyllbyrde forsoningen (*hilastos*). At evigheten kom inn i tiden, er det analoge uttrykk for akkurat den samme hendelse som den setning - som i kraft av sitt formelpreg, i kraft av å ha blitt en utenat-lekse og som kanskje derfor er mer spiselig fordi den ikke fordøyes, og derfor går rett igjennom - at ordet ble kjød.⁷ Men for troen er denne hendelse fullt gripbar, hvilket vil si at den ikke er det: Det er tanken som begriper, som arbeider med begreper, som vil gripe og holde fast, mens troen kun tror, og det den tror, behøver hverken være fast, sikkert eller forståelig.

Dette er bare ett av de sentrale *punkt* som forstyrrer all overbevisende tale om denne teksten.

Å nekte for at dette kan tenkes, må få konsekvenser for hvordan man formidler sin tanke. Man⁸ har i denne sammenheng villet lese *Begrebet Angest* med det siste kapittel for øye, og nøye bemerket seg og etterfulgt de mange distinksjoner som faller i “begrepsutviklingen”. Det man har funnet er at begrepene vrir seg, flyter av gårde, og at intet står fast, eller alt er i bevegelse, uten intet som er det eneste faste. Man har funnet seg foran en tekst som dekonstruerer seg selv som jo alle tekster gjør, bare bevisst denne gang. Man har funnet Derrida-het før Derrida. Disse observasjonene samsvarer bra med det som i teksten sies om språkets, tankens og refleksjonens endelighet, eller tilkortkommenhet hvis man kan si det slik. Språket

siger jeg, indtræde det Øieblik, da, som Daub bemærker, Livet forstaaes baglænds gjennem Ideen» (*Af en endnu Levendes Papirer*, I 35f).

⁶ Dette har Heidegger sett når han fremhever nettopp denne Kierkegaard-tekst i sitt verk om tiden, *Sein und Zeit!*, men vi skal senere se at her fremheves *Begrebet Angest* for samtidig å avvæpnes.

⁷ Både første og annenhånds disippel, øyenvitnet og individet 100 generasjoner senere, er konfrontert med det samme paradoksale tankeinnhold. Til nærleseren som skulle komme til på dette punkt å spørre seg om Guden griper inn i tiden i krybben eller på korset, er det bare å bemerke at forskjellen mellom fødselen og forsoningen er opphevet i dette perspektivet. Vanskeligheten består imidlertid i spørsmålet om forsoningen vesentlig er en hendelse i fortid og at den derved er forskjellig fra frelsen. Frelse og forsoning er samme ord. Vi behøver ikke sone for våre synder som jødene, men er forsonte. Men der gjenstår likevel en “eksistensiell forsoning” eller frelse i tillegg til den historiske. Her er Kierkegaardstekstene forvirrende. Spørsmålet vi må stille er om ikke betraktningen av den eksistensielle frelse etter den historiske, er en vrangkonsepsjon av tanken om det historiske. Men igjen forvirrer Haufniensis (Kierkegaards) tanke om samtidighet - hvor der historisk kun er generasjoner, og enhver slekt må begynne forfra - med hans skjema over historiske epoker.

⁸ Dette henviser til Roger Poole (*The Indirect Communication*), o.a. Jeg nøyer meg imidlertid med å gjøre oppmerksom på det i en note, bl. a. fordi denne tanke - spesielt på amerikansk grunn - etterhvert er blitt tanken til en “enhver”.

kommer til kort med det utenomspråklige. Denne lesningen bemerker så, at der avsluttes med en appell til tro, og ikke tenkning. Regien har gått ut på å la tanken kaste alt opp og forvirre det samme, for så å henvise til troen, hvor alt kan fastholdes og troen blir den eneste mulighet for å fastholde. For meg å se rommer dette en veldig dybde, som forhåpentligvis bare kan formuleres etter lang beskjeftigelse med denne "forfatteren". Men når det er forlengelse av denne lesning pekes på muligheten for at *Begrebet Angest* er en stor spøk,⁹ forlater jeg selskapet. Ikke fordi at jeg vil stenge for muligheten, da jo forfatteren klart serverer denne selv (allerede i forordet), men fordi en slik lese måte er dømt til å gå forbi alt som er å lese i det som står etter innholdsfortegnelsen.¹⁰ Bl.a. vil Haufniensis poetikk¹¹ ha det til at fenomeners forståelse er uløselig sammenknyttet med den stemning de forstås i, og at den stemning som kreves her er utelukket for alle andre enn nettopp Alvoret. Denne stemning er ikke spøkens motsetning, men selve motsetningenes opphevelse.¹² - Bare det å insistere på (d)en(ne) motsigelse forkludrer Alvoret.

Angsten utnyttes til forklaringen av et dogmatisk begrep, nemlig synden, det moment¹³ eller "fenomen" man ikke finner andre steder enn i seg selv; den 'overgang' som starter historien og som knytter hver enkelt til hele slekten, og i forhold til hvilken begrepet angst tilsynelatende gjøres til det sekundære: «Har nu Videnskaben nogen anden psykologisk Mellembestemmelse, der har den dogmatiske og ethiske og psykologiske Fordeel, som Angesten har, da foretrække man den» (166). Skulle man nå være åpne for andre stemninger i omgang med "synden" i vår sekulariserte tid, ville jeg foreslå at det ikke er fordi fenomenet har forandret seg, men tiden: og

⁹ Foreløpig har jeg kun hørt dette fremlagt på et seminar i København, sommeren 1996. Det var Pools tese. Kanskje var det Bigelows tilstedeværelse som lokket dette fram, han som skrev *The Cunning and the Conning of Philosophy*. Kanskje var det den seriøse minen i innlegget som forfalsket det.

¹⁰ Det er da også innholdsfortegnelsen Poole leser nøye. *The Indirect Communication*, 89ff.

¹¹ - der er nemlig en utførlig om enn obskur poetikk her, eller en erkjennelsesfilosofi som man godt kunne ha gått etter i sømmene. Til ethvert begrep hører en stemning. Forfeiler stemningen, forfeiler begrepet. Notatene til denne poetikk ligger imidlertid spredt ut over hele forfatterskapet. Den jeg har i tankene her, understrekes gjentatte ganger i *Begrebet Angest*. Ellers videreutvikles tendenser også fra *Enten-Eller*, hvilket gir opphav til slike underfundige påstander som f.eks. denne - i og med at Don Juan må oppfattes musikalsk og Mefistofeles må oppfattes mimisk, ville en kunstner som virkelig hadde forstått dette ikke funnet på å gjøre Faust til en ballett (note 214). Å redegjøre for denne poetikken ville imidlertid måtte strekke seg ut til en studie (i god Frankfurter-stil!) av hele forfatterskapet.

¹² I kommentarene til sine egne skrifter i *Efterskriftet* serveres den tanke at det som virker som spøk, rommer den dypeste alvor og omvendt. Vi ser at hovedteksten vår er alvor, mens forordet signaliserer muligheten for spøk. Her er det viktig å holde de forskjellige pseudonymer fra hverandre og forsøke å lese hver tekst autonomt. I *Begrebet Angest* er alvor et forhold til det evige, hvor alle motsetninger er opphevet. Virkeligheten derimot ligger i det komiske, altså i motsetningen. - Alvor finnes overhode ikke i tekster, kunne man si, og henvise til språket og dets motsetninger, som de finnes i kraft av. Kun i individets frihet, i selvforholdet, forholdet til evigheten, er der alvor. Får man derimot med seg at teksten angår individet på en slik måte, kommer altså Alvoret på en måte til å ligge i teksten. Og her kan vi ikke unngå å formulere denne måte - i den forstand teksten er skrevet til den enkelte - som en *mulighet* for alvor i teksten.

¹³ av lat. *movere*, som betyr å bevege eller *moment*, som betyr øyeblikk. I ordets retteste forstand en sinns-bevegelse, en altererthet og som fenomen ofte usynlig for det blotte øye, dvs. usynlig for den andre, som ellers får det bortforklart, men av største uforklarlige betydning for en selv ...

jeg ville kalle den lettsindig, meget lettsindig.¹⁴ Skjønt det skrev Haufniensis at også hans tid var.

At Kierkegaard selv skrev *Begrebet Angest* som en spøk, en utflipping av Heiberg og co.,¹⁵ samt alle de som måtte interessere seg for fenomenet angst enten akademisk, vitenskapelig eller metafysisk, og dermed forføres til å lese den - det kan man vel bruke «den indirekte meddelelse» for å anskueliggjøre. Vi mener at det er mer, t.o.m. mer en den berømmelige mer-mening (Ricœur). Ikke fordi vår lese måte avhenger av at den teksten vi leser tas alvorlig - det er jo nettopp de forskjellige lese måter vi insisterer på, de forskjellige stemninger og muligheter for stemninger hos de forskjellige lesere, de forskjellige ting som leses. Og da er nettopp denne tekst særdeles eksemplarisk. Vår tilnærings måte er på et vis uttrykk for resignasjon, resignasjon over ikke å kunne tillære seg den innlevelses evne Haufniensis krever, resignasjon over det problematiske i å ville lære bort noe i et språk som brukes til å si at intet kan læres bort i språk, spesielt ikke i en tekst, en bok. Resignasjonen synes oss paradoksalt nok berettiget, og siden vi allikevel skal skrive om denne boken, er det *dette* vi vil skrive.

La oss uten videre sitere den dramatiske passasje fra bokens siste kapittel, eller - hvilket går ut på det samme - fremkalle dette avsnitt for vår oppmerksomhet, avsnittet fra siste kapittel som utvikler engstelsens lære og serverer den oppbyggelige mulighet av å begynne på nytt. La oss også minne om hvordan selve kapitlet begynner: «Man har i et av Grims Eventyr en Fortelling om en Ungersvend, der gik ud paa Eventyr for at lære at ængstes. Vi ville lade hiin Eventyrer gaae sin Gang, uden at bekymre os om, hvorvidt han paa sin Vei traf det Forfærdelige. Derimod vil jeg sige, at dette er et Eventyr, som ethvert Menneske har at bestaae, at lære at ængstes, for at han ikke enten skal fortabes ved aldrig at have været angst, eller ved at synke i Angesten; hvo der derfor lærte at ængstes retteligen, han lærte det Høieste» (234). Leser man eventyret

¹⁴ Brodsky etterlyser i vår tid, nettopp en besinnelse på arvesynden i et åpent brev til Vachlav Havel. Han skriver der om de vestlige industri-demokratier, som han kaller “cowboyer”, og “indianerne”, som nå søker støtte til sine reservater, er de postkommunistiske samfunn med mennesker, gode på bunnen (? - delvis derfor betegnelsen indianer), kun ødelagt av sine institusjoner: «Bør “indianerne” gå ind på at efterligne “cowboys” eller skulle de rådføre sig med ånderne for at finde andre valgmuligheder. Er det mon således at størrelsen af den tragedie der ramte dem i sig selv er en garanti for at det ikke sker igen? Vil mon deres sorg og deres minder om det der skete i deres egne områder skabe et stærkere lighedens bånd end fri handel og tokammersystemet kan? Og hvis de alligevel lavede et forfatningsudkast, burde de måske begynde med at se sig selv og deres historie i det meste af dette århundrede som en påmindelse om arvesynden. / Som De ved, er det ikke et vildt overdrevet begreb. Oversat til almindeligt sprog betyder det at mennesket er farligt. Bortset fra at være en fodnote til vores elskede Jean-Jacques, giver dette princip os mulighed for - om ikke andetsteds så i det mindste i vores del av verden, der er så fordybet i Fourier, Proudhon og Blanc på bekostning av Burke og Tocqueville - at udforme en samfundsorden der bygger på et mindre selvforherligende grundlag end tidligere, måske endda med mindre ulykkelige følger. Det kunne også blive indgangen til den “menneskets nye forståelse af sig selv, sine begrænsninger og sin plads i verden”, som De eftersøger i Deres tale» (“Det onde”, *Politiken* 27. feb. 1994).

¹⁵ Ronald M. Green: *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, mener f.eks. at Kierkegaard serverte Kant i hegeliensk språkdrakt for i det hele tatt å bli lest. Kant var nemlig tabu i disse kretser.

ser man at gårdsgutten kommer ut for de verste barokke hendelser. Det tilbringes en natt blant fire hengte, det duer opp aggressive skjeletter og andre skumle vesen i det slott ingen mennesker lenger turde gå inn i. Men så, når han endelig har fått slottet og vunnet prinsessen, og hun provoseres av at han ikke engstes for noe, så vekker hun ham. Vekker ham rent bokstavelig, og gjør det ved å slå en pøs med fisk i hans ansikt mens han sover, - endelig fikk han angsten. Disse ytre ting er imidlertid ikke poenget med den fryktelighet som vi på dette punkt i vår tekst, har friskt i minne. Frykteligheten overgår Grims og har nylig nådd kulminasjonen: beskrivelsen av angstens frykteligste former som er å finne i det foregående kapittel om det demoniske. Vi skal altså ikke bekymre oss om denne gårdsgutten.¹⁶

«Dersom Individet besviger muligheden, ved hvilken han skal dannes, da kommer han aldrig til Troen, da bliver hans Tro en Endelighedens Klogskab, som hans skole var Endelighedens. Men Muligheden besviger man paa enhver Maade; thi ellers maatte ethvert Menneske, blot han stak Hovedet ud af Vinduet, have seet tilstrækkeligen, til at Muligheden deraf kunde begynde sine Exercitier. Det mest dagligdagse Liv har saa vist Begivenheder nok, men Spørgsmålet er om den Mulighed i Individualiteten, der er redelig mod sig selv. Man fortæller om en indisk Eneboer, der i 2 Aar levede af Dug, at han engang kom til Byen, smagte Viin, og da forfaldt til Drik. Man kan forstaae denne Historie som enhver lignende paa mange Maader, man kan gjøre den comisk, man kan gjøre den tragisk; men den Individualitet, der dannes ved Muligheden, han har nok af saadan een Historie. I samme Øieblik er han absolut identificeret med hiin Ulykkelige, han kjender ingen Endelighedens Udflugter, hvorved han slipper. Nu har Mulighedens Angest sit Bytte i ham, indtil den frelst maa afgive ham i Troen; andetsteds finder han ikke Hvile, thi ethvert andet Hvilepunkt er kun Snak, om den end i Menneskenes Øine er Klogskab. See derfor er Muligheden saa absolut dannende. I Virkeligheden er aldrig noget Menneske blevet saa ulykkelig, at han jo beholdt en lille Rest tilbage, og, siger Forstandigheden ganske sandt, naar man er snild veed man at hjælpe sig. Men den, der gennemgik Mulighedens Cursus i Ulykke, han tabte Alt, Alt, som Ingen i Virkeligheden har tabt det. Hvis han nu ikke besveeg Muligheden, der vilde lære ham, ikke besnakkede Angesten, som vilde frelse ham, da fik han ogsaa Alt igjen, som Ingen i Virkeligheden, selv om han fik Alt tidobbelt; thi Mulighedens Dicipel fik Uendeligheden, og den Anden Sjel havde udaandet i Endeligheden. I Virkeligheden sank Ingen saa dybt, at han jo kan synke dybere, og at der jo kan være Een og Mange, der sank dybere. Men den der sank i Muligheden, hans Blik svimlede, hans Øie forvirredes, saa han ikke fattede den Maalestok, hvilken Creti og Pleti rækker den Synkende som et frelsende Halmstraa, hans Øre lukkedes, saa han ikke hørte, hvad Torveprisen [var faren menneskesmugler?] paa Mennesker var i hans samtid, ikke hørte: at han var ligesaa god som de Fleste. Han sank Absolut, men da dukkede han atter op fra Avgrundens Dyb lettere end alt det Besværende og Forfærdende i Livet. Kund negter jeg ikke, at den, der dannes ved Muligheden, er udsat, ikke som de, der dannes ved Endeligheden, for at komme i slet Selskab, skeie af paa forskjellig Maade, men for et Fald, og det er Selvmordet. Hvis han, idet han er

¹⁶ Vil man allikevel fristes av det 'interessante', hvilket i denne sammenheng er å misforstå, kan man selv lese eventyret i den danske billigbokutgave av Brødrene Grimms Eventyr, *Eventyret om en, der drog ud, for at lære frygt at kende*.

begyndt Dannelsen, misforstaaer Angesten, saa den ikke fører ham til Troen, men fra Troen, da er han fortabt. Den, der derimod dannes, han bliver hos Angesten, han lader sig ikke bedrage af dens utallige Falsknerier, han husker nøiagtigt det Forbigagne; da bliver tilsidst Angestens Anfald, om end forfærdeligere, dog ikke saaledes, at han flyver dem. Angesten bliver ham en tjenende Aand, der mod dens Villie fører ham, hvorhen han vil. Naar den da melder sig, naar den underfundigen lader som havde den nu opfundet et ganske nyt Forfærdelsesmiddel, som var den nu langt forfærdeligere end nogensinde, da trækker han sig ikke tilbage, end mindre søger han at holde den borte ved Larm og Forvirring, men han byder den velkommen, han hilser den festlig, som Socrates festligen svingede Giftbægeret, han indeslutter sig med den, han siger, som en Patient siger til Operateuren, idet den smertelige Operation skal begynde, nu er jeg færdig. Da gaaer Angesten ind i hans Sjel og ransager Alt, og ængster det Endelige og Smaalige ud af ham, og da fører den ham derhen, hvor han vil» (236f).

På samme måte oppbyggelig og kompromissløst. – I kraft av begrepene endelighet og uendelighet, virkelighet og mulighet, klokskapsregler og tro, konstrueres her det vi kunne kalle for det “Abrahamske punkt” fra *Frygt og Bæven*, som er Kierkegaards allegoriske versjon av **det arkimediske punkt**, med hvilket man kan løfte tilværelsen. Konstruksjonen er overalt til stede i *Frygt og Bæven*, i *Gjentagelsen* og i *Begrebet Angest*. Thales gikk og betraktet universet med blikket vendt oppover, og falt ned i et hull i bakken (tjenestepiken – den evig folkelige holdning til filosofen). Arkimedes tegnet sine beregninger i sanden og ble stukket ned av en romersk soldat (–Forstyr meg ikke i mine sirkler!), Diogenes opponerte da eleatene nektet bevegelsen, og han opponerte *virkelig* fordi han enkelt og greit gikk noen steg frem og tilbake. Det er lignelser dette. Kontingens er et ord som kun kommer halvveis, fordi alle lignelsene benevner krysningen mellom tanken og virkeligheten, og det er uendelig mye mer enn kontingens. Det jeg kaller det “Abrahamske punkt”, er det punkt som har den egenskap at hvis jeg kunne trykke på det, så ville døren til Kierkegaards verden gå opp. Den ville gå opp i den forstand at den var blitt min egen og jeg ville gjøre det samme som ham, besynge dette punkt. Overfor språket og tenkningen, er dette punkt transcendent, men da det i tillegg til å være et punkt er et ideal, da det er tenkt som et sted for den sanne individualitet, blir erkjennelseskritikken til moralfilosofi. Men punktet er en taushet som gjør denne moralen til en amoral. I den grad den er en lære er den taus. Det er derfor den også er en selvlære, en autodidaktikk, og som det også blir påstått på siste side, en fullkommen hypokondri (hypokondrien forholder seg jo ganske riktig også til de mulige, og ikke de virkelige hendelser) og som sann selvlære i samme grad en theodidaktikk (240).¹⁷

¹⁷ Samme tanke utnyttet i *Efterskriftet* der det sies at ethvert menneske vesentlig undervises av Gud (IX 87).

Tanken er først lagt i munnen på B i *Enten-Eller*: «Den enkelte Pligt vil han lære sig selv og forgjæves søge oplysning derom hos nogen Anden, og dog vil han atter her være en Autodidakt som han er Theodidakt og omvendt» (III 250). Poenget er gjentagende til stede i *Begrebet Angest* der det dreier seg om synden. Det er direkte utviklet fra Paulus 1. *Tessalonikerbrev* 4, 9: «Om kjærligheten til brødrene behøver vi ikke skrive til dere, for dere har selv lært av Gud (*theo-didaktoi*) å elske hverandre»,¹⁸ men kan spores tilbake til Platon. Her lyder formuleringen *auturgos tis tæs philosophias*, som egentlig betyr selvdyrker av filosofien, i motsetning til de som har lært den av andre. *Auturgos* betyr selvvirksom og brukes om bonden som selv dyrker jorden istedenfor å bruke slaver, eller selv bare eie den. I Xenofons *Symposion* 1, 5 (kalt *Convivium* for å skille den fra Platons versjon) bruker Socrates dette om seg selv. *Theurgos* er analogt med *authurgos*. Likesom den som lærer av angsten er auto- og theodidakt, er den som bearbeides av den *aut-* og *theurgos*, han er i bearbeidelsen selv virksom og bearbeides samtidig av en annen.¹⁹ Dette er Gud forstått som beveger. At alt er mulig er Gud. Det er denne dannelse kun troen kan gjennomføre.

La oss understreke at et sitat i tillegg til å være en fremkallelse for oss som skrivere og lesere, i opprinnelig latinsk betydning også innebærer å stille det fremkalte for retten. Vi har valgt å uttrykke vår resignasjon, ved å la denne oppgaven sette rettergangen inn med alle kunstens midler ved den ene *utelatelse*, vi har tillatt oss i det ovenfor utførlig siterte stykket. Utelatelsen rommer kun en eneste setning, men intuitivt er denne ene setning tilstrekkelig. Den er utelatt fordi den står besynderlig løst i sin sammenheng – den som forekommer oss så avgjørende, – fordi vi har bitt oss spesielt merke i den og derfor vil sitere den for seg selv.²⁰ Vi vil trekke den frem fra sin karakter av randbemerkning, ved å holde den fast og fremføre noen av de

¹⁸ Disse brevene er svar på et spørsmål Paulus har fått fra denne menigheten gjennom Timoteus: Vil de som er døde innen Jesus gjenkomst ikke få del i frelsen? Paulus svarer at det vil alle kristne levende som døde. Samtidig advarer han interessant nok mot at de slapper av i arbeidet om frelsen og ikke må gi opp, selv om gjenkomsten trekker noe ut ...

¹⁹ Fra Billeskov Janssens kommentarer til denne passasje, i sin egen utgave av de samlede verker, 152.

²⁰ Som sidebemerkning fascinerte den oss intuitivt med det som vi senere - etter å ha latt oss hypnotisere av den - rent bokstavelig har kunnet bestemme som det utopiske ved Haufniensis prosjekt. - Foreløpig kan dette bare sies slik: mulig forblir for all evighet bare mulig. Rent tekstmessig, har setningens plassering karakter av det Aris Fioretos kaller "avbrytelsens trope", en forfatters redskap til å skape et kritisk øyeblikk i teksten, et brudd som utsetter leserens tanker for "en merkelig motsigelse", "et lynglimt som svever", med Barthes ord. I sin utlegning om *kairos* (ved utnyttelsen av Barths tale om studium og punktum i fotografiet - slik han grådig lar alt hjelpe seg til å undersøke lesning av tekster), rammer Fioretos vårt poeng tydelig: «Också i skrift förekommer moment då nogot trasar dess sammanheng, stör textens uppbyggnad, liksom 'sårar' dess kropp. Dessa ögonblick innehåller ofta en detalj som läst ur en särskild vinkel visar sig innehålla en kommentar till något som i sin tur får relevans för det större sammanhanget. Detaljen står alltså gärna i samband med den akt i vilken texten blir tillgänglig: den receptiva. ögonblicket får här en plötslig karaktär, som läsare vet man inte vad som just sker i texten, och denna rådvillhet tycks i någon mening redan inskriven i texten. Även om detta underliga moment inte går att lokalisera blir dess efterverkan lång» (*Det kritiska ögonblicket*, 10).

refleksjoner som den uvegerlig rommer når den først er registrert i den flom av ord som kjennetegner den skrivende Kierkegaard, det iøyenfallende gjenkjennelige ved den gjennomført monotone stilen, som imidlertid ikke har forhindret at han er kjent for å være pseudonym forfatter.

Før vi imidlertid avslører det som etterhvert risikerer å vekke leserens utålmodighet, vil vi gjøre noen nødvendige kommentarer, eller trekke opp den bakgrunn dette bilde får sin kontrast på bakgrunn av. Et bilde sier mer en tusen ord og de omtalte ord dreier seg om et bilde.

Tanken om den uendelig absolutte innlevelse, knytter seg til troen på den måte at den krever den for å lykkes i sin kunst. På en måte er troen en kunst. Man skal lære å engstes. Engstes man rett, så tror man og da forholder man seg til muligheten som den uendelige mulighet. Å forholde seg til muligheten er et spørsmål om innlevelse. Hva denne innlevelse også kan²¹ innebære kan man lese om i de avsnitt (bl. a. i *Synspunktet*, XVIII 96f., og ellers forskjellige steder i talene) som omhandler kunsten å hjelpe. Den kan problematiseres for seg, selv om den allerede i *Begrebet Angest* er skilt fra rent “kristen” medfølelse, hånt av Nietzsche slik den her også hånes som opprettholder av avstand. Men det som slår oss mer umiddelbart her, er muligheten for å forstå dette uten å ennå være innvidd, uten å ha troen eller være i den. *Muligheten for å leve seg inn i det teksten kan si*. Dette spørsmål er komplisert. Kan hende gjør vi det mer komplisert enn det er, men bare det ene punkt – når talen er om forståelse – at det i den meget originale tolkning av syndefallsberetningen, som *Begrebet Angest* utgår fra, og på mange måter er innbegrepet av – at det knyttes an til denne uendelig melankolske setningen som konsekvens av overensstemmelsen mellom begrepene uskyldighet og uvitenhet:

«Jeg lod Forbudet og Straffens Røst komme Udenfra. Dette har naturligviis piint mangan Tænker. Den Vanskelighed er dog kun at smile ad. Uskyldigheden kan jo godt tale; forsaavidt eier den i Sproget Udtrykket for alt Aandeligt. Forsaavidt behøver man blot at antage at Adam har talet med sig selv. Den Ufuldkommenhed i Fortællingen, at en Anden taler til Adam om hvad han ikke forstaaer, falder da bort. *Fordi Abraham har kunnet tale, derav følger ikke at han forstår det udsagte*» (uth.h. 139).

Det er det uendelige reservoar denne og mange tilsvarende setninger inneholder som gjør det mulig for Haufniensis å harselere med sin samtids dødelige der de påberoper seg en forståelse av det vesentlige. (Jeg sier til meg selv: Du har lært deg denne setning utenat. Du kan

²¹ Skal man hjelpe en annen må man begynne på det sted den annen befinner seg. Muligheten eller tilstedeværelsen av dette sted, ligger i det felles menneskelige, som man senere til det kjedsommelige - eller slik et ord man gjentatte ganger sier høyt for seg selv, snart bare blir til en besynderlig lyd - har undersøkt under betegnelsen “eksistens”.

servere den når som helst. Forstår du den? eller hvordan forstår du den? forstås den på en måte bare ved å insistere på? bare ved å ha blitt lagt merke til?) Vi kan skåre våre gode karakterer til eksamen, hvis vi har lært leksen utenat eller har øvet oss i å sjonglere med de riktige begreper som «talemaskiner», og sensor – kan også tale eller forstå det hele for oss hvis han da har vedkjent seg alvoret, og ikke bare er en større maskin. Nærmest kommer vel den setning jeg har hatt det sværeste strev med å oppspore, men ikke finner andre steder enn i hukommelsen, og som lyder omtrent slik: Een ting er at staae paa et Ben og bevise Guds Existents, eet andet paa sine Knær at takke ham. Men her kommer vi ikke vår mening nærmere.

Forskjellen mellom godt og ondt tilhører det vesentlige. Denne forskjell læres kun i den metaforiske skole, eller livet om man vil. Det er Haufniensis mening at hver og en lærer dette selv, og dens *karakter* av vesentlighet innebærer at en ikke kan lære den av en annen. For det er nemlig slik at uttrykket for denne forskjell, den ligger i språket. Vi sier at det er forskjell på godt og ondt, og det er så sant som det er sagt, men vi behøver ikke å forstå hva det innebærer selv om vi kan si det. (Kristin Lavransdatter i Undsets roman messet latin etter sine foreldre mye før hun kan minnes. Først i sin senere botsgang forstår hun innholdet – da er hun også preget av det).²² Igjen er det kanskje også slik at denne forskjell som alle vesentlige forskjeller, forstås på like mange måter som det er enkeltmennesker. Dette forklares i det kierkegaardianske vokabular med at språket er allment, mens den enkelte – *når vi er som den enkelte* – er individuell. Vi kan på den annen side videreføle Kama Sutra's innviklede posisjoner, værmeldingen, Kants antinomier, skjenkeloven eller sladderet til hvemsomhelst uten at det vesentlige forsvinner eller går tapt, men dette er fordi det vesentlige ikke er tilstede i det. Da kan det heller ikke forsvinne.

Vi snakker om vår egen forståelse av det utsagte. Men hva med Kierkegaards egen forståelse, når det utsagte er den bok han har skrevet, kalt *Begrebet Angst*? Synspunktet på det vesentlige, som vi har valgt å kalle det – dets uutsigelighet – er tilstede på hver side. Så kan det altså formidles i ord, gis en språklig form. Eller kan det det? Kan det benevnes, kanskje bare omtales i lignelser, eller er språket kun i stand til å peke på dette noe, utenfor seg selv? Men hva med den som signerer boken, det andre navnet, ikke Kierkegaards eget, har han forstått å peke riktig?

Man kan sette opp to radikalt motsatte lesninger av *Begrebet Angst*. Den ene finner en antropologi eller en teologi, for ikke å nevne en ontologi. Dette annulleres imidlertid av pseudonymiteten, som ikke kan overses eller kun avvikles i et tidlig kapittel, og vil alltid kunne

²² Her er også tiden: tiden forstått som dette “noe” som går fram; alterasjonen, som gjør den likefremme gjentakelsen eller tilbakevendingen umulig.

irritere en slik lesning fordi den klebrer ved hvert eneste utsagn.²³ Ved den andre ytterlighet derimot, og som vi var inne på ovenfor, har man ved å skille mellom form og innhold sagt at innholdet var uvesentlig i denne teksten, fordi det vesentlige ikke kan sies i språket siden språket er allment. Tonnevis med antropologiserende resepsjonslitteratur overflødiggjøres. Kun det formmessige gjenstår, måten det sies på, og den effekt: at det pekes på den enkelte. All vekt legges på den indirekte meddelelse (– på tilegnelsen av det utsigelige). Vår mening er ikke at all denne resepsjonslitteratur ikke er overflødig, men at dette argument ikke overflødiggjør den. Argumentet overser at de samme begreper som utnyttes i formuleringen av innholdet, ligger til grunn for meddeleseskunsten.

Den rekken begrepspar som ligger under for innholdet (virkelig ligger under *for* – slik man ligger under for en last, og dette innhold på så mange måter er en tomhet, Kierkegaard strir med) i *Begrebet Angest* og som på paradoksalt vis realiserer det å tale i språket om det vesentlig uspråklige, er begrepene om det mulige og det virkelige, det individuelle og det allmenne, det indre og det ytre, det kvalitative og det kvantitative, samt det vesentlige og uvesentlige. Det er også i *Begrebet Angest* at de best makter å smelte innholdet og formen sammen. Men for at vi skal få sagt det vi vil si, har vi sett oss nødt til å utnytte de formmessige ressurser som vi evner. Det grep vi således har valgt å benytte oss av, er samtidig resultatet av å falle for en fristelse, en fristelse som fristet – og som stadig frister – ved å snakke imot muligheten av den uendelige innlevelse. Denne fristelse som i lengden var uimotståelig ligger i sin helhet gjemt i den uavslørte utelatelse i vår anklage, som nå kan komme for en dag.

²³ Eivind Tjønneland har i sitt essay “Vanens virkelighet som gjentagelsens mulighet. Kierkegaard med menneskelig ansikt”, gjort et morsomt poeng ut av å lese et av Kierkegaards pseudonyme utsagn mot ham selv. Estetiker A foreslår en forandring i driftsmetoden, i stedet for å løpe fra sted til sted for å unnsnippe vanens kjedsommelighet. Han foreslår vekseldrift: «Jo mere man begrænser sig selv, desto meer opfindsom bliver man» (II 269). Det er et romantisk trekk ved Kierkegaard, at han bruker evigheten som medisin mot en innbilt sykdom, som vanen ifølge Tjønneland er. Og på bakgrunn av dette: «Når utgangspunktet er som galest, blir jo også resultatet mest originalt - det hadde Ibsen rett i. Og original *er* Kierkegaard - på basis av romantikkens begrensninger - fordi han stiller seg uløselige problemer og er ute av stand til å tenke den helt *vanlige* gjentagelse som noe positivt. Slik bli den filosof Johannes Sløk kalte “humanismens tenker” nettopp - umenneskelig» (88). At Kierkegaard ensidig nedvurderer vanen er en påstand man kan opprettholde hvis man ikke har lest mer enn det første bind av *Enten-Eller*. Men at pseudonymene skulle ha en felles plattform, som var Kierkegaards egen, i det romantiske, er muligens den topos som gir en sunn historisk-kritisk motstand mot Kierkegaardstekstens fasteste grunn.

Kap. 1

Om forholdet mellom bilde, tekst og virkelighet

– refleksjoner utfra et stikk av Chodowiecki

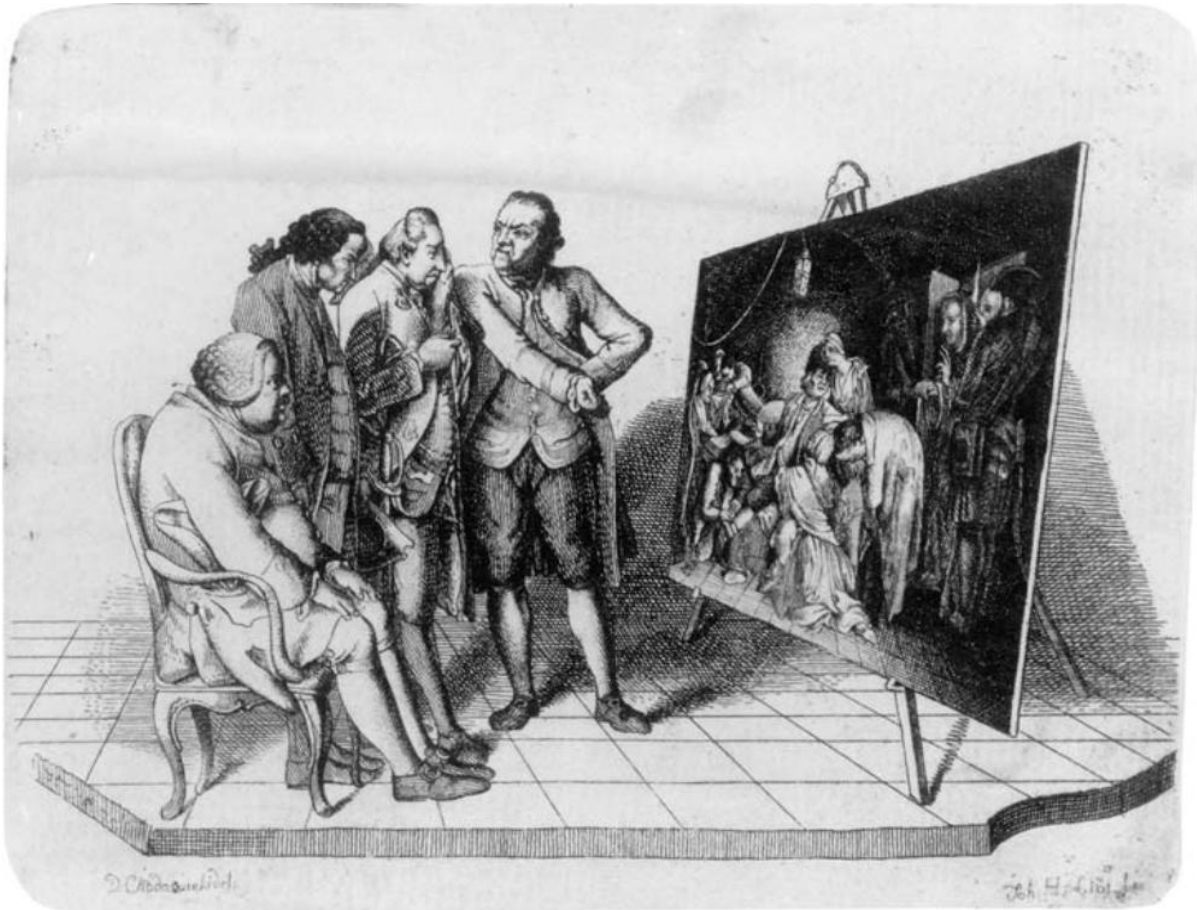
«Trolldmanden Virgilius²⁴ lod sig selv hugge i Stykker og putte i en Gryde for at koges i otte Dage, og ved denne Proces blive forynget. Han fik en Anden til at passe paa, at ingen Uvedkommende kigede i gryden. Paapasseren kunde imidlertid ikke modstaae Fristelsen; det var for tidligt, Virgilius forsvandt som et lille Barn med et Skrig. ...» (*Enten-Eller*, II 30).

Temperamentene eller redelighetens patologiske rammer

Spørsmålet om hvordan vi skal lese dette og hva vi evner som lesere, har fristet oss til å servere fire mer eller mindre stiliserte lesninger av samme tekst. Tanken er *antihermeneutisk* og abonnerer på en gammel topologi, temperamentslæren. Grepet er gjenstridig i det det vender teksten eller det som er å finne i teksten, mot seg selv. Forestill deg den oppslåtte boken (*BA*) på pulten, i fanget, eller et hvilket som helst sted, i istedenfor maleriet på staffeli og les setningen vi har forberedt:

«... Man har et Stykke af Chodowiecki, der forestiller Calais's Overgivelse betraktet af de 4 Temperamenter, og Kunstnerens Opgave har været, at lade det forskjellige Indtryk afspejle sig i de forskjellige Temperamenters Udtryk. ...» (236).

²⁴ Romersk dikter, i middelalderen ansett for trollmann og fortalt om i den tyske folkebok *Zauberer Virgilius*.



Nærmest i bildet sitter flegmatikeren. Han sitter behagelig. Melankolikeren står rett opp og ned, med bøyd hode – dypt konsentrert. Sangvinikeren står og sipper, mens kolerikeren er opptatt av å engasjere de andre i sitt inntrykk. Maleriet de betrakter, illustrerer en episode fra en legende. Calais ble dømt og halshugget for mordet på sin ene sønn. Han ble senere renvasket av Voltaire. Her tar han farvel med familien mens fangevokteren venter ved døren. – Alt etter hvordan den enkelte opplever forholdet mellom bildet og det som det henspeler på, vekkes visse følelser og reaksjoner. Følelser forstått også som mangel på følelse. *Begrebet Angest* henviser til et sagn om enkeltmennesket med Adam som prototype, henviser til leseren, betrakteren som enkeltmenneske. Vi kan dermed se et tilsvarende forhold. Forholdet leseren ser mellom seg selv og denne henvisning vekker visse følelser og reaksjoner.

Dette “seg selv” som er ordet for det vi alle bærer en forståelse av (som Heidegger sier det om væren), mer eller mindre reflektert, middelbart, bevisst eller tematisert, er i læren om temperamentene underlagt visse kroppslige styringer. Hegelianeren Karl Rosenkranz som

Kierkegaard ikke kun lar Haufniensis sitere, men også forutsette lest,²⁵ ser kroppens organiske system under tre grove inndelinger: Det sensible (cerebral- og abdominalnervene), det irritable (i muskulaturen og blodomløpet) og det reproduktive system (magen, innvollene og huden, innerst tilknyttet nervesystemet da det i tilstand av medlidenhet påvirker det sensitive generelt). Disse tre styrer fire temperament. Det sensible system gir det sangvinske temperament, det irritable det koleriske, det reproduktive det melankolske. Det flegmatiske gis med overvekten av blod i årene (venene) imot blodet i arteriene og springer derfor også ut av det irritable system. Imidlertid er det det melankolske temperament som settes som det koleriskes motsetning, når Rosenkranz konstruerer sin typologi over begrepene fortid, fremtid og nåtid, middelbarhet og umiddelbarhet. Ifølge dette skjema lever den sangvinske i en nærmest naiv nåtid, umiddelbart påvirket av de samtidige tilsynekomster. Dens vesen er nytelsen (Genuß). Til det koleriske kan vi sitere Rozenkrants selv: «Det innehar det sangvinske temperaments vesen som et moment i sitt eget vesen. Det er påvirkelig, men for å begrense aktiviteten i det gitte inntrykk, reagerer det. Denne reaksjon, handlingen, er dets eiendommelighet, for hvilket også påvirkeligheten kun er en foranledning. Handlingen går imidlertid fra fortiden gjennom nåtiden til fremtiden. Sangvinikeren glemmer nåtiden, fortiden og fremtiden. Kolerikeren reflekterer i nåtiden over fortiden kun for å gestaltere fremtiden».²⁶ Melankolikeren derimot har sin handling innover i seg selv. Den består i motsetning til kolerikerens ytre gestaltering av det tilkommende, i en indre «erindring av det nylig forbigåtte». Han har nemlig sitt vesen i vemodet, der kolerikeren har lengselen: Det forgangne er uforanderlig. «Melankolikeren er i sin inderlighet, fri fra nåtiden og fremtiden, men ikke fra fortiden som den også fikserer. Flegmatikeren er også fri fra denne. ... Hans eiendommelighet består snarere i å kunne avskjære seg fra alle sider. Det er temperamentenes konkrete indifferens. ... Flegmaet er dermed rolig. Det er ikke ubeveget, men holder en vekselvirkning mellom handling og inntrykk. I en slik harmoni er det glede. Sangvinikeren sprudler ut sin latter, kolerikeren hyler av eksploderende iver (der Koleriker jauchzt bis zur rauchenden Ausgelassenheit auf), melankolikeren blir henrykt og hans blikk stråler av glede, flegmatikeren ler – som vi pleier å si – inni seg» (ibid. 41). Kanskje bondens humrende latter?

²⁵ *Psychologie - oder der Wissenschaft vom subjektiven Geist* (1843), som finnes til lesesalslån på UB. Henvisningene forekommer forskjellige steder: i forbindelse med talen om læren om den subjektive ånd, og påstanden om at undersøkelsen må slå over i læren om den absolutte ånd (dogmatikken) i møte med synden (note 121); i forbindelse med at Rosenkranz har prist Hegel for å sette spranget i logikken (126); og ved abonnementet på definisjonen av gemytt i forbindelse med "definisjonen" av alvor, hvor han samtidig hentyder til sin glede over å forutsette at hans leser har lest like mye som han selv (228).

²⁶ Min egen oversettelse fra gothisk tysk! (39).

Man kan si hva man vil. Den medisinske eller den dialektiske brukbarhet i akkurat denne typologisering interesserer oss imidlertid ikke. At typologiseringen fascinerer oss – i sin markering av fire måter å le på, eventuelt fire måter å spise på, fire måter å elske på, fire måter å lide på – skal vi ikke legge skjul på; at den har fascinert Chodowiecki og andre kunstnere med ham vet vi, og at den også via Chodowiecki har fascinert Kierkegaard antar vi, men vi vil holde på grunntanken: *begrensningene i den frie innlevelse*. Denne begrensning er generelt sett meget utydlig, noe óg Rosenkranz understreker: «Et temperament kommer i sin renhet aldri frem i virkeligheten. Det fremstår snarere på bakgrunn av en rekke omstendigheters modifikasjoner. Først og fremst gjennom den klimatiske situasjon, da et kolerisk temperament utsatt for et fuktig, kaldt klima modereres betraktelig osv. Eller gjennom næringsmidlenes forskjellighet... Alder... [Og skjønt alt dette] er naturlige modifieringsårsaker, er *de åndelige så utallige* at en klassifisering er umulig, da individets historie, dets historiske posisjon, de uberegneligste forandringer frembringer forsterkelser og svekkelser av temperamentet» (uth.h. 35f). «Individets temperament forblir allikevel det samme gjennom hele dets liv». Men hvorfor bruker han et helt kapittel på å gjennomgå dem hvis det aldri når til overflaten? I det påfølgende avsnitt,²⁷ i innledningen til talen om anlegget, talenter, evner og arv, kommer svaret: «Temperamentet er likefram den allmenne metode for hvordan individet ytrer seg i alle situasjoner» (ibid. 43).

Men det er på dette punkt Haufniensis lager en åpning. Det dagligdagse liv har begivenheter nok, noteres det umiddelbart etter henvisningen til de fire inntrykk av det samme uttrykk. Alle tas forskjellig, og temperamentslæren er en tradisjonsrik taksonomi for denne forskjellighet. Spørsmålet er imidlertid konsentrert *om den «mulighet i Individualiteten der er redelig mod sig selv»*. Hvis man her stopper opp, hvis man dveler litt ved dette uten å lese over lignelsen om eneboeren, eller selv om man også leser denne, men beholder Chodowieckis bilde igjen, kan man lese dette som en advarsel til leseren. For selvfølgelig er også den mulighet til stede, siden utgivelsen av *Begrebet Angest* den gang, og lesningene av den siden, som også er begivenheter, at disse tas forskjellig. Da rammer spørsmålet *oss*, men på en annen måte, nemlig som et forhold til teksten ovenpå det, teksten beskriver.

²⁷ Disse gjennomganger finnes i 1ste del, antropologien - hvor pneumatologien og fenomenologien utgjør de to andre - under kap. III Individets naturbestemthet. «Individets eksistens er gjentagende formidlet. Men individet har en iboende bestemthet som sådan, i hvilke dets naturs energier tilspisser seg. Disse er: 1) generelt sett, det eiendommelige forhold systemet [dvs. de organiske system] har til sin organisme, samt det herigjennom produserte fysiske og åndelige, tom. psykiske livs temperatur: *temperamentet*. 2) I særdeleshet er individet bestemt gjennom *anlegget* [talenter, evner, arv], 3) endelig, enkeltvis, det som utelukker arvede egenskaper: *idiosynkrasien* [overfølsomhet]» (34).

Rosenkranz setter temperamentene i forhold til en hendelse, en tilsynekomst. Hvilken karakter kan denne tilsynekomst sies å ha, og hvordan skifter den karakter når den er virkelig og ikke bare er tekst eller bilde? Når tanken ikke lenger er virkelig, hvordan er det så med teksten eller med bildet? Holder vi på Haufniensis virkelighetsbegrep kommer virkeligheten aldri til syne, annet som en anelse i og med angsten. Virkeligheten ligger mellom det øyeblikk hvor friheten vekkes og samtidig dåner i angsten, og det øyeblikk den våkner til bevissthet om sin skyldighet. Igjen er den (etter)tanke. Todimensjonaliteten i denne tenkningen gjør at den bevisste opplevelse av bilde, fortelling og tekst alle er tanke, *og alle står langs samme linje mot virkeligheten*. Spranget, det ubeskrivelige er denne virkelighet, den virkelighet Haufniensis insisterer på å la stå ubeskrevet i sin tekst, insisterer på at hver og en av oss kjenner. Men hva hvis dette sprang springer i fire forskjellige retninger tilbake til endeligheten?²⁸ Og hva med den umiddelbare opplevelses konstituerende rolle hvis det er her det patologiske rår grunnen?

Redeligheten skulle heve seg over slikt, heve seg over de fire endelige måter å ta det samme på. Hva er denne redelighet, hva består den i? Og er den i det hele tatt mulig, eller er det bare det den er, ikke virkelig? Det er umiddelbart klart at denne redelighet ikke dreier seg om å skrive en kommentar til en bok. Kanskje redeligheten ikke kan skrives? Kanskje den er som synden, og ikke kan transporteres, men må vekkes fra betrakter til betrakter. Slik er redeligheten jo i emning et sted mellom de fire karikerte typene, når man betrakter Chodowieckis bilde. Slik er den ypperlig fremstilt – indirekte. Man kunne dermed kanskje forsøke seg som regissør eller som denne kunstneren, og skrive om *Begrebet Angest* betraktet af de 4 temperament, hvor vår oppgave skulle være å la de forskjellige inntrykk (lesninger) avspeile seg i de forskjellige temperamenters uttrykk (fortolkninger²⁹). Hvor forskjellig ville formen (genren) være i forhold til forskjeller i innholdet? Eller kanskje vi kunne velge oss ut noen særpregede eksemplarer og se om noe slikt virkelig ville vise seg i deres lesninger? Vår egen redelighet lå da i mellomrommet, i sammensmeltningen av dem, eller i opphevelsen?

²⁸ Skulle noen være dyspsindige nok til å se at virkeligheten nå settes i motsetning til endeligheten, kan vi bare tilstå at det er ganske riktig. De sentrale begrep brukes snart i den ene, snart i den andre betydning, snart i forhold til ditt, snart i forhold til datt. At vi likevel aner et mønster i dette og skimter to nivåer, skyldes ikke bare dialektikkens todimensjonalitet, men er nok den brille vi har tilsneket oss i kraft av Heidegger. Disse to nivåer vil være virkeligheten som tenkt (som endelighet i motsetning til mulighet) og virkeligheten som frihetens øyeblikk (i motsetning til endelighet). I det følgende bruker vi virkelighet om begge. Vi kommer tilbake til denne påstand om at Heidegger på mange måter systematiserer innsiktene i *Begrebet Angest* - en oppklarende men allikevel begrensende systematisering.

²⁹ Eller omvendt. Lesning og fortolking glir sammen. Legg merke til at den måte vi vanligvis benytter uttrykket, "en lesning", kommer til å utviske skillet mellom inntrykk og uttrykk her. Dette kommer vi tilbake til. Siden uttrykket for inntrykket i vårt tilfelle vil komme i brevs form, går vi glipp av det umiddelbare uttrykk, vi kunne fått observere hvis vi var til stede idet de leste. Måter å sitte på, kanskje; måter å notere, utholdenheten, forskjellige utbrudd underveis, etc. En lesning er middelbart i forhold til å lese.

Tekstens terapeutikk, og ekstremitetens fortolkning

Analogt med gjentagelsens bevegelse, kan redeligheten sees som en oppgave, som den paradoksale oppgave i å gjenerobre umiddelbarheten. Kierkegaard understreker stadig vekk dette – hvordan man *tar* det. Det samme kan tas forskjellig av forskjellige eller av den samme, med de reservasjoner man da må gjøre seg med hensyn til om det første fortsatt er det samme, siden man vel ikke kan ha to forskjellige opplevelser av det samme samtidig. Sokrates nevner den observasjon han har gjort seg om at det som er godt for én er ondt for en annen. Kanskje denne idéen stammer fra den historien Haufniensis også noterer seg i forbindelse med holdningen til om det religiøse finnes (191), historien om da Zevs skulle dele ut forskjellige evner til mennesket, slik at en fikk veltalenheten, en fikk snarrådigheten, en annen musikaliteten, etc., men da det kom til evnen til å skille mellom godt og ondt, ble den likt fordelt. Den tilhørte nemlig menneskene like vesentlig. De forskjellige måtene å ta virkeligheten på, er endelighetens klokskap så lenge de forholder seg til virkeligheten, og kan bare bli uendelig i forhold til mulighet. Virkeligheten kan være tung nok, men forblir – selv som uutholdelig lett (som Kundera har navngitt estetikerens uvegerlige melankoli) – lett i forhold til muligheten, og motsatt også tyngre. *Begrebet Angest* ender med det dannelsesprosjekt som retter seg mot muligheten, hvor det gjelder om å lære den engstelsens kunst som kun troen kan avhjelpe, «den indre Vished, der tager Uendeligheden forud» (136). En måte å forholde seg til seg selv på, men også til en annen.³⁰

Det er som nevnt et motiv som går igjen hos Kierkegaard og som kanskje først kommer tydelig i spill hos utgiveren av Enten-Eller, hvor det inngår som en Hegelkritikk, nemlig insisteringen på forskjellen mellom 'det ytre' og 'det indre'. Den abstrakte tenknings opphevelse av dette skillet *kommer i forlegenhet konfrontert med individer*. Dette er også Haufniensis poeng. Vi kan *en passant*, for å anskueliggjøre kritikkenes aktualitet, nevne at Hegel videreføres hos Sartre, hvor den moderne filosofis framskritt påstås å ligge i å ha fått redusert det indre til det ytre og ha fått bukt med det Nietzsche kalte "Hinterwelten",³¹ eller hos en Derrida, etc., og dernest notere oss Victor Eremitas innledende setning:

³⁰ Muligheten er også den måte en forholder seg til en annen eksistens på. *Det virkelige* er da kun det man er, ikke det man tenker, håper, etc. Merk at troen ikke er beskrevet paradoks på samme måte som i *Frykt og Bæven* eller *Smulene*, men som den indre visshets forhold til mulighet (les: Uendeligheden Forud). Samtidig inneholder *Begrebet Angest* ganske smigrende og direkte henvisninger til disse to andre pseudonyme skrifter, samt *Enten-Eller* (IV note 116f, note 119, note 137), altså en oppfordring til leseren om å besøke det forfatterskap vi senere kjenner som Kierkegaards. Ingenting blir klarere av den grunn angående mulighetens kategori hos Haufniensis.

³¹ Fra den uoversatte og særdeles interessante innledningen til *Væren og intet*.

«Det er måske dog stundom faldet dig ind, kjære læser, at tvile en smule om rigtigheden af den bekjendte filosofiske sætning, at det udvortes er det indvortes, det indvortes det udvortes. Jeg har for min part altid været noget *kjættersk* sindet på dette Punkt af Philosophien, og har derfor tidlig vandt mig til, saa godt som mulig, selv at anstille Iagttagelser og Efterforskninger; jeg har søgt Veiledning hos de Forfattere, hvis Anskuelse jeg i denne Henseende deelte, kort, jeg har gjort hvad der stod i min Magt for at bøde paa det Savn, de filosofiske Skrifter efterlode. Efterhaanden blev da Hørelsen mig den kjæreste Sands; thi ligesom Stemmen er Aabenbarelsen af den for det Ydre incommensurable Inderlighed, saaledes er Øret det Redskab, ved hvilken denne Inderlighed opfattes, Hørelsen den Sands, ved hvilken den tilegnes. ... En Skriftefader er ved et Gitter adskilt fra den Skriftende, han seer ikke, han hører blot. Efterhånden som han hører, danner han et Udvortes, der svarer hertil; han kommer altså ikke i Modsigelse. Anderledes derimod, når man på eengang seer og hører, og dog seer et Gitter mellem sig og den Talende» (II 9),

og etter å ha behandlet skrivebordet med et øksehugg for å få åpnet skuffen med penger, og dermed avslørt et hemmelig rom med de papirer som *Enten-Eller* utgjør: «... i mit hjerte bad jeg Secretairen om Tilgivelse for den ublide Behandling, medens min Tanke fandt sin Tvivl bestyrket, at det Udvortes dog ikke er det Indvortes, og min erfarings-Sætning bekræfter, at der hører held til for at gjøre sådanne Opdagelser» (II 12). Tanken om at denne kritikken konstrueres for å gi rammefortellingen om manuskriptenes tilblivelse en ekstra piff – forstyrre forfatterfunksjonen og tekstens selvstendighet, – gjør den ikke mindre sann. Insisteringen på sannheten i den følelsen av avgrunn, som finnes mellom det som riktig nok er det samme i tanken, i dette tilfellet mellom det ytre og det indre, er ikke en kritikk av tenkningen i seg selv, men en kritikk av den status tenkningen har fått i den del av den moderne filosofi, hvor man er blitt for ambisiøs på dens vegne. Når man vikler ut sine begreper, og forblir konsentrert om deres gjensidige forhold, kommer alt for lett det mest dagligdagse, det helt selvfølgelige – enkeltmennesket og dets direkte forhold til andre – i skyggen. Fenomenologien overser muligens en vesentlig dimensjon av tilværelsen, i det den utelukkende betjener seg av øye og dets metaforer. Kierkegaards årvåkenhet for eksempler til miskjennelse av slike overseelser, kommer tydelig frem f. eks. i Haufniensis valg av begrepet “angst” som sitt tema for en «simpel psykologisk-paapegende overveielse». – Men hvis vi nå endelig vender tilbake til vårt bilde og røper hvor vi har funnet det, så kan vi anføre enda et sitat som ytterligere åpner den sfære som de Kierkegaardske pseudonymer tenker innenfor.³²

³² Man kan kutte mange strenger mellom de mange navn og deres ene opphav, visse tankemønster deles (de psykologisk-poetiske iakttagelsers mange illustrasjoner av misforhold mellom nettopp det ytre og indre, virkelige og mulige), for ikke å glemme en viss stil (allegoriseringen, snakksaligheten, digresjonene).

Chodowieckis karikatur er gjengitt som frontispis³³ i Lavaters store bok om fysiognomi, stukket av Linth. Denne bok står oppført i det skrift vi kaller “Auktionsprotokollen”, som gir en innholdsoversikt over Kierkegaards bibliotek, eller de bøker som ble solgt på auksjon etter hans død.³⁴ Haufniensis refererer til den i sympatiske vendinger. I sin bok *Fysiognomik och Karikatyr*, hvor jeg fant Chodowieckis eget bilde, skriver Bo Lindwall:

«Goethe har i *Dichtung und Wahrheit* gett ett roande porträtt av den schweiziske prästen Lavater, god vän till målaren Heinrich Füssli. Lavater var med en tro som kunde försätta berg, övertygat om at en människas inre egenskaper kunde avläsas i hennes anletsdrag... Första upplagan av hans verk, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, utkom 1775-1778; den unge Goethe hade bidragit med egna “fragment” till den upplagan. Lavater betonade betydelsen av samverkan mellan konst och fysiognomik: ... Teckningen var nämligen “fysiognomikens naturliga språk, dess främsta och säkraste uttryckmedel”; som tankens medhjälpara var teckningen “det enda medlet att med säkerhet fixera, porträttera, göra uppenbart ett oändligt antal tecken, uttryck, schatteringar som det vore omöjligt att i ord beskriva”. ... En av de flitigaste bidragsgivarna till Lavaters verk var den tyske konstnären Daniel Chodowiecki. ... Lavater uppmärksamade Chodowieckis talang och engagerade honom för sitt verk, sedan han sett Chodowieckis målning “Calas' sista farväl” – Calas var den protestantiske borgare som efter falsk angivelse dömdes och avrättades för mord på sin son men fick en posthum upprättelse efter ingripande av Voltaire.

Chodowiecki tecknade en mängd förlagor för Lavaters verk ock graverade själv femton illustrationer. Men han försökte också tillämpa de från Lavater hämtade lärdomarna i sin egen konst. I “De fyra temperamentens emotionella reaktioner” visade han hur fyra temperamentstyper reagerade inför hans egen målning “Calas' sista farväl”

I allmänhet var det knappast Lavaters text som interesserade konstnärerna; ...»,³⁵

men illustrasjonene. Oppfatningen av den terapeutiske mulighet i forholdet mellom det ytre og det indre kommer på grotesk vis frem i det som fortelles om den østerrikske skulptør Franz Xavier Messerschmidt; at gjentatte ganger han stakk seg selv under det nederste ribbenet, og ved hjelp av et speil fikk foreviget sine forvrengte ansiktsuttrykk i skulpturer. Han mente å lide av onde ånder eller demoner som bebodde hans underliv, og at han ved å gjengi sitt forvridde ansikt kunne drive dem ut skulpturelt. Til sammenligning mener Haufniensis at hans utføring av det mimiske uttrykk for den gales fikse idé, vil kunne lindre ham. Psykologen beregner

³³ i.e. illustrasjon vendt mot tiltelbladet av en bok. Av *frons*: panne og *specere*: det man ser forfra.

³⁴ Også Lavaters bok finnes på UB. Igjen har jeg Billeskov Janssens henvisninger å takke for å kunne komme på sporet av det interessante. *Auktionsprotokollen* er en liten innbundet bok, og finnes på Kierkegaard-instituttets bibliotek i Købmagergade, Kbh.

³⁵ Bo Lindwall, *Från rokokko til impressionism*, Stockholm 1975, 296f.

vinkler og arbeider på tegnebrettet. Til kontroll av sine iakttagelser sier Haufniensis om psykologen: «Han eftergjør til den Ende paa sig selv enhver Stemning, enhver sjelelig Tilstand, som han opdager hos en Anden. Derpaa seer han, om han kan skuffe den Anden ved Eftergjørelsen, om han kan rive ham ind i den yderligere Udførelse, hvilken er *hans egen Skabning i Kraft af Ideen*. Vil man saaledes iagttage en Lidenskab, da vælger man sit Individ. Nu gjælder det om Stilhed, Taushed, Ubemærkelighed, at man kan aflure ham Hemmeligheden. Derpaa indøver man, hvad man har lært, indtil man er i stand til at skuffe ham. Derpaa digter man Lidenskaben, og viser sig nu for ham i Lidenskabens overnaturlige Størrelse. Er det gjort rigtigt, da vil Individet føle en ubeskrivelig lindring og Satisfaktion, ligesom en Sindsvag føler det, naar man har fundet og digterisk grebet hans fixe Idee, og nu udfører den videre» (148).

Grunnen til at det vil lindre er at det vil skuffe ham, og grunnen til at det vil skuffe kan jeg bare gjette meg til: at han vil oppdage at han ikke er alene om den. – Men her presser et annet spørsmål seg frem, nemlig hvor konkret dette skal forstås? Haufniensis eller Kierkegaards tale om demoner er etter vår mening mer retorisk enn tilfellet med denne skulptøren. Demoniens tema er komplekst, det viderefører en gammel gresk-kristen “metaforikk”, men i sammenheng med forholdet mellom det indre og det ytre, blir det ekstra tydelig at det står i en nominalistisk språkteoris tjeneste. Det individuelle skal understrekes som det ubeskrivbare. Her tas alle midler i bruk. I “Skyggerids. *Psykologisk Tidsfordriv*”, gjøres det i den anledning bruk av Lessings skille mellom poesi, som ligger i tidens bestemmelse, og kunst, som ligger i rommets (II 156), for å få fram det poeng, at det av den kunstneriske gjenstand kreves en gjennomsiktighet hvor et eventuelt indre hviler i et tilsvarende ytre. Men for sorgen er så intet ytre tilstrekkelig, da det vel for gleden er meningen å vise seg, mens sorgen vil skjule seg. Igjen er vi inne på det som vi har ant som en poetikk, men som vanskelig lar seg skille fra retorisk-lidenskapelige illustrasjoner til underbyggelse av en særmerking av individualiteten, eller understrekninger av forfatterens vanskelighet i fremstillingen, og av utfordringen i kravet om årvåkenhet i iakttagelsen.

Tegningen muliggjør det som i ord er umulig å beskrive. Dette er innlysende når det gjelder et ansikt.³⁶ Men for den årvåkenhet det her er snakk om, er tegningen for todimensjonal.

Kategorien eksistens griper over alle mennesker. Kierkegaards fokusering via Haufniensis på denne kategori, gjør *Begrebet Angest* til en **terapeutisk tekst**, men når det gjelder fortolkningen

³⁶ Har noen noensinne tenkt over sammenhengen mellom 1800tallets fysiognomi-illustratører og Levinas fenomenologi-etiske utgangspunkt i ansiktet?

av denne tekst gjelder andre virkemidler, og vi kunne i denne sammenheng få et annet poeng fra Walter Benjamin til å passe godt inn: *Et fenomen anskueliggjøres best i sine ekstremer.*³⁷ Hvis vi så minner om at de fire temperamentene i sin renhet er (patologisk) ekstreme tilfeller av sykdom, kan vi si at det normale, det u-karakteristiske, det ubeskrivbare eller kanskje det individuelle – i hvert fall det ubeskrivbare – som nærmer seg krysningspunktet mellom alle, tenderer – for å bli i terminologien – *mot balansert veskeblanding*. Er dette det punkt hvor veskene ikke gjelder, hvor de ikke styrer affektene og hvor redeligheten kan seire? Punktet kan ikke beskrives direkte, men det kan muligens la seg gjøre ved å unnlate å beskrive det, ved å sette det i konstellasjon.

Om karikaturens uttrykkspotensiale og Chodowiecki som karikaturtegner

«Kierkegaard var nær ved at ligne en Karikatur» (P. C. Zahle)

Kierkegaard leser “Existensens Urskrift”³⁸ gjennom pseudonymene, polynomene, eksistensleserne, stadieforfatterne. – Mine lesninger må gjerne betraktes som pseudonyme. På mange måter er de karikaturer. Helheten vil forfølge spørsmålet: hva er en karikatur? Jeg har valgt mine lesere etter karikaturen. Hva er forskjellen mellom en *conceptual personae* (Deleuze) og en karikatur, mellom pseudonymene og karikaturen, eksistens-stadiene (eksistens-maskene) og karikaturen? Hva avdekker karikaturen og hva skjuler den? Eller: kan eksistenser formidles på andre måter enn i karikatur? Er det kanskje noe ved eksistensen som krever dette, og noe ved den som misforstås hvis en mener å kunne formidle den annerledes enn karikert? En eksistensskildring som tror seg berettiget i dét den går ut over karikaturen, ville da være en synd, et overtramp, en overskridelse, hvis karikaturen er denne skildrings domene. Problemet er stilt slik: «Det concreteste Indhold, som Bevidstheden kan have, er Bevidstheden om sig selv, om Individet selv, ikke den rene Selv-Bevidsthed, men den Selv-Bevidsthed, der er saa concret, at ingen Forfatter, ikke den ordrigeste, ikke den i Fremstillingen mægtigste, nogensinde har formaaet, at beskrive en eneste Saadan, medens hver eneste Menneske, er en Saadan» (165).

³⁷ «Begrepet utgår fra ekstremer. Slik moren tydelig først begynner å leve av full kraft når barneflokket omslutter henne ved følelsen av hennes nærhet, slik trer ideene først inn i livet når ekstremerne samler seg rundt dem» (*Det tyske sørgespills opprinnelse*, 35).

³⁸ Fra “En første og sidste Forklaring” (X 289).

I *Synspunktet paa min Forfattervirksomhed* står det: «...Menneske havde jeg ikke været» (139). Man kan lese dette som så mangt på mange måter, men her skal det insisteres på at han var karikatur, at han i det minste er det for oss, skjønt på en annen måte enn han rakk å bli det for mange mens han ennå levde, og ikke menneske.

Karikatur kommer av det latinske ord *carrus*, og betyr å overlesse en kjerre. Å spørre i hvilken forstand Kierkegaard er en karikatur, er det samme som å spørre i hvilken forstand han er overlesset. – Leseren trekker en overlesset tekst når forfatteren er en karikatur. I hvilken forstand er forfatteren ikke en karikatur? eller i hvilke tekster? I friksjonsløse tekster, tekster som ikke gir motstand, enten fordi de er lastet forskriftsmessig eller fordi de er tomme.

Kunstneren har fortolket bildet ved å avbilde fire reaksjoner på det. Det opprinnelige bilde er også til stede, men det står på skrå. Slik står også *Begrebet Angest* på skrå i de følgende fire lesninger, som er mine i den forstand at jeg har bestilt dem etter klare intensjoner.

For etter å ha meditert en tid over Chodowieckis bilde, over Kierkegaards mulige meditasjon over det samme, og over muligheten av å virkeliggjøre idéen jeg opprinnelig fikk, bestemte jeg meg for å foreta *et eksperiment*. Jeg bestemte meg for å skrive til fire *personer* jeg kjenner, som jeg kunne stole på og som passer inn i temperaments-taksonomien.³⁹ Ingen fikk vite at jeg skulle bruke deres brev direkte, før etterpå (– dette holdt på å skjære seg med hensyn til “sangvinikeren”), jeg ba dem kun om noen igangsettende bemerkninger. De ble bedt om å lese Haufniensis, altså den samme teksten jeg tar for meg (en fikk den tilsendt fordi han var i utlandet, de andre ble anmodet om å låne den på biblioteket), og å gi meg en tilbakemelding. Alle er så pass boklig innstilt, at jeg visste de ville ta seg bryet med det; alle så pass lojale, at jeg visste de ville “hjelp” meg. Mer konkret fikk de den generelle oppfordring om å gi sitt inntrykk et uttrykk, om å la sitt inntrykk av teksten komme fram i et uttrykk i et brev til meg, og her tjener brevformen det personlige avtrykk mer enn noen andre typer tekster – selvfølgelig med den tilsvarende åpning for det med mottageren innforståtte, som denne formen innebærer. Eksperimentet ble imidlertid så vellykket at jeg har valgt å sitere deres bidrag i sin helhet.⁴⁰ Og

³⁹ Apropos: Ordet taksonomi brukes i forbindelse med dyre- og plantearter. Nøkkelord: Linné som var lege - hans katalogisering, hans utgangspunkt i planteverdenen. Man burde ikke overse den idéhistoriske brytning som finnes her. Den statiske typelære brytes opp av evolusjonslæren, som er samtidig med bl. a. Kierkegaards oppgjør med temperamentslæren på 1800tallet.

⁴⁰ Egentlig sendte jeg - tidlig i fjor sommer - ut i alt syv kopier av samme brev. Det inneholdt noen forsøksvise betraktninger omkring mitt valg av *Begrebet Angest* som utgangspunkt, samt hentydninger til noen nyere Kierkegaard-tilnærmelser. Spesielt vektla jeg min på dette tidspunkt sterkeste fornemmelse og herved innrømmede idiosynkrasi: at det fleste som står skrevet i kommentarlitteraturen er kolliderende kjedelig, sammenlignet med Kierkegaards egne tekster - og jeg fikk overveldende svar fra samtlige. Herfra har jeg valgt de fire mest interessante.

jeg finner meg selv som Chodowiecki, karikaturtegneren – om enn fordoblet – ved å ha latt det forskjellige uttrykk komme fram i de forskjellige brevskriveres (skriftlige) uttrykk for sitt inntrykk.

Til sammen utgjør de det bildet, som utfordrer den mulighet i leserens individualitet som er redelig mot seg selv, enkeltvis kan de nytes for det, de hver især har tatt tak i ...



LES ADIEUX DE CALAS, A SA FAMILLE.

*je crains Dieu..... et n'ai point d'autre crainte.
Racine Trag. Athalie.*

Kap. 2

De fire tekstlesningene

– en gjenstridig fortolkning av *Begrebet Angest*

«Personare meant, originally, to “speak through” another, usually by way of an ancestral mask, which made the speaker a medium or an actor in a drama in which the dead renewed their contact with the living» (Hartman, “The interpreter's Freud”).

«I don't believe in repressions. The whole theory of repression is a fallacy. We can't repress a need. We have only repressed certain expressions of these needs. We have blocked one side, and then the self-expression comes out somewhere else, in our movements, in our posture, and most of all in our voice. A good therapist doesn't listen to the content of the bullshit the patient produces, but to the sound, to the music, to the hesitations. Verbal communication is usually a lie. The real communication is beyond words [... Anbefaler en bok kalt *The Voice of Neurosis* av Paul Moses, fordi den gir en bedre diagnose utfra stemmen enn Rorschachtesten gjør].

So don't listen to the words, just listen to what the voice tells you, what the posture tells you, what the image tells you. If you have ears then you know all about the other person. You don't have to listen to *what* the person says: listen to the sounds. Per sona – “through sound”. ... If you have eyes and ears, the world is open. Nobody can have any secrets because the neurotic only fools himself, nobody else – except for a while, maybe, if he is a good actor» (Perls, *Gestalt Therapy Verbatim*).

1. En sangvinikers uttrykk for sitt inntrykk av *Begrebet Angest*

Paris, 1. august 1996.

Kjære Rune

Boken du sendte meg ble liggende igjen i Milano. I mellomtiden har jeg fått høre at du vil skrive oppgaven etter de fire temperamentene. Cathrine mener du er gått hen og blitt helt typefiksert. – I hvilken kategori ville du plassere meg? Jeg kjenner ikke typene, men ser jo mye skrevet om det melankolske. Har du lest *Sort Sol*? Det melankolske er mote.

Dette passer vår tid, så vidt jeg har fått både den og dette ene temperamentet med meg: handlingslammet og selvopptatt. Hvilket er du selv?

Takk for brevet. Det var interessant. Du er rimelig inne i stoffet kan jeg se, og det gleder meg at du endelig er begynt å skrive. Jeg måtte i alle fall lese boken enda en gang, og finner temmelig mye som jeg overså først. Skjønner godt at du kan lese den om og om igjen. Augustin holdt seg visst kun til ti bøker i løpet av sitt liv. Denne var ikke av dem. Per, som hadde boken med seg hertil sa – du skulle vært her og hørt på oss: han får den alvorlige minen når jeg spør ham ut om Kierkegaard – *Begrebet Angest* var for de innvidde. Det får meg til å fascineres av tanken på om det eksisterer en imaginær eller i alle fall uinstitusjonalisert losje på den boken, en losje som viet seg hellig til det arbeid å åpenbare demoner ute på byen. Spøk til side: i storbyen er det mange demoner, her trives de godt for her skjuler de seg lettest. Jeg har forstått det slik at de mange fellestrekk Kierkegaard gir det demoniske og det guddommelige, grunner seg på at her består vanskeligheten, at det er her det er avgjørende å skille. Er det ikke en kulminasjon vi er vitne til i denne mystikkvennlige boken, nettopp under denne overskrift? “Angest for det Gode (Det Dæmoniske)”. Foreløpig kan jeg likevel kun forestille meg den magiske tiltrekningen som virker blant de mennesker som deler den felles erfaring: at de har lest den.

Vel. Kierkegaard er kjent for å ha pekt ut det skille som er mellom frykt og angst. Psykologiboken min – som vel er pensum på grunnfag i Bergen – sammenligner dette skillet med signalisert og usignalisert sjokk. Jeg oversetter: «Slik [kliniske psykologer bruker termene] refererer frykt til en følelsesmessig tilstand som er rettet mot et bestemt objekt – for det å fly, for slanger eller hva som helst. Motsatt med angst, som er en kronisk frykt uten noe bestemt objekt, og er der hele tiden». Det samme gjelder fobier. Gleitman har oversatt din Kierkegaard, men bemerker t.eks. at en annen filosof, Locke forklarte mekanikken bak fobier: Tilfeldige ide-assosiasjoner: Et barn hører om spøkelseser som kommer om natten og forblir for all ettertid mørkeredd. Fobier kan også generaliseres: Frykten for anestesi-masken kom av kvelningsfornemmelsen. Samme følelse melder seg siden i en heis og ga heisskrekke uansett full eller tom. I det nevnte tilfellet generaliserte denne seg etterhvert til enhver situasjon som vedkommende ikke kunne forlate frivillig. Han nevner kortspill, man kunne nevne andre. Generaliserte angstforstyrrelser er annerledes, f.eks. besettende-obligatoriske forstyrrelser, som å telle, gjentakende undersøke om døren virkelig er låst, det Freud kaller å “omgjøre”, selv om det bare er

gjort i en drøm. Lady Macbeth sier “what’s done cannot be undone”, men fortsetter å vaske sine hender. De stimuli som er vilkår for angsten er vanskelige å spesifisere, de forskjellige tolkninger vanskelige å evaluere, sier Gleitman (s. 511 hvis du vil sjekke). Dette er vel Kierkegaards poeng med angsten, når han setter den mot intet. At han forsøker en psykologisk tilnærming, selv om ingen vitenskap kan få fatt på den, gjentar han stadig.

Det man frykter eller gjør når man engstes for noe, forklares ofte ved hjelp av tradisjonsrike symboler. Å vaske sine hender ble nevnt. Til sammenligning med en heis er slangen rik på tradisjon også i konkret forstand. Kvinner står i alle kulturer intimt forbundet med slangen og andre krypdyr. Forbindelsen er frykt. Etnosentrisk sagt, er den et resultat av det alle vi i vesten kjenner som historien om syndefallet. Når Kierkegaard nevner slangen er det i forbindelse med den historien og i forbindelse med angsten. Men denne står i motsetning til frykt. Dette kan forklares med at myter søker å gi opphav til fenomener, i dette tilfellet kvinners prippenhet. Frykten er kommet etter denne spesielle hendelse. En annen forklaring er den Kierkegaard gir – selv om han ikke nødvendigvis tenker det som forklaring på at slangen vanligvis assosieres med frykt. Egentlig har jo dette aldri vært tilfelle og behøvde ergo ikke å forklares, var det ikke for Gleitmans uheldige eksempel. Slangen er i Kierkegaards betraktning ikke det forferdelige, avskyelige, ekle, men derimot det ukjente. Den hypnotiserer med sitt blikk. Forholdet til slangen, er i Moseboken forholdet til synden. Dette forhold er forholdet til en forestående alterering (altså en forandring, men og en forskrekkelse!), noe uvisst, noe forstyrrende annet, og er angst.

Per og jeg hadde oss faktisk en raptus på det utgangspunkt Kierkegaard tar i den jødiske myten. (Dette kom tilfeldig nok igang samme kveld som han kom.) Der *Frykt og Bæven* lener seg mot Abraham, *Philosophiske Smuler* mot Job, går *Begrebet Angest* til Adam. Omdreiningspunktet er det teologene senere har navngitt for fallet, syndefallet, at det ble spist av kunnskapens tre, at det lærtes forskjell mellom godt og ondt. Dette med forskjell syntes oss imidlertid å gå igjen i alle myter. Vi streifet følgende tanke: der mennesket vil bli gudene lik, reagerer gudene ved å innstifte en forskjell. Egentlig er det jo forskjellene som forklares slik, eller som gis opphav i det som dermed blir menneskelig hovmot.

«Da ble begges øine åpnet...» heter det i moseboken. Ifølge jødisk-kristen overlevering (jødene selv bærer jo på en drøss med tillegg til denne historien i sin

muntlige Tora) var menneskene i ferd med å bli som gud, da de ved å spise frukten kjente forskjellen mellom godt og ondt.

«Se mennesket er blitt som en av oss til å kjenne godt og ondt; bare han nå ikke rekker ut sin hånd og tar også av livets tre og eter og lever til evig tid! ... Og han drev mennesket ut, og foran Edens have satte han kjerubene med det luende sverd som vendte seg hit og dit, for å vogte veien til livets tre» (1. Mos).

Dette er historien om begynnelsen. Den som fortelles når det tilbakelagte ikke kan gå tilbake til. Vi har kunnskapen om forskjellen i likhet med gudene, men en forskjell er innlagt i oss som skiller oss fra dem: (her er det) dødeligheten. Da menneskene i annen omgang vil gjøre seg et navn ved å bygge et tårn inn i himmelen, settes språkforskjellen inn mellom dem. – Her ligger forskjellen på tre nivåer: en forskjell vi kjenner i likhet med gudene, en forskjell som skiller oss fra dem, og en forskjell som skiller oss fra andre mennesker. I alle tilfeller er det en forskjell vi har kunnskap om, som vi kjenner – ikke for annet enn at den er formulert i mytene.

Mytene var der ikke i begynnelsen, men er blitt til over generasjonene og gir her en forklaring på hvorfor vi må dø og hvorfor vi ikke alltid forstår hverandre. På gresk har man derimot sett et problem i det at vi ikke var ett med oss selv. Man tenkte seg da at vi en gang var det, og det at vi var det opplevde Zevs som en trussel. Han inngrep ved å skille oss fra hverandre, ved å skille de androgyne, tvekjønnede vesen og blåse dem for alle vinder. I denne forskjellen ligger så eros som den lengsel og kraft som trekker oss mot de andre i en evig søken etter den opprinnelige enhet. Aristofanes har gitt oss denne historien gjennom Platon, eller Platon har levert den under et annet navn, har meddelt den pseudonymt. Kundera har bygget en roman (*Tilværelsens...*) på konflikten mellom denne myte og Narsissus-myten: den ene mannspersonen finner og utdyper seg selv i én kvinne, den andre må lete i mange. Hovedsaken er at den er overlevert, at vi har den, at vi forholder oss til det den sier.

Det som er innskrevet i den jødiske myte og som gjelder alle myter er at de er etterrasjonaliseringer. Den hendelse som avskjærer oss fra en foregående tilstand, gjør oss bevisst det som var og dermed at det ikke lenger er, setter kjerubene til å vokte tilbakeskrittet inn i den tidligere salighet, er erobringen av kunnskapen. Kunnskapen om forskjellen, den mellom godt og ondt, er den som produserer de andre, den som gjør det nødvendig at andre forskjeller legges ned i oss. Den store motsetning som hviler i den

jødiske fortolkning, er at forskjellen er den som gir forklaringen på at ting ikke er som de før har vært. Den sier at der før var likhet, men at det samtidig er kunnskapen om forskjellen som i denne forklaring forårsaket at den er opphørt. – Vi konsentrerte oss om den særegne forskjell, den første, den mellom godt og ondt. Hva er det å kjenne forskjell på godt og ondt? Ved å sette opp en forskjell i denne forskjellen ga Villy Sørensen (– også en dikterisk innstilt filosof, som leverte sine tidlige refleksjoner i det tidsskrift jeg har anbefalt deg tidligere, nemlig “Luftskibet” –) oss en avklaring (eller gjorde det hele mer desultorisk):

«Det onde var at de lærte forskel på godt og ondt. Men nu, da vi *har* lært det, er det da ikke godt? Hvis der ikke er forskel mellem godt og ondt, er alt jo lige godt, lige ondt, lige gyldigt, ligegyldigt, og der er ingen grund til at søge at forbedre noget – og det *er* der jo.

Det onde er ikke: at kende forskel, men: at kunne se forskel på onde og gode, som om nogle mennesker kun var onde, og andre (de på vores parti) kun var gode, men i den forskels navn, i *det* godes navn er den meste ondskab blevet forøvet: vi er på den rigtige side, vi har gud med os, ... bekæmpe det onde kan vi kun hvis vi ikke bekæmper de onde – således bekæmper vi ikke det onde, men kæmper for det».

At vi lærte å se forskjell var av det onde, til forskjell fra å kjenne forskjell, når vi da har lært det og se at der ikke er gode og onde, men at der er godt og ondt, at det gode og onde er forskjellig og at alle er i denne forskjellighet, og framelskingen av det gode er oppgaven. Sitatet fra Sørensen viste oss at denne forskjellen gir en betydning til noe og dermed en oppgave, ga betydning til det gode og noe å kjempe for. Jeg synes tanken er sympatisk. Men det var av det onde å lære denne forskjell, – er ikke det en motsigelse? Skjønt hva er en motsigelse? La meg spørre slik, for så å kunne sitere meg over i det neste. Haufniensis sier det nemlig slik: «... en modsigelse er altid udtryk for en opgave; men en opgave er bevægelse; men en bevægelse hen til det samme som opgave, der var som det samme opgivet, er en historisk bevægelse» (125). En rimelig kryptisk formulering, men en som samtidig føles viktig og verd en deciffrering. F. eks.: Forskjellen mellom godt og ondt er ingen motsigelse, men en motsetning. At det å lære forskjellen på godt og ondt skulle være av det onde, er imidlertid en motsigelse, hvis det skulle være noe godt i denne lærdom, men det var ondt å lære det. Denne motsigelsen faller død til jorden i denne betydning, men livner til igjen i den betydning Haufniensis gir. Sammenhengen mellom forskjellen og oppgaven står imidlertid fast om vi enn må tenke den på en annen måte.

Den kristne dogmatikk har villet lese denne myten under kategorien synd. Vi kaller den også syndefallsberetningen. Dogmatikken utvikler en lære om arvesynden, men utlegningen kommer opp i en rekke problemer. Problemene konsentrerer seg først og fremst om Adam og begrepet om den første synd. Slik konsentrerer nå Kierkegaards Haufniensis problemene. Den første synd kan ikke være vesensforskjellig fra de andre eller senere menneskenes synd. Da får man problemer med arven. Det er derfor Haufniensis insisterer på å kalle Adam et individ og kreve at han deler den bestemmelse som alle andre individer ligger under for, nemlig å være seg selv og slekten. Det er også i denne forbindelse at sammenhengen settes mellom motsigelsen, oppgaven og historien.

«Hver slægt har sin opgave og behøver ikke at uleilige sig saa overordentlig med at være alt for de foregaende og efterfølgende». Oppgaven gjøres derfor ikke mindre. I det minste ikke så lenge vi lar epilogen fra *Frygt og Bæven* gjenlyde for vår oppmerksomhet. Det vesentlige lærer ingen slekt av den foregående, men må begynne på bar bakke på nytt og på nytt, hvilket er hvorfor historien om Abraham, for ikke å nevne historien om Adam, til stadighet gjentas, til stadighet må forstås på ny, fordi det vesentlige i første tilfellet er kjærligheten og fordi man aldri kan bygge videre på den, men stadig må begynne grunnleggende. *Begrebet Angest* forekom oss å videreføre denne tenkningen om generasjonen, og innebærer en åpenbar locus for en skyttergrav mot det hegelianistiske i alle slags epokeutredninger. (All epoketenkning er i siste ende hegeliansk, åndens ene navngitte kappe over en rekke fenomener i en tid, og blomstrer idag). «Fortællingen i Genesis om den første synd er især i vor tid bleven temmelig skjødesløst betragtet som en mythe. Dette har sin gode grund: da hvad man satte isteden netop var en mythe, og endvidere en dårlig mythe; thi når forstanden forfalder til det mythiske, saa kommer der sjældnen andet end passiar ud. Hiin fortælling er den eneste dialektisk-consequente opfattelse. Dens hele gehalt er egentlig concentreret i den sætning: *Synden kom ind i verden ved en synd*» (IV 127), altså i en tautologi. Her ligger det hele konsentrert. Her er bomben med adresse til den vitenskapelige forklaring av verden. Det settes opp en grense, som den vitenskapelige forklaring ikke kan annet enn å stoppe opp ved uten å kripe ut av sitt skinn. Samtidig er den det, det enkelte menneske blir til i.

Adam betyr menneske. Myten har gitt oss syn for etterrasjonaliseringen, syn for forholdet mellom tanken og virkeligheten, syn for den formel som for meg sammenfatter denne tenkningen over noen, og som også nylig ble en boktittel: *livet forstås baklengs, men må leves forlengs*. – Den dialektiske innstilling krever et begrep om uskyldighet, i

talen om skyld. «Var det ikke veed skyld han tabte den, var det heller ikke uskyldigheten han tabte, og var han ikke uskyldig, før han blev skyldig, saa blev han aldrig skyldig». Dette må fastholdes idet det gjøres forsøk på å understreke at den jødiske visdommen lå i å parallellføre uskyldigheten med uvitenheten. «Synden kommer da ind som det plutselige): ved springet; men dette spring sætter tillige kvaliteten; men idet kvaliteten er sat, er i samme øieblik springet vendt ind i kvaliteten og forudsat af kvaliteten, og kvaliteten af springet. Dette er en forargelse for forstanden, *ergo* er det en mythe. Til vederlag digter den selv en mythe, der nægter springet, udlægger cirkelen i en lige linie, og nu går alt naturligt til. Den phantaserer noget om, hvorledes mennesket var før syndefallet, efterhaanden som forstanden snakker derom, bliver den projekterede uskyldighed i passiarens løp lidt efter lidt til syndighed – og så, så er den der. Forstandens foredrag ved denne leilighed kan passende sammenlignes med den børneremse, med hvilken barndommen forlyster sig: *pole een mester, pole to mester --- politi mester*» (IV 128). Underholdende, men konsekvent transcendenstenkning: Foran uskyldigheten ligger et ennå ikke, som er bevisstheten om sin uskyld. Man får bevisstheten. Samtidig er uskylden tapt.

På et tidspunkt i 1ste kapittel gjentas igjen: «Uskyldighed er da uvidenhed;» og han spør «...men hvorledes tabes den? At repetere her alle de sindrige og tåbelige hypoteser, hvormed tænkere og projektmagere, der kun nysgjerrigt vare interesserede i det store menneskelige anliggendet, man kalder synden, have belæmret historiens begyndelse, agter jeg ikke. Deels ønsker jeg ikke at spilde andres tid med at fortælle, hvad jeg selv har spildt tid på at få at vide, deels ligger det hele udenfor historien i det tusmørke, hvor hexe og projektmagere ride om kap på et kosteskaf og en pølsepinde». Den vitenskap som har med forklaringen å gjøre, er psykologien, men den har å holde seg innenfor sitt område, hvilket vil si: fram til grensen som entervenerer (godt dansk) det foregående. En teolog ved navn Usteris har gitt en slik forklaring i forbindelse med en utlegning av det paulinske lærebegrep, «hvor Forbudet sælv, ikke at måtte spise af Kundskabens Træ, fødte Synden i Adam». Dette har vi i lang tid siden fått forskjellige bud på (sier du Freud, sier jeg Girard, sier du... osv.) Problemet er å forklare overgangen (eller det er her Kierkegaard bruker all sin energi på å understreke at vanskeligheten ligger. Det er her angstbegrepet skal plasseres). Lar man forbudet betinge syndefallet, så lar man forbudet vekke et begjær (*concupiscentia*) og siden dette er en bestemmelse av skyld og synd, får man skylden og synden inn før skylden og synden er satt ved spranget. Fristelse som er et annet ord i denne sammenheng kan heller ikke brukes, spesielt ikke der man betrakter

den ensidig som fristelsen til det onde, og ikke som frihetens «nødvendige andet» (som teologen Fr. Baader). Skal man ha med denne overgangen å gjøre kreves det mellombestemmelser. Her kommer begrepet angst inn...

Hvilken daimon taler i meg? Det var jo interessant det her. Legg merke til at denne Haufniensiske fortelling stadig setter seg i referanse til *Wissenschaft der Logik*. Det er denne han vil til livs, dens bestemmelser av virkelighet og mulighet, av tro og viten. Angrepet skjer ved å gi begrepene skikkelse, slik også Rettsfilosofien danner grunnlaget for i *Frygt og Bæven*, å la Abraham danne skikkelse til den umedierbart troende, til den som etisk talt (og i virkeligheten!) er morder, men i religiøs forstand er helt, til den som aldri kommer inn i systemet, og den som alltid må avskaffes (avstraffes) i det. I ønsket om å overvinne den greske motsetningen mellom bevegelse og stillstand, de to grunnfenomen som man har bygget skoler på, legger Hegel overgangen i begrepene. (Det er ganske interessant det som Kierkegaard sier om eleatene, at de misforsto bevegelsen da de overførte den på eksistensen.) Når Haufniensis legger angsten til begrepet overgang er det for å understreke at her bryter Hegels logikk sammen. Den har gapt over for mye.

Angsten markerer individets overgang mellom tilstander. Den lurer individet til å skape seg en ny. Individet er et begrep, dets skikkelse er Adam. Angsten er et brudd.

For overgangens skyld: Uskyldighetens tilstand er uvitenhetens tilstand, den har sin bestemmelse. Den er ikke bestemt som ånd, men som det sies: sjelelig bestemt i umiddelbar enhet med sin naturlighet. «Ånden er drømmende i mennesket» (og da det jo står at guds ånd svevde over vannene, skulle han nå også her ha medhold i skriften – selv om Gud på opprinnelig hebraisk egentlig pisket eller stormet over vannene, som man leser i den nye danske bibeloversettelse, skjønt foreløpig bare som note. Så hadde han på en måte ikke funnet hvile, denne ånd og var ennå ikke satt i et egentlig forhold. Kanskje han roet seg da han skapte seg en hage). Den har allikevel et forhold til intet, for der er fred og hvile uten at der er ufred og strid – som jo ville gitt dem en betydning – kun den åpne motsetning i intet. «Men hvilken virkning har intet? Det føder angst». (Her finner den kjente sondring mellom angst og frykt sted.) Angsten har de dialektiske bestemmelser som den psykologiske tvetydighet krever *qua* vitenskap, *qua* dialektikk, og som gir den tvetydighet som den psykologiske betraktning må holde seg innenfor. «Angest er en sympathetisk antipatie og en antipathetisk sympati.... Sprogbrug bekræfter det

fuldkommen, man siger: den søde angst, den søde beængstelse, man siger: en underlig angst, en sky angst osv». Heldigvis noteres språkbruken.

Det må jo bemerkes i dag at den positive siden av dette begrep er fullstendig utryddet, i hvert fall fra mine ordbøker. *Angst – sterk uro eller frykt, gripes av a., føle a. for noe, dødelig a., a. og beven, beklemthet, bekymring, beven, engstelse, fobi, lampefeber, en angstbiter* er en hund som biter av angst, eller en aggressiv person ol., og man har *angstnevrose, angstskrik*. Ikke særlig oppløftende. Derfor er det av overmåte viktighet å få understreket at begrepet må forstås uten verdier (akkurat som, men likevel ikke like misvisende som Heideggers begrep om uegentlighet – en av mine kjepphester dette – som jo bærer på nektelsen i ordet. “Skjeløyd tenkning”, kalte Bourdieu det. Sier noe, tenker noe annet). At et tomrom må fylles – enten med skrammel eller med gull. Er det ikke angsten som driver Don Juan av sted i Kierkegaards terminologi, som drev ham til å forføre 3000 bare i Spania? Så er angsten dermed kanskje best oversatt med energi. Den er en åndelig energi hvis først en konkretisering, virkeliggjørelsen, handlingen, kan gi grobunn for etiske vurderinger. Angsten hos barn sees som søken etter det eventyrlige, det uhyre, det gåtefulle. Samtidig er den moderne og ensidige betydning til stede også for Kierkegaards samtidige. Det er tydeligvis de som mener at angsten ikke er skapende, at den ikke når dybdene på godt og vondt, men ser den ensidig som tungsinn. «Det er kun prosaisk dumhed, der mener, at det er en desorganisation». Har Kierkegaard her – i og med språkutviklingen – tapt kampen mot prosaismen? Freud kaller den en sykkelig form for frykt. Har forstandens prosaisme overvunnet Kierkegaard? Så har vi her en god grunn til å lese ham på nytt...

«Fordi Adam har kundet tale, derav følger jo ikke i dybere forstand at han har kunnet forstå det utsagte. Framfor alt gjelder dette om forskjellen mellom godt og ondt, hvilken vel er i språget, men kun er for friheden. Uskyldigheden kan godt sige denne forskjjel, men forskjellen er ikke for den...» Forskjellen mellom godt og ondt – forskjellen – er en i tanken, i språket, i kraft av begrepene, en annen i virkeligheten, dvs. for friheten. Det er friheten som vekkes i den paradisiske tilstand. Friheten er åndens forhold til intet, altså angsten. Og her må vi ta med oss de bestemmelser av mennesket utfra kristendommen, som Kierkegaard med sin dialektiske sans gjør ganske karikert, men som vi skal la oss tvinges under. Mennesket består av sjel og legeme. (Hva i all verden er sjel? Det er jo et fantastisk flott ord, men vi er blitt så åndløse at ordet ikke lenger gir mening – kun ironisk, som når vi sier at her er jo ikke en levende sjel, mens uttrykk som åndelig kraft eller indre

immaterielle vesen kan vi kun ha nostalgiske forhold til. Eller er det min livsverden som bare utelukkende er for moderne? Kanskje noen snakker om sjel og besjeling, eller sjelefred i fullt alvor ennå? De kristne miljøer kanskje, de gamle kanskje? I min munn lyder det patetisk.) Denne bestand er en motsigelse som krever en syntese. Dette er ånden. I syndefallet (som stadig gjentas, dette gjentar jeg) setter ånden denne syntesen som før ikke var virkelig, kun drømmende, svevende.

Vi befinner oss nå i betraktningen av følgen av fallet, (egentlig et komplisert skille da evnen til betraktning, til tenkning osv. kommer, ikke bare som konsekvens, men attpåtil som etterpåforklart konsekvens av fallet). Fallet kan psykologien ikke forklare, da det er kvalitativt, så vi holder oss til fortellingen, eller utlegningen av den. «I det øieblikk da ånden setter sig selv, setter den syntesen, men for at sette syntesen, må den først adskilligt gjennemtrænge den, og det yderste af det sandselige er netop det sexuelle. Denne yderlighed kan mennesket først nåe, i det øieblik ånden bliver virkelig. Før den tid er han ikke dyr, men tillige heller ikke egentlig menneske, først i det øieblik han bliver menneske, bliver han det også derved, at han tillige er dyr». Med dette må jeg innrømme at jeg grøsser. Jeg føler dette stikker dypt. Vi når her en av hans historiefilosofiske teser: «Synden er da ikke Sandseligheden, ingenlunde, men uden Synden ingen Sexualitet og uden Sexualitet ingen Historie». Dyret mangler historie fordi det mangler ånd, engelen fordi den ikke er annet enn ånd og den seksuelle differens når det gjelder Jesus er hevet i oppstandelsen. «Først i det sexuelle er syntesen sat som modsigelse, men tillige, som enhver modsigelse, som opgave, hvis historie i samme øieblik begynder. **Denne er virkeligheden, forud for hvilken frihedens mulighed går.** Men frihedens mulighed er ikke at kunde vælge det gode eller det onde. ... Muligheden er at *kunne*» (142).

Friheten kobles til muligheten. Adam har friheten i uskyldigheten, friheten i uvitenheten. Han har friheten til et noe som han ikke vet hva er og han har ordene for dette noe i språket. Gud tiltalte ham jo, gav ham forbudet og redegjorde for konsekvensene. Men siden Adam ikke hadde kunnskapen, men hadde noen ord for noe som han lot seg friste av, og siden Gud skal unnsnippe å bli den fristende, må han ha talt med seg selv. Mennesket taler med seg selv. Jeg taler med meg selv. Men Adam var ikke alene, han var sammen med Eva. Det svimler for meg (Er dette angsten? – som jeg får når jeg skriver? når tankene åpnes totalt, en totalitet under hvilken alle forsøk på formuleringer faller i stykker?), som det gjorde for ham. Det hele handler jo om oss. Hva er frihet?

Mens jeg tenker på hva som nå skal følge, forstyrres jeg av følgende strofe fra den plata vi drakk til sist, og som jeg har gjort en liten rytmisk studie av: «Free is when you don't have to pay for nothin' or do nothin'. – You want to be free. Free as the wind. Free is when you don't have to pay for nothin' or do nothin'. – You want to be free. Free as the wind. Yeah, Yeah. Free is...», (Zappa, *You Are What You Is*) – messes eller rappes monotont. Stavelsene kan deles i 8'endedels-noter, og aksentene kan markeres med taktstreker, slik: | 2/4 | 3/8 | 5/8 | 2/4 |: 3/8 | 2/4 |: (= siste to takter gjentas, og 2/4 omskriver 4/8 – merk at 5/8stakten er den som gjør strofen så levende). Med stavelses-markører og aksenter blir det slik (slå med høyre hånd på hver stavelse og legg den venstre til for hver aksent – nyt bruddene: 'Free 'is 'when 'you 'don't 'have 'to 'pay 'for 'no'thin' 'or 'do 'no'thin'. –'You 'want 'to 'be 'free, ' ' 'Free 'as 'the 'wind.' ' '. «Yeah, yeah» går på 3/8 og 5/8 og det repeteres... Denne gjentagelsen holder tanken suggerert til ordene, hamrer dem inn, forfører...

Når er du fri? Er du fri når du føler at ordene betyr noe og du kan velge dine ord? Når du tenker klart om en ting og hopper i det uten at denne klarhet ligger i annet enn ordene du kan stykke sammen? Eller er det derimot gjerne da at du sier det motsatte av det du ville si, og du sier noe som får en betydning? Friheten er før motsetningen. Hva betyr det? Når motsetningen er tankens kategori, når det ikke finnes motsetninger i seg selv eller i verden, men bare for vårt blikk på verden eller for tankens bryderi med å finne skilleveier i den, hvor kommer tanken så i forhold til friheten?

Den frie vilje, Leibniz' abstrakte *liberum arbitrium*, stemples her som en «Tanke-Uting», «der da ligesaa lidet som senere i verden har eksisteret i begyndelsen». All frihet for tanken er abstrakt i den forstand alt er abstrakt for tanken, mens friheten bare i angsten evner å bli konkret. Dette kan skjønt nok ikke tenkes. Tenkt forblir det abstrakt. Beskrives kan det allikevel: «I et logisk system er det nemt nok at sige, at mulighed gæer over til virkelighed. I virkeligheden er det ikke så let, og der behøves en mellembestemmelse. Denne mellembestemmelse er angsten, hvilken ligeså lidet forklarer det qualitative spring, som det ethisk retfærdiggjør det», og så må man holde tungen rakt: «Angest er ikke en bestemmelse af nødvendighed, men heller ei af friheden, den er en hildet frihed, hvor friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i nødvendigheden, men i sig selv» (IV 143). Angsten er en frihet som er hildet. Her slår jeg opp i ordboken: *være hildet i: behersket, forblindet av, f.eks i falske forestillinger, beslektet med holde, egentlig viklet*

inn i et garn... Så er friheten til stede i angsten, men den er viklet inn i den. Angsten er friheten som er innestengt i seg selv, friheten som er blitt så innviklet fordi den har viklet seg selv inn. Kanskje vi her er ved det demoniske, det som ikke er sluttet inne, men har sluttet seg selv inne, som etterhvert er blitt så innviklet at det vikler seg mer og mer inn? Dette garnets uendelige masker er beskrevet i et senere verk, som vi nå kunne gi vår egen overgang: Hva er angst? Angsten er ånd. «Hvad er Aand? Aanden er Selvet? Hvad er Selvet? Selvet er et Forhold der forholder sig til sig selv. Ikke det i Forholdet at Forholdet forholder sig til sig selv, men ... ». Innviklet? Sygdommen til døden er et annet uttrykk for det vi her kan få navngitt som refleksjonssyken.

Finnes det så en frihet? Er dette spørsmål like tåpelig som å spørre om hva synden er for noe? At det gir seg selv av en selv? Vi spør egentlig slik: Er det på noen måte et meningsfullt begrep, meningsfullt som begrep, i det hele tatt knyttet til mening? Spør vi tyskerne så sier jo de at *die Gedanken sind frei*, og vi kommer i tanker om at det kanskje er tanken på friheten som er innviklet. At det først er når vi begynner å tenke på frihet at den vikler seg inn, mens den i seg selv, i sitt tankeløse er det enkleste og selvfølgeligste av alt I det tanke-løse er det ingen tanker, aller minst tanken om døden. Så er friheten eventuelt ikke heller til stede i denne tanke. Ingen tanker. Friheten tilhører som frihet et annet medie.

«Er synden kommet nødvendig ind i verden ..., så er der ingen angst. Er synden kommen ind ved en akt af et abstrakt *liberum arbitrium* [Leibniz], så er der heller ikke angst. Logisk at ville forklare syndens indkommen i verden, er en tåbelighed, der kun kan falde folk ind, der ere latterligen bekymrede for at fåe en forklaring». Hva Haufniensis forstår med syndens motsigelse er ikke helt klart fordi det er så mangt, skjønt mye tyder på, at er den forstått som en motsigelse, så er den forstått uten at det kreves å gå inn på hva denne motsigelsen innebærer, (skjønt enda en gang: alt som er forstått som motsigelse er forstått dialektisk, altså vitenskapelig, estetisk, uinvolvert. Hm. Vi er altså i vårt uttrykk ikke slik vi burde være som lesere, vi er som forfatteren selv – psykologiske. Skjønt... som leser oppdager jeg mangt og teksten virker på meg på måter jeg ikke kan eller får uttrykke, enten fordi det ikke lar seg gjøre eller jeg ikke er meg det bevisst:) altså forstått som den paradoksale inntreden, som syndens inngang i verden ved synden, som syndens – ennå uavklart i seg selv – inntreden i den enkelte ved den enkeltes synd. Første kapittel ender mer eller mindre her. Det siste er henvendelsen til leseren med påminnelse om at tampen brenner i hånden på ham.

Hva er synden? Dette er den såkalt åndløses spørsmål. Allikevel melder det seg fra begynnelsen. Enhver finner svaret hos seg selv og har misforstått det hvis hun – eller han – mener å finne forklaringen hos en annen. (Kanskje bare det å stille spørsmålet er å misforstå det? Derfor stiller vi det ikke, men noterer oss det bare.) Synden er gjenstanden for predikeren og har ikke plass i noen vitenskap. *Begrebet Angest* skiller seg sterkt fra to av de foregående skrifter, spesielt *Frykt og Bæven* og *Philosophiske Smuler*, som begge setter opp et spørsmål, eller et problem, som i det påfølgende belyses. Finnes det et religiøst forsvar for en umoralsk handling? (Jamfør Lars von Triers nye film, *Breaking the Waves*.) Kan sannheten læres? Disse store spørsmål er imidlertid å forstå som hverdagslige, som Derrida ifølge Per interessant nok påpeker i sin kommentar av den første. Med *BA* forholder det seg på samme måte, men den har mer form av en avhandling, og ligner derfor heller magisteravhandlingen, med den lignende tittel, *Om begrebet ironi*. Avhandlingens form er imidlertid skinn. Det er mer på spill enn begrepsavklaring (og avklaringer får vi på løpende bånd, skjønt effekten av de klare distinksjonene i det små legger det store i uklarhet.) Som de fleste av skriftene er den skrevet med stadig hensyn, og stadig henvendelse til leseren. Ved avslutning av 1ste kapittel, er denne henvendelse indirekte, men ikke derfor mindre sterk.

«Dersom jeg her fik lov at gjøre et ønske..., så vilde jeg ønske at ingene læser var dybsindig nok til at spørge: hvis nu Adam ikke havde syndet? I det øieblik virkeligheden er sat, går muligheden ved siden som et intet der frister alle tankeløse mennesker. ... Det tåbelige i hiint spørgsmål ligger ikke så meget i spørgsmålet, som i det at man dermed henvender sig til videnskaben. ... Enhvær videnskab ligger enten i en logisk immanents, eller i immanentsen indenfor en transcendents [som dogmatikken], hvilken den ikke kan forklare. Synden er nu netop hiin Transcendents, hiin *discrimen rerum*, i hvilken synden kommer ind i den enkelte som den enkelte. Anderledes kommer ikke synden ind i verden, og er aldrig kommen anderledes ind. Når da den enkelte er tåbelig nok til at spørge om synden som om noget ham uvedkommende, så spørger han som en nar; thi enten veed han slet ikke hvad der er tale om, og kan umueligen fåe det at vide, eller han veed det og forstår det, samt at ingen videnskab kan forklare ham det» (143).

Leter man etter syndens innhold (*a la* “De syv dødssynder”, etc., f. eks. *acedia* (tungsinnet), etc., *a la Seven*, etc..) i denne teksten, leter man forgjeves. Vitenskapsmannen skal glemme seg selv, derfor er også synden heldigvis ikke blitt et vitenskapelig problem. «At min høistærede samtids beundrede videnskabs-mænd, der i deres, for den hele menighed, vitterlige bekymring for og søgen efter systemet, vel også ere bekymrede for at finde en plads i det for synden, ville finde dette høist

uvidenskabeligt, er aldeles i sin orden. Lad kun menigheden søge med, eller dog indeslutte hine dybe søgere i sine fromme forbønner, de finde pladsen ligeså vist som den, der søger efter den brændende tamp, finder den, når han ikke mærker, at den brænder i hånden på ham» (144). Den gis dog formale kjennetegn. Hermed omgår Kierkegaard den historisk-verdifulde pregning som knytter seg til denne kategori. Den løses evig og *per* definisjon fra vitenskapen og fra historien, og overlater på samme måten innholdsbestemmelsen til leseren. (Påvirket av sin tids prat: før, idag og i morgen, av alle tidens ostensive bud. – Ikke gjør det, det er forbudt, aldri gjør det jeg engang gjorde, osv.) Den formale bestemmelse gis fra syndefallsberetningen, som på samme måte (må) løses fra historien. Synden gir kunnskap om godt og ondt, en bevissthet om døden og sin egen nakenhet. Nå forholder angsten seg i to retninger til synden, forut for og etterpå. Angsten framtvinger den, og forholder seg siden til den. Dette beskrives ved hjelp av Adam og gjentas ved hvert enkelt menneske. (Hva er det gode? Dette vet man også bare svar på ved seg selv.) Arvesynden som den forutsetning dogmatikken gjør seg for å forklare synden, (at mennesket synder og lever i forhold til sin synd,) skal ikke tas i betydningen den opprinnelige, første synd – den gjentas jo ved ethvert individ som inntreffer i et liv på jorden – men i den betydning den gis i beretningen.

Ved å holde denne kategorien synd fram og holde den åpen, får K. satt leseren i et **refleksjonsforhold til seg selv.**

«Egentlig hører Synden slet ikke hjemme i nogen videnskab. Den er Prædikenens Gjenstand, hvor den Enkelte taler som den Enkelte til den Enkelte. I vor Tid har den videnskabelige Vigtighed faaet narret Præsterne til at være et Slags Professor-Degne, der ogsaa tjene Videnskaben og finde det under deres Værdighed at prædike. Forsaavidt er det da intet Under, at det at prædike er blevet anset for en meget fattig Kunst. At prædike er imidlertid den vanskeligste af alle Kunster og er egentlig den Kunst, som Socrates anpriser: at kunne samtale. Det følger af sig selv, at derfor behøver der ingenlunde Een at svare i Menigheden, eller at det skulde hjælpe bestandig at indføre Een talende. Det, Socrates egentlig dadlede hos Sophisterne under den Distinction: at de vel kunde tale, men ikke samtale, var, at de om enhver Ting kunde sige meget, men manglede Tilegnelsens Moment. **Tilegnelsen** er netop Samtalens Hemmelighed» (114f).

Å tale som den enkelte til den enkelte, kan realiseres gjennom å tale som menneske til menneske utfra fortellingen om mennesket, som Adam til Adam ut fra fortellingen om Adam. Kierkegaard erstatter den Platonske dialog med prekenen. Disse dialoger er regisserte samtaler, men prekenen regisserer disse annerledes, «derfor behøver ikke een

at svare i menigheden». Samtalen bibeholdes i form av tilegnelsen. Tilegnelsen bibeholdes i den grad talen er til mennesket, dvs. det menneskelige i ethvert individ. (Skal beretningen inn her og avsnittet om øyeblikket? Øyeblikkets betydning mot det greske uvesentlige tilegnelsens moment. Hvordan forstås det siste? Det svarer *Smulene* på. For jeg skal kanskje avslutte for å illustrere mitt poeng, trekke konsekvensen av den innsikt jeg har skrevet meg til. Visse ting har da også dessverre en tendens til å hope seg opp når man sitter slik.) ...

Vi sees før du når å skrive tilbake,

Little Landonic demon.

P(ost) S(criptum): Håper du kan bruke noe.

2. En melankolikers uttrykk for sitt inntrykk av *Begrebet Angest*.

Bergen, 15. juli 1996.

Høyst aktede Rune,

jeg sitter og leser. Det er lenge siden jeg har skrevet noe. Helst burde jeg vel skrive på mine egne ting. Ukene på denne tiden av året passer nå å lese i. Det skjer ikke noe særlig, du er ikke ventet noe sted og du venter ingen. Verden kan holdes ute, den trenger seg ikke på. – Tiden står stille slår det meg. Senere kan den måles i antallet sigaretter. Eller ved å se på klokken hvis du vet når du begynte.

Tretthet overkommes hvis boken er spennende, rumling i magen er verre.

Dette handler om tid. Før forrige århundre levde Kant. Han satte tiden og rommet til de grunnleggende anskuelsesformene. Det er gjennom tiden og rommet at verden sees, eller sanses som man sier når man mener det hele, men helst bare tenker på det første. Lukt, smak, lyder, syn og følelser som vi til forskjellige tider, i forskjellige situasjoner er oss mer eller mindre bevisst, men som alle utgjør det vi med en teknisk betegnelse kaller vårt sanse-apparat, skilles fra hverandre i tid og rom. Rom gjenkjennes og tid skiller gjenkjennelsene. Vi befinner oss innenfor disse rammer. Men verden selv er lukket ute

bak våre sanser. Det er en av de grunnleggende tanker hos Kant. Jeg tror at han tonte opp disse to kategoriene fordi han selv var veldig opphengt i dem. Opphengt i fenomenet tid og rom. Det fortelles jo at man kunne stille klokken etter ham. Han hadde sin faste spasertur om morgenen, sin arbeidstid, sine presise middager, sin aftentur. Og, ikke på noe tidspunkt i sitt liv var han utenfor Königsberg, byen i Litauen hvor han ble født og begravet. For meg er dette omvendt. Min tid og mitt rom mangler enhver form for fasthet, men de er likevel grunnleggende. Bare tenk på de mange gangene jeg har flyttet. Og jeg tenker: Hvor hører jeg til? Og, ikke engang TV klarer å tvinge meg inn under visse faste oppmøter. – Hvis vi forlenger Kants tankegang, vil forandring av rom og tid medføre forandring i sansningen av verden. Resonnementet er simpelt: Tid og rom kreves som anskuelsesformer for å sanse verden og denne verden som vi sanser er den som er i kraft av tid og rom som anskuelsesformer, skjønt ikke denne verden selv. Den verden vi ser avhenger av våre sanser som avhenger av anskuelsesformene tid og rom. Men Kant har ikke med tid og rom lagt riktig den betydningen jeg synes å legge i disse to. Tid og rom er såkalt grensekategorier. Vi kan ikke se bakenfor dem, bare anta dem. Skulle de forandres er de ikke lenger grensekategorier i streng forstand. Kan vi se dem forandret, har vi jo sett bak dem. Den forlengelsen jeg tenker meg er derfor ikke strengt Kantiansk, men heller Marxistisk: substansialisering, kulturalisering eller historisering av tid og rom. Påpekningen av at tid og rom tenkes og virker på forskjellige måter, alt etter hvordan de er strukturert, at *tanke om* uansett avledes av *oppholdelsen i*. Kanskje Kant taust har fryktet dette mer enn noen og derfor holdt så strengt på sine rutiner og bevegelser. Jeg tenker meg det. Som for å holde fast på en uangripelig verden.

Disse faste formene har allikevel alltid tiltalt meg. Jeg har imidlertid aldri forsøkt å underlegge meg dem, si: at her skal jeg bo – og stå opp 7 hver morgen. Jeg har heller aldri forsøkt å slutte å røyke. Det tåpeligste jeg vet er disse som slutter definitivt en gang i måneden. Ved grensen for min selvinnsikt sier jeg til meg selv, at jeg nok ikke ville klare det jeg heller. Så er det bedre å røyke mindre. Temaet er i det hele tatt pinlig. Kant og meg må ha det på samme måte, bare fra motsatt side. Jeg tror ikke jeg vil klare hans velordnede hverdag, han tror ikke han vil klare min. Begge drømmer vi om det motsatte av det vi gjør eller tror vi gjør. Vi forblir drømmere. Hvis vi skulle gjøre det andre, skulle det gjøres totalt. Derfor gjøres det aldri. Så har vi også forskutt begjæret, lagt det foran oss der hvor klovnen legger hatten sin – den som han sparker til med foten hver gang han skal til å ta den. Gitt det en uoppnåelig form, slik man også gjør når man forelsker seg i en man bare ser på den andre siden av baren, og det bare for å slippe å involvere seg med en jente. Vi

sikrer vår verden ved å unngå å sette ut i livet det som vi samtidig forteller allverden om at er det som vil forandre den. Men dette er bare den første måten å ha det på.

Man kan være opphengt på andre måter. Den andre går ut på å sette dette andre igang, gjøre alt klart til å bo i det, og så trekke seg ut og aldri mer vende tilbake. Den første må godt kalles feig. Denne andre er også det, men er prinsippfast i sin feighet. Standhaftig. Resten av livet går ikke ut på drømmerier, men på å forsvare sin tilbaketrekning. Her blir tiden altoppslukende. Er du med? Det er den nemlig for Kierkegaard. Han gjør seg selv mulig, gjør seg mulig for deg når han starter sin forfatterkarriere etter å ha tilbaketrasket sitt løfte til den unge Regine. Forfattervirksomheten er unnskyldningen for tilbaketrekingen. Dens tema utvikles i overveielser og forsvar for sitt valg. Kierkegaard er også den første – som om jeg skulle vite noe om først og sist – til å fortelle oss at tiden alltid er blitt romliggjort og insistere på at den for all del må tenkes annerledes.

Selvfølgelig er tid en sikker snor å trekke en eksistensialistisk assosiert tenker etter, selvfølgelig har jeg nettopp lagt fra meg Peter Høegs *De måske egnede* som handler om tid, men jeg mener ikke å stjele noe fra noen.

I forsøket på å uttrykke et inntrykk, som du så elliptisk ber om, taler jeg om meg selv og mister følgelig taket på det jeg hadde fornemmelsen av. Man nyter ikke så rent sjeldent, visse høyst oppklarende visjoner når man leser noe godt noe. Men enten man skal skrive det ned eller levere det over med egne, talte ord, svinner det hen som en drøm man blir seg bevisst at man husker.

En måte å kutte forbindelsen til rommet er å forbinde den (altså tiden) med språket. Når vi måler tiden, enten med mekaniske klokker eller med solur, oversetter vi den til rom. Så kan den måles etter solens eller viserens tilbakelagte strekning. Timer, minutter, dager og år. Vi kan huske årstall. Men knyttet til språket viser tiden seg ikke som det som kan måles, men det vi bøyer verbene i, presens (her og nå), preteritum (fortid), futurum. Man kan f.eks. snakke om seg selv i framtid. Så kommer dette med å sverge eller å avgi et løfte frem som en foregripelse av tiden: –Du kan vri hodet av meg hvis jeg fremdeles har et etter dette. Vet noen forresten hva som kommer etter dette? Ingen vet med sikkerhet. Noen har vært gode til å gjette. De kaltes i farne tider gjerne profeter, nå kalles de gamblere, og når de gjetter på meg sier de – jeg kjenner deg! Du er da også så forutsigelig, Gorm. Kanskje er jeg også det.

Nietzsche var den som kalte mennesket for det dyret som kunne avgi løfter. Derfor bærer også dette stakkars mennesket på en hel masse sorger og skuffelser. –Men vi hadde

det jo så fint sammen den gang. –Den gang finnes ikke lenger, kan du ikke forstå det? Og det er jo helt riktig. Fortid er et ord for noe som har vært. Vi plager oss med det som ikke lenger finnes.

Hvorfor gjøre det vanskeligere enn det er? Jeg tror at litt mer besinnelse på tid kunne lindre mange psykoser her i verden. Som regel har det omvendt effekt. Gjort er gjort, og spist er spist, kan man si. Det er ikke like lett å ta det til seg. Tiden, den er liksom der med alt den har gjennomløpt, og alt den vil avdekke. Men tar man den akademiske masken på, blir riktig filosofisk, kan man spørre – og slik jeg forstår har ikke Kierkegaard helt sansen for slike spørsmål – : er tiden i språket eller er språket i tiden? Er det slik at språket har fått en slik form at vi opplever en spesiell tid ved å tenke og formidle oss i det? Er det f.eks. annerledes i andre språk? i utdødde språk? språk som ingen lenger kan? eller er det selve tiden som vi benevner og bøyer våre verb etter, en tid som går, som leger alle sår og som – selv om vi aldri helt får fatt på den, den går jo stadig, kommer, oppheves, viskes ut, visker selv ut – virkelig er noe i seg selv? Begge deler? Kierkegaard hadde jo lest Kant. Det kommer fram både direkte og indirekte, som vel alltid er omvendt hos ham. For Kierkegaard var språket som tema kanskje aldri helt framme, men han visste ved Gud så godt å bruke det. For ham er tiden i språket, ikke utenfor. For utenfor språket er evigheten. Det problem som han så godt visste han sto ovenfor var at han kun hadde språket til å uttrykke den med. Tanken om rom interesserte ham ikke.

Thales var interessert i rommet derimot, det store og hele som vi kaller verdensrommet. Det fortelles også at han en gang falt ned i et hull i bakken mens han gikk med blikket festet på stjernehimmelen. Helt fra begynnelsen har filosofene blitt betraktet som virkelighetsfjerne. Dette synspunkt begynner med denne historien om Thales. Jeg har lest noe om hans gravsten. Den går omtrent slik: Her hviler Thales, han levde et fryktløst liv. Ovenfor ser du hans store tanke. Kanskje Kierkegaard store feilgrep, var at han søkte en mening i livet? Leter du etter denne meningen blir tiden det altoppslukende. Hvis du ikke kan koble av, vet du ingenting om rom. Hvis du ikke er av dem som finner tilfredsstillelse i å beregne vinkler for å gå kortest mulig vei gjennom byen, aldri har forsøkt å klippe plenen på mest økonomisk måte... Jeg tenker meg at når du forsøker å spare tid, må du tenke rom. Og leter du etter meningen er du ikke interessert i å spare tid. Nemlig. Du finner heller ikke mening i trivielle ting. Det tilfredsstiller ikke, og du sendes ut i alle de stemninger som går under navnet håp, savn, nostalgi, anger, *de'ja vu*, tiltaksløshet, etcetera. Alt du ser sender deg avsted nedover i egne minner. Du ser egentlig

ikke omgivelsene. På den annen side er du imidlertid hektet på hendelser og vesentlige øyeblikk. Du kretser om de øyeblikk som fikk betydning for hvor du er i dag, plager deg selv med alle de tanker om hvor annerledes ting kunne vært, men kan óg være den som går intenst inn for å skape dem. Dette er en av de tankene Peter Høeg forførte meg med.

Ganske tidlig i boken forteller han om hvordan det går an å åpne et ørlite tidsrom ved å utsette det som skal og må komme. Stoppe opp – ørlite granne. De ungene han forteller om slengte seg i et bilhjul ut foran toget som raste forbi bak skolen. Hjulet var bundet opp i et tre slik at de kun hang foran toget et øyeblikk før de ble svingt tilbake igjen. Det det gjaldt om var, selvfølgelig utenom det å beregne riktig, å nyte øyeblikket idet hjulet sto stille ytterst på pendelsvingen, og toget så og si viste den eneste bevegelsen – idet toget eksploderte mot dem. I de forskjelligste situasjoner kan dette åpne for uendeligheten, forevige øyeblikket, slik man også blir bedt om å stå stille når man skal fotograferes med blitz. Slik blir bilde skarpest og varer.

Det Kierkegaard skriver om tid er spennende. Ikke at jeg forstår det, men at tiden ikke er noe som går, men kommer mener jeg å lese ut av ham. Når Kierkegaard skriver om tid, bruker han ordet øyeblikk. Et godt dansk – og norsk – ord for det som på gresk heter *to hexaifnes*, det plutselige, lokalisert som punktet mellom stillstand og bevegelse. Jeg legger fingrene over lighteren. Den ligger stille. Så skyver jeg den jevnt bortover. Ved enden av bordkanten er det jevn bevegelse. Ved begynnelsen er den plutselig. Hvor lenge er den det? Her står rommet for beskrivelsen. Tiden blir dette nullpunkt mellom to tilstander i rommet. Som om tiden ikke har plass i rommet, utfyller overganger i rom som egentlig ikke har noe rom. («Perhaps what we are searching for lies in that space without a space»). Det var dette som var vanskeligheten grekerne møtte og som Platon ifølge Kierkegaard, prøvde å løse med betegnelsen *to hexaifnes*. Stillstand kan forekomme uendelig hvis der ikke er noen berøring. Bevegelse kan foregå uendelig hvis der ikke er noen hindring. Mellom bevegelse og stillstand er det et noe som er uendelig lite: det usynlige. Grekerne manglet betegnelsen på det evige. Den hadde ikke de dimensjoner vi tillegger den, og den strakte seg bakover. Dermed er den heller ikke evig. For Kierkegaard ligger den foran. Vi har enda ikke kommet til den så og si, men vi kan få et glimt av den i dette “usynlige” øyeblikk.

Det er for den abstrakte tenkning at tid og rom er identiske (noten s.174 – jeg er dypt nede i tekstens materie nå). Vil du beskrive dem ender du med å speile dem i hverandre. Opplevd er det annerledes. Da kommer tiden til en. Eller den går fra en. Man kan sitte og

vente som en dobbe-fisker venter på napp, skjønt man må være våken. Jeg tror at man, hvis man er våken, kan få et glimt av evigheten, av det som har vært og kommer til å være. Det vil bare aldri være et panorama, men intenst – som når du henger en brøkdel av et sekund foran et tog. Kanskje Gud stirrer deg i øynene disse gangene og det er derfor de er så vanskelige å utholde? Kanskje det også er derfor man blir sterk av slike opplevelser? Man blir liksom bestrålt. Kanskje, slår det meg igjen, er det dette Kierkegaard taler om i *Begrebet Angst* – jeg forstår ellers lite da det kanskje er for mye – om forskjellige måter å behandle denne evighetsrefleks på. Vi mennesker treffes av den i alle slags situasjoner. F. eks. da jeg leste og fikk dette klarsyn, dette drømmesyn jeg ikke kunne gjenfortelle. Lysten til dette var kanskje et overmott. Jeg har nok ikke lært å ta disse glimt på den rette måten. Kanskje det er resultatet av forskjellige måter å ta disse øyeblikk på som fører til de former for angst som der visstnok undersøkes, men som jeg ikke helt kan holde fra hverandre? Og tar man øyeblikket rett, så er angsten kanskje en kraft «som hjelper en hvorhen en vil», som det sies om troen.

Er denne Kierkegaard en slags Buddhist?

Jeg vil anbefale deg å se litt på Peter Høegs romaner. *De få utvalgte* makter å vekke en sjelden undring over visse ting i den store sammenheng som livet er. Bare det at han får meg til å snakke om “livet”... En eneste ting foruroliger meg. Har du først sett lyset, vil du aldri mer oppgi å sloss for det, kjempe deg opp igjen. Høeg sier dette i forbindelse med et kjærlighetsforhold, hvor institusjonsungen – det er det han er, hovedpersonen – endelig opplever en sterk nærhet. Jeg vet ikke om det er slik. Det ligner for mye en forklaring. Vakkert er det allikevel, gir dimensjoner til forholdet deres. – Peter Høeg gir visst ikke mange intervjuer. Han har hverken TV, aviser eller telefon – ikke engang navn på døren. Han er suksessforfatter, skriver tre timer for dagen som for å holde stoffet ved like, og for at han skal ha tid til familien. Han isolerer seg likevel ikke, følger sin datter på foreldremøter, snakker med folk og finner det som en bedre måte å følge med i verden på. Han skriver vakre romaner – og maler et vakkert bilde av seg selv. Skulle likevel ønske han aldri stopper med det, likesom en skulle ønske hans romaner varte lengre når du nærmer deg slutten. Kierkegaard derimot er uutholdelig å lese. Her gis ikke drømmer ved dørene. Til sammenligning forekommer han meg som en sviker, som gir skinn av å være det til ditt eget beste. Han gir deg virkeligheten. Regine, hvor er hun? Skulle det være slik at det også var den hun fikk? Med tanke på at hun hører dette, hun eller hennes mange søsken, blir jeg pinlig berørt av mine egne ord.

Du får få dette tilsendt likevel. Om det ikke fanger inntrykket så viser det at tanker sattes i gang, visse tanker tok visse retninger. Viktige?

Jeg ser frem til å høre hva du tenker.

Hilsen Gorm E.

3. En kolerikers uttrykk for sitt inntrykk av *Begrebet Angest*.

Kbh., 20. juli 1996.

Kjære Rune.

Jeg som egentlig ikke liker solen, er blitt skjenket et alibi i og med din oppgave. Ikke at uken som er gått har rommet så mange solflekker. Jeg har faktisk sittet ute på benken og lest "din" bok i håp om å slå to fluer i ett smekk. Her jeg sitter og skriver, skinner den endelig. Min konklusjon er at det passer meg utmerket å ha noe å gjøre innendørs. Ute er det altfor varmt.

Men hva er det jeg har fått i hendene? Hva er det for et puss du ønsker å spille meg med dette? Så vidt jeg har forstått det, skriver ikke Kierkegaard pseudonymt bare for å få en anledning til å utgi smusslitteratur. Jeg kan heller ikke forstå at han tjente så mye på disse bøkene sine. Ikke denne i hvert fall. Det ligger altså en mening bak. Han skrev da også under ganske mange navn. Noen hadde flere titler. Johannes av tausheten, som ikke sier det som er viktigst, Eremit-Viktor, som har lukket seg inne med sine overbevisninger, etc. Og denne gang: Den Årvåkne Københavner. Hans forord er en dårlig spøk, men jeg skjønner han refererer til en masse innside-ting. Dette kjenner vel dere til. (Jeg antar at flerne er hekta.) Og midt i boken beskriver han seg selv. Ikke særlig til psykolog, spør du meg. Men psykologi var kanskje slik i forrige århundre. Man frittet folk ut på gaten, eller hva sier han: ikke bare skal han være istand til å beskrive sitt offers sinnstilstand poetisk, han skal også kunne etterape den. Dette for å kunne lokke det ekstreme ut av dennes sjelelige tilstand, og vise seg i hans lidenskaps overnaturlige størrelse. Og hva for? For å skuffe ham. Dette medfører lindring, «likesom en sinnsvak føler det når man har funnet og dikterisk grepet hans ide og nå utfører den videre». Ikke vet jeg. Men så står det også

like etter: «Lykkes det ikke, da kan det ha sin grunn i en feil i operasjonen, men det kan også ha sin grunn i at individet var et dårlig eksemplar». Stakkars disse “dårlige eksemplarer”! Jeg mener selv jeg har fått spille denne uheldige rollen overfor enkelte forskrudde pedagoger. Metoden irriterer meg, slik alle irriterer meg som skal lage situasjoner for å vise deg hvem du er. Det virker ikke som han tror på den selv heller. Men kanskje meningen med denne digresjonen om seg selv, altså om pseudonymet selv, nettopp var det å svekke hans troverdighet. Det har i hvert fall en brechtisk verfremdungseffekt. Man rykkes ut av innlevelsen. Var det ikke Kierkegaard som også skrev noen taler, hvor han alltid innledet med at han ikke var autoritet på området? Litt research har jeg nå gjort. Haufniensis gjentar så vidt jeg kan se til det kjedsommelige, at dette med synden det kan du ikke lære av noen. Men hvorfor skriver han så belærende da? Skal han få meg til å tenke selv? Er det på grunn av Kierkegaard at danskene er så pedagogiserende? I såfall stikker det dypere enn jeg trodde.

Angstbegrepet får jeg ikke helt fatt på. Det er så mye om synd inni mellom. Dette har vel noe med Paulus og Augustin å gjøre? Var det ikke de som akademiserte kristendommen, lagde treenigheten og alle dogmene? Det er et kristent perspektiv her. Pietistisk, spør du meg, selv om der er mye positivt også. Gjentakelsen: Alt er nytt! Den liker jeg. Jeg prøvde meg på den sist jeg besøkte Marita. Etter at vi var hos dere reiste jeg hit. Hun måtte reise til Cannes alene, og har siden avskåret all kontakt. Døren smalt før jeg fikk sagt: Jeg-har-haiket-helt-fra-København-Vil-du-være-med-ut-og-ta-en-pils? Nå er hun filmstjerne, leste jeg i et blad – det var i hvert fall nytt.

Til saken! Jeg noterer ned en slags oversikt for ordens skyld. Hopper vi over innledningen oppfatter jeg følgende:

Angst og synd settes begrepshistorisk kritisk i forhold til hverandre i kap. 1. Dette gjøres utifra en myte som visst nok er mer en en myte, syndefallsberetningen. (En lille spekulasjon: Behag å bemerke – at arvesynden, som når det gjaldt forklaringen, var den nødvendige forutsetning for synden, men som selv ikke kunne forklares «ligesom hiin græske Hvirvel», her får en forutsetning. Angsten er denne forutsetning, men forklarer den ikke. Den setter individet i uskyldighet på den spiss som nødvendiggjør spranget. Den er en mellombestemmelse, mer enn en forutsetning, en mellombestemmelse til forklaring av overgangen fra uskyld til skyld, uvitenhet til viten. Denne mellombestemmelse knytter seg til øyeblikket, som erstatter Platons begrep om *to hexaifnes*, svaret på overgangen mellom tilstand og bevegelse, etc. Dialektikken kan dermed på abstrakt vis ringe fenomenet inn, men må stoppe her og knele foran det konkrete. Alt som angår mennesket gjøres nemlig til et personlig anliggende, som ikke kan læres bort eller læres av andre, i den grad denne lære foregår språklig og språket er allment. Dette kalles ikke for subjektivitet, men individualitet. Dette mennesket er ikke subjekt, men

individ. Det dreier seg derfor heller ikke om å si jeg, eller verre, si Jeg-Jeg, men om tro. Mennesket som endelighet, eller mennesket som syntese, av endelighet og uendelighet, fordrer troen. Hele angstens tilstedeværelse fordrer troen. Men det er troen som skildrer angsten igjen. Haufniensis skildrer den fra troens synspunkt. – Er det en motsigelse jeg har funnet her? Eller er vi som det påstås, vitne til en immanent begynnelse i vitenskapen, i psykologien, i dialektikken, som viser hen til transcendensen, til troen? Hvis jeg har rett i disse påpekninger, forstår jeg ikke annet enn at her er noen uendelige perspektivbrytningreflekser på gang.) – Det med Adam som individ, at man da er seg selv og slekten, og faller Adam så faller tanken (i den forstand og grad den lever på skillet individ og slekt, specis og genus, osv.), osv..

Angsten undersøkes dernest “progressivt”, framover fra syndefallet. (Men jeg trodde ikke Kierkegaard tok slik historie alvorlig, trodde det kun var håp og øyeblikk med ham når det gjaldt tid altså.) Her skilles da mellom subjektiv og objektiv angst. Dette er angsten i naturen og angsten i mennesket. Kristent. Den subjektive angst innebærer en utlegning om generasjonen og utredning av skillet mellom det kvantitative og kvalitative. Det kvalitative er det som ikke kan forklares, det hver og en gjør ved sin egen fristelse, det kvantitative er antallet mennesker, antallet synder den enkelte har hørt om, antallet forbud, kanskje banneord osv.

Videre følger bestemmelsen av angst som øyeblikk og den lengste fotnote jeg har sett – kommentaren til dialogen *Parmenides*, samt de historiske former for angst.

Nest siste kapittel setter seg innenfor det hedenske, dvs. den ikke kristne, men samtidige, og skiller mellom angst for det gode og for det onde. Angst for det gode skulle man ikke tro noen hadde, men det har demonene. Jesus var det gode og demonene skrek når han nærmet seg. Angst for det gode er angst for å være fri, f.eks. når man bekjenner seg til sin egen fortapthet her i verden, sitt eget urokkelige lodd, etc. Min kjæreste er besatt, hun er demonisk. Men ingen skriking når jeg kommer. Det er ok, når jeg tenker meg om, selv om jeg gjerne skulle gått bort til den demonen og sagt: Fy, fyk ut! Stikk av! Gå og gjem deg i katten. Nei, ikke katten forresten. Jeg er glad i katten óg. Det var naboen, pedagogen, som skulle fått demonen. Men altså:

Angst som frelsende ved troen utgjør siste kapittel.

Jeg har vært “jam-inn” noen dager. Jazz-festivalen er begynt, så jeg har ikke vært hjemme på en stund. Det foregår visst masse Kierkegaard-seminarer her i byen. Folkehøyskolene er helt ville med ham. Hørte han hadde gått fra jenta si. Ikke fint gjort. Håper ikke de

riper opp i mitt privatliv på en folkehøyskole av den grunn, av noen som helst grunn, eller på noen som helst skole, hverken nå eller om hundre år.

Synden. Jeg synes syndefallsberetningen fanger inn ganske mye av det som ligger i det å være et stakkars menneske. Man mister sin “lykkelige” barndom, oppdager sin seksualitet, innser at døden er mer enn en skummel mann med en ljà og ser at det ikke bare er godt, men også ondt. Dette skjer gradvis, ikke som en hendelse slik Kierkegaard tenker dette – fallet, eller synden og snakker om et “spring”. Psykoanalysen – rettelse: folkepsykologien – leter etter slike hendelser i fortiden. Jeg har aldri trodd at det kunne ha noe for seg å grave i den. Er noe fortrenget, har vel det sine grunner. Og man finner ingenting. For egentlig er det tale om en voksende bevissthet. Man blir klok av livet. Det tror jeg på, men ikke på dagen. For ti år siden, en tirsdag – jeg husker det som det skulle være i går, da lærte jeg forskjellen på godt og ondt. Det var noe med far min, etc. Nei, nei og nei! Men hvis vi nå godtar at det som skjer det skjer. Og at det som skjer med deg ikke skjer på samme måte med andre, at det er noe dypt personlig, som du aldri får satt ord på, aldri kan lære av andre, men selv må igjennom, og la oss forstå dette som synd. Denne synd er noe vitenskapen aldri kan forklare, fordi vitenskap slik Kierkegaard sier må bedrive allmenne utsagn. Synden er derimot noe dypt individuelt. Men psykologien kan i kraft av angstbegrepet, som er et tvetydig og elastisk begrep, komme med ordene så nær denne grense som det er mulig. Den må bare vokte seg for ikke å forlate sin vitenskapelighet. Faren er at den vil forklare noe som ikke kan forklares, at den sier at synden følger av noe før, f.eks en fristelse, et begjær. Dette overser friheten. Men den må heller ikke, når den ser synden, fordømme den – da blir den etisk. Etikeren forakter synderen. Må dømme ham. Henne! Sier at vedkommende ikke har andre å takke enn seg selv. Men angst er en slags makt som både lokker og forferder det enkelte menneske, den er i og utenfor, det er dets tvetydighet. Og med angsten som en slags passer, får psykologien utløp for sin kjærlighet til synden, sin nysgjerrighet, «sitter og avtegner konturer og beregner mulighetens vinkler, og lar seg like lite forstyrre som Arkimedes» (121). Tenk å dø som ham! Forstyrr meg ikke i mine rytmer! Det skal jeg si neste gang vi får bråk på scenen. Det får vi faktisk.

Den årvåkne københavnerpsykologen beregner altså angstens posisjoner og versjoner hos menneskene både før og etter denne synden, det som kommer til å prege dem, være deres arkimediske punkt så og si. (Arkimedes hadde jo den med punktet også.) Og så er troen vektstangen som kan hindre deres tilværelse i å synke hen i fordervelsen.

Et genialt forsvar for troen er dette i hvert fall. Men ikke helt til å bli klok på. Jeg forsøkte å plukke hull på innledningen, for å friske opp fra forrige uke. Det er noe med en annen etikk som skulle erstatte Aristoteles naive etikk. Tenk Aristoteles trodde at dyden var realiserbar! Da er jeg mer på det kristne parti, som ser mer realistisk på det stakkars evneveike, lille mennesket.

Utenfor holder de fest. De “autonome” – for avvikling av den danske stat, ol. – inviterer en masse bænd og folk i gaten her, stenger av den ene enden og har bål i den andre. Polti kom i begynnelsen. Nå om sommeren er det visst ok. Ingen i gata her har biler allikevel. Lurer jammen på om Haufniensis hadde fulgt festen gjennom sladrespeilet sitt. Hadde han vatt-dotter? Psykologen skal ikke «behøve å løpe livet av seg for å bli oppmerksom på noe. Tvertimot skal han sitte ganske rolig på sitt værelse som en politiagent, som likevel vet alt som foregår. Hva han behøver, kan han straks danne, hva han behøver har han straks ved hånden i kraft av sin allminnelige praksis, likesom man i et vel innrettet hus ikke behøver å gå ned på gaten for å hente vann, men har det i etasjen ved et høytrykk» (147). Her kan jeg ikke sitte. Jeg går ned til mitt hjerte nede i mylderet. Så poster jeg dette på hjørnet.

Gøy å skrive litt. Beklager hvis “besvarelsen” ikke var strengere enn den kunne være. Når jeg leste igjennom det første jeg skrev, slo det meg at noen av tankene hans har hoppet på meg og suger av min oppmerksomhet. Håper det kommer fram. Finnes det apropos et middel mot slikt? En spray eller noe, en krem?

God bedring! Vær snill å sende meg gitaren.

Peter

4. En flegmatikers uttrykk for sitt inntrykk av *Begrebet Angest*.

Sandnes, Onsdag 30 aug. 96

Hei!

Takk for brev. Hvis jeg forstår deg rett, vil du først få gjort det klart at leseren er vesenet i Ks verk/tekst, og så gi den fire karikerte lesninger. Ifølge K selv er der uendelig mange. Om du vil bruke mitt innspill som empiri eller springbrett til nye vinklinger, må du bare

skjenke meg den høflighet, å føre meg opp på litteraturlisten. ... Helst burde du sett deg for god til dette, og heller tatt den anstrengelse det er å åpne seg for mulige tolkninger, som et ledd i den “dannelse ved mulighet” som Haufniensis ender opp med, og dermed fått praktisert denne etikk på et tekstuellet plan. – Det er enkelt å si mye om denne bok, vanskeligere å gripe. Forsøker man å nøste trådene sammen, blir man sittende å bla, fordi det ene går umerkelig over i det andre. Kun viljen stopper refleksjonen eller lesningen, og så er forståelsen av refleksjonen irrelevant (i.e. det er eventuelt forholdet mellom viljen og refleksjonen, som skal forstås, ikke refleksjonen eller viljen isolert eller i andre relasjoner!), men innholdet skippes lett med forståelsen, og jeg vil ikke være med på, som Poole – som du nevner – kunne forstås å mene, at *Begrebet Angest* kun dreier seg om form. Da vil jeg være mer tilbøyelig til å sammenligne med *fronesis*-begrepet til Aristoteles: Moralen har ingen fasthet, intet endeligt, ingen resulterende tabell, men det finnes likevel moralske mestere. Man kan øve seg i å tenke moralsk. På samme måten kan man komme intellektuelt styrket ut av å sloss med en K-tekst selv om den ikke skulle ha noen bunn.

Vi kjenner alle til den – i større eller mindre grad – følelsen av å bli sett på som en man ikke selv mener å være, og hvor man tar rollen på seg, for ikke å skuffe disse i deres forventninger. Så har man gjort seg selv til indeks, likesom K som fikk en karikatur presset inn mellom seg og de Københavnske borgere, han holdt sånn av å kjøre sitt ironiske spill med. (Den estetisk-romantiske løsning på denne konflikten er å rømme byen (f.eks. Bergen – herved innrømmet! ...), og komme tilbake med frisk vind i seilene, men denne vinden blåser videre. Man kan imidlertid ha en slik tilknytning til byen at man som Socrates ikke ser noen muligheter av betydning utenfor, og så må man ta dommen på seg, eller som bestemoren til en du kjenner, som ikke kunne skille seg og måtte ta sitt liv for å komme vekk.) K ble et indeks i januar 1846, like etter utgivelsen av *Uvidenskabelig Efterskrift* og innrømmelsen av å være forfatteren bak de pseudonyme verker, to år etter utgivelsen av *Begrebet Angest*.

Etter at Korsar-striden var kommet i gang som en følge av vedkjennelsen, måtte K dermed avstå fra sitt daglige “folkebad”, som han kalte sine tilfeldig konverserende spaserturer på *Strøget*. Heretter tok han vognen ut av byen, men også her ble han forhindret i å opptre som tegn i møte med folk, for også her var det folk som gjenkjente, ikke ham, men karikaturen. ...

K skulle ifølge Poole, være den første tenker om å oppstille den problematikk som senere kjennes som massemedias makt over enkeltpersoner. På det mer dypereliggende (?), filosofiske nivået dreier det seg om en problematikk som kunne beskrives semiologisk utifra Husserls tegnlære, hvilket Poole også gjør, uten å overse den obligatoriske Derrida-kommentaren. Dette dreier seg jo som kjent om en etablering og opphøyning av et indre via et ytre, som idet det kommer til å beskrive dette indre, blir uadskillelig fra det. Likefremt analyserer Poole Ks post 48-forfatterskap som en krig imot det ytre. Ks løsning på indeksfangeriet innebar og måtte innebære en endring i meddelelsesstrategien: helt og fullt konsentrerte K seg nå om å tale (kristelig-oppbyggende) uten myndighet, for så å kunne høres fordomsfritt (Dette er Pooles tese: K ofrer sin kropp for det indres apoteose, dokumentert gjennom vitnebeskrivelser ved dødssengen: krøplingen med det guddommelige lys i øynene. Om min kristne morfar sa kristne vitner at han sperret øynene opp like før sjelen forlot ham, som om han så «noe»).

Det som kan redde Pooles perspektiv er muligens en anskuelse av Ks indre som et vulgær-indre, sett fra begrepstenkningens perspektiv, samt en oppfatning av K som en begrepsfiendtlig tenker. Hans indre er et konkret indre, vist gjennom utallige lignelser, som omvendt gjør den filosofiske anskuelse til den banale. Det indre kan ikke tenkes uten et ytre, det gode ikke uten det onde, og derfor er det indre og det gode, det ytre og det onde. Dette, som også ligner det typiske K-resonnement, er kortversjonen av dekonstruksjonen. Som en forenkling, tydeliggjør den det dekonstruksjonen også vil fram med, nemlig den rene tenknings mangel på selvinnsikt angående sitt eget medie, innsikten i den språklige forankringens umulighet. Benådet med denne innsikt, kan man velge å spille vakre tankemelodier, leke med ord og faste overbevisninger, eller bygge en stor filosofi på et grunnlag som ikke er et grunnlag, f.eks. på et paradoks, en umulighet, en utenkelighet, etc..

Jeg fikk en bok i julegave, Ks lignelser. Søtt! ... Jeg vedgår at den er benyttet som man benytter en diktantologi: man blar noen ganger i den. Jeg har bladd igjen, og funnet at i stedet for et register, inneholder den en liste over lignelsene i de samlede verk! ... Om den er fullstendig, har jeg ikke tatt meg tid til å undersøke. Man skal av og til underkaste seg tilfeldighetene. Når jeg nå drister meg til en verk-kommentar utfra nettopp denne listen over verkets lignelser, er jeg altså på dette plan prisgitt akkurat denne listemakers innsats. Min latskap veies forhåpentlig opp av at jeg har tatt meg arbeidet med å få dem skrevet inn på maskin. (Tenk – mammas sekretær, skrev dem inn for meg mot at jeg ...).

På alle mulige andre måter, er jeg en amatør som har forsøkt så godt jeg kunne å åpne opp de forskjellige stykkene med *min* forståelse. Det er forhåpentlig også et interessant snitt å lese boken langs, for deg som forstår dem. Du kan eventuelt bare lese lignelsene, og gjøre deg dine egne konklusjoner. Min mest stødige strøtanke, hvis jeg skulle si noe samlende, er at K orienterer sin tenkning etter disse umulige, faste punkt, slik du kort berører historien om Arkimedes punkt – hadde han bare hatt det, kunne han logisk-teoretisk sett faktisk ha løftet jordkloden med sitt vektstangprinsipp. Poenget var at han hadde jo ikke et slikt fast punkt. – K er ingen resignert tenker. Han er oppbyggelig: Punktet er vanskelig å finne, men det er der ute, og det er faktisk stødig hvis du kan tro det. Som fjell ...

Lignelser assosieres vel først og fremst med NTs evangelisters samling av perler. De er en enkel skatt å nyte, men tar en evighet å tolke. K er en lite tilgjengelig prosaist. Jeg har derfor forsøkt – kanskje mest for meg selv – å stotre frem noen mer eller mindre analytiske kommentarer til hver. Noen er noenlunde tilgjengelige utenfor sammenhengen de står i og uten alle slags forkunnskaper (**L..., sekretæren ...**), gitt at man får lov å tro på den mening man finner. Du har vel ikke glemt da ...

... *The Parables of Kierkegaard* er skrevet i en ikke så klanderverdig anledning. Den er, som en god bok ofte er, skrevet utfra erfaring. Boken er nå snarere en katalog, men erfaringen er ikke mindre vesentlig av den grunn. I tillegg er den sympatisk. Jeg finner boken brukbar utfra den samme frustrasjon. Ikke bare jeg kan bli sittende i timesvis å bla igjennom de samlede verk på leting etter den artige historien, jeg kom på at jeg leste for litt siden, – forgjeves. Dette er en av de bøkene man gjerne vil gi bort, men vet at man kommer til å ergre seg grønn over det for all ettertid (?). **Du derimot, som ...** Forfatteren Thomas C. Oden har dessuten skrevet en brukbar innledning, hvor han diskuterer sitt emne. Han lister opp fem grunner til at bruken av lignelser tjente Ks mål som forfatter. De er polemikkens slagvåpen; de setter mottakeren i en mottakende tilstand uten å måtte kreve aksiomatikerens tilslutning; de knytter seg til meddelelsestrategien ved selv å være indirekte, slik at leseren selv må velge mellom de mulige selvforståelser i dem; de meddeler ikke kunnskaper eller informasjon, men muligheter som kun kan mottas når rutinen (genren) rystes; og de er i kraft av sin norm om muntlighet, skrevet med tanke på å stå for seg selv. Det siste er mer et argument som tjener C. Odens mål med sin prosjekt, muligheten for at lignelsene kan trekkes ut av den tekst og den sammenheng de står i, for å pryde en egen bok.

C. Oden har gitt denne samlingen form av den rabbiniske *mashalim*, og dermed tillagt lignelsene en tittel og et ledespørsmål. Jeg har stjålet titlene. Kun én lignelse siteres fra *Begrebet Angest*; de andre sår oppført med titler i registeret, uten ledespørsmål, men med dansk sidetallreferanse og antall linjer. Jeg velger også her å konstruere en begrunnelse, som for å dekke over at jeg ikke har tatt meg tid til å pønske ut de slående punch-spørsmål. Vel, jeg er mer knyttet til sammenhengen enn C. Oden, og har overskredet linjeantallet en del steder. Men så er vårt siktemål forskjellig. Min interessen er ikke lignelsene i seg selv og hva den åpner for i Ks univers, men hva (sannsynligvis) samtlige av *Haufniensis lignelser* avdekker av *Begrebet Angest*, og der tror jeg vi er på samme sporet.

Slik fikk jeg brevene. Det siste var en håndskreven collage (– bortsett fra sitatene, som heldigvis og gledelig overraskende, for ikke å si forutseende, lå vedlagt på en diskett), som det smerter meg å ha innskrevet på maskinen, skjønt denne oppgaves pseudooffentlighet, eller min egen bluferdighet krevde det av meg. Samtlige overstrykninger er motivert tilsvarende, og forhåpentligvis står det allmenne tilbake; forhåpentligvis er det allment det som står. Flegmatikerens brev ble altfor langt. Dette skyldes de vedlagte sitatene. Og siden hennes tilfeldig valgte grep, bare gjør hennes særegne lese måte så altfor påtagelig, har jeg flyttet resten av brevet bak i et appendiks. Er man interessert blar man videre der. Faren var imidlertid at man her ville gå lei. Det er spesielt når en leser lignelser at en merker at en selv skulle hatt et ord med i laget.

I det følgende vil jeg selv komme til orde, komme til ordet med spørsmålet om det er mulig. (Altså å komme til orde, ikke til spørsmålet, men komme til ordet selv, komme med egne ord istedenfor andres, med egne ord som kanskje er allmenne. Her må vi få med oss nyansene: Å komme til spørsmålet var Heideggers mål, å komme til orde, Kierkegaards).

Kap. 3

Komponerte refleksjoner

– *bekjennelser til refleksjonens oppdagende evne*

«Her staaer jeg som Hercules, men ikke paa Skillevejen – nej, her viser sig en langt større Mangfoldighed af Veie, og desto vanskeligere er det altsaa at gribe den rette. Det er maaskee netop en Ulykke ved min Existens, at jeg interesserer mig for alt for meget; mine Interesser staae ikke alle subordinerede een, men alle staaer koordinerede» (*Dagbøger*, I 22).

De innskrevne brevene har virvlet mange tanker opp i luften. I møtet mellom vår tekst og disse fire personer har vi fått gjennomleve det nye og det samme som denne teksten har å by på. Ikke minst jeg har lært av å lese dem igjennom på den møysommelige måte man leser når man skriver over en tekst.⁴¹ Denne gjenlesning sier meg at de skal få tale for seg selv. At de står der sier allerede ganske mye. Min videre tale er likevel så smittet og innvevd i dem, at en løsrivelse ville ta oppmerksomheten bort fra den tekst oppgaven er rettet mot. Vi skal isteden forsøke oss i “*redelighetens*” *retning*,⁴² en retning som kanskje helst er konsentrert om det den går fra i det

⁴¹ Walter Benjamin frister her med sitt bilde av to forskjellige lesemåter. Avskrift står i forhold til gjennomlesning, som en vandring gjennom sivet står i forhold til å fly over det. Denne lesning er som å gå i fotsporene til forfatteren, som om en selv hadde skrevet teksten.

⁴² DET ER JO IKKE DET - RETNINGEN ER EN ANNEN... AKADEMISK? DISTANSERT? OG SELVE REDELIGHETEN ER JO PROBLEMATISK; DEN MAN IKKE KAN SKRIVE; KUN OPPFORDRE TIL; ALDRI BESVARE; ETTERLEVE; DEN ER KUN EN MULIGHET.

det er snakk om en løsrivelse. Vi skal forsøke å komme til orde selv. På denne vei, for vi må likevel tale om en vei for ikke å legge fullstendig skjul på fremstillingens baktanker, vil vi peke ut de filosofiske horisonter som vi mener må beskues for å finne fram til der vi på forhånd har bestemt oss for å havne. Først her kan vi kanskje få klarhet i hva det er vi gjør.

Disse refleksjonene plasserer seg innenfor de fire foregående og er samtidig etterpåklak i forhold til dem. Ovenpå dette er helheten så innarbeidet, at rekkefølgen mellom de forskjellige delene er opphevet i alt annet enn i selve lesningen av dem. Leseren er (også her) underlagt rekkefølgen i den forstand at den leser fra a til å, slik det er nedskrevet og framstillingen kan influere denne lesning ved å underforstå at ting i b abonnerer på ting i a, at ting i c ... osv. – La oss tre noen skritt tilbake; som en maler arbeider i detaljen helt inne ved lerretet, for så å gå noen skritt tilbake, betraktende, og dernest fortsetter i en annen kant av bildet – eller med andre farger.

Lesemåter

Den rette lese måten er ikke å stille Kierkegaards diagnose, men å la seg diagnostisere av Kierkegaard. Som han selv skriver i *Sygdommen til døden*: «Denne Bog er som af en Læge, jeg, Udgiveren, er ikke Lægen, jeg er en af de syge» (??⁴³). I forhold til teksten er han nemlig selv en leser, noe han sier i *Synspunktet*, skjønt ikke innrømmer her, hvor han jo er utgiver. Det at han imidlertid har skrevet den gjør ham til den ubetydelige første. (Slik som jeg selv er den ubetydelig første sensor og leser som forfatter av dette.) Helst skulle man identifisere seg og hengi seg helt til den “lese måte” som springer ut fra *Enten-Eller A*, hvor det bemerkes at «...store Genier kunne egentlig ikke læse en Bog, de vil nemlig bestandig under læsningen mere udvikle sig selv end at forstaae Forfatteren» (II ??). Disse replikkene favoriserer en lesertype som de kanskje óg har til hensikt å danne hos sine lesere. Frater Taciturnus (fra *Skyldig? Ikke-skyldig?*) har i sin rangordning i studiet av ansiktsuttrykk satt idealet tydelig:

«En nysgjerrig interesseret Iagttaget seer mæget; en Videnskabelig interesseret Iagttaget er ære værdt; en bekymret interesseret Iagttaget seer, hvad andre ikke see, men en sindssvag Iagttaget seer måske mæst, hans

⁴³ Dessverre..., hva annet kan jeg si når saken forholder seg slik at jeg har vært i den typen trance(ndens) når jeg skrev dette, som når man drives for langt inn i tekstene, at deres deres ord stenger for utsikten og deres sidetall blir en likegyldig. Når man kommer ut av slike ekstaser, og skal oversette eller allmenngjøre sine funn, formidle dem for en mulig leser, går selvfølgelig mye tapt. Denne gang gikk sidetallene også tapt, både her og i de følgende to sitater. Av hensyn til hva jeg ønsker å meddele i denne passasje, er sitatene tatt med likevel, selv om de ifølge akademias definisjoner på redelighet, burde blitt ofret.

Iagttagelser ere skarpere og mere udholdende, ligesom visse Dyrs Sandser ere skarpere end Menneskenes. Kun følger det af sig selv at hans Iagttagelser må verifiserest» (VII ??).⁴⁴

Evnen til å se stiger med besettelsen, men muligheten for å ha sett feil stiger alltid med opp ved siden av. Motivet er velkjent fra *Faidros*. Filosofien elsker visdommen og denne elskov eller kjærlighet er en besettelse, fordi den filosoferende lider av eros' besettelse i sitt inspirerte øyeblikk. I denne dialogen lar Sokrates seg først besette av Lysias' tale, og selv om han senere kommer under påvirkning fra sin egen demon, klebrer dette seg uvegerlig med i dialogens fortsettelse som et spørsmål om besettelsens karakter av riktig og gal. Kierkegaard tolker dette erkjennelsesdilemma kristent og er opptatt av det stadig uvisse i ens besettelses karakter av godt og ondt. Når en fordrer besettelse hos sin tilhører må man stadig advare mot dette.⁴⁵ Her har han sine forbilder. I Nytestamentet og Kierkegaard-tekstene kan djevelen lure i enhver åndelig forlokkelse.

I virkeligheten er nok derfor den bekymrete betrakter den høyeste. Den sinnsvake forblir innestengt i seg selv eller får munnkurv i kraft av å være innestengt i seg selv eller i institusjoner. For verifikasjonen – *verum ficere*, gjøre sann – skjer på bakgrunn av ytringen eller i den (man er lytter også til sin egen tale⁴⁶). Og verifiseringen må gjøres av hver enkelt betrakter, lytter,

⁴⁴ Skulle man her assosiere til temperamentene får man et problem med rangeringen. Temperamentene er nemlig likestilt og innebærer dermed en annen resepsjonsteori enn Kierkegaards. Nyanser kunne man likevel lage ved å akseptere dette med hensyn på virkelighet, latt dem ha sine helt særskilte egenskaper og begrensninger, men vite at de er like uunnværlige som elementene, men gitt dem fordeler ved forskjellige representasjoner. Slik kunne melankolikeren få avhandlingen, flegmatikerens diktet, kolerikerens forelesningen og sangvinikerens romanen, e.l.

⁴⁵ Et parallelt poeng er understrekningen av å være uten (statsautorisert) myndighet når han taler oppbyggelig. Leseren tillates ikke å hvile seg i forfatterens autoritative veiledning. Spørsmålet om dette er en dimensjon av ironien eller om ironien er en dimensjon av dette, finner jeg for komplisert til å trekke innenfor denne oppgaven. Spørsmålet om denne oppgaven likevel tar stilling til dette spørsmålet, vil ikke slutte å oppsøke meg før jeg får avklart det. Hvilken form denne avklaring vil få, lar vente på seg. Her gjelder det samme: Om enn den egentlig formes her, ligger det endelige uttrykk utenfor.

⁴⁶ Dette kommer til å problematisere betydningen av "min egen", hvilket er grunnen til at Derrida har gjort et poeng ut av begge: å høre og forstå seg selv snakke ligger til grunn for metafysikken som logosentrisme, dvs. den er fonosentrisk, bæres oppe av en paradoksal nedvurdering av skriften (*Om grammatologi*). At bare døden er min egen, som Heidegger sier, gjør døden til det eneste individuasjonsprinsipp. Men dette «je meine», som er mitt og som alltid er det, kan også gis bort, slik Derrida vil poengtere i sitt skrift, oversatt som *The Gift of Death (Donner la mort)*, spiller på *donner*, å gi, hvor *le don* betyr gave, men også på å ta livet eller begå selvmord, som i *se donner la mort*, hvor betydningen av å gi forsvinner i norsk (og engelsk) oversettelse. Av uttrykkene å begi seg i døden, gi døden, og gi seg døden i vold, ville den mest intetsigende, eller uuhørte - å gi døden - siden det ikke på noen måte er et uttrykk i vårt språk, uheldigvis bli den beste). - Skulle Derridas skriftproblematikk samkjøres med Kierkegaard, er poenget selvsagt at det ikke er vi som er, men språket som er. Man kommer i det rette sporet hvis man tillater seg å meditere litt over betydningen i at det ikke er vi som har oppfunnet språket, men fått det fra Gud. Det er kun i overfladisk forstand at det er vi som taler, mer grunnleggende er det språket som taler i oss. Språket er i denne tenkningen det man før kalte Gud. Denne siste tesen er en kobling av to antagelser hos Haufniensis i forbindelse med Adams (individets) uskyldighetstilstand. Den ene, idet der er språk før kunnskapen og Adam er vist å tale med seg selv, at den talende er språket. Den andre, at Gud taler til Adam. En annen meditasjon kunne begynne utfra konstateringen av at språket er der allerede når hver og en av oss kommer til verden. - Igjen: Deleuze er inne på den samme grunn når han sier at i samtalen med Guattari, oppsto noe mellom dem slik at de ikke lenger kunne si hvem som eide tankene, hvem som kunne skrive under på de forskjellige utsagn (*Dialogues*). Eller Wittgenstein, som må ha lagt denne tanke til grunn når han sa at han høyst hadde tenkt en tanke selv. I såfall er det veldig hovmodig sagt, veldig Münschausensk, fordi han dermed påstår å ha trukket seg selv og sin hest opp fra myren etter håret.

leser eller tilskuer, og igjen må hver enkelt lytter la seg forføre for å tilegne seg betraktningen. – Så komplisert kan man altså utlegge forståelsen. Og alltid står hver enkelt ovenfor den ovenfor skisserte usikkerhet. Men det er leserens egne evner og egen bekymring det her er tale om. Lesningen som er bekymringen må altså kommuniseres, hvilket også er lesningens vesen. Den er i en viss forstand heller ikke før dette. – Ergo har vi uttalt oss feil: der kommunikasjonen finnes er også bekymringen. Uten kommunikasjon, iberegnet den religiøse betydning av dette ordet,⁴⁷ ingen bekymring. Her er det også at bekymring er oppbyggelig fordi den er alvor og derfor bryr seg, derfor vesentlig interesserer seg.

Har vi vært vitne til en dekonstruksjon? Forfatteren er samtidig leseren og betrakteren er på samme tid den betraktede.

Lesning som iakttagelse er språklig. Det samme gjelder forståelse. Bestemt som åndelige aktiviteter kan det få oss til å betrakte det Johannes de Silentio (fra *Frygt og Bæven*) sier om arbeidet i åndens verden, som et hermeneutisk prinsipp:

«...kun den der arbeider får brødet, kun den der var i angst finder hvile, kun den der stiger ned i underverdenen frelser den elskede, kun den der drager kniven får Isaak» (V 27).

Refleksjonen som ender her, utgikk fra det ordtaket som slettes ikke passer med denne verden, da det for ethvert noen lunde orientert menneske må være klart, at det nettopp er den som ikke arbeider som får brødet. Abraham trosset denne verdens bud. Etisk er han derfor en morder. Religiøst derimot, er han helt. Johannes de Silentio som fastholder at Abraham ikke kan forstås, at han i det minste ikke selv forstår Abraham, må presentere slike bilder for å vise vanskeligheten.⁴⁸ Psyche blendes i møtet med Eros, Gudens ansikt sees kun i mørket og Orfeus, som sang seg gjennom Hades, mistet sin elskede da han gav etter for begjæret om å se henne idet de kom opp i dagslys, og snudde seg.⁴⁹

⁴⁷ Ordet kommunion: det valisiske ordtak som uttrykker gresk og kristen tankemåte, at de som spiser sammen hører sammen, forstås også som at de som "taler" sammen hører sammen.

⁴⁸ Man kunne fastholde dette: de Silentio vil forstå en annen. Men det han har å forholde seg til er en fortelling, ikke et individ i eksistensiell forstand. Dvs. i forsøket på å forstå Abraham må han ta utgangspunkt i fortellingen om ham, og bringes dermed inn i en undersøkelse av - og ikke minst en eksperimentering med - språket. Gangen ut i den svimmelhet språket fører en (Stangerup), kjennetegner alle Kierkegaards skrifter, ikke bare de "estetiske" (som man kaller de pseudonyme, for også talene er jo estetiske *qua* skrifter).

⁴⁹ Arne Melberg er inne på et interessant spor, når han med utgangspunkt i Constantin Constantinius (i *Gjentagelsen*), kaller Kierkegaard for orfiker med henvisning til Blanchot. Arne Melberg, som jeg har lånt disse tre eksemplene fra, begrunner dette med at Constantin måtte "drepe" sin elskede for å bli poet (*Mimesis - en repetition*, Stockh. 1992, s.169ff). I det hun vekket det poetiske i ham underskrev hun i samme øyeblikk sin egen dødsdom: poesiens vilkår er fraværet. Spørsmålet er om ikke denne orfiske tendens går igjen også i andre sammenhenger, som her.

Måtte vi her snakke om en forståelsens realitet, eller er det snarere tale om arbeidet til den som vil forstå, den altoppofrende vilje til å forstå? Men hvem av oss leser i så fall slik? Slik kan vi spørre og dermed på vår måte understreke vanskeligheten. Men sammen med dette spørsmål, lyder også spørsmålet om ikke disse tekstene selv tvinger dette frem? Og om ikke den språklige og stadige henvisningen til det utenomspråklige, i sin påkallelse av en interesse uten mulighet for språklig formidling, etterhvert kommer til å sprengre begrepet forståelse?⁵⁰

Vår tekst som handler om angst, får jo bent frem å gjøre med intet. Dvs. med alt og ingenting, som språkets tidvis iboende "visdom" så fortreffelig vet å uttrykke det. Hvordan forstå seg på intet? Her må vi minne om at den nysgjerrig og vitenskapelig interesserte i Haufniensis språkbruk vil være en distansert og desinteressert betrakter⁵¹ (han «seer mæget» og «er ære værdt»), men interessen er for vitenskapen, altså interessen i å være desinteressert i forhold til sitt objekt). Denne forstår seg på intet (*bit deg gjerne fast i tvetydigheten*) – bare denne mener også å forstå seg på det – og uttrykker seg alminnelig. Den etiske viten derimot aksepterer ikke intet, vil og kan ikke vite av det. Han forneker det, men allikevel er det der og han får det bestandig tilbake som problem. Religiøst (endelig – for dette lyder jo som et ekko fra stadielæren –) sees intet som den realitet hele livet finner mening i å fordrive. Denne betrakter har resignert og i ydmykhet funnet meningen i det, meningen i intets tilstedeværelse.⁵²

Hva så med oss selv? Hvem er vi som betraktere? Dette spørsmål hjemsøker oss stadig, stikker kjepper i hjulene på den desinteresserte filosofiske kommentaren, minner om dens begrensninger.

Kanskje vi kan støtte oss til det allmenne utsagn som sier at all forståelse i siste instans er selvforståelse. Selvforståelsen – blir det sagt i *Begrebet Angests* tiltenkte forord – er *conditio*

⁵⁰ Det er spørsmålet om denne sprengningen eller uendeliggjørelsen, utsettelsen av forståelsen - en forskyvning av dens mulighet og talen om et tilegnelsens moment, som får oss til å tenke på det vi tidligere kalte *anti-hermeneutisk*, og som vi skal **komme tilbake til**. I tillegg til det patologiske moment, har det nemlig også øyeblikkets moment, noe hermeneutikken er altfor evolusjonistisk rettet til å ta inn over seg.

⁵¹ noten s.116, hvor den vitenskapelige betraktning som er den metafysiske, beskrives slik Kant beskrev estetikken, som interesseløs. Dette begrep (om vitenskap, metafysikk, estetikk) har Kierkegaard beskrevet som et spesielt forhold til virkeligheten, slik også Adorno påpeker at han legemliggjør sine begreper, nemlig gjennom estetikerens.

⁵² Den religiøse betraktning, som lik den etiske snarere er en gjerning enn en betraktning, tenkes som det frigjørende moment i forhold til de greske overleveringer i den moderne filosofi, som det står om å løsrive seg fra. Minner vi om at intet er det ikke-værende, blandes denne tematikken inn i tradisjonens metafysiske spekulasjon. I den lange noten til ordet 'Øieblikket', blir det ekstra tydelig at *Begrepet Angst* er et metafysikk-kritisk innlegg i denne debatten. Om den greske tenkning i antikken og den moderne filosofi, sies her følgende: «Alt dreier seg om at få det ikke-værende til å være til; thi at få det bort og til å forsvinne synes såre lett. Den kristelige betraktning er stillt således: det ikke-værende er til overalt som intet, hvorav der skaptes, som skinn og forfengelighet, som synd, som sanseligheten fjernt fra ånden, som timeligheten glemt av evigheten, derfor gjelder alt om at få det bort for at få det værende fram. Kun i denne retning er begrepet forsoning oppfattet historisk riktig i den forstand, i hvilken kristendommen brakte det inn i verden. Er Opfattelsen i modsat Retning (Bevægelsens Udgang fra at det Ikke-Værende ikke er til) saa har man forflygtiget Forsoningen og vendt Vrangens ud deraf» (note 2, 171). Vi vil vende tilbake til denne passasje i forbindelse med Heidegger.

sine qua non for enhver livsbetraktning. Haufniensis eller Kierkegaard sier om seg selv⁵³: «I mangel af den uhyre Opgave at forstaae alle Mennesker har han valgt, hvad man vel maaske vil kalle borneret og tåbeligt, at forstaae sig selv». I falsk eller altfor ekte beskjedenhed kaller han seg for «en efternøler, der intet har seet i Verden og kun har foretaget en Indenlandsreise i sin egen Bevidstehed».⁵⁴ Men denne reiseskildring er han jo samtidig sin egen leser av, slik også vi leser dette vi leser.

Dette spor bringer oss tumlende inn i et speilkammer uten utsikter. La oss forsøksvis tre tilbake enda en gang.

A. Uttestengningen av det ytre

Verdensforsakelsen

Selvreferansen er kanskje unngåelig. Kanskje vi skal glemme oss selv? Kanskje det er nødvendig å skille mellom forståelse og selvforståelse når en vil formidle det lille en har forstått, og få vist at en hvertfall har forstått noe. Dette skillet må i det minste settes av hensyn til leseren, så denne kan få glemt forfatteren en stund og føle seg litt mer komfortabel med sine egne tanker om det utsagte. Vi vil da konsentrere oppmerksomheten om noe utenfor oss selv, denne andre selvforståelsen, og angripe den som et fellestrekk – kanskje ikke særlig overraskende dette – mellom Kierkegaard og hans Haufniensis. Symptomet på dette trekk er den standhaftige –Man-behøver-«intet ha sett i verden»-holdningen, hvorfor han også i forordet sier at han «som Forfatter er en Konge uden Land» (105). Som en versjon av inderlighetstanken er den symptomatisk for Kierkegaard generelt. Problematikken kan reduseres til forholdet mellom det indre og det ytre, hvilket bare tilsynelatende er en reduksjon, siden dette forhold gir problematikken sitt liv. En indre verden etableres i bagatelliseringen av den ytre, og den ytre verden blir den sekundære. Vi skal også se at dette grep gjentar seg hos Heidegger og la Adorno representere noen tankevekkende innvendinger eller advarsler mot en slik strategi. – Kierkegaard, for nå har vi jo tillatt oss å felle dommer om navnet bak maskene, reiste selv ikke så mye. Dette vet vi mye sikrere enn hva han selv har ment. Var han to ganger i Tyskland, eller var det tre? Og var ikke hans lærer derimot over hele verden? Er da ikke denne tone, som jo

⁵³ Denne tvetydighet mellom pseudonymet selv og Kierkegaard selv, går igjen i alle tekstene “hans”, og er kun på overflaten forsterket i det opprinnelige forord til *Begrebet Angest*. Han planla nemlig på et tidspunkt å utgi den i eget navn.

⁵⁴ *Forord* (V 230), hvor man kan lese det sensurerte (- da Kierkegaard på en måte sensurerte alt han hadde skrevet, i den forstand at han la til og fjernet ting med tanke på ettertidens lesere, spesielt i *Dagbøkene*, kanskje også i sine skissebøker, forelesningsnotater, noe enhver fra tid til annen tar seg selv i å gjøre -) forordet til boken.

skinner igjennom i hele forfatterskapet, kanskje opparbeidet som et forsvar for å ha levd hele sitt liv i København? Nå spekulerer vi, og slike spekulasjoner skal vi i det hele tatt ha oss frabedt. *Kierkegaard skal ikke vies mer oppmerksomhet enn regissøren bør vises av det stykket vi ser på kino eller i teateret. Det vi har til hensikt å forstå er hva skuespillerne forteller oss.*

Vi fortsetter altså utifra en påstand: Den sammenhengen som overalt i disse skuespill settes opp mellom betraktning, bekymring, lesning og kommunikasjon eller formidling, baserer seg altså på en utelukkelse av den ytre, empiriske verden. Haufniensis behøver ikke dra til London eller Paris for å lære menneskene å kjenne (164). Dertil er hans innlevelsessevne for stor, og han har det i etasjen som man også har vann i etasjen ved hjelp av et høytrykk. Han behøver egentlig kun få eksemplarer av arten. Helt konkret behøves fem voksne kvinner, det samme antall menn og ti barn (209).⁵⁵ Ved hjelp av et skarpt øye og ikke minst i kraft av språket, ser han nok i sine omgivelser. Ser man ikke, nytter det ikke hvor mange steder en har vært. Og den nærmeste omgivelse er i hans tilfelle ham selv, hver og en av oss i vårt.⁵⁶ Språket er det springbrett som kaster en utover hvis en vender seg innover.

Holdningen kan sies å ha sin grunn i det kristne skille mellom to verdener, denne – dvs. den synlige, empiriske og endelige verden, og den andre – dvs. den neste, åndens, og den usynlige verden. (Vi forstår det kanskje best hvis vi forsøker å *ikke* tenke dem suksessivt). Men la oss et øyeblikk oppholde oss ved den verdensforsakende tone som finnes hos den Kierkegaard som er kjent for formularet subjektiviteten er sannheten (*Efterskriftet*). Det avgjørende spørsmålet er hva det i denne tenkningen, denne skrivingen, står om å formidle. Johannes Climacus sier da også i denne sammenhengen noe veiledende, når han omtaler den subjektive tenkers stil:

«Den subjektive *Tænkens Form*, han Meddelelses Form er hans *Stiil*. ... En abstract Tænkens Person er ligegyldig i Forhold til Tanken, men existentielt maa en Tænkende fremstilles væsentlig som Tænkende, *men saaledes at han i det han foredrager sin Tanke tillige skildrer sig selv* [min kursivering]. ... Den digteriske Ro er Brede⁵⁷ i Forhold til den subjective Tænkens Existents-Meddelelse. Bipersoner, Scenerier osv. hvad der hører med til den æsthetiske Frembringelses Afrundethed i sig selv er Brede; thi den subjektive Tænk har blot een **Scene**, Existentsens, og Intet med Egne og andet Saadant at gjøre. Scenen er ikke i Phantasiens Trylleland,

⁵⁵ «Naar man blot passer paa sig selv, da skal en lagttager have nok af 5 Mænd og 5 Qvinder og ti Børn for at opdage alle mulige menneskelige Sjelstilstande». - Ikke så "radikalt" som Fretud kunne mene, nemlig at hele verdens forhold finnes gjemt i (kjerne)familien.

⁵⁶ Annerledes med Rousseau: «Skal en studere menneskene, kan en betrakte dem rundt seg. Skal en studere mennesket, må man utvide sin horisont (extend one's vision)» (*The Origin of Languages*). Motto: Haufniensis/Kierkegaard utvider sin horisont ved å betrakte den overleverte jødiske myte om mennesket. Hvor mange mennesker en enn kommer i kontakt med som antropolog, predikant eller diplomat, drasser man alltid på seg selv. Haufniensis gjentar det gamle delfiske visdomsordet og foreslår at vi begynner der.

⁵⁷ Angående ordvalget: I motsetning til å være forkortet. Den subjektive tenkers stil vil være middeelveien: *forkortet* i forhold til dikterens, *bred* i forhold til den abstrakte dialektikers.

hvor Poesien elsker Fulendelsen frem; Scenen er heller ikke i Engeland, og Omhu at anvende paa den historiske Nøiagtighed; Scenen er Inderligheden i at existere som Menneske, Concretionen er Existents-Categoriernes Forhold til hinanden. Historisk nøiagtighed og historisk Virkelighed er Brede.

Men Existents-Virkelighed lader sig ikke meddele; og den subjektive Tænker har i sin egen ethiske Existents sin egen Virkelighed. Naar Virkeligheden skal forstaaes af Tredjemand, maa den forstaaes som Mulighed, og en Meddelelse, der er sig dette bevidst, vil derfor agte paa, at hans Existents-Meddelelse, netop for at være i Retning af Existents, maa være i Mulighedens Form» (X 57f).

Og hvordan er så denne:

«En Fremstilling i Mulighedens Form lægger Modtageren det [meddelte] saa nær som det er muligt mellem Menneske og Menneske at existere deri. ...»

Denne nærhet oppnås ikke ved å fortelle helte-historier, eller historien om det som virkelig er eller har skjedd og blitt gjort. Beundringen kommer lett i mellom, og den er

«et svigefult Forhold, eller kan let blive det. Hvad der er stort i Retning af det Almene maa derfor ikke fremstilles som Gjenstand for Beundring men som *Fordring*. I Mulighedens Form bliver Fremstillingen en Fordring. Istedefor, som almindelig gjøres, at fremstille det Gode i Virkelighedens Form, at Den og Den virkelig har levet og virkelig har gjort det, og saa forvandle Læseren til en Betragter, en Beundrer, en Vurderingsmand, skal det fremstilles i Mulighedens Form; saa er det lagt Læseren saa nær som muligt, om han vil existere deri. Muligheden opererer med det ideale Menneske (ikke i Retning af Differents, men i Retning af det Almene), der forholder sig til ethvert Menneske som Fordring. ... Man behøver just ikke at være nogen Psycholog for at vide, at der gives en Svigefuldhed, der vil exipere [gjøre en unntagelse gjeldende] mod det ethiske Indtryk netop ved Hjelp af Beundring. Istedefor at det ethiske og det religiøse Forbillede skal vende Betragterens Blik ind i ham, skal støde fra, hvilket netop skeer ved at sætte Muligheden som den fælleds imellem dem, drager Fremstillingen i Virkelighedens Form æsthetisk en Mængdes Øine paa sig; og der bliver drøftet og prøvet, og vændt og dreiet om nu virkelig osv. ... Det er i al Evighed usandt, at Nogen er bleven hjulpen til at gjøre det Gode derved, at en anden *virkelig* har gjort det; thi kom han selv til at gjøre det: da var det ved **at forstaae den Andens Virkelighed som Mulighed**» (ibid. 58f).

Menneskets mål er å uttrykke sin individualitet. Ingen har understreket så eksemplifiserende og gjennomførlig de mange *muligheter* dette kan innebære. Ingen har understreket vanskeligheten så hardnakket, men samtidig understreket at vi er i besittelse av betingelsen og at spørsmålet står på om vi vil det. Dette kommer også til uttrykk gjennom Haufniensis i en passasje, vi skal ta med oss *en passant*, som kan leses på så mange måter. Den kan leses oppbyggelig (eventuelt som uttrykk for ressentiment), retorisk (med fare for demoni) eller

simpelt hen i desinteressens tegn – med nordistens iver ved å komme over det sted som også Ibsen nok har krysset – som en tilstedeværelse av intertekstualitet: Det handler om oppgaven i å la sin indre, religiøse eksistens eller besinnelse komme i forhold til og uttrykke seg i den ytre (191): «En saadan Kamp er upaatvivlelig meget anstrængende, da der vil komme Øieblikke, hvor de nesten fortryde at have begyndt derpaa og veemodigen, ja maaskee stundom næsten til Fortvivlelse betænke det smilende Liv, der have ligget for dem, hvis de havde fulgt Talentets umiddelbare Drift. Dog vil upaatvivleligen den Opmærksomme i Nødens yderste Forfærdelse, naar det er som Alt var tabt, fordi den Vei, ad hvilken han vil trænge frem, er fuldkommelig, og Talentets smilende Vei ham afskaaret ved ham selv, høre en Røst, der siger: vel min Søn! kun fremad; thi den, der taber Alt, han vinder Alt» (193).

– I min lille latin-english, knyttes ordet *vigilius* til vokteren, politiet. Som adjektiv betyr det våken, seende eller klar (alert). Den positive oversettelse er som vi tidligere har brukt, ordet årvåken, men det kan også være den som ikke får sove. Vi kan nå sitere fortsettelsen av Climacus-sitatet som en hentydning til denne:

Da Themistocles blev søvnløs ved Forestillingen om Miltiade's Triumpher, da var det Det, at han forstod Virkeligheden som Mulighed, der gjorde ham søvnløs; havde han havt travlt med, om nu virkelig Miltiades, og været nøjet med, at nu virkelig Miltiades havde gjort det: saa var han neppe bleven søvnløs, men vel en søvniq Beundrer eller höchstens en lydende Beundrer, men ingen Miltiades Nr. 2. Og ethisk forstaaet er der Intet man sover saa godt paa, som paa Beundring over en Virkelighed. Og ethisk forstaaet, dersom Noget kan purre et Menneske op, saa er det Muligheden, naar den idealt fordrer sig selv af et Menneske.

Det er en kjent kristen såvel som kinesisk livskunst å regne opp sine bedrifter fra dagen før, det en har gjort og det en skal gjøre i morgen, før en går til sengs, og ikke tenke på det en kunne gjort annerledes. Man rensker sin bevissthet, sin samvittighet. Annerledes her: Det er evnen til å se virkeligheten som mulighet som gjør Haufniensis til den søvnløse og samtidig den årvåke. *Virkeligheten tjener derfor som det arsenal, muligheten alltid vil overgå.* Og her får en meddelelse som fastholder tanken om denne mulighetens tilstedeværelse i alle mennesker sitt *etiske imperativ*, aldri å la seg nøye med virkeligheten.⁵⁸

⁵⁸ Igjen den virkelighet, som er til som betraktet; ikke 'frihetens virkelighet', som er en opplevd virkelighet og ikke kan betraktes som annet enn mulighet. Denne forskjellen berører forskjellen mellom den første filosofi (*prote philosophia*, Aristoteles) som er en metafysikk og beveger seg i forhold til immanens, og den foreslåtte andre filosofi (*secunda philosophia*, Haufniensis) som er en etikk og beveger seg i forhold til transcens (119). Det er her av viktighet å se at tanken «frihet er innsikt i nødvendighet», er et altfor begrenset perspektiv, for denne tenkningen. Frihet er innsikt i endelighet, ville være en negativ bestemmelse som kom noe nærmere, frihet er innsikt i taushet, en formel som rammet blinken i sin meningsløse totalitet.

Når Haufniensis gjentar det apollinske *gnoti seauton*⁵⁹, fører tanken oss tilbake på orakelet i Delfi. Delfi er Apollons sted, formens gud, far av guden for legekunsten (– som imidlertid om vinteren oppholder han seg hos hyperboreerne; da styrer Dionysos). Statuen av Apollon skiller seg markant fra de andre greske statuer ved særdeles oppsperrede øyne. Apollon er seende. Mye senere bruker Michelangelo samme uttrykk for å formidle frykt. Vi kunne også tenke på Rilke som taler om øynene og beherskede lidenskaper, mens de sterke gråter i antikken. Pythias profetiske galskap som omtales i *Faidros*, og i vår tekst knyttes til forståelse, får oss til å minne om at entusiasme kommer av *en-theo* og betyr i gud.

Den årvåkne ser utover ved å se innover og er redd.

Ved valg av det pseudonyme navn Vigilius Haufniensis, får Kierkegaard gitt et sterkt assosiasjonsfelt for perspektivet på de mange fenomener som bringes på banen. Vi kunne slå oss til ro med at det er den intense religiøsiteten, interessen for hva den innebærer og for hvordan den kan virkeliggjøres, som styrer nedvurderingen av verden; at den indre verden må utnytte den ytre for å gjøres forståelig, slik Derrida har påvist at skriften ble utnyttet for å beskrive talen. Men opprettholder vi interessen, er det ikke mulighet for noen ro...

... *Begrebet Angest*, dette er boken vi forholder oss til, teksten vi leser nøye, og aldri vet om vi befinner oss milevis fra eller altfor dypt begravet i. Hva den egentlig handler om er det overordnede spørsmål enhver tilbakevendelse stiller seg. La oss derfor tenke oss bakover og forsøke oss på *noen ord om den umiddelbare opplevelsen*⁶⁰ av denne teksten. Spesielt merkbart er de mange gjentakelsene av hovedpoenger, som gir inntrykk av at den er skrevet fortløpende. Kanskje den også leses best fortløpende? Stopper man opp og prøver å finne sammenhenger, oppspore henvisninger, kartlegge assosiasjoner, gjøre noe ut av alle digresjonene og de sporadiske systematiseringer, havner man ut i frustrasjoner. Kanskje dette trekket tilhører det man “filosofisk kan lære” av *Begrebet Angest*, slik Heidegger så kryptisk fremhevet nettopp

⁵⁹ Kjenn deg selv, *gnoti seauton*, *kat exohen.*, *-unum noris, omnes*, etc. Først med kristendommen oppkommer det universelle begrep om mennesket, ikke med jødedommen - selv om de har ordet *Adam*, eller med grekerne - selv om de har ordet *antropos*, fordi først dette bærer med seg betydningen av likhet: *Homo sum; nihil humani a me alienum puto*. Eller bedre, ifølge Miguel de Unamuno: *nullum homeinem*: Jeg er et menneske; intet annet menneske anser jeg for å være en fremmed. (Alle mennesker blir satt som like og gitt det samme mål i den kristne (og latinske) dogmatikk). Det er dette Nietzsche tar til orde imot ved å snu det om - om han ikke som Kierkegaard egentlig heller bare understreker vanskeligheten - når han åpner *Moralens genealogi* med ordene: «Wir sind uns unbekant, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst. Wir haben nie nach uns gesucht, - wie sollte es geschehen, daß wir eines Tages uns fänden? Mit Recht hat man gesagt: “wo eur Schatz ist, da ist auch euer Hertz” [Lukas]; unser Schatz ist, wo die Bienenkörbe unser Erkenntnis stehen».

⁶⁰ Egentlig en *contradictio in adjekto* i Kierkegaardsammenheng! Enhver uttalt umiddelbarhet, enhver tenkt eller bevisst umiddelbarhet, er ikke lenger ... etc. Hvorfor han også med Hegel sier at umiddelbarhetens vesen er dens opphevelse; at den (i tanken) ikke finnes som annet enn et forbigått og ugjenkallelig stadie, og at det er dette syndefallsberetningen forteller om. Det er dette perspektiv som må inn i hermeneutikken! “Kjernen” i teksten er en idealitet på nivå med “barndommen”.

dette verket. Poenget ville være illustrativt. Selve teksten viser budskapet, og illustrerer sitt begrep ved virkelig å være en tiltrekkende-frastøtende tekst. Man venter begrepsfestingen av angsten, virvles inn i begrepskaos og får kun troen å klamre seg til. Vi har tidligere uttrykt vår skepsis til denne oppfatningen. Umiddelbart virker det imidlertid som om teksten er lite gjennomarbeidet, eller som om forfatteren ikke klarer holde styr på sine mange distinksjoner. At den er lite gjennomarbeidet burde i hvert fall de mange ukorrekte henvisninger og påstander vitne om, påstander som Haufniensis spinner de mest vidløftige tanker ut ifra, provosert som han er f.eks. av Hegel, som han (eller Kierkegaard?) leste sporadisk,⁶¹ og hvis bilde ble tegnet i stort format av de danske Hegelianere. Friskt eller mindre friskt i minne, har han hatt sine lesninger og referanser i hode mens han skrev. Nok av kjennere har bemerket tilsvarende.⁶² Men selv om polemikken var rettet mot de danske hegelianere og ikke Hegel selv, burde han ikke ha utsatt seg for å la seg felle på unøyaktigheter. Det sies at han skrev på lapper som lå på strategiske steder i stuene, hvor han gikk rundt og rundt og prøvde å gi kanaler til de mange tankene som slo ned i ham. Stuene var bygget slik at han kunne bevege seg i sirkel, spasere fra stue til stue med sine kreative notasjoner. Søker vi en forklaring kan vi klamre oss til slikt et biografisk notat, for det kan ofte virke som han har hatt disposisjoner til forskjellige bøker, og utfylt dem på denne måten. Kanskje er alt tiltenkt. Denne mulighet, muligheten av at hver minste detalj, også feilene, er innarbeidet med overlegg, blir nødvendigvis påtrengende når man har å gjøre med en forfatter som forestiller seg som forfatter. Og stopper man litt opp ved den, kommer noe annet fram. Dette annet er et syn for Kierkegaards måte å arbeide og skrive på. Her ser vi at Kierkegaard først og fremst er interessert i hva ordene sier, ikke hvem som har sagt dem. Utallige eksempler kan underbygge dette. Grimms eventyr, f. eks., interesserte ham kun ved tittelen (eller andre steder, som A i *Enten-eller*, retorisk puster liv i sin fascinasjon over den enkle og navnløse innskrift på en grav, hvor der kun står – “den Ulykkeligste”, og sier: «En Bog

⁶¹ Mest irriterende er begynnelsen. Innledningen starter utifra den forutsetning at Hegel avsluttet sin Logik med avsnittet om virkelighet. Det er feil.

⁶² Taylors store bok, *Journeys to Selfhood*, oppholder seg til det utrettelige ved forsøket på å sidestille Kierkegaard med Hegel i troen på å gjøre det på tross av dennes selvforståelse, i og med at han har lest feil så mange ganger. Dette får meg til å nære enda sterkere tillitt til en påstand om at Kierkegaards utsagn om lesning også i sin praksis sier at tenkningen ikke må la seg binde av lesningen, eller det som før er tenkt. *Begrebet Angest* begynner slik: «Efter mit Begreb gjør den, der vil skrive en Bog, vel i at tænke adskilligt over den Sag, om hvilken han vil skrive. Han gjør heller ikke ilde i at stifte, saavidt muligt, Bekjendtskab med hvad tidligere er skrevet om den samme Sag. Skulde han paa denne Vei træffe en Enkelt, der udtømmende og tilfredsstillende har behandlet et eller andet Partie, da gjør han vel i at glæde sig som Brudgommens Ven gjør det, naar han staaer og hører efter Brudgommens Stemme. Naar han har gjort det i al Stillhed og med Forelskelsens Sværmerie, der altid søger Eensomhed, da behøves Intet videre; da skrive han sin Bog frisk væk som Fuglen synger sin Vise, er der Nogen, der har Gan eller Glæde af den, saa meget desto bedre; da udgive han den sorgløs og ubekymret, uden al Vigtighed, som afsluttede han Alt, eller som skulde alle Jordens Slægter velsignes i hans Bog» (105). Allerede disse ord sier på en måte nok om uvesentligheten i å ta dem som hans mening eller ikke. Dette passer også med en innrømmelse han strøk fra sitt opprinnelige manus. I noten til parafrasen av et utsagn hos Platon, unnskylder han ganske forklarende mangelen på nærmere stedsangivelse: «Læseren maa undskyldte at jeg citerer saaledes. Tanken har altid været mig Hovedsagen, men da jeg aldrig har brugt nogen anden Excerpteren end min Hukommelse, saa kan jeg ikke finde det igjen uden megen Møie hvilken ikke lønner Umagen» (Pap. 130).

kan have en Titel, der giver En Lyst til at læse Bogen, men en Titel kan i sig være saa tankerig, saa personlig tiltalende, at man aldrig vil læse Bogen» (II 201)). De mange sitatfeil som kommentarene til de samlede verker noterer seg, misforstår fullstendig ved å sammenligne med originalen og lese videre ut fra dem. Likevel – har vi igjen her en variant av verdensforsakelsen, eller en ekstrem subjektivitets-manifestering, en gjentatt insistering på at fortolkningen er der allerede, at fortolkningens basis vil trekke seg tilbake inn i «hiin græske Virvel». Er så leseropplevelsen det eneste vi står igjen med?

Siden dette arbeidet springer ut av et forsøk på å komme til bunns i en rekke anelser om en innsikt som formidles her, og teksten er av et slikt utydelig, springende format – den er jo i aller høyeste grad esoterisk – vil et slikt forsøk på å komme til bunns, aldri kunne beregne helt hvor man helst skulle begynne.⁶³ De kommentarer jeg foreløpig har støtt på i resepsjonslitteraturen er dessverre altfor overfladiske i denne forstand, altfor kjappe (man refererer til *Begrebet Angest* i forskjellige andre sammenhenger), altfor konvensjonelle (man skiller ikke ut pseudonymet, men leser Kierkegaard). Kierkegaards egen reflekterende måte å skrive på åpner opp for så mange assosiasjoner, at det fleste som skrives om han ikke kan unngå å bli kjedelige forflatninger. Når Levinas, Derrida eller Adorno skriver om han, er det imidlertid annerledes. De gjør det eneste rette og det eneste mulige, utnytter Kierkegaard til å uttenke sin egen filosofi. (Dette er ganske riktig ut fra det syn, at Kierkegaard selv, får man aldri fatt på. Disse vedgår imidlertid ikke det). Mer konkret vil jeg peke på at ingen av kommentatorene, ingen av leserne, har tatt alvorlig stilling f.eks. til Heideggers utsagn i *Sein und Zeit* (*SuZ*) om at dette var den eneste teksten man kunne lære noe filosofisk⁶⁴ av hos Kierkegaard, utenom de oppbyggelige skriftene.⁶⁵ Hva som kan gjemme seg i denne påstanden har lenge fascinert meg. Nå har jo Heidegger sitt eget begrep om filosofi, og kommer senere til å tale om markveien og om skogsveien, veier som fører ingensteds hen. Dette kunne vi kjenne igjen, var det ikke for at Kierkegaards temperament tilhører bystrøket mye mer enn lysningen i skogen, og at man

⁶³ ... å grave, som jeg ofte finner som den tilnærmedesvis mest betegnende aktiviteten i det å lese *Begrebet Angest*. På jæren som er navnet på det jorde jeg kommer fra, finnes det to forskjellige forestillinger om hvor man havner når man setter sin spade i jorden. Den ene, at man kommer til kina: da faller man ut, skjønt kineserne faller jo ikke, så på en måte vil man jo ikke falle. Denne utvei forble uviss. Vi gravde aldri så dypt. Den andre var viss nok, det var helvete. Poenget var vel ironisk: De sa bare at vi ikke burde grave for mye i tingene, og alle visste at det kom til å bli med et par tak. - Dette arbeidet har hevet seg over slike motforestillinger, og vet i tillegg at når man er kommet så langt ned at veggene raser over en, så mister man retningssansen fullstendig. Til dette må der følge den reservasjon, at betegnelsen “grave” sett i forbindelse med ordet “dybde”, som har en tendens til å dukke opp i denne oppgave, der hvor jeg tillater meg å uttrykke vage fornemmelser, nok er villedende i seg selv. Til det er det bare å bemerke at tilsvarende ord som “avgrunn” eller “å gjennomtenke et problem”, i forbindelse med tenkning - som om tenkning i det hele tatt har noen retning - må oppleves i sin pathos mer enn de må forstås etter sin betydning.

⁶⁴ Da kan jeg ikke si at å følge Kierkegaard er en bevegelse ut av filosofien (skjønt han forblir på vei, kommer ikke løs, er ikke positiv), og at for å være i filosofien, må man lage sin egen. Skjønt det er jo det jeg mener at Heidegger gjør.

⁶⁵ For ikke å nevne hva *han* har ment om de siste.

vanskelig kan forestille seg ham med den humrende latter. Tidsrefleksjonene og plasseringen av angsten i forhold til intet, peker likevel i høyeste grad mot fundamentalontologien i *SuZ*. Det er også her at Kierkegaard, selv om han etter Heideggers egne begrepsnettverk er fanget i det ontiske nivå, krediteres for sin angst-analyse.

Filosofisk mer å lære

La oss ta fatt på det visittkort Heidegger innrømmer besittelse av:

«I det 19.ende århundre hadde S. Kierkegaard uttrykkelig gjennomtenkt eksistensproblemet som eksistensielt problem. Den eksistensielle problematikk er ham imidlertid så fremmed at han ontologisk sett står ganske under Hegels innflytelse og den antikke filosofi slik han så den. Derfor finnes det filosofisk mer å lære av hans "oppbyggelige" skrifter enn av de teoretiske – avhandlingen om begrepet angst utelatt».⁶⁶

Er dette anledningen til at vi bryr oss med Heidegger? Og selv om det bare er et påskudd for en dypere affinitet vi bare aner, er det likevel anledning god nok til å bry seg om ham? Hva kan gjemme seg i dette utsagnet, denne unntakelsens tilføyelse, om at bare *Begrebet Angst* og de oppbyggelige skriftene er verdt å beskjeftige seg med hos Kierkegaard, men at de var desto mer lærerike filosofisk sett? – spesielt den "slip of the tongue"-aktige «... avhandlingen om begrepet angst utelatt»? Spørsmålet kommer til å øke i verdi hvis vi minner om hvor mye Heidegger har "lånt" til sine analyser av 'Dasein' i *SuZ*. Das Man-modusen tilsvarer spissborgeren, ja hele uegentlighetsaksen er på mange måter en systematisering av begrepet endelighet hos Kierkegaard. Angsten åpenbarer også her pratet som prat, det meningsfulle som det meningsløse. Vi kunne fortsette. Poenget mitt er at dette er lån fra hele det vi kunne kalle Kierkegaards tenkning. *Frygt og Bæven, Gjentakelsen, Begrebet Angst*, men kanskje tydeligst *En Litterair Anmeldelse*, kunne regnes over ett og betraktes som foreløpige skisser til Heideggers tidlige tenkning. (Jeg vil også påstå at det er en fortreffelig systematisering, forenkende og på mange punkt klargjørende, men dermed også en reduksjon). Men det skulle altså være noe spesielt med nettopp *Begrebet Angst*, noe «filosofisk mer å lære».... En

⁶⁶«Im 19. Jahrhundert hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich durchdacht. Die Existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen "erbaulichen" Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen - die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen» (*SuZ*, note s.235, min overs.). Man kan ikke unngå å merke seg formuleringen "uttrykkelig gjennomtenkt" som annet enn retorisk. Men også Haufniensis bruker denne vending om enn i negativ versjon, når han anklager den hegelske filosofi for å ikke tilstrekkelig ha gjennomtenkt Kants skepsis (110). *Som om det er mulig? Som om det er det Kierkegaard har gjort? Nei for da burde han jo etter det han hadde vært "gjennom" ha begynt på nytt, mens sannheten er at muligheten av å begynne på nytt og virkeligheten av å ha vært igjennom noe i tanken, må forutsettes av en systemfilosofi, mens den her overalt problematiseres.*

besvarelse av hva dette skulle være kunne ta form av en utredning av Heideggers filosofibegrep, forutsette en tro på at vi kunne lære noe spesielt fra *Begrebet Angest* utfra en tilegnelse av dette filosofibegrep, og at vi ville få god hjelp ved å lese i de oppbyggelige skriftene.

Men denne Kierkegaard som «mest inntrengende har utskilt det eksistensielle fenomenet øyeblikk» (ibid. note 338), som «har nådd lengst i analysen av angstfenomenet» (ibid. note 190), og «uttrykkelig gjennomtenkt» eksistensielle problemet som eksistensielt problem, har hverken kommet utover den «vulgære tidsforståelsen» eller «den ontologiske differensen». Hvorfor er de oppbyggelige skriftene mer lærerike filosofisk sett enn de teoretiske? De teoretiske verkene bærer på en Hegelsk ontologi og er derfor like lite lærerike som Hegel selv, her forstått som like forankret i den værensforglemmende ontologi, den om det værende, like overseende ontologi-differensen mellom væren og det værende. Kierkegaard kommer ikke ut over Hegel så lenge han fortsetter å latterliggjøre ham. *Reductio ad absurdum*-argumenter henger fast i den første posisjonens pilarer. Dette var den lærdom man mente å hente fra Nietzsches kollapsende forsøk på å løsrive seg fra det han kalte metafysikk fra utsiden, som Heidegger viste for de senere franske metafysikk-kritikere. Er de oppbyggelige lærerike fordi de er uten ontologi? Eller fordi de forutsetter ontologi, men vil i dybden i stedet for å løsrive seg?

Man har forsøkt disse spørsmålene besvart, fulgt etter dem ut i de oppbyggelige skrifter, forsøkt å lære noe om Kierkegaard, noe om Heidegger. Vår hensikt er å utnytte Heideggers spor til å lære noe om *Begrebet Angest*. Sagt på en annen måte, vil Heidegger bli det speil som viser oss nye dimensjoner med dette verket, men også at dette bildet er forvrengt.⁶⁷

Det var ganske nærliggende å gjette at den filosofiske lærdom lå i Kierkegaards radikale fortolkninger av kjente steder i den kristne kanon, for ikke å glemme hans lesninger av Platon, hans særmerkende eksegese. Slik Heidegger fortolker de mest vedtatte utlegninger av steder i den vesterlandske tekstmasse, viser det at han har lært av denne originale og gjennomførte stil hos Kierkegaard. Det ville her ikke være så enigmatisk å påstå at Heideggers filosofi egentlig er resultatet av å flytte Kierkegaards erkjennelser og begreper utover i en annen diskurs enn den

⁶⁷ Det er litt omstendelig dette. Poenget er at meddelelseskunsten oversees når Heidegger kritiserer analysene, men at vi mister alt hvis vi går forbi disse analysene som Heidegger etter vårt syn tydeliggjør, hvis vi går direkte inn på den indirekte meddelelse eller pseudonymitetsproblematikken. Poenget er på en måte **analogt** med den frustrasjon man møter f.eks. i Derridas *Grammatologi*: man må først lese seg inn i den tradisjonen det står om å frigjøre seg fra, ellers vet en ikke hva en unnslipper eller om en gjør det.

nytestamentlige. På den annen side har Kierkegaard noen helt andre mål med sin analyse i *Begrebet Angest*, det “utelatte” verket, enn Heidegger har i *SuZ*.

Den særlige metode i Heideggers værensspørring er å begripe de nære ting først. Før væren kommer verden og før den teoretiske den kjente – den hvor solen står opp før den hvor jorden dreier – før vitenskapens kommer bondens eller hvermanns verden. Her er hermeneutikkens banale grunn: man må forstå det nærmeste før man kan forstå det fjerne. Heideggers fortjeneste er å formulere en filosofikritikk på denne banale grunn.

I det følgende skal vi servere et stykke tekst som har preg av en forelesning. Les den gjerne høyt for deg selv.

--- ---- -----

Om Heidegger og Kierkegaards angstbegrep.

Where Nature's end of language is declined
and men talk only to conceal their mind
(Young, *Love of Fame*).

Hundene bjeffer på det som de ikke forstår
(Heraklit, *Fragmenter*).

En av Heidegger kommentarer til tiltredelses-forelesningen *Hva er metafysikk?* (1929), lyder som følger. Den er skrevet i forbindelse med dens utgivelse i bokform og tar opp igjen spørsmålet: Hvorfor er der overhode noe værende og ikke snarere Intet? Dette spørsmålet skal ikke tolkes Leibniziansk-kausalt-metafysisk: *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*, men: «hvorav kommer det, at det værende overalt har forrang og forbeholder sig ethvert “er”, mens det som ikke er noe værende, det således forståede Intet annet enn væren selv, forbliver glemt?» (vi siterer fra den danske oversettelsen, 122) og i selve forelesningen: «Hvordan forholder det seg med dette Intet? Er det et tilfelle, at vi helt av oss selv kommer til å tale slik? Er det kun slik en talemåte – og ellers intet?» (125). Vanskeligheten ligger i at ordlyden i forelesningens opprinnelige formulering av spørsmålet, helt og fullt tilsvarende den franske formuleringen. Svarene på de spørsmål Heidegger nå stiller, er imidlertid gitt oss langt tilbake i førsokratiske tid, dvs. i de fortolkninger han selv har gjort seg av noen spesielt utvalgte førsokratiske fragmenter:

I den greske erfaring hviler essensen av å si i *legein*⁶⁸. I det tilfelle er *noein* [tenkning] essensielt – ikke overfladisk og tilfeldig – noe sagt. Selvsagt behøver ikke alt sagt være en ytring, det kan også – og må noen ganger – være en taushet (*Early Greek Thought*, 89f - min overs.).

– Merk hvor elegant han utnytter motsigelsene i språket selv. Senere tolkninger kommer dermed på avveier av hva som står, sier Heidegger, når de «avstår fra å undersøke ordentlig i måter å høre på og referanserammer i den tidlige tenkningen» (ibid. 85). En slik dom felles i forbindelse med utlegningen av den mest kjente Parmenidessetningen vi er overlevert, den som setter en sammenheng opp mellom *logos* og *einai* (væren, værender eller virkelighet), og som ifølge Hegel var betingelsen for filosofiens begynnelse. Vi befinner oss nå i essaysamlingen som eksegerer førsokratiske fragmenter. Heidegger avslutter essayet over dette fragmentet med påstanden om at Parmenides-dialogens («det didaktiske dikt» av Platon) åpne slutt, ikke er noen tilfeldig avslutning. Hold fast!

Denne uavsluttede dialog er ingen mislykkelse. Det er et tegn på den grenseløshet som, i og for erindringen, nærer muligheten av en forandring av skjebnen (*Geschick*). /Men enhver som bare venter at tenkningen skal gi bekreftelser, og avventer den dagen vi kan gå hinsides den som unødvendig, krever at tanken tilintetgjør seg selv. Det krav kommer i et merkelig lys hvis vi tar i betraktning at de dødeliges essens kaller (*Schick*) dem til å ta i akt et kall som vinker dem mot døden. Som den ytterste mulighet av det dødelige *Dasein*, er døden ikke målet for (el. avslutningen av) det mulige, men den høyeste bergningen (samlende skjulende) av den kallende avdekningens (*Entbergen*) mysterie (ibid. 101).

– Med et aritmetisk uttrykk kan vi si at det å lese Heidegger idet han erstatter (les: fortolke) kanoniserte oversettelser av førsokratisk gresk med sitt eget tysk, er proporsjonalt like åpne for hvordan å forstå hans værenstenkning som det er utfordrende. (Heidegger må erfares!)

(Det kunne kanskje ha noe for seg å notere oss i parentes de Parmenides-fragment han stykker sammen:

⁶⁸ som brukes om tale og som *logos* er substantivering av. Påstanden er utviklet fra følgende Heraklitfragment (i Songe Møllers kompendium-oversettelse):

«Lyttende ikke til meg,
men til Ordet (*logon*),
er det vist å sam-orde (*omologein*):
alt er ett».

Behag å merke at Heidegger ikke siterer det fragment som står nummeret før dette, det med hundene som vi har valgt oss som motto.

Frag. III

for det samme (*to auto*) er å tenke (*noein*) og å være (*einai*)

Frag. VIII

(vers 34-41)

Det samme (*tauton*) er å tenke og det for hvis skyld tanken er.
For ikke uten det værende (*eon-ta*), hvori det er uttalt,
finner du tenkningen: for intet annet er eller vil være
utover det værende, for nettopp dette har Moira sammenlenket,
så det helt og ubevegelig forblir. I *det* får alt sitt navn,
alt det som dødelige har fastsatt, i tiltro til at det er sant:
både å bli til og gå til grunne, både å være (*einai*) og ikke,
å flytte fra sted til sted, samt å veksle den skinnende flate.

Frag. VI

(vers 1-2)

Det er nødvendig å si og å tenke det værende (*eonti*). For Væren er.
Intet, derimot, er ikke. Det vil jeg du skal ha klart for deg.

... og også bare skimme noen av de oversettelser han gjør seg:

dike - der Fug, orden, das Recht

eidos, idea - das Aussehen, utseende (ytre tilsynekomst)

einai - sein, være

eon - das Sein, das Anwesen, dualiteten av nærværendegjøring og det som er nærværende

eonta - das Seiende, das Anwesende, det som er nærværende

die Anwesenheit, nærvær

epilanthanesthai - vergessen

idea - das Gesicht, aspekt

legein - legen, legge, beisammen-vor-liegen-lassen, å-la-ligge-sammen-foran

Moira - die Zuteilung, tildelingen

noein - in-die-Acht-nehmen, ta-i-akten (det den tar opp er noe sagt, noe framlagt), das Denken

skoteinos - dunkel

to auto - das Selbe

... selvsagt bare for syns skyld...).

(Som man svarer, tenker man ...)

–Hva gikk det av deg? –Ingenting.

–Hva er det med deg? –Det er ingenting....

–Hva tenker du på? –Ikke noe.

For det samme er å tenke og å være (einai). Berkeley er en av de som leser en identitet inn i de to forhold som stiller seg sammen i Parmenides setning, og lesningen (selv om det skal stå ubesvart om Berkeley har hatt direkte tilgang til fragmentet i seg selv) hviler på Descartes metafysikk, hvor *esse = percipi*, væren er lik være representert. Selv om Hegel er mer sofistisert enn Berkeley her, er denne identiteten aldri blitt tenkt annet enn som den selvfølgelige lesningen av Parmenides. Det man har oversatt i disse oversettelser er forskjellen mellom *eon* og *einai*, mellom Væren og det værende, som Heidegger har uttenkt under navnet ontologisk differens i *Sein und Zeit* (1923-27). Intet blir innenfor denne differens, slik Heidegger tar opp denne tråden i forelesningen, stående hverken som motsetning til det værende eller til væren. Intet er ikke primært benektelse. Benektelsen er et logisk prinsipp, og denne fortolkning av intet styrer logikkens tre lover eller prinsipper – identitetsprinsippet, kontradiksjonsprinsippet, og prinsippet om det utelukkede tredje, eller den utelukkede midte. Den er altså metafysikkens begrep om intet, det det her gjelder om å komme foran (eller på baksiden av – alt etter som...). Når det værende betraktes som helhet, er intet tilstede ved siden av. For Heidegger *er* intet i den forstand vi kan si det er med verbet *er*, og intet kommer fram når alt sees i helhet. I kjedsomheten som i likegyldigheten, er det værende som helhet innenfor horisonten, alt er like gyldig, ingenting betyr noe, alt er likegyldig, og når alt er like gyldig får intet betydning, som når vi sier at ingenting har betydning. – Det er på denne måten Heidegger vil forstå intet, dette intet som blir så stort når vi tenker på det, men som vi daglig benevner trivialiteter med. Men ennå er dette ikke den fundamentale *erfaring* av intet. Den kommer først i angsten. Der intet kommer opp ved siden av det værende i kjedsomheten, trenges det værende helt til side av intet i angsten. I denne erfaring er det værende fortrent av intet, og væren står igjen. Ved intets intetgjøren åpenbares det værende som det det er. Her viser væren seg som intet, eller intet viser seg å være. Væren var på forhånd tildekt, og viser seg kun som ikke å være noe. Og intet viser seg å være,

idet væren nettopp er det at det værende *er*, eller at væren er det, som åpenbarer det værende som det det er – altså intet. Heidegger:

«Intet avslører seg i angsten – men ikke som noe værende. ... Intet møter oss i angsten i ett med det værende som helhet.... I angsten henfaller det værende som helhet.... I angsten skjer der ingen tilintetgjørelse av hele det værende i seg selv, men like så lite foretar vi en benektelse av det værende i sin helhet, for først derved å vinne Intet. Bortsett fra at angsten er fremmed for en uttrykkelig fremsettelse av et benektende utsagn [den er i sitt vesen språkløs], ville vi også til enhver tid komme for sent med en slik benektelse, som skulle gi intet. Intet forekommer allerede før benektelsen.... I angsten ligger en viken tilbake for... Dette tilbake for... utgår fra Intet. Det drar ikke til seg, men er av vesen bortvisende [altså ikke oppslukende som et sort hull] ... Denne bortvisende henvisen til det bortglidende værende i sin helhet, hvori Intet trenger seg inn på tilværelsen i angsten, er Intets vesen: intetgjørelse (die Nichtung). ... Intet selv intetgjør... som bortvisende henvisen til hele det bortglidende værende åpenbarer den dette værende i dets fulle fremmedartethet rett og slett som det andre – overfor Intet.

I angstens Intets lyse natt fremstår først det værendes opprinnelige åpenhet som noe slikt: at det er værende – og ikke Intet. Men det av oss i talen tilføyde “og ikke intet” er imidlertid ingen tilføyde forklaring, men den forutgående mulighet av det værendes åpenbarhet overhode; det opprinnelige intetgjørende Intets vesen ligger i dette: det bringer allerførst Tilværen foran det værende som sådan. ... Tilværen vil si: å være holdt inn i Intet. Idet den holder seg inn i Intet er Tilværen allerede ute over hele det værende. Denne væren utover det værende kaller vi transcendens. ... Uten Intets opprinnelige åpenbarhet ingen væren seg selv og ingen frihet. ... Intet utgjør ikke først motsetningen til det værende, men hører derimot til selve dettes vesen. I det værendes væren skjer Intets intetgjøren» (*Hva er metafysikk?*, 132ff).

O.K. Det er først i denne forstand at Tilværen eksisterer, dvs. står ut (i tenkt ekstase), og den gjør det kun i øyeblikk. «Den opprinnelige angst kan våkne i hvert øyeblikk av tilværelsen. Den behøver ikke å vekkes dertil av en uvanlig hendelse. *Dybden av dens herredømme svarer til det ubetydelige i den mulige foranledning*. Den er stadig på sprang, og springer allikevel sjelden for å løfte oss ut i en sveven» (ibid. 137, utheves her). Og senere: «Intet forblir ikke den ubestemte motsetning til det værende, men det avslører seg som hørende til det værendes væren. /“Den rene væren og det rene Intet er altså det samme” (ibid. 139). Denne setning av Hegel (*Wissenschaft der Logik*) består med rette. Væren og intet hører sammen» og så kommer det: ikke fordi begge stemmer overens i sin umiddelbarhet og sin ubestemthet, «men derimot fordi væren selv i sitt vesen er endelig og kun åpenbarer seg i den Til-værens transcendens, som [altså til i Til-væren som da i Da-sein] er holdt inn i Intet». Tilværen er holdt inn i Intet, dermed kan det forholde seg til det værende som helhet og seg selv som Tilværen, og ikke bare være en ting blant ting. Men hva består dette “derimot” i? Hva består forskjellen til Hegel egentlig i? Denne

forskjellen vil sette oss på sporet av hvordan Heidegger plasserer Kierkegaard, for det er nemlig det som er taust på ferde i denne forelesningen.

Kierkegaard

Forsøket på å tenke forskjellen til Hegel dreier oss inn under en spesiell oppfatning. Selv om det er mange oppgjør med Hegel ved siden av eller retttere etter Søren Kierkegaard, synes alt det Heidegger legger til grunn for sine radikale oppgjør å være lært av ham. Det vi kunne se som en radikaliserings av fenomenologien hos Heidegger, er en gjentakelse av Kierkegaards kritikk av dialektikken. Sagt på en annen måte: Heideggers radikaliserings av fenomenologien, *hans måte å kritisere den vesterlandske tenkning på, skjuler sin forløper, men avdekker kanskje samtidig hva denne forløpers særlige måte besto i.*

Kierkegaard kan sies å velge sitt begrep utfra det kriteriet at det ikke har noen motsetning. Angst i *Begrebet Angest* er et fenomen mer enn det er et begrep. Eller: forsøket på å sette angsten på begrep viser den som et fenomen som ikke lar seg begrepsfeste. Hegels omformulering av Parmenides, som lyder: virkeligheten er fornuftig og fornuften er virkelig, gjøres på bakgrunn av et dialektisk begrep om tenkning. For Kierkegaard var dette et uttrykk for en godtroenhet som hadde mistet kontakten med virkeligheten. Angsten unndrar seg tenkningen. Den er den hendelse i virkeligheten som slår tenkningen som begrepsutvikling, som refleksjon, eller dialektikk, ut av spill. Begrepet angst er en sammensetning av to motstridende forhold: tenkningen forholder seg til en virkelighet som er virkelig og er det ikke kun for tenkningen.

Når Kierkegaard bestemmer angsten som en kraft utenfor menneskets kontroll, noe som kommer over oss, som vi aldri kan bli kvitt, og som kommer av intet, så ser vi – i alle fall retrospektivt! med Heidegger – at en tenkning som persiperer, en tenkning som sier *esse=persipi* og som tenker *persipi* som blikk, at denne tenkning må bli blindebukk når dette skal tenkes. Her forble Kierkegaard polemisk mot det Heidegger kaller metafysikken, og som han selv kaller den moderne filosofi. Den vei Kierkegaard allikevel staker ut av denne tradisjonens blindvei, er formulert under begrepet tro.⁶⁹ Heidegger beholder derimot begrepet om tenkning, og mener – om ikke å ha syn for saken – at dette fenomen kan tenkes, men så er begrepet om tenkning omformulert. Vår ledetråd vil være spørsmålet om ikke Kierkegaards begrep om tro, er dette begrep om tenkning.⁷⁰

⁶⁹ Her er det at alle lyttemetaforene kommer inn både i talene og de pseudonyme skrifter. Jesus blir den første metafysikk-kritiker med formuleringen: Den som har ører, skal høre.

⁷⁰ Mye furore skapt da Heidegger var kortfattet, og på mange måter formulerte nerven i sitt prosjekt: –Metafysikken tenker ikke.

Dialektikk og vanskeligheten med å anbringe overgangen i det rent metafysiske.

Imot hegelianismen gjentar Kierkegaard stadig differensen mellom tenkning og virkelighet. (Kierkegaard skiller, i kritikken av denne setningen, ikke mellom virkelighet og virkelighet, være og det værende, eller er det det han gjør? Er det dette skillet vi finner i talen om virkelighetens endelighet og frihetens virkelighet, bare ennå ikke hypostasert som forskjellige kategorier? Vi har fått det for oss at det er på nettopp dette punkt at Heidegger slår til med en systematisering.) Ordet overgang forblir det han kaller en åndrikkhet i logikken, men Hegels dialektikk krever at den blir plassert der. Den hører imidlertid hjemme i den åndelige frihets sfære, for overgangen er en tilstand og er virkelig. (Her er den også omfortolket!) Forsvaret er Aristoteles: han kaller overgangen, mellom *potentia* og *actu*, som Kierkegaard oversetter til at mulighet blir virkelighet, for *kinesis*: «det er virkeliggjørelsen av det mulige i dets egenskap av mulighet, som er bevegelse. En ting kommer først i bevegelse og forandres, når dens virkeliggjørelse er denne bevegelse. I denne virkeliggjørelse ligger det imidlertid ikke noen logisk selvutvikling» (*Fysikken*, 3je bok, 201b).⁷¹ Vi minnes begynnelsen av *Gjentagelsen*: «Da Eleatene nektet bevegelsen, opptråtte, hva enhver vet, Diogenes som opponent; han opptråtte virkelig; thi han sa ikke et ord; men gikk blot noen ganger fram og tilbake, hvorved han mente tilstrekkelige at have motbevist hine» (V 115).⁷²

Øyeblikk – og evighet

Mangelen på aktelse for det samtidige og øyeblikket, ligger i vesenet av den store filosofiens natur (Nietzsche).

Kierkegaard legger angsten til øyeblikket. Øyeblikket er det, ifølge ham selv, meget gode danske ord for Platons *to hexaifnes*, det plutselige, og som ligger mellom de dialektiske motsetninger. Uttrykket opptrer da også i Parmenides-dialogen. Når det streifes innom denne dialog i *Begrebet Angest*, er det for å vise den greske filosofis minimalisering av dette øyeblikk som først med Paulus begrep om *kairos* – det rette øyeblikk⁷³ – gis den åpning for det evige,

⁷¹ Kierkegaard oversetter *potentia* med mulighet.

⁷² Jeg moderniserer språket en smule for å lette lesningen. Forelesningsstilen tilskynder, om ikke også den unnskylder dette.

⁷³ Jeg benytter meg av Lindharts oversettelse av dette ord, i sammenheng med hans henvisning til sofistenes funksjonelle oppfatning av sannhet som avhengig tid og sted, (*Retorikk*, 27). Paulus benytter imidlertid ikke *kairos* der jeg helst hadde ventet det. I «tidens fylde» (*Gal. 4, 4*), som går igjen i *Philosophiske Smuler*, brukes *kronos* om tid. Paulus bruker *kairos* om det som kommer, som i Galaterbrevets formulering «når tiden er inne» (*Gal. 6, 9*). Lindhart gjør stilltiende den samme observasjon som Climacus, at Platon ikke tenker sannheten som avhengig av øyeblikket, og Paulus kommer her i samme posisjon som sofistene, som gjør det, selv om “det rette øyeblikk” av samme (greske) grunn ikke tenkes evig hos sofistene.

man på gresk ikke hadde forestillinger om fordi man så uendeligheten som liggende bakover, og framtiden som en gjentakelse av det foregående. Også Nietzsche hører her med i den moderne filosofi, som den som overser den kristne erfaring og ennå tenker gresk. I forbindelse med greske innslag i den “moderne” filosofien, bemerker Kierkegaard i en av sine berømmelig lange noter følgende:

«Alt dreier seg om at få det ikke-værende til å være til; thi at få det bort og til å forsvinne synes såre lett. Den kristelige betraktning er stillt således: det ikke-værende er til overalt som intet, hvorav der skapt, som skinn og forfengelig, som synd, som sanseligheten fjernt fra ånden, som timeligheten glemt av evigheten, derfor gjelder alt om at få det bort for at få det værende fram. Kun i denne retning er begrepet forsoning oppfattet historisk riktig i den forstand, i hvilken kristendommen brakte det inn i verden» (note 171).

Og tettere på Parmenidesdialogen:

Sokrates bemerker at det ikke var vidunderlig om en kunne ettervise det motsigende (*to enantion*, [det motsatte]) om en enkelt ting, som partisiperer i det forskjellige, men hvis en var i stand til å vise motsigelsen i begrepene selv, det var å beundre (*all ei o estin en, auto touto polla apodeixei kai au ta polla deh en, touto ehdeh Thaumasmoi. Kai peri ton allon apanton osauos. § 129. B.C.⁷⁴*). Framgangsmåten er imidlertid den eksperimenterende dialektikk. Man antar at enheten (*to en*) er og at den ikke er, og viser nå hva derav følger for den selv og for det øvrige. Øieblikket viser seg nå å være dette underlige vesen (*atopon*,⁷⁵ det greske ord er her ypperlig), som ligger mellom bevegelse og ro uten at være i nogen tid, og til dette og ud av dette slår det bevegende om i ro, og det hvilende om i bevegelse. Øieblikket bliver altså nu overgangs-kategorien overhodet (*metabolon*, omslag); thi Plato viser, at på samme måte er øieblikket også i forhold til overgangen mellom enhed til flerhed, og av flerhed til enhed, lighed til ulighed, osv., er øieblikket, i hvilket der hverken er *en* eller *polla*, og hverken bestemmes eller sammenblandes (*oute diaxoinetai oute euxoinetai § 157 A.*). Av alt dette har nå Platon fortjeneste ved å tydeliggjøre seg vanskeligheten, men øieblikket bliver dog en lydløs atomistisk abstraksjon, som man heller ei forklarer ved å ignorere den. Når nå logikken vil utsi at den ikke har overgangen, (og har den denne kategori, da må den jo finne sin plass i systemet selv, om den end tillige opererer i systemet), da vil det bli tydeligere, at de historiske sfærer og all den viden, som hviler i en historisk forudsetning, har øieblikket. Denne kategori er av stor viktighet for å avslutte mot den hedenske filosofi, og den hedenske spekulasjon i kristendommen. I dialogen viser på et annet sted seg følgen av, at øieblikket er en sådan abstraksjon. Idet enheten poneres å ha tidens bestemmelse, vises nå hvorledes, her fremkommer den

⁷⁴ ... som i Wyllers oversettelse lyder: «Men dersom han viser at det som *er* ett, at nettopp dét er mangfoldig, og på den annen side at det mangfoldige er ett, - da ville jeg forbauses. Og på samme måte med alt det øvrige: ...» (*Parmenides* 25).

⁷⁵ ordrett: hva som ingen plass har; el. besynderlig, urimelig, og som Roland Barthes interessant nok kaller den andre som den elskede. «atopos. Den ålskade ses av den ålskande som “atopos” (så karakteriseres Socrates av sina interlokutører), det vil säga omöjlig att inordna, ständigt och oforutsägbart unik» (*Kärlekens samtal*, 16). Kierkegaard er i *Synspunktet*, klar over dette kallenavn og vitner om den samme forståelse når han omtaler sin kanoniserte kategori: «... hiin categorie “den Enkelte”, der blev anset for sær og særhedens opfindelse, hvad den jo ogsaa er, thi blev ikke den, der i en forstand er opfinderen, Socrates, i sin tid kaldet *atopotatos* (den særreste) ...» (XIII 118).

motsigelse, at enheten (*to en*) bliver eldre og yngre enn seg selv og end flerheten (*ta polla*) og da igjen hverken yngre eller eldre enn den selv eller enn flerheten (§ 151 E.). Enheten må jo dog være, siges der, og nå bestemmes det å være således: Delagtighet i et væsen eller i en væsenhed i den nærværende tid (*to de einai allo ti esti* § 151 E). I den nærmere utvikling av modsigelserne viser det seg nå, at det Nærværende (*to nun*) vakler imellom å bety **det nærværende, det evige, øyeblikket**. Dette nå ligger mellom var og vil bli, og enheten kan jo ikke, idet den skrider frem fra det forbigagne til det tilkommende, springe nået forbi. **Den holder altså inne i nået**,⁷⁶ blir ikke eldre men er eldre. I den nyeste filosofi kulminerer abstraksjonen i den rene væren; men **den rene væren er det abstrakteste uttrykk for evigheten**, og er som intet nettopp igjen øyeblikket. Her viser det seg atter, hvor viktig øyeblikket er, fordi først med denne kategori kan det lykkes å gi evigheten sin betydning, idet evigheten og øyeblikket blir de ytterste motsetninger, mens ellers det dialektiske hekseri får evigheten og øyeblikket til å bety det samme. Først med kristendommen blir sanselighet, timelighet, øyeblikket å forstå, nettopp fordi først med den blir evigheten vesentlig (note 172-3).

Det vi kaller øyeblikket kaller Plato το εἰαίφνεσ (*to exaifnes*). Hvorledes det enn etymologisk forklares, det står dog i forhold til bestemmelsen: det usynlige, fordi tid og evighet oppfattes like abstrakt, da man manglet begrepet timelighet, hvilket har sin grunn i, at man manglet begrepet: ånd. På latin heter det momentum, hvis derivasjon (av movere) kun uttrykker den blotte forsvinnen.

Således forstått er øyeblikket ikke egentlig tidens atom, men evighetens atom. Det er evighetens første refleks i tiden, dens forsøk på liksom å stanse tiden. Derfor forsto grekisetaten ikke øyeblikket, thi om den enn fattet evighetens atom, så fattet den ikke at den var øyeblikket, bestemte den ikke forlengs men baklengs, fordi evighetens atom vesentlig var for grekisetaten evigheten, og således hverken tid eller evighet kom til sin sanne rett (176).⁷⁷

Heideggers demoni

En av angstens særlige formasjoner kalles i *Begrebet Angest*, angsten for det gode. Den har også et annet navn: det demoniske. (Væren, slik vi parallellfører, vil aldri være intet for Kierkegaard. Dette må vel være tilstrekkelig for å avklare at han ikke distingverer som Heidegger. Men nettopp dette gjør jo Heidegger demonisk, for han fjerner det evige.)

Når man nu ret vil studere det demoniske, da behøver man blot at see på, hvorledes det evige oppfattes i individualiteten, og man veed strax besked. I denne henseende frembyder den nyere tid en viid mark for iagttagelsen. ... den, der ikke retteligen har forstået, aldeles concret forstået det evige [og her en note hos Haufniensis: «... det er i den betydning at Constantin Constantinius sa at evigheten er den sanne gjentagelse], han mangler inderlighed og alvor. ... a) **Man nægter det evige i et menneske**. I samme øieblik er der lebenswein ausgeschenkt [Shakespeares *Macbeth*, som Kierkegaard leste i tysk oversettelse!], og enhver

⁷⁶ Sml. Heideggers formulering: Tilværen holdt inn i intet.

⁷⁷ Oppdatert note: Her er tekstene i Kierkegaards samlede:
http://sks.dk/ba/txt.xml?hash=ss385&zoom_highlight=atopon#ss385

saadan individualitet er dæmonisk. Sætter man det evige, saa er det nærværende et andet, end man vil have. Dette frygter man, og således er man i angst for det gode. ... Medens de enkelte regieringer nuomstunder leve i frygt for urolige hoveder, så leve kun altfor mange individualiteter i frygt for et uroligt hoved, der dog er den sande rolighed – for evigheden. Da forkynder man øieblikket, og ligesom veien til fordærvelsen brolægges med gode forsætter, således tilintetgjøres evigheden bedst ved lutter øieblikke. Men hvorfor iler man saa forskrækkelig? Naar der ingen evighed er, så er jo øieblikket ligeså langt, som når den er der. Men angesten for evigheden gjør øieblikket til en abstraktion. ... b) **Man opfatter det evige aldeles abstrakt.** Det evige er ligesom de blåe bjerge grændsen for timeligheden, men den, der lever kraftigen i timeligheden, kommer ikke til grændsen. Den enkelte, der speider derefter, er en grændsesoldat, der står udenfor tiden. c) **Man bøier evigheden ind i tiden for phantasien.** Således opfattet frembringer den en fortryllende virkning, man veed ikke om det er drøm eller virkelighed, evigheden kiger veemodig, tankedrømmende ind i øieblikket, som månens stråle zitrer ind i en oplyst skov eller sal. Tanken om det evige bliver en phantastisk syslen, og stemningen er bestandig denne: drømmer jeg eller er det evigheden, der drømmer om mig.⁷⁸ ... d) **Man opfatter evigheden metaphysisk.** Man siger Ich-Ich så længe til man selv bliver det latterligste af alt: det rene Jeg, den evige selvbevidsthed. ... – Eller man opfatter evigheden således metaphysisk, at timeligheden bliver comisk opbevaret i den. Reent æsthetisk-metaphysisk seet er timeligheden comisk, thi den er modsigelsen, og det comiske ligger altid i denne kategori. Opfatter man nu evigheden reent metaphysisk, og af een eller anden Grund desuagtet vil have timeligheden ind deri, så bliver det jo comisk nok, at den evige ånd bevarer erindringen om, at han adskillige gange var i pengeforlegenhed osv. ... (231ff.).

At evigheten er alvorets kategori, er det viktigste. I evigheten finnes ingen motsetning. Den er forut for og etter alle motsetninger. Det komiske kommer derfor aldri med her, da det er den kategori som styres av motsetningen over noen. «... Men evigheten vil man ikke tenke alvorligen, men er angst for den, og angesten hiter på hundrede udflugter. Dog dette er netop det demoniske» (233).

Evigheten er intet i angsten. I værensglemselen viser væren seg som intet i angsten. (Vi kunne si at Heidegger nektet det evige i mennesket og dermed var dæmonisk, men han nekter ikke væren i mennesket. På dette punkt halter sammenligningen.)

Heideggers metafysikk-kritikk, fokuserer på et av disse ovenfor siterte og tilsynelatende vilkårlige «punkter» hvis vi tillater oss å **erstatte hans værensbegrep med Kierkegaards begrep om det evige.** Og gjør vi det, blir ovenstående som er avslutningen av nest siste kapittel i *Begrebet Angst* før angsten forklares frelsende ved troen, **formasjonsidentisk** – i den forstand at begge hevder at tradisjonen har tenkt det aldeles feil – med følgende avsnitt av innledningen

⁷⁸ ... som får meg til å tenke på Jon Fosses barnebok, *Kant*, hvor han på uforglemmelig vis stiller spørsmålet om jeg drømmer om Gud eller om Gud drømmer meg.

til forelesningen “*Hva er metafysikk?*”. Vi leser skummende: «Fra metafysikkens begyndelse til dens fullendelse beveger dens utsagn seg på selsomt vis i en gjennomgripende forveksling av værende og væren. Denne forveksling må ganske visst tenkes som en tildragelse, ikke som en feiltakelse. ... Men sett nå, at uteblivelsen av dette forhold, og glemselen av denne uteblivelse helt fra begynnelsen har bestemt verden i moderne tid? ... Sett det var tegn som tydet på at denne forglemthet i fremtiden vil finne seg ennå sikrere til rette i glemselen?⁷⁹... Dersom det sto slik til med værensglemselen, ville det da ikke være anledning nok for en tenkning, som tenker væren, til å gripes av skrekk, så den ikke klarer annet enn å utholde denne værenstilskikkelse i angsten, for allerførst å bringe tanken på værensglemselen avgjørende frem? Mon imidlertid en tenkning ville klare dette sålenge den angst, som således ble tilskikket den, kun var en trykket stemning? Hva har denne angsts værenstilskikkelse med psykologi og psykoanalyse å gjøre?» (110f) – Intet. Så mener også Kierkegaard at angsten er frelsende ved troen. Heideggers overvinnelse av metafysikken kan avslørest som frelseslektyre med Kierkegaard. Frelsen heter: Væren kan nås ved tenkning. Det evige kan nås ved tro.

To punkt i “*Hva er Metafysikk?*” kunne ligne en kritikk av Kierkegaard:

1. Skillet mellom det indre og det ytre, som Kierkegaard beskylder den moderne filosofi for å ikke ta alvorlig. Heidegger: «Hva betyr “eksistens” i *Sein und Zeit*? En art væren,... *det* værendes væren, som står åpen for værens åpenhet, i hvilket det står idet det utstår i den. Denne utståen erfares under navnet “beskjeftighet” (Sorge). ... Den således erfarte utståen er den ekstasis' vesen, det her gjelder om å tenke. Følgelig har man stadig ikke i tilstrekkelig grad forstått eksistensens ekstatiske vesen, når man kun forestiller seg den som “utadrettethet” **og oppfatter “utad” som veien fra det indre av bevissthetens og åndens immanens**; for forstått slik ville man stadig forestille seg eksistensen ut fra “subjektiviteten” og “substansen”, mens det dog stadig står tilbake å tenke dette “ut” som den stillen-seg-ut-fra-hverandre, som hører til selve værens åpenhet. ... eksistensens fulle vesen: å innestå i værens åpenhet, å utstå denne inneståen (die Sorge) og å utholde den til det ytterste (Sein zum Tode)» 113-4). Dette vesen kaller Heidegger innstendighet. Et annet ord men og tenkt som overvinnelse av inderlighetens begrep som ennå taler om en subjektivitet (som

⁷⁹ Glemselens tema gjør at Heidegger vipper ned på Nietzsches genealogi-tenkning, snarere enn Kierkegaards skeptisisme, hvis historiebegrep aldri tar oppmerksomheten bort fra individets egen historieoppfatning. Glemsel blir da et påskudd til satire, ikke til ontologi. Sml. glemselen som tema i *Moralens genealogi* og i “Vexeldriften” (*Enten-Eller*), i sin lystighet, en ypperlig satire over den Nietzscheansk-Heideggerianske stormannsgalskap.

Kierkegaard nok gjør ironisk). «Å være et selv er ganske visst kjennetegn på det værendes vesen som eksisterer, men hverken består eksistensen av å være et selv, heller ikke bestemmes den av det» (ibid. 115). For å bestemme eksistensen annerledes enn metafysikken gjør det med substansen eller subjektet, må vi over metafysikken, til dens grunn. Vi må spørre etter værens sannhet, dvs.: Vi må gjenlese *Sein und Zeit*, før vi kan fortsette. Og hva vil vi fortsette med da, jo nettopp med det spørsmålet – om værens sannhet. Det er der vi skal, derfor begynner vi også der, eller vender stadig tilbake til dette mål som også er begynnelsen. Tilværen har Heidegger døpt det privilegerte værende i denne spørregang. Dets bestemmelse avhenger av at vi går fram og tilbake mellom begynnelsen og målet. – Og disse ord er på en besynderlig måte enda Heideggerianske. Men denne begynnelse og dette mål, interesserer ikke en tenker som Kierkegaard.

2. «... tenkningen på værens sannhet, som dermed er en tilbakevendelse til metafysikkens grunn, [har] straks med det første skritt forlatt ontologiens område overhodet. Derimod vil enhver filosofi som beveger seg i en middelbar [Kant?] eller umiddelbar [Kierkegaard?] forestillelse av “transcendensen” nødvendigvis i vesentlig betydning forbli ontologi, hva enten den foretar en grunnleggelse av ontologien, eller den etter eget sigende avviser ontologien som en begrepsmessig stivnelse av det opplevde» (ibid. 120). Spørsmålet om Kierkegaards ontologi er spørsmålet om hans dogmatikk. Heidegger ser dogmatikken som metafysisk, men denne dogmatikk er ikke Kierkegaards. Det er nettopp stivnet ortodoks dogmatikk, metafysikk og hegeliansime, Kierkegaard vil tenke seg ut av ved å tenke angsten, øyeblikket, Alvoret, troen og det evige. Men han har kanskje ikke lykkes? Hans strategier er ganske annerledes Heideggers, men ennå ikke så ulike. Når Heidegger f.eks. formulerer tenkning som å lytte til værens stemme, er vi ikke så langt fra det budet Kierkegaard gir i sine oppbyggelige taler om å lytte til evigheten, hvilket er troen. Likevel: Den som har ører, skal høre, er en kristen anmodning. Den som tenker klart, han ser og får andre til å se, er en metafysisk anmodning.

Tenkning og tro, væren og evighet

Og hvordan er tonefallet i åpningen av denne spørregang: «Hva er metafysikken sett fra sin grunn? Hva er i grunnen overhodet metafysikk? /Den tenker det værende som det værende.... Hver gang metafysikken forestiller det værende, har væren kastet lys over seg selv. Væren er ankommet i utilslørthet (*aletheia*). ... Væren tenkes ikke i sitt vesen, som er å avsløre, dvs. i sin

sannhet» (ibid. 105f). Heidegger skiller **metafysikk** og **tenkning**: «Metafysikken er stadig det første i filosofien. Det første i tenkningen når den ikke» (ibid. 107)! Dette er forestillingen om sannheten som en åpenbaring, som en hendelse, og en slik forestilling åpner seg først og fremst – om enn Heidegger ville kalle det uferdig – i Kierkegaards forsøk på å tenke det kristne sannhetsbegrep, det kristne overhodet, løst fra greske overleveringer i det moderne. Heideggers terminologi er annerledes og skjuler dermed denne vesentlige overenstemmelse.⁸⁰

Angst kjenner hver enkelt på sin måte. Intet kjenner hver enkelt på sin måte. At Kierkegaard brakte den inn i en filosofisk sammenheng, avdekker noe ved tenkningen som Heidegger kunne spinne videre på, men på veien tilbake til en annen tenkning ofret han individet. Begge er de avventende overfor det som egentlig er på ferde i det de sier. Den eskatologiske visjon om en mulig frelse – om en framtidig tenkning⁸¹ – den deles.

Den som har ører, skal høre.

Oppvurdering av følelsen og nedvurdering av verden

– eller hva som kan skje imens man reiser i seg selv.

Heideggers nazistiske medløperi er kjent. Det kan sammenlignes med vårt norske tilfelle og ligner det man med en treffende bemerkning har valgt å kalle Hamsuns “døvhets”.⁸² I et TV-intervju, hvor spørsmålet om teknologi og fremmedgjørelse sto på panelet, like før sin død, uttalte Heidegger følgende: –Bare en gud kan redde oss (*Nur ein Gott kann uns retten*). Her er verden forsaket fullstendig. Men så kunne man innvende at dette var en biografisk fristelse, som intet burde bety for tekstene. I Kierkegaards tekster er dette et foregrepet, og etter vårt syn avklart problem. I Heideggers består det ukommentert, understrekende upersonligheten i denne tenkningen. Det må eventuelt avklares utenfra, og da må vi gi innvendingen rett i den forstand at en etablering av det biografiske forhold i Heideggers tenkning krever så mye mer, at dette faller utenfor denne oppgaves rammer. Vi vil allikevel tillate oss visse bastante uttalelser med hensyn til selvforhold og individ-orientering.

⁸⁰ Forstås Heidegger dithen at sannheten alt er der, faller han inn under anamnesistankegangen til det i den moderne filosofi, Kierkegaard vil til livs.

⁸¹ Jmf. Derridas bruk av Heidegger i sin lesning av Kants skrift om den kommende filosofi.

⁸² Thorkild Hansen banale oppfinnelse av et alibi for landssvikeren, romantikeren, etc. Turde ikke sette kunsten/filosofien over politikken, men gav ham det døve øre å lukke seg inne med. Hamsun diktet genialt, men levde tross alt med levende mennesker. Annerledes sagt: Psykologen stjal Hamsun fra etikeren som ville drept ham og dermed f.eks. berøvet oss *Paa gjengrodde stier ...?*

Både Heidegger og Kierkegaard forsøker å rette oppmerksomheten mot en annen betydning av verden enn den sansbare, vitenskapelige verden, som kan måles og veies, den kvantitative. Et poeng man kan hente ut av dette stykket, er at *Heidegger viser rekkeviddene av denne kritikk på en tydeligere måte enn Kierkegaard*. Han utvider perspektivet, utvider angstbegrepets filosofikritiske potensiale. Levinas gjør seg en tilsvarende observasjon, når han kommenterer den forførende ontologiske stil i Heideggers værenstenkning: «Denne tænkning kan kun stå i så sterk modsætning til den kierkegaardianske subjektivism, fordi den har gjennomløbet eksistensens eventyr fuldt ud [her opptrer denne besynderlige formulering igjen!], og fordi den med *Sein und Zeit* måske mest har bidraget til at ophæve begreber, der hos Kierkegaard endnu kun er subjektive inkarnationer, til filosofiske katagorier». ⁸³ Dette er en tvetydig vinst (heldigvis sier han også det!) idet det samtidig innebærer en tilbakevending av den hegelianske tenkning. Tilbakevendingen til det værendes væren som avslører seg å fremkalle subjektivitet, er en tilbakevending til åndens upersonlige struktur. Man har foretatt en forflytning og etablert en «klang, som de mennesker, der forlader den eksistensialistiske erfaring, kan være følsomme overfor ... som man elsker det, der er os velkendt» (94). Dette er en farlig vending, som Kierkegaard har bidratt til «med sin uforsonlige voldsomhed, med sin smag for det skandaløse», nemlig en legitimering av den tone som innstiftes når Nietzsche begynner å filosofere “med hammeren” (ibid). For Levinas er denne “voldsomhet” i tenkningen ikke kun et spørsmål om *litterær form*, men en grunnleggende forakt som gjør det etiske til det sekundære. «Hele polemikken mellom Kierkegaard og den spekulative filosofi» hvor jeg forstår at han også innlemmer Heidegger, «forudsætter subjektiviteten som selvoptagethed, eksistensen som den omsorg, en væren nærer for sin egen eksistens, som **en lidelse for sig selv**» (ibid). Dette, som også er en egoisme, er ikke «en gemen fejl ved subjektet, men dets ontologi» og finnes utover Heideggers tanke om at eksistensen eksisterer på den måte at det for denne eksistens gjelder denne eksistens, i den 6. læresetning i 3je del av Spinozas etikk: «... enhver ting streber i den grad den kan eller er i seg selv, etter å forbli i sin væren». ⁸⁴ Levinas skriver under på dette og

⁸³ “Kierkegaard. Eksistens og etik” (93), Finn Frandsen og Ole Morsing: *Den slyngelagtige eftertid*, Slagmarks skyttergravsserie 1995. Bemerkningen er interessant nok sammenlignbar med Adornos Kierkegaardssyn.

⁸⁴ Dette kunne plassere Levinas i “dårlig selskap”; i det det leder tanken hen på den apolitiske tendens og fare man bl.a. har sett i eksistensfilosofien, at man er seg selv nærmest, i isolasjon. Tenk da over at Heideggers *Sein-lassen*, hans la-være(n)-i-fred, ikke er noen likegyldighet - slik Hannah Arendt eller Peter Kemp Levinas vil ha det til, - fordi den kan forstås å ha bakgrunn i en meditasjon over inderlighetens, syndens eller subjektivitetens kategori, som Kierkegaard plasserer i eksistensen. Den uttrykker dette: den andre er uendelig andre. Men ikke helt. Sykepleierhøgskolen kjenner et sted hos Kierkegaard, kunsten å hjelpe, hvor der sies at den som skal hjelpe må begynne på det sted den annen befinner seg. Hva er dette sted? Et slikt sted finnes i Kierkegaards tenkning, den finnes i et fellessted, stedet der vi er individer. Mulighetsbetingelsen for *unum omnes contra omnes* (kjenner du en kjenner du alle). Er dette sted som er felles, samtidig det sted som gjør oss forskjellige? Ettersom døden er blitt individuasjonsprinsipp i den post-Kierkegaardske eksistensmeditasjon, har man åpnet for den reaksjon som sier at dette sted - væren til døden - er et ensomt sted, et sted som er borte fra alle mennesker, det ord romerne brukte for døden (ikke lenger blant mennesker, som vi også har det i uttrykkene fra begravelsestaler: hun er gått bort, han er ikke lenger blant oss). Her glemmer man at individet av Kierkegaards *Haufniensis*, (i

kommenterer ytterligere at «[jegets] eneståendhed ligger i det faktum, at ingen kan svare i dets sted» (95). Problemet melder seg imidlertid når man, bemidlet med dette ureduserbare subjektivitetsbegrep, definerer etikken som det allmenne. Etikken må ikke kastes bort med det totale, sier Levinas. Umuligheten av en etablert totalitet med det ytre, der hvor Levinas' ansikt befinner seg, bekrefter ikke statusen av individets egen hemmelighet innenfor systemet, men sprenger totaliteten ved at det rettes et spørsmål til jeget utenfra (ibid). Å svare på eller svare for dette spørsmål føder ansvar.

Så har også Levinas flyttet perspektivet, idet han flytter spørsmålet om meg selv i forhold til totaliteten, fra å ha sin opprinnelse i meg selv, over på opprinnelsen i den andre. Mitt poeng vil så være at Kierkegaard i sikringen av det etiske ikke er så farlig som Heidegger, og at det har sin grunn nettopp i spørsmålet om “litterær form”. Og der Levinas taler om den andre, taler Kierkegaard til den andre. Emnet er særdeles betent fordi det i sin konsekvens vil måtte påstå at Levinas er farligere enn alle. Irigaray er med i en slik diskusjon når hun innlemmer Levinas i en maskulin diskurs og eksperimenterer med formen i det essayet som på norsk ville fått den noe krampaktige tittel: “Jeg elsker *til* deg” (i forsøket på å unngå objektiveringen av den andre), men som på linje med Kierkegaard taler til leseren og understøtter henne som den egne. Med den eventuelle påpekningen av den *omphalopsykitiske* (navlebeskuende) eller narsissistiske effekt slik tiltale ofte medfører, i det minste i det korte løp, er vi tilbake ved begynnelsen. Men da med Kierkegaards spørsmål, spørsmålet om meddelelse.⁸⁵

tenkningen) må defineres som å være seg selv og hele slekten, at dette er menneskets (dialektisk-språklige) bestemmelse, og om det ikke var slik så ble både begrepene individ og slekt oppløst. Men hvem er det som glemmer? De som fokuserer på egendøden eller de som fokuserer på andredøden? Og hva er det de glemmer annet enn det Kierkegaard brukte all sin evne til å minne om, nemlig seg selv. Hva med meg? Hva er forskjellen på meg og mitt selv? Er selvet mitt eller er det selvet som eier meg? Må vi igjen ty til karikaturen? I *Psykologiske typer* legger Jung fram den oppfatning at individet projiserer sine egne opplevelser på andre, og vil selv denne forutsetning til livs ved å understreke fire grunnleggende måter å være på. Disse måter deler han analogt med temperamentene og de fire elementer i den tenkende, den sansende, den intuitive og den følende. Et perspektiv forsterkes jo bare ytterligere som apropos til tanken om et felles sted, når stemningen sies å ha makten over begrepet ...

⁸⁵ Forøvrig faller Levinas' påpekning av Abrahams etiske engasjement når han går i forbønn med Gud om Sodoma og Gomorra (hvor han faktisk pruter med ham - med “jordens dommer” - om hvor få rettfærdige der må være for at han skal spare byene, og han våger seg ned til ti, men tør ikke spørre om mer, 1. Mos. 18, 22f.) - fire kapitler tidligere i fortellingen enn det Kierkegaard isolerer som hans overskridelse av det etiske - litt utenom poenget. Og om ikke Johannes Silentio understreker den grunnleggende diakoni i Abrahams sammenheng, har vel Kierkegaard ikke gjort annet i sine oppbyggelige taler. Avslutningens degradering av døden er vel helst en replikk til Heidegger og arresteringen vel et resultat av det ontologiskes omplassering: «... døden har ingen magt, for livet får en mening i et uendelig ansvar, i en grunnleggende *diakoni*, der konstituerer subjektets subjektivitet, uden at dette ansvar, der er fullstendig rettet mod den Anden, giver lejlighed til at vende tilbage til sig selv». Sygdommen til døden som går i to formasjoner (og som kan kureres gjennom dannelse ved mulighet) kureres av den annens krav. Autodidaktikken er i tillegg til og isteden for å være ensbetydende med en theodidaktikk, først og fremst en “polladidaktikk” (som skulle bety annenlære). For Levinas er egoismen innrømmet som ontologisk realitet, altruismen dens etiske forutsetning og arrestant. For Kierkegaard er egoismen jegets (selvets) selvfengsel, og det frie forhold til det allmenne oppgaven. Forskjellen er at Kierkegaard *dveler mer ved mulighetene for å komme ut av dette fengselet*. Hans poeng er snarere at man må forbi det etiske for senere å kunne virkeliggjøre seg i det, et poeng man selv kan finne belegg for hvis man leser videre om Abrahams affærer.

Denne utvidelse vi interessant nok bringes med på sammen med Heidegger, etablerer samtidig en ny filosofisk posisjon, som innebærer et tilbakeskritt i forhold til Kierkegaard. Kanskje av den enkle grunn at Kierkegaard vanskelig lar seg posisjonere. For Heidegger har jo i sin søken etter det fundamentale, gått videre. Individet ble borte i denne tenkningen. Og Heidegger kom til å glemme seg selv. Dette viser seg kanskje best i hans meddelelsesstrategi. Den senere erkjennelse av at *die Sprache spricht*, kommer gjerne tilbake til Kierkegaard igjen etter den objektivt monologiserende eller doserende *Sein und Zeit*, om enn som en videreutvikling av hans språkforståelse.⁸⁶ Vi vil ikke gå inn i dette, bare foreløpig avrunde med påminnelsen av det moment, Heidegger aller tydeligst går rakrygget forbi, nemlig pseudonymitetsproblematikken.

Man kunne fremføre det argument at Heideggers tekst, med tanke på dens kompliserte vokabular og setningskonstruksjoner, de mange nye ord, i det hele tatt en esoterisk stil som ikke står i forhold til de tilsynelatende enkle tanker som serveres,⁸⁷ og med det i mente, at Heidegger som det blir fortalt, formulerte seg enkelt og klart i sine forelesninger, at teksten tross alt *er* skrevet med hensyn på leseren. Å trenge gjennom stilen over opp en spesiell filosofisk tenkemåte.⁸⁸ Men siden Heidegger ville ut over subjekt – objekt konstellasjonene, kunne han ikke som Kierkegaard henvende seg til «hiin enkelte», som han gjør implisitt i *Begrebet Angest* og eksplisitt i de oppbyggelige talene. Det kunne være interessant å se en redegjørelse av denne problematikken, overvinnelsen av subjekt-objekt-tenkningen, utfra et genreperspektiv. Vi vil her bare påstandsmessig fremføre at Kierkegaard blir mer konsistent med dette grep, og at Heidegger kanskje burde ha valgt et annet medie enn boken. Heidegger er blind i sin innsikt, kommer til kort i overseelsen av enda en problematikk, vi vil kalle tekstens problematikk, og sammenhengen mellom teksten og “hiin enkelte”. Dette vil vi etterhvert nærme oss i takt med tilegnelses-problematikken.

⁸⁶ At språket er værens hus, huser væren eller er værens tilholdssted, der du finner væren hjemme, etc. er en tilsvarende innsikt hos Kierkegaard - at språket er mulighetenes bolig forekommer meg å være en ypperlig forstått oppfattelse av Kierkegaards språksyn. Tendensen i denne formuleringen er imidlertid i uendelig mange andre retninger enn Heideggers.

⁸⁷ Hannah Arendt (“What is Existenz-Philosophy?”), Pierre Bourdieu (*The Political Ontology of Martin Heidegger*).

⁸⁸ Poenget med Heideggers bruk av kjendte filosofiske termer og framskaffelsen av en annen betydning, hans måte å skrive på, er ypperst kierkegaardiansk, og kan illustreres med en henspeiling til et aspekt ved Rudolf Bultmanns prekener. Man kan si hva man vil om avmytologiseringens realiseringsmuligheter eller dens realitet hvis man heller vil si det slik, men har man øvd seg litt i hans teologi, kan man høre annerledes og forstå ordene i hans prekener på en ganske annerledes måte enn en uinnvidd menighetsgjenger. Hans kjæreste ord fra bibelen, som “denne verdens fyrste” forstås mytologisk som satan, avmytologisert som en selv; likeledes “synd”, etc. Dette triks har han til felles med Heidegger. Kanskje Heidegger har lært det av ham. I hvertfall er man ikke langt fra å få et slik forhold til ord i omgang med Kierkegaard. Denne tvevetydighetsvisning av det samme ord har røtter i det samme kristne skille mellom to verdener.

B. Det ytres hevn

Adornos tankevekker

Om sammenligningen mellom Heidegger og Kierkegaards modernitetsbegrep

Overtakelsen av Kierkegaards tenkemåte og den videreføringen av og vridningen av hans begreper som vi finner hos Heidegger forskylder ytterligere et overtramp mot det Kierkegaard legger hele sin vekt på å fremføre, nemlig kritikken av den videreføring av det greske, som går på bekostning av det unike og totalt annerledesartede som kommer med kristendommen, og som gjør Hegel til den store fiende. Hverken Hegel eller det greske (etter Sokrates) står nå i særlig høy kurs hos Heidegger, men han skulle vende seg mer og mer til den tidligste greske filosofien og mer og mer bort fra det som ligger ved kjernen i hans filosofi, i den grad Kierkegaard er bragt med inn der: kristendommen. Filosofien i *Sein und Zeit* er utfra dette perspektivet meget presist formulert som “kamouflert teologi”, skjønt den henger nøye sammen med historiefilosofien til han som formulerte det slik. Den egenstridige Heideggerelven, Karl Löwith, påviser i den noe originale boken *Heilsgeschichte und Heilsgescheen* (som leser historietenkerne baklengs nedover i historien) framskrittstankens opprinnelse i den kristne frelsesoppfattning, fra og med Augustin. Dette er modernitetens grunntanke over noen, og den har sin begynnelse i den kristne ortodoksi, mye før f. eks. Bacon skulle markere det som for mange er begynnelsen,⁸⁹ men som i dette perspektivet blir mindre vesentlig, at autoriteten legges til kunnskapen og til vitenskapen.

Kierkegaard deler på mange måter en slik modernitetsoppfatning. Det radikalt nye kom inn der. Men han ser som sin oppgave å stadig minne om de greske overlevninger som dekker dette nye til. I denne forstand er Kierkegaard modernitetskritiker. Denne modernitetskritikk, man under samme navn ser videreført med helt andre bannere i vårt århundre, glemmer imidlertid aldri sitt ståsted og perspektiv, som er det enkelte menneske og kanskje først og fremst ham selv. Her har man heller aldri, selv ikke tilnærmedesvis, fulgt Kierkegaard opp i standhaftighet, men også derfor rammes han kanskje desto sterkere av fullstendig blindhet for de kreftene som ligger over og under individene, og som man har forsøkt å gripe i kultur, teknologi eller marxistiske vareanalyser.⁹⁰ At den objektive viten ikke inneholdt noen interesse for mennesket, fordi den *per definisjon* var interesseløs viten, er kanskje vi etterhvert i ferd med å akseptere *en*

⁸⁹ Jmf. Hans Blumenbergs store diskusjon med Löwith.

⁹⁰ Men nettopp her kommer man opp i helt andre problemer, som jo Kierkegaard unngår.

masse. Foreløpig tror de fleste av oss at kunnskap er den videre vei, at kunnskapen løser problemer, mens vi ser at den stadig lager nye, nye problemer vi ikke visste eksisterte.

Heidegger overser spørsmålet om autoritetssvekkelse og pseudonymitet fullstendig, mens en som Adorno er mer var for dette punkt. Han angriper imidlertid nettopp verdensforsakelsen slik han finner den hos Kierkegaard (kanskje kjørt slik fram fordi han har til hensikt å ramme Heidegger, og rammes dermed av noe allerede Aristoteles advarte mot, at sinne fører til *hybris*).

Adorno skrev sin avhandling om Kierkegaard under tittelen *Konstruktion des Ästhetischen*: Overensstemmelsen mellom tenkning og væren er brutt og dennes idé kan dermed ikke spørres etter. Heidegger som omdefinerte tenkningen, unnlot å stoppe opp her, og gjorde som Hegel: gikk videre. Adorno stopper opp: Vårt livs bilde finner kun fotfeste i historien. Det mest radikale spørsmål, spørsmålet etter væren, er det minst radikale. Det lå til grunn for idealismen som man mener seg overvunnet. – Denne bredsidens mot Heideggers fundamentalontologi avfyres i tiltredelsesforelesningen i Frankfurt 1932, et år etter disputasen. Det fundamentale utgangspunkt Adorno aldri fravek en tomme, var bekjempelsen av idealismen, med sikte i en illusjonsløs, realistisk tenkning, ikke om, men ut fra virkeligheten. Historisk materialistisk orientering var hans alternativ. Ontologiske, religiøse, metafysiske, historiske el. metodologiske aksiomer er alt sammen historisk produserte og selv foranderlige. Totaliteten av det virkelige er tapt for tenkningen.

Adorno avbrøt arbeidet på Husserl i 1929 av politiske grunner.⁹¹ Kierkegaard nøt (sic!) økt popularitet de første årtier i århundret og ble tatt til inntekt for den mest sorte filosofi, Heideggers fundamentalontologi, som fascistoide miljøer typisk (og innlysende?) nok blåste opp til det radikalt nye.

Haufniensis og Kierkegaard –

eller *Begrebet Angest* og de samlede verk.

Adornos kritikk, og det spesielle ved *Begrebet Angest* som kritikk av Adorno.

For å trekke Adorno ned på jorden må vi gå ham litt nærmere i sømmene, og gjør det ved å sette ham i sammenheng med *Begrebet Angest* selv.

⁹¹ Innledningen til *Konstruktionen af det æsthetiske*, som denne oppsummering har høstet fra. En annen versjon lyder slik. Adorno er en av dem som har fått sin avhandling refusert. At han ikke fortsatte sitt Husserl-arbeide kan tyde på at han fant kritikken berettiget. Disse revurderingene resulterte så i Kierkegaard-arbeidet (H. M. Hansteen). Versjonene behøver imidlertid ikke å ekskludere hverandre.

Følgende stykke begynner ut fra en tese om at Kierkegaard må siteres (skjønt følger den ikke opp som noen målsetning, kanskje derfor er det også bare en begynnelse). Dette er anledningen til å ta opp Adornos avhandling og diskutere om Kierkegaard må leses i helhet (slik Frankfurterne gikk ut fra at alle forfattere måtte) eller om det ikke er langt viktigere å isolere et verk. Det har form av et brev, kom inn fra en antatt koleriker, men kunne ikke kategoriseres etter mine fordommer. Det falt likevel så nær vår sammenheng her at vi vanskelig kunne formulere det bedre selv, supplerer det bare med fotnoter.

Blindern, 7. oktober 1996

Kjære Rune.

Takk for anledningen til å få satt meg litt inn i dette mangslungne verk. Jeg nyter like godt av dette dypdykk, som jeg før har fortvilet, og mang en stakkars sjel overmannes stadig av Kierkegaardsnakkere her. Det vrimler av dem på denne siden av fjellet. Deres antall er demonens: en legion, som kjeder meg mer enn den plager meg. Men så har jeg jo allerede fått insistere på at Kierkegaard – «hvem det nå enn er» – er mest spennende når han selv får uttale seg. Altså må man lese, ikke snakke – ikke lese alt mulig om ham.

Jeg er sterkt sympatisk til ditt forsøk på å isolere denne ene boken, finne mangfoldet i delen og kunne realisere den interesse for detaljen som jeg selv nærer. Jeg merker meg i denne forbindelse at *Begrebet Angst* skiller seg fra de øvrige pseudonyme skrifter i den grad det her gis henvisninger og kommentarer til de til da utgitte verk. Både *Enten-Eller*, *Frygt og Bæven* og *Gjentagelsen*, trekkes altså med innenfor denne isoleringen, eventuelt sammen med de andre tekster Haufniensis anbefaler for forståelsen av sin egen tekst (Schleiermachers *Der Glaubenlehre*, og Rosenkranz *Psychologie*, Haman, etc.). Det lar seg ikke avgjøre om Kierkegaard kun driver gjøn med sine lesere i disse henvisningene, om de er ment å harselere med den mistanke som i hvert fall Heiberg hadde til forfatteren av *Gjentagelsen*, som han jo anmeldte i sin årbok. Dette som nok er den første lesningen av Kierkegaard som Kierkegaard (og ikke som forfatteren oppgitt på bokomslaget), setter paradigmet for den misforståelse denne helhetsbetraktning i sin opprinnelighet må komme ut i. Den ganske enkle, men óg så altfor forenklende navnelapp som her påklistres Kierkegaards verk dukker opp i det Heiberg begrunner den påstand at «... Forfatteren virkelig i den Berömmelse, han tildeler *Gjentagelsen*, har fornemmelig havt Naturens

Categorier for Öie, og, maaske uden at vide det, har udstrakt Begrebets Gyldighed udenfor dets rettmæssige Grændser». Han har gjort dette dels immanent gjennom en forsoning mellom Eleaterne og Heraklit, dels eksternt gjennom «...den Omstændighed, at hvad Forfatteren *ikke blot i dette Skrift, men i andre, der upåtvivlelig have samme Ophav,* tenderer til, er hvad man kalder en Livsphilosophie...» (uuh.). (Fra Heibergs nyttårsgave til det Københavnske borgerskap! – som Haufniensis innleder forordet som et harsellas av – *Urania, Aarbog for 1844*, i essayet “Det astronomiske Aar”, (98). Den øvrige innholdsoversikt lyder interessant eller uinteressant nok “Stjerne-Calender for 1844”, “Kirke-Aaret” av Martensen samt “Alfernes Pleiesön” av Winther og “Castor og Pollux” av forfatteren til “En Hverdags-Historie”, som vel er Fru Heiberg og som du vel gjenkjenner som den bok Kierkegaard senere skulle skrive *En Litterair Anmeldelse* på bakgrunn av.) Hverken kategorien “gjentagelsen” eller Kierkegaard forstås med denne opprinnelige oppfatning. Skal man finne en livsfilosofi på bakgrunn av de samlede verk, må den konstrueres på tvers av disses egenart. I de enkelte verk finnes den ikke annet enn som en underminert livsfilosofi. Men likesom å ikke velge også er uttrykk for et valg, kan en stilisering av livsfilosofier også uttrykke en livsfilosofi, skjønt dette bringer inn en annen påstand. Her er pseudonymiteten tatt til følge.

Etter min oppfatning nærmer denne mistanke, eller denne viten om pseudonymenes opphav i Kierkegaard, seg en fordom som forlag og kommentatorer har gjødslet ustoppelig fra begynnelsen. Forlagene fordi de neglisjerer sitt utgivelseproblem, kommentatorene fordi de neglisjerer sitt henvisningsproblem. Skal man ta Kierkegaard på ordet, så skal man heller ta ham der han selv signerer, og når han selv signerer “En første og siste forklaring”, som appendiks til *Efterskriftet*, visst nok ikke den siste, men sant nok den første, er det nettopp for å be om at man ikke siterer *ham* for hans pseudonymer.

En av dem som tar ditt problem til følge, at den beste måten å omgå Kierkegaard på er å henvise til hans egne skrifter, er jo Adorno. Han løser det ved å sitere ham, men kommer så til å viske ut de sceneskift som ligger i denne filosofien i kraft av pseudonymiteten, ved å sitere snart her og snart der. Den kraftigste forutsetning hans lesning støtter seg på, viser seg på den første side: kravet om blikk for helheten i fortolkningen: «Den dialektiske metode, der på trods af Kierkegaards hele Hegel-fjendskap også er hans egen, har først og fremmest sit væsen deri, at afklaringen af enkeltbegreberne – altså deres fuldstændige

definition – først kan ske ud fra totaliteten af det foreliggende system og ikke i analysen af det isolerede enkeltbegreb» (*Kierkegaard...*, 27f). Her unnlater Adorno å bite seg merke i at de forskjellige pseudonymer legger forskjellig innhold i de samme begreper. Begrepene totalitet og system er problematiske. De betinger hverandre, og det er konsitent å ta det ene med når man sier det andre, men andre lesninger kan, om ikke bør, legge begge bak seg. Betingelsens retoriske kraft, siden få får myndighet til å uttale seg kritisk innenfor en slik horisont, og heldigvis mange er i stand til å ta Kierkegaard selv på ordet og ikke kaste tiden bort på å lese helheter, må ikke oversees. I tillegg kan han finne det meste som belegg for de fleste påstander, da det jo er så mangt å høste meditasjoner over i de samlede verker.

I innledningen til *S. Kierkegaard. Konstruksjonen av det estetiske* (1929), hvor det insisteres på viktigheten i å skille filosofien fra diktningen, advarer Adorno interessant nok mot *fascinasjonen* som «den farligste magt i hans værk»: «Den, der overgiver sig til denne, idet han accepterer en af de store og stive kategorier, som han uophørlig bliver stillet for øjnene; den, der bøjer sig for dens storhed, uden altid at stille den over for konkretionen og udforske om den passer, den er forfallen til ham som til et mytisk område» (39). Adorno har sine helt spesielle motiv med sitt arbeide – i kritikk av den utbredte Kierkegaardsrenessanse hos “eksistensfascistene” – som en slik insistering forløser, nemlig det å historisere ham. Diktningen er til stede hos Kierkegaard i form av esteteten som passivt driver fra filosofisk erkjennelse til kunstnerisk formkrav (35). Estetismen er en holdning som i mangel av interesse, navnet på grensekategorien mellom det estetiske og etiske, ikke kan formulere som problem det som den skildrer eller anskueliggjør (38). Så langt om estetens nødvendighet for formidlingen, men «også den tidlige fantasi-horisont, som Kierkegaard står op imod, synes at være den litterære æstets: mindre den tyske romantiks, mere Baudelaires. ... for eksempel kaldte Kierkegaard – skuende tilbake til perioden omkring *Enten-Eller* – sig selv en «flaneur» og stillede dermed billedet af sin egen person i livagtig nærhed til den Baudelairske dandy (18, 111)⁹²». Men, innskyter Adorno, estetisismen er ikke en holdning man kan ta av og på

⁹² Kierkegaard beskriver hvordan han under den tidkrevende korrekturlesningen av *Enten-Eller* forsøkte å bli sett i byen for å gi ryktet smøring om at han var en dagdriver, og hvordan han betraktet en hver lovtale som et angrep og et hvert angrep som noe som ikke ble tatt hensyn til. Dette kaller han sin offentlige eksistens: «Således existerede jeg offentligen; besøg gjorde jeg så godt som aldrig, og hjemme blev der absolut holdt over Eet, ubetinget ikke at modtage Nogen uden Fattige, der begjerede Understøttelse; thi til Besøg hjemme var ingen Tid, og ved Besøg hjemme kunde Nogen let have faaet en Anelse om, hvad han ikke skulde have Anelse om. ... Dersom Kjøbenhavn nogensinde har været af een Menin om Nogen tør jeg sige, den har været af een Mening om mig: jeg var en Dagdriver, en Lediggænger, en Flaneur, Jeg repræsenterede Verdslighedens Ironie, Livs-Nydelse, den meest raffinerese Livs-Nydelse - men “Alvor og Positivitet” var der da ikke Spor af, derimod var jeg uhyre interessant og piquant» (*Synspunktet*, XVIII 111).

etter behag. «Den har sin time, såvel som sitt sted: de store byer i deres tidlige stadium» (37).⁹³

Det avgjørende poeng er at Kierkegaard i sin eksistens-diktning og forestillelser av eksistenser ikke kommer ut over sin egen tids horisont, et poeng som jeg mener ikke må forstås som en innvending, men en påminnelse om en «skueplass» som ettertiden kan få øye opp for, nøye nedtegnet av Kierkegaard selv. Nettopp denne skueplass er det Adorno har gjort det til sin oppgave å peke på, men i den grad han beskylder Kierkegaard for å være blind for denne helhet som 1800tallets København impliserer, ivrer mine tanker ham til unnsetning. *Det var aldri hans idé å lage en inderlighetens evige struktur.* Allerede Kierkegaards møysommelige oppsporing og bruk av særegenheter ved sin egen tid til illustrasjoner, som Adorno jo pryder sin avhandling med, gjør hans forsøk tåpelig. Eller kanskje vi skal velge et annet ord: paradoksalt. Kierkegaard er den paradoksale tenker og den tenker som har sansen for det paradoksale. Tenker en det slik så har Adorno rett i det han påpeker, men på samme måten kan vi tenke oss at Kierkegaard har villet at paradokset skal kunne springe en som Adorno i øynene. At Kierkegaard er forut for Adorno også her.

Det er uutgrunnelige tenkere dette. Når en som Adorno skriver om Kierkegaard utvides dette ytterligere.⁹⁴ Glem ikke dette, og ikke la det oppfattes forbausende når jeg kommer til å sitere ham så mye. Følgende påstand synes imidlertid fremkalt av sitt formelpreg, og ligger milevis fra min egen oppfatning hvis den skulle tas for pålydende: «Den [altså Kierkegaard], der som filosof så standhaftig bestrider identiteten af tænken og væren: i det frembragte lader han uden videre væren rette sig efter tænkningen» (32). For meg er det overalt altfor iøynefallende at Kierkegaard lar språket og tilfeldige ordsammensetninger styre sin tenkning. Dette har han et bevisst forhold til.⁹⁵ Vi velger oss *Papirenes* notatet om Schopenhauer: «A. S. (forunderlig nok, jeg hedder: S. A. Vi forholder oss også omvendt), er unegtelig en betydelig forfatter, han har interessert mig

⁹³ I sin anmeldelse av Adornos bok skriver Walter Benjamin: «... mye er pakket inn på liten plass. Ganske trolig vil andre bøker av forfatteren springe ut av denne. I hvert fall tilhører den klassen av sjeldne verk hvor ut av kritikkens kokong [det hylster f. eks. silkeormen spinner om seg for puppestadiet], bevingede tanker vil utkomme». Walter Benjamin har hvertfall selv brettet vingene ut på tanken om flanørens tidsalder: i sitt Pariserverk.

⁹⁴ Jeg må si jeg beundrer den motstandskraft Adorno disker opp med: «Han foruddiskonterer, som "geni", den digteriske fordring, for ikke - for sig selv og andre - at tilrane sig apostelnavnet. ... Uden "opdrag" forsøger han at avtvinge den modstridende fornuft troens begreb, fremtvinge det af selve det modstridende. Denne digtning uden autoritet placerer sig i den religionsfilosofiske spekulations område, og bekæmper den tillige hos Hegel og Schelling - fra hvem den ganske vist er forskællig ved den metodes ironi, der intet mener at kunde bevise, andet end den tro, som den allerede hemmeligt indeholder» (31). Samtidig er jo dette Kierkegaards *force*, den magi eller mystisisme, den esoterisme Adorno advarer mot, men som han selv er så god å utnytte i sin egen skrivemåte, og som han kanskje fascineres av mer enn noen andre.

⁹⁵ F.eks kan den første om enn ikke siste forklaring heftet til efterskriftet, om at styrelsen hadde en finger med i hans skriving, tolkes dit hen. Se eventuelt også Garffs bok.

meget, og det har forbauset mig, at finde, trods en total uenighed, en forfatter der berører mig så meget». Til dette sted postulerer Adorno, at det de to har felles er «at det private er et herskende træk», og fortsetter: «I Schopenhauers erfarne tænkning begræder det den dårlige virkelighed – Kierkegaards ensomhed nåede den aldrig. Derfor kan hans kunstneriske svigt [det ovenfor siterte misforhold] ligesålidt tilstrækkelig begrundes, som meningsfuldt kritiserest indre-æstetisk. At digte er for ham: at bestemme digterens forholden sig, fordi gjenstandsverdenen viger tilbake for hans tungsindige blik. Han reflekterer på sig selv som digter, og digtningens emblemer stiller sig omkring ham som rekvisitter, som ikke vækkes af hans ord, truende staffage om hans monolog» (35). Etter mønster fra Walter Benjamin (*Det tyske sørgespillets opprinnelse*), som bestemmer den melankolske barokkdiktningens begrep om meningsløshet ut fra den historiske gjenstandverden, den tar for gitt ved å vende sitt blikk bort, betrakter Adorno Kierkegaards tenkning som innelukket i sin samtids borgerlige verden. Hans analogier på det guddommelige er en genial fantasi om det religiøse fra det borgerlige vindu mot verden.

Ut fra dette tilfeldige bokstavspill er det Adorno lanserer sitt hovedpoeng, som igjen er viktig *qua apropos*, men som igjen aldri går ut over Kierkegaards selvforståelse. Eller hans pseudonyms selvforståelse. Haufniensis: «Hver slægt har sin opgave og behøver ikke at uleilige sig så overordentligt med at være alt for de foregående og efterfølgende... Hvad min egen ringe Person angaaer, da tilstaaer jeg i al Oprigtighed, at jeg som Forfatter er en Konge uden Land, men også i Frygt og megen Bævelse [merk signaturen!] en Forfatter uden alle Fordringer», leser vi i forordet.⁹⁶ Her undertegner ikke Kierkegaard, men pseudonymet Haufniensis. «Hvis det synes en ædel Misundelse, en nidkjær Kritik for meget, at jeg bærer et latinsk Navn, da skal jeg med Glæde antage navnet: Christen Madsen, helst ønskende at betragtes som en Lægmand, der vel speculerer, men dog staaer langt udenfor Speculationen, om jeg end er devot i min Autoritets-Tro...». Kanskje jeg gjør galt i å sitere det pseudonyme som motvekt mot påstander om fellesnavnet Kierkegaard, kanskje jeg har rett i dette som eventuelt dermed kun er en løs påstand om hans historiske bevissthet, men at Adorno kan komme tilbake på ny med et annet poeng, for hva med klassebevisstheten? Her har vel Adorno en brodd? (Fra hukommelsen gjengir jeg i parentes en gjendrivelse også av dette. Det handler om alle Kierkegaards penger. En

⁹⁶ Merk at henvisningen til *Frykt og Bæven* også henviser forutfor *Frykt og Bæven*, til Paulus Filipper-brev, hvor menigheten bes å arbeide på sin frelse i fravær av mesteren.

ikke så ganske liten prosentandel ble gitt i almisser, men selv om hans økonomiske situasjon er av høy borgerlig standard, vil hans status som outsider og hans vide omgangskrets, som jo strekker seg fra kongen til kneipene, etter mitt syn ikke så rent lite mykne opp på en slik reduksjon.) Og kanskje vi skal la det hele fare og lytte mer til hva som gjemmer seg i selve teksten.

– Legg da merke til tonen i forordet, spesielt der det avslutter: «Videre har jeg Intet at tilføje, uden at ønske Enhvær, der deler min Anskuelse, ligesom ogsaa Enhver, der ikke deler den, Enhver, der læser Bogen, ligesom ogsaa Enhver der har nok af Forordet, et meent Levvel! / København /Ærbødigst /*Vigilius Haufniensis*».

Er det vi her er vitne til, en underminering? I sin påståtte autoritetstro, burde man ikke stole på denne forfatter, skjønt han synes ikke å mene det han sier. At boken ikke er allverden, bidrar omvendt til at jeg som leser lurere på om den er, om ikke allverden, så i hvert fall en god del av verden, om ikke disse ord kun er falsk beskjedenhet. Hans patos og overdrivelsen som synes å ligge i den grad han bagatelliserer sin egen bok og person, vekker oppmerksomheten. Jeg får så fra den andre siden den tanke, at kanskje budskapet er å finne her: ønsket om leserens levvel! Det står bare i så altfor grell kontrast til det tema som er bærende i det som forordet er forord til og de betraktninger over verden og livet som virvles opp i dets utpensling. Kanskje dette ønsket om et ment levvel er noe en skal ta til seg, en sinnsstemning som kreves for å lese *Begrebet Angest* på den intenderte måten. – *Jeg oppdaget ikke rent lite ved å dvele ved dette, ved å henge meg fast i denne detalj, men det jeg sirkler omkring, som jeg har sirklet omkring fra begynnelsen, og som jeg forhåpentlig vis vil komme nærmere, men kanskje ikke nå helt, er det som også kunne synes problematisk: nemlig det jeg begynte med å rose deg for, poenget med å isolere denne teksten.*

Jeg grep tak i forordet. Kierkegaard har utgitt en egen bok som heter *Forord*, og nå velger vi en immanent vei ut fra den ene pseudonyme teksten vi leser. Han kaller det morskapslesning, men man kan lett forsvare den fortolkning som tar dem som et harselas men den hegelianske filosofiens formidling av tanken om systemets nødvendige begynnelse. Også boken om forord har et forord, og den peker på alle de ting som ligger utenfor systemet og mulighetene for å skrive, i det hele tatt det som ligger utenfor bøkene. Når jeg peker på/henter frem Haufniensis forord, er det vel vitende om *Kierkegaards* tanker om dem. Gangen er altså ikke immanent og tjener snarere til å bekrefte den fordom jeg vil til livs. Det er et viktig spørsmål som hefter seg ved det du – eller jeg – prøver å

holde frem, spørsmålet er om det ikke mistes veldig mye av refleksiviteten rundt det verk som er signert et enkelt pseudonym, om opphavet i Kierkegaard neglisjeres. Er verkisoleringen ugjennomførlig, eller vil en immanent lesning som bare tar høyde for de spor som gjemmer seg i selve teksten bli den begrensede lesningen? – Jeg nevnte en skjerpet oppmerksomhet. Kierkegaard skrev sine oppbyggelige taler, som ble utgitt parallelt med de pseudonyme skriftene; han skrev dem i sitt eget navn, men understrekte det, at han skrev uten myndighet, at han ikke var ordinert til prest, og altså ikke var borgerlig vervet eller vigslet. Motivet for dette grep kan forstås dithen at han vil skjerpe leserens oppmerksomhet og kritiske sans under lesningen. (Han henvender seg mange steder direkte til leseren. I brev f.eks. ber han innstendig om at adressaten går seg en tur før han leser brevet, eller i hvert fall etter brevet, men igjen virker det slik som når en skyver noen fra seg, at de trekkes desto sterkere mot deg, – eller han oppfordrer til at en gjerne må synge litt under lesningen.) – Kanskje jeg ikke formulerer meg klart nok, men jeg er også i emning om dette: Se mitt brev som en forståelsesprosess som jeg selv går igjennom. Som en kamp, mer med min egen forståelse, enn mitt uttrykk – og kanskje er ikke uttrykket så tilfeldig allikevel. Mange ord. Vel, Rune – hva er vel en lesning, om ikke det å forberede seg til en ny, skrive forordet til den boken du vil lese om igjen, eller vil la andre lese?

Kierkegaard setter navnet Vigilius Haufniensis under et forord som synes å underminere boken, men som i kraft av dette ikke gjør det. Han legger ham også en bemerkning i pennen underveis, som gir oss materiale for en nærmere forståelse av dette pseudonyms personlighet: Vigilius' digresjon over sin psykologiske “praksis”. Hvilken retorikk ligger vel ikke her! Når talen har dreid seg om synden, når teorien er fremsatt om en annen moral til erstatning av den greske, med transcendenten istedenfor immanensen, og bemerkningen er notert om prekenkunsten som den høyeste kunst, erstatningen og den egentlige realisering av dialogen, hvor ingen behøver å svare i menigheten, men den enkelte samtaler som den enkelte til den enkelte, når alle kunstens virkemidler settes i sving for å få sagt dette ene: at det jeg taler om kan du kun få vite av deg selv, så svinger teksten seg tilbake til forfatteren. Igjen skal vi ta stilling. Så får vi de historiske formene for angst, det jødiske forhold til skylden, gjentatt lindret gjennom offeret, det greske forhold til skjebnen, tvetydig forklart ved orakelet, det kristne forhold til synden... – Det er angsten som produserer synden, og angsten som henger individet opp i forskjellige forhold til denne grense etterpå. I de forskjellige former for anger som oppstår, gjennomgås de forferdeligste former for angst. Angsten for det onde, at *det* – synden –

var det forferdelige og at det enda forferdeligere kan gjentas, ender i et vanvidd.⁹⁷ Angsten for det gode, som har forent seg med det forferdelige, er den enda forferdeligere tilstand av demoni, ikke fordi en har lukket seg inne med noe, men fordi en har lukket seg selv inne. Denne såkalte angst, som i et hvert menneske først er til stede som en kreativitet og fantasmotor – barnets uskyldige drømmerier – som kan ta overhånd og trekke et menneske inn i det redselsfulle, denne angsten kan unnsliques på to måter. I begge tilfeller overlever den. I begge tilfeller er den frelsende. Den ene er frelsende i den forstand at den avslutter livet, at den lar selvet opphøre, den overlever den enkelte i den forstand at den tar dens liv. Dette er selvmordet. (Her var det naturlig for modernitetstenkerne, for de ateistiske franskmenn å henge fast sin konsentrasjon). Den andre er troen, hvor ikke lenger angsten har makten, men angsten overlever som en force i den enkelte. Her er angsten frelsende, og den er frelsende ved troen.

Den som skriver dette er en nådeløs kritiker av systemet, han setter selv opp et system. Han fnyser av de historiske oversikter, han setter selv opp et epokeskjema. Jeg ser store problemer i hvordan det ovenfor skisserte skjelett for angstens former, er å forstå i forhold til den som sier det, men jeg nærer en stor bekymring for at en ved å tumle for mye rundt i den problematikk, aldri vil være i stand til å ta innover seg det som gjemmer seg i resten. Følelsen er å ligne med en frustrasjon, en utålmodighet og den hvisker anklagende: Men det er mer...

Ikke alle fatter dette ord, men bare de som det er gitt.

(Matt. 19, 11).

At give Kierkegaard generelt ret er tilstrækkelig til at tvinges under hans regime.

(Adorno).

⁹⁷ «Her er Angesten paa sit Høieste. Angesten er gaaet fra Forstanden og Angesten potenseret til Anger. Syndens Consequents gaaer frem, den slæber Individet med sig som en Quinde, hvem en Bøddel slæber efter sig i hendes Haar, medens hun skrigger i Firtvilelse. Angesten er forud, den opdager Consequentsen før den kommer, som man kan mærke paa sig selv, at der er et Uveir forhaanden; den kommer nærmere, Individet skjælver som en Hest, der stønnende standser ved et Punkt, hvor den eengang blev sky. Synden seirer. Angesten kaster sig fortvivlet i Angerens Arme. Angeren vover det Sidste. Den opfatter Syndens Consequents som Straflidelse, Fortabelsen som Syndens Consequents. Den er fortabt, dens Dom er afsagt, dens Fordømmelse vis, og Dommens skærpelse er, at Individet skal slæbes gennem Livet hen til Retterstedet. Med andre Ord Angeren er bleven vanvittig» (200)!

Vi må likevel ha det klart at vi står overfor det dilemma disse sitatene er et forsøk på å uttrykke.

Jeg stopper gjerne med dette.

– Hilsen Tina

Til slutt bare *én passant*: «Kierkegaards æstetiske figurer er udelukkende illustrationer af hans filosofiske kategorier, som de lærebogsagtig tydeliggjør, før de er blevet artikulert med begrepslig tilstrækkelighed» (33). Denne lærebokaktige tydeliggjøring inneholder en direkte kritikk mot den hegelianske fordring, Adorno ønsker å omgå. Minervas ugle letter i skumringen. Mer enn noe annet sted uttrykket han selv denne holdning ved å forelese om Goethe under studentopprøret, tilkalle politiet når forelesningen blokkeres og forsvare seg med å fordre mer teori av opprørerne. Denne fordring er like uendelig som argumentet om det tredje mennesket hos Aristoteles. Kanskje er det også en respektabel resignasjon.

Brevet setter frem en apori vi skriver under på. Den spenningen den representerer kan oversettes til enten-eller'ets uendelige spenning. Her kan vi høre det som spørsmålet om en skal la seg forføre eller om en ikke skal la seg forføre. Som metodisk grep og i den besinnede tilstand en da må befinne seg, tvinges man altså i kne av en slik apori. *Man mister forførelsen i reflekterthet og forføreren går en forbi*. Men dette med forførelser er som oftest ikke underlagt viljen, hvilket etterhvert skal henlede oppmerksomheten mot at, ikke Kierkegaard, *men teksten selv* griper leseren.

Vi har forsøkt å vise at en dialog med innholdet og de på overflaten formidlede innsikter i *Begrebet Angest*, overser et viktig moment, nemlig hvem som taler. Dette har vi kalt pseudomymitetsproblematikken og det bringer inn spørsmålet om individet, eller rettere, spørsmålet om leseren. Dette kom fram i konfrontasjon med Heidegger. Dernest var meningen å få fram at forsøket på å plassere individet og den som taler i sin historisk-reale kontekst, gjerne kan finne et speilbilde på den ytre verden i inderligheten, men lukker av for tilegnelsen av det meddelte. Dette gjaldt Adorno. De to omveier er ikke å betrakte som omveier. Det er ikke alltid like lønnsomt å ville forhaste seg. I det følgende kommer problematikken til å dreie.

Analogitanken. Konstruksjonene av det allmenne.

Verdslige analogier på den mulige verden.

Apropos til Heidegger og Adorno

«Man kan overhovedet ikke finde rede i [Kierkegaards] skiftevis vidtløftige udredninger og algebraiske sætninger, om man ikke gør sig den ulejlighed at undersøge, i hvilken dimensjon eller kategori Kierkegaard med disse sine udredninger og sætninger befinder sig».⁹⁸ Det avgjørende trekk ved denne dimensjon fremholdes i landsbror og teolog Andreas Kingos avhandling å være knyttet til det han kaller kristendommens historisitet og det forhold Kierkegaard setter opp mellom “det kristne” og “det humane”.⁹⁹ Det er visst her Kierkegaard på avgjørende vis tenker nytt. Den kristne lever i verden, men ikke av verden (Johannes). Med det kristnes inntredelse i verden kommer det humane til å speiles på en ny og avgjørende måte slik at dette nye blir det egentlig humane (ibid. 13). Dette er den forutsetning Kierkegaard gjør seg for alt han tenker. Kristendommen er ikke en lære, setter ikke et tidløst forhold opp mellom disse sfærer, maler ikke en statisk evighet iforhold til en utviklende timelighet, men henvender seg til et dynamisk menneske bundet i timeligheten. Den er med andre ord budskap og skaper selv sin situasjon: «den absolutte lydhørhet og lydighets situasjon». Å f.eks. spørre etter menneskets tilstand da kristendommen inntrodte, er å spørre etter situasjonen og gjør «det humane til en ontologisk eller antropologisk betingelse for det kristelige budskaps hermeneutiske gjennomslagskraft» (14). Leser man ikke Kierkegaards kategorier og begreper i lys av denne forutsetning kommer man ut for et tilfelle av det Kingo kaller risikoen for å lese «i fundamental og væsentlig forstand forkert». Kingo foreslår dermed at vi leser hele

⁹⁸ Anders Kingo, *Analogiens teologi. En dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab* (14), Kbh. 1995, Gad - innlevert til offentlig å forsvares for den teologiske doktorgrad, 29. mai 1995 kl. 14 presis i Annexauditoriet A, Studiestræde 6, som det heter på omslaget.

⁹⁹ Det er egentlig tale om to naturer. I det polemiske avsnitt mot Martensens dåpslære i *Phil. Smuler*, mot tanken om at kristendommen etterhvert er blitt natur, at man dermed er kristen som født av kristne foreldre, henviser man gjerne til en dagboksoppteegnelse: «Hvad Betragtningen af Naturen er for den første (humane) Gudsbevidsthed, er Betragtningen af Aabenbaringen for den anden umiddelbare Gudsbevidsthed (Syndsbevidsthed). Det er her Slaget skal staa, ikke paadutte Folk Sandsynligheden osv. af en Aabenbaring, men stoppe Munden paa dem og lægge deres Gudsbevidsthed ind under Syndsbevidsthed» (*Pap. V A 8*). Tanken stammer så vidt jeg kan se fra Paulus *I. Korinterbrev 3. 1-3.*, som *Philosophiske Smuler* i store trekk er en videreføring av. (Jeg tenker på opphevelsen av rangeringen av disipler etter første-, annenhonds, osv. Paulus understreker korsfestelsen som det eneste menigheten har å holde seg til, og at han selv kun er anledning, eller forbilde for deres tro, men ingen autoritet. Denne rolle overtar Kierkegaard. Ovenfor paradokset, at guden ble mennesket, er vi hver og en like privilegerte til tro som Jesus' samtidige, like lett eller like vanskelig å tro som en som hadde holdt sandalene hans).

forfatterskapet som konstruert på en særlig dialektikk som går mellom budskapet og den forutsetning budskapet gjør seg om dette såkalte humane.

Til støtte for å ville se en Kierkegaardsk metode og kalle den analogisk teologi eller analogi-dialektikk, kan vi mer utførlig anføre innledningen til *Frygt og Bævens* "Problemata":

«Et gammelt Ord hentet fra den udvortes og synlige Verden, siger: "kun den der arbeider får Brødet" [2. Tess. 3. 10]. Besynderlig nok, Ordet passer ikke på denne Verden, hvor det nærmest har hjemme; thi den udvortes Verden er ufuldkommenhedens Lov¹⁰⁰ underlagt, og her gjentager det sig atter og atter, at også den, der ikke arbeider, faaer Brødet, at den, der sover, faer det rigeligere, end den, der arbeider. I den udvortes Verden er alt Ihændehaverens; den træller under ligegyldighedens Lov, og den, der har Ringen, ham lyder Ringens aand, enten han er en Nouredin eller en Aladdin, og den, der har Verdens Skatte, han har dem, hvorledes han end fik dem. I Aandens Verden er det anderledes. Her hersker en evig guddommelig Orden, her regner det ikke både over og Uretferdige, her skinner solen ikke både over gode og onde, her gjelder det, at kun den, der arbeider, faer Brødet, kun den, der var i Angest, finder hvile, kun den, der stiger ned i Underverdenen, frelser den elskede, kun den, der drager Kniven faer Isaak» (V 27).

Tekststykket er et godt eksempel på hvordan beskrivelsen av økonomiske forhold i hans egen samtid, utmøntes for å danne motsetning til den verden som loves i kristendommen, og som ennå bare finnes under kategorien mulighet. Men det er ikke direkte avslørende for den historiske bundethet Kierkegaards tenkning er preget av, i kraft av de mangfoldige bilder og analogier han strør om seg for å klargjøre sine poenger. Eksemplene er jo i dette sitatet om enn romantiske i sin stil, hentet overalt fra litteraturen, fra bibelen, den greske mytologi og den arabiske perlesnor. Man skal allikvel ikke ta for lett på Adornos påvisning av hvordan inderlighetens kategori blir en sosial refleks av Kierkegaards eget borgerlige standpunkt og sin innendørstilværelse i kraft av en arv. Kierkegaard kunne gå fra stue til stue og gjøre seg notater på små papirer plassert på forskjellige små bord, han møtte på sin rundgang. I vår del av verden har nok den sosialdemokratiske tankegang fått materialisert eller virkeliggjort seg i den grad at urettferdigheten ikke finner et så truende uttrykk i den økonomiske fordeling, som den gjorde på Kierkegaards tid. Det forhindrer ikke at den har funnet gode og tilsvarende levekår andre steder, eller antatt andre proporsjoner. Friheten og volden henger sammen som smerte og vellyst på Sokrates mynt, i dag og i 1800tallets København, som på Athens storhetstid. Menneskerettighets-forkjemperne lever på en helt annen kant av verden enn de som holder denne verden på økonomisk overskudd. Å dyrke frihetens idealer i det greske *polis* krevde at

¹⁰⁰ Drachmanns noter, "opplyser" oss her om at den ytre verdens ufullkommenhetslov, henviser til «årsaksloven, den hele naturlov», skjønt det snarere er tale om samfunns-, eller eiendomsloven.

man hadde en slave hjemme, eller umyndige handelsmenn ute for i det hele tatt å gjøre dydens sfære, *agoraen*, mulig. – Så kan vi prise oss dydenes korrupsjoner for at Kierkegaard ble hjemme med alle sine penger, skjønt han talte de svakes sak og fikk avlevert sin gigantiske «svenneprøve» istedenfor å gi bort sin formue, forlate sin familie, som han da ikke hadde så mye igjen av, og følge kravet til han som han trodde på (*Markus 10, 17f.*, lignelsen om den rike mann¹⁰¹).

Mulighet og virkelighet

Estetisk er mulighet høyere enn virkelighet, som i poesien, eller i teateret hvor man er interessert men poenget er at man ikke skal gripe inn,¹⁰² mens etikken holder *virkeligheten* for den uendelige interesse. Denne etikk, personifisert i de forskjellige versjoner av etikeren, er en etikk Kierkegaard overalt vil overkomme. I *Begrebet Angst*, knyttes således det etiske perspektiv til det jødiske domsperspektiv. Dette er Paulus kritikk av loven, at den bare dømmer, ikke føder. Idealiteten som etikeren krever, er så hevet over virkeligheten, som den ser, at den ikke kan annet enn å dømme, eller sette opp bud. Det kristne erstatter alle budene med et bud – kjærlighetsbudet – som er et forhold til Gud via et forhold til den annen. Dette er innforstått i plasseringen av det religiøse – hvilket er på nivå med Haufniensis andre etikk, hans forslag om en *secunda philosophia*, til erstatning av den greske – og her er muligheten tilbake igjen som

¹⁰¹ En mann spør hva han skal gjøre for å få evig liv. Budene har han holdt siden han var ung. «Jesus så på ham og fikk ham kjær, og sa: “En ting mangler deg: Gå bort og selg det du eier, og gi alt til de fattige. Kom så og følg meg!” Men han ble nedslått over dette svaret og gikk bedrøvet bort, for han var svært rik». Det skal ikke underslås at det lignende tekststykket fra Lukas 14, 25f. om å hate sin far, sin mor, etc., som gjennomgås i *Frygt og Bævens* andre problemata, fortolkes i den retning som Bultmann tolker det: som et bilde på «hvorledes det store Enten-Eller behersker Jesu forkynnelse» (*Jesus*, Fakkell 1968, 31), eller slik han tolker stedet i Markus: Man kan ikke ta Guds krav inn over seg til en viss grad, eller bare i den grad det ikke forstyrrer, og en formal (eller politisk) korrekthet er uten håp. Spørsmålet er hvor hjertet er, hos Gud eller hos verden (67). «Jesus ser bare hvorledes rikdommen gjør krav på sin eiermann, gjør ham til slave og frarøver ham friheten til å avgjøre seg for Gud. At man i Jesu etterfølgelse må ha kraft og frihet til å gi avkall på sin eiendom, det er det hans ord tydelig sier. Men like klart er det at han ikke vil si at man gjennom frivillig fattigdom vinner en særlig kvalitet overfor Gud. Det er ikke fattigdommen som kreves, men offeret» (68). Så lettvindt kan man altså overskride skillet mellom de fattige og de rike. Til Lukas-stedet, gjenlyder Mosebøkene som taler om at familien skal steines og fornektet, og Matteus om å finne sitt liv, hvis en mister det for hans skyld. Vel insisterer Johannes de Silentio på den litterære betydning i disse ord, og gir spørsmålet om hvordan man skal hate en mer ugripelig fasong enn Bultmann, likesom han også unlater å avslører den grove overseelsen av de økonomiske forhold, ved å unnlate å henlede oppmerksomheten på denne eventuelle sammenheng, som Bultmann jo gjør. Problemata to avsluttes nemlig slik: «Enten er der da en absolut Pligt mod Gud, og er der en saadan, da er den det beskrevne Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er høiere end det Almene og som den Enkelte staaer i et absolut Forhold til det Absolute - eller ogsaa har der aldrig været Tro til, fordi den altid har været til, eller ogsaa er Abraham tabt, eller ogsaa maa man forklare Stedet i Luc. XIV saaledes som hiin smagfulde Exeget gjorde det, og paa samme Maade forlære de tilsvarende Steder, og de lignende» (V 74). Den smakfulle ekseget (misein, hate) som det svakere “like mindre”, og forstås som utrykk for den alminnelige frykt for å anføre slike steder som Lukas (ibid. 69).

I sammenstillingen med Markus-stedet, ser vi likevel det håpløse i denne modighet. Adorno anfører innledningen til *Frygt og Bævens* epilog: «Da engang i Holland Priserne paa Krydderier bleve noget flauere, da lod Kjøbmændene et Par Ladninger sænke i Havet for at skruer Priserne op. Dette var et tilgivelig, maaske et nødvendigt Bedrag» (V 109). At dette anføres av de Silentio som grunnlag for en analogi, forsvarer ikke den økonomiske kynisme, eller likegyldighet overfor økonomiske forhold, som også her kommer til orde.

¹⁰² Dette er et poeng man ikke kan unngå å miste i omgang med Kierkegaardtekstene. Det noteres også av Kingo (163), som jeg “holder i hånden” i det nedenforstående.

den høyeste, men i et forhold til virkelighet. Virkeligheten kan kun fattes i tanken som mulighet, hvis det da ikke er din egen. Johannes Climacus som er mest utbroderende om dette: «I forhold til enhver Virkelighet udenfor mig gjælder det at jeg kund tænkende kan fåe fat på den. Skulde jeg virkeligen fåe fat på den, måtte jeg kunde gjøre mig til den Anden, til den Handlende, gjøre mig den fremmede Virkelighed til min egen Virkelighed, hvilket er en umulighed. Gjør jeg nemlig den mig fremmede Virkelighed til min egen, så betyder det ikke, at jeg ved at være vidende om den bliver han, men det betyder en ny Virkelighed, der tilhører mig som forskjellig fra ham» (X 26). Dette andre etiske forhold til den annen – som ikke dømmer ham, men føder ham – oppløser denne i en mulighet, for virkeligheten er som tenkt kun mulighet. «Dette betegner tillige at der ethisk intet ligefremt Forhold er mellom Subjekt og Subjekt. Når jeg har forstået et andet Subjekt, er dets Virkelighed for mig en Mulighed, og den tænkte Virkelighed forholder sig qua Mulighed ligesom min egen Tænken af noget, jeg endnu ikke har gjort, forholder sig til at gjøre det» (X 26). Dette gjelder om forhold mennesker imellom. I kristendommen forholder man seg også til et menneske som ikke er et menneske, men mer enn et menneske, et gude-mennesket. Dette gude-mennesket har en *esse* som ikke lar seg oppløse i en *posse* (X 27), en virkelighet man ikke kan forholde seg estetisk til, en virkelighet som ikke lar seg tenke. Som virkelighet kan denne *esse* kun forholdes til paradokst. Møtet med kristendommen er videre ikke en mulighet blandt andre, men i møte med denne utenkelige *esse* er det menneskets *esse* som oppløses i et *posse*. Mennesket gjøres til en mulighet for kristendommen – ikke omvendt, skriver Kingo. Kristendommen er den virkelighet som gjør mennesket til en mulighet for seg. I denne skapte situasjon er det antropologien hos Kierkegaard er å forstå. Mennesket *an sich* finnes ikke.

Forfatteren skaper seg selv ved å skape sitt verk, eller omvendt, skaper sitt verk ved å skape seg selv.¹⁰³ Dette sies om de store forfattere og er verdt en besinnelse i møte med de tekster vi er overbrakt fra Kierkegaard. Men Kierkegaard har skapt seg selv som forfatter på en ganske ulignelig måte. Han har på samme tid tirret og umuliggjort den biografiske lesemåte ved selv å skrive om seg selv. Forfatterskapet er på mange måter variasjoner over et tema og samme tema: Ham selv. Den utrettelige tematiseringen og variasjonene ut fra det vi kunne kalle *forlovelsesbruddets topos*, illustrerer de mer allmenne poenger om alterasjonen (forskrekkelser og forandring), den bakovervendte profet (som forklarer seg selv pånytt i det hun søker

¹⁰³ For all del ikke i romantisk betydning, men i betydning av forestillelse, gjøre seg til. F.eks. slik barn gjør seg til for å få sin vilje – eller der vi med jordbunden distanse utbryter: –Ikke skap deg!

bakover), eterrasjonaliseringsformelen (at livet forstås baklengs men må leves forlengs), og reflekterer den enda mer generelle tanke om eksistensbegrepet og umuligheten av å skrive det. At *Begrebet Angest*, som utkommer 17. juni 1846, vever inn i seg de foregående har vi sett. Hva oppgjøret i *Begrebet Angest* består i kan imidlertid anskues som en mer energisk etableringen av det allmenne.¹⁰⁴ – Adornos poeng var her iøynefallende nok. Bestemmelsen av det allmenne, som og er språket, metaforikken, ble omvendt bestemt av den historiske virkelighet som billedbruken og lignelsene kom til å snylte på (likesom Derridas påpekning av hva som skjer når de Saussure bruker skriften til å beskrive talen, som jo er mer opprinnelig enn skriften). Beskrivelsen av det utenomspråklige, det individuelle, inderlige eller evige ble fanget i en bestemt historisk situasjon og en sosialt, økonomisk bestemt tenkemåte. Beskrivelsen av Kierkegaards særlige metode som en analogiens teologi, gir på mange måter et ekstra løft til grunnlaget for dette poenget. Lest på denne måte blir det tydelig i hvor stor grad Kierkegaard anvender potensialer i sin samtid og virkelighet for å uttrykke det hinsidige. I forbindelse med Adornos påvisning blir det nødvendig å understreke at dette rammer dette århundres eksistensfilosofi, men ikke Kierkegaards (les Haufniensis) selvforståelse. Kierkegaard er absolutt ikke ute i ontologiske ærender (derfor understreker også Kingo dette så sterkt). Tar man til seg det han sier om at hver slekt har sin oppgave, forstår man ham best hvis man derimot heller gjentar hans strategi på dette punkt. Adorno gjentar jo også på mange måter denne strategien, å få samtidens fenomener i tale og dermed vite hvor man er.¹⁰⁵ Lest på denne måten frigjøres jo også anakronismen som det redskap som best får speilet samtidens fenomener. Slik leses også Adornos Kierkegaard-avhandling best, ikke som kritikk av Kierkegaard, men en kritikk av samtidens kierkegaardianere.

... Og hvordan står så dette i forhold til talen om den andre etikken som Haufniensis vil tenke? Innledningen introduserer begrepet om en *secunda philosophia*, og der snakkes sant nok på de siste sider om å være en autodidakt (*authurgos*) i form av en theodidakt, om selv å dannes

¹⁰⁴ Dette er så mangt: det er uegentlighets-aksen i *Sein und Zeit*, das Man-funksjonen, det er uttrykket for “den dype tanke” om prat som Benjamin ante, knyttet til språket, og den knyttes, med Derrida, til det juridisk-økonomiske plan i vestens historie med det religiøse som oppløsende grunn for alle dets regulative begreper), enn de tidligere skrifter. For Haufniensis gjelder det om å renske en sfære fra det allmenne, med den hensikt å opprette et fritt forhold til det (demoniens kommunion eller kommunion med demonien).

¹⁰⁵ En kommentar av George Canguilhem til Foucault kan her være illustrerende. Anakronismen påstås å være det feilgrep, Foucault hadde aller minst til overs for. At det verk som ga ham berømmelse, nemlig *Ordene og tingene*, innleder med Velasques, som lot motivet stå utenfor motivet, med Cervantes som vedde prosaen om verden sammen med verden og oppdaget representasjonen, er ikke bare uttrykk for et kreativt fortolkningsgrep. Begge ble jubileret det år boken kom ut. Hele boken kan sees som anskueliggjørelsen av et fiktivt poeng, nemlig fra Borges som diktet den besynderlige kinesiske katalogiseringen av dyreriket. Dette er Foucault som antianakronist: «han tar kun mål av idéer som allerede florerer like mye i dag som på den tiden, han lar dem beskrive», (“Menneskets død, eller utmattelsen av cogito?”, av George Canguilhem, fransk Foucault-kongress 1967). Apropos Cervantes, hva med Kundera, tjeckeren som gjorde seg til franskman og har funnet romanens fødsel hos Cervantes. Hva åpner denne romanens historie for, til sammenligning med den begrepenes historie Foucault i forlengelse av de franske vitenshistorikere påberoper å tenke?

ved muligheten, som bonden som selv dyrker sin jord, men hvor er fruktene? Hva er denne læres konsekvenser? Kommer vi her frem til et punkt hvor Adorno, med begrepet om gjenstandsløs inderlighet, ville smelle til med avgjørende styrke? Oversatt til *Kærlighedens gerninger*, hvor nesten i kjærligheten til nesten blir en abstraksjon, rammes ikke Kierkegaard av kritikken om å overse kapitalismens mellomværende i menneskelige forhold, overseelsen av det umiddelbare forholds umulighet i det samfunn som nå har sedimentert seg imellom oss? Dette argument, som Adorno først fremførte på en New York-forelesning i slutten av 30-tallet, får ikke stå upåaktet. Spørsmålet har mye større aktualitet i dag enn det noensinne har hatt.

Men dette nivå, som er det sosiale, økonomiske, verdiskapende, og som Haufniensis diskuterer under forbudets og snakkens kategori, er det nivå som dannelsen ved muligheten skal heve seg ut av for så å kunne uttrykke seg inderlig i. (Adorno kaller Kierkegaard en pratmaker, men all denne overflod av ord er urovekkende og dermed i stilen tjenende det skillet mellom tenkning og virkelighet som fremføres innholdsmessig, slik Adornos esoterisme aldri gir ved dørene og likeledes i stilen advarer mot at noe er forstått og således formidler kravet om mer teori, den stadige refortolkning, imot overilte inngrep i troen på teorien, f.eks. studentopprøret.)

Står vi igjen med en ny apori?

Begrebet Angest rommer et begrep om gjerning. Dette gjerningsbegrep er naivt i forhold til de økonomiske transaksjoner som skjer i skyggen av hvert minste lille sprang vi foretar oss i dag. Haufniensis er i sin dveling forutfor gjerningen, snarere handlingslammet. Han er en kritiker, og som kritiker fordrer han en årvåkenhet av oss som stadig og på ny entrer det allmenne. Det er her han oppholder oss, og det er her at han *egentlig bare lærer oss om språk*.

Kap. 4

Løsning?

– *hva Kierkegaard får vist med sitt “grep”*

Den årvåkne dikterpsykologen, Haufniensis,

– **eller den sinnrike psykologdikteren, Kierkegaard?**

Immanent kritikk av forfatterautoriteten, til den indirekte meddelelses teknikk.

(Med utgangspunkt i og med fare for å gjøre “den merkelige digresjonen” umerkelig.)

«Man ønsker ei at tabe den daglige Tale og Sprogbrug af Sigte, og komme, hvad der vel stundom hænder en Videnskabsmand, som en Taarnvægter fra fjerne ubekjendte Egne, hvilket har til Følge at han bestandig colliderer med det Daglige, og, uden selv ret at være sig det bevidst, fornærmer **Sprogets Genius** og de retmæssige Medinteressenter i Sprogets fælleds Eiendom» (V 231).

Leser man denne *Begrebet Angest*, som satte tema for så mye av tenkningen i og med at Heidegger trakk den inn i før-krigs-tidens Tyskland, får man hverken glemme seg selv eller forfatteren. Som leser minnes man stadig om at man bare selv kan fylle ut mellomrommet mellom det forfatteren kan si og ikke kan si. Og til stadighet kommer forfatteren frempå med sine innrømmelser. *Leserens rolle* er altavgjørende, men vi må gjøre oss ytterligere ferdig med forfatterrollen før vi går videre til dette. Vi må da igjen ha utgangspunktet for Haufniensis

prosjekt – å forstå seg selv, dypt festet som det er i vår tenknings historie¹⁰⁶ – for oss, når vi går nærmere inn på hvordan han beskriver sin person.

Vi skal til kapittel to, etter første kapittels etableringen av arvesynsbegrepet og gjennomgang av syndefallsberetningen, like etter introduseringen av skillet mellom objektiv og subjektiv angst, hvor vi møter på det som ved første gjennomlesning virker som en noe merkverdig digresjon (147). Den forekommer oss ikke lenger så merkelig når den serveres i vår sammenheng og vi forklarer den. Kun det merkverdige står tilbake. Den må leses desto langsommere. Vi befinner oss altså midt inne i en avhandling og utsettes for et mellomslag, en ny linje: «Det er ikke min Hensigt at skrive et lærd Værk, eller spille Tiden paa at opsøge litteraire Beviissteder», sies det ved “digresjonens” begynnelse. «Ofte mangle de exemplar, som anføres i Psychologier, den egentlige psychologisk-poetiske Myndighed». Den myndighet “Kierkegaard” bekjemper overalt er den som er i kraft av et borgerlig hverv (de oppbyggelige talene) eller i kraft av navn (de pseudonyme skriftene). Kun en språklig myndighet anerkjennes, men de fleste eksemplene i avhandlinger «staae som et isolert, notarialiter beviist Factum, men netop derfor veed man ikke, om man skal lee eller græde ad en saadan eensom Stivstikkers Forsøg paa at ville danne en Slags Regel. Den der efter en ordentlig Maalestok har beskjeftiget sig med Psychologie og Psychologisk Iagttagelse, har erhvervet sig en almindelig *menneskelig Bøielighed*, der gjør ham istand til strax at kunne danne sit Exempel, der om det end ikke har Facticitetens Autoritet, dog har en anden Myndighed» (min kursivering). Haufniensis er begynt å tale om seg selv som psykolog og iakttager. «Som den psykologiske Iakttager bør være smidigere end en Linedanser for at kunde bøie sig ind under Menneskene og eftergjøre deres Stillinger, som hans Taushet¹⁰⁷ i Fortrolighedens Øjeblik bør være forførerisk og vellystig, at det Forborgne kan finde Behag i at smutte frem og smaasnakke med sig selv i denne konstigt tilveiebragte Ubemerkethed og Stilhed, saaledes bør han ogsaa have en digterisk Oprindelighed i sin Sjel til strax at kunne skabe det Totale og Regelmæssige af hvad der i Individet bestandig kun er delviis og uregelmessig tilstede». Og om hvor han skal lete etter sine eksempler, kommer dette: «Naar han da har perfectioneret sig, skal han ikke behøve at hente sine Exempler fra litteraire Repertoier og opdiske halvdøde Reminiscentser, men bringe sine Iagttagelser lige frisk fra Vandet, endnu sprællende og spillende i deres Farveskær. Han skal heller ikke behøve at løbe livet af sig for at blive opmerksom paa noget... veed, hvor han skal

¹⁰⁶ Egentlig har dette mindre med vestlig tenkning å gjøre, enn med det oppgjøret som fant sted langs hele strekningen mellom Middelhavets kyster til India, fra Delfi til Benares, omtrent på samme tid, 600 år før vår tidsrekning, oppgjøret mot det verdenstjenende presteskap, mot kultens opprettholdelse av kosmos.

¹⁰⁷ Jmf. samtidssignaturen i hans hentydning til nordamerikansk rettstaktikk, den avhørspraksis som ble innført i fengslene i 1823. Kun det gode kan utholde taushet.

søge og let opdager en nogenlunde Individualitet, der er tjenelig til Experimentet. Hans Iagttagelse skal blive troværdig trods Nogens, om han ænd ikke belægger den med Navn eller med lærde Citater, at i Sachsen... at Sligt kun kommer frem een gang hver tuisende Aar. Hvad interesse har saa Psychologien. Nei det er Altsammen, skeer hver Dag, naar blot iagttageren er der. Hans Iagttagelse skal have Friskhedens Præg og **Virkelighedens Interesse**, naar han bruger den Forsigtighed at kontrollere sin Iagttagelse». Og så til kontrollen av observasjonene¹⁰⁸, som må gjøres (av den enkelte) med den enkelte: «Han eftergjør til den Ende paa sig selv enhver Stemning, enhver sjelelig Tilstand, som han opdager hos en Anden. Derpaa seer han, om han kan skuffe den¹⁰⁹ Anden ved Eftergjørelsen, om han kan rive ham ind i den yderligere Udførelse, hvilken er *hans egen Skabning i Kraft af Ideen*. Vil man saaledes Iagttage en Lidenskab, da vælger man sit Individ. Nu gjælder det om Stilhed, Taushed, Ubemærkelighed, at man kan aflure ham Hemmeligheden. Derpaa indøver man, hvad man har lært, indtil man er i stand til at skuffe ham. Derpaa digter man Lidenskabens, og viser sig nu for ham i Lidenskabens overnaturlige Størrelse» (min kursivering). Virkelig en maskespiller! (Skjønt ikke rent estetisk da Haufniensis jo også gjør veksler til troens standpunkt?) «Er det gjort rigtigt, da vil Individet føle en ubeskrivelig lindring og Satisfaktion, ligesom en Sindsvag føler det, naar man har fundet og digterisk grebet hans fixe Idee, og nu udfører den videre». Som vi husker (se ovenfor, s.16) anvendte Franz Xavier Messerschmidt samme øvelse i lindrende øyemed. (Men i stedet for å gripe idéen (smerten) poetisk, grep han den skulpturelt; istedet for å anvende metoden på andre, anvendte Xavier den på seg selv.) «Lykkes det ikke, da kan det have sin Grund i en Feil i Operationen, men det kan ogsaa have sin grund i, at Individet var et daarlig Exemplar». Det kan han vel aldri få vite, eller han vil selv definere det som det ene eller andre – og her stopper betraktningen, uten å føres videre. Er det ironien, forestillelsens fortrinn han nyter?

Eller er det ikke snarere en mimetisk evne (Benjamin) Haufniensis her plederer for: å kunne vise idéen. Er dette *gnoti seautons* praktiske realisering? Som en skuespiller kan illustrere den med mimikk og kroppsspråk, kan vitenskapsmannen med eksempler, kan dikteren med bilder, kan komponisten med toner, danseren med bevegelser, osv.¹¹⁰ Hvilken fattighet er det ikke ikke

¹⁰⁸ Er det nå vi får formulert verifikasjonsmetoden? Og er den ikke ganske i trå med det vi allerede har gjettet oss til? At verifikasjon er kommunikasjon (en fellesgjøring)? På dette punkt slår det meg at vår lesning fra begynnelsen har fryktet ironien, fryktet å servere ironiens merkelapp på denne meddelelsen. Grunnen er at vi tror merkelappen ironi begrenser synet for innholdet fordi den vil redusere det, vil gjøre det andre som vi prøver å tenke til det samme som er tenkt. - Her får vi den tanke at lesning dannet ved mulighet, basert på gjentagelsen som overskridelse, innebærer å se det nye og det andre i tekster. Vår tekst er tro mot et slikt prinsipp, selv om den ikke er tro mot klarhetens prinsipp. Men så kjemper også vår tekst fra sin begynnelse med spørsmålet om sin relevans som tekst i forhold til dannelse ved mulighet.

¹⁰⁹ Er det en besynderlighet, en trykkfeil, eller kun grammatisk korrekt nok uttrykksmåte, at setningen beveger seg fra “en annen” til “den andre”?

¹¹⁰ Janne Risums kommentar av *Gentagelsen*, “Scenisk gentagelse”, som er inne på mitt poeng her, anfører en kurios detalj, som høres ut som et biografisk notat: «Til Kierkegaards gentagne ærgrelse var han dog bedst til skrift-performance. Han

å kunne dette? Forstokket, stivstukket, hva betyr det i denne sammenhengen? Det ville vel nettopp være det motsatte.

Å kunne vise ideen poetisk og praktisk, er nødvendig for psykologen, – er dette også nødvendig for mulighetens disippel, for leseren? Vi har ingen muligheter for å undersøke denne eventuelle praksis slik den her forstås. Ved å trekke inn begrepet om en tekstpraksis og en poetisk evne i beskrivelsen av idéen, skal vi undersøke tilstedeværelsen av den mimetiske evne videre.

La oss også få insistere på at avsnittet på ganske mange måter er vanskelig å lese. Den psykologiske praksis som skinner igjennom her, er temmelig suspekt sett fra et moderne psykologivitenskapelig synspunkt, med mindre man innbefatter psykodrama eller liknende. Det er ikke det eneste. For kanskje vi helst skal framheve brudd-markeringen i forhold til hovedteksten. Forfatterstemmen kommer inn og harsellerer med de lærde, med de lærde avhandlinger om det menneskelige sjelsliv. Samtidig gir han en beskrivelse av seg selv og sin egen person. Men hvor er Kierkegaard i dette? Hvordan skal vi så forstå ham som legger sitt pseudonym dette i pennen? Dette problem må man ha klart for seg alle de gangene en møter utsagn og standpunkter til det man i disse sammenhenger bruker å kalle “Kierkegaards filosofi”.

Haufniensis opptrer her som kritiker og benytter samtidig anledningen til å drive gjøn med seg selv. Opphever han på denne måte sine egne ord? Trekker Kierkegaard seg i kraft av pseudonymiteten helt tilbake; får vi ikke engang ta pseudonymene for det de sier? Eller tjener dette kun som en påminnelse, en *verfremdungseffekt* til minne om at vi ikke skal glemme oss bort? For igjen tar teksten begrepsutviklende retninger. For å knytte an til det foregående, er det min oppfatning at en leser som Heidegger overser disse brudd. De passer ikke inn med det han har forstått. Selvfølgelig må man tillate navnet Kierkegaard om enkelte tanker, for der er visse tendenser i dette forfatterskap som peker seg ut. Men hvis man kommer til å bestemme seg selv i forhold til ham, tvinger disse brudd seg frem og roper på oppmerksomhet.

The loss of the statement in Kierkegaard's writings

– et eksempel på en lesning

forsøg på at “understøtte Pseudonymerne” ved personlig optræden på gader og stræder som om han slet ikke skrev på noget som helst, blev uvægerligt gennemskuet» (Ole Egeberg (red.) *Experimenter. Læsninger i Kierkegaards Forfatterskab*, Modtryk 1995, 52). Kommentaren til Kierkegaards oppgjør med det aristoteliske dogmet om kunsten som mimesis (66), begrenser hun riktig nok til å gjelde empirisk virkelighet, og går dermed utenom en interessant fortsettelse.

En tydelig registrering og elegant håndtering av denne problematikk, finner vi i det essay av Mackey som stiller spørsmål ved den samme tendens vi på vår måte har oppholdt oss ved: “The Loss of the World in Kierkegaards Ethics”.¹¹¹ Den oppholder seg på grensen mellom den tradisjonelle beskjeftigelsen med innholdssiden av et filosofisk verk og den nyere amerikanske og ensidige fokuseringen på form. Tittelen skulle derfor tatt seg bedre ut hvis den var etterfulgt av et spørsmålstegn. Den er nemlig skrevet som en selvopphevende kritikk av dette verdensbegrep.¹¹²

Ifølge Mackey ligger der bakenfor bestemmelsen av estetikkens forhold til mulighet og etikkens forhold til virkelighet, en klassisk realisme, en man ikke behøver å stille spørsmål ved, i hvert fall stiller ikke Kierkegaard spørsmål ved den (ibid. 145). Det er mangelen på tematisering av denne virkelighet, Mackey kaller «loss of the world», eller akosmisme, som er et av Kierkegaards (les: Climacus) egne ord (X 44). Den fare han så bemerker, oppkommer når den virkelighet etikken står i forhold til, er et selvforhold. Mackeys tilnærming har form av en konstatering av at Kierkegaard bruker påstander som «subjektiviteten er sannheten» retorisk – ikke erkjennelsesteoretisk, at alle påstander er skrevet pseudonymt og dermed er ledd i den indirekte meddelelse, at der kun er strategi, at de pseudonyme skifter kun er en anledning for leseren, og at det hele dreier seg om å gjøre oppmerksom – men så følger et men. Poenget er å lære oss at vi står alene når de fundamentale vurderinger står på spill, noe både Levinas og Derrida har bragt videre.¹¹³ Spørsmålet Mackey stiller er om dette standpunkt, om enn nødvendig, også er tilstrekkelig for en etikk.

Spørsmålet om verdens virkelighet er irrelevant for individets etiske bekymring, ifølge Johannes Climacus (Også ifølge Haufniensis). Derfor er det også upassende å innvende med påstanden om akosmisme. Mackey bruker her Kant, som Kierkegaard «trodde» (146) hadde satt inn et brudd mellom tenkning og virkelighet, med sin skeptisisme. Det er også en tilforlateglig fortolkning. Det vi kunne si var at Kierkegaard bestemmer etikken som det transcendentale, slik Wittgenstein også gjør (i Tractatus), slik at påstanden om at det eneste forhold man kan ha til en annen virkelighet enn ens egen, er en mulighets-relasjon, på tilsvarende måte «do not *define* a metaphysical *position*; they *disavow* a metaphysical *problem*» (148). Den eneste virkelighet jeg kan forstå ved å være den er min egen. Andres virkelighet kan jeg ikke være, bare tenke, og som tenkt er de som scenen på et teater. Bare hvis de på levinasisk vis krever en handling av

¹¹¹ Louis Mackey, *Points of View*, Florida State University Press 1986.

¹¹² På denne måte er den etter mønster av Arne Ryggs stil, som også tar i bruk en begynnende argumentativ tilnærming, som han så opphever, med det påfølgende kapittel om ironi. Eller Arne Rygg tar mønster av Mackey.

¹¹³ Levinas essay om Kierkegaard, samt Derridas essay om Patochka, *Giving death*.

meg, eller appellerer til min frihet, hindrer det meg i å nyte dem i tanken. Hvilket passer godt med et sitat fra *Efterskriftet*:

Havde Pilatus ikke spurt objektivt om, hvad Sandhed er, saa havde han aldrig ladet Christus korsfæste. Havde han spurt subjektivt, saa havde Inderlighedens Lidenskab betræffende hvad han i den til ham henstillede Afgjørelse i Sandhed havde at gjøre forhindret ham i at gjøre Uret; saa var ikke hans Hustru blot bleven ængstet af bange Drøm, men Pilatus selv bleven søvnløs. Men naard man har noget saa uendeligt Stort for Øie som den objektive Sandhed, saa kan man sagtens slaae en Streg over sin mule Subjektivitet, og over hvad man som Subjekt har at gjøre: saa er den objektive Sandheds Approximeren sindbilledligt udtrykt ved at vadske sine Hænder, thi objektivt er der ingen Afgjørelse, medens den subjektive Afgjørelse beviser, at man dog var i Usandheden, ved ikke at fatte, at Afgjørelsen netop ligger i Subjektiviteten (IX 191f).

Metafysikeren lar ikke den annens virkelighet bli sin egen, men lukker i sin desinteresse denne andre ute. Han opplever ikke frihetens uendelige mulighet av å kunne. «Deny that the ethical reality of the subject is the only reality, deny that he is related to all other realities as possibilities, and you have denied freedom. Deny freedom, and you have made nonsense out of ethics and human existence in general» (150). Men Mackey spør så om dette er tilstrekkelig. Og her kommer han inn på et poeng man ikke skal ta for lett på, skjønt det er vanskelig å se hvordan man skal orientere seg i behandlingen av det. Først diskuterer han to tilfeller. Fristelse og krav. Kierkegaard kaller hensyn til de resultater mine handlinger har, mål av posthum berømmelse f. eks., for fristelser. De er kun mulige, og har dermed intet med etikk å bestille. Mackeys innvending unnlater å se at Kierkegaard her bare trekker den radikale konsekvensen av det radikale skillet mellom tenkning og virkelighet, og at man ikke bare er isolert i sin frihet, men at man også er isolert i forhold til alt etterpå, alt tilkommende. Frihetens problem er hverken større eller mindre enn at vi ikke kjenner fremtidens handlinger (som vi kan si med Wittgenstein). Derfor mulighetens uendelighet. Når det gjelder kravet fra den annen, nevner Mackey et delikat hypotetisk eksempel. Han opplever å møte en «shabby stranger» som spør ham om penger, og lister opp noen måter å reagere på dette møtet. «Now I believe that another reality, appearing before me as possibility, cannot require me to act unless this other reality and I are in the first place related as realities» (151). Related as realities... Med en gang Mackey har et problem med sin «shabby stranger», har denne berørt ham. En annen ville gjerne opptrådt som Pilatus, og spurt: Hva betyr vel penger? og gått videre. Man kommer alltid galt av sted med tiggere. Hvis man ikke gir, så angrer man. Hvis man gir, så angrer man. Mackey setter opp et hypotetisk tilfelle: – sett at jeg møtte en «shabby stranger» ... Møtet er fiktivt, altså estetisk betraktet. Man kan ikke skrive det etiske. Det er en væremåte hvor skriving kun er etisk som

handling, ikke i skriveingen om. Mackey kunne skrevet en sjekk. Det at han hadde gjort det eller ikke gjort det, ville være den opplevelse av frihet han kunne ha fått hvis han virkelig hadde møtt sin person, og fått med seg den situasjonen han var i. Dvs. gjort seg selv til deltaker i det som siden ble historie, noe å tenke på, prise seg selv ved, eller angre over.

Men Mackey ser en annen mulighet. «It might be protested that he intended *really* to isolate the individual, to deprive him of the illusory securities of community and world-order, so as to bring him face to face with God ... And the “weakness” I have discovered in the “metaphysical foundations of Kierkegaard's ethic” is actually a deliberate, systematic, and justified tactic in the strategy of indirect communication» (153). Han setter her sitt hovedargument i parentes, ved å innrømme at Kierkegaard ser en høyere virkelighet, Gud, og at isoleringen var en strategi i den indirekte meddelelses teknikk: å bringe individet ansikt til ansikt med denne *virkelige virkelighet*.¹¹⁴ Bortsett fra at Mackey her diskuterer om ikke Kierkegaard gjør individet til en Gud, idet den absolutte isolering som individet er, lett hopper over i den absolutte virkelighet, som Gud er, og jeg mistenker ham for å blande sitt eget gudsbegrep inn i Kierkegaards egne, berører han her et delikat poeng. En rekke Gudsdefinisjoner listes opp fra de samlede verk; at Gud er at alt er mulig, at han er negativt tilstede i subjektiviteten, er en absolutt virkelighet over den endelige virkelighet, etc..

Thus man is related to God, as to the world, by a possibility-relation. The reality of God is apprehended only in the form of negation, radical uncertainty, dread, offense, or faith. The only “natural theology” in Kierkegaard is an extreme form of *via remotionis*; for example, his discussion in *Philosophical Fragments* of the annihilating encounter of human reason with the Absolute Paradox. Such “revealed theology” as there is is strangely lacking in an understanding of creation, redemption, grace, and sacrament; mystery and miracle – the awesome appearing of the infinite richness of the divine reality – are replaced by absurdity and paradox – the self-concealment of the divine in the form of unthinkable possibilities.

The Kierkegaardian individual, when he confronts God, meets Him by the most remote indirection, as an empty or contradictory X. The ethical reality of the individual, freedom tensed between its own passion and its own decision, is isolated not only from the reality of the world, but also from the reality of God.

I believe, therefore, that the Kierkegaardian rethoric drives the individual, not to an encounter with the Absolute Reality and Power (*Qui Est, ipsum esse subsistens*), but only further back into his own inwardness. The effect of Kierkegaard's position is to infinitize the freedom of the individual and thereby to absolutize human subjectivity (154).

¹¹⁴ Denne formulering avslører at problemet med virkelighet er at det vanligvis både opptrer som et substantiv og et adjektiv, likesom mulighet, at det egentlig er språklige problemer, eller omvendt: språklige ressurser!

Heretter siteres vår anklagde passasje om troens disippel. Og her er det Mackeys mening, at «[t]o the man educated in possibility by dread, nothing that happens in reality matters» (157), hvilket jo er ganske sant. – Mange kommentarer ligger her begravet. Den glede, fylde eller positivitet, Mackey savner i gudsforholdet finnes hos den samme Kierkegaard i talene. Kanskje pseudonymenes esteisering av Gud, som begrepsliggjøringen innebærer, i sin negativitet også er en del av retorikken. Vi får ikke engang den gode og mektige Gud å hvile oss til. Dette er da også nær Mackeys poeng når han avslutter med noen mulige innvendinger Kierkegaard selv kunne ha til det han dialektisk har prestert i sitt essay, at retorikken på sitt vis virker likevel. «Kierkegaard insists on having the last word. He *will* remain what he is, the poet of inwardness, forever vanishing behind one of an endless series of masks, never present *in propria persona* when you want to hold him accountable. ... If the analysis fails to dissect and expose Kierkegaard, is it not also true that Kierkegaard, by provoking the analysis, *has* led us through freedom to God and to an awareness of the ethical significance of the reality of the world? ... is not this itself the supreme indirection of Kierkegaard, that he thrusts his readers away from him to seek the truth for themselves?» (158f) ... Med dette trekker også Mackey sine synspunkter tilbake, og gjengir på den måten i stilen, det han formidler i innholdet.¹¹⁵

Dette er en måte å takle Kierkegaard på. Er det den eneste? Og hva er det i så fall man gjør, om ikke bare produsere en masse tanker om at tanken ikke strekker til? Stilen er jo Kierkegaards egen. Dette kan ikke sies, etterfulgt av bind etter bind ... Tilegnelsen...? Er det dette som skal tilegnes, at vi selv må finne sannheten (hvilket ikke er fullt så banalt som en deduksjon fra innbegrebet av skillet mellom tenkning og virkelighet, som det er i seg selv); og oppgaven: å gi det sitt eget uttrykk? – Mitt syn er at Mackey har gitt sin tilegnelse et bra uttrykk, skjønt jeg kan kun danne meg et inntrykk av uttrykket ...

«The nature of the “subjectivity” Kierkegaard was trying to communicate necessitated a peculiar kind of rethoric. If *poetry* be defined as language centripetally drawn and selfcontained, and *rethoric* as centrifugal other-addressing speech, then it may be said that *Kierkegaard's rethoric had to exhaust itself in his poetry*. Only the reader can address himself: subjectivity demands it» (uth.h. 159).

¹¹⁵ På en annen måte legger han noe igjen, noe jeg lot stå usitert etter der hvor han spørr om ikke Kierkegaard selv har provosert frem hans analyse og gitt ham «an awereness of the ethical significance of the reality of the world? Such an awereness is neither given nor directly implied in his writing; quite the opposite, *if the argument of this essay is valid*. But is not this itself the supreme indirection ...» (uth.h. 159). I *Begrebet Angest* er etikkens transcensens, syndens ubeskrivbarhet, etc. ganske direkte uttalt, som tampen som brender i hånden på dialektikeren, etc.. Her mener jeg at stilen ganske direkte appellerer til at leseren skal gå i seg selv, huske seg selv, lete etter dette noe, og at dette oppdages i selve lesningen. En behøver ikke prøve å utlede en etikk, og først i det en ser at det ikke går, fatte pointen. Her ligger etikken som transcensens like tydelig framme i dagen som når Wittgenstein sier at etikken er transcendent. Hos begge er den følgeriktig taust talende.

For å komme inn med vår egen forståelse av hva som sies her, vil vi i det følgende bl.a. via noen franske tilnæringer, komme til den meddelelseskunst Kierkegaard i *Begrebet Angest* kaller prekenkunst. Her kommer tilegnelsen i spill *for alvor*.

Forklaring og generalisering av prekenkunsten – en løsning?

Platon-Kierkegaard

«Hvor fattig er dog ikke Sproget i sammenligning med denne vel intetsigende, men dog så betydningsfulle Samklang av Lyd, i et Slag som ved et Gæstebud, hvilken end ikke den sceniske Fremstilling kan gengi, og hvorfor Sproget kun har et par Ord! Hvor er dog Sproget i Ønskets tjeneste saa rigt i sammenligning med når det beskriver Virkelighed»¹¹⁶ (VII 31).

Sokkelen vil her være Platons påstand i *Det 7ende brevet*, hva det nå enn menes med den, men her forstått på den måte at anvendt på *Begrebet Angest* viser den øyensynlig sin største paradoksalitet, siden nettopp **alvor** er den stemning som kreves for å forstå dens begrep:

«Intet alvorlig menneske vil noensinne ytre seg skriftlig om alvorlige ting»,

... skriver Platon. Både dette utsagn og de som i *Faidros* underkjenner skriften som formidler, har voldt megen hodebry og framprovosert ganske kreative lese måter av hans skrifter (jeg tenker vel helst på dekonstruksjonen). Spørsmålet en må stille om hvorfor Platon likevel skriver, er imidlertid annerledes enn spørsmålet til Kierkegaard. Platons uttalte formidlingsideal er dialogen, det levende ord i situasjon. Skal man så forstå de skrevne dialogene som en lek? I såfall har han lekt med temmelig mange lærde oppigjennom tidene. Når Derrida med utgangspunkt i Platon påviser en fonosentrisme solidarisk med en logosentrisme og en nærværsmetafysikk (*Om grammatologi*), tar han overhode ikke høyde for den eventuelle ironi som legger seg som et frustrerende slør over alle dialogene, men i det han generaliserer denne tendensen til en trend i vestlig tenkning, rammer han nok de tenkere som har vært mindre skriveføre og virtuose enn Platon, hvilket ikke er så rent få med hensyn til denne problematikk. Poenget er at alle forsøk på å gripe en totalitet, eller tendensen til å bygge et system utfra et kjerneord, kommer til å underminere sin mulighet idet det formuleres i skrift. Skriften har

¹¹⁶ Jmf. språk-musikk i *Enten-Eller*: musikken før og etter språket, etc..

nemlig en aura av fravær, forskjellssetting og utsettelse av mening, som motsetter seg alle identitetsbestemmelser og fastleggelser.

Tar vi Platon alvorlig i det han sier om alvor, tar vi ham alvorlig i det han skriver om skriftens sekundaritet, rammes han av dette som gjerne kan kalles skriftens apori, mer som sammenfallet av to motsigende uttrykk, mer en *double bind*: man motsier sitt utsagn med sitt kroppsspråk, sitt innhold med sin form. Antar vi at Kierkegaard mener alvor med det han sier om alvor, mener alvor med at han mener noe, at han har noe å meddele, faller han også inn i den samme tradisjonelle fallgrube, som offer for skriftens transformerende makt? Eller omgår Kierkegaard, og her er det viktig at vi sier Kierkegaard, denne skriftens apori i måten han skriver på? Selvfølgelig er det det han gjør, og vi må forstå dette som en motivavsløring, snarere enn en påvisning utenfra av en problematikk Kierkegaard selv er fremmed for.

Vi finner ingen uttalte refleksjoner eller påstander om forholdet mellom talen og skriften her, som kan legges over den logosentriske lesten som ser skriften som en avledning av talen (det er snarere omvendt: språket som gitt av Gud, urskriften, etc.). En analog rangering ligger muligens i forholdet mellom inderligheten og språket. Det mangler imidlertid ikke på aporier. Språket har aporien i seg selv. Blanchot peker på den som kommer frem når den melankolske skriver, eller i det hele tatt bare sier at han er ensom. Ensomhet må i streng forstand være språkløshet, erfaringen av å være uten det sosiale som jo den språklige meddelelse, eller i det hele tatt språk, innebærer.¹¹⁷

Sterkere enn at han er ensom, skriver Kierkegaard at du skal handle. (Han sier ikke at man skal handle, for “man” kan ikke det, bare du og jeg som deg og meg kan handle i denne betydning). Å omgå denne apori – å oppfordre skriftlig til handling – **strukturerer Kierkegaards teater**. I et av sine brev til en venn, reflekterer han over vår ganges fortreffelighet i omgang med tunge tanker. «Der finnes ingen tanke man ikke kan gå seg fra, og ingen tanke man ikke kan gå seg til». I samme brev oppfordres denne til, enten før han leser brevet, eller etterpå, å gå seg en tur. Men hva når det kommer til slike gigantverk som *Enten-Eller*, eller *Efterskriftet*? Var det ikke uforenelig å skrive slike lange verk utfra en slik filosofi?

Når vi insisterer på dette spørsmålet, er det ikke nødvendigvis fordi vi kommer til å gi det et svar, men snarere for å minne oss selv på at det trolig er dette paradoks vi egentlig sliter med. Hva om det er selveste moderparadokset, det alle de kjente Kierkegaardske paradokser får sin omsorg fra?

¹¹⁷ –Jeg er så ensom ... – som selv i dagligtalen, ikke er den strenge ensomhet, man språklig kun får uttrykt indirekte. Man er aldri så ensom som når en ikke engang får snakket om sin ensomhet.

Teori og praksis på tekstens nivå

I den grad dette er en kommentar, for ikke å si i den grad det også er en kritikk, kan Kierkegaards innsikter ikke formidles i formen, og dermed vanskelig formidles, uten å være en eneste lang henvisning til Kierkegaards egne verk. (Adornos avhandling er prektig i så måte. Man må bare beundre hans hukommelse.) Rygg har *a la* Mackey, forsøkt å illustrere denne vanskelighet i omgang med Kierkegaard, ved først å legge en rent argumentasjons-analytisk framstilling an, for så å vise at den strander på Kierkegaards begrep om fornuftens begrensning i forhold til lidenskapen, viljen eller den virkeligheten den skal gripe, etc. Rygg simulerer så et nytt forsøk på framstilling/interpretasjon med begrepet ironi for øye, og ender i tredje del med å sette sammen forskjellige aforistiske utklipp fra sin tid foran skrivebordet.¹¹⁸ Høyst estetisk (jmf. As første papirer)!

Vi har poengtert Kierkegaards underminering av sin egen autoritet¹¹⁹ når han skriver (og foreløpig har vi omgått den eventuelle ironi som gjemmer seg i det). Hele Kierkegaards paradokskompleks springer ut fra den diskrepans som ligger i det **å skrive om eksistensen**, eller om livet om man vil.¹²⁰ Kierkegaard kaller seg selv for en forfatter-eksistens, men også for en martyr. Skriver således sitt liv, skriver hele sitt liv i dobbel betydning, for at andre skal kunne leve det. Disse aporier er velkjente, og innebærer at man gjør noe annet enn man sier. –Ikke adlyd meg, som Mao og Nietzsches Zarathustra sa. Skriften er en gift, skriver Platon. En Derrida gir seg selv lov til å fortsette å skrive med god samvittighet, ettersom han understreker at dette ord for gift også kan bety et legemiddel. Kierkegaard må være enda mer subtil. Platon, som óg

¹¹⁸ Hovedoppgave i filosofi (UiB 96), utgitt i universitetets skriftserie under tittelen *Åpninger*, som opprinnelig bar den mer lukkede og elliptiske tittel *Filosofiske tekster uten filosofi?*

¹¹⁹ Dette kunne gi assosiasjoner til en kjent forelesning av Foucault som utgår fra den sammenheng som på latin, fransk og engelsk finnes mellom ordet forfatter og autoritet. Det Foucault imidlertid ikke går inn på i sitt svar på spørsmålet om hva en forfatter er, er den tiden han bruker på å sitte foran papiret, selve kvaliteten i denne tilstand. I forbindelse med Foucault må vi skille mellom skriveren og forfatteren. Det er forfatteren, ikke skriveren som eventuelt vil forsvinne. En forfatter er en funksjon når tekster leses og komponeres. Et slikt forfatterbegrep avgrensner ikke mot den biografiske lese måte, Kierkegaard har utsatt seg selv for. Tross sin analytiske fortreffelighet, vil det snarere eksplodere i nærmere berøring med Kierkegaardstekstene.

¹²⁰ Foucaults forfatterbegrep retter seg mot forståelsen av en tekst med en forfatter, mot de nært sammenknyttede begrepene forfatter og verk. Kierkegaards forfatterbegrep kommer fram i motsetningen mellom det å skrive om eksistens og å være det. Der Foucault vil anskueliggjøre et interessant spørsmål fra Beckett, nemlig «Hvilken rolle spiller det hvem som snakker?», er det Kierkegaards hensikt å anskueliggjøre dette: «Språket er til for å skjule tankerne, at man ingen har». Dette anliggende har som sitt utgangspunkt at det er uvedkommende hvem som snakker, så lenge man lytter etter det som blir sagt. Derfor lar han også en karikatur tre inn mellom seg og sitt verk. Men på den annen side vil den derimot understreke betydningen av å vite hvem det er som snakker når, når det er en selv som setter ordene, på samme måte som det omvendt ikke er den som taler, men en selv som er av betydning når noen sier noe. Foucaults poeng er et verket må frigjøres fra de begrensningene forfatteren og bevisstheten om forfatteren gir det. Hans motiver er anarkistiske: avskaffelse av makt i form av eiendom. Dette er i tråd med Kierkegaard et forsøk på å komme i et fritt forhold til språket, men friheten tenkes oppnådd annerledes. Kierkegaard tenker friheten eksistensielt - der er der ingen større skurk i verden enn en selv.

Merk at Blanchot deler Kierkegaards forfatterbegrep, ikke Foucaults.

i brev form hevder at et hvert klokere menneske ikke ville finne på å uttrykke sine innerste tanker i skrift, kan fortsatt formidle sin filosofi på denne måten (altså i skrift). Vi kan anskueliggjøre dette ganske enkelt ved å sette opp en antakelse¹²¹: sett at Platons filosofi var å få sine tilhørere, eller for å holde oss til saken, sine lesere til å tenke filosofisk. Ut fra dette perspektivet forvandles alle de mer eller mindre lettbeinte argumenter og motargumenter i Sokrates munn, eller fravær av sådanne, seg til pedagogiske *komposisjoner*. Konfrontert med disse brudd i utlegningen (*logos*, av *legere*) bringes leseren til å filosofere. Platon har noe han vil si, som han kanskje ikke helt selv kjenner ordet for, men i hvert fall er av den overbevisning, at veien til det ordet må hver eneste en gå selv. På denne måten kan vi også snakke om en taushet i Platons dialoger, i tillegg til den åpne slutts forklaring, etc.¹²² Kierkegaard har med sin framstillingskunst, åpnet opp for å se dette hos Platon.¹²³ Med Kierkegaard forholder dette seg imidlertid annerledes på et vesentlig punkt.

At Kierkegaard isteden for å iscenesette en Sokrates, iscenesetter seg selv er den forskjellen jeg prøver å tenke. At han opprettholder Sokrates og Jesus taushet, at de ikke skrev, som Nietzsche også mediterte over, ved selv å skrive fordekt.

Prekenkunsten

– eller forfatteren som realiserte sin drøm om å bli skuespiller ved å skrive.

Omgåelsen av skriftens paradoks (fonosentrismen i tekster).

Haufniensis hevder at samtalen var den kommunikasjonsform Sokrates og det sokratiske – da og ennå i dag – forfekter overfor sofister, men at det er tilegnelsen som er samtals hemmelighet. Før den avsløring av hvilken stemning som tilsvarer syndens begrep, lar Haufniensis denne viktige bemerkning falle, den bemerkning som setter oss på sporet av et viktig aspekt ved denne meddelelseskunstner.

Egentlig hører Synden slet ikke hjemme i nogen videnskab. Den er Prædikenens Gjenstand, hvor den Enkelte taler som den Enkelte til den Enkelte. I vor Tid har den videnskabelige Vigtighed faaet narret Præsterne til at være et Slags Professor-Degne, der ogsaa tjene Videnskaben og finde det under deres Værdighed at prædike.

¹²¹ Dette er stjålet fra et seminar over Gorgias som Hr. veileder holdt. Kanskje dette ikke var poenget? Kanskje jeg forsto det annerledes enn det var ment? Tanken kommer i det minste derfra.

¹²² Wylter bruker uttrykket om taushet i forbindelse med bl. annet avslutningen i *Parmenides* og de andre dialogers mytiske "konklusjoner".

¹²³ Haufniensis sier i sin Øieblikks-note om *Sofisten*, at den «som alle Platos Dialoger paa eengang kunstnerisk anskueliggjør, hvad den selv docerer» (note 171).

Forsaauidt er det da intet Under, at det at prædike er blevet anseet for en meget fattig Kunst. At prædike er imidlertid den vanskeligste af alle Kunster og er egentlig den Kunst, som Socrates anpriser: at kunne samtale. Det følger af sig selv, at derfor behøver der ingenlunde Een at svare i Menigheden, eller at det skulde hjælpe bestandig at indføre Een talende. Det, Socrates egentlig dadlede hos Sophisterne under den Distinction: at de vel kunde tale, men ikke samtale, var, at de om enhver Ting kunde sige meget, men manglede Tilegnelsens Moment. **Tilegnelsen** er netop Samtalens Hemmelighed (VI 114f).

Er ikke hele Kierkegaards forfatterskap, som han selv har tilskyndet å kunne betrakte under ett, et forsøk på å realisere samtalen i teksten (istedet for fonosentrisk å appellere til dialog utenfor den)? I en viss forstand er jo forfatterskapet igjennom, tekster hvor «den Enkelte [altså Kierkegaard] taler som den Enkelte til den Enkelte». Man kan hevde dette og fremdeles opprettholde et skille mellom den historiske Kierkegaard og tekstenes forfatter (som av og til heter Kierkegaard). Han er sin egen Platon, sine evangelister og sin menighetskorrespondent (*a la* Paulus). Kierkegaard forsøker ved å skrive, å forbli på linje med Sokrates og Jesus, den som aldri skrev. Måten han gjør det på er å bruke teksten som prekestol, eller forvandle prekestolen til tekst.

Samtalens hemmelighet er tilegnelsen. (Det er dette Heidegger og Adorno i sin konstruktivistiske filosofering mangler. De er sofister i den forstand Kierkegaard bruker det ordet.) Tilegnelse av hva? Det den andre sier? Sokrates kritiske moment når han skilte mellom talen og samtalen, var at sofistene kunne tale, de kunne si mye om enhver ting, men de manglet tilegnelsens moment, de kunne ikke samtale. Dette er ikke slik å forstå at det var noe som sofistene ikke kunne tilegne seg, f.eks. sannheten, men slik at selve momentet for tilegnelse, – eller på dansk og norsk – selve øyeblikket uteble. Å tale til hverandre skulle da være vesensforskjellig fra å samtale med hverandre.

Den talende har en tilhører, den samtalende en partner. Samtalen overflødiggjør dette “med hverandre” fordi den, som det tilsvarende ordet dialog, inneholder to i det samme. Sokrates form for samtale kan her ikke lenger skiftes ut med den vakre, likevekts-betegnelsen ordskifte, hvor ordet skifter munn, som trekkene skifter over sjakkbrettet, fordi Sokrates vesentlig sett unnlater å tale, i betydningen meddele. At han unnlater å meddele seg, i betydningen dele med seg, gjør ham til en gjerrigknark når hans egne tanker kommer på tale. Sokrates stiller spørsmål, og de gangene han meddeler noe direkte, meddeler han noe en dikter engang har formulert, noe som han hørte av en vis kone, en av folkets myter, osv. – aldri seg selv. Sånn sett opptrer han som medium, for på tilsvarende måte som et medie i parapsykologien evner å danne kontakt mellom det hinsidige og det dennesidige, evner Sokrates å danne kontakt mellom det allmenne

og det individuelle. «Den “Sokratiske metode” var jo nettopp bygget på samtalen, hvor den lærende ikke meddelte noe til den som hørte, men fikk ham til å oppdage sannheten ved egen fornuft, bare med litt “jordmoderhjelp”. ...». ¹²⁴

Heller ikke Kierkegaard meddeler seg selv. Man må vedgå at han ikke engang *ytrer seg*.

Forfattereksistensen, eller iscenesettelse, eller navnet på en samling skrifter, eller den bortreiste.

I kommentar til Garff, hans essay om teksten “Om min Forfattervirksomhed” og hans «jagt på den historiske Kierkegaard [som] forekommer ligeså fruktesløs som liberalteologiens jagt på den historiske Jesus...», sier Kingo: «Man må nemlig efter min mening gøre sig klart, at i en vis forstand er «Søren Kierkegaard» ikke andet end *navnet på en samlig skrifter. Kierkegaard selv ønskede blot at være som en bortrejst i forhold til sin tekst*, og hvad han derfor selv mente om sine skrifter, er ikke af interesse. Hva derimod disse skrifter har at berette om den menneskelige eksistens, kan nok interessere den læser, der ønsker at følge ham i den gradvise [?hm] eksistensfordybelse» (uth.h., Kingo 47). – Her kan vi få utviklet analogien – en anderledes artet analogi – Kierkegaard får regissert mellom seg selv og sine pseudonymer, tilsvarende Jesus og hans disipler, Platon og Sokrates etc. Å skille Sokrates fra Platon i jakten på Platon, evangelistene fra Jesus i jakten på Jesus, pseudonymene fra Kierkegaard i jakten på Kierkegaard, går ikke bare mot Kierkegaards intensjon ¹²⁵, men missforstår forholdet mellom tenkning og virkelighet, som óg er forholdet mellom fortelling og liv, tekst og frihet.

Kierkegaard kan konsistent hengi sin tilværelse til skriving når hans begrep om verden og om virkelighet er slik som det er. Det virkelige og gode liv som et politisk og aktivt liv, kan en ikke unngå å komme i forlegenhet over å skrive om, hvilket Platon unngikk/ville unngå ved å komponere dialoger og gi seg selv et talerør. Men også Kierkegaard gir seg selv talerør, men skriver ikke dialoger; han skriver i brevs eller i prekens etc. form til en bestemt, som er enhver, dvs. hiin enkelte. (Ikke alltid – av og til til en udvalgt leser, til N.N., etc. skjønt det har samme effekt.)

¹²⁴ «... Se dialogen *Gorgias*», hvilket er Finn Jors kommentar til dette sted i hans utgave av *Begrebet Angest*, note 1, 35, Gyldendals Fakkelt-bøker 1969.

¹²⁵ Til den innvending at han selv, i omgang med Platon, siterer Sokrates, er det bare å bemerke at forholdet er snudd om fra det vanlige. Her er det Platon som står bak ryggen på Sokrates med løftet pekefinger, som på tegningen fra frontispisen til den middelalderske spådomsbok *Prenostica Socratis Basilei* (Kong Sokrates forutsigelser), av Matthew Paris fra St. Albans (d. 1259), den tegning som **reprodusert på postkort** gav Derrida et aldri så lite springbrett til refleksjoner.

Forfatteren som gjør nærværende det han skriver om, det er **poeten**. Dette nærvær trenger alt annet i bakgrunnen. Men det er en egenskap ved språket som muliggjør det, slik Blanchot elegant fanger inn i det han sier om ordet brød. At med engang en sier et ord, f. eks. ordet brød, så er alt som dette ordet utelukker nærværende for en. Meningen kommer fram på denne bakgrunn.

Men også en ambivalent ensomhet preger poeten. Den poetiske stemning som vekkes i forelskelsen og som kan lure unge mennesker til å skrive sine første dikt, kan kanskje forklares med en følelse av savn av den elskedes nærhet, en sterk fraværsfølelse av det som står som det eneste og det hele som tanken er rettet mot, men fraværet er ikke uendelig da det mulige nærvær er stemningens grunnlag, og forventningen til det neste møtet er drivkraften bak. Når Blanchot beskriver den litt mer etablerte forfatter er det under lignende bestemmelser.

Forfattereksistensen og språkarbeidet

Blanchot, eller et annet syn for angsten

Kierkegaard omtaler seg selv som forfatter, og har som sagt også levert den beste fortolkning av dette forfatterskap selv (never mind Kingo?). I sine refleksjoner over sin forfattervirksomhet, blir Guds medvirke et sentralt tema. Når dikter-lidenskapen ville overmanne ham, sto Gud befalende for ham «som hørte jeg en stemme tale til mig, som Læreren taler til en Dreng, når han siger: hold nu ordentligt på Pennen og skriv hver bogstav lige nøyaktigt» (121). «Den hele Productivitet har i een Forstand havt den uavbrudte Jævnhed, som om jeg ikke havde bestilt andet end hver Dag at avskrive et bestemt Stykke af en trykt Bog» (124). Som andre kan finne på å klage over, var han aldri plaget av mangel på idéer. Dette ville han følt som en lettelse, sier han med all mulig retorisk kraft.

«Jeg har efterat jeg er blevet Forfatter, egentlig aldrig oplevet den dag, hvor jeg har erfaret, hvad jeg hører Andre klage over, Mangel, eller at tankerne ikke vilde tilbyde sig; hændte det mig, vilde jeg vel snarere være i det Tilfælde næsten at blive glad, at jeg da endeligen fik en dag rigtig fri. Men jeg har mange gange oplevet, og i hvert øjeblik med Gru været vidende om en frygtelig Qval, der er som det at hunge i Overflod, det at overvældes af Rigdom – hvis jeg ikke øieblikkeligt lærer Lydighed, lader Gud hjelpe mig, producerer paa samme Maade, saa rolig og stilfærdig som man gjør et Plikt-arbeide» (XIII 123).

Dette pliktarbeide, hvor Gud trer reddende inn og gir en stødige kanal til alle de tanker han ellers ville kveles av, er også hans Gudsdyrkelse. «Men også i en anden forstand har jeg under hele Forfatter-Virksomheden idelig og idelig, Dag efter Dag i Aarenes Løb behøvet Guds Bistand; thi han har været min eneste Medvider..., og fundet Salighed deri: at blive ganske bokstavelig ene i den uhyre Verden, ene, thi overalt hvor jeg var, for Alles Øjne eller under fire Øjne med den fortroligste, var jeg alltid iført bedraget, altså ene, ... ene i, hvad der forvandler selv den frygteligste *Virkelighed* til Vederqvægelse og Lindring, ene i de rædsomste *Muligheders* Sælskab; ene, nesten med det menneskelige sprog mod mig¹²⁶» (XVIII 123). Men bare nesten.

I forbindelse med de aporier som framkommer når *en* i språket utsier at han er ensom, eller verre – sier at hun ikke har noe å si, bemerker Blanchot:

«Det som gjør disse tankeganger vanskelige å forfølge er at ordet forfatter synes å betegne en sysselsettelse mer enn en tilstand hos mennesket. En skomaker i angst kunne le av seg selv, ettersom han gjør det mulig for andre å gå mens han selv står fast i en forlammende felle. Men ingen skulle komme på tanken å beskrive hans angst som om den var karakteristisk for et menneske som lager sko. ... Eiendommelig nok synes det i blant som om angsten er utmerkende for forfatterens funksjon, ja t.o.m. at skrivingen fordypet angsten i den grad, at den bandt den til forfatteren snarere enn til noe annet slags menneske. Det kommer et tidspunkt da den skribent, som skriver i **troskap mot ordene**, skriver i **troskap mot angsten**. ... Den synes å finnes til bare for at det i verden finnes mennesker som har utviklet tegnenes kunst til språk og omsorg for språket til skriving, noe som krever en særskilt vilje, en ettertensksom bevissthet, den aktsomme bruken av framstillingens ressurser. Det er av denne grunn at forfatterens stilling har noe umettelig og uakseptabelt over seg. Det virker komisk og elendig at angsten, som åpner og stenger himmelen, for å manifestere seg skulle ha behov av aktiviteten hos et menneske som sitter ved et skrivebord og former bokstaver på et papir. I virkeligheten er det kanskje sjokkerende men på samme måte som det faktum som gjør et klarsynt vitnes nærvær til et nødvendig vilkår for dårens ensomhet. Forfatterens eksistens frambringer beviset for at det i samme individ ved siden av det angstridde mennesket finnes et kaldblodig menneske, ved den gale finnes en fornuftig væren, og for at det tatt sammenlenket med en stum som mistet alle ord finnes en veltaler som er mester i framstillingens kunst. Forfatterens situasjon er særdeles betydningsfull ettersom den på en særskilt måte framstiller angstens paradoks» («Från angst till språk», 13-14, min fornorskning).

Om Pascal heter det at han kanskje var så bedrøvet som han gir uttrykk for nettopp fordi han skrev så brilliant. Det kunstgrep Blanchots essay fortjener besinnelse for, er å sette forfatterens særegne forhold til språket i sammenheng med angsten, eller omvendt: forfatterens privilegium

¹²⁶ Jmf. språket er til for å skjule tankene, at man ingen har.

som angstkjenner i sammenheng med dennes særegent produserende arbeid med språket. «Om jeg leser, så får språket meg, det være seg logisk eller helt musikalt, til å tilslutte meg en allmenn mening, som gjennom at den ikke er direkte bunden til det jeg er trer mellom meg og min angst.¹²⁷ Men om jeg skriver er det meg som lar denne allmenne mening anslutte seg til språket, og for denne betydningsakt driver jeg etter beste evne mine krefter til et punkt av ytterste effektivitet, som er å gi mening. Alt i min ånd strever altså etter å være nødvendig bånd og etterprøvd verdi; alt i mitt minne strever etter å være erindringen av et språk som ennå ikke er oppfunnet og oppfinnelsen av et språk som man erindrer seg¹²⁸; hver fremgangsmåte motsvares av en mening og alle disse framgangsmåter sammentatt, motsvares av denne andre mening, at der ikke finnes noen klar mening for hver og en av dem; ordene har sin mening som erstatning for en idé, men og som lydkomposisjon og fysisk realitet; bildene betyr seg selv som bilder, og tankene bekrefter den doble nødvendighet som forbinder dem med visse uttrykk og gjør dem til andre tankers tanker» (30-31). Lagt på formel vil det å lese være å la den allmenne mening slippe inn over seg, mens det å skrive må finne det allmenne i en selv og legge det ut i det allmenne.¹²⁹ Uten å gjøre det eksplisitt, legger Blanchots essay “Fra angst til språk” seg nært opp til en reformulering av de refleksjoner Kierkegaard gjør seg i *Begrebet Angest*. Hans fortjeneste ligger i å legge fokus på språket.¹³⁰ Sammenstillingen av språket med kategorien det allmenne, er Kierkegaards egen. **Denne språkforståelse er (og det er min påstand) imidlertid tenkt inn i hele forfatterskapet.** Og i den forstand Kierkegaards problematikk er framstillingen utfra kategorien *hiin enkelte*, kan samtlige av hans aporier og paradokser belyses i forhold til språkets problem.

«Hele hans bevissthet er språk» sier Blanchot om forfatteren. Hos meg er alt refleksjon, sier Kierkegaard. Refleksjonens problem er et av de tema han har viet mest oppmerksomhet og i

¹²⁷ Ordene fra filmen *Shadowlands*: «We read only to know we're not alone», eller Thomsen: «Læsning er en besynderlig måde at tage del i det sociale liv i et moderne samfund på, ligesom at skrive er det. Man er alene om det, og den hovedsagelige kontakt med andre samfundsmedlemmer, endda ofte for længst afdøde, er den adgang til det kollektive, “den objektive ånd” (Hegel), man har via bøgerne. Her møder andres erfaringer én, nutidige eller fortidige - hvad de nu måtte være. Er man gift med én, som har et arbejde blandt andre nulevende, bliver man ofte svar skyldig, når man spørges, hvad man dog har fået dagen til at gå med. Hvad rager profitratens tendens til fald eller Heideggers angstanalyse sådan lige umiddelbart andre. At læse markerer et intrikat forhold mellem det individuelle og det socialt almene. Cirka sådan et forhold, Kierkegaard plagedes af, og som Regine måtte betale prisen for» (Hans Jørgen Thomsen, “Læse”, i *Jubileumsskrift*, Slagmarks Skyttergravsserie 1992, s44f).

¹²⁸ Får erindringen en annen betydning når angsten kobles til språket, enn når Kierkegaard kritiserer denne tanken om erindring?

¹²⁹ Benjamin om Kants skille i estetikken mellom vitenskap og poesi som forskjellige bevegelsers retninger mellom det partikulære og almene.

¹³⁰ Det han imidlertid overser er at forfatterens jeg i Kierkegaards tilfelle er et pseudonym. Når masken legges mellom forfatteren og hans uttalelse av jeg, så forstyrres aporien. Her ligger den enkle perspektivforskyning som gjør Kierkegaard så *uendelig mye mer* reflektert enn Pascal. Når Blanchot (s. 22) gjør et poeng ut av at forfatteren ikke kan reddes fra sin ensomhets apori som er angsten gjennom å skjule seg bak en maske, overser han maskens nødvendighet i å formulere denne innsikt, at formuleringen av denne innsikt krever bevisstheten om maskens nødvendighet.

filosofihistorisk sammenheng, har gitt de mest fremragende betraktninger over. Refleksjon bestemmes (dialektisk) i forhold til umiddelbarhet som middelbarhet. Både refleksjon, språk og tenkning ligger her som et i-forhold-til-noe, som ettertanke. Formelen lyder: «**Livet forstås baglengs, men må leves forlengs**» (fra Andersen-anmeldelsen, I, NEI: fra Journalen JJ¹³¹). Tenkningen av virkeligheten nødvendiggjør dette. Der finnes ingen umiddelbar forståelse ifølge disse begreper, som samtidig er en begrepsliggjort forståelse.

I “De umiddelbare erotiske stadier eller det musikalsk-erotiske” (*Enten-Eller I*) hvor musikken stilles i motsetning til språket og tanken, og der utvikles en teori om temaers tilhørende medie, hvor krigen har eposet, skjønt *Ileaden* ikke er deres evige og eneste enhet, og hvor Mozart prises for å ha framstilt historien om Don Juan i sitt rette medium, nemlig musikken for sanseligheten, finner vi denne vakre bemerkning:

En etisk bestemt Forførers List kan jeg tydelig fremsette i Ord, og Musikken vilde forgyves vove sig til at løse denne Opgave. Med Don Juan forholder det sig omvendt. Hvad er det for en Magt? – Ingen kan sige det, selv hvis jeg spurgte Zerline derom, før hun går på Ballet: hvad er det for en Magt hvormed han fængsler dig? – så vilde hun svare: man veed det ikke; og jeg vilde sige: vel talt mit Barn! Du taler visere end Indernes vismænd, richtig, das weiss man nicht; og Ulykken er, at jeg heller ikke kan sige dig det (II 96).

At Kierkegaard skriver refleksjon for det vi lettere forstår med språk, henger sammen med at den offentlighet han utgir sine bøker i er omringet av den hegelianske diskursen. Den følsomhet Kierkegaard har for ords bokstavelige betydning og de (dialektiske) konstallasjoner han setter opp, trues desto videre også av den erstatning vi av pedagogiske hensyn kunne foreslå: erstatning av refleksjon med språk, men vi må holde oss denne risiko *in mente* når vi tillater oss en vekselbruk.

Forut for språket settes altså musikken. I det motsatte ytterpunkt, hvis språket får tenkes utstrakt, har vi tausheten. Det er i denne kategori at Gud har sin plassering, noe som gjør denne kategori så mye viktigere. Vi ser, *en passant* og imidlertid, at kommunikasjon ikke lenger kan lokaliseres til språket. Kommunikasjon hentyder til det nytestamentlige communion, som knyttes til nattverden, og betyr å være i ett med. Don Juan kan i denne betydning kommunisere med Zerline, og Gud med Kierkegaard, uten at denne kommunikasjon forstås, eller forekommer

¹³¹ «Da begynder først Livet at blive vanskeligt, naar Livets Opgave selv bliver dialektisk o: naar en foregaaende Dialektik maa constituere Opgaven. Overalt hvor saaledes Friheden kommer ind i Discussionen, der er et saadant Tilfælde. Et Msk. er sindssvagt, den msklige Kraft, Villiens Frihed kan jo modarbeide det, her er Problemet: skal han ligesom forfølge sig selv, og maaskee blive gal over at han ikke kan hæve det; ell. skal han ydmyge sig derunder. Og dog denne Ydmygen er den ikke Svagthed? Skam skulde de Msk. faae, som klynke, hvor Opgaven selv ikke er dialektisk» (JJ, 1843, s. 152).

i språket. Dette er snarere hovedpoenget. Når Blanchot vil forklare angsten utfra en særegen erfaring med språket, vinner han i klarhet, det han taper i mangfoldighet.

... Hva er angst? Og hva er forskjellen mellom den angst Kierkegaard opplever når han skriver og den han lar pseudonymene oppleve? Er der noen forskjell, eller har ikke Kierkegaard sett dette som Blanchot ser og derfor ikke medtenkt det i sin kompositorikk? Har Kierkegaard likevel nedtegnet noe vi kan oppdage som solidarisk med begrepet? Hva er forskjellen mellom å skrive om det som en leser, og å lese det som en leser, eller det en skriver? (– Å skrive er en form for lesning. Kanskje vi her får fatt på *Efterskriftets* påstand om pseudonymene, hvis vi sier at å skrive er å lese en urskrift istedenfor å lese en skrift på overflaten som allerede er lagt ut). Og burde det ikke ha slått oss allerede, at utfra vinklingen, er inngangen til angsten så diametralt motsatt, at Blanchot og Kierkegaard på et tidspunkt må kolliderer med hverandre? Dette er fordi lesningen av en Kierkegaard-tekst ikke innebærer inntaket av en utvetydig allmennhet.¹³² Allmennheten er jo det disse tekstene i en betydning (språk) formidler seg igjennom, og samtidig ber om at en hever seg ut over i en helt annen betydning (inderlighetsløshet eller spissborgerlighet, gemenhet, etc.), men også i den samme ...

Hva en tekst er

*Ricœur og kritikken av Ricœur – eller hvordan en kan skrive om det som ikke kan skrives om uten å være paradoksal.*¹³³

Begrebet Angst lanserer allerede i innledningen forventningen etter å ville etablere en annen etikk (*secunda philosophia*) til erstatning av den greske og ideelle etikk. Denne skulle ha sin legitimitet ved å være den eneste filosofi som har sitt utgangspunkt i virkeligheten, en virkelighet som nås gjennom å forutsette dogmet om arvesynden.

Kierkegaard vil realisere dialogen i teksten. Ricœur (i *Hvad er en tekst?*¹³⁴) har forsøkt seg på å nedtegne forskjellene på talen og skriften, eller dialogen og skriving – lesning. Å lytte og å lese er mer forskjellig enn å tale og å skrive, skjønt også her er forskjeller. Den første forskjellen avslørest mest effektivt når du får samtale med den forfatter du allerede har fått et forhold til som leser. Det kan vi ikke lenger med Kierkegaard. Det har vi aldri kunnet med hans

¹³² Dessuten virker det ikke som Kierkegaard opplever noen angst i sitt produserende arbeid med språket, fra hans utsagn å dømme; snarere en beroligelse. Men vurderingen av dette utsagn, forstyrres igjen av spørsmålet om hvem forfatterne er, ironien, eller mer generelt retorikken, og den sammenheng utsagnet står i.

¹³³ Jmf. eksistenspsykologiske innføringsbøker. Rollo May o.a. kommer i fravær av virtuositet og masker til å forsynde seg mot individets usigelighet. De vil si det - og blir banale ...

¹³⁴ *Hvad er en tekst?* Forklare og forstå, i *Filosofiens kilder*, utv. og overs. av Peter Kemp, Kbh. 1973.

pseudonymer (skjønt noen har engang i tiden deltatt i leserdebatter med noen av dem). Som Ricœur sier at han pleier å si: «Å lese en bok er å betrakte dens forfatter allerede som død og boken som posthumt utgitt». Til den andre forskjellen påpeker han at hverken situasjonen, stemningen eller diskursens konkrete innhold er nærværende i lesningen. Kierkegaard synes å være klar over dette og ikke desto mindre, å gjøre alle disse tre faktorer nærværende når han skriver. Måten han gjør det på er å anlegge en annen forståelse både på det som Ricœur forstår med verden, med tilstedeværelse, og mening.

Igjen Ricœur: «Det er gjennom **setningen** man kan uttrykke noe sant og virkelig». Hvilken sannhet? Hvilken virkelighet? Opprinnelig løp man i diskursen fram og tilbake. Uttrykkets leksikalske betydning foregriper vår distinksjon – for man løp ikke fram og tilbake i virkeligheten, men i tanken. (Akkurat som Diogenes ikke opponerte mot Eleaterne i tanken, da de ville motbevise bevegelsen, men i virkeligheten, ved å bevege seg.) Som verb er diskurere uttrykk for dialektisk behandling av fenomener, konstruert på bakgrunn av samtalesituasjonen hvor der er to talere tilhørende hver sin posisjon. Diskurs refererer opprinnelig til logikken. Med tiden har det også gått inflasjon her. En diskurs brukes nå om et språkssystem, en måte å omtale noe på som er forskjellig fra en annen, regelstyrt praksiss, selve språket, etc. – Descartes, de Saussure, Ricœur, Foucault, etc.¹³⁵

All alvorlig anvendelse av uttrykket diskurs fra latinerne til nordmannen abonnerer uten å vite det, vel vitende og burde ellers ha besinnet seg – på Hegels setning i innledningen til rettsfilosofien: «Fornuften er virkelig og virkeligheten er fornuftig». Ricœurs setning om setningen, bærer (blandt en masse andre) på antakelsen om identitet mellom tenkning og virkelighet. «Sætningen har til formål at sige noget sandt eller noget reelt», noe som ikke blir mindre påtagende hvis vi siterer den i dens sammenheng:

Det, som man taler om, er det, diskursen refererer til (*le référent*). Som man ved, er denne referentielle funksjon båret af sætningen (*phrase*), der er den første og mest enkle enhed indenfor diskursen. Sætningen har til formål at sige noget sandt eller noget reelt. Dette gjælder i det mindste i den deklorative diskurs. Den referentielle funksjon er i den grad betydningsfuld, at den på en vis måde opvejer det andet træk ved språget, som er at adskille tegnene fra tingene. Med Gustave Guillaumes ord bevirker sproget ved den referentielle funktionen, at de tegn, som symbolfunktionen allerede fra sin begyndelse har gjort fraværende fra tingene sendes “tilbage til verden”. Enhver diskurs er således til en vis grad forbundet med verden. Thi hvis man ikke talte om verden, hvad ville man tale om? (105).

¹³⁵ ... helst franskmenn, dvs. at det også er et begrep i postmoderne diskurser på andre språk, f.eks. norsk - som en med kritisk årvåkenhet og ironisk sans, i et anfall av fremmedfrykt eller sunn akademikerforrakt, har gjort seg opp en mening om med uttrykket: “kyss meg i diskursen” (Åreskjold i Studvest-kronikk).

(I virkelighetens verden innebærer flere pillarer bedre stødighet, i tankens verden er det ikke slik.) Kierkegaard representerer i filosofihistorien det mest radikale oppgjør med denne antakelse, for ikke å glemme at han også realiserer oppgjøret formmessig, hvilket også gjør det til det mest moderne. Den logiske sannhet er den abstrakte og i den forstand en sannhet uten lidenskap, en sannhet man står i et desinteressert, eller objektivt forhold til. Slik er det ikke med den virkelige, som i følge denne retorikken er virkelig pga. at den har en betydning.¹³⁶ Følgende sitat inneholder nettopp en kommentar til sin samtidstids – eventuelt vår – utbredte hegelianske tenkemåte:

Frihedens indhold intellectuelt seet, er Sandhed, og Sandheden gjør Mennesket frit. Men netop derfor er Sandheden Frihedens gjerning saaledes, at den bestandig frembringer sandheden. Det følger af sig selv at jeg ikke her tænker på den nyeste philosophies åndrighed, der veed, at tankens nødvendighed også er dens frihed, og som derfor, når den taler om tankens frihed, kun taler om den evige tankes immanente bevægelse. Sådan åndrighed tjener kun til at forvanske communicationen mellem mennesker. Hvad jeg derimod taler om er noget ganske simpelt og enfoldigt, at sandheden kun er for den enkelte, idet han selv frembringer den i handling. Er sandheden på nogen anden måde for ham, da have vi et phænomen af det dæmoniske. Sandheden har altid havt mange høirøstede forkyndere, men spørgsmålet er, om et menneske i dybeste forstand vil erkjende sandheden, vil lade den gennemtrænge sit hele væsen, antage alle dens konsekventser, og ikke have i nødsfald et smuthul for sig selv og et Judas-kys for konsekvensen (220).

I alle sin begrepsbestemmelser tenkes her i forhold til to sfærer. Det skilles mellom tenkningens og virkelighetens sfære, nødvendighetens og frihetens, etc. Den sannhet som interesser (Kierkegaard, Haufniensis eller oss per definisjon) er den som står i forhold til oss, ikke den desinteresserte betraktning av et forhold mellom to (ikke om $1 + 1 = 2$, skjønt snarere om $\text{Per} + \text{Kari} = \text{sant}$, men helst om forholdet mellom deg og Per, eller deg og Kari er sant). Men dette forholdet til sannheten kan også være ufritt, hvilket med et uttrykk fra Jacobs brev betegnes som *sofia daimonides* (demonisk visdom, Jacobs brev 3, 15). «Du tror at der bare er en Gud. De onde åndene tror det samme – og skjelver» (ibid. 2, 19), gir forklaringen.

Hva er en tekst? Spørsmålet krever en besinnelse på det Kierkegaard forstår med språk og viten. Forskjellen, hvor der tenkes den mellom godt og ondt, er i språket og dermed kan den

¹³⁶ Legg merke til den betydning uttrykket “at noe har betydning for deg” har, når det sies slik. Her er det man kan bruke språket - og dets (guddommelige) mangfold - til å tenke i, finne nye betydnings(sammenheng)er, i stedet for å definere og dermed legge grunnlaget for en systematikk, en på forhånd må vite er forfeilet pga. dette. Noe annet er det selvsagt hvis man går så langt at man mener at det er noe galt med dagligspråket, eller noe ufullkomment over måten menneskene snakker på. Det er imidlertid bare så synd at det helst er systemtenkerne som tenker over slikt.

utsies; den kan utsies uten å vites, for den er kun *for* friheten og kan dermed også vites, men kun ved seg selv. Språket tilhører nemlig det allmenne, mens friheten tilhører det individuelle. Den viten som skaffes til veie her er ikke av språklig karakter, selv om det er i språket den fortolkes.

Kritikk av den språklige uttrykksform. Kritikk av det almene.

... *Begrepet Angest* må leses som en kritikk. Ikke av den teoretiske eller praktiske fornuften, eller av bedømmelsesevnen, dømmekraften, men av det allmenne. Det allmenne er det man kan tale om. Det man ikke kan tale om, skal man ikke bare tie om, for man skal fortsatt tale. Man skal bare tale annerledes, nemlig til og ikke om. Det som faller utenfor det allmenne er selvsagt individet. Det er om det individuelle, eller hiin enkelte, man ikke kan tale. Den enkelte som den enkelte taler man bare til. Alt annet er f. eks. rykter, snakk (til pratets økonomi eller gaveutveksling tjener uttrykket: å gi en sludder for en sladder). Enhvær tale om den enkelte tar den enkelte som noe mer enn den enkelte, for talen er språk og språket er allment. Igjen: «Det concreteste Indhold, som Bevidstheden kan have, er Bevidstheden om sig selv, om Individet selv, ikke den rene Selv–Bevidsthed, men den Selv–Bevidsthed, der er saa concret, at ingen Forfatter, ikke den ordrigeste, ikke den i Fremstillingen mægtigste, nogensinde har formaaet, at beskrive en eneste Saadan, medens hver eneste Menneske, er en Saadan» (165). Denne selvbevissthet er ikke kontemplasjon, for noe i bevegelse (i vorden) kan ikke være for kontemplasjonen, men gjerning.¹³⁷ – Skulle ikke Kierkegaards biografer snart forstumme, konfrontert med dette?

Tekst-problematikken

– *alvoret* (gno. *alvara*, egl. 'det helt sanne')

Å ytre seg – både snakke og legge noe av sitt indre ut – om en tekst av Kierkegaard, ytre seg om en av denne refleksjonskunstners egne ytringer, krever et møysommelig arbeide med ens egne inn- og utsider.¹³⁸ «Ethvert Menneskeliv er lagt religiøst an», sier Haufniensis.

¹³⁷ Heidegger kaller tanken om døden for den mest konkrete tanke et menneske kan ha, for bare døden er «min egen».

¹³⁸ Kierkegaard selv forble estetiker. Eller kanskje han var religiøs fra begynnelsen. At han i hvert fall ikke levde ut det etiske **stadiet** (- vit at stadium kommer av stadion, og betyr løpebane. Så kan man snakke om stadiene som man snakker om noens løpebane. -Det etiske ble hans løpebane), kan man anføre mange eksempler på - ikke giftet han seg, ikke utførte han militærtjenesten, ikke besatt han noe borgerlig hverv. Har han dermed i talen om det etiske forbrutt seg mot kravet om **den mimetiske evne som synes å ligge i forlengelsen av Haufniensis lære?** eller er dette kanskje kjernen i den motsetning som ligger til grunn for det han skriver, og som et hvert forfatterskap i forskjellige varianter behøver for å bli utømmelig? En slik konstatering er fristende, selv om det ovenstående ikke er noe godt grunnlag for den. Det etiske og det etiske er ikke det samme. Det etiske som stadiet er den sterile domsetikken.

At ville nægte dette, er at lade Alt forvirre sig, og at hæve Begrebet Individ, Slægt, Udødelighed. På dette Punkt var det at ønske, at man anbragte sin Skarpsindighed, thi her ligger såre vanskelige Problemer. At sige om en Mand, der er et intriguant Hoved, han skal være Diplomat eller Politi-Agent, om en Mand, der har mimisk Talent for det Comiske, han skal være skuespiller, om en Mand der slet intet Talent har, han skal være Fyrbøder i Magistraten, er en såre intetsigende Betragtning af Livet, eller rettere er slet ingen Betragtning, thi den siger blot hvad der følger af sig selv. Men at forklare, hvorledes min religieuse Existens kommer i forhold til og udtrykker sig i min uadvortes, det er Opgaven (191).

Denne oppgaven stilles til enhver livsbetraktning, vokter over dens skritt og plager dens samvittighet. Den er alltid mest brutal med dens hovmodighet i enerom. En forklaring kan en likevel ennå ha seg frabedt både i livskunsten og i livet selv. Betrakter man imidlertid, – leverer man imidlertid en betraktning og den ikke handler om livet, skal en ikke vente å bli tatt alvorlig. En har da i verste fall misforstått seg selv og sitt publikum, i beste fall blitt misforstått av sitt publikum i tilfelle en virkelig hadde alvorlige hensikter med den. Betragtningen over begrepet angst når da også sitt dramatiske høydepunkt nettopp ved talen om alvor.

«Såvidt min Kunnskab strækker, er det mig ikke bekjendt, at der existerer en Definition på hvad Alvor er. Hvis det virkeligen er så, da skulde det glæde mig, ikke fordi jeg ynder den moderne flydende og sammenløbende Tænkning, der har afskaffet Definitioner, fordi man umulig kan være tilbøielig til at ville opfatte, hvad der væsentligen må forstås anderledes, hvad man selv har forstået anderledes, hvad man har elsket på en ganske anden Måde, i Definitionens Form, hvorved det så let bliver Een fremmed og noget Andet».

Hva er denne alvor, dette alvor? Alvor er det som ikke lar seg definere, ikke lar seg bevise, som i det hele tatt ikke lar seg vikle ut av begreper: «... mine Tanker beviser netop hvad jeg her siger, bedre end enhver Begrebs-Udvikling, at jeg for Alvor veed hvorom Talen er» (228). Hva er så denne alvor? Når vi fortsetter å spørre slik, fortsetter å nærme oss dette i ly av spørsmålet, med spørsmålet som middel, er det ikke langt på vei å misforstå det? Eller kan vi ennå komme inn på alvorret med et annet spørsmål, et spørsmål som snarere er en avklaring, et spørsmål som må komme, da vi har fått det påstått at begrepsutviklingen ikke fanger det, nemlig spørsmålet om ikke likevel da begreps-innviklingen kan nå det? Man skal holde tungen rakt i munnen når man er på slike gebet. Mange skriver og leser med tungen når de går opp i det de bedriver, men vi må ha den rakt i munnen, som ved en balansegang, og vite at overbalansen kommer med trassen og lettsindigheten, – hvor vi enten må gråte eller le (227). Kan vi så mene alvor, når vi åpner for at der fortsatt kan spinnes begreper? Selv om Haufniensis ikke uttrykker seg på den

måte, tillater han seg i det minste å legge «orienterende Bemerkninger» fram i denne sammenheng. Bemerkninger som f.eks. bestemmer det det her er snakk om som den reflekterte, gjenerobrede opprinnelse av det han kaller gemyttets umiddelbarhet, en opprinnelse som understreker at **gjentakelsen** aldri kan bli vane (128f).¹³⁹ «Kun Alvoren formåer regelmæssig hver Søndag med samme Oprindelighed at komme **tilbage på det Samme**¹⁴⁰» (229). Og følger vi fotnotemerket til «det Samme» finner vi den bemerkning som tar oss til bake der vi begynte: «I denne Forstand var det, at Constantin Constantius sagde: “Gjentagelsen er Tilværelsens Alvor” (p. 6 [dvs. V 116]) og at det derimod ikke er Livets Alvor at være kongelig Berider, selv om en Sådant, hver gang han besteg sin Hest, gjorde det med al mulig Alvor» (note 229). Det er bemerkelsesverdig at Haufniensis her, i sin beherskede kunst tillater seg å utfordre overbalansen ved å gjøre et vittig sprell i en fotnote. La oss minne om at hans forrige henvisning til sitt søskenlige pseudonym priste Constantin for kategorien, men gav ham inn fordi han skjulte sine oppdagelser i «Forestillingens Spøg», skjønt «han siger jo selv, at han skriver således “for at Kjetterne ikke skulle forstå ham”» (116). Det Haufniensis sikter til, er den form Constantin har valgt for sin framstilling. Alt måtte derimot legges humoristisk an da hans interesse for fenomenet kun var estetisk og psykologisk. Vi er på engang i dybden av både poetikken og taksonomien til Kierkegaard.

All Kierkegaards latterliggjøring av ordspill og talemåter, tatt i betraktning, er der få som utnytter denne kunst mer enn ham selv. Både **gjentakelse** og øyeblikk er homonyme begreper. Begge bærer på den vanlige betydningen og den helt nye som Kierkegaard gir dem. De brukes slik for å understreke lik- og forskjellig-heten, noe Kresten Nordentoft har gitt en elegant formulering: «hensigten er å skjelne de to ting ved at gjøre opmerksom på ligheden»:¹⁴¹ gjentakelse betyr vane og det nye i at det gjentas som var; øyeblikk betyr både abstraksjonen fra det evige som man bruker det om folk man sier lever i øyeblikket, og tidens fylde. Det forstås i direkte filosofi-kritisk sammenheng som motsetningen til den greske anamnesistanke, f. eks. den retrospektive selvbesinnelse som også dras videre i Freuds psykoterapeutiske metode, i Gadammers tanke om gjenkjennelse i kunsten (hypostasering av det franske *deja vu!*), i Heideggers værensspørring osv. Erindring forstås da kanskje også best tysk, som Erinnerung, inderlig-gjøre (som er-fare betyr: å reise igjennom). Bevegelsen er fra det ytre og innover (etisk

¹³⁹ - og det vil med Ricœur (se *Oneself as Another*) si, at den aldri kan konstituere en karakter, hvilket heller ikke evigheten kan. Der evigheten er gått ut av gjentakelen, mangler også inderligheten, opprinneligheten, og vi har gjentakelse som vane, og kan kun få forestillingen om en «concret Personlighed» (228), dvs. om personen som maske og karikatur!

¹⁴⁰ Dette krasjer fullstendig med resten, hvis det tas i betydningen å komme tilbake på den samme oppfatning. Egentlig er det den samme stemning det er tale om, slik også (de reflekterte - altså de som ikke bare improviserer -) skuespillerne i *Gjentagelsen* beundres for å gå gjentakende ganger på scenen med den samme iherdighet, samme inderlighet.

¹⁴¹ Kresten Nordentoft, *Kierkegaards Psykologi* (154).

er den ovenfra og ned), mens gjentakelsen eller transcendensens bevegelse er innenfra og ut (etisk er den nedenfra og opp). Derfor leter man på feil sted når man leter i det ytre, hører etter feil tone når man hører etter det den andre sier. Poenget er sentralt. Dette kan Roland Barthes hjelpe til å illustrere med sitt fragment “Visa mig vem jag ska atrå”:

Indirekt: Den älskade människan åtrås därför att någon annan eller några andra visat den älskande att hon är åtråvärd: kärleksbegäret må vara aldrig så unikt, det upptäcks indirekt.¹⁴²

Med “den andre” tenker Barthes på språk, bøker og venner. Ingen kjærlighet er original, skriver han og siterer La Rochefoucauld: «“Det finnes mennesker som aldri skulle ha blitt kjær i noen om de aldri hadde hørt tale om kjærlighet” (Maksime 36)» (ibid.). Kierkegaard som vet at bare den inndirekte meddelelsen meddeler, som på forhånd vet at han kun kan vekke noe vesentlig hos sin tilhører, men at dette noe må komme fra denne selv, er denne andre. Kierkegaard er språk, bok og venn. Han rører ved evigheten i oss – og ensomheten ...

Tausheten

Hva K. lærte av liljen og fuglen, som Wittgenstein lærte filosofien: en refleksjon ut fra eller bort fra avslutningsparagrafen i Traktatus

«(Ordene vælter alting, vil efter tur overbevise. Den sande menneskelige dialog, hændernes, pupillernes dialog, er en tavs dialog...) ... / Yukel, tal til os om den stilhed som er afslutningen og begyndelsen, fordi den er ordenes sjæl
ligesom sangeren og martyren i det berømmede øjeblik er verdens sjæl. / – Jeg vil føre jer til den dør som I har nøglen til»
(Jabès, *Spørgsmålenes bog*).

«Det man ikke kan tale om må man tie om». Hva sies her? Der står ikke – om det må man ikke tale om, men – tie om. Ikke benektelsen av tale, men et helt annet ord. Er taushet det motsatte av tale? Vanligvis tenker man det, men der er nok av vanlige uttrykk som sier noe annet. Hvordan forholder å ikke tale seg til å tale, i motsetning til å tie? Kierkegaards kjære sarkasme sier at man slettes ikke behøvde å tale om noe selv om man talte. –Hva snakker du om? – Ingenting! På den annen side kunne man tale meget, meget tydelig selvom man forholdt seg

¹⁴² *Kärlekens samtal*, s121.

helt taust. Blant de mange motsigelser vi har i språket vårt, i dette tilfelle norsk eller dansk, finner vi f.eks. uttrykket talende taushet.¹⁴³ Det *sies* som kjent et sted¹⁴⁴ at Kierkegaard ønsket å forfatte en kristen tekst som skulle være uforståelig for kjettere – dvs. Kierkegaard lar Haufniensis si dette om Climacus. (På samme måte sier Georg Johannesen han kan realisere Epikurs diktum om å leve hemmelig gjennom å si minst mulig til færrest mulig mennesker. Han taler allikevel hele tiden, men er på sitt vis taus for de mange.)

«Sproget er til for at skjule Tankerne – nemlig, at man ingen har» (193), parafraserer Kierkegaard Talleyrand, Napoleons hoffilosof. (Eller fra notater 1841: «...hvordan har ikke Sproget hjulpet mig i at skjule min Melankoli».) Hvilke implikasjoner får dette for forståelsen av det man kan tale om? En slik egenskap ved språket, er det drøsets, eller pratens fortjeneste å avsløre, følger han opp. Benjamin forsøkte å begripe sørgespillet som melankolikeres meditasjon for melankolikere. Publikum lot seg, i motsetning til tragediens grekere, treffe individuelt. Det samme gjør prekenkunstneren overfor menigheten, men påberoper seg i tillegg en uendelig innlevelse forutfor sin tale. Er denne innlevelse allikevel begrenset? Taler også Kierkegaard til melankolikere? Står i såfall temperamentslæren ved lag? Går det an å være melankoliker i dag, går det an å samtale med Kierkegaard? – Kan det hele eller delen, kokes ned til det ene spørsmål, gitt at man må være melankoliker for å forstå Kierkegaard, kunne sette seg i hans begrepers stemninger – som jo kreves for å forstå begrepet – med all den snakk om innlevelse dette vil dreie inn i, om det overhode er mulig å være melankoliker i vår tid, om der finnes rom for melankoli, melankolske rom på 90tallet? Hvor befinner de seg eventuelt? Og hvordan er dette når ikke bare Københavns befolkning er blitt ironisk, men hele tiden?

–*eo scripso scripsi* (Joh. 19. 22) den kjente provins-innskrift, hva innebærer det for statusen av det skrevne? F. eks. måtte Heidegger skrive *Sein und Zeti* – med sine 200 nye begreper – for å komme fram til at dette ikke var veien å gå; men hadde han ikke skrevet den så hadde emningene fra modernitetsfilosofien (den filosofien som, i tillegg til å ha moderniteten som tema – hvilket kjennetegner all filosofi helt siden man formet ordtaket “vi er de moderne” – også har den som problem), for ikke å snakke om den franske (Derrida) og den østeuropeiske

¹⁴³ Det er karakteristisk for Kierkegaard at han støtter sine fortolkninger på dagligdagse uttrykk og ordspråk. Det er i denne betydning vi kan si at han tenker *med språket* [Benjamin vil tenke i], i stedet for å tenke med en kategoritavle, et aksiomatisk system/nettverk, en logikk, el.l. Det er også her Adornos kritikk setter inn med å gjøre oppmerksom på de historisk-sosiale betingelser for språk og betydning?

¹⁴⁴ - dette uttrykket impliserer apropos (forrige note, eller tenkningen med språket) en (språkets egen) kritikk av tanken om at teksten er død, at teksten trenger en leser for å finnes i sitt utsagn. Det *sies* et sted... Sies det i min hukommelse når det sies, eller på det sted det ble sagt en gang tidligere? Sier teksten det mens jeg går med den under armen på vei til veiledning? ... Sml. for øvrig det sies at el. man sier, uttrykkene uten sted. Var det ikke rimelig at også disse ble fratatt taleevne, hvis stedet ble det? Og skulle vi anse oss for “modne” til å frigjøre en animistisk språkoppfatning, måtte vi ikke innrømme at språket bare snakker, mens vi er forvist til å tale med oss selv i språket? Og etter å ha innrømmet det, se at dette virkelig er den forvisning som gir oss de muligheter, Kierkegaard viser oss?

(Levinas), vært å ligne med skinnet fra et nypusset karroseri uten motor. Modernintets-filosofien ville kun være til for estetikken. Jeg skrev det jeg skrev, uttalte Pilatus, keiserens provinsfyrste, det står skrevet, og han sa det slik fordi jødene protesterte mot å henge det han hadde skrevet på den personen de korsfestet, og derfor mente A) at intet skulle gjøres om, altså en maktdemonstrasjon, eller B) at det som sto hadde en betydning som ikke lå oppe i dagen. Han sa ikke at han mente det han hadde skrevet, men *skrevet* det han hadde skrevet. Med dette unnlater han å si hva han mener, og samtidig at meningen ligger uløselig knyttet til måten det var skrevet på ...

Du maa ikke see paa Speilet, betragte Speilet (dets Ramme, indfatning osv.) men see Dig selv i Speilet ...

Men det er ikke det, vi gjøre (Pap. X 6, 9).

Alle tekster er speil. Vi mener å kunne ha vist at det som særmerker Kierkegaardtekstene, er at de er skrevet i full bevissthet om at de er det. Og hva mere er, at de bare utnytter språkets egen substans i en slags judo-bevegelse. Jo mere energi du legger i innsatsen, jo lenger innover slynges du. Ved å utnytte alle språkets bevegelser til sin fordel, fremkommer den speileffekt han har ønsket. Men så står også språk i endelighetens tegn. Mine små ansatser til det formidlingsbare som temperamentsstyrt, oppfattes best som tendenser i språkets egen uoverstigelighet, til minne om at det som her er formidlet også er merket, at Kierkegaard er formidlet i det endelige, og dermed i tillegg også få understreket at dette kunne vært framstilt på en totalt annerledes måte. En diskusjon om fremstillingens muligheter må derfor bli den eventuelle *pan dang* som relaterer det her uttrykte og som dermed vil overskrive det ...

Leserens egen evighets-refleks er den eneste gevinst jeg tør påberope meg et forsvar i navn av, men så er dens mulighet iboende i alle tekster. Aris Fioretos har med noen enkle ord, fanget inn min egen tanke, samt den innstilling jeg ville ønske hos leseren:

«En tekst kan alltid forstås, selv om det man forstår aldri utgjør en unik sannhet innsatt (innmantlad) i teksten, som i et abstrakt og evig gyldig rom. Det sanne i en tekst, vil jeg hevde, utgjør en betydelig mer materiell hendelse.

I Hölderlins sene hymne om minnet, “Mnemosyne”, forekommer et par linjer som står i inndirekte sammenheng med det begrep om plutselig innsikt som Platon diskuterer. Jeg har ofte hatt dem i tankene under arbeidet. Det heter der: «es ereignet sich ... das Wahre». Her blir det sanne det som skjer, og som således markerer en hendelse i tiden. Er en lesning snarere ute etter det sanne i denne tildragelse enn Sannheten selv, hva *den* nå er (Hölderlin skriver ikke “Wahrheit”), tror jeg at den bør egne oppmerksomhet mot hva som bokstavelig talt eier rom i teksten» (*Det kritiska ögonblicket*, xix).

Dermed avbryter vi.

Med oppfordring om en gjenlesning ...

Den store paradoksale tenker, som han også er blitt kalt, skrev boken *Begrebet Angest* under pseudonym. Tittelen er i seg selv paradoksal. Pseudo-navnet, Vigilius Haufniensis, betyr noe i retning av en årvåken borger av byen København, en forfatter som er ydmyk og ikke innbiller seg at hans bok vil danne epoke, som gjerne tok navnet Kristen Madsen hvis det latinske skulle vise seg å vekke forargelse, men som ikke desto mindre skriver en sprenglærd bok. “If Kierkegaard is right about reading, why read Kierkegaard?”, var tittelen på et seminar i København, sommeren 1996. Spørsmålet er en *koan*, et svar på det mønster som Kierkegaardtekstene stadig gjentar: dette kan egentlig ikke sies, etterfulgt av mangfoldige utredninger om nettopp dét.

Forfatteren (språket), leseren (de fire lesninger), komposisjonen – her er mye uinnrømmet – tja, jeg har formidlet noe indirekte, det innrømmes. Jeg har bedt andre si det jeg bruker i oppgaven. Selv sier jeg lite om *Begrebet Angests* innhold, kun en masse assosiasjoner rundt i forfatterskapet, en masse assosiasjoner ut i filosofien. Helheten? Hva sier den, hva er den i ferd med å si, hva vil jeg den skal si? Dette siste kan jeg ha en klar mening om uten å lykkes. Det er bedre å lykkes uten å vite hva en ville si, enn å vite hva en ville si og ikke lykkes. Nåja. Her ligger mye av angsten, av skrivingens tenkning, en tenkning som ikke er ferdig før boken går i trykken og ingen ny-utgivelser med korrigerende forord er mulig, og heller ikke da – når teksten

står fast – stopper mulighetsklekkeriet å myldre under den. Da begynner også denne teksten å lese seg selv, kanskje skrive seg selv, og til og med å tenke selv.

Hvem er jeg? Melankolikeren, siden jeg formulerer meg i bilder? – sangvinikeren, siden jeg aldri kommer til poenget, siden jeg vil ha så altfor mange med? – kolerikeren, siden jeg tross alt har fellet en hel del grove dommer? – eller flegmatikeren, da jeg jo har et ganske avslappet forhold til alle de andre mulige fremstillinger, som bød seg ... Svaret mitt er dette: at teksten skjuler det.

Ett er den oppgave man har satt seg når man vil skrive om noe, en ganske annen, den som foreligger når vi er ferdig. Beroliget av den tanke har vi så skrevet det vi har skrevet. Vi har nå lagt oppgaven bak oss samtidig som den ligger foran oss i denne annen betydning, skjønt den i begge betydninger ligger foran leseren. «Å lese en bok er å betrakte dens forfatter allerede som død og boken som posthumt utgitt», sier Ricœur. Først ved å betrakte meg selv som død, kunne jeg altså oppnå det samme som her. Inntil da vil angsten plage meg med denne oppgaven hvordan man enn snur og dreier på den. Jeg sier med andre ord at Ricœurs hermeneutiske prinsipp er en terapeutikk hvis den vendes mot en selv som forfatter. Når Kierkegaard hyller kunsten å dø allerede hos Sokrates, kan vi kanskje også ta inn over oss at å lære å dø er å lære å engstes er å lære å lese ... Det at der nå foreligger en oppgave, er muliggjort av dette som nok var et nødvendig bedrag. – Vel vitende om at man ikke er av dem som er best stilt, når man avventer dommen og samtidig vet man har bedratt seg selv, har vi imidlertid fremskaffet en ny beroligelse. Om dette er et nytt bedrag, vil vise seg. Håpet er at dommen ikke er en, at dommen heller ikke deler seg i to eller tre, men at den følger lesernes antall, følger antallet lesninger. Troen er på samme måte antisokratisk om ikke antiplatonisk, troen på at teksten kan hjelpe seg selv. Ønsket er at den også kan hjelpe leseren.

Appendiks I

***Gjentagelsen* belyst med teateret for øye – skisse til et skjema for forførelse**

Videre plasseringen av temperamentet i lesning, samt understrekningen av det patologiske som Kierkegaard ønsket og kanskje mest trodde han kunne heve seg over

La oss hente frem *Gjentagelsen*. Her kommer forholdet mellom den umiddelbare og reflekterte iscenesettelse¹⁴⁵ eller forførelse tydelig fram. Det sies at gjentakelsens¹⁴⁶ utfordring ligger i å gå på scenen hver dag med samme inderlighet (som Haufniensis sier om prestens forventede opparbeidelse av det samme alvor hver søndag). Gjentakelsen i forførelsen som den forførte, da Constantin på sin første reise ble forført av spillet, og reiste tilbake for å gjenta det, følger derimot ikke samme mønster. I sin umiddelbarhet, er forførelsen passiv, reflektert er den jo aktiv – en vil gjentagelsen. Dette er også Constantins situasjon, og det er denne modus som hovedsakelig problematiseres i teksten *Gjentagelsen*. Dette må hovedsakelig tas i betydningen på overflaten. De andre moduser er i tillegg til å være tilstede i kraft av refleksjonen over skuespillerne i Berliner-revyen (possen), som reflekterte og ureflekterte forførere, også tilstede utenfor teksten - hos forfatteren. Óg de er de tilstede utover teksten, i lesningen, hvor leseren kan finne seg selv som umiddelbart eller reflektert forført. Forsøket på å lese *Gjentagelsen* på ny, foreta en gjenlesning av den, er med andre ord foregrepet indirekte i refleksjonene over Constantins reflekterte gjentakelse.

Men forførelse i modus av å bli forført vil med vårt begrep om lesning vise seg å innebære et passivt-aktivt moment. Uttrykket som “å foreta en lesning av en tekst”, eller uttrykket “måten jeg leser dette på”, tar lesning i betydningen skriving eller fortolkning. Her vil man altfor lett komme til å skille de to ved å henføre lesning til det passive og skriving til det aktive. En lesning

¹⁴⁵ Dette er ikke et presset ordvalg, langt ifra: estetikerens lever både som den umiddelbare og reflekterte på en scene, eller ser livet som på en scene, for nettopp opplevelsen av scenekantens demarkasjonslinje mellom seg og livet, gjør ham til estetiker.

¹⁴⁶ :kunne her forsøkt å høste et Derridapoeng ved å ha behodt den danske bokstaveringen - gjentakelsen.

som en skriving kan imidlertid være likeledes reflekterte. De problemer som ligger gjemt her kan vises til ved å spørre hva man leser når man skriver, til forskjell fra når man “bare leser”.¹⁴⁷

Jeg vil ikke nekte for muligheten av umiddelbar opplevelse, eller erfaring.¹⁴⁸ I sin aktive form kaller vi det **spontanitet**¹⁴⁹ (som nok kun er umiddelbar i fravær av det ubevisste, da den i såfall kun var spontan på overflaten). **Paralysering** kunne være dens passive form. Disse øyeblikk som ofte strekker seg utover øyeblikk, dvs. har en varighet, har ingen varighet for den forførte. Tid og rom er opphevet i disse opplevelser, t.o.m. ens eget selv. Man er umiddelbart tilstede i den forstand at man ikke ser seg selv se. (I en viss forstand er man i disse øyeblikk dyrisk, i hvertfall hvis man skue følge definisjonen av mennesket som det vesen som erkjenner og erkjenner seg selv som erkjennende). Vi har alle disse opplevelsene.¹⁵⁰ Anvendt på lesing av tekster vil en opprinnelig åpenhet og tillit til det teksten sier, være uttrykk for en spontanitet, mens opplevelsen av å gripes av teksten, vil tilsvare paralyseringen (dette siste fenomenet er nesten mystisk). Men likesom man kan bli forført (hvor man rent bokstavelig føres bort, eller føres vill, og dette man føres bort fra er seg selv), kan man la seg forføre. Dette tilhører den reflekterte eller bevisste forførelse. Den har bestemt seg på forhånd. Denne har likeledes en aktiv og en passiv form. Likesom man kunne stusse ved tanken på at der skulle finnes en aktiv umiddelbarhet, kan man undre seg over en passiv reflekterthet. Grunnen er at det umiddelbare er tenkt som en sansning, en bevegelse utenfra og inn, og *dermed glemmer at dette indre kan motsette seg å tillate en slik påvirkning*. Det umiddelbare knyttes derfor til noe passivt. Det reflekterte tenkes derimot aktivt. Aktiv reflekterthet i forbindelse med å la seg forføre, knytter seg som all refleksjon til noe som har vært, og ligger i Kierkegaards begrep om **gjentagelse**. Anvendt på tekster innebærer det alle de problemer som fremkommer når man vil lese en tekst (la seg forføre) på ny og få den opplevelsen en opprinnelig hadde (en vil paralysen). Passiv reflekterthet derimot, er nærmere den ufrivillige spontanitet, den vil ha tilliten, vil stille seg mottakelig og er simpelthen **bekjennelse**. Dette korresponderer med en dogmatisk lese måte.

Dette er uttenkt i et forsøk å utfylle et skjema, nærmere styrt etter ønske om å ytre noe ytterligere om lesning og skriving. Vi har nemlig oppfylt følgende kombinatorikk av de to motsetningspar:

¹⁴⁷ Hvordan tenker Barthes det her? Han tenker ikke så mye over disse forskjellene. Dette er helle Blanchots terreng. Bachelard har derimot sagt en del interessante ting om lesning, eller snarere om dagdrømeraktiviteten som foregår når man ser opp fra teksten og f.eks. inn i lyset som brenner ved pulten (*Lågan av et ljus*).

¹⁴⁸ Noen modernitetskritikere, jeg tenker kanskje helst på Adorno, nekter umiddelbarhetens mulighet i det moderne samfunn hvor alt er mediert og massekulturen styrer våre erfaringer og drømmer.

¹⁴⁹ Dette gir gjenklang av Løgstrups begrep om spontan livsyttring. Disse opptrer før kulturens forming av dem, i det de omvendt betinger kulturell forming, og regnes til tillitt, barmhjertighet og talens åpenhet. Vi utnytter begrepet spontanitet i den første betydning, som en grenseløs tillit, eller hengivelse.

¹⁵⁰ Man har behandlet det som et oppbyggende fenomen i psykologien under betegnelsen “flow”.

Fig. - forførelsesmodi:

passiv	paralyse	bekjennelse
aktiv	spontanitet	gjentakelse
	umiddelbar	reflektert

Vi har to motsetningspar innenfor det forførte som vi her har søkt kombinert og se danne en formel, men som kun må tas som karikaturens oppklaring. Altså som en avdekking av det karakteristiske, men etter karikaturens lov, at det karakteristiske forkludres når man lærer det karikerte bedre å kjenne (- dette gjelder karakteristikken av en by, eller en person, og handler kanskje om forholdet mellom første inntrykk og kjennskap). Vi har det umiddelbare og passive (grepetheten), umiddelbare og aktive (spontaniteten), reflekterte og passive (bekjennelsen), reflekterte og aktive (gjentakelsen).

Enhver opplevelse av en viss varighet, som lesning innebærer, vil i fravær av forventninger, oppholde seg på den umiddelbare akse. Forførelse kan selvfølgelig utebli, og vi er inne i en annen form av selvoppløsning, nemlig interesseløsheten, objektivitet (merk hvor uopnåelig denne tilstand er – nærmest et buddhistisk nirvana). Når det umiddelbare heves, er fortryllesen brutt og bevisstheten, situasjonsfornemmelsen, kommer tilbake.¹⁵¹ Dvs. umiddelbarheten forstyrres ikke av refleksiviteten, men *refleksiviteten kommer inn ved forstyrrelsen*, men aldri umiddelbart som å ville la seg forføre. Omvendt kan umiddelbarheten overta den reflekterte forførelse. Den reflekterte forførelse lykkes kun ved å bli umiddelbar. Dette er ikke dens umulighet, men dens paradoksalitet, hvorfor også gjentakelsen utnyttes for å uttrykke kompleksiteten i forholdet til troen, synden, skillet, grensen.

Vi ser at ønske om å la seg forføre ligger forut for opplevelsen. Å bli forført ligger i den.

Vårt skjema kan utbygges. De fire temperamentene er alle versjoner av passiv umiddelbarhet. De faller inn under modusen av grepethet. Det vi nå ser er at de kroppslige mekanismer ikke bare avbryter umiddelbarheten, men betinger dens variasjoner. Rosenkrantz strukturerte de fire etter en opplevelse i nåtid, utfra et nærhetsfenomen, nemlig nytelse (Genuß) eller opplevelse. Denne opplevelse er umiddelbar og sender dem bevissthetsmessig i forskjellige retninger.

¹⁵¹ Ifølge Hegel er det begjæret som fører en tilbake på seg selv i sansningen, nemlig kroppslige påminnelser såsom sult, tretthet osv. (jmf. innledningen til *Åndens fenomenologi*). Dette kroppslige moment samt dets atomistiske størrelse som overgang mellom to moduser, gjør det nærliggende å oppfatte Haufniensis syndsbegrep plassert her i denne grenselinje.

Som Kierkegaard gjør, har vi søkt disse retningene (men også disse forskjellige moduser) personifisert, bare med de fire temperamentene.¹⁵² Men når forfatteren selv forfører, forføres ikke også han av noe? Er det her vi skal si at han forføres av språket, og at han ved å hengi seg oppnår å fenge eller fange sine lesere, enten han er sendt i den ene eller den andre retningen. Og er ikke skriving da - som et forsøk på å gjenta sin egen språklige sveven, sin forførelse, for leseren - den mest paradoksale aktivitet over noen?

Appendiks II

Her er de altså –

Vigilius' lignelser,

(dvs. samtlige lignelser i Begrebet Angest).

Den første (på listen) befinner seg i innledningen. Denne går ut fra en feil forutsetning, at siste avsnitt i Hegels “Logikk” var avsnittet om virkeligheten. Anklagen er imidlertid reell nok. Logikken skal kun forutsette virkeligheten, og kommer til å tape seg hvis den slipper tilfeldigheten inn, som jo er et vesentlig trekk ved denne. Dernest er det en sjofelhet å bestemme troen i en kristen dogmatikk, som det umiddelbare, som for å understreke at man ikke kan bli stående ved den. Lignelsen trer først i kraft når det gjelder bruken av forsoning til betegnelsen av den spekulative viten, til betegnelsen av identiteten mellom det erkjennende og det erkjente.

¹⁵² Jeg forfatter en hovedfagsoppgave gjennom forskjellige etapper over et år (foreløpig er det iferd med å bli et år). Jeg kommer underveis til å opptre som leser av mine tekster, slik sloss jeg med å uttrykke meg. Når jeg legger inn “isolerte” tekststykker i 3je delen, er det for å påpeke dette poenget, at også jeg er en leser av disse. Kanskje en god, kanskje en dårlig leser. (Vedkjennelse: Jeg ble og tenker enda med fascinasjon på Arne Magnar Ryggs utsagn i sin prøveforelesning, om at Hr. veileder nok var en bedre leser av hans egen oppgave, enn han selv var, og begrunnelsen: at han hadde lenger fartstid i filosofien.)

Lignelse A - Språkets sabbatsår

«At Tænkningen overhovedet har Realitet, var hele den antike Philosophie og Middelalderens Forudsætning. Ved Kant blev denne Forudsætning gjort tvivlsom. Sæt nu, at den hegelske Philosophie virkelig havde *gjennemtænkt* Kants Skepsis (...) og saaledes i en høiere Form reconstrueret det Tidligere, saaledes at Tænkningen ikke har Realitet i Kraft af en Forudsætning, er da denne Tænkningens bevidst tilveiebragte Realitet en Forsoning? Philosophien er jo da kun bragt derhen, hvor man i gamle Dage begyndte, i gamle Dage, da netop Forsoningen havde sin uhyre Betydning. Man har en gammel respektabel filosofisk Terminologie: Thesis, Antithesis, Synthesis. Man vælge en nyere, hvor Mediationen indtager tredje Plads, skal dette være et saa overordentligt Fremskridt? Mediationen er tvetydig; thi den antyder paa eengang Forholdet mellem de Tvende og Resultatet af Forholdet, Det, hvori de forholde sig i hinanden som de, der have forholdt sig til hinanden; den betegner Bevægelsen, men tillige Hvilen. Om dette er en Fuldkommenhed, vil først en langt dybere dialektisk Prøvelse af Mediationen afgjøre; men den venter man uheldigviis paa. Man afskaffe da Synthesis og sig Mediation, lad gaae. Dog Aandrigheden fordrer mere, man siger Forsoningen. Hvad er Følgen heraf? Man gavner ikke sine propædeutiske Undersøgelser; thi disse vinde naturligviis ligesaa lidet som Sandheden i Klarhed, eller et Menneskes Sjel i Salighed ved at faae en Titel. Derimod forvirrer man fra Grunden af tvende Videnskaber: Ethiken og Dogmatiken, især da man efter at have faaet Ordet Forsoning bragt med ind, nu ogsaa hentyder paa, at Logik og λογος (det dogmatiske) svare til hinanden, og at Logiken er den egentlige lære om λογος. Ethiken og Dogmatiken stride i et skjebnesvangert *confinium* om Forsoningen. Angeren og Skylden frempiner ethisk Forsoningen, medens Dogmatiken i Receptiviteten for den tilbudne Forsoningen har den historisk concrete Umiddelbarhed, med hvilken den begynder sin Tale i Videnskabens store Samtale. Hvad vil nu Følgen blive? At Sproget formodentlig kommer til at holde et stort Sabbathsaar, i hvilket man lader Talen og Tanken hvile, at man kan begynde med Begyndelsen» (s. 111).

Lettvindet bruk av ord som forsoning og logikk til betegnelse av helligånden, nødvendiggjør at man avbryter den påbegynte tankerekke, holder en lang pause, og dermed kunne begynne forfra igjen. Omtrent slik lyder A. B. Drachmanns kommentar til dette sted i utgave-notene. Vel er *logos* riktignok den greske oversettelse av det opprinnelig hebraiske *dahbar*, og Paulus morsmålsbetegnelse på Ordet, og riktignok brukes *logos* i betydningen ord, tale, orden og fornuft, og stopper dermed synonymiteten på halvveien – poenget er at to tankeretninger for hastig koples sammen. K ser at Kants oppgjør med begrepsrealismen nødvendiggjør at kristendommen må løses fra det greske verdensbilde. Om Hegels hypotetiske gjennomtenkning av hva som lå i Kants skepsis, heter det i lignelsens parentes følgende: «imidlertid turde dette dog alltid blive et stort Spørsmål, tiltrods for Alt, hvad Hegel og Skole, ved Hjælp af Stikordet: Methoden og Manifestationen, har gjort for at skjule, hvad Schelling [bl.a. i *System den*

Transcendentalen Idealismus] mere aabenlyst med Stikordet: den intellectuelle Anskuelse og Constructionen bekjendte, at dette var et nyt Udgangspunkt». Hegel begynner jo på nytt etter Kant. Og da blir betydningen i avslutningens forslag om å begynne med begynnelsen, det motsatte av det A. B. Drachmann ser. Ks store tanke mot Hegel er jo at man umulig kan begynne på nytt. Meningen blir derfor at tanken og talen snarere har reist på ferie i den Hegelianske filosofi, og ordene imellomtiden brukes skjødesløst. Grammatikken i den siste setningen er imidlertid fremmed, men hvis jeg skal underlegge meg A. B. Drachmanns alders og morsmåls-autoritet, og følge hans tolkning, vil jeg videre tilføye at «begynne med begynnelsen» setter en rekke betydninger i spill. På et ironisk plan gjelder da fortsatt min tolkning, og på det alvorlige plan innebærer det å ta Kant innover seg; å begynne utlegningen av dogmatikkens begreper på nytt og utfra dette utgangspunkt; samt å ta sitt utgangspunkt i syndefallsberetningen. Alt dette stilles sammen i *Begrebet Angest*. Anger og skyld som både har en individuell og en generasjonsmessig dimensjon, er på samme måte et forhold til den opprinnelige synd og den historiske forsoning. På slektens (allmenne) nivå ligger synden, angeren, skylden og forsoningen bak oss. På det individuelle nivå, ligger alle foran. Dette tror jeg i det minste er en viktig pedagogisk distinksjon for å få Haufniensis dogmatikk formidlet. Haufniensis erkjennelsesteoretiske klareringer, presset frem i polemikk mot Hegel og hans dogmatikere, i sympati med Schleiermachers dogmatikk, setter dogmatikken som den eneste disiplin som kan gjøre krav på et (allment) blikk for virkeligheten.

Teorien er en versjon av de tre stadiers mange versjoner i de samlede verk. Estetikken bestemmes med Kant som det interesseløse: Vitenskapsmannen er som estetikerens, tilbaketrasket, i seg selv, immanent. Følgen av “gjennomtenkningen”, følgen av at tenkningen ikke når *virkeligheten* i seg selv, utledes på bakgrunn av et begrep om tenkning som det allmenne. Virkeligheten er derimot det individuelle og den kan dermed vitenskapen, i dette tilfelle psykologien, ikke nå. Synden er denne virkelighet. Etikken som fordrer idealitet av mennesket (individet), kan heller ikke nå den. Etikken forblir i denne betydning dømmende. Men det er tale om en annen form for etikk: den religiøse. Erkjennelsesteoretisk er det religiøse stadiet representert ved dogmatikken. Bare denne kan forstå seg på virkeligheten, skjønt ikke direkte. Synden har nemlig, utover sitt preg av individualitet, den egenskap at den trekker seg mer og mer utover individet, idet en skal til å forklare den, utover i sine omgivelser, ned igjennom generasjonene, og spinner seg herfra frem igjen som den greske hvirvel, “naturespekulantenes” betegnelsen på den første årsak. Her har dogmatikken imidlertid den fordel at den har et dogme som den

forutsetter til forklaring av synden, og som den likesom hvirvelen, ikke selv forklarer - nemlig arvesynden.

Dette presenteres i innledningen. Analogt med de andre pseudonyme verkene, hvor der presenteres en estetisk betraktning som peker hen mot den religiøse, blir vi også her presentert for en estetisk betraktning. Angst er denne betraktnings "tilfeldig" (xxx) valgte fenomen. Psykologien kan ta angstens begrep i bruk, og dermed transcendere sin grense innenfor det allmenne, fordi dette begrep er et tvetydig og elastisk begrep. Den kan avtegne forklaringens konturer, men må så slå over i dogmatikk. Derfor innledningens programerklæring: «Nærværende Skrift har sat sig som Opgave at afhandle Begrebet "Angest" psykologisk saaledes, at det har Dogmet om Arvesynden in mente og for Øie» (s. 113), derfor tittelen *Begrebet Angest*; derfor også undertittelen: *En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.

Man må tilføye at "simpelt" er et mektig understatement, hvis man leser "enkelt" og forventer seg en enkel gjennomgang av et gedigent emne, skjønt en rimelig oppfylt intensjon, lest som "sjofelt" og forstått nettopp som et slikt oppgjør med forståegpærne...

Lignelse B - Psykologiens faste

«Vil man nu her nærmere spørge, i hvilken Forstand og hvorvidt Psychologien forfølger sin Gjenstand i Iagttagelse,, da er det klart af det Foregaaende som ved sig selv, at enhver Iagttagelse af Syndens Virkelighed som tænkt er den uvedkommende og tilhører Ethiken ikke som Iagttagelse; thi denne er aldrig iagttagende, men anklagende, dømmende, handlende. Dernæst følger det af det Foregaaende som af sig selv [- **sjekk stilen!**], at Psychologien ikke har med den empiriske Virkeligheds Detail at gjøre, uden forsaavidt denne er udenfor Synden. Som Videnskab kan Psychologien vel aldrig empirisk have med den Detail at gjøre, der er den underlagt, men dog kan denne faae sin videnskabelige Representation, jo concretere Psychologien bliver. I vore Tider er denne Videnskab, der dog fremfor nogen anden har Lov til nesten at beruse sig i Livets skummende mangfoldighed, bleven saa fastende og asketisk som en Selvplager. Dette er ikke Videnskabens Skyld, men dens Dyrkeres. I Forhold til Synden derimod er hele Virkelighedens Indhold den negtet, kun dens Mulighed tilhører den endnu. Ethisk tænkt forekommer naturligviis Syndens Mulighed aldrig, og Ethiken lader sig ikke narre og spilder ikke sin Tid paa saadan Overveielse. Derimod elsker Psychologien den, sidder og aftegner Conturer og beregner Mulighedens Vinkler, og lader sig ligesaa lidet forstyrre som Archimedes» (s. 120).

Denne askese er det hermed slutt på. I sine psykologiske betraktninger bryr Haufniensis seg ikke om virkeligheten skulle komme på døren med et spyd i hånden; den Archimediske illusjon ser han seg imidlertid skånt for.

Lignelse C - Trops kandidatur

«Ved den første Synd kom Synden ind i Verden. Aldeles paa samme Maade gjælder det om ethvert senere Menneskes første Synd, at ved den kommer Synden ind i Verden. At den før Adams første Synd ikke var der, er en i Forhold til Synden selv aldeles tilfældig og uvedkommende Reflexion, der aldels ikke har Betydning eller Ret til at gjøre Adams Synd større eller ethvert andet Menneskes første Synd mindre. Det er netop et logisk og ethisk Kjetteri, at man vil give det Udseende af, at Syndigheden i et Menneske quantitativt bestemmer sig saalænge, at den tilsidst ved en *generatio æquivoca* [som betyr **avl uten parring**] frembringer den første Synd i et Menneske. Dette skeer ikke, ligesaa lidet som Trop, der dog var en Mester i den quantitative Bestemmens Tjeneste, ved Hjælp af den blev kandidat» (s. 126-7).

Trop forekommer i *Recensenten og Dyret* (Heiberg? - A. B. Drachmann nevner ikke det), med uttalesen: -Jeg kan, hvad Øieblik det skal være, skaffe Attest paa, at jeg har været nær ved at tage latinsk juridisk Examen. Hegels påståtte overgang fra en kvantitet til en kvalitet, sammenlignes også med reglen Pole-en, pole-to, pole-tre, Poenget er å fremheve det velkjente Kierkegaardianske "springet". Å spørre om hva som var skjedd hvis ikke Adam hadde syndet den gang, understrekes også mange ganger som den hypotetiserende lettsindighet, som missforstår dette emne og dette livets alvor. Likeledes det å spørre en annen, eller som jeg mange ganger har følt meg fristet til å gjøre - slå opp i en gammel dansk ordbok eller et Kierkegaard-terminologisk leksikon, og funnet ut hva han mener med synden. Som det heter i slutten av kapittel 1, må de som søker en plass for synden i sitt system, bare søke - «de finde Pladsen ligesaa vist som Den, der søger efter den brændende Tamp, finder den, naar han ikke mærker, at den brænder i Haanden paa ham» (s. 144).

Lignelse D - Psykiateren

«Sympathie skal man have, men denne Sympathie er først sand, naar man ret dybt tilstaaer sig selv, at hvad der er hændet eet Menneske, kan hænde Alle. Da først gavner man ogsaa sig selv og Andre. Den Læge ved en Daareanstalt, der er dum nok til at troe sig i al Evighed klog og sin smule Forstand

assureret for al Skade i Livet, han er vel i en vis Forstand klogere end de Afsindige, men han er tillige dummere, og han skal vist heller ei helbrede mange» (s. 146f).

Denne tross alt så enkle påminnelse kommer senere igjen i avsnittet om det demoniske. Innstillingen over, er den såkalt estetisk-metafysiske, et medlidende forhold til fenomenet (her galskap, sinnsykdøm) som noe utenfor seg selv, men «ligesom det at ønske er den usleste af alle Solo-Kunster, saaledes er det at være medlidende, i den Forstand, hvori det almindeligen tages, den usleste af alle selskabelige Virtuositeter og Behændigheder» (s. 203). «Dersom det Dæmoniske er Skjebne, da kan det hænde Enhver», og da får man ikke flykte inn i medlidenhetens frelsende egoisme, men komme på det rene om hvorvidt det er skjebne og hvorvidt det er skyld. «Og denne Distinction maa være udfærdiget med Frihedens bekymrede men ogsaa energiske Lidenskab, at man tør fastholde den, om hele Verden styrtede sammen, selv om det synes, at man ved sin Urokkelighed afstedkom ubodelig Skade» (s. 204). ...

Denne dyspsindige påminnelse og den sammenhørende og senere nådeløse moralisering, blir imidlertid sterkt forstyrret av den passasjen som henspeiler på en psykologisk praksis, spesielt hvis den forstås som Haufniensis egen:

Lignelse E - Linedanseren

«Som den psykologiske Iakttager bør være smidigere end en Linedanser for at kunde bøie sig ind under Menneskene og eftergjøre deres Stillinger, som hans Taushet i Fortrolighedens Øjeblik bør være forførelig og vellystig, at det Forborgne kan finde Behag i at smutte frem og smaasnakke med sig selv i denne konstigt tilveiebragte Ubemerkethed og Stilhed, saaledes bør han ogsaa have en digterisk Oprindelighed i sin Sjel til strax at kunne skabe det Totale og Regelmæssige af hvad der i Individet bestandig kun er delvis og uregelmessig tilstede. Naar han da har perfectioneret sig, skal han ikke behøve at hente sine Exempler fra litteraire Repertoarer og opdiske halvdøde Reminiscentser, men bringe sine Iagttagelser lige frisk fra Vandet, endnu sprællende og spillende i deres Farveskær. Han skal heller ikke behøve at løbe livet af sig for at blive opmærksom paa noget. Tvertimod skal han sidde ganske rolig paa sit Værelse som en Politi-Agent, der dog veed Alt, hvad der foregaar. Hvad han behøver, kan han strax danne; hvad han behøver har han strax ved Haanden i Kraft af sin almindelige Praxis, ligesom man i et vel indrettet Huus ikke behøver at gaae ned paa Gaden for at hente Vand, men har det i Etagen ved et Høitryk. Skulde han blive tvivlsom, da er han saa orienteret i Menneskelivet og hans Blik saa inquisitorisk skarpt, at han veed, hvor han skal søge og let opdager en nogenlunde Individualitet, der er tjenelig til Experimentet» (s. 147f).

Innenfor sammenhengen den står i, er dette en avbrytelse i utlegningen. Dette er forøvrig markert med to linjers mellomrom, etter skillet mellom to typer av angst - angsten "i skapningen" (det "dogmatiske") og angsten "i individet" (det "psykologiske"), før de to paragrafer om objektiv og subjektiv angst. «Det er ikke min Hensigt at skrive et lærdt Værk, eller spilde Tiden paa at opsøge literaire Beviissteder», heter det først. - Slik jeg leser det: enda at forsøk på å minne om virkeligheten utenfor bøkene, virkeligheten i ens nære omgivelser, den Archimedes ikke tok hensyn til. Men i talen om eksperiment og psykologisk eksperimentering, er der noe som skurrer. Man må spørre seg om det hele er en farse. I hvertfall får en det inntrykk at Kierkegaard sitter og ler av en når en prøver å passe det inn med det øvrige, at han i det minste hadde det morsomt når han - og bare derfor - skrev det. - Jeg kom forøvrig i tanke på retorikkens *persuasio*, og viktigheten av å kjenne sitt publikum og den du taler til, i hvertfall i Platons psykologiske versjon (Faidros). Prekenkunsten forutsetter i aller høyeste grad dette. Imidlertid heter det at man skal følge sine første innskytelser, så får du følge dine.

I noten til Politie-Agent, har Drachmann en henvisning til papirene, som kunne være av interesse: «Den Skizze jeg har henkastet i "Begrebet Angst" af en Iagttaget, vil formodentlig forstyrre Een og Anden. Imidlertid hører den med, og er ligesom et Vandmærke i Arbeidet. Jeg staar overhovedet altid i digterisk Forhold til mine Arbeider, derfor er jeg pseudonym. Paa samme Tid som Bogen udvikler Noget, bliver den tilsvarende Individualitet tegnet af. Vigilius Haufniensis tegner nu flere af, men tillige har jeg henkastet en Skizze af ham i Bogen». Dette styrker min tanke om de tre perspektiver som er tilstede samtidig. Hvorfor K ville forenkle dette med en skisse av en estetiker, får du spekulere videre på ...

Det neste sted i teksten som vi kommer i kontakt med, trekker videre på det som før er sagt om forholdet mellom det kvalitative og kvantitative med hensyn til slekten, historien og kjønnene. At Eva kom etter Adam, gjør dem kun forskjellige på det kvantitative plan; kvalitativt er de like, likesom ethvert senere menneske som individ er kvalitativt likt Adam. Det kvalitative understrekes stadig som det vesentlige, i den betydning at det kvantitative dermed er det uvesentlige, som Haufniensis vil se bort fra. Det vil blandt annet si at vesentlig er kjønnene like! Det uvesentlige spiller likevel sine roller i livet og skaper visse forskjeller av kumulerende betydning. Her trekker Haufniensis dristig

konsekvensene ut. F. eks. vokser syndigheten med generasjonens utbredelse. Synd er et forhold som setter forholdet mellom sjelen og kroppen, et forhold som setter ånden. Med antallet kropper vokser også refleksjonen. Vi er mer reflekterte nå, faktisk fødes menneskene mer reflektert på kloden enn før. Denne reflekterthet bæres frem gjennom språket, historiene og de erfaringer menneskeheten har gjort seg opp igjennom tidene. Men igjen kan det virke som at han skruer dette opp, bare for å legge enda større kraft bak påstanden om at vesentlig fødes enhver lik Adam. (Adam er et forhold mellom menneske og individ, hvilket er ethvert senere menneskes forhold. Historie er en kumulering av mennesker som bevarer dette forholdet, men anstrenger det, spenner det ut.) Kroppen omtales i sammenheng med ordet sanselighet. Her bestemmes kvinnen som mer sanselig enn mannen, fordi hennes forhold mellom sjel og kropp er løsere eller videre. Likeledes er hun mer åndelig, og mere angst. Skulle han gi noen rett i talen om kvinners svakhet, måtte det være det, at kvinner søker utover seg selv, mot mannen. Her blir imidlertid kvinnen anlagt et anlegg for transcendent, hvilket skulle gjøre dem bedre i stand til religiøsitet. Eller hva? Lignelsen opptrer i denne sammenhengen, men omhandler noe annet:

Lignelse F - Den sovende Venus

«Vel oppfatter nu den græske Skjønhed Manden og Qvinden væsentlig paa den samme Maade, altsaa ikke aandeligt, men den gjør dog en Forskjel indenfor denne Lighed. Det Aandelige har sit Udtryk i Ansiktet. Ved den mandlige Skjønhed er dog Ansigtet og Udtrykket deri mere væsentlig end ved den quindelige Skjønhed, om end det Plastiskes evige Ungdom bestandig forhindrer det dybere Aandelige fra at komme frem. Videre at udføre det, er ikke min Sag, kun vil jeg eftervise Forskjelligheden i en enkelt Antydning. Venus bliver lige skjøn enten hun afbildes Sovende, ja hun er maaskee netop skjønnest, og dog er det Sovende netop Udtrykket for Aandens Fraværelse. Deraf kommer det, at jo ældre og jo mere aandeligt udviklet Individualiteten er, desto mindre er Mennesket skjønt i Søvn, hvorimod Barnet er skjønnest i Søvn. Venus dukker op af Havet, og fremstilles i en hvilende Stilling, eller i en Stilling, der netop nedsætter Ansiktets Udtryk til det Uvæsentlige. Skal derimod en Apollo fremstilles, da gik det ikke an at lade ham sove, ligesaa lidet som en Jupiter. Apollon blev derved uskjønt, og Jupiter latterlig. Med Bacchus kunde der gjøres en Undtagelse, men han er i den græske Kunst netop Indifferentsen mellem mandlig og quindelig Skjønhed, hvorfor hans Former ogsaa ere quindelige. ...» (s. 156f).

Forholdet mellom mann og kvinne kommer ikke direkte fram, hvis vi utelukkende beskuer *BA* gjennom lignelsene. Det kan jeg ikke ha på meg, så la meg gjøre et overgrep mot de gode intensjoner.

– fastholdelsen av seksualitet og sanselighet i etableringen av syntesen er resultatet av at en syntese mellom to (altså mellom sjelen og kroppen), må ha to følger. Ånden settes altså ikke i en sjelelig overskridelse (forelskelse, hor i hjertet (Luther)) eller en sanselig overskridelse (kysset) alene, men kun i forening. Denne forening er seksualakten, altså også en kroppslig forening. Man skal tale ganske menneskelig om dette. Iakttagelser er uhyre vanskelige på dette punkt, det innrømmes! Igjen kan man kun iaktta seg selv.

– synden synes redusert til dette punkt. Sex er ingen synd i seg selv, som f.eks ved det moderne preventive samleiet. Syndsbegrepet er vesentlig knyttet til generasjonen. Preventiver er likevel forstyrrende sålenge de aldri blir absolutte. (At K med synden tar utgangspunkt i et isolert individuelt fenomen, burde herved være fastsatt som en drøy misforståelse! ...) Vanskeligheten er imidlertid det etiske synspunkt. Den må fordømme synden, og må likeledes fordømme alle fødsler. Deri kommer den til å bli ganske menneske-fiendtlig... hvilket den også er. Det alvor Hauniensis diskurser opp med og de perspektiver hans diskurs setter seg innenfor, gjør tilstedeværelsen av et slikt syn ganske nødvendig. Slik kan man lese innledningens beskrivelse på ny. «Det gjelder om Ethiken, hvad der siges om Loven, at den er en Tugtemester, der, idet den fordrer, ved sin Fordring blot dømmer ikke føder» (115). Ett er at etikken i sin strenghet ikke føder nye muligheter, den føder heller ingen nye individer - hverken i overført eller bokstavelig forstand. Her ligner den det radikalt manikeistiske ideal om ikke å føre generasjonen videre, da ethvert nytt individ medførte spredning av den opprinnelige enhets lys, hvor både mennesket og verden var skapt ved en feil. Uansett hvilken holdning K og man selv kan ha til slike radikale synspunkter, så er de uendelig fraværende nå til dags. De viser seg kun i anekdoter om hvordan man kunne tenkte om ting før i verden...

Lignelse G - Øltapperen

«Det hele Spørgsmaal om det Sexuelles Betydning, og dets Betydning i de enkelte Sphærer, er unegtelig hidindtil ringe nok besvaret, og fremfor Alt saare sjeldent besvaret i den rette Stemning. At sige Vittigheder derom er en fattig Kunst, at advare, er ikke vanskeligt, at prædike derom saaledes, at man

udelader Vanskeligheden, er ikke heller svært; men at tale ret menneskeligt derom er en Kunst. At lade Skuepladsen og Prædikestolen overtage sig Besvarelsen, saaledes, at den ene generer sig for at sige, hvad den anden siger, og af denne Grund den enes Forklaring bliver himmelskrigende forskjellig fra den anden, er jo egentlig at opgive Alt, og paalægge Menneskene den tunge Byrde, som man selv ikke løfter med en Finger, at finde Meningen i begge Forklaringer, medens de respektive Lærere bestandig kun foredrage den ene. Denne Mislighed ville man for længe siden have bemærket, hvis ikke Menneskene i disse Tider havde perfektioneret sig i Tankeløshed i at forspilde det saa skønt anlagte Liv, og i Tankeløshed til støiende at være med, naar der er Snak om en eller anden storartet, uhyre Idee, til hvis Udførelse de forene sig i urokkelig Tro paa Foreningens Magt, om denne Tro end er ligesaa vidunderlig som hiin Øltappers, der udsolgte sit Øl een Skilling under Indkøbsprisen, og dog regnede paa Vinding; “thi det er *Mængden*, der skal gjøre det”. Da dette forholder sig saaledes, skal det ikke forundre mig, om Ingen i disse Tider agter paa en saadan Overveielse. Men dette veed jeg, at dersom Socrates nu levede, da vilde han tænke over Sligt, om han end gjorde det bedre eller at jeg saa skal sige guddommeligere end hvad jeg formaer, og jeg er overbeviist om, at han havde sagt til mig: O! Kjære, deri handler Du retteligen, at Du tænker over saadanne Ting, som vel ere værd at overveie; ja! Man kan sidde hele Nætter samtalende, og dog aldrig blive færdig med at udgrunde Menneskenaturens Vidunderlighed. Og denne Forvisning er mig uendelig meget mere værd end hele Samtidens Bravo; thi hiin Forvisning gjør min Sjel urokkelig, Bifaldet vilde gjøre den tvivlsom» (s. 158f).

Det som etterhvert faller en inn når en leser disse lignelsene, er et særpreg ved Ks måte å skrive på, som er ganske trøttende: han innleder en interessant refleksjon, beveger seg mot forventede dypsindigheter, for plutselig å stikke hull på ballongen og gjøre noe annet. Han gir deg bruddet. Bruddet! ... Til slutt orker man ikke mer av ham. Hvilken lettelse da å kunne bla fra lignelse til lignelse ...

Lignelse H - Turen til dyreparken

«Vanskeligheden af at anbringe Overgangen i det reent Metaphysiske har Plato meget godt indseet, og derfor har den Kategorie *Øieblikket* kostet ham saa megen Anstrængelse. At ignorere Vanskeligheden er vistnok ikke at “gaae videre” end Platon, at ignorere den, fromt bedragende Tænkningen, for at faae Speculationen flot og Bevægelsen i Logiken i Gang, er at behandle Speculationen som et temmelig endeligt Anliggende. Dog erindrer jeg eengang at have hørt en Speculerende sige, at man ikke maatte tænke for meget paa Vanskelighederne iforveien; thi da kom man aldri til at speculere, ikke om Eens Speculation bliver virkelig Speculation, saa er det jo ganske resolut sagt, at man blot skal see at komme til at speculere, ligesom det er priseligt, om en Mand, der ikke havde Evne til at kjøre til Dyrehaven i egen Vogn, vilde sige: Sligt bør man ikke bryde sig om, man kan godt kjøre paa en Kaffemølle. Og saaledes er det jo ogsaa: Begge de Kjørende komme forhaabentligen til Dyrehaven. Derimod kommer

den neppeligen til at speculere, der var resolveret nok til ikke at bryde sig om Befordringen, naar han barestens kunde komme til at speculere» (s. 172-3).

Kaffemølle er i disse tider navnet på en leievogn, som kapret passasjerer til dyreparken. Ifølge Drachmann, opprinnelig en bondevogn (bøndervogn?), og dermed et temmelig jålete motiv for lignelsen, med mindre man nøyer seg med humoren i navnet på transportmiddelet. Mye kunne sies om mottakeren her, man har en egen vogn, med det dette medfører av sosial status, etc.. Mangler man deretter evnen til selv å kjøre, kan man betale seg fram. Øyeblikket, og i dette tilfellet kategorien øyeblikket, går man ikke forbi med utbytte. Den lengste note i *Begrebet Angest*, er da også heftet til kategorien nettopp her. Å få sitt utbytte fra denne noten er altså i en forstand befordringen, fremdeles et anvendt navn på transportmidler på dansk. ...

Lignelse I - De 70 000 år

«Inderne tale om en Kongerække, der har hersket i 70.000 Aar. Om Kongerne vides Intet, ikke engang deres Navne (dette antager jeg). Dersom vi ville tage dette Exempel paa Tiden, da ere de 70.000 Aar for Tanken en uendelig Forsvinden, for Forestillingen udvider det sig, spatierer det sig til den illusoriske Skuen af et uendeligt indholdsløst Intet» (s. 174).

Materialet er hentet fra Hegel, som nevner dette i sin *Philosophie des Geschichte* (Drachmann igjen): «So heisst es von Königen, sie hätten siebzigtausend Jahr oder mehr regiert». Det beviser at rom og tid er identiske for den abstrakte tenkning, *a la*: man ikke kan unngå å bestemme tiden begrepslig ved hjelp av rom og omvendt. Ut fra dette er også Gud følgeriktig (evighet som modus av tid) bestemt som allestedsnærværende (noten). Ks egen inngang til lignelsen foregriper muligens Heideggers skille mellom metafysikk og tenkning. Den er forøvrig belagt med “filosofiske utfordringer”:

«Naar man rigtigen bestemmer Tiden som den uendelige Succession, sa ligger det tilsyneladende nær ogsaa at bestemme den som nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne Distinction urigtig, hvis man mener, at den ligger i Tiden selv; thi den fremkommer først ved Tidens Forhold til Evigheden, og ved Evighedens Reflexion i denne. Dersom man nemlig i Tidens uendelige Succession kunde finde et Fodfæste c: et Nærværende, som var det Delende, saa var Inndelingen ganske rigtig. Men netop fordi ethvert Moment, som Summen af Momenter er det, er Proces (en Gaaen-forbi), saa er intet Moment et nærværende, og forsaavidt er der i Tiden hverken et Nærværende eller et Forbigangent eller et Tilkommende. Mener man

at kunde fastholde denne Inndeling, da er det fordi man *spatierer* et Moment, men derved er den uendelige Succession standset, da er det fordi man bringer Forestillingen ind, lader Tiden være for Forestillingen, istedenfor at tænke den. Men selv derved bærer man sig ikke rigtig ad, thi selv for Forestillingen er Tidens uendelige Succession et uendeligt indholdsløst Nærværende. (Dette er Parodien paa det Evige.) Inderne ...».

Det evige er det nærværende og opphevelsen av fortid og framtid, en fylde. Guden er presens (*præsentes dii*). Øyeblikket er det nærværende, men kan dermed være tomt (i abstraksjon fra og parodi på det evige) som når man lever det sanselige liv, “lever i øyeblikket” og det kan være fylt.

Lignelse J - Å fryse mimen

«I det N.T. findes en poetisk Omskrivelse af Øieblikket. Paulus siger, at Verden skal forgaae *en atomo kai en ripe ophthalmou* [i et nå og på et øyeblikk/under blinket av et øye, 1. Kor. 15, 52]. Dermed udtrykker han ogsaa, at Øieblikket er commensurabelt for Evigheden, fordi nemlig Undergangs-Øieblikket i samme Øieblikk udtrykker Evigheden. Man tillade mig at anskueliggjøre, hvad jeg mener, og tilgive det, forsaavidt man skulde finde noget Anstødeligt i Billedet. Her i København vare engang tvende Kunstnere, der maaske selv neppe tænkte paa, at deres Præstation ogsaa kunde afvindes en dybere Betydning. De traadte frem, stillede sig ligeoverfor hinanden, og begyndte nu mimisk at fremstille en eller anden lidenskabelig Conflikt. Naar da den mimiske Udvikling var i fuld Gang, og Tilskuerens Øie fulgte Historien og ventede det Følgende, da brøde de pludseligen af, og forbleve nu urokkelige forstenede i det øieblikkelige mimiske Udtryk. Virkningen heraf kan være overmaade comisk, fordi Øieblikket paa en tilfældig Maade bliver commensurabel for det Evige. Det Plastiskes Virkning beroer paa, at det evige Udtryk netop er udtrykt evigt; det Comiske laae derimod i, at det tilfældige udtryk blev forevigt» (note 2, s. 176).

Dette er den lignelse som representerer *Begrebet Angest* i C. Odens bok. Ledespørsmålet han setter over den og under sin tittel, er: Hva er forholdet mellom evighet og øyeblikket?, hvilket jo ikke er så villedende for denne passasje. Hvordan uttrykke det evige? Jo; i bevegelsens opphør. Å fryse mimen er en effektfull representasjon av evighetens refleks i tiden, som det står om å tenke. At den ligger gjemt i det komiske er ikke en svakhet ved lignelsen, men ligger i sakens natur, i de to avgjørende betydninger av øyeblikket, som tomt eller fullt. Den samme tvetydighet legges her inn i livet:

Lignelse K - Den upunktuerte avhandling

«Det christelige Hedenskabs Liv [altså hedenskapet etter kristendommens inntreden, oss?!] er hverken skyldigt eller ikke skyldigt, det kjender egentlig ingen Forskjel paa det Nærværende, Forbigangne, Tilkommende, Evige. Dets Liv og dets Historie gaaer fort som Skriften i hine gamle Dage gik hen over Papiret, da man intet Adskillesestegn brugte, men gnedrede det ene Ord, den ene Sætning i den anden. Æsthetisk betragtet er dette saare comisk; thi medens det er skjønt, at høre en Bæk løbe nynnende gjennem Livet, saa er det comisk, at en Sum af fornuftige Skabninger forvandles til et evindeligt Murmlen uden Mening» (s. 181).

... og i forståelsen:

Lignelse L - Talemaskinen

«Aandløsheden kan sige aldeles det samme som den rigeste Aand har sagt, kun siger den det ikke i Kraft af Aand. Som aandløs bestemt er Mennesket blevet en Talemaskine, og der er intet til Hinder for at han kan lære ligesaa godt en filosofisk Ramse som en Troesbekjendelse og et politisk Recitativ udenat» (s. 182).

K eller Haufniensis, rettere sagt, opererer med et historisk epokeskjema i forhold til kristendommen. Da dette er de forskjellige epokers forhold til ånd, kommer dette nær opp til en Hegeliansk tenkemåte. Der Hegel kan gjennomtenke historien, fordi verdensånden på hans tidspunkt har gjennomløpt alle sine stadier og dermed gjør sin røde tråd synlig, er åndshendelsen en historisk virkelighet i fortid, som de levende har et forhold til enten de vil eller ikke. Jødene - forutfor Kristus forsoning - har et forhold til skyld og skjebne i et gjentagende og kollektivt offer. Grekerne, igjen før kristendommen, har et forhold til skjebne i orakelet og det tvetydige svaret dette gir. Med kristendommen er offeret gjort en gang for alle; forsoningen tilveiebrakt. Forholdet til skyld er et (individuell) forhold til synd. Forholdet til skjebnen lever imidlertid videre i hedenskapet. Dette hedenskap skiller seg fra det førkristne, iom. at alternativet kristendom da ikke fantes. Åndløshet og sanselighet, er dermed ingen synd hos grekerne. Heller ikke skal de dømmes for dette. Det skal imidlertid de nålevende. Grekerne var på vei imot, de nålevende er på vei ifra, i sin åndløshet. Hvor intetsigende dette enn kan virke formulert; det blir i hvertfall tale om to genier, det hedenske og kristne. Det kristne geni har sin storhet innover og et forhold til synd, som er et indre forhold, men forstår at oppgaven er rettet utover. Hedningen

(Napoleon), har et forhold til skjebne udenfor sig selv, som sin gerning. I lignelsene som følger, er det imidlertid ikke måte på hans storhet (parallellforskyvende den enda større storhet hos det religiøse geni):

Lignelse M - Varselet

«Geniet er et almægtigt Ansich [dvs. **i seg selv og ikke for en annen, umiddelbart bestemt med mål i seg selv (Drachmann)**], der som saadant vilde rokke hele Verden. For en Ordens Skyld bliver derfor samtidig med ham en anden Skikkelse til, det er Skjebnen. Den er Intet; det er ham selv; der opdager den, og jo dybere Genie, jo dybere opdager han den; thi hiin Skikkelse er blot Anticipationen af Forsynet. Vedbliver han nu blot at være Genie og vender sig ud efter, da skal han fuldkomme det Forbausende, og dog skal han bestandig ligge under for Skjebnen, om ikke udenfor sig haandgribelit og synligt for Enhver, saa indvortes. Derfor er Geniets Existens altid ligesom et Eventyr, naar han ikke kommer til i dybeste Forstand at vende sig ind i sig selv. Geniet formaaer Alt og dog er det afhængigt af en Ubetydelighed, som Ingen fatter, en Ubetydelighed, som Geniet selv igjen ved sin Almagt giver almægtig Betydning. Derfor formaaer en Secondlieutenant, naar han er Genie, at blive Keiser, at omskabe Verden, saa der kun bliver eet Keiserdømme og een Keiser. Men derfor kan Armeen ogsaa staae opstillet til Kamp, Slagvilkaaret være absolut gunstigt, maaskee forspildt i det næste Øieblik, et Kongerige af Helte bønfalde om, at Commando-Ordet maa lyde, men han kan ikke, han maa vente til den 14de Juni, og hvorfor? fordi det var Slagdagen ved Marengo. Derfor kan Alt være færdigt, han selv holde foran Legionernes Front, blot ventende paa, at Solen skal gaae op og derved intimere for den Tale, der skal electrifere Soldaterne, og Solen kan gaae op pragtfuldere end nogensinde, et begeistrende og opflammende Syn for Enhver, kun ikke for ham, thi saa pragtfuld gik den ikke op ved Austerlits, og kun Austerlits-Solen giver Seier og begeistrer. Deraf den uforklarlige Lidenskab, men hvilken en Saadan ofte kan rase mod et aldeles ubetydelige Menneske, om han end ellers kan vise Humanitet og Elskelighed selv mod Fjender. Ja vee den Mand, vee den Qvinde, vee det uskyldige Barn, vee det Markens Dyr, vee den Fugl, hvis Flugt, vee det Træ, hvis Qviste kommer ham iveien i det Øieblik, han skal tage sit Varsel» (s. 186).

Lignelse N - Den skjebnesvangre rapport

«Det Udvortes som saadant betyder for Geniet Intet, og derfor kan ingen forstaae ham. Alt beror paa, hvorledes han selv forstaaer det i sin hemmelige Vens (Skjebnens) Nærværelse. Det Hele kan være tabt, det enfoldigste og det klogeste Menneske være enigt om at fraaade ham det frugtesløse Forsøg. Dog veed Geniet, at han er stærkere end hele Verden, saafremt der paa dette Punkt ingen tvivlsom Commentar findes til den usynlige Skrift, hvori han læser Skjebnens Villie. Læser han den efter Ønske, da siger han med sin almægtige Stemme til Skipperen: "seil Du kun, Du fører Cæsar og hans Lykke." Alt kan være vundet, og i det samme Øieblik han modtager Efferretningen, lyder der maaskee et Ord med, hvis Betydning ingen Skabning, ikke Gud i Himlene forstaaer (thi i en vis Forstans forstaaer end ikke han Geniet) og han synker afmægtig sammen» (s. 186-7).

Vi bør ta med avslutningen, som gjør hele passasjen - fra og med det C. Oden har kalt "Lignelse M" - fullstendig:

«Saaledes er Geniet sat udenfor det Almindelige. ... Naar derimod, netop i det Øieblik da menneskeligt talt alt er vundet, han opdager den tvivlsomme Læsemåde, og nu synker sammen, da maa man vel udbryde: hvilken Gigant skulde der ikke til for at styrte ham: Men derfor formaaede Ingen det, uden han selv. Den Tro, der underlagde Verdens Riger og Lande, under hans vældige Haand, medens Menneskene troede at skue et Eventyr, den samme Tro sturtede ham, og hans Fald var et endnu uudgrundeligere Eventyr» (187).

Geniet er angst i øyeblikket før og øyeblikket etter, helt annerledes andre mennesker. I øyeblikket er han aller sterkest, fordi han da er i ett med historien. Dermed får Haufniensis også sagt dette: «Hver Gang der fødes et Genie, gjøres der ligesom Prøve paa Existentsen; thi han gjennemløber og oplever alt det Tilbagelagte, til han indhenter sig selv. Geniets viden om det Forbigangne er derfor en ganske anden end den, der bydes i verdenshistoriske Oversigter» (190).

Lignelse O - Innbyggerne på Færøene

«Geniets Betydning for sig selv er ingen, eller ligesaa tvivlsom veemodig, som den Deeltagelse, med hvilken Indvaanerne paa een af Færøerne vilde glæde sig, hvis der paa denne Øe levede en indfødt Færøer, der ved Skrifter i forskjellige europæiske Sprog forbausede hele Europa, omformede Videnskaberne ved sine udødelige Fortjenester, men derimod aldrig skrev en Linie færøisk og tilsidst selv glemte at tale det» (s. 188).

Og forklaringen: «Sig selv bliver Geniet ikke i dybere Forstand betydningsfuldt, dets Omfang kan ikke bestemmes høiere end Skjebnens i Forhold til Lykke, Ulykke, Hæder, Ære, Magt, udødelig Navnkundighed, hvilke alle ere timelige Bestemmelser. Enhver dybere dialektisk bestemmelse af Angst er udelukket».

Hedningegeniet står utenfor oss; derimot har det religiøse geni en vesentlig likhet med oss andre. ...

Lignelse P - Distribusjonen av gaver

«Hos Grækerne kunde Spørgsmaalet om det Religieuse ikke saaledes opkomme. Imidlertid er det dog skjønt at læse, hvad Plato etsteds fortæller og benytter. Da Epimetheus havde udrustet Mennesket med allehaande Gaver, da spurgte han Zeus, om han nu skulde uddele Evnen til at vælge mellem Godt og Ondt, saaledes som han havde uddeelt de andre Gaver, saaledes at Een fik den, ligesom en Anden fik Veltalenhedens Gave, en Anden Poesiens, en Tredie Kunstens Gave. Men Zeus svarede, at denne Evne skulde eens uddeles til Alle, fordi den tilhørte ethvert Menneske lige væsentligt» (note s. 191).

Denne er på mange måter den vakrest lignelsen av dem alle. Poenget står i sammenheng med henspeilingen på den påtakelig grunne holdningen til at for noen «er det Religieuse det Absolutte, for andre ikke, og saa god Nat! al Mening i Livet» (191). Det religiøse geni vender seg først og fremst mot seg selv. Istedefor skjebnen, oppdager det skyldens skikkelse. Dermed oppdager det også friheten. Kun skylden, ikke skjebnen, kan ta fra ham friheten. «I samme grad som han oppdager Friheden, i samme Grad er Syndens Angest over ham i Mulighedens Tilstand» (193). Tenk om jeg er skyldig?! - Her avviser Haufniensis friheten som tross eller selviskhet. Frihet blir da refleksjonsbestemt i motsetning til nødvendighet. Den har imidlertid sin motsetning i skyld. Har friheten med mer enn seg selv å gjøre, har man forvekslet den med kraft (194). Igjen hopper Haufniensis av fra svarene. «... Menneskets Storhed afhænger ene og alene af Guds-Forholdets Energie i ham, ...» (195). Det religiøse geni er på toppen av denne grad. Forholdet til skylden produserer anger, men dette kan fort bli en ny synd og skyld. Angsten i individet ligger alltid i syndens mulighet. Geniet viser seg ved ikke å springe til Creti og Pleti for å få sitt svar og ved ikke å nøies «med den sædvanlige Prutten». Storheten... ja den gis ingen bilder til forbilder.

Lignelse Q - Veien til perfektjon

«Veien til Fuldkommenheden var i gamle Dage trang og eensom, Vandringen bestandig forurolet af Forvildelser, udsat for Syndens Røveroverfald, efterstræbt af det Forbigangnes Piil, der er farlig som de Skythiske Horders; nu reiser man til Fuldkommenheden paa Jernbane i godt Compagnie, og inden man veed et Ord af det, saa er man der» (s. 201).

Vi er ved angerens fenomen. Der dette viser seg i en større målestokk, har vi med en dypere natur å gjøre. Man ser det «skjeldnere i Livet»! Det lar seg ofte skjule, og fordrives («dette det høieste Livs Foster») helst. «Man behøver blot at rådføre sig med Creti og

Pleti, saa bliver man snart som Folk er flest...». - I disse paragrafer, angsten for det onde og angsten for det gode, gjemmer det seg eiendommelig skarpe iakttagelser, iakttagelser jeg har på følelsen av at bare kommer til å fenge mer og mer etterhvert som en får år på sin erfaring og sin samvittighet!

Forrige nedslag befant seg innenfor angsten for det onde. Den tok opp angerens problematikk, eller dialektikk. Fichte ble tildelt etiske medalje for sin uttalelse om at der ikke var tid til å angre: det hindrer gjerningen, som jo er det siste etikken krever. Han mistet likevel den dialektiske spiss, som ville vist ham at angeren vil oppheve seg selv ved seg selv (i ny anger) til den synker sammen, og poenget: at angeren ikke kan frelse, hvilket kun troen kan. I denne sammenheng er det uhyre dypsindig også medregnet angerens sofisme, som ingen dialektiker kan beseire. Der gis en overordentlig veltalenhet til den dypt angrende, «til at overbevise Alle, der kommer den nær, for da atter at fortvivle over sig selv, naar denne dens Adspredelse er forbi» (200). Man kommer simpelthen ikke til den utenfra! «Det eneste, der i Sandhed formaaer at afvæbne Angerens Sophisme er Tro, Mod til at troe, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten uden Angest, hvilket kun Troen formaaer, uden at den dog derfor tilintetgjør Angesten, men bestandig selv evig ung vikler sig ud af Angestens Dødsøieblik. Dette formaaer kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øieblik mulig» (201). Denne versjon av angsten for det onde, ligner angsten for det gode, det demoniske, i sin innelukkethet.

Lignelse R - Inkvisisjonen

«Exempler herpaa [**på det demoniske, den absurde frykt for det gode, som sier som demonene i NT: *ti hemoi kai soi* (hva har jeg med deg å gjøre)**] i alle mulige Sphærer og i alle mulige Grader frembyder Livet rigelig. En forstokket Forbryder vil ikke gaae til Bekjendelse (heri ligger netop det Dæmoniske, at han ikke vil communicere med det Gode [**blir staten det gode her? - ok, hans skyldighet forutsettes**] gjennom Straffens Lidelse). Der gives en Methode mod en saadan, som maaskee skjeldnere bruges. Det er Taushed og Øiets Magt. Dersom en Inqvisor har legemlig Kraft og aandelig Elasticitet til at holde ud uden at slappe sit Muskelspil, Kraft til at holde ud om det saa er 16 Timer, det skal tilsidst lykkes ham, at Tilstaaelsen uvilkaarligt bryder ud. Intet Menneske, der har en ond Samvittighed kan udholde Taushed. Sætter man ham i eensomt Fængsel, da sløver han sig selv. Men denne Taushed, medens dommeren er tilstede, Secretairen ventende paa at føre til Protocol, er det dybsindigste og skarpsindigste Spørgsmaal, er den forfærdeligste Tortur, men dog en tilladelig; men ingenlunde saa let at afstedkomme som man troer. det Eneste, der kan tvinge Indesluttetheden til at tale, er enten en høiere Demon (thi hver Djævel regjerer i sin Tid) eller det Gode, der absolut kan tie, og hvis nogen Snildhed

her ved Tausheds-Examinationen vil bringe den i Forlegenhed, da skal Inquisitor selv blive beskæmmet, og det skal vise sig, at han tilsidst bliver bange for sig selv og maa bryde Tausheden. Ligeoverfor den underordnede Dæmon og de underordnede Menneskenaturer, hvis Gudsbevidsthed ikke er stærkt udviklet, seirer Indesluttetheden ubetinget, fordi de første ikke formaaer at holde ud, og de sidste i al Uskyldighed ere vante til at leve fra Haanden i Munden og have Hjertet paa Tongen. Det er utroligt, hvilken Magt den Indesluttede kan faae over saadanne Mennesker, hvorledes de tilsidst trygle og betle blot om et Ord, der kan afbryde Stilheden, men det er ogsaa oprørende paa den Maade at søndertræde de Svage» (s. 208).

... det er bare å se seg omkring, se seg grundigere i speilet ...

Det demoniske analyseres under stikkordene det innesluttete, det kjesommelige, det ufrivillig åpenbare, det plutselige. Han kunne med nyere filosofisk terminologi, sagt det demoniske er «det Negative og er Intet ligesom Elvepigen, der er huul bagtil», men han vil det ikke. Motivet fra språkets sabbatsår, varieres - kanskje også de gjenglemte paapirer, etc. Strengt tatt er motivet fra en (kapitalistisk) fremmedgjøring; poenget er mangel på inderlighet.

Lignelse S - Grønsakshandlerens svenn

«Det Negative er efterhaanden bleven Vaudeville-Figur, og dette Ord bringer mig altid til at smile, ligesom man smiler naar man i Livet eller hos Bellmann f.Ex. træffer en af disse pudserlige Skikkelser, der først var Trompeter, siden blev Undertoldsbetjent, derpaa Vertshuusholder, saa igjen Postbud o.s.v. Ironie har man saaledes forklaret som det Negative. Den første Opfinder af denne Forklaring var Hegel, der, besynderligt nok, ikke forsto sig stort paa Ironie. At det var Socrates, der førte Ironien ind i Verden [typisk K-tanke; denne irreversibile "inn i verden"] og gav Barnet Navn, at hans Ironie netop var den Indesluttethed, der begyndte med at slutte sig af mod Menneskene, at slutte sig inde med sig selv, for at udvides i det Guddommelige, begyndte med at lukke sin Dør og gjøre Nar ad dem, der stod udenfor, for at tale i Løndom, det bekymrer man sig ikke om. I Anledning af et eller andet tilfældigt Phænomen faaer man det ord bragt op, og saa er det Ironie. Derpaa følge Eftersnakkerne, der tiltrods for deres verdenshistoriske Oversigt, som uheldigviis mangler al Contemplation, veed ligesaa god Besked om Begreberne, som hiin ædle Yngling, der til Urtekræmmerexsamen paa det Spørgsmaal, hvorfra man faaer Rosiner, svarede: vi tage vores hos Professoren i Tvergaden, vidste Besked om Rosinerne» (s. 216-7).

Man kan lett ta lignelsen til seg som man føler, denne som de andre; hva man skulle bekymre seg om med hensyn til Socrates, det tar jeg imidlertid ikke. Jeg la da også være å bekymre meg. La meg bare minne om *Matteus 6, 6* angående det å lukke sin dør - altså ikke be på markedsplassen, for på den måte å vise fram sin fromhet. Denne holdning er både vesentlig lik og vesentlig ulik Sokrates, hvilket minner om en av tesene i *Begrebet Ironi*, at likheten mellom Sokrates og Jesus besto i ulikheten...

Demoni er ufrihet og et avlukke mot evigheten:

Lignelse T - De gjenglemte notater

«En Tilhænger af den stivest Orthodoxie kan være dæmonisk. Han veed det Altsammen, han neier sig for det Hellige, Sandheden er ham et Indbegreb af Cermonier, han taler om at møde Guds Throne og veed, hvor mange Gange der skal bukkes, han veed Alt ligesom den, der kan bevise er matematisk Sætning, naar man bruger bokstaverne *ABC*, men ikke naar man sætter *DEF*. Derfor bliver han angst, saasntart han hører Noget, der ikke er ordret det Samme. Og dog hvorledes ligner han ikke en moderne Speculant, der havde udfundet et nyt Beviis for Sjælens Udødelighed, og nu kom i Livsfare, kunde ikke føre Beviset, fordi han ikke havde sine Hefter hos sig. Og hvad er det, de mangler begge, det er Visheden» (s. 221).

Lignelse U - Den hjulbeinte danssemester

«De saakaldte Hellige pleie ofte at være Gjenstand for Verdens Spot. Selv forklare de dette deraf, at Verden er ond. Dette er imidlertid ikke ganske sandt. Naar den "Hellige", er ufri i Forhold til sin Fromhed c: mangler Inderligheden, saa er han reent æsthetisk seet comisk. Forsaavidt har Verden Ret i at lee ad ham. Dersom en hjulbenet Mand vilde optræde som Dandsemester, uden at være istand til at iføre sig en eneste Stilling, saa er han comisk. Saaledes ogsaa med det Religieuse. Man hører en saadan Hellig ligesom tælle ved sig selv, aldeles som naar Een, der ikke kan dandse, dog veed saa meget, at han kan tælle Takten, skjøndt han selv aldrig er saa heldig at komme i Takten. Saaledes veed den "Hellige", at det Religieuse er absolut commensurabelt, at det Religieuse ikke er Noget, der tilhører visse Leiligheder og Øieblikke, men at man altid kan have det hos sig. Men idet han skal gjøre det commensurabelt, er han ikke fri, og man mærker, hvorledes han ganske sagte tæller ved sig selv, og man seer, hvorledes han desuagtet kommer forkeert og farer ilde med sit himmelske Øiekast, sine foldede Hænder o.s.v. Derfor er en saadan Individualitet saa angst for Enhver, der ikke har denne Dressur, at den for at styrke sig maa gribe til disse storartede Betragtninger, at Verden hader den Fromme» (s. 222).

Bit merke i - idet han skal gjøre det commensurabelt, er han ikke fri. Artige betraktninger dette. Nærmest som når man føler nettopp å ha lært noe, og i full iver starter ut med å gjengi det, så stokker alt seg...

Lignelse V - Den engstelige konge – eller hva som hendte Albertus Magnus

«...*Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus* [Alberus ble forvandlet fra Æsel til Philosoph og fra Philosoph til Æsel]. Cfr. Tennemann [som skrev en stor filosofihistorie, sannsynligvis ganske anekdotisk] ...En endnu bestemtere Fortælling har man om en anden Skolastiker, Simon Tornacensis, der meente, at Gud maatte være ham forbunden, fordi han havde beviist Treenigheden; thi dersom han vilde saa ... *profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare* [sandelig, dersom jeg af ondskab og stridbarhed ville det, kunne jeg med stærkere grunde afkræfte den og ved at nedsætte den modbevis den]. Til Tak derfor blev den gode Mand en Nar, der maatte anvende 2 Aar paa at lære at kjende Bogstaverne. Dfr. Tennemann *Gesch. d. Ph.* ... Dette være nu som det være vil, han have virkelig sagt det, eller han have sagt, hvad man ogsaa tilskrev ham, den i Middelalderen berømte Blasphemie om de tre store Bedragerer [Moses, Christus, Muhammed - også fra Tennemann], det han manglede var vist ikke anstrængt Alvor i at dialektisere, eller i at speculere, men vel i at forstaae sig selv. Analogier til denne Historie findes der vel nok af, og i vor Tid har Speculationen taget sig en saadan Myndighed, at den næsten har forsøgt at gjøre Gud selv usikker paa sig selv, som en Monarch, der ængstelig sidder og venter paa, om Stændersamlingen vil gjøre ham til absolut eller kun til indskrænket Konge» (note s. 230f).

Lignelsen er rettet mot anskuelse av alvoret, og advarer mot å tåle spøk i dette felt. Alvor er visshet og inderlighet, eller omvendt; og inderligheten er «det Eviges Bestemmelse i et Menneske» (s. 231). Dermed vil jeg la siste lignelse få ha det siste ord i denne presentasjonen:

Lignelse W - Mulighetens disippel

«Naar en eller anden overordentlig Begivenhed indtræder i Livet, naar en verdenshistorisk Helt samler Helte omkring sig og fuldkommer Heltebedrifter, naar en Krisis indtræder, og Alt faaer Betydning, da ønske Menneskene at være med; thi dette danner. Vel muligt. Men der gives en langt nemmere Maade at dannes langt grundigere paa. Tag Mulighedens Discipel, sæt ham midt paa Jyllands Hede, hvor der ingen Begivenhed er, og hvor den største Begivenhed er, at en Urhøne flyver larmende op, han oplever Alt fuldkommere, nøiagtigere, grundigere, end den, der blev applauderet paa Verdenshistoriens Theater, hvis han ikke var dannet ved Muligheden» (s. 238).

- ha en god dag, som de sier; engelskmennene!

Klem, Elisabeth

Tekster:

- Sören Aabye Kierkegaard, *Samlede Værker*, Drachmann et. al., 5. utg., Kbh. 1994.
- Theodor Wiesengrundt Adorno, *Kierkegaard – Konstruktionen af det Æstætiske*, Kbh. 1987.
- Sylviane Agasinsky, *Apartés: Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard*, Florida State University Press 1988.
- Roland Barthes, *Kärlekens samtal. Fragment*, Göteborg 1996.
- Walter Benjamin, *Kunstverkets opprinnelse og andre essays*, Gyldendal 1975.
- Det tyske sørgespilletets opprinnelse*, Pax Palimpsest 1995.
- Bibelen, Det norske bibelselskap, 1990.*
- Pat Bigelow, *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Florida State University Press 1987.
- Maurice Blanchot, *Från ångest til språk*, sv. overs. KYKEON.
- Piere Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*,
- Frithjof Brandt og Else Rammel, *Søren Kierkegaard og Pengene*, Levin og Munksgaard, Kbh. 1935.
- Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow Optimalopplevelsens psykologi*, Munksgaard 1989.
- Gilles Deleuze (og Fèlix Guattari), *What is Philosophy?*, London/New York 1994.
- (og Claire Parnet), *Dialogues*, Columbia University Press 1987.
- Jaques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago 1995.
- Om grammatologi*, (overs. av P. Å. Brandt etc.), Århus 1978.
- The Post Card*, Chicago 1987.
- Peter Fenves, "Chatter", Stanford, California 1993.
- Aris Fioretos, *Det kritiska ögonblicket*, Norstedts förlag, Stockholm 1991.
- Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge 1970.
- Henry Gleitman, *Basic Psychology*, W. W. Northon & Company, N. Y. 1987.
- Ronald M. Green, *The Hidden Debt*, Albany, N.Y. 1992.
- Brødrene Grimm, *Eventyr*, i utvalg ved Niels Birger Wamberg, Forlaget Sesam, Viborg 1993.
- Heiberg, *Jubileumsskrift for Kongens Fødselsdag*, Kbh. 1844.
- Martin Heidegger, *Varat och tiden*, Daidalos 1993,
- Early Greek Thinking*, Harper & Row 1984,
- Hva er metafysikk? (i dansk overs.).
- Luce Irigaray, *Jag älskar till deg*, Stocholm 1994.
- Billeskov Janssen, *Søren Kierkegaard, Verker i udvalg, IV*, Gyldendalske boghandel, Kbh. 1950.
- Jubileumsskrift*, Slagmarks Skyttergravsserie 1992, som inneholder artikkelen kaldt "Læse".
- Peter Kemp, *Levinas – en introduktion*, Kbh. 1996.
- Levinas, "Kierkegaard. Eksistens og etik", i Finn Frandsen og Ole Morsing: *Den slyngelagtige eftertid*, Slagmarks skyttergravsserie 1995, en rik samling artikler.
- Jan Lindhardt, *Retorikk*, Kbh. 1987.
- Bo Lindvall, *Från rokokko til expressionism*, Lund 1983.
- David Lodge, *Therapy*, Penguin 1995.
- Prof. Madvig, *Inbydelses-Skrift til Kjøbenhavns Universitets Fest i Anledning af Hans Majestæt Kongens Fødselsdag den 18de September 184?*.
- Louis Mackey, *Points of View*, Florida State University Press 1986.
- Patricia J. Huntington, Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited: From Ontological Abstraction to Ethical Concretion, James L. Marsh, Kierkegaard and Critical Theory, John D. Caputo, Instant, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida, i Martin J. Matustfk Merold Westphal (ed.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press 1995.
- Jan Patocka, *Kjetterske studier i historiens filosofi*, Idé og Tanke 1979.

- Platon, *Phaedrus and Letters VII and VIII*, Penguin 1973,
Parmenides, (overs. av E. A. Wyller) Oslo 1966.
- Roger Poole, *Kierkegaard – The Indirect Communication*, University Press of Virginia 1993,
(og Henrik Stangerup), *Danssemesteren – En tekstfortælling*, Gyldendal, Kbh. 1985.
- Paul Ricœur, *Oneself as another*, Chicago and London 1994,
Hvad er en tekst? Forklare og forstå, i *Filosofiens kilder*, utv. og overs. av Peter Kemp, Kbh. 1973.
- Karl Rosenkranz, *Psychologie – oder der Wissenschaft vom subjektiven Geist* (1843), som finnes til lesesalslån på UB Bergen.
- Arne Magnar Rygg, *Åpninger (Filosofiske tekster uten filosofi)*, UiB 1996.

Artikler & Essays

- Josef Brodsky, "Det onde", *Politiken*, februar 1994.
- Michel Foucault, Hva er en forfatter?, Replik Nr. 1 Høst 1995 (s57-69).
- Susan Sontag, Under Saturns tegn, i *Tankestreger*, Århus 1993.
- George Ganguilhem, Discource - or the exhaustion of the Cigito? (i *The Foucault Reader*).
- Lars Geer Hammershøj, Angstbegrebet hos Kierkegaard og Heidegger, upubl. Hovedværksopgave, Idéhistorisk Institutt, Århus 1993/94.
- Poul Lübcke, Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard, *Filosofiske Studier*, Bd. 6, Kbh. 1983.
