

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och kommunikation
Kandidatuppsats 15 hp | Filosofi | Vårterminen 2011

Både – och

– tvetydighet och ironi i *Begrebet Angest*

Av: Mika Blomqvist
Handledare: Sven-Olov Wallenstein

Abstract

This thesis is an investigation into ambiguity and irony in Kierkegaard's *The Concept of Dread* [*Begrebet Angest*]. The frequent ambiguities in Kierkegaard's texts have been discussed by several scholars, and Kierkegaard's interest in irony is evident not only from his master's thesis *On the Concept of Irony*, but also from his other texts. The irony in Kierkegaard has especially been expounded on by Roger Poole and Jacob Bøggild, who both consider irony to be at the heart of Kierkegaardian writing. Furthermore, the ambiguity in Kierkegaard can also be considered typical for the existentialist line of philosophy in general. Finally, both of these subjects tie in to the difficult subject of Kierkegaard's "indirect communication", a subject discussed at length by Poole.

The investigation falls into three parts. The first part is essentially a preparation: the concepts of ambiguity and irony are introduced, as is their relation to each other, and the discussion of these pertaining to Kierkegaard is paraphrased. An introduction to Kierkegaard's indirect communication is also provided.

The second part constitutes the main body of the thesis. This part consists of a reading of *The Concept of Dread* with special attention brought to the ambiguities of this text. These ambiguities are numerous and in most cases fundamental concepts in the book's line of reason including things such as dread itself, sin, guilt and the demonic. This reading follows the basic layout of the book itself, interspersed with remarks and topics discussed by other scholars, notably Jonna Hjertström Lappalainen and Gordon Daniel Marino. At the end of this part, the ironic readings of Poole and Bøggild are discussed in relation to the more "direct" reading proposed previously. Such readings put even greater emphasis on the ambiguity, as the text in its entirety is ambiguous.

The third part is a tentative discussion of the conflicting accounts of Bøggild, Poole and Hjertström Lappalainen, and an attempt at reconciling these into a coherent view of *The Concept of Dread*. It is argued that ambiguity, while not equatable with indirect communication, is nonetheless a necessary prerequisite for communicating without compromising the individual's subjective and concrete experience of the human condition. Finally, the Kierkegaardian notion of absolute freedom as discussed by Hjertström Lappalainen is considered in relation to the "existential concepts" fundamental to existentialist philosophy and, once again, the necessity of ambiguity is shown. The task of the ambiguous or ironic text is then to communicate the subjective, that which cannot be grasped in language, making necessary a certain "emptiness" or openness with regards to the central concepts.

Keywords: ambiguity, anxiety, freedom, guilt, indirect communication, irony, Kierkegaard, openness, possibility, receptivity

Innehållsförteckning

| | |
|---------------------------------------------------|----|
| Inledning | 5 |
| Del I – Beredelse | 9 |
| Begreppet tvetydighet | 10 |
| Tvetydighet och ironi | 13 |
| Indirect communication – den indirekte meddelelse | 17 |
| Del II – Kommunion | 21 |
| Angest och tvetydighet | 22 |
| Oförsonlig polemik | 23 |
| Skuld och ande | 26 |
| Arv och synd | 33 |
| Tid och evighet | 36 |
| Frihet och ofrihet | 41 |
| En hjälpende haand | 44 |
| Angest och ironi | 46 |
| Del III – Reflexion | 51 |
| Tvetydig dialektik – en nödvändighet? | 52 |
| Extranea: slutsats? | 57 |
| Källförteckning | 60 |

*Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen,
kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben,
Rosen, und anderns selbst versprechenden Dingen
nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben;
das, was man war in unendlich ängstlichen Händen,
nicht mehr zu sein, und selbst den eigenen Namen
wegzulassen wie ein zerbrochenes Spielzeug.*

[...]

*Aber lebendige machen
alle den Fehler dass sie zu scharf unterscheiden.
Engel, sagt man, wüssten oft nicht ob sie
unter Lebenden geh'n oder Toten. Die ewige Strömung
reisst wohl durch beide Bereiche*

Rilke¹

1 Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, Im Insel-Verlag, Leipzig 1923 (ur första elegien)

Inledning

Tvetydighet och ironi kan tyckas vara olämpliga ämnen för en filosofisk text. Kanske är detta anledningen: ett tvetydigt uttalande både är och är inte sig självt. På sätt och vis är ett sådant uttalande i sig ett upphävande av motsägelselagen, i och med att ett och samma uttalande har två varandra uteslutande betydelser. Det är därför knappast överraskande att filosofien i stor utsträckning ägnat sig åt att ge precisa, entydiga definitioner av begrepp, och sökt undvika tvetydigheter och motsägelser för att gripa den objektiva kunskapen. Filosofiska system har konstruerats för att lösa upp motsägelser och vederlagts när nya sådana hittats. Det mest storslagna försöket att skapa ett koherent filosofiskt system torde vara det hegelska. Hegel menade sig ha ”upphävt” all tidigare filosofi i och med sitt system, men blev i sin tur ”upphävd” av senare tänkare, som Marx och Kierkegaard.² Kierkegaard, vars texter föreliggande uppsats ägnar sig åt, kritiserar i flera av sina skrifter den i hans samtid förhärskande hegelianismen, och han har kallats en av de stora antihegelianerna.³ Samtidigt innebär denna ständiga kritik också att han ständigt förhåller sig till Hegel – för att argumentera för sin uppfattning att ett koherent och absolut system inte står att uppnå måste han nämligen vederlägga de hegelianska anspråken på att detta redan vore i görningen.

Kierkegaards författarskap är notoriskt komplicerat, även för en asystematisk filosof. Han skrev under både eget namn och under en uppsjö av pseudonymer. Hans pseudonyma texter innehåller inte sällan material som antas ha satts i samband med hans privatliv och familjeangelägenheter av hans samtida läsare, men dock på ett sådant sätt att innebörden i detta och motiven bakom det fullständigt fördunklats.⁴ Vidare skriver han in sig i en urgammal och mångbottnad teologisk-filosofisk tradition som han icke desto mindre tycks förhålla sig helt idiosynkratiskt till. Han gav vid några tillfällen ut kommentarer till det egna författarskapet där han uttalade sig om hur de pseudonyma verken skulle läsas. I den ”första och sista förklaring” som återfinns i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* tar han på sig ansvaret för de pseudonyma verken, men ber samtidigt uttryckligen att pseudonymernas verk inte ska uppfattas som hans egen ståndpunkt.⁵ Det har sedan naturligtvis varit omdiskuterat inom kierkegaardreceptionen hur detta ganska tvetydiga uttalande egentligen ska förstås.

I föreliggande uppsats kommer jag nästan uteslutande att ägna mig åt *Begrebet Angest*, som utkom 1844, och det är därför på många sätt egalt huruvida jag hänvisar till bokens författare som Søren Aabye Kierkegaard eller som Vigilius Haufniensis, bokens pseudonyma författare. Då inga starka skäl för motsatsen tycks mig föreligga har jag tagit Kierkegaards uppmaning ad notam, och kommer därför att hänvisa till Haufniensis då jag diskuterar *Begrebet Angest* utifrån min egen läsning. Andra uttolkare har dock av olika anledningar valt att istället genomgående hänvisa till Kierkegaard, ofta eftersom de uttalar sig om flera verk, skrivna av skilda pseudonymer och försöker rekonstruera den kierkegaardska ståndpunkten. När jag behandlar dessa uttolkares texter hänvisar jag därför till Kierkegaard när jag refererar deras uppfattning om den specifikt kierkegaardska ståndpunkten, medan jag hänvisar till respektive pseudonym när jag refererar dessa uttolkares uppfattning om de pseudonyma verken tagna för sig. Detta kan låta förvirrande, men jag tror att det kommer visa sig mindre rörligt än det låter. Kort sagt, Kierkegaard när de skriver Kierkegaard, Haufniensis när de skriver Haufniensis. Någon gång använder jag benämningen Kierkegaard när jag uttalar mig om författaren i förhållande till sin samtid, något som tycks berättigat emedan den pseudonym det här är frågan om – Vigilius Haufniensis – endast skrivit *en* bok, med den opersonliga formen av en lärd avhandling, och således inte har någon historia.

2 Jfr Merold Westphal, ”Kierkegaard and Hegel”, s. 101-124 i Alastair Hannay och Gordon D. Marino (utg.), *Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 1998

3 Westphal 1998

4 Jfr ex. Roger Poole, *Kierkegaard: the indirect communication*, University Press of Virginia, Charlottesville & London 1993 kap. 4

5 SKS 7 s. 571. Alla hänvisningar till Kierkegaards texter är till *Søren Kierkegaards Skrifter* (utg. Cappelørn m.fl., Gads Forlag, Köpenhamn 1997-) och på ovanstående format. Hänvisningen ovan utläses: *Søren Kierkegaards Skrifter*, band 7, sidan 571. *Begrebet Angest*, som jag hänvisar oftast till i föreliggande uppsats, återfinns i band 4.

Søren Kierkegaards författarskap är tämligen omfattande, och det finns ingen rimlig möjlighet att på ett ärligt sätt förhålla sig till författarskapet i sin helhet i en kandidatuppsats. Och tur är kanske det, eftersom jag långt ifrån behärskar författarskapet. *Begrebet Angest* är min första kierkegaardska bekantskap, och utöver den har jag inte hunnit läsa andra texter av samme författare i en sådan utsträckning att det förtjänar att nämnas. Då det finns en tendens bland kierkegaardexegeterna att uttala sig om det samlade författarskapet, skulle man kunna tro att detta ligger mig i fatet. Kanske är det så. Men jag skulle också vilja se det som en möjlighet att betrakta just *Begrebet Angest* i sin relativa enskildhet – Vigilius Haufniensis skrev, till skillnad från Kierkegaard, endast en bok.

Den danska ironin är berömd, och ironi har ibland kallats ”Danmarks nationalsport”. Hos en dansk författare som Kierkegaard kan man därför vänta sig att påträffa denna ironi, vilket man också gör. Dessutom har Kierkegaard ägnat sig särskilt åt ironin i sin magisteruppsats, varom mer senare. Några sentida uttolkare har på olika sätt försökt läsa Kierkegaard utifrån den mer extrema ”absoluta” ironi som han behandlar där, och deras försök hör till de mer spirituella i den moderna kierkegaardläsningen. De exempel på detta som jag förhåller mig till är Roger Pooles *Kierkegaard: the indirect communication*⁶, och Jacob Bøggilds *Ironiens tænker: tænkningens ironi*⁷. Mot detta kommer jag också att ta upp vad man i brist på ett bättre ord skulle kunna kalla en ”traditionell” läsning av Kierkegaard, där det betydelsefullaste verket är Jonna Hjertström Lappalainens *Den enskilde: En studie av trons profana möjlighet i Søren Kierkegaards tidiga författarskap*⁸, men där jag även diskuterar mindre skrifter av skilda uttolkare. Jag har även kraftigt inspirerats av de föreläsningar om *Begrebet Angest* som Jonna Hjertström Lappalainen höll på Södertörns Högskola våren 2010, och dessa föreläsningar får sägas vara den tändande gnistan för arbetet med föreliggande uppsats, även om den kanske tagit en annan väg. Givet dessa disparata sekundärkällor känns det mer befogat än vanligt att skjuta in det gamla förbehållet att ”det som är riktigt i denna uppsats är jag skyldig andra, men eventuella felaktigheter och missförstånd skylls helt och hållet på mig”.

Syftet med föreliggande uppsats är dels att presentera *Begrebet Angest* på ett sådant sätt att de av olika uttolkare föreslagna läsningarna framträder som begripliga, att visa hur de olika uttolkarna läser sig fram till subjektiviteten på motstridiga sätt, men ändå med klara paralleller. I någon mening är syftet alltså att visa upp den mångfald som *Begrebet Angest* utgör, och hur denna mångfald beroende på sättet att läsa kan tolkas till ett budskap. Dels är uppsatsens syfte också att undersöka tvetydighetens roll i boken och dess intima relation till ironin. I viss utsträckning är det nödvändigt att gå ”bakom” resonemanget för att förstå tvetydighetens roll. Det handlar inte om att hitta den riktiga innebörden, vare sig denna betraktas som primär eller sekundär i någon mening, utan att förstå varför författaren valt att uttrycka sig tvetydigt. I denna undersökning kommer jag att röra mig på olika ”plan” av tvetydighet, där ironin på sätt och vis utgör ett ”högre” plan. Eftersom ironin redan diskuterats av Poole och Bøggild kan jag förhålla mig till deras framställningar, men vad gäller tvetydighetens lägre nivåer finns det ingen tidigare motsvarande undersökning som jag känner till. Även om tvetydigheten och ironin alltså egentligen båda är ämnet för denna uppsats kommer ironin inte att behandlas i så stor utsträckning som tvetydigheten.

I arbetet med uppsatsen har jag stått inför ett val mellan två tillvägagångssätt, vart och ett med sina sidor. Det ena är att förutsätta en god kännedom om Kierkegaards författarskap hos läsaren och därmed kunna fokusera på tvetydigheten, det egentliga ämnet för denna text. Därigenom får jag möjligheten att gå djupare in på det som jag själv anser mest intressant, med den risken att läsaren

6 Poole 1993

7 Jacob Bøggild, *Ironiens tænker: tænkningens ironi*, Museum Tusulanums Forlag, Köpenhamn 2002

8 Jonna Hjertström Lappalainen *Den enskilde: En studie av trons profana möjlighet i Søren Kierkegaards tidiga författarskap*, Thales, Stockholm 2009

hamnar så att säga på efterkälken. Det andra är att förklara mer grundläggande och utförligt även sådant som är sekundärt för uppsatsens ämne, för att få med läsaren i resonemanget, med risken att denna uppsats blir både utförlig och omfångsrik, men inte lyckas med sitt egentliga ämne. Även om det förra tillvägagångssättet onekligen tycks vara det mest akademiskt godtagbara har jag försökt balansera mellan dessa, och det är upp till läsaren att avgöra huruvida jag lyckats i detta avseende.

Avslutningsvis i denna inledning kanske frågan bör väckas varför Kierkegaard ska studeras idag. Det är nu inte en fråga jag ställer enbart för att bereda mig tillfälle att förhärliga mitt ämnesval, utan en som jag uppriktigt ställt mig själv några gånger under arbetets gång. Samtidigt som *Begrebet Angest* onekligen har stora kvaliteter är det ett faktum att en utredning om arvsynden inte har samma aktualitet i vårt samhälle av idag, utan framstår som gravt otidsenlig. Vårt samhälle är, om något, i grunden sekulärt, och man skulle kunna fråga sig om inte detta gjort Kierkegaard obsolet. För Kierkegaard är nämligen den kristna tron ständig referenspunkt, och det som gör det filosofiska resonemanget i *Begrebet Angest* bitvis så undflyende är kanske den ständiga referensen till och utgångspunkten i tron som något externt och väsensskilt från filosofiens λόγος. Samtidigt är hans projekt att skriva fram den situation där människan är ytterst ansvarig för sig själv, och skapa den filosofi som förmår behandla människan i hennes totalitet som också andlig varelse, mottaglig för det nya och okända.⁹ Detta projekt, att finna den egentliga subjektiviteten, ter sig kanske rentav mer aktuellt idag än i hans egen samtid. Samtidigt är det element som kanske skulle bjuda en nutida läsare mest emot, tron, något tvetydigt och i flera avseenden obestämt. Tron är det objektiva – det som förmår sätta både verklighet och vetenskap ur spel i kraft av sin högre verklighet. Men tron är samtidigt det djupast subjektiva, något rent privat. Den är en ständig referenspunkt men samtidigt en utanförskapets ståndpunkt; ständigt närvarande men skild från det filosofiska resonerandet av en oöverbryggbar avgrund. Tron som *samtidigt* subjektiv och objektiv är till synes en paradox, men på ett känslomässigt plan är detta måhända inte så svårt att förstå – även för en nutidsmänniska. Den djupt kända övertygelsen grundas ytterst (eller snarare innerst) i subjektet, men är det som får styra över våra interaktioner med det objektiva.

9 Jfr Hjertström Lappalainen 2009 s. 30f

Del I – Beredelse

Begreppet tvetydighet

Låt oss först betrakta begreppet tvetydighet, eller – om så önskas – fenomenet. Tvetydigheten har använts och behandlats av tänkare alltsedan filosofiens första barndom. Tänk bara på en sådan figur som Herakleitos, ”den dunkle”, eller varför inte den hejdlösa och ytliga driften med tvetydigheter i Platons *Euthydemos*!¹⁰ Men att ens skissera grund dragen i tvetydighetens idéhistoria går alldeles utanför ämnet för denna uppsats, och det får räcka med en mycket selektiv genomgång. Jag kommer i detta avsnitt att förhålla mig till tvetydighet först som språkligt och filosofiskt fenomen över huvud taget, och därefter som fenomen och begrepp inom existensfilosofien.

I en uppsats med det passande namnet *Ambiguity* (Tvetydighet) har Richard Robinson försökt reda ut begreppet, och kommer med ett antal påpekanden som kan vara klagörande för vårt ärende.¹¹ Därför följer nu en genomgång av hans viktigaste poänger. I början av uppsatsen behandlar han vad han kallar ”det naiva stadiet” vad gäller föreställningar och antaganden om språket. En människa som befinner sig i ”detta tidiga stadium”, som Robinson uttrycker det, ”habitually assumes that the same word means the same thing every time it is used”¹². Det är naturligtvis tvetydighetens fundament att detta inte är det sätt på vilket språket fungerar; själva möjligheten att ett och samma ord kan ha olika betydelser och syftningar *är* ju tvetydigheten. Utan detta naiva lager av förståelse eller betydelse, där språket och verkligheten ses som entydigt definierade, för att låna ett uttryck från matematiken, ges dock inte möjligheten att uppfatta tvetydigheten, och man frestas här att säga att den naiva förståelsen är primär, eller rentav en nödvändig förutsättning för att se de andra förståelser som kan rymmas i en tvetydighet. (Detta uttryckssätt, att den naiva förståelsen så att säga föregår den övriga, och att det är i möjligheten att kontrastera denna förståelse mot en annan som tvetydigheten blir uppenbar, är visserligen inte strikt talat korrekt, då det inte sällan är svårt att komma fram till vilken förståelse eller betydelse som vore den primära, men den har ändå en illustrerande poäng. Även om tvetydigheten måste vara en samtidighet, den måste samtidigt kunna betyda olika saker för att vara tvetydig, ligger det ofta nära till hands att betrakta en betydelse som naiv, eller ytlig, och en annan som i någon mening djupare eller utvidgad.) Robinson går sedan igenom några områden inom den vardagliga språkanvändningen där tvetydighet är ett vanligt förekommande inslag: vissa ord betecknar olika saker praktiskt taget var gång de används (såsom ”denna”, ”nu”, ”han”¹³), allmänbegrepp har sin tvetydighet i det att de kan hänvisa till olika delmängder av den mängd de täcker in beroende av sammanhanget de används i (såsom ”dygd”) och sist den företeelse som Robinson kallar ”relational univocity”:

There is no genus identical in healthy exercise and healthy complexion and healthy roses. The word is used to indicate now this and now that relation to health. Exercise *causes* health; complexion *indicates* health; roses *possess* health. What particular relation to health is meant in each particular case has to be learned from the context. [...] 'Relational univocity' is a bond that holds together the various meanings of an ambiguous word; and its mechanism is the varying force of the context and the fixed force of the term in relation, together acting on the word as the moving force of the pistons and the fixed force of the bearings together act upon a crankshaft.¹⁴

Efter att ha tittat på tvetydighetens möjlighet i dessa vardagliga språkanvändningar slår Robinson fast att tvetydigheten inte är något undantagsfall, utan att det ständigt är nödvändigt att sluta sig till ett ords betydelse genom att ta hänsyn till den kontext i vilken det uppträder. Dessutom, ”when words are considered singly and separately, and not in some sentence or the other, [...] ambiguity is

10 Se exempelvis Herakleitosfragmenten (Diels-Krantz) 22 B48, 52, 57, 62, 84a

11 Richard Robinson, ”Ambiguity”, *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, vol. 50, ss. 140-155, 1941

12 Ibid. s. 140

13 Ibid. s. 141

14 Ibid. s. 143

the rule and not the exception”¹⁵, vilket naturligtvis har konsekvenser för filosofiska begreppsutredningar. Robinson har i sin uppsats exemplifierat med Sokrates sökande efter τὸ καλόν i Platons *Gorgias*, där sökandet (på ytan) ständigt fortgår efter ett och samma ”sköna”, trots att det sköna genom dialogen ändrar skepnad likt Proteus. Robinsons poäng är att det generellt inte är möjligt att ge en ensam definition på ett ords betydelse, och särskilt inte om ordet tas kontextlöst.¹⁶

Efter dessa Robinsons inledande anmärkningar kommer vi till hans egentliga tes: tvetydighet är förutsättningen för att kunna säga något nytt, och därigenom av största betydelse för såväl litteratur som vetenskap.¹⁷ Inom skönlitteraturen är tvetydigheten ett oundgängligt uttrycksmedel som begagnat med finess kan ge stor effekt. Att en och samma formulering eller beskrivning ger uttryck för flera olika betydelser är inte något som behöver analyseras för att reda ut vilken betydelse som är den åsyftade, utan vi kan ofta anta att författaren medvetet velat på detta sätt uttrycka en flerfald av saker.¹⁸ Inom vetenskapen och filosofien, är tvetydigheten likaledes viktig, eftersom den utgör möjligheten att med befintliga begrepp (tack vare den ”relational univocity” som tidigare nämnts) benämna och kommunicera nya tankar och uppfattningar.¹⁹

Irreducible originality is possible through the fact of ambiguity. Great minds on the one hand, and the unconscious folk on the other, hint their new idea, and we divine it from them, by means of an old word in a new sense. The new sense is not given by formal definition, for that could only be a new combination of old ideas. It is given by ’relational univocity’, that is, by the reaction of the context with the old sense.²⁰

Detta är kanske allra tydligast inom poesin. Det poetiska i Kierkegaards författarskap är för övrigt ett tema som löper parallellt med stora delar av föreliggande uppsats’ resonemang. Jag har dock valt att fokusera på tvetydigheten specifikt, och vidare utredningar om det poetiska har därför fått stå tillbaka, även om detta parallella resonemang naturligtvis ofta ligger implicit i resonemanget om tvetydigheten.²¹

Vidare finner Robinson att det tycks omöjligt att göra en generell distinktion mellan ”dålig” och ”bra” tvetydighet, eftersom ”... the conditions under which it [bad ambiguity] leads to a mistake are not to be found in the mere indiscrimination itself; they lie in nothing less than our whole founded knowledge, our whole present purpose, our whole present situation, and the whole nature of reality so far as it is relevant”²². Den enskilda tvetydigheten kan alltså inte i sig tillskrivas något värde, vare sig negativt eller positivt, utan vid en sådan värdering måste sammanhanget, de partikulära och faktiska omständigheterna tas i beaktande. Emedan tvetydigheten just befunnits vara själva förutsättningen för språkets poetiska möjlighet är denna slutsats kanske inte så förvånande, man kunde lika gärna försöka ange kriterier för vad nytt som är bra respektive dåligt, utan att känna till vad detta nya är och utan att ta hänsyn till sammanhanget.

Kierkegaard beskrivs ibland som ”den förste existentialisten”, en anakronistisk benämning, men kanske inte opassande. Liksom den existentiella erfarenheten, som är existensfilosofiens objekt, är tvetydigheten omöjlig att reducera till en abstrakt nivå – den kan omtalas i allmänna ordalag, men den låter sig inte underkastas en generell princip för avgörande av när den är fruktbar eller försvårande. Snarare måste i varje enskilt fall där en tvetydighet föreligger en särskild undersökning

15 Ibid.

16 Ibid. s. 144

17 Ibid. s. 149, jfr Paul de Man, ”The Concept of Irony” i Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, utgiven av Andrzej Warminski, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997 s. 173

18 Robinson 1941 s. 147

19 Ibid. s. 148f

20 Ibid. s. 149

21 Jfr ex. Poole 1993 s.100ff, Gordon Daniel Marino, ”Anxiety in *The Concept of Anxiety*”, s. 308-328 i Alastair Hannay och Gordon Daniel Marino (utg.), *Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 s. 315, Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, utgiven av Don Ihde, Northwestern University Press, Evanston 1974 s. 448

22 Robinson 1941 s. 153f

göras för att bestämma tvetydigheten. Om Platon inte tycks ha lämnat stort utrymme för tvetydigheten²³, finner den ett varmare mottagande inom just existensfilosofien och hos en tänkare som Hegel, vars tankar på många sätt dominerade den akademiska världen i Kierkegaards samtid.²⁴ Den hegelska termen *aufheben* med sin trefaldiga betydelse får vara exempel på en tvetydighet som är av ganska simpelt slag i vardagsspråket. Men: i Hegels fackprosa är det just termens tve- eller snarare trefaldighet som används för att beskriva en dialektisk förändring.²⁵ Det hegelianska dialektiska schemat är välkänt, tesen och dess negation ”upphävs” i en ”högre” entitet, ett nytt positivt begrepp som är en syntes av tes och negation (antites). Den tidigare tesen är således ”upphävd” till en ”högre” nivå, negationen och tesen har ”upphävts” i bemärkelsen förlorat sin giltighet, och slutligen har den nya syntesen ”bevarat” (denna betydelse finns inte hos ”upphäva” i svenskan) tesen och antitesen genom att vara deras syntes.

Det hegelska frihetsbegreppet ”lider” också av sin tvetydighet, men det är en fruktbar åkomma, för tack vare denna tvetydighet kan hävdas att Hegel övervunnit den kantianska antinomin mellan frihet och nödvändighet.²⁶ Samtidigt är det ett inte oproblematiskt frihetsbegrepp i och med att det är en frihet präglad av nödvändighet på olika plan. Friheten är alltså tvetydig, dels i det att den kan beteckna vad man är benägen att kalla två olika fall av frihet, nämligen å ena sidan den suveräna statens oberoende, och å andra sidan individens förnuftsmässiga handlande i enlighet med allmänna värderingar och målsättningar, och dels emedan den individuella friheten vid närmare granskning visar sig vara det tillstånd individen befinner sig i när hon handlar förnuftsmässigt.²⁷ Detta sista blir mer frapperande när man beaktar att ”handla förnuftsmässigt” här innebär att handla i överensstämmelse med den objektiva verklighetens principer, vilka verkar för att förverkliga generella värden²⁸ – det fria handlandet, självbestämmandet, är alltså i en mening underkastat yttre bestämmningar, och frihetsbegreppet kan här uppfattas som urvattnat.

Denna frihetens tvetydighet går sedan igen i existensfilosofien. Jean Wahl har i *Philosophies of Existence* påpekat inslaget av nödvändighet i existensfilosofiska frihetsbegrepp:

It will be seen that freedom which seemed at first to occupy a foremost place in these philosophies is nevertheless dominated in a sense by necessity, by endless struggle against necessity, and is finally transcended by transcendence.²⁹

I en passus om Heidegger, men som lika gärna skulle kunna gälla Kierkegaard, vilket Wahl själv påpekar, sammanfattar han den existensfilosofiska frihetens tvetydighet i följande ord:

Our fate is to live as beings limited by death; we must decide to be what we are – finite beings, limited by death. Once again freedom is submerged by a feeling of necessity.³⁰

23 Åtminstone i de tidiga dialogerna, och om vi får ta den fiktive Sokrates' åsikter som representativa för Platon. Se exempelvis nämnda dialog *Euthydemos* 278b. (Jfr Robinson 1941 s. 141.) Platons hela författarskap kan dock läsas som tvetydigt. Ett exempel på en sådan läsning är den som den s.k. ”Tübingenskolan” föreslagit, nämligen att Platons skrifter skulle utgöra ett förstudium för de egentliga, oskrivna lärorna, en filosofisk aptitretare för de oinvigda, ämnade att väcka intresse för filosofien hos potentiella lärjungar. De egentliga platonska lärorna antas ha varit muntligt traderade inom Akademien.

24 Om det hegelianskt dominerade intellektuella klimatet i Kierkegaards Köpenhamn, se ex. Poole 1993 kap. 1 och 3 eller Bøggild 2002 s. 25 samt Westphal 1998

25 Se ex. Sven-Eric Liedman, *Stenarna i själen*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 2006 s. 268 eller Westphal 1998

26 Zbigniew Kuderowicz, ”The concept of freedom in Hegel's philosophy”, *Reports on Philosophy*, vol. 1 1977 s. 3-9, se s. 3

27 Ibid. s. 4

28 Ibid. s. 6

29 Jean Wahl, *Philosophies of Existence: An introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*, övers. F.M. Lory, Routledge & K. Paul, London 1969 s. 62

30 Ibid. s. 64. Uppfattningen om människans ändlighet problematiseras av Jonna Hjertström Lappalainen i *Den enskilde* (2009). Se s. 102 n. 34. Hjertström Lappalainen läser Kierkegaard som hävdande att människan tvärtom förhåller sig till sin frihet genom sin mottaglighet för det oändliga, vilket hävdas på flera ställen i *Begrebet Angest*, explicit (ex. s. 455) eller implicit (ex. s. 365f). Istället för en förståelse av ångesten som primärt för döden, menar

Det kunde här vara intressant att gå närmare in på kopplingen mellan frihetens tvetydighet hos Hegel och densamma tvetydighet inom existensfilosofien, och då särskilt hos Kierkegaard, men detta ligger tyvärr utanför ämnet för denna uppsats. Låt det bara vara sagt att Kierkegaard stod under stort inflytande från Hegel, samtidigt som han förhöll sig kritisk till viktiga delar av Hegels system.³¹ Exempelvis förhåller han sig kritisk till hegelianernas sättande av existensfilosofiska kategorier som kunskapsobjekt vilka kan inlemmas i systemet,³² alternativt utdefinierandet av dem som oväsentliga.³³ Likväl är Kierkegaards terminologi i mycket lånad från Hegel, även om han ofta använder begreppen idiosynkratiskt.³⁴ Det förefaller ganska uppenbart att Kierkegaard utvecklat sina begrepp i polemik mot, eller åtminstone i dialog med de hegelska motsvarigheterna.

Tvetydighet och ironi

Ett fenomen som på många sätt påminner om tvetydigheten är ironin. Om ironin ges den prosaiska definitionen ”att säga ett men mena något annat” uppenbarar sig parallellen med tvetydigheten, tänkt som att en ytterligare betydelse finns utöver den ”primära”. I ironins fall har vi också detta betraktelsesätt att det finns en i någon mening primär betydelse i den ironiska utsagan (”ett”), men att den egentliga syftningen som avsändaren har med sin kommunikationsakt är ”något annat” som går utöver denna primära, ytliga betydelse. Också här är det väsentligt att det ironiska uttalandet *samtidigt* kan uppfattas både som ironi och som ”icke-ironi”, och utan den primära betydelsen skulle den ironiska dito inte sökas av den andra parten.

Den danska ironin är välkänd, och det är också ett faktum att Kierkegaard ofta läses med uppmärksamhet på de ironiska sidorna i författarskapet. Kierkegaards magisteruppsats (disputats) från 1841 handlar och heter just *Om Begrebet Ironi* och består av två delar. Den första delen handlar om Sokrates, och Kierkegaard argumenterar för en uppfattning av Sokrates som ironiker. Den andra delen behandlar ironiuppfattningen inom senare filosofi, med tonvikt på Hegel, de s.k. Jenaromantikerna, och filosofen Solger, och det är denna senare del som är mest angelägen för att sätta in *Begrebet Angests* diskussion i ett historiskt sammanhang.

Begreppet ironi är notoriskt oklart, Kierkegaard klagar över att det ”har en besynnerlig eller rettere *ingen Historie*.”³⁵ I korthet menar han att även där man skulle kunna vänta sig ”en fuldstændig og sammenhængende *Udvikling af dette Begreb*”³⁶ finner man mycket litet av filosofisk betydelse.³⁷ Ironin nämns, antyds och förutsätts, men ingen går på djupet i frågan om vad ironi är och hur den fungerar. Hegel tar upp ironin på flera ställen, men säger i stort sett samma sak om den var gång.³⁸ Då de som tidigare uttalat sig om företeelsen inte kommit så långt som han själv anser sig behöva, skriker Kierkegaard till verket för att sammanföra de till synes motstridiga fenomen som benämnts ironi och identifiera ironins väsen.³⁹ En bestämning han behandlar, som i mycket påminner om den prosaiska ”definition” vi hade här ovan, är att det gäller för alla former av ironi att ”*Phænomenet ikke er Væsenet, men det Modsatte af Væsenet*”⁴⁰, alltså att det sagda och det menade inte är ett och samma. Detta ger det talande subjektet en *negativ* frihet – till skillnad från när det sagda och det menade är ett och samma, då det talande subjektet är bundet i det sagda. Den i mitt

hon att ångesten är för oändligheten. Den är alltså inte för det konkret ogripbara i existensens upphörande, utan för möjligheten till det ogripbara över huvud. Denna invändning påverkar emellertid inte frihetens nödvändighet som sådan.

31 Se ex. Westphal 1998

32 Jfr ex. SKS 4 s. 356 el. s. 381f samt 381 n.

33 Jfr Poole 1993 s. 99

34 Ibid. s. 49ff

35 SKS 1 s. 282

36 SKS 1 s. 282

37 Jfr de Man 1997 s. 164

38 SKS 1 s. 283

39 SKS 1 s. 284

40 SKS 1 s. 286 (Kierkegaards kursivering)

tycke mest intressanta utläggningen av ironin i uppsatsen är Kierkegaards konstaterande att ironin både häver och inte häver sig själv.⁴¹ Ironin som kommunikation förutsätter att fenomenet tvärtom är i överensstämmelse med väsenet – den förstådda ironiska ”talfiguren” innebär alltså att ironin hävt sig själv. Den missförstådda innebär åter detsamma, eftersom det talande subjektet då velat att den skulle förstås (annars vore den inte missförstådd etc.). Det finns alltså hos ironin liksom hos tvetydigheten denna inbyggda motsägelse, om än den ironiska motsägelsen kanske är något mer tillspetsad. Även den tvetydiga utsagan har ju dessa karakteristika.

Så långt ironin i dagligt tal. Kierkegaard vill emellertid fortsätta sin undersökning av ironin för att undersöka den ”rena” ironin eller ”Ironi som Standpunkt”, då han antagit att denna svarar mot Sokrates uppfattning, som han redogjort för i den första delen.⁴² Han kommer fram till att ”Ironien *sensu eminentiori*” inte riktar sig mot något enskilt fenomen, utan istället negerar hela den rådande verkligheten. Det är inte endast det sagda som negeras, utan allt rådande.

Den [Ironien] har derfor en Aprioritet i sig, og det er ikke ved successivt at tilintetgjøre et Stykke af Virkeligheden efter det andet, at den kommer til sin Total-Anskuelse, men det er i Kraft af denne, at den destruerer i det Enkelte. Det er ikke dette eller hint Phænomen, men det er Tilværelsens Totale, den betragter sub specie ironiæ. Forsaauidt seer man Rigtigheden af den hegelske Betegnelse af Ironien som den *uendelig absolute Negativitet*.⁴³

Bestämningen av den rena ironin som ”oändlig absolut negativitet” har Kierkegaard etablerat redan i första delen av uppsatsen.⁴⁴ Det är nu en definition som han flera gånger får anledning att komma tillbaka till, och kanske den som också gett mest genklang hos senare författare.⁴⁵ Den rena ironin är negativitet då den endast negerar, och inte sätter något positivt istället för det negerade. Den är oändlig i sitt negerande av totaliteten av den rådande verkligheten, och inte av partikulariteter. Ironin är slutligen absolut eftersom den negerar den givna verkligheten genom att visa på ”at det Närværende ikke svarer til Ideen”⁴⁶. Ironin visar i fallet Sokrates upp de brister och inkonsekvenser som den rådande verklighetsuppfattningen har, men etablerar ingen ny uppfattning för att ersätta den gamla. Kierkegaard kan i hegelsk anda beskriva tre figurer, tre förhållningssätt till den nya verklighet som ska komma att sättas, men som ännu icke är. *Profeten* anar det nya som skall komma, och kan i viss mån föra fram det. Han är därmed redan ”förlorad” för den rådande verkligheten, och bekämpar den inte, utan verkar endast för det nya. Den *tragiska hjälten* å andra sidan, kämpar för det nya mot det varande. Den tredje figuren, det *ironiska subjektet*, verkar istället för att det varande ”maa sees i sin hele Ufuldkommenhed”⁴⁷, alltså för förträngandet av det rådande, dess negerande. Ironikern känner dock inte det nya som ska komma, även om han genom sitt negerande av det rådande ”pekar hän mot det”. Till skillnad mot profeten står ironikern i ett motsättningsförhållande till sin samtid, och han är ett *offer* för den historiska utvecklingen.⁴⁸ Så kan Kierkegaard hävda att Solger, som filosoferade om negativiteten utan att lyckas upphäva negationerna i affirmation, var ett offer i den historiska utvecklingen för att möjliggöra Hegels positiva system.⁴⁹

Kierkegaard insisterar på att ironin är en bestämning av subjektiviteten, och så uppfattar han också Sokrates’ ståndpunkt som subjektivitetens första framträdande.⁵⁰ Genom ironin kunde Sokrates nämligen ifrågasätta den grekiska världsbilden inifrån, varpå den upplöste sig själv, och så

41 SKS 1 s. 286f

42 SKS 1 s. 292

43 SKS 1 s. 292, jfr s. 299 (Kierkegaards kursivering)

44 SKS 1 s. 87

45 Jfr ex. de Man 1997 s. 166, Poole 1993 s. 85, Bøggild 2002 s. 35f

46 SKS 1 s. 298

47 SKS 1 s. 298

48 SKS 1 s. 299

49 SKS 1 s. 341, jfr Bøggild 2002 s. 41

50 SKS 1 s. 302

småningom kristendomen, som Kierkegaard uppfattar som subjektivitetens religion, kunde uppstå.⁵¹ Detta trots att ironikern inte har någon uppfattning om vad som ska ersätta den rådande verkligheten. Till skillnad från Hegel⁵² menar Kierkegaard att den sokratiska ironin måste fasthållas i denna tvetydighet – Sokrates vet att den givna världsbilden inte är riktig, men hans vetskap innebär inget positivt innehåll.⁵³ Ironin förmår inte ställa upp något positivt, utan förmår endast negera det rådande. Sokrates ståndpunkt är därför blott en ”begynnelse”, och måste förstås med den tvetydighet som en blott begynnelse innebär.

Kierkegaard vänder sig också mot den ironiuppfattning som framfördes av de s.k. Jenaromatikerna, med Friedrich Schlegel i spetsen, en uppfattning som även Hegel kritiserat skarpt.⁵⁴ Denna uppfattning spårar han, likt Hegel före honom, till den tidige Fichtes tankar om jaget som konstitutivt för världen. Detta tas sedan, enligt Hegel och Kierkegaard, till intäkt för att upphöja det enskilda jaget till alla världens och varandens källa, som har oinskränkt makt över dessa, och kan både tillintetgöra och skapa dessa godtyckligt.⁵⁵ Således blir ironin, fattad på detta sätt, ”fritt svävande” i förhållande till verkligheten och historien: ”Den havde med det evige Jeg forvexlet det timelige Jeg.”⁵⁶ Den blir i Kierkegaards uppfattning ett slags epikureisk nihilism, som inte erkänner några bestående värden annat än utifrån sina egna nycker.⁵⁷ Som sådan kan den heller inte skapa något bestående, ingen kontinuitet, och den är därför till sist ett *opoetiskt* sätt att leva, tvärt emot hur Jenaromatikerna uppfattade den.⁵⁸ I relation till den egna texten är ironin en distans till det skrivna, i och med den ”friskrivning” som den ironiska textens ständigt osäkra status innebär.

En senare författare som ägnat sig specifikt åt Schlegels ironiuppfattning är Paul de Man. Han presenterar en Schlegelläsning där ironin är den kontinuerliga självupphävelsen, den ”permanent parabasen”⁵⁹, där mottagaren ständigt befinner sig i osäkerhet beträffande hur han ska förhålla sig till det han tar emot, eftersom avsändaren kontinuerligt underminerar framställningens ställning inom dess egna ramar. ”This interrupts, disrupts, profoundly the inner mood (the *Stimmung*)”⁶⁰ skriver de Man, och konstaterar att ”the inner mood being described is completely disrupted by the exterior form, which is that of the buffo, that of the parabasis, that of the interruption, that of the undoing of the narrative line.”⁶¹ Ironin är i denna tolkning en samtidighet där två oförenligheter uppträder oskiljaktigt sammanflätade, och ingen möjlighet finns att få de två inkommensurabla storheterna att förenas i en positivitet. Vad som ”egentligen” kommuniceras är här i sista hand opakt, outgrundligt. Själva kommunikationen är satt ifråga, och på så sätt utgör ironin en negativitet.

I det ironiska ligger således detta ”både-och” som också återfinns i tvetydigheten. Däremot innebär ironin en distans till den egna kommunikationen (i de diskuterade fallen alltid en text), som kan uttryckas som ett ointresse, vilket inte är lika markerat när det gäller tvetydigheten. Detta avsändarens ifrågasättande av den egna texten är högst relevant i fallet Kierkegaard. Det faktum att hans texter ofta är pseudonyma är bara ett exempel på hur deras auktoritet ifrågasätts inifrån, och andra tekniker där en liknelse vid ett ironiskt förhållningssätt till texten tycks befogad är exempelvis texternas stil och ton. Det finns vid läsningen av Kierkegaard anledning att hålla utkik efter en ironi

51 SKS 1 s. 300ff

52 Jfr Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999 s. 461

53 SKS 1 s. 306

54 SKS 1 s. 311, jfr Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999 s. 460f samt idem, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. u.å. s. 93-99

55 SKS 1 s. 312

56 SKS 1 s. 313

57 SKS 1 s. 319

58 SKS 1 s. 316, 332

59 de Man 1997 s. 179

60 Ibid.

61 Ibid.

av mer kvalificerat slag än den berömda danska.

Roger Poole presenterar i sin bok *Kierkegaard: The Indirect Communication* stora delar av Kierkegaards författarskap som ett vapen mot det danska hegelianska akademiska etablissemangen i hans samtid,⁶² och att Kierkegaard ofta förhåller sig starkt polemisk till samtida tänkare i sina pseudonyma skrifter är tydligt. Emellertid anser Poole att vapnet är i stor utsträckning ironiskt i denna mer kvalificerade bemärkelse; vad gäller avhandlingen *Om Begrebet Ironi* läser han den som en invändning mot hegelianernas anspråk på att kunna assimilera allt till sitt objektiva system, i det att ironin inte låter sig assimileras. Hegel har dock redan avfärdat det han kallar den ”romantiska” ironin, så Kierkegaard måste visa att ironin verkligen är en negativ storhet som det är omöjligt att införliva, vilket Poole menar att han gör performativt i *Om Begrebet Ironi*.⁶³ ”The fact, then, that there is something that is, and remains, outside Hegel’s System, and that cannot be assimilated to Hegel’s System, means that there is something beyond Hegel.”⁶⁴ Det är för övrigt i detta ytterligare en likhet mellan ironin och tvetydigheten, emedan den senare inte heller låter sig anpassas till en abstrakt nivå. Pooles läsning är intressant och tankeväckande, men det är möjligt att han drar ut konsekvenserna av den alltför långt. Det finns en tendens hos Poole att reducera texternas budskap till enbart det performativa planet, och det mest extrema exemplet på detta är hans läsning av *Begrebet Angest*, som ska diskuteras senare.⁶⁵

Jacob Bøggild ägnar sig i boken *Ironiens tænker: tænkningens ironi* också åt en läsning av Kierkegaards författarskap som i stora delar ironiskt.⁶⁶ Med utgångspunkt i en närläsning av just *Om Begrebet Ironi* försöker Bøggild klargöra (bl.a.) hur Kierkegaards dialektik är upplagd, och i vilken mening man kan tala om en sådan. Han konstaterar att Kierkegaard själv använder orden ”dialektik” och ”dialektisk”

[...] tilsyneladende i flæng. Af og til henviser de til en i strengere forstand filosofisk tænke måde. Men lige så ofte henviser de blot til, at noget er tvetydigt eller på anden vis svært at gribe med tanken.⁶⁷

Han finner så småningom flera karakteristika för den kierkegaardska dialektiken, men den visar sig vara en negativ dialektik. Bøggilds ståndpunkt är besläktad med Pooles i det att han lägger stor vikt vid ironin som nyckel till förståelsen av texterna, men han menar till skillnad från Poole att magisteruppsatsen visserligen rådbråkar den hegelianska vokabulären genom att införa ironin som ett ”negativt begrepp”, men att bevisföringen ändå är av mer direkt slag.⁶⁸ Kierkegaard argumenterar för att systemet i sista hand inte kan uppnå en överensstämmelse med verkligheten, eftersom denna inrymmer ironi, vilken inte kan hanteras systematiskt. Själva redogörelsen för ironibegreppet är då endast skenbart systematisk, och egentligen själv ironisk, och därmed självupphävande. Förutsättningen för detta är naturligtvis tvetydigheten, det som de Man kallar ”the ability of language catachretically to name anything”⁶⁹.

Emedan tvetydighet och ironi som vi sett i viss mån är parallella fenomen är det knappast förvånande att Bøggild menar sig urskilja dem tillsammans i Kierkegaards texter.⁷⁰ Men även om man identifierar de tillfällen när Kierkegaards texter är tvetydiga, och i vilka avseenden, befinner sig en ”ironisk läsning”, en sådan som praktiseras av Poole och Bøggild, på ett delvis annat plan än tvetydigheten. Tvetydigheten är på en första nivå intern för texten, medan en ”ironisk läsning” även måste förhålla sig till den utomtextliga kontexten, vilket då kan öppna för fler tolkningar, och därigenom för fler tvetydigheter på en så att säga andra nivå. Ett i ”dialektisk” mening tvetydigt

62 Poole 1993 s. 2f

63 Ibid. kap. 1

64 Ibid. s. 45

65 Jfr ibid. s. 107

66 Jfr Bøggild s. 12

67 Ibid. s. 11

68 Ibid. s. 40f

69 de Man 1997 s. 173

70 Bøggild 2002 s. 169, där han diskuterar *Begrebet Angest* SKS 4 s. 459

textställe kan få en ny sida om vi tillför möjligheten att det menats ironiskt av författaren, om vi tar i beaktande att texten författats pseudonymt, eller om det i texten finns paralleller med författarens liv, och så vidare. Frågar man sig då varför författaren här valt att formulera sig på just detta sätt kan antalet okända i ekvationen bli mycket stort.

Indirect communication – den indirekte meddelelse

För att sätta in dessa läsningar av *Begrebet Angest* i ett större sammanhang kan det vara av intresse att tangera något av diskussionen om Kierkegaards ”indirekta kommunikation”. Det finns varken plats eller kunskap nog att ge en rättvisande redogörelse för detta ämne i denna text, men en genomgång, om än ytlig, sätter in Pooles och Bøggilds läsningar i en kontext där de tycks mindre långsökta (men inte nödvändigtvis mindre problematiska). Kierkegaard tar själv i olika skrifter upp att hans verk kan kommunicera såväl direkt som indirekt.⁷¹ En och samma text ska alltså förmedla något dels direkt, dels indirekt. Det är oklart vad detta innebär mer exakt, men ett exempel på en tolkning är att det som kommuniceras direkt är något i stil med ”vad som faktiskt står” i texten, medan det indirekt förmedlade framgår ur texten inte av dess ordalydelse, utan på annat sätt, såsom av dess form eller förutsättningar. Det har sedan diskuterats hur det direkta och det indirekta ska avgränsas från varandra, och vad Kierkegaard egentligen menar med indirekt kommunikation. Några uppfattningar i frågan som kan vara av intresse för undersökningen kommer därför att diskuteras i det följande.

Jamie Turnbull har i en uppsats försökt bena ut vad Johannes Climacus, en av Kierkegaards pseudonymer, har att säga om detta:

We [...] find three, not evidently consistent, claims about indirect communication in Kierkegaard's (or specifically Climacus') work: that indirect communication relates what is essentially private; that indirect communication has a determinate content; and that indirect communication is necessary to communicating some thing or performing some function (in terms of either literary form or method).⁷²

Det indirekt förmedlade är alltså av en mycket speciell natur. Det förmedlar sådant som i någon mening inte kan förmedlas utan är privat, det har ett bestämt innehåll, och det kan endast förmedlas indirekt. I den på detta stycke omedelbart följande passusen diskuterar Turnbull den problematik som ådagaläggs när dessa kriterier sammanställs:

One of the problems with reconciling these claims is that [...], if we take the first claim literally this would result in our being unable to count indirect communication an instance of communication *at all*. Moreover, if indirect communication has a determinable content one would think that it must admit of generality and be, at least in principle, public conceptual possession. The second claim therefore apparently contradicts the first, while the third adds a whole new level of complexity to the situation.⁷³

Den indirekta kommunikationen är uppenbarligen problematisk att komma in på livet! Men vi har ju tidigare i denna uppsats råkat varianter av indirekt kommunikation, även om den kanske inte lever upp till de tre kriterier som Turnbull räknar upp och problematiserar. Den läsning som Poole gör av *Om Begrebet Ironi* och *Begrebet Angest* har uppenbarligen både direkta och indirekta komponenter i mer allmän mening. Båda verken är till formen lärda avhandlingar, men Poole hävdar ju att deras – om man så vill – indirekta budskap är en förtäckt kritik av hegelianismen.⁷⁴

Nyckeln till den indirekta kommunikationen är i denna läsning inget annat än ironin. Det är också ironin som Bøggild tar fasta på i sin ”retoriska läsning” av Kierkegaard. Det är som nämnts

71 Jamie Turnbull, ”Kierkegaard, indirect communication, and ambiguity”, *Heythrop Journal*, vol. 50, nr 1 2009, s. 13-22, se s. 13f

72 Ibid. s. 15

73 Ibid. s. 15 (författarens kursivering)

74 Poole 1993 s. 98f

genom att förhålla sig ironisk till själva det avhandlade ämnet i de aktuella verken som författaren distanserar sig från den hegelianska ståndpunkten. Detta ironiska förhållningssätt skulle alltså kunna vara en innebörd av den indirekta kommunikationen; att säga en sak *och* mena en annan tycks ju stämma ganska bra överens med den hypotetiska och mycket generella uppdelning av direkt och indirekt som gavs som exempel ovan.⁷⁵ Detta är också analogt med tvetydighet, i det att det finns flera möjligheter att uppfatta det skrivna. En ironisk utsaga blir tvetydig om det ironiska anas. En annan innebörd av den indirekta kommunikationen skulle alltså kunna vara tvetydighet.

Ytterligare en möjlig förståelse av den indirekta kommunikationen föreslås av Ettore Rocca. Denna förståelse stämmer måhända bättre in med Turnbulls redovisade kriterier. Rocca analyserar Kierkegaards sätt att kommunicera med hemligheten som paradig.⁷⁶ Hemligheten är i någon mening privat även när den förmedlats, men den måste förmedlas på ett sådant sätt att den fortfarande är en hemlighet (d.v.s. den måste i någon mening fortfarande undandra sig allmän kännedom). För att den ska fortsätta vara en hemlighet *måste* den förmedlas på särskilda premisser, ”såsom varande hemlighet”, vilket innebär att hemligheten uppfyller kravet på nödvändighet beträffande sättet den förmedlas på. Slutligen är det mer eller mindre oproblemiskt att hävda att en hemlighet har ett bestämt innehåll. Climacus’ tre kriterier tycks alltså ganska enkelt kunna appliceras på denna typ av indirekta kommunikation.

Men hur kan en förmedlad hemlighet förbli en hemlighet? Enligt Rocca kan en förmedlad hemlighet förbli endast om den kommuniceras till en begränsad krets som också söker bevara den som hemlighet, eller om den avslöjats av en slump, efter de hemlighetsbevarandes bortgång.⁷⁷ Detta senare kan i litterära fall endast vara någon form av efterlämnade papper, som författaren inte haft för avsikt att ge ut, eller att någon annan ens skulle finna.⁷⁸

[T]he secret’s sender must be a dead person, the addressee must be either other dead people or the totality of living people [d.v.s. ingen särskild, min anm.], and the mode of communication must be the art of writing posthumous papers.⁷⁹

Detta stämmer emellertid ganska dåligt in på *Begrebet Angest*, som vi har sett ha den akademiska avhandlingens form, och som inte bara saknar en fiktiv bakgrundshistoria som skulle identifiera den som ett postumt utgivet verk, utan också saknar den oavslutade, ofärdiga karaktär som är kännetecknande för en text som författaren inte avsett ge ut. Det som gör Roccas läsning intressant för våra syften är emellertid hemlighetens affinitet med ironi och tvetydigheten.

Hemligheten, i denna kvalificerade mening, är negativ, vilket förbinder den med det tvetydiga och det ironiska. Den är negativ på samma sätt som dessa andra företeelser i den meningen att den är ”sluten” för förnuftet, den låter sig inte fullt ut avgöras eller gripas. Såsom hemlighet får den inte exponeras för intersubjektiviteten, mottagaren kan inte kontrollera utsagans riktighet, emedan han är bunden av att bevara hemligheten. Även dess fragmenterade form försvårar en dialog som skulle göra den fullt tillgänglig för förnuftet.

Hemlighetens negativitet ligger i själva dess förutsättning, vilket Rocca påpekar; för att fortsätta vara hemlighet måste den inskränka kommunikationen, samtidigt som den inte skulle vara hemlighet om den inte i varje ögonblick skulle kunna kommuniceras, d.v.s. avslöjas. ”A secret is denied communication”⁸⁰, skriver Rocca, och karakteriserar hemlighetens paradox på följande sätt: ”A secret lives in the paradox of having to feed off communication which nonetheless preserves it

75 Med några utvecklingar kan den eventuellt stämma överens även med Turnbulls kriterier, vilket jag återkommer till i del III. Jfr s. 54 nedan.

76 Ettore Rocca, ”The Secret: Communication Denied, Communication of Domination”, s. 113-126 i *Søren Kierkegaard and the word(s)* (utg. Poul Houe o. Gordon Daniel Marino), C.A. Reitzel, Köpenhamn 2003 s. 117

77 Ibid. s. 119

78 Ibid. s. 118

79 Ibid. s. 120

80 Ibid. s. 116

as denied communication.”⁸¹ Här har den en parallell i tvetydigheten, som ju kräver en idé om en naiv eller ”primär” förståelse, och i ironin, som fungerar på ett liknande sätt. Det faktum att hemligheten inte låter sig gripas med förnuftet ger desutom den hemlighetsfulla kommunikationen egenskapen som Rocca kallar ”domination”: hemligheten tvingar alla som anförtrotts den att ta hänsyn till den i sin övriga kommunikation, och den får på så sätt herravälde över dessa och deras kommunikation.⁸² Om hemligheten mottas såsom hemlighet av den till vilken den anförtros kommer det an även på denna person att bevara hemligheten såsom hemlighet.

Liksom ironin och tvetydigheten bägge karakteriseras av den (minst) dubbla innebörden, och samtidigt kan förstås i antingen den ena eller andra betydelsen, är hemligheten sådan att den (om den uppfyller Roccas kriterier) kan förstås som samtidigt ”avslöjad” och bevarad, alltså både kommunicerad och okommunicerad. Med dessa företeelser föreligger alltså en samtidighet som gör betydelsens antingen-eller till ett både-och: istället för att säga ett och mena ett annat är det sagda tvetydigt i ordets triviala bemärkelse.⁸³ På samma sätt som det ironiska och det tvetydiga i en mening är ofullständigt bestämt (i och med att utsagan så att säga pendlar mellan två betydelser) är hemligheten ofullständigt kommunicerad såsom fragment.

När avsändaren inte har någon ”egentlig” innebörd med sitt uttalande, utan använder sig av tvetydigheten, hemligheten och ironin som ett instrument för att kommunicera (i vid mening) något ytterligare annat än de i de tvetydiga utsagorna liggande dubbla betydelserna, kan vi tala om en ”tvetydighetens tvetydighet”, för att parafrasera Schlegel⁸⁴, eller ”tvetydighetens anden potens”, för att parafrasera Kierkegaard⁸⁵. I så fall måste vi också tala om en indirekt kommunikation på en annan nivå.

81 Ibid. s. 116

82 Ibid. s. 117, 120f

83 Dock är detta kanske den mest kvalificerade tvetydigheten; samtidigheten är kanske det som förenar tvetydigheten, ironin och hemligheten (i Roccas kvalificerade mening) starkast. (Jfr de Man 1997 s. 178f)

84 Friedrich Schlegel, ”Om oförståeligheten”, i Engdahl m.fl. (utg.), *Obegripligheten*, Kykeon, Malmö 1992 s. 25:

”Men vad vi här närmast vill låta förstå med ironins ironi, är något som uppstår på mer än ett sätt. När man talar om ironi utan ironi, som nyss var fallet; när man inte kan hitta ut igen ur ironin, vilket tycks vara fallet i detta försök över oförståeligheten; när ironin blir manér och liksom ironiserar mot diktaren; när man lovat bidra med ironi till en umbärlig litterär kalender utan att i förväg göra ett överslag över sina tillgångar och nu motvilligt måste göra ironi, likt en skådespelare som har kärleksplågor; när ironin blir vild och inte längre låter sig styras.”

85 Søren Kierkegaard, *Om Begrebet Ironi*, SKS 1 s. 311: ”Man seer heraf, at denne Ironi [Schlegels och Tiecks] ikke var i Verdens-Aandens Tjeneste. Det var ikke et Moment af den givne Virkelighed, der skulde negeres og fortrænges af et nyt Moment; men det var al *historisk Virkelighed*, den negerede, for at skaffe Plads for en selvskabt Virkelighed. Det var ikke Subjectiviteten, der her skulde frem; thi Subjectiviteten var allerede given i Verdensforholdene, men det var en overspændt Subjectivitet, en *Subjectivitetens anden Potens*. Man seer deraf tillige, at denne Ironi var aldeles uberettiget, samt at Hegels Adfærd imod den er ganske i sin Orden.” (Kierkegaards kursiveringar.)

Del II – Kommunion

Angest och tvetydighet

Vid det här laget har läsaren förstått att *Begrebet Angest* är en ganska märkvärdig bok, och är förstås angelägen att göra dess närmare bekantskap, vilket det också blir tillfälle till i det följande. Syftet med detta avsnitt är att visa upp tvetydighetens konkreta funktion och roll igenom boken, inom ramen för en ”direkt” läsning, där jag också tar upp exempel på hur andra uttolkare läst densamma. Det den direkta läsningen eftersträvar är att förstå *Begrebet Angest* som en *positiv* text, att förstå dess innehåll som direkt meningsfullt. Detta är erkänt svårt. En av bokens uttolkare, Gordon Daniel Marino, inleder sin uppsats med meningen: ”*The Concept of Anxiety* is a maddeningly difficult book.”⁸⁶ Han tillägger senare: ”In all honesty, I must confess that there are many passages in *The Concept of Anxiety* the meaning of which completely eludes me.”⁸⁷ En annan uttolkare, Roger Poole, berättar följande:

It seems to be almost universally the case that those who have tried to read *The Concept of Anxiety* have reported that it was difficult to the point of impossibility. Often the account given includes either a total failure to comprehend what the book is about or a failure to finish reading the book to the end, or both.⁸⁸

Ämnet som boken behandlar är förvisso svårt, men det är en allmänt spridd uppfattning att denna bok är särskilt svår, och detta har också fått konsekvenser för omfattningen av föreliggande avsnitt. Även om det endast behandlar enstaka utdrag ur boken har det varit nödvändigt att presentera tämligen vidlyftiga kommentarer för att visa på tvetydighetens funktion. Det är egentligen inte min sak att här söka redogöra för innebörden i *Begrebet Angest*, men ett ganska omfattande tolkningsarbete är närmast nödvändigt för att illustrera analysen av tvetydigheterna. Vad gäller genomgångens upplägg följer jag i stort sett bokens kapitelindelning. Jag anser mig inte finna några starka skäl tala vare sig för eller emot detta, men någon uppdelning måste nu redogörelsen ha.⁸⁹

Tvetydighet tas framför allt upp i ungefär den första halvan av *Begrebet Angest*, och det kan gälla dels det tvetydiga (Tvetydigheten) som bestämning av begrepp och företeelser (hur paradoxalt detta än kan tyckas), dels i sig tvetydiga företeelser eller i sig tvetydiga förhållanden mellan företeelser. Haufniensis vill visa att ”begreppen” (de som är centrala för den hegelianska diskursen) är tvetydiga *och* att de *måste* vara det. Därför kan de inte vara föremål för vetenskap såsom Hegel och skola bedriver den. Detta indikeras också i bokens inledande motto:

Distinctionens Tid er forbi, Systemet haver overvundet den. Hvo der i vore Dage elsker den, er en Særling, hvis Sjel hænger ved noget længst forsvundet. Det maa saa være, dog bliver Socrates hvad han var, den eenfoldige Vise, ved sin besynderlige Distinction, hvilken han selv udtalte og fuldkommede, hvilken først den sære Hamann to Aartusinder senere beundrende gjentog: ”thi Socrates var stor derved”, ”at han distinguerede mellem hvad han forstod og hvad han ikke forstod.”⁹⁰

Mottots hänvisning till Sokrates kan också uppfattas som en uppmaning att vara ödmjuk inför det man inte kan förstå och att inte söka en förklaring till varje pris, då priset kan bli att man så förvandlar det man vill förklara att förklaringen intet förklarar. Att det existerar företeelser som inte låter sig behandlas vetenskapligt är alltså något som Haufniensis förutsätter, och detta tycks vara det han sedan försöker argumentera för i den följande framställningen. Samtidigt är just tvetydigheten ett medel för dialektiskt framåtskridande för hegelianerna, vilket Haufniensis också raljerar över i en senare fotnot:

86 Marino 1998 s. 308

87 Ibid. s. 308

88 Poole 1993 s. 85

89 Det är troligt att Kierkegaard strax före publicering lät flytta tämligen omfattande avsnitt mellan kapitlen, jfr textredogörelsen i SKS K4 s. 322f. Om detta är en följd av att boken i princip behandlar en och samma problematik genom hela sitt lopp, eller snarare ger stöd åt uppfattningen att boken är en godtyckligt sammansatt självupphävande ironisk dialektik, såsom Bøggild tycks mena (s. 167), låter jag vara osagt.

90 SKS 4 s. 310 (Haufniensis’ användning av citationstecken har här något förenklats av mig.)

Wesen ist, was ist gewesen; ist gewesen er et tempus præteritum af seyn, ergo er Wesen das aufgehobne Seyn, det Seyn, som har været. Dette er en logisk Bevægelse!⁹¹

Det faktum att Haufniensis insisterar på att subjektivitetens centrala kategorier är tvetydiga, samtidigt som han klandrar den hegelianska dialektiken för sitt bruk av tvetydigheter, gör kritiken motsägelsefull, ja tvetydig. Å ena sidan kan vissa företeelser till följd av sin tvetydighet inte inlemmas i systemet såsom kunskapsobjekt, å andra sidan är det tydligen fel av hegelianerna att använda tvetydighet för att åstadkomma en mediation av antitetiska begrepp. Det är också svårt att avgöra om det är hegelianerna eller Haufniensis som i och med detta hamnat i en svår sits.

Oförsonlig polemik

Redan i inledningens första mening stöter vi på tvetydigheten i egen hög person, tydligt deklarerad med namn och allt:

At ethvert videnskabeligt Problem indenfor Videnskabens store Omfang har sin bestemte Plads, sit Maal og sin Grændse, og netop derved sin harmoniske Fortonen i det Hele, sin berettigede Medlyden i hvad det Hele udsiger, denne Betragtning er ikke blot et pium desiderium, der adler Videnskabsmanden med sit begeistrende eller veemodige Sværmerie, er ikke blot en hellig Pligt, der knytter ham i det Totales Tjeneste, og byder ham at forsage Lovløshed og Lysten til eventyrligt at tabe Continentet af Syne, men er tillige i enhver speciellere Overveielses Interesse, fordi denne ved at forglemme, hvor den hører hjemme, tillige, hvad Sproget med sikkert rammende Tvetydighed pleier at udtrykke ved det Samme, glemmer sig selv, bliver en anden, opnaaer en mistænkelig Perfectibilitet i at kunne blive lige hvad det skal være.⁹²

Själva formuleringen, att ”Sproget med sikkert rammende Tvetydighed” uttrycker något med ”det Samme”, är naturligtvis tvetydig, men ändå kanske inte så svår att begripa. Formuleringen väcker frågor om vad som menas med identitet inom vetenskapen. Vidare sätter denna mening an tonen för den stil som *Begrebet Angest* är skriven i; långa tunga perioder varvas med sarkasm, ordlekar och bitvis lyriska stycken. Boken har en hel del poesi över sig.

Inledningen övergår snart till en polemik mot den samtida hegelianska filosofien, som kritiseras för ”ved sin Forklaring at have opgivet en ny Gaade”⁹³. Den förklaring som Haufniensis kritiserar är den hegelianska dialektikens anspråk på att ”försona” realitet och idealitet – verklighet och tänkande – genom att antiteserna ”medieras” i ett tredje, en syntes eller ”mediation” av motsatserna. Den nya gåtan är ”hurledes noget Menneske kunde falde paa, at dette skulde være Forklaringen”⁹⁴. Kritiken är inte nådig. Det låter på Haufniensis som om den hegelianska filosofien i själva verket är en naiv återgång till den förkantianska filosofien, men han verkar mest upprörd över användandet av det laddade begreppet ”försoning”, som han anser använts helt oberättigat, snudd på blasfemiskt, av hegelianerna.⁹⁵ Han tar också tillfället i akt att raljera över att hegelianerna inte fullt ut tycks ha förstått mediationen, och vilka konsekvenser det för med sig att införa ett sådant begrepp i logiken:

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.⁹⁶

91 SKS 4 s. 320 n.

92 SKS 4 s. 317

93 SKS 4 s. 319

94 SKS 4 s. 319

95 SKS 4 s. 319

96 SKS 4 s. 319 Den sista bisatsen är en släng åt de danska hegelianerna Heiberg och Stilling, som i skrifter av ”propædeutisk” karaktär utlovat ett fullbordande av den hegelianska systemet, något som aldrig fullföljdes, jfr det sjunde förordet i *Forord* SKS 4 s. 501 (detta förord skulle ursprungligen utgjort förord till *Begrebet Angest*), samt kommentaren till *Begrebet Angest* SKS K4 s. 359.

Den tvetydighet i mediationen som Haufniensis anmärker på är att mediationen för att kunna fylla sin uppgift som förening av motsatser måste vara tvetydig. Den måste samtidigt ”beteckna” förhållandet mellan motsatserna – d.v.s. negationen – och resultatet av detta förhållande, nämligen en ”ny” positivitet. Han uttrycker det som att mediationen betecknar såväl rörelse som vila, och att tills denna tvetydighet är ordentligt utredd kommer mediationen inte vara annat än en ytlig ordlek. Återigen är det dock inte detta som upprör Haufniensis mest.⁹⁷ Det är än en gång dags att rådbråka användningen av begreppet försoning:

Man afskaffe da Synthesis og sige 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 ind, nu ogsaa hentyder paa, at Logik og λογος (det dogmatiske) svare til hinanden, og at Logiken er den egentlige Lære om λογος.⁹⁸

Om Haufniensis kunnat acceptera mediationen är det tydligt att han inte accepterar användandet av begreppet försoning. Han anser att det inte tillför något till logiken att istället för mediation skriva försoning, däremot ”förvirrar” man de teologiska disciplinerna etik och dogmatik, som likt logiken har λογος som sitt föremål. Här kan han emellertid spela på att begreppet λογος har mycket olika betydelser inom teologin och filosofien, precis som den teologiska innebörden av begreppet försoning säkerligen inte är den hegelianerna åsyftade inom logiken. I teologin betecknar ju λογος inget annat än Ordet som blev kött i Kristus, vilket näppeligen är logikens föremål. Det är den rentav fullständigt väsensfrämmande.

Haufniensis kommer med ytterligare en raljant invändning, även den av ungefär samma argumentativa halt. Tidigare i inledningen har han konstaterat att hegelianerna sätter tron som ”det omedelbara”, alltså det varifrån en dialektisk rörelse utgår.⁹⁹ När han kombinerar denna uppfattning med försoningsbegreppets tvetydighet kan han ställa det hegelianska resonemanget på huvudet:

Ethiken og Dogmatiken stride i et skjebnesvangert confinium om Forsoningen. Angeren og Skylden frempiner ethisk Forsoningen, medens Dogmatiken i Receptiviteten for den tilbudne Forsoning har den historisk concrete Umiddelbarhed, med hvilken den begynder sin Tale i Videnskabens store Samtale.¹⁰⁰

Den orimliga följdén blir alltså att etiken, där försoningen per definition inte har någon plats, dialektiskt får kämpa sig fram till försoningen, medan dogmatiken, där försoningen är given som en trossats, blott utgör startpunkten för en dialektisk resa i en helt annan riktning! Till sist kan Haufniensis leverera sin sarkastiska knorr:

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.¹⁰¹

Kort sagt, det Haufniensis framför allt ger uttryck för i de polemiska delarna av inledningen är denna upplevda misappropriation av begreppet ”försoning”, som enligt honom inte hör hemma i vetenskapen – d.v.s. filosofien – över huvud taget. Försoningen tycks enligt Haufniensis istället höra till tron, och är framför allt inte något som man kan resonera sig fram till i objektiva kategorier.¹⁰² Detta kommer att genljuda som ett eko genom hela boken, i variationer, men dock alla på samma tema. Detta tema skulle kunna beskrivas som att vetenskapliggörandet av det väsentligen

97 Ja, ordet ”upprör” är passande, då inledningen genomgående har ett sarkastiskt och polemiskt, bitvis affekterat tonfall.

98 SKS 4 s. 319

99 SKS 4 s. 318

100 SKS 4 s. 319f

101 SKS 4 s. 319

102 Jfr Westphal 1998 s. 108, 116

privata, objektiverandet av det subjektiva, är en självmotsägelse och att varje sådant försök därför är dömt att förfelas.¹⁰³ Protesten mot den hegelianska användningen av begreppet försoning, som enligt Haufniensis används i fel sfär, nämligen den allmänna kunskapens, leder till att Haufniensis gör en utredning av arvsynen, denna teologiska stötesten (rentav ett trons mysterium!), för att visa att hegelianismen står i motsättning till det som är vedertaget inom arvsynsproblematiken. Samtidigt är *Begrebet Angest* en psykologisk text, där fenomenet ångest undersöks. (Det är värt att notera att "Begrebet Angest" lika gärna kan översättas med "begreppet ångest" som med "begripen ångest".) Samtidigt blir arvsynsundersökningen en utvidgad undersökning av synd och skuld i förhållande till frihet, samt reciprokt av friheten i förhållande till skuld och synd. Det religiösa fjärras alltså en aning, även om det genom syndbegreppet ständigt finns i bakgrunden. Framför allt är dock friheten en syndens förutsättning. Samtidigt blir undersökningen också en undersökning av tidsuppfattning, vad som utmärker ett geni och olika personliga förhållningssätt till friheten (demoni etc.): "it seems to encompass all human wisdom"¹⁰⁴. Boken är omöjlig att egentligen summera, och vid en första anblick argumenterar Haufniensis egentligen inte för en tes, utan gör snarare anspråk på att berätta hur det faktiskt ligger till. Boken har i stora delar en dogmatisk karaktär.

Ytterligare ett problem i den hegelska filosofien är Intet, som enligt Haufniensis blir Något. Jag har här valt att citera ett längre stycke ur boken, eftersom jag anser att det dels ger en god bild av hur *Begrebet Angests* text "för" sig, stilistiskt och argumentativt, dels för att detta stycke taget i sin helhet inte kräver någon större förklaring.

I Logiken maa ingen Bevægelse *vorde*; thi Logiken er, og alt Logisk *er* kun, og denne det Logiskes Afmagt er Logikens Overgang til Vordelsen, hvor Tilværelse og Virkelighed træde frem. Naar da Logiken fordyber sig i Kategoriernes Concretion, da er det bestandig det Samme, der var fra Begyndelsen. Enhver Bevægelse, forsaavidt man et Øieblik vil bruge dette Udtryk, er en immanent Bevægelse, hvilket i dybere Forstand ingen Bevægelse er, hvad man let vil overtude sig om, naar man betænker, at Begrebet Bevægelse selv er en Transcendents, der ikke kan finde Plads i Logiken. Det Negative er da Bevægelsens Immanents, er det Forsvindende, er det Ophævede. Skeer Alt paa denne Maade, saa skeer der slet Intet, og det Negative bliver et Phantom. Men for netop at faae Noget til at skee i Logiken, bliver det Negative noget Mere, det bliver det Modsætningen Frembringende, og ikke en Negation men en Contra-Position. Det Negative er da ikke den immanente Bevægelses Lydløshed, er det "*nødvendige Andet*", hvilket vistnok kan være Logiken høist nødvendigt for at faae Bevægelsen i Gang, men hvilket det Negative ikke er. Forlader man Logiken for at gaae til Ethiken, da træffer man atter her det i den hele hegelske Philosophie utrættelig virksomme Negative. Her erfarer man til sin Forbauselse, at det Negative er det Onde. Nu er Confusionen i fuld Gang; der er ingen Grændse for Aandriheden, og hvad Mad. Staël-Holstein har sagt om den Schellingske Philosophie, at den gjorde et Menneske aandrigt for hele hans Liv, det gjelder i alle Maader om den hegelske. Man seer, hvor ulogiske Bevægelserne maae være i Logiken, siden det Negative er det Onde; hvor uethiske de maae være i Ethiken, siden det Onde er det Negative. I Logiken er det for meget, i Ethiken for lidet, intetsteds passer det, hvis det skal passe begge Steder. Har Ethiken ingen anden Transcendents, da er den væsentlig Logik, skal Logiken have saa megen Transcendents, som dog bliver for en Skams Skyld Ethiken nødvendig, er den ikke mere Logik.¹⁰⁵

Det negativa är i den hegelska filosofien mer än Intet – det är en tånjning av det negativa för att få logiken att transcendera sig själv ("Bevægelse er en Transcendents"). Men transcenderandet innebär även att disciplinen som sådan förändras på ett sådant sätt att logiken inte tycks kunna kallas logisk längre. Ett sådant införande av enligt Haufniensis väsensfrämmande bestämningar förvirrar ("fra Grunden af") disciplinerna etik, dogmatik och logik. Denna hegelska *Aufhebung* av filosofien är alltså enligt Haufniensis kanske inget annat än ett misstag. Den tillför något, men Haufniensis kan inte godta Hegels allomfattande anspråk. Allt kan dock inte vara föremål för kunskap!¹⁰⁶ Detta illustreras också i en fotnot till den aktuella passagen, mer bestämt till de inledande anmärkningarna om logiken som det varandes disciplin:

103 Jfr Ricoeur 1974 s. 286

104 Poole 1993 s. 100

105 SKS 4 s. 320f

106 Jfr Westphal 1998

Det som kan vara nog så giltigt inom disciplinen logik är förfelat om det tillämpas på den konkreta existensen, en sådan filosofi vänder sig från den verklighet av ständig förändring som den skulle förklara. Återigen kan Haufniensis beslå hegelianerna med att inte ha begripit sitt ämne.

Gordon Daniel Marino, försöker sig i uppsatsen ”Anxiety in *The Concept of Anxiety*”¹⁰⁸ på en läsning av *Begrebet Angest*. Det som gör Marinos läsning intressant är att han närmar sig texten på ett mer hermeneutiskt sätt än flera av föregångarna, och han uppmärksammar företeelser som inte i samma utsträckning belyses av dem. Så intresserar han sig exempelvis för Haufniensis’ användning av ”Stämning”, och kommer fram till att ”the significance of appropriation is mirrored in the importance that Haufniensis attributes to moods [Stemninger].”¹⁰⁹ För att verkligen kunna förstå det du tänker, måste du tillägna dig det helt, och göra det till ditt eget, menar Marino att Haufniensis hävdar. Han noterar också att stämning i vissa fall tycks belysa huruvida en viss kunskap närmats på ett riktigt sätt:

It could, for instance, be argued that when someone thinks about the Holocaust with curiosity, he fails to grasp the significance of the ovens. Or, again, when someone “does ethics” in a crossword/puzzling mood, as though ethics were a hobby or a way of advancing his career, we might surmise that he has not really understood his subject matter.¹¹⁰

Men i andra fall är det inte klart hur en felaktig stämning skulle leda oss till felaktiga resultat. Marino tar som exempel en person som närmar sig metafysiska resonemang med det allvar som krävs för etiska resonemang. När det gäller ett teologiskt resonemang torde det emellertid vara ganska klart att det krävs en viss stämning för att vara mottaglig för försoningen, för att förstå det som inte kan förklaras.

Marino understryker vidare att det genom Kierkegaards *œuvre* finns en tendens ”of enhancing our receptiveness to the idea that we are sinners.”¹¹¹ Den egna syndmedvetenheten är alltså enligt Marino en central fråga för Kierkegaard, och det är en fråga som ställs mot hans samtids förflackade religiositet. Det är i hans läsning Kierkegaards utvidgade ärende att försöka ”göra tron möjlig igen”¹¹², och för att nå dithän måste han först angripa en del uppfattningar som vunnit stort inflytande i samtiden, men som han anser står i motsättning till människans möjlighet att bli medveten om sig själv som syndare. Här intar diskussionen om arvsynden, sådan den varit inom den hegelianska teologin och som Haufniensis uppfattat den, en framträdande roll. Mot Hegel hävdar Haufniensis om berättelsen om syndafallet i första Mosebok att ”Hiin Fortælling er den eneste dialektisk-consequente Opfattelse.”¹¹³ Marino utvecklar sin förklaring till detta såsom att synden måste vara fritt vald, annars är vi inte syndare i egentlig mening, och Kristus behövs inte, ej heller försoningen. Dessutom anmärker han att Haufniensis inte kan låta bli att notera att tankar av arten att Adam vore den enda som fritt syndade ”engenders a mood [Stämning] that is antithetical to the development of sin-consciousness”¹¹⁴.

Skuld och ande

I bokens första kapitel diskuterar Haufniensis arvsynden, och hur den enskilda människan kan

107 SKS 4 s. 320 n.

108 Marino 1998

109 Ibid. s. 312

110 Ibid.

111 Ibid. s. 313

112 Ibid.

113 SKS 4 s. 338, jfr Marino 1998 s. 314

114 Marino 1998, s. 314

förstås som skyldig till denna synd. Den är alltså inte något som ärvs i strikt bemärkelse, utan varje människa är fri att synda. Den bibliska syndafallsberättelsen behandlas av Haufniensis som en allegori över det enskilda syndafallet, vilket måste vara ett faktum om arvsynnen ska finnas som en synd till vilken varje människa är skyldig (och inte bara Adam). Om skulden inte ligger hos individen kan den heller inte sonas av individen, och kristendomens budskap om frälsning vore då omintetgjort.¹¹⁵

Begrebet Angests förmenta vetenskaplighet till trots, observerar Marino att

Haufniensis's [sic] reading of the Fall is much closer to poetry than it is to a psycho-philosophical treatise. Once again, there are a number of logical counterthrusts but very little in the way of positive arguments.¹¹⁶

Avsaknaden av positiva argument som Marino noterar hoppas jag i ett senare avsnitt kunna knyta ihop med det som Bøggild kallar "negativ dialektik" hos Kierkegaard. För Marinos del är dock huvudsaken med denna anmärkning att understryka de skönlitterära dragen hos denna förment vetenskapliga avhandling¹¹⁷, vilket alltså ligger närmre Pooles läsning, även om den senare menar att de vetenskapliga dragen hos *Begrebet Angest* endast är en del av den vraisemblance vars syfte är att förvirra och förvilliga läsaren.¹¹⁸

En bekant artikel som diskuterar Haufniensis' arvsyndsuppfattning är Philip L. Quinns "Does Anxiety Explain Original Sin?".¹¹⁹ I denna artikel jämför han de uppfattningar om arvsynnen som lagts fram av Kant och Schleiermacher med den som Haufniensis lägger fram i *Begrebet Angest*. För att sätta Haufniensis' arvsyndsuppfattning i perspektiv kan det vara lämpligt att behandla Quinns genomgång, om än kortfattat. Quinn noterar till att börja med att samtliga avviker från det han kallar för den "augustinska uppfattningen" ("the Augustinian account")¹²⁰, och detta för att komma ifrån en inkonsekvens i denna. Enligt Quinn innebär nämligen denna uppfattning att arvsynnen är ärvd i egentlig mening, och samtidigt en synd sådan att individen har skuld:

Thus, for example, Anselm claims that infants who die unbaptized are justly condemned by God and so excluded from the kingdom of heaven. Originated original sin [ung. "ärvd arvsynd"] is therefore both inherited and innate, on the one hand, and something in virtue of which one is guilty and deserving of punishment, on the other.¹²¹

Detta är, som Quinn påpekar, otillfredsställande. Det förefaller motsägelsefullt att något som individen inte rör över skulle läggas henne till last, och att hon skulle göras ansvarig för detta. Det är alltså denna inkonsekvens mellan dogmen och vår intuitiva uppfattning som herrar Kant, Schleiermacher och Haufniensis söker råda bot på. I princip ska arvsynnen kunna förklaras i överensstämmelse med begreppet "synd", och den skuld som en individ har till sin arvsynd ska kunna förklaras och förstås i enlighet med begreppet "skuld".

Kants tes om "das radikal Böse" som en "benägenhet" till det onda förlägger syndafallet hos var och en till den tidpunkt då ondskans "ur-maxim" antas – den maxim som i sig ligger till grund för alla enskilda onda maximer. Men i och med att detta är en fri handling äger den rum i den noumenala sfären, och är alltså atemporal. Det som stör med denna uppfattning är att individen här i

115 Detta kan vara en del av förklaringen till kontroversen om försoningsbegreppet, som för Haufniensis har en central roll inom kristendomen. Jfr diskussionen av hedendom och judendom nedan s. 38f.

116 Marino 1998 s. 315

117 Ibid. s. 315f

118 Se Poole 1993 s. 86ff. Marino är medveten om Pooles läsning och "domslut" över *Begrebet Angest*, och noterar i inledningen till sin artikel: "While I disagree with this scholar's [Poole] assessment [that the book is simply a spoof, devoid of any serious psychological insight], I sympathize with his judgment that *The Concept of Anxiety* has elements of farce." (Marino 1998 s. 308)

119 *Noûs*, vol. 24, nr 2, s. 227-244, 1990

120 Quinn 1990 s. 228

121 Ibid.

sitt val av det onda tycks helt frikopplad från yttre påverkan, vilket inte bara är intuitivt motsägelsefullt utan också väcker frågan varför någon fritt väljer det onda. Schleiermacher går enligt Quinn för långt åt andra hållet. I hans uppfattning är det istället yttre faktorer som utlöser syndafallet hos individen. Själva arvsynen, den medfödda predispositionen till synd, är inte något individen har skuld till, och är inte heller det som utlöser synden. Quinn menar dock att Schleiermacher inte lyckas få in den fria viljan igen i sin förklaring, och att individen således inte rimligen kan göras ansvarig för vare sig den ärvda predispositionen eller de faktiskt begångna synderna, eftersom dessa är kausalt bestämda av å ena sidan faktorer utanför individen, och av å andra sidan den förutbestämda predispositionen. I en sådan uppfattning finns det alltså inte utrymme för någon skuld överhuvudtaget, vilket inte heller är tillfredsställande.

Den uppfattning av arvsynen Haufniensis ganska omständligt redogör för skulle kunna sammanfattas mer eller mindre på följande sätt: varje människa är från början i ett tillstånd utan synd där hon inte ens känner till synden eller gott och ont, men är fri att synda, därigenom är hon också ansvarig för syndens begående. Det ögonblick då individen blir varse sin frihet är det ögonblick hon också blir medveten om sig själv och om sin möjlighet att synda. Dock känner hon fortfarande inte syndens väsen, och denna möjlighet utgör därför ett okänt för henne. Denna möjlighet till det okända framkallar ångest i den oskyldiga individen, och ångesten driver henne att synda. Till sin synd är hon både skyldig och oskyldig. Däremot inträder hon i och med syndens begående i ett nytt tillstånd: syndigheten. Detta tillstånd skiljer sig från det föregående på ett radikalt sätt, det handlar här om något helt nytt, nämligen skulden, som inte fanns i det föregående tillståndet. Haufniensis uttrycker det så att det inte innebär en blott *kvantitativ* skillnad – det är inte bara något som tillkommit – utan en *kvalitativ* skillnad. Individens inträdande i detta nya tillstånd kan inte förstås som en övergång från det tidigare tillståndet, då detta vore att förutsätta just en kvantitativ skillnad. Detta inträdande, som Haufniensis kallar ”språnget”, måste istället placeras bortom alla möjligheter till vetenskaplig förklaring.

Quinns tes är att Haufniensis’ uppfattning är ett försök att förklara arvsynen utan att råka i de svårigheter som Augustinus, Kant och Schleiermacher här har fått exemplifiera. För det första noterar Quinn att Haufniensis hävdar att synden i sig är en ny kvalitet, och innebär ett ”språng” från oskuld till skuld, och att ingen logisk förklaring egentligen kan ges. Psykologiskt kan man undersöka det Haufniensis kallar ”syndens reala möjlighet”, alltså skissera ett slags syndafallets fenomenologi, men själva syndafallet har ingen hemvist i vetenskapen, utom hos dogmatiken, där det förutsätts.¹²² Ångesten är dock ett tecken på hur syndens möjlighet ter sig för människan; om synden vore en följd av ett fritt och likgiltigt val skulle det inte finnas någon ångest.¹²³ Ångestens plats i förklaringen är alltså att ”utesluta möjligheten att det kvalitativa språnget görs från en likgiltighetens utgångspunkt, fullständigt omotiverat”¹²⁴. Samtidigt kan ångesten inte förstås som orsakande synden, utan endast som just motiverande. Emellertid är ångesten tvetydig, individen måste förstås som både fri att välja *och* under något slags inflytande. Ångesten både lockar och skrämmer. Hela arvsynsproblematiken är djupt tvetydig eller rentav oxymoronisk; den är en juxtaposition av begrepp som tycks inkongruenta: arv – skuld, synd – nödvändighet. Det som ärvs i arvsynen enligt Quinns läsning av *Begrebet Ångest* är medvetenheten om sinnligheten som potentiellt syndig. Detta föder ångest, en ångest som blir mer (kvantitativt) reflekterad för varje generation. I det enskilda fallet är dock individen skyldig till sin synd. Quinns slutsats är således att Haufniensis lyckas balansera mellan att frikoppla individen från historien (Kant) och att beröva individen det fria valet (Schleiermacher). Till sist är dock synden bortom förklaring.¹²⁵

I femte paragrafen i kapitel 1, den paragraf som särskilt berör själva ångesten (i oskyldigheten), finns det flera exempel på hur Haufniensis beskriver ångesten som ett i grunden tvetydigt fenomen.

122 Jfr SKS 4 s. 326f

123 Jfr SKS 4 s. 354f

124 Quinn 1990, s. 238 (min övers.)

125 Jfr SKS 4 s. 366

Innan det mest explicita exemplet tas upp är det emellertid lämpligt att beakta följande passage, som beskriver ångestens framträdande för oskyldigheten:

I denne Tilstand er der Fred og Hvile; men der er paa samme Tid noget Andet, hvilket ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest.¹²⁶

I den fortsatta beskrivningen slår Haufniensis också fast att ångest är ångest för Intet, den saknar ett bestämt objekt.¹²⁷ Till skillnad från fruktan, som är rädsla för något särskilt, är ångest rädsla för det okända, alltså det som endast existerar för individen såsom möjlighet. Detta är människans egenart, att hon kan föreställa sig det som endast är möjligt och inte verkligt. I oskyldigheten är denna förmåga eller kapacitet till medvetenhet om möjligheter, som Haufniensis kallar ”anden”, inte fullt utbildad, utan ”drömmande”. Den är dock där, och den är dynamisk. Genom sin verksamhet, sin mottaglighet för det okända, framkallar den ångest hos människan, och denna ångest är det som driver henne till medvetenhet, och till andens slutliga sättande. Ångestens egenart är nämligen att den på samma gång verkar både tilldragande och frånstötande; det okända både skrämmer och lockar. I en bemärkelse torde detta vara uppenbart för var och en; ångest för något är ju samtidigt med elementet av fruktan också en besatthet av detta, ett oupphörligt sysslande. Haufniensis går dock ännu längre och presenterar den kanske mest berömda karakteristiken av ångest:

Naar vi ville betragte de dialektiske Bestemmelser i Angest, da viser det sig, at disse netop have den psykologiske Tvetydighed. Angest er *en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie*.¹²⁸

Poole anmärker torrt: ”By now the reader should have realized that he can expect no quarter from Vigilius. Considerable care is being taken to make matters incomprehensible.”¹²⁹ En sådan kommentar tycks utgå ifrån att den presenterade karakteristiken av ångesten är en paradox, men Haufniensis skriver här uttryckligen att Ångestens bestämningar är (psykologiskt) *tvetydiga*, och närmare bestämt dubbelt tvetydiga.¹³⁰ Individens upplevelse av ångesten beskriver han alltså som en medkännande motvilja *och* en motvillig medkänsla; parafraaserat en lustfylld olust och en frånstötande lockelse. En senare passage utvecklar tvetydighetens roll:

Ligesom da Angestens Forhold til sin Gjenstand, til Noget, hvilket er Intet [...] er aldeles tvetydigt, saaledes vil den Overgang, der her kan gøres fra Uskyldighed til Skyld, netop være saa dialektisk, at den viser, at Forklaringen er, hvad den skal være, psykologisk. Det qualitative Spring er udenfor al Tvetydighed, men den, der gennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; – og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede idet han frygtede den. Der gives i Verden intet Tvetydigere end dette, og derfor er denne den eneste psykologiske [Forklaring], medens den, for atter at gjentage det, aldrig falder paa at ville være Forklaringen, der forklarer det qualitative Spring.¹³¹

Haufniensis tycker sig här ha hittat det tvetydigaste av allt, nämligen att individen, genom att drivas till synden av ångesten, både är skyldig och oskyldig till dess begående.¹³² Skyldig då hon lockades till det av ångesten, åter oskyldig då hon skrämdes till det av densamma. Än mer intrikat blir det i

126 SKS 4 s. 347

127 SKS 4 s. 347f

128 SKS 4 s. 348. Jfr SKS K4 s. 411 (kommentarbandet): ”ordret: medfølelse modfølelse og modfølelse medfølelse; deltagende, tiltrukket modvilje og modvillig, frastødt deltagen. Tvetydigheden er her ikke enkel (som mellem sympati og antipati), men fordoblet: Begge former for følelse har allerede deres modsætning i sig.” (Till skillnad från om den beskrivits som en antipati och en sympati.)

129 Poole 1993 s. 105

130 Jfr dock ibid. s. 56 för en mer nyanserad syn.

131 SKS 4 s. 348f

132 Se även Hjertström Lappalainen 2009 s. 84f

och med den fördubblade tvetydigheten, för hon var rädd för lockelsen, och lockades av rädslan. Dock är detta det enda sätt på vilket arvsyndens tycks kunna förklaras utan direkta motsägelser gentemot andra kristna lärosatser om synden, eller gentemot skuldens själva natur. Om individen enbart lockats eller skrämts till synden hade skulden kunnat ifrågasättas, då friheten vore tvivelaktig, men då hon älskade rädslan och fruktade lockelsen finns de nödvändiga beståndsdelarna där: individen är nu både fri att synda av egen förmåga och driven till det av en inre kraft. Priset som betalas är att skulden (och oskulden) blir tvetydig, men nu kan de båda finnas samtidigt.

I Ronald Grimsleys uppsats "Dread as a philosophical concept"¹³³ beskrivs ångesten som en "spänning" mellan två principer, ande och natur – principer som han understryker inte existerar isolerade, utan i "the temporal-eternal synthesis which is the human being."¹³⁴ Det är betecknande att han skriver att anden "struggles to express itself through *and* against nature"¹³⁵. Det är just denna ofrånkomliga förening av oförenligheter som ger ångesten dess dialektiska tvetydighet.

Jonna Hjertröm Lappalainen diskuterar förhållandet mellan frihet och skuld i *Den enskilde*, och hennes framställning är högst klagörande vad gäller *Begrebet Ångests* huvudresonemang. Om man får anta att *Begrebet Ångest* är skriven för att dess resonemang ska bli förstått (och inte, som Poole hävdar, som ett skämt), tycks det mig att Hjertröm Lappalainen på ett tydligt och konsekvent sätt har utlagt själva resonemanget i boken. (Jag frestas att säga att om boken ska förstås, ska den förstås som Hjertröm Lappalainen förstått den.) Hon har i sin avhandling bemödat sig om att skapa en sammanhängande beskrivning av vissa centrala begrepp i den kierkegaardiska begreppsapparaten. Huvudangelägenhet för hennes avhandling är, som titeln beskriver, "den enskilde" eller "enskildheten", men för att kunna diskutera denna "kategori" måste hon på vägen gå igenom sådana begrepp som "frihet", "ångest" och "synd". För vår undersökning är hennes diskussion av frihetens problematik i *Begrebet Ångest* av särskilt intresse, en diskussion som återfinns i avhandlingens fjärde kapitel. Utöver det som redan framgått om friheten och Hjertröm Lappalainen läsning av *Begrebet Ångest* i föreliggande uppsats' tidigare avsnitt, är hennes observation att "Kierkegaard söker [...] den ursprungliga frihetsyttringen som en positivitet i Adam."¹³⁶ Då till skillnad från Hegel och Sartre. Även Hjertröm Lappalainen är förstås väl medveten om ångestens tvetydighet, som hon sammanfattar på följande sätt:

En av de avgörande aspekterna hos ångesten är att den är tvetydig. Den som blir skyldig i ångest är både skyldig och oskyldig. Det är också på grund av denna tvetydighet som ångesten kan fungera som övergången mellan oskuld och skuld (förstådda som två kvalitativt skilda tillstånd).¹³⁷

Av naturliga skäl har den efterföljande analysen kommit att fokusera på skulden på bekostnad av oskulden, men Hjertröm Lappalainen slår fast: "Momentet av oskuld [...] är dock lika betydelsefullt"¹³⁸. Även oskuldens relation till sin egen ångest är en tvetydig relation; den måste förhålla sig till sin drömmande andes verksamhet, samtidigt som den just för att anden blott är drömmande inte kan komma i en kunskapsrelation till andens projektioner.¹³⁹ På det sätt som vi tidigare sett är även själva syndafallet tvetydigt, vi är både skyldiga och oskyldiga till det, både fria och ofria i syndens begående, ångesten både driver oss till det och avskräcker oss från det.¹⁴⁰

Diskussionen av hur självet/anden "sätts" och dess relation till friheten har föregångare inom filosofien, och även efterföljare. Hjertröm Lappalainen tar bland de förra upp Schelling och Hegel, och Sartre bland de senare.¹⁴¹ Till skillnad från Hegel och Sartre, som ser frihetens framträdande

133 *The Philosophical Quarterly*, vol. 6, nr 24, s. 245-255, 1956

134 Ibid. s. 247

135 Ibid. (min kursivering)

136 Hjertröm Lappalainen 2009 s. 73

137 Ibid. s. 75

138 Ibid.

139 Jfr ibid. s. 79

140 Jfr ibid. s. 85

141 Ibid. s. 72f

och självets sättande i trotsandet eller *negerandet* av det gudomliga förbudet, hävdar Kierkegaard att friheten är en positivitet, och att den finns för Adam innan den uttrycks:

Även om friheten tar sig uttryck i en negation förstår han [Kierkegaard] inte Adams frihet som en ren negation. Han vill istället söka Adams frihet som föregående sitt första uttryck. I likhet med Schelling försöker Kierkegaard alltså upptäcka frihetens möjlighet som föregående självets och kunskapens framträdande.¹⁴²

Hon menar också att Kierkegaard ”framför allt vill visa att synden och friheten är två olika företeelser”¹⁴³ och att han därför söker denna ursprungliga frihet som en positivitet. Om friheten inte finns för individen förrän i och med sitt framträdande och uttryck, alltså synden, blir för det första skillnaden mellan frihet och synd för liten, och för det andra är då människan förutbestämd att synda, i vilket fall hon inte är skyldig till sin synd, alltså till sin livssituation. Även om Kierkegaard betonar människans skuld till synden, understryker Hjertröm Lappalainen frihetens föregående:

Samtidigt får man inte missa att Kierkegaard också vill hävda att det finns en erfarenhet av frihet som han vill tala om oberoende av den första synden. Han vill lyfta upp denna frihet som en betydelsefull existentiell erfarenhet: varje människas första ursprungliga frihetserfarenhet. Skulden visar frihet, och skulden visar att människan är fri, men den enskildes skuld och den enskildes ursprungliga frihetserfarenhet är inte identiska.¹⁴⁴

Hjertröm Lappalainen betonar betydelsen för Kierkegaard av att friheten uppfattas i en väsentligen existentiell mening, och inte som en reflexionsbestämning, vilket framgår av valet av exempel; före syndafallet, självets sättande, kan Adam inte förhålla sig reflekterande till sig själv och sin frihet.¹⁴⁵

I *Begrebet Angest* beskrivs anden, alltså möjligheten av detta självets sättande, det som gör människan specifikt mänsklig, som en tvetydig makt, både vänlig och fientlig.¹⁴⁶ Vänlig eftersom den vill konstituera förhållandet mellan kropp och själ, d.v.s. sig själv. Fientlig då den i och med denna sin strävan stör det ”omedelbara” förhållandet mellan kropp och själ, och pekar hän mot möjligheten av den syntes den utgör när den väl satts. Detta orsakar ångest:

Hvilket er da Menneskets Forhold til denne tvetydige Magt [Aanden], hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest. Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv, kan den heller ikke, saa længe den har sig selv udenfor sig selv; synke ned i det Vegetative kan Mennesket heller ikke, thi han er jo bestemt som Aand; flye Angesten kan han ikke, thi han elsker den; egentlig elske den kan han ikke, thi han flyer den. Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, men ikke en dyrisk Brutalitet, men en Uvidenhed, der er bestemt af Aand, men som netop er Angest, fordi dens Uvidenhed er om Intet. Her er ingen Viden om Godt og Ondt o. s. v.; men Videns hele Virkelighed projekterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet.¹⁴⁷

Anden är förutsättningen för ångest, och alltså det som skiljer människan från djuren. Dock har människan även i oskyldigheten ande, men inte medveten om sig själv som en vuxens; anden är ”drömmande”.¹⁴⁸ Vore människan någon gång andlös vore hon det för alltid.¹⁴⁹ Trots att oskyldigheten saknar begrepp om gott och ont och det som hör syndens verklighet till, är anden närvarande, ofrånkomlig, och den är dynamisk. Marino anmärker i sin artikel att Kierkegaard och hans pseudonymer outhärligen sysslar med denna ”ande”:

142 Ibid. s. 73. Jfr SKS 4 s. 350.

143 Hjertröm Lappalainen 2009 s. 73

144 Ibid. s. 74

145 Ibid. s. 87f

146 SKS 4 s. 349

147 SKS 4 s. 349f

148 SKS 4 s. 347

149 SKS 4 s. 349

Over and over, he reminds us that were it not for the fact that we are spirit, anxiety, despair, sin and faith would be impossible. But exactly what it means to say that we are spirit, Haufniensis [...] never tries to make clear, perhaps for the same reason that he resists offering a definition of sin or the self.¹⁵⁰

Marinos förklaring till Haufniensis obenägenhet att ge något slags definition av begreppen ”ande”, ”synd” o.s.v. tycks vara att dessa begrepp strängt taget inte hör hemma inom den vetenskap som *Begrebet Angest* ansluter sig till, närmast psykologin, men även i vidare förstånd så att den är en vetenskaplig text, medan sådana begrepp ligger utanför vetenskapens omfång och måste definieras i sin korrekta disciplin, vilken vore dogmatiken, eller i tron. Vi kan också med Bøggild konstatera att bokens centrala begrepp är existensbegrepp, och att de som sådana i det längsta är otillgängliga annat än för den subjektiva erfarenheten.¹⁵¹ Det är kanske betecknande att Marino längre fram hänvisar till Haufniensis’ anmärkning om ångest och andlöshet: ”Skulde derimod den Talende mene, at det er det Store hos ham, at han aldrig har været angest, da skal jeg med Glæde indvie ham i min Forklaring, at det kommer deraf, at han er meget aandløs.”¹⁵²

Andens verksamhet pekar emellertid vidare mot det språng vid vilket den sätts såsom ande, och varigenom människan blir självmedveten (och så lever upp till sin egentliga bestämning). Det är i denna oreflekterade oskyldighet som friheten först framträder. Och den framträder som en positivitet, till sist som en konkret möjlighet, men icke desto mindre en möjlighet som individen inte har förstått och inte kan reflektera över på ett sådant sätt att *trots* vore meningsfullt som bestämning av friheten, såsom hos Hegel och Sartre.

Dersom man lader Forbudet vække Lysten, saa maa man ogsaa lade Straffens Ord vække en afskrækkende Forestilling. Dette forvirrer imidlertid. Forfærdelsen her bliver kun Angest; thi det Udsagte har Adam ikke forstaaet, og har altsaa kun igjen Angestens Tvetydighed.¹⁵³

Innan anden satts är Adam (och varje människa) inte medveten om gott och ont, och tanken att det gudomliga förbudet¹⁵⁴ skulle utgöra en konkret lockelse till överträdelse tillbakavisas av Haufniensis, eftersom det förutsätter att Adam har ett begrepp om det straff som i så fall väntar. Resonemanget är att Adam med sin drömmande ande inte kan ha någon föreställning om döden, ett sådant straff är okänt och ogripbart för honom, och han kan således åter förhålla sig till denna möjlighet endast i ångest. Istället för rädsla inför straffet kan Adam endast känna ångest inför detta okända och ogripbara. Därigenom är det Adam själv, och alltså individen ensam, som är ansvarig för och upphov till synden, så radikal och obegränsad är den frihet Haufniensis vill finna, men samtidigt är den också en tvetydig frihetserfarenhet, som inte låter sig gripas med förnuftet och göras till kunskap. Om synden vore en följd av något utanför Adam vore friheten däremot omintetgjord:

Enhver Forestilling om, at Forbudet fristede ham, eller at Forførelsen bedrog ham, har kun for en overfladisk Iagttagelse den tilstrækkelige Tvetydighed, forvansker Ethiken, frembringer en quantitativ Bestemmen, og vil ved Psychologiens Hjælp gjøre Mennesket en Compliment paa det Ethiskes Bekostning, hvilken Compliment Enhver, der er ethisk udviklet, maa frabede sig som en ny end profunderere Forførelse.¹⁵⁵

Marino menar att poängen med att överhuvudtaget införa ångesten som psykologisk förklaring till syndafallet – här håller han med Quinn – är att den ger Adam en motivering för att gå emot Guds

150 Marino 1998 s. 315

151 Bøggild 2002 s. 162

152 SKS 4 s. 456, Marino 1998 hänvisar till denna passage s. 321

153 SKS 4 s. 350

154 Som innebär att Adam och Eva får äta av alla träd i lustgården ”utom av trädet som ger kunskap om gott och ont. Den dag du äter av det trädet skall du dö.” 1 Mos. 2:17 (övers. ur *Bibel 2000*, Verbum förlag 1999)

155 SKS 4 s. 349

förbud, samtidigt som den säkerställer den fria viljan.¹⁵⁶ Han noterar också att ångesten för att kunna ha denna medlande funktion måste ha de nödvändiga elementen av både oskuld och skuld, och därmed vara tvetydig. Denna nödvändiga tvetydighet vore inte förefintlig om inte Adam ensam är syndens upphov. Men, ångestanalysen är också en frihetens fenomenologi, där ångesten är nyckelbegreppet för att göra frihetens tvetydighet förståelig – det är inte dess enda uppgift att motivera den första synden.¹⁵⁷ Alla dessa utredningar och mer därtill görs nämligen under det att Haufniensis genomgående insisterar på att hans psykologiska förklaring av synden inte kan komma längre än till tidpunkten ”före den första synden”. Med ångesten öppnas en möjlighet till förståelse av den frihet som tycktes motsägelsefull.¹⁵⁸

Arv och synd

Begrebet Angests andra kapitel har rubriken ”Angest som Arvesynden progressivt”¹⁵⁹ och är en genomgång av hur den en gång satta skulden förhåller sig till alla senare människor, alltså i vilken mening synden är en arvsynd. Det följer av skuldens tvetydighet att även detta är ett tvetydigt förhållande.¹⁶⁰ Varje enskild människa är ju ansvarig för sin egen skuld, samtidigt som det finns en viss historisk påverkan. Denna går emellertid inte utöver den grundläggande ursprungliga friheten, utan modifierar endast benägenheten att synda.¹⁶¹ I detta nya perspektiv är därigenom mycket av det som föredragits i det föregående intuitivt tillämpligt, och därför kan en närmare genomgång av kapitlets innehåll lämnas därhän vad anbelangar denna uppsats.

Däremot är det angeläget att ta upp de passager där tvetydigheten figurerar explicit. Ett ytligt sett banalt exempel återfinns i en fotnot till en passus om den ”alteration” som Haufniensis kopplar till den schellingska naturuppfattningen. När synden kommer in i världen – vilket den gör genom en synd, och först genom Adams synd, den första synden – förändras inte bara individens förhållande till sig själv, utan också till världen, till naturen. Så förstår jag den ”objektiva ångest” som Haufniensis tycker sig återfinna i naturens ofullkomlighet och ”längtan” efter fullkomning.¹⁶²

Det Ord Alteration udtrykker ret godt Tvetydigheden. Man siger nemlig alterere i den Betydning at forandre, forvanske, bringe ud af sin oprindelige Tilstand (Tingen bliver et Andet), men man siger ogsaa, at blive altereret i den Forstand, at blive forskrækket, netop fordi dette i Grunden er den første uudblivelige Følge.¹⁶³

Efter det att synden satts, är världen en annan; det förhållningssätt som människan hade till världen i oskyldigheten är inte tillämpligt på världen i syndens verklighet. Samtidigt är världen en källa till ångest och oro när människan väl medvetet måste förhålla sig till den. Detta återfinns också allegoriskt i syndafallsberättelsen, där naturen i lustgården ”var till för” Adam och Eva, medan de efter fördrivandet som en del av straffet är tvungna att *bruka* den för sitt uppehälle.¹⁶⁴

Den andra aspekten av ångesten är den ”subjektiva ångesten”, vilken i detta sammanhang, där det gäller förhållandet till arvsyndens, är ekvivalent, eller analog, med Adams. Från en subjektiv synvinkel, hävdar Haufniensis, måste varje enskild individ efter Adam ha eller ha haft ”en Uskyldigheds-Tilstand, der er Analogien til Adams”¹⁶⁵. Eftersom skulden inte kan förstås på annat sätt än som tvetydig, måste alla de förutsättningar som gällde i exemplet Adam gälla även för varje

156 Marino 1998 s. 317, jfr Quinn 1990 s. 238

157 Jfr Marino 1998 s. 317f

158 Jfr ovan s. 12

159 SKS 4 s. 357

160 SKS 4 s. 365

161 SKS 4 s. 366

162 SKS 4 s. 362

163 SKS 4 s. 364 n.

164 Jfr 1 Mos. 3:17-19

165 SKS 4 s. 365

senare individ, om inte våld ska begås på logiken. Att låta den mer ”reflekterade” ångest, som Haufniensis anser uppstå med generationernas framåtskridande, leda till en större benägenhet ”at slaae over i Skyld”¹⁶⁶, vore att förneka den kvalitativa skillnaden mellan oskyldighetens tillstånd och synden.¹⁶⁷ Istället måste den senare individen på ett subjektivt plan väsentligen förhålla sig till skulden i ångest analogt med exemplet Adam. Ångesten måste ha samma tvetydighet för att den senare individen ska vara skyldig och arvsynden vara en synd, för om individen inte vore fri, utan förutbestämd att synda skulle där inte finnas någon skuld, och kristendomen vore i fara.

Karakteristiken av den subjektiva ångesten är kanske den mest berömda av de olika karakteristikerna i *Begrebet Angest*, och är den passage Bøggild framför allt syftar på när han diskuterar framskrivandet av ångesten.¹⁶⁸

Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden. Videre kan Psychologien ikke komme og vil det ikke. I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øieblikke ligger Springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare. Den, der bliver skyldig i Angest, han bliver saa tvetydig skyldig som mulig. Angest er en qvindelig Afmagt, i hvilken Friheden daaner, psykologisk talt skeer altid Syndefaldet i Afmagt; men Angest er tillige det mest Selviske, og ingen concret Yttring af Friheden er saa selvisk som Muligheden af enhver Concretion. Dette er igjen det Overvældende, der bestemmer Individets tvetydige, sympathetiske og antipathetiske Forhold. I Angesten er Mulighedens selviske Uendelighed, der ikke frister som et Valg, men besnærende ængster med sin søde Beængstelse.¹⁶⁹

Här kan det vara värt att notera, som en anmärkning för framtiden, att friheten griper tag i *ändligheten* för att få en fast punkt. Annars är den fråga man ställer sig efter läsningen av denna passage: tvetydigheten i att vara både skyldig och oskyldig – vad för slags tvetydighet är detta? Individen är skyldig ur ett perspektiv, men likväl oskyldig ur ett annat. Innan människan syndat kan hon inte skilja på gott och ont, hon kan inte reflektera över tillvaron på ett sådant sätt, dessa kategorier är inte förefintliga för henne. Likväl begår hon en synd. Ursprunget till denna synd är hon själv, men det är en ”del” av henne som hon inte känner och inte kan kontrollera. Ändock återstår: utan skuld ingen frihet. Om synden vore förutbestämd, människan bestämd att synda, vore hon också oskyldig till denna synd. Om hon alltså ska vara fri, och om skulden ska vara hennes, måste hon ha en möjlighet (om än aldrig så liten) att inte synda, att förbli i oskulden.¹⁷⁰ Den tvetydiga ångesten liknas här vid svindel, som kan upplevas som en samtidig dragning till och rädsla för avgrunden. Den mest centrala meningen i den aktuella passagen torde emellertid den sist citerade vara:

I Angesten er Mulighedens selviske Uendelighed, der ikke frister som et Valg, men besnærende ængster med sin søde Beængstelse.¹⁷¹

Detta är en kort men mycket nyanserad sammanfattning av Haufniensis’ uppfattning om synden och skulden och dessas relation till ångesten. Ångesten är den oändliga möjlighetens, det ogripbaras symptom, men såsom ogripbar kan den oändliga möjligheten inte vara föremål för ett val, och kan då heller inte ”fresta” som ett sådant. Istället återstår ångesten, den bitterljuva, både tilldragande och fränstötande makten. Några sidor längre fram finner vi följande parallellställe:

166 SKS 4 s. 365

167 SKS 4 s. 366

168 Bøggild 2002 s. 192, citerat nedan s. 49f

169 SKS 4 s. 365f

170 SKS 4 s. 343 (”Uskyldigheden er en Qualitet, den er en *Tilstand*, der meget godt kan bestaae [...]”)

171 SKS 4 s. 366

Lader man den onde Begjerlighed, Concupiscentsen o. s. v. være Individet medfødt, saa faaer man ikke Tvetydigheden, i hvilken Individet baade bliver skyldigt og uskyldigt. I Angestens Afmagt segner Individet, men netop derfor er han baade skyldig og uskyldig.¹⁷²

Det är viktigt för Haufniensis att individen både är skyldig till andens sättande och oskyldig. (Det förefaller som att detta enligt Haufniensis är det enda sättet på vilket arvsynen kan förstås.) Det är individen själv som sätter sin ande, men hon vet inte vad det är hon gör, eller varför. Om synden är resultatet av en medfödd bestämmelse är individen ju oskyldig, såsom bestämd att synda. Haufniensis strategi är alltså att finna sådana ”mellanbestämmelser” som ger denna tvetydighet, detta både-och:

Mellembestemmelser! Mellembestemmelser! Man tilveiebringe en Mellembestemmelse, der har den Tvetydighed, der redder Tanken (og uden dette er jo Barnets Frelse en Illusion), at Barnet, i hvorledes det end var, kan blive baade skyldigt og uskyldigt. Har man ikke Mellembestemmelser prompte og tydelige, saa er Begreberne Arvesynd, Synd, Slægt, Individ tabte, og Barnet med.¹⁷³

Återigen finns det en spänning mellan den återkommande kritiken av den hegelianska användningen av tvetydiga begrepp och Haufniensis egen användning. Användningarna skiljer sig visserligen åt, men det är uppenbart att Haufniensis anser sig ha tolkningsföreträdet för vilka tvetydigheter som bidrar till den rätta förståelsen av problematiken, och vilka som förvirrar.

Hegel och av honom influerade teologer uppfattar synden som det själviska. Haufniensis sätter däremot det själviska i relation till den egenartade kategorien ”den enskilde”:

[D]et Selviske er netop det Enkelte, og hvad dette betyder, kan kun den Enkelte vide som den Enkelte, da det seet under almindelige Kategorier kan betyde Alt saaledes, at dette Alt slet Intet betyder. Bestemmelsen, at Synden er det Selviske, kan derfor være meget rigtig, netop naar man tillige fastholder, at den videnskabeligt talt er saa indholdsløs, at den betyder slet Intet. [...] Naar man først har bragt et Begreb saa vidt, da kan dette gjerne gaae hen at lægge sig, for om mulig at sove Rusen ud og blive ædru igjen. I denne Henseende har vor Tid været utrættelig med at faae enhver Ting til at betyde Alt.¹⁷⁴

Vid läsningen av den första meningens andra del förs tankarna till Poole, och hans påstående: ”It [*Begrebet Angest*] begins to seem to be saying everything, it seems to encompass all human wisdom, all possible objects of human knowledge [...]”¹⁷⁵. Det som är väsentligen enskilt kan under ”allmänna” kategorier ”betyde Alt saaledes, at dette Alt slet Intet betyder”¹⁷⁶. Den tvetydighet som Haufniensis hittar i den hegelianska bestämningen av arvsynen som det själviska är en bestämning så öppen att den är innehållslös. Han fortsätter:

Naar man ikke først tydeliggjør sig, hvad Selv betyder, saa nyttet det kun lidet at udsige om Synden, at den er det Selviske. Men ”Selv”, betyder netop Modsigelsen af, at det Almene er sat som det Enkelte. Først naar Begrebet af det Enkelte er givet, først da er der Tale om det Selviske, men uagtet der har levet talløse Millioner af saadanne Selv’er, saa kan ingen Videnskab sige, hvad det er, uden igjen at udsige det ganske almindeligt. Og dette er Livets Vidunderlighed, at ethvert Menneske, der agter paa sig selv, veed, hvad ingen Videnskab veed, da han veed, hvo han selv er [...]”¹⁷⁷

Även om synden alltså skulle kunna betraktas som det själviska menar Haufniensis att det själviska inte är ett begrepp som kan hanteras av vetenskapen, det kan inte göras till föremål för objektiv kunskap, utan är väsentligen subjektivt. Det är också tydligt att det enskilda enligt Haufniensis inte är kommensurabelt med det allmänna så till vida att det allmänna, det vetenskapliga, inte kan ha det

172 SKS 4 s. 377

173 SKS 4 s. 379

174 SKS 4 s. 381

175 Poole 1993 s. 100

176 SKS 4 s. 381

177 SKS 4 s. 381f

enskilda som sitt föremål. Detta görs klart bland annat i en mycket pregnant fotnot till den ovan citerade passusen:

Kun det Almene er derved, at det tænkes og lader sig tænke [...] og er som det lader sig tænke. Pointen i det Enkelte er netop dets negative Sig-Forholden til det Almene, dets Frastøden, men saasnart den tænkes bort, er det hævet, og saasnart den tænkes er den forvandlet, saaledes, at man enten ikke tænker den, men kun indbilder sig det, eller tænker den, og blot indbilder sig, at den er tagen med i Tænkningen.¹⁷⁸

Det enskilda är alltså privat och omöjligt att egentligen assimilera till vetenskapen. Svårigheten tycks vara att det är konkret definierat som utanför det allmänna, intersubjektiviteten. Vad är det då, och hur ”vet” Haufniensis att det är? Vad får en filosof att antaga något sådant, som ligger liksom utanför hans egen disciplins verksamhetsfält? Återigen är det polemiken mot hegelianismen som ”låser upp” argumentationen. De hegelianska anspråken på absolut kunskap innebär att det som inte kan göras till föremål för kunskap måste utdefinieras som oväsentligt, eller överkligt, som Intet. Hjärtström Lappalainen har uttryckt det koncist: ”Om man låter kunskapen begränsas av *något* istället för *intet*, implicerar det just att det finns *något* som kunskapen inte omfattar och då är den inte absolut.”¹⁷⁹ Motivet till detta torde vara att tron i Kierkegaards mening inte kan existera annat än som ”underavdelning” till etiken i den hegelianska världsbilden. Men detta går på tvärs mot den kristna förkunnelsen! Det tydligaste exemplet på detta är kanske berättelsen om Abraham, som var beredd att i strid med etiken och sin egen kärlek offra sin son för att han fått en sådan befallning av Gud.¹⁸⁰ Tron i Kierkegaards mening kräver alltså existensen av något utanför det etiska, utanför kunskapen, och detta är högst väsentligt för att det religiösa ska kunna förstås.

Tid och evighet

Bokens tredje kapitel behandlar människors förhållande till Intet och till ångesten ur en i dubbel mening *historisk* synvinkel. Haufniensis diskuterar de förhållningssätt som både funnits före och finns utanför det han menar vara den kristna traditionen. Försoningen intar här åter en framträdande roll, nu som den akt som förmår människan att godta sin egen ofullkomlighet, och därigenom avvärja ångesten. Haufniensis själv är, som man kan vänta av författaren till en teologisk traktat, av den uppfattningen att försoningen i egentlig mening endast är möjlig inom kristendomen. Hur han argumenterar i denna fråga torde framgå i det följande.

Resonemanget i detta kapitel kretsar oupphörligt kring *tiden*; de förhållningssätt som antika respektive samtida människor har till tiden. Även om tidsresonemanget i sig kanske inte är av avgörande vikt för de passager i kapitel tre där tvetydigheten tas upp – utan i mångt och mycket en parallell till oskyldighetens ångest i kapitel 1 – bör en genomgång av dess huvuddrag göras då det är centralt för förståelsen av ångestens objekt, Intet.

Intresset för tiden springer ur det faktum att tiden är möjlighetens förutsättning, och att den obestämda möjligheten är ångestens objekt. Framför allt intresserar sig Haufniensis för *evigheten*. Resonemanget är i korta drag ”att evigheten väsentligen är blivande”¹⁸¹, vilket innebär att evigheten är möjlighet. Och det är denna möjlighet som är föremålet för individens ångest, som man måste komma tillrätta med i försoningen. Han betecknar tiden som ”den uendelige Succesion”¹⁸², alltså en ständigt förbigående ström, som uppfattas främst i termer av *förgångenhet*. Men, evigheten/möjligheten står näppeligen i ett förhållande till tiden fattad på ett sådant vis, och det menar heller inte Haufniensis. Däremot har människan genom sin ande en mottaglighet för evigheten, något som sker i *ögonblicket*, vilket inte heller det är tidsligt:

178 SKS 4 s. 381 n.

179 Hjärtström Lappalainen 2009 s. 41 (Hjärtström Lappalainen kursivering)

180 Jfr *ibid.* s. 43ff

181 *Ibid.* s. 97

182 SKS 4 s. 388

Øieblikket er hiint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden, og hermed er Begrebet *Timelighed* sat, hvor Tiden bestandig afskærer Evigheden og Evigheden bestandig gennemtrænger Tiden.¹⁸³

Ögonblicket är alltså då den enskilda existensen (tiden) berörs av möjligheten (evigheten) och ”griper ändligheten att hålla sig i”¹⁸⁴. Detta leder till att individen skapar sig en uppfattning om tiden som Haufniensis kallar ”timligheten” (Timeligheden). Timligheten är en uppfattning av evigheten som oändlig *tid*, d.v.s. som *det förgångna*, och alltså frikopplad från den enskilda existensen här och nu.¹⁸⁵ Därmed går det väsentliga hos evigheten förlorat för den timliga individen, nämligen att den är blivande, tillkommande, framtid och därmed möjlighet. Individen ”förändligar” således sig själv genom sättandet av timligheten, vilket innebär att också möjligheten att komma ångesten inpå livet förloras. Denna uppfattning av evigheten är gripbar, och som sådan felaktig, eftersom oändligheten är ogripbar. Den innebär också en distansering av evigheten från individens närvaro här och nu i och med att evigheten uppfattas som förgångenhet.

Men ögonblicket är också det tillfälle då människan kan stå i en sann förbindelse med evigheten. Människan är enligt Haufniensis en syntes av tid och evighet¹⁸⁶, och i ögonblicket, där evigheten och tiden berör varandra, kan evigheten uppfattas i närvaron här och nu. Ögonblicket är alltså inte bara det tillfälle då timligheten sätts, utan även det tillfälle, eller tillstånd, då människan är mottaglig för sin bestämning, evigheten. På så sätt är ögonblicket tvetydigt också till sin roll.

Avsaknaden av närvaro i ögonblicket kan ta sig uttryck exempelvis i distanserad reflexion över friheten. Haufniensis’ exempel är teologen som upprättar ett bevis för själens odödlighet.¹⁸⁷ Detta visar att teologen har ett felaktigt förhållningssätt till föremålet. Om han verkligen var öppen för möjligheten skulle ett sådant bevis vara meningslöst för honom. Hjertröm Lappalainen beskriver det som att reflexion stänger vägen för den egentliga friheten:

Problemet är att den reflekterande människan i timligheten söker friheten som en reflektionsbestämning, vilket leder till att hon vänder sig bort från friheten i den oändliga mening som den visade sig för Adam. [...] Genom att förstå evigheten som bortkopplad från existensen stängs tillgången till evighet och frihet. Dessa görs bara tillgängliga utifrån existensen.¹⁸⁸

”Den reflekterande människan” är exempelvis den hegelianska systemfilosofien, som sluter sig mot evigheten och oändligheten med sina krav på kunskap i objektiv mening, och sin förståelse av frihet som ”det autonoma subjektets frigörelse från okunskap och irrationalitet”¹⁸⁹. Detta genom att den inte kan förhålla sig till det nya eller till det okända – den kan bara behandla det som är. Endast det varande kan göras till föremål för kunskap, och en övergång från ett till ett annat kan inom systemet endast förstås som en immanent rörelse. Hjertröm Lappalainen kommenterar: ”För Kierkegaards del innebär detta just omöjliggörandet av friheten inför det absolut okända, d.v.s. den frihet i vilken han söker tron.”¹⁹⁰ Skulden blir här något mer än en del av individens historia, eller ett vittnesbörd om individens otillräcklighet: ”Tvärtom vill han [Kierkegaard] lyfta fram att skulden är ett vittnesbörd om frihet som en förmåga att betrakta möjligheter bortom det man vet och känner till.”¹⁹¹ Denna förmåga manifesteras i ögonblicket i öppenheten inför det okända, inför möjligheten.

Hjertröm Lappalainen diskuterar utförligt Haufniensis’ exempel på ögonblicket: Ingeborgs

183 SKS 4 s. 392

184 SKS 4 s. 365, cit. ovan

185 Jfr Hjertröm Lappalainen 2009 s. 100

186 SKS 4 s. 388, jfr s. 349 och Grimsley 1956 s. 247

187 SKS 4 s. 439f

188 Hjertröm Lappalainen s. 103f

189 Ibid. s. 103

190 Ibid.

191 Ibid.

skådande ut över havet i Tegnér's *Fritiofs Saga*.¹⁹² Det är tydligt att Ingeborg inte kan förvänta sig något av sin väntan, och att hon inte heller förväntar sig något; hon vet om att hon är ensam och utlämnad. Samtidigt sörjer hon inte heller det hon förlorat, hon har i en mening inte lagt bakom sig det liv hon levt fram tills nu. Inte heller söker hon aktivt något annat; hon är helt uppe i sitt lidande och sin längtan, utan att se vare sig fram eller tillbaka. Det är i hennes blotta skådande Haufniensis ser bilden för ögonblicket, när hon ännu inte klagat eller uttrycker sina förhoppningar:

Et Udbrud af hendes Følelse, et Suk, et Ord har allerede som lydende mere Tidens Bestemmelse i sig, og er mere nærværende i Retning af Forsvinden, og har ikke saa meget det Eviges Nærværelse i sig, som jo derfor ogsaa et Suk, et Ord o. s. v. har Magt til at hjælpe Sjelen af med det Betyngende, netop fordi det Betyngende blot udsagt allerede begynder at blive et Forbigaengent. Et Blik er derfor en Betegnelse af Tiden, men vel at mærke af Tiden i den skjebnesvangre Konflikt, da den berøres af Evigheden.¹⁹³

Nej, hon är blott, och det är i detta öppna vara som Kierkegaard ser ögonblicket, öppenheten som samtidigt är en närvaro här och nu. Det är i denna öppna tvetydighet som hon är ”mottaglig för att beröras av evigheten.”¹⁹⁴ ”Ordet”, att yttra något, eller utföra en åthäva, skulle innebära en fixering av subjektiviteten vid en bestämd tidpunkt, som sedan skulle ha passerat, och som sådan alltså inte vara närvarande.¹⁹⁵ Ögonblicket som närvaro här och nu och möte med evigheten kan inte fixeras på ett sådant sätt, det kan inte göras till en punkt, då närvaro i det förbigångna är en otänkbarhet, liksom det är absurt att försöka fixera evighetens möte med tiden vid en punkt i ”den uendelige Succession”¹⁹⁶ som tiden är. Ögonblicket som sådant är alltså ett otidligt sätt att vara, en sorts ”ren” närvaro, där bestämningarna ”före” och ”efter” inte har något inflytande.

Genom sin obestämdhet illustrerar blicken kombinationen av hennes uppfattning om sin situation med dess utstakade framtid som oundviklig (tiden) och själva öppningen för det okända (för evigheten).¹⁹⁷

Ingeborgs blick är alltså, uppfattad på detta sätt, ”en bild av ögonblicket såsom mottaglighet”¹⁹⁸, mottaglighet för det okända. Samtidigt är detta som människan är mottaglig för något väsentligen o gripbart. Hjertröm Lappalainen skriver:

Han [Haufniensis] menar att en människa aldrig kan göra sig ett användbart begrepp om evigheten. Den överskrider väsentligen den mänskliga förståelsen.¹⁹⁹

Det handlar för Haufniensis alltså inte om att skapa ett nytt och korrekt begrepp om evigheten, utan om att visa att det förändligande som själva begreppsliggörandet innebär har konsekvenser för förståelsen av ångesten, skulden och försoningen. Haufniensis tar Platon som ett exempel på en som förhåller sig timligt till evigheten,²⁰⁰ och ser i den hedniska ödestron förändligandets följder.

I Skjebnen har da Hedningens Angest sin Gjenstand, sit Intet. I Forhold til Skjebnen kan han ikke komme, thi i samme Øieblik som den er det Nødvendige, er den i næste Øieblik det Tilfældige. Og dog er han i Forhold til den, og dette Forhold er Angesten. Nærmere kan Hedningen ikke komme Skjebnen. Det Forsøg, Hedenskabet gjorde derpaa, var dybsindigt nok til at kaste et nys [*sic*] Lys derover. Den, der skal forklare Skjebnen, maa være ligesaa tvetydig som Skjebnen. Det var Oraklet ogsaa. Men Oraklet kunde igjen betyde lige det Modsatte. Hedningens Forhold til Oraklet er da igjen Angest. Her ligger det dybe

192 Ibid. s. 105ff, jfr SKS 4 s. 390

193 SKS 4 s. 390f

194 Hjertröm Lappalainen 2009 s. 108

195 Jfr ibid. s. 129

196 SKS 4 s. 388. Jfr s. 438 om den demoniska människan, som fixerar frälsningens möjlighet i förfluten tid: ”dengang kunde jeg maaskee være frelst” vilket enligt Haufniensis är ”den forfærdeligste Replik der lader sig tænke”.

197 Hjertröm Lappalainen 2009 s. 107

198 Ibid.

199 Ibid. s. 96

200 SKS 4 s. 385 n., 391f

uforklarlige Tragiske i Hedenskabet. Det Tragiske ligger dog ikke i, at Oraklets Udsagn er tvetydigt, men i at Hedningen ikke tør undlade at beraadføre sig dermed. Han er i Forhold dertil, han tør ikke lade være at konsulere det, selv i Beraadførelsens Øieblik er han i et tvetydigt Forhold til det (sympathetisk og antipathetisk). Og nu tænke man paa Oraklets Forklaringer.²⁰¹

Ödet är både en verkande makt – nödvändighet – och tillfällighet. Därför måste individens relation till ödet också vara tvetydig, och oraklet, som ska förklara ödet, lika tvetydigt som ödet självt. Ödet är hedningens möjlighet, och hon har ångest inför möjligheten. Men denna ångest kan inte hävas, eftersom detta förhållningssätt till möjligheten inte är ett förhållningssätt till möjligheten i egentlig mening, utan lika obestämt och tvetydigt som möjligheten själv. Hedningens försök att förklara ödet, oraklet, säger enligt Haufniensis mer om hedningens förhållningssätt än om möjligheten.

Ett annat förändligande förhållningssätt till evigheten finner Haufniensis i den judiska religionen, mer specifikt som den utövades före förstörelsen av templet:

Man pleier i Almindelighed at sige, at Jødedommen er Lovens Standpunkt. Dette kan man imidlertid ogsaa udtrykke saaledes, at Jødedommen ligger i Angest. Men Angestens Intet betyder her noget Andet end Skjebne. Det er i denne Sphære, at Sætningen: ængstes – Intet, viser sig mest paradox; thi Skyld er dog vel Noget. Og dog er det rigtigt, at saa længe den er Angestens Gjenstand er den Intet. Tvetydigheden ligger i Forholdet; thi saasnat Skylden er sat, er Angesten forbi, og Angeren er der. Forholdet er som Angestens altid sympathetisk og antipathetisk. Dette synes atter paradox, dog er det ikke saa; thi medens Angesten frygter, vedligeholder den en underfundig Communication med sin Gjenstand, kan ikke see bort fra den, ja vil det ikke, thi vil Individet det, da vil Angeren indtræde.²⁰²

Den ständiga rädslan för att komma att synda eller ha syndat är ångest, i det att dess föremål är ett obestämt (till skillnad från i kristendomen med sin allomfattande synd som endast lämnar möjligheten till *ånger*). Det finns alltid ett bud, en lag, en regel att oroa sig för, och blotta mängden av regler är ångestframkallande. Samtidigt är detta förhållande en central angelägenhet för religionen. Det är som utvald man kan synda (och som utvalt folket kan synda) och detta är judendomens egenart och själva väsen i Haufniensis' förståelse. Häri ligger en ständig ångest, som samtidigt både skyr sitt föremål – skulden – och är besatt av det. Det som tycks vara Haufniensis' egentliga poäng i denna passage, är att "Tvetydigheden ligger i Forholdet"²⁰³, alltså i ångestens förhållande till sitt objekt, Intet, vilket överfört innebär att tvetydigheten ligger i judendomens förhållande till skulden. Haufniensis tycks uppfatta judendomen som oförmögen att uppnå det förhållande till skulden som möjliggör dess sättande, och alltså upplösningen i ånger och försoning. Tvetydigheten ligger alltså i det faktum att judendomens förhållande till skulden samtidigt *inte* är ett förhållande till skulden, eftersom den aldrig kan sättas och därför heller inte hävas, liksom i hans exempel om hedendomen.

Det kan vara värt att notera att Haufniensis här ansluter sig till en teologisk uppfattning av heden- och judendomen som "föregångare" till kristendomen.²⁰⁴ I en hegelianskt influerad diskurs skulle heden- och judendomen kunna ses som nödvändiga "moment" på vägen mot realiseringen av kristendomen, som då skulle innebära ett sannare förhållande till religionens objekt.²⁰⁵ Denna uppfattning knyter i sin tur an till den medeltida uppfattningen av antika, hedniska filosofer, framför allt Platon, som föregångare som beredde väg för och lade den intellektuella grunden för den kristna läran.

Haufniensis fortsätter sin diskussion av judendomen med en analys av den handling som svarar mot hedendomens orakelkonsultation, den handling som ska upprätta ett förhållande till evigheten men på grund av timligheten inte uppnår detta. Denna handling är enligt Haufniensis soningsoffret;

201 SKS 4 s. 400 Betr. den sista meningen, jfr kommentaren i K4, s. 474: "underforstået, at oraklets forklaringer er så dunkle, at tvetydigheden fordobles, så den ligger både hos den spørgende og hos det svarende orakel."

202 SKS 4 s. 405

203 SKS 4 s. 405

204 Jfr Bøggild 2002 s. 31

205 Jfr SKS 1 s. 300

blidkandet av de högre makterna, eller återgäldandet av den skuld i vilken man stod till dem.

Til Oraklet i Hedenskabet svarer Offeret i Jødedommen. Men Offeret kan derfor heller Ingen forstaae. Deri ligger i Jødedommen det dybe Tragiske i Analogie med Forholdet til Oraklet i Hedenskabet. Jøden tager sin Tilflugt til Offeret, men det hjælper ham ikke, thi det, der egentlig skal hjælpe, var, at Angestens Forhold til Skylden blev hævet, og et virkeligt Forhold sat. Da dette ikke skeer, saa bliver Offeret tvetydigt, hvilket er udtrykt i dets Gjentagelse, hvis yderligere Consequents vilde være en reen Skepsis i Retning af Reflexion over selve Offerakten.²⁰⁶

Offret är tvetydigt, eftersom ingen egentlig försoning äger rum, varför ångesten kvarstår. Vad nyttar så offret till? Det häver ju inte synden, medvetandegör den heller inte; det är ur en kristen synvinkel blott en återkommande påminnelse om skulden. Det är tvetydigt eftersom det inte uppnår det det är ämnat för, nämligen ett förhållande till skulden, utan istället skymmer det. Samtidigt är det en ständig påminnelse om skulden i det att det återkommer regelbundet. Ur en kristen synvinkel har det alltså de märkliga egenskaperna att det visar behovet av försoning utan att sona.

Mot slutet av kapitlet kan Haufniensis så diskutera ångesten hos den ”senare” individen, den individ som redan trätt in i syndigheten och timligheten, nu i en kristen kontext, får man anta. Hur förhåller sig ångesten till sitt föremål här?

Frihedens Forhold til Skylden er Angst, fordi Friheden og Skylden endnu er Mulighed. Men idet Friheden saaledes med al sin Lidenskab ønskende stirrer paa sig selv og vil holde Skylden borte, saa der ikke er et Fnug af den at finde i Friheden, da kan den ikke lade være at stirre paa Skylden, og denne Stirren er Angestens tvetydige, som Forsagelsen selv indenfor Muligheden er en Attraen.²⁰⁷

Ångestens tvetydighet kommer här av att det av individen satta sättet att förhålla sig till möjligheten/evigheten – alltså syndigheten/timligheten – förändligar möjligheten och därmed är ett oriktigt förhållningssätt till den.²⁰⁸ Både den egentliga friheten och skulden är i detta förhållningssätt möjligheter som inte är realiserade, och som individen inte lyckas förhålla sig till då de ju är oändligt ”öppna”, medan timligheten innebär ett förändligande. Möjligheten att handla blir för individen lika med möjligheten att bli skyldig, vilket ger henne ångest inför möjligheten. Detta märkliga förhållande har de karakteristiska antipatetisk-sympatetiska dragen: frihetens avståndstagande från skulden innebär samtidigt att den konstant förhåller sig just till skulden, det den distanserar sig från. (Att vara icke-P är också ett förhållande till P.)

Delvis på tvärs mot vad han själv uppfattar som Haufniensis’ uppmaning försöker sig Marino på att klargöra existensbegreppen ”självmedvetenhet”, ”frihet” och ”synd”.²⁰⁹ Om frihet har han följande att säga:

[A]nxiety [...] is the disclosure of freedom actualized in a less than perfect form; that is, as freedom 'entangled in itself'. [...] In anxiety, we use our freedom to make ourselves feel powerless or unfree.²¹⁰

Ångestens tvetydighet kan nog inte sammanfattas mycket klarare än så; i ångesten, som är en erfarenhet av frihetens möjlighet och verklighet, finns det också en betydande upplevelse av ofrihet eller maktlöshet, alltså en avsaknad av antingen negativ eller positiv frihet.²¹¹ Detta för oss till bokens nästa kapitel, som tematiserar just den upplevda ofriheten, men från individens synvinkel.

206 SKS 4 s. 406

207 SKS 4 s. 411

208 Detta tar Haufniensis upp i nästa kapitel under rubriken *demoni*. Se SKS 4 s. 413f

209 Marino 1998 s. 318 ”Nevertheless, a few comments do not constitute an obsession.”

210 Ibid.

211 Dock finns det en risk att man i Marinos redogörelse läser in demonin, d.v.s ångesten för det goda, istället för ångest generellt, men detta potentiella missförstånd torde klargöras i det senare avsnittet om demoni.

Frihet och ofrihet

I det fjärde kapitlet diskuterar Haufniensis på vilka sätt en individ kan förhålla sig till synden och ångesten. Detta gäller alltså en individ som lämnat oskyldigheten och tagit det kvalitativa språnget in i syndigheten. Hon måste alltså förhålla sig till sin skuld och därmed till sin frihet, och har i syndigheten etablerat ett sådant förhållande.

Saasnat dette er sat, skulde man troe, at Angesten var hævet, da jo Angesten blev bestemmet som Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden. Det qualitative Spring er jo Virkeligheden, og forsaavidt er jo Muligheden ophævet og Angesten. Dette er dog ikke saa. Deels er nemlig Virkeligheden ikke eet Moment, deels er den Virkelighed, der blev sat, en uberettiget Virkelighed. Angesten kommer da igjen i Forhold til det Satte og til det Tilkommende. Dog er Angestens Gjenstand nu et Bestemt, dens Intet et virkeligt Noget, da Forskjellen mellem Godt og Ondt er sat in concreto, og Angesten derfor har tabt sin dialektiske Tvetydighed. Dette gjælder om Adam, som om ethvert senere Individ; thi ved det qualitative Spring ere de fuldkommen lige.²¹²

Ångesten tappar sin tvetydighet när synden satts (och därmed anden), men den försvinner inte för det. Den satta verkligheten är en totalitet, och inte ett steg på den dialektiska vägen mot ”försoning”. Vidare innebär den satta verkligheten ett osant förhållningssätt till självet, nämligen till det eviga som människan i sin andlighet har tillgång till. Ångesten är här ångest för möjligheten att synda, ett bestämt något eftersom människan nu känner skillnaden mellan gott och ont, men samtidigt är denna möjlighet ett diffust tillkommande, vars väsentliga egenskap är att rubba den satta verkligheten, och därmed är föremålet fortfarande obestämt, varför det här fortfarande är fråga om ångest och inte om fruktan. Synden *konkret* är fortfarande en möjlighet, men ångesten är här inte lika tvetydig som i oskyldigheten.²¹³

Den dialektiska tvetydighet som ångesten har i oskyldigheten motsvaras emellertid i syndigheten av *ångerns* tvetydighet:

Angeren er den høieste ethiske Modsigelse, deels fordi Ethiken netop ved at fordre Idealiteten maa nøies med at modtage Angeren, deels fordi Angeren bliver dialektisk tvetydig med Hensyn til hvad den skal hæve, hvilken Tvetydighed først Dogmatiken hæver i Forsoningen, hvori Arvesyndens Bestemmelse bliver tydelig. Desuden sinker Angeren Gjerningen, og denne sidste er det egentligen Ethiken fordrer. Tilsidst maa da Angeren faae sig selv til Gjenstand, idet Angerens Øieblik bliver et Gjerningens Deficit.²¹⁴

Etiken kräver i förlängningen det omöjliga: ett uppfyllande av de etiska idealen. När individen inte lever upp till etikens krav inträder ångern, men ångern medför inget uppfyllande av idealen, och gör heller inte det gjorda ogjort. Först i dogmatiken (trons domän) kan ånger häva skulden, i etiken är det en ny gärning som krävs, och ångern ”sinker” gärningen, vilket den ångrande sedan kan ångra igen (att han inte handlade). Att inte ångra vore samtidigt etiskt tvivelaktigt, varför ångern är tvetydig som det judiska offret.

Hjertström Lappalainen diskuterar i *Den enskilde* hur den frihet som synden är ett tecken på vänds i ofrihet, och hur det kommer sig att individen upplever det som egentligen är ett uttryck för hennes gränslösa frihet som en ofrihet. Kierkegaards frihet ter sig i hennes behandling som en förlust av det etiska som grund för individens handlingar: ”denna frihet visar sig först när den enskilde som enskild [...] bär samtliga konsekvenser och implikationer av sin handling istället för att delvis eller helt ta hjälp av det vedertagna, det säkra och det allmänna.”²¹⁵ Friheten framträder därför för den enskilde efter det att skulden redan är satt, den riskerar att upplevas som en frihet endast i efterhand. Det är dock enskildhetens utmaning att förstå sin frihet som positiv, och inte endast som en skuld:

212 SKS 4 s. 413f

213 Jfr Grimsley 1956 s. 247

214 SKS 4 s. 419

215 Hjertström Lappalainen 2009 s. 93

När ångesten visar sig för en människa, som förstår sin enskilda frihet endast som en skuld, kan hon inte uppfatta ångesten som en frihet. Ångesten framstår bara som en påminnelse om hennes maktlöshet. Den frihet som visar sig i ångesten förstår hon bara som en uppvisning av hennes eventuella handlandes konsekvenser. Detta leder till att hon inte förstår i vilken mening hon är fri att handla. Istället hamnar hon i ett tillstånd av ånger inför de handlingar som hon ser sig drivas mot men ännu inte har utfört.²¹⁶

De förhållningssätt som i likhet med detta innebär en ständig ångest för synden kallar Haufniensis för *syndens trældom*. Den satta synden leder på olika sätt till ytterligare ångest, men individen förmår inte med ångern nå fram till försoningen, då denna är utestängd genom förändligandet, som i grunden gör individen oförmögen att acceptera sin egen ofullkomlighet. Detta är det som behandlats i det föregående, och Haufniensis ägnar inte många sidor åt att göra en mer schematisk genomgång av syndens trældom. Istället ägnas större delen av kapitel fyra åt det fenomen som han kallar *det demoniska*. Det demoniska är ett förändligande förhållningssätt till friheten och därför det logiska steget för att upphäva syndens trældom. När friheten ger individen ångest (såsom möjligheten att synda) kan individen begränsa sin frihet och därigenom sin verklighet. Den radikala friheten används av individen för att begränsa sig själv, men detta är naturligtvis självbedrägeri.²¹⁷ Detta begränsande av det som är väsentligen gränslöst – möjligheten – yttrar sig återigen som ångest, men som ångest för ångesten själv! Det är ju för att stänga ute ångesten som individen begränsat friheten, och friheten är det som ger ångest. Även den som förstår sig som fri kan alltså vara ofri, i den bemärkelsen att hon inte förstår sin frihet. Hjertström Lappalainen igen: ”Demoni karakteriseras [...] som en missuppfattning av ångesten, vilken beror på en alltför grund förståelse av den enskildes frihet.”²¹⁸ Följden av detta blir då att de olika slagen av demoni ”formulerar sin frihet och sina möjligheter genom att isolera och begränsa dem till någonting överblickbart”²¹⁹ – vilket inte låter sig göras eftersom friheten är gränslös.

Eftersom den radikala friheten för Haufniensis är det Goda kan han beteckna demonin som ångest för det goda: ”Syndens Trældom er et ufrit Forhold til det Onde, men det Dæmoniske er et ufrit Forhold til det Gode.”²²⁰ Denna självpåtvungade ofrihet är förändligandet *par excellence* då den är användandet av den oändliga friheten för att begränsa den och sätta en verklighet som är finit och överblickbar. Eftersom möjligheten dock är väsentligen oändlig och den radikala friheten endast är begränsad och inte upphävd i egentlig mening kommer denna individs världsbild ständigt att stå under hotet att rämna, vilket alltså i sin tur blir en källa till ångest. När den demoniska individens självpåtaga ofrihet konfronteras med friheten yttrar sig demonin som att ”den i Ufrihed til Grund liggende Frihed [...] revolterer, og nu forraader Ufriheden, saaledes, at det er Individet, der forraader sig selv mod sin Villie i Angesten.”²²¹ I detta fall är det självbedrägeriet som brutalt avslöjas, livslögnen som krossas, och det är en insikt som den demoniska individen föga förvånande undflyr.

Marino läser Haufniensis som att ångestens tvetydighet i den tidigare nämnda syndens trældom är en följd av konflikten mellan sinnliga begär och den kristna tron att sinnlighet är synd.²²² Han utvecklar också konflikten mellan begär och tro i en utveckling om de olika slagen av ångest, som kontrasterar de två förhållningssätten och belyser deras inneboende tvetydighet:

Haufniensis tells us that there are two kinds of sinners: those who are anxious about the good and those who are anxious about sin. Hidden in the anxiety over sin, which, Kierkegaard insists, often leads to sin, is the desire to sin. Likewise, inherent in the demonic's anxiety about the good is a desire for the good.²²³

216 Ibid. s. 94

217 SKS 4 s. 436 n. ”[...] Ufriheden er et Frihedens Phænomen, og ikke til at forklare ved Naturkategorier.”

218 Hjertström Lappalainen 2009 s. 95

219 Ibid.

220 SKS 4 s. 421

221 SKS 4 s. 425

222 Marino 1998 s. 321

223 Ibid. s. 322

Det finns alltså, enligt Marino, i den demoniska individen en strävan mot det goda, som samtidigt är ångestens objekt. Denna ångest tar sig enligt Haufniensis såväl kroppsliga, själsliga som andliga uttryck, och han noterar att man har försökt förklara och ”behandla” demonin på alla dessa tre områden:

At 3 saa forskjellige Betragtningmaader ere mulige, viser Phænomenets Tvetydighed, at det paa en Maade hører hjemme i alle Sphærer, i det Somatiske, Psychiske, Pneumatiske. Dette tyder paa, at det Dæmoniske har et langt større Omfang end almindeligt antages, hvad der lader sig forklare deraf, at Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme baaret af Aand, hvorfor en Desorganisation af det Ene viser sig i det Øvrige. Men naar man først bliver opmærksom paa, hvilket Omfang det har, da skal det maaskee vise sig, at adskillige endog af dem, der ville behandle dette Phænomen, selv gaae ind derunder, og at der findes Spor deraf hos ethvert Menneske, saa vist som ethvert Menneske er en Synder.²²⁴

Det demoniska är alltså i en viss mening ”treydigt”, även om detta snarare är en följd av människans konstitution än en egenskap hos just demonin. Den springande punkten i hans resonemang är emellertid att det demoniska inte är ett fenomen som drabbar människorna ”utifrån” (som en besatthet eller en anfäktelse), utan en del av avgränsandet av självet förmåga till oändlighet. Det demoniska, korrekt uppfattat, är så vitt, att den som försöker behandla det på ett avgränsande sätt (såsom vetenskapsmannen i läkarens eller teologens gestalt) själv är en del av fenomenet. Haufniensis uppfattning om det demoniska inbegriper alltså även den avgränsande vetenskapen, strävan att göra alla objekt till kunskapsobjekt.

Det demoniska kan också karakteriseras som innehållslöst (”det Indholdsløse”) och trivialt.²²⁵ Det demoniska är fast i sin avgränsning, och förhindrat av sig själv att säga något egentligen nytt, varför det demoniska talet är en ”Continuitet i Intet”, innehållslös och tråkig (”keedsommelig”).²²⁶ Det finns här en parallell mellan ironin och det demoniska förstått som det innehållslösa; ironin är genom sin självupphävelse i en mening innehållslös, och ironin innebär, liksom demonin, ett distanserat förhållningssätt till innehållet. Samtidigt kan ironin åskådliggöra det abstrakta, alltså just det till vilket individen förhåller sig på ett distanserat sätt, och som skulle kunna vara det förgivettagna, den falska världsbilden och alltså det demoniska.²²⁷

Hurdan är då den insikt, den ”uppenbarelse”²²⁸ som Haufniensis skriver om, som ska upphäva den oberättigade verkligheten och öppna den demoniska individen för möjlighetens oändlighet? Insikten är uppenbarligen en självinsikt, eftersom det demoniska är något självpåtaget. Närmare bestämt tycks den innebära att individen uppnår en särskild självmedvetenhet:

Denne Selvbevidsthed er ikke Contemplation, thi den, der troer det, har ikke forstaaet sig selv, da han seer, at han selv paa samme Tid er i Vorden, og altsaa ikke kan være et for Contemplationen Afsluttet. Denne Selvbevidsthed er derfor Gjerning, og denne Gjerning er igjen Inderligheden, og hver Gang Inderligheden ikke svarer til denne Bevidsthed, er der en Form af det Dæmoniske, saasnaert Inderlighedens Udebliven ytrer sig som Angest for dens Erhvervelse. Dersom Inderlighedens Udebliven gik til ved en Mechanisme, saa er al Tale derom spildt Uleilighed. Det er da heller ikke Tilfældet, og derfor er der i ethvert Phænomen af den en Activitet, selv om denne begynder igjennem en Passivitet. De Phænomener, der begynde med Activiteten, ere mere iøinefaldende, derfor opfatter man dem lettest, glemmer da, at der igjen i denne Activitet kommer en Passivitet frem, og tager aldrig det modsatte Phænomen med, naar man taler om det Dæmoniske.²²⁹

Kontemplationen är en distans och inte innerlig – *stämningen* är inte innerligt allvarlig –, dessutom osann om människan förstås som i ständigt blivande, vilket är fallet i den konkreta enskilda

224 SKS 4 s. 423f

225 SKS 4 s. 433f

226 SKS 4 s. 434

227 Jfr Hegel 1999 s. 459

228 SKS 4 s. 428 o. n.

229 SKS 4 s. 443f

existensen. När självmedvetenheten så inte kan vara kontempleration måste den vara något annat, av samma art som existensen: det är handling, ποιησις om man så vill. Innerligheten, självmedvetenheten, manifesteras i gärning, alltså direkt, närvarande. Individens i demonin har ångest för innerligheten då denna innebär ett sättande av verkligheten som existentiell: flytande, oändlig, ogripbar. Ångesten är alltså fortfarande för möjligheten. Vidare understryker Haufniensis att förändligandet är ett aktivt val (om än influerat av den tvetydiga ångesten) och ett upprätthållande, även om det kan yttra sig som en passivitet gentemot möjligheten. På samma vis som reflexionen över friheten, försöket att gripa den med förnuftet, stängde ute friheten i egentlig mening (se ovan s. 37), så utesluter den distanserade och distanserade kontemplerationen av självet den närvarons självmedvetenhet som insikten är.

En hjalpene haand

Kapitel fem har rubriken ”Ångest som frelsende ved Troen”²³⁰ och Haufniensis skisserar här sin vision av hur ett ”sant” förhållningssätt till möjligheten ser ut. Marino påpekar att det finns en obenägenhet att ”avsäga sig” sin ångest.²³¹ Haufniensis insisterar ju på att man älskar sin ångest, vilket kan tyckas märkligt, men i *Begrebet Ångests* förklaringar och utläggningar av ångestens fenomenologi är det tydligt att ångesten och människan ogärna släpper taget om varandra.²³² Ändå är det detta, att bli fri från ångesten som är målet, även om denna frihet från ångesten är lika tvetydig som ångesten själv. Det är nämligen inte fråga om att bli av med ångesten, utan om att lära sig ”ængstes” på rätt sätt: ”hvo der derfor lærte at ængstes retteligen, han har lært det Høieste.”²³³ Det paradoxala blir att ångesten här har sin plats som något gott. Själva flykten från ångesten, som tycktes ligga i den mänskliga naturen, görs i ett sådant förhållande överflödigt. Istället för att störa individen kan ångesten då användas av henne för att vara denna självmedvetna människa. Denna ångestens goda inverkan är naturligtvis följden av att individen inte längre står i ett undflyende förhållande till möjligheten, utan har accepterat möjlighetens oändlighet och ogripbarhet.

”But what is the right way to be anxious? Or again, what is the proper object of our anxiety?”²³⁴, frågar Marino. Hans slutsats är att den rätta ångesten måste angå en själv.²³⁵ Mer specifikt är det ångesten för den egna synden, den oändliga egna skulden till synden. I *Begrebet Ångests* sista kapitel, som inte studerats så flitigt av vetenskapen som bokens föregående fyra, lämnar Haufniensis vetenskapens tvångströja, och ägnar några sidor åt att skriva vad som närmast liknar ett slags efterord eller epilog. Här är det inte längre ångestens och syndens fenomenologi som beskrivs, utan det är en beskrivning av ångestens relation till tron. Om något är det en trons fenomenologi, hur människan i de svåraste omständigheter kan finna styrka i tron för att vända de världsliga destruktiva krafterna till uppbyggelse, och till sin eviga salighets fromma. I tron är det endast ångesten för synden som återstår, och denna möjlighet, syndens möjlighet, är så förfärande, att allt vad världsligt är, vad ändligt är, förefaller ovärdigt ångestens uppmärksamhet. Allt det världsliga och timliga bemöts istället med en öppenhet och ödmjukhet för den egna svagheten, för möjligheten att själv synda än värre, och därmed handla fel gentemot det som verkligen räknas för en människas andlighet: det eviga.²³⁶ Det är därför Haufniensis med bitande sarkasm kan skriva om den som endast förhåller sig till det världsliga, den ändliga måttstocken:

Den, der derfor kun skal lære sin Skyld at kjende ved Analogier til Politie- og Høiesteretsdomme, han fatter egentlig aldrig, at han er skyldig; thi er et Menneske skyldigt, da er han uendelig skyldig. Faaer da en saadan Individualitet, der kun dannes ved Endeligheden, ikke en Politie-Dom eller en Opinions-Dom

230 SKS 4 s. 454

231 Marino 1998 s. 323

232 Se ex. SKS 4 s. 349

233 SKS 4 s. 454

234 Marino 1998 s. 324

235 Ibid. s. 325

236 Jfr ex. SKS 4 s. 456, 459f

for at han er skyldig, da bliver han noget af det Latterligste og Erbarmeligste af Alt, et Dyds-Mønster, der er lidt bedre end Folk er fleest, men ikke slet saa god som Præsten. Hvad Hjælp skulde et saadant Menneske behøve i Livet, han kan jo næsten før sin Død træde af i en Exempelsamling.²³⁷

Ett sådant ändligt angreppssätt på skulden leder alltså ingen vart ur den oändliga synvinkel som är trons. Marino noterar också att utan tro är ”möjlighetens discipel” i riskzonen för att övermannas av sin ångest och begå självmord, en följd av nihilism således.²³⁸ Samtidigt finns det en tvetydighet i detta sökande efter frihet från ångesten, som Marino tar upp, och det är det faktum att det bara är den som redan ser till oändligheten genom sin oändliga synd som befinner sig i den positionen att hon dels löper risk att falla ned i förtvivlan och ta sitt liv, dels står i begrepp att ta emot försoningen.²³⁹ Det är en av Marininos mer intressanta slutsatser att det är själva öppenheten mot oändligheten som får oss att frukta den och förneka den, men därmed samtidigt förneka möjligheten till försoning.

Ångestens goda inverkan karakteriserar Haufniensis på följande sätt:

Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden, og først den, der dannes ved Mueligheden [sic], dannes efter sin Uendelighed.²⁴⁰

Det kommer alltså egentligen an på människan att förhålla sig till oändligheten, ändligheten är synd. Om ångesten bejakas på rätt sätt (parat med en öppenhet för det ”omöjliga”) danas individen efter sin oändlighet, d.v.s. i enlighet med komplexet av transcenderande existensbegrepp och alltså efter den egentliga existensen. Dessa existensbegrepp, existenskategorierna, är i sig mycket tvetydiga, ja nästan inbegreppet av tvetydighet i sin ogripbarhet. (Ändock kan de inte sägas vara ogripbara för att de är vaga, utan orsaken till deras abstrakta ogripbarhet är att de är väsentligen konkreta.) Det Haufniensis behandlar i detta avsnitt är i någon mening alternativet till den ”Frihedens Svimlen” han beskriver i bokens andra kapitel, där individen satte en ändlig verklighet vid konfrontationen med möjligheten.²⁴¹ Haufniensis menar istället att människan måste förhålla sig till ”sin” oändlighet, vilket han som vi sett också menar är det som utmärker det specifikt mänskliga. Därmed skiljer han sig från andra existentialister, som velat se det mänskliga villkoret i människans ändlighet, något Hjertröm Lappalainen behandlar i *Den enskilde*.²⁴²

Ur enskildhetens perspektiv är slutligen även den egentliga friheten tvetydig, vilket framgår klart av Hjertröm Lappalainens efterord:

För den människa som förmår inse vilken ohygglig börda ansvaret i enskildhetens perspektiv innebär, och dessutom förmår bära denna, öppnar sig en frihet som knappast har sin like. För den eminent enskilde framträder framtidens möjligheter såsom varande bortom det förväntade, förnuftiga och rimliga. Den frihet som målas upp som eftersträvansvärd är därmed även kontroversiell: den enskildes frihet gentemot det etiska, gentemot vetandet och det allmänna. Det är en frihet som inte med hjälp av några yttre kriterier ur ett andra- eller tredjepersonsperspektiv kan skiljas från vansinne eller idiosynkrasi. [...] Den enskilda existensens frihet är mottagligheten för det nya som absolut nytt, eller det okända som absolut okänt.²⁴³

Friheten för den enskilde i denna eminenta mening är alltså ”opak”, den är inte tillgänglig för det allmänna vetandet, inte genomsiktlig. Men det är just på detta sätt som den enskilde har möjligheten att transcendera det allmänna, det som är, och se det oändliga perspektivet. Sålunda lösgjord från

237 SKS 4 s. 460

238 Marino 1998 s. 327. En annan tänkbar möjlighet är kanske ett resignerat förhållningssätt, i likhet med det som karakteriserar ironikern i *Om Begrebet Ironi*, detta tar Haufniensis emellertid inte upp i *Begrebet Angest*, utan nämner endast självmordet.

239 Marino 1998 s. 327

240 SKS 4 s. 455

241 Se SKS 4 s. 365f, citerat ovan s. 34

242 Hjertröm Lappalainen 2009 s. 102 n. 34

243 Ibid. s. 135

det rådande är människan slutligen mottaglig för det religiösa i egentlig mening.

Men vi måste återvända till Haufniensis formulering om att ”danas” vid ångesten. Hur ska vi förstå detta? En senare passage ger oss en ledtråd:

Jo fredeligere og stillere en Tid er, jo nøiagtigere Alt gaaer sin regelmæssige Gang, saa det Gode har sin Løn, desto lettere kan en Individualitet skuffe sig selv betræffende, om han ikke i sin Stræben har et, vel skjønt, men dog endeligt Maal. I disse Tider derimod behøver man ikke at være mere end 16 Aar gammel for at see, at den, der nu skal optræde paa Livets Theater, han er ligerviis som den Mand, der drog fra Jericho og faldt mellem Røvere. Den, der da ikke ønsker at synke i Endelighedens Elendighed, han nødsages til i den dybeste Forstand at gaae løs paa Uendeligheden.²⁴⁴

Hur denna passage ska tolkas är allt annat än uppenbart. Den man som ”drog ut från Jeriko” och slogs ned av rövare är förmodligen den man som omtalas i liknelsen med den barmhärtige samariten (eller samariern, som det lär heta nu), en liknelse som Jesus berättade som svar på frågan: ”Vem är min nästa?”²⁴⁵ I Lukasevangeliet är det samariten, den barmhärtige, som är den andre mannens nästa, och Bøggild för fram tanken att Haufniensis här, på ett av få ställen i *Begrebet Angest*, syftar på individens förhållande till ”den Andre”.²⁴⁶

Tilsyneladende handler *Begrebet Angest* næsten udelukkende om individets forhold til sig selv, om dets frelse eller fortabelse ved angsten. Men den anden melder sig trods alt, omend yderst diskret, i det afsluttende afsnit [...] Passagen er, jeg havde nær sagt selvfølgelig, dybt tvetydig (med suveræn ironi undlader Haufniensis at precisere, hvad det er for en tekst, han alluderer til). Er den 16-årige, som vi diskursivt opfordres til at identificere os med, nu den, som skal optræde på livets teater – og falde blandt røvere? Eller opfordres vi snarere til at identificere os med ham, som kommer dén til undsætning, der således optræder og falder? [...] At gå løs på uendeligheden er måske synonymt med at forsøge besvare det spørgsmål, som jeg lige har stillet. At blive hin mands næste opnår Samaritaneren jo ved sin sympati, sin medfølelse. Han evner, modsat de andre forbigående, at sætte sig i den nødstedtes sted. Hvorved den nødstedte på sæt og vis træder i hans. Vinder Samaritaneren sig selv, gør han det ved at tabe sig selv – hvilket det uafklarede intersubjektive forhold i det citerede godt kunne hentyde fordækt til.²⁴⁷

Min läsning av Bøggild är att det att se bortom ändligheten i andra är ekvivalent med att se bortom ändligheten i sig själv: det rätta/goda sker när individen ser bortom de ändliga bestämningarna i sig och andra, och alltså är öppen för sin egen eviga salighet och den andres möjlighet (vilka två här i en mening blir samma sak). Tankarna går därvid till det hinduiska *tat tvam asi*, och enskildheten blir i Bøggilds tappning en samtidig insikt om förbundenheten med nästan, en intersubjektivitet utöver det objektiva.

Angest och ironi

I det föregående har en förhållandevis ”direkt” läsning av *Begrebet Angest* presenterats. Den ska nu kontrasteras mot en skisserad ”indirekt” läsning, med fokus på ironins betydelse för den indirekta kommunikationen. Jag kommer att presentera en läsning av *Begrebet Angest* som en *negativ* och *performativ* text, där innebörden inte ligger i innehållet, utan i framförandet av detsamma. Detta perspektiv har främst anlagts av Poole och Bøggild, och det är deras ståndpunkter jag kommer att diskutera vidare i detta avsnitt. Det hade kanske varit en bättre illustration av den samtidighet som den indirekta kommunikationen innebär att presentera denna läsning tillsammans med den direkta, men jag anser att detta hade blivit mycket vanskligt att genomföra. Läsningarna är, sin samtidighet till trots, oförenliga, så samtidigheten får i denna redogörelse stryka på foten. Då så mycket av själva innehållet redan behandlats i genomgången av den direkta läsningen, och innehållet heller inte är centralt för förståelsen av den indirekta läsningen, kommer jag här inte att hänvisa särskilt

244 SKS 4 s. 459

245 Luk. 10:25-37 (*Bibel 2000*, Verbum förlag 1999)

246 Bøggild 2002 s. 168ff

247 Ibid. s. 168f

mycket till *Begrebet Angest*, utan jag hoppas att läsaren har en tillräckligt god uppfattning om boken för att kunna ta ställning till Pooles och Bøggilds ståndpunkter.

Nämnde Roger Poole har gjort en mycket underhållande läsning av *Begrebet Angest*.²⁴⁸ Boken är enligt Poole en ironisk insidesattack mot den hegelianska teologin. Kierkegaards pseudonym, Vigilius Haufniensis, rådbårkar det hegelianska lingot och själva den hegeliska dialektiken på ett sätt som Poole inte kan uppfatta som annat än ett akademiskt internsämt.²⁴⁹ Men det är ett skämt på bekostnad av de hegelianska professorerna på Kierkegaards gamla universitet, de som examinerade hans magisteruppsats några år tidigare.

It is the examiners who are being examined. [...] It is now Martensen and Heiberg who are being put the question: Can you understand your own lectures if they are subverted by infinite ironic abstract negativity?²⁵⁰

Till det yttre är boken en akademisk avhandling om arvsynden, men enligt Poole kommer alla förväntningar man som läsare kan ha på en sådan text på skam. "The layout is a conundrum to the intellect, an insult to theology, and a kind of strange incitement to the eye and ear."²⁵¹ På flera ställen är boken både angripande och sarkastisk, inte minst i inledningen²⁵², vilket är problematiskt, med tanke på att boken "framställer sig" som en i någon mening saklig redogörelse.²⁵³ Poole menar att Kierkegaard här använder sig av ett grepp som han beskriver som "vraisemblance":

Vraisemblance as advanced by the structuralists is related to the idea of intertextuality. A new text appears to fit "naturally" into a certain kind of literary convention. It has a certain fittingness. There may be various degrees of misfit or nonfit, and at the limit the work will refuse to be seen as a new example of a certain genre.²⁵⁴

Begrebet Angest avviker på flera punkter från akademisk kutym: den är utgiven under pseudonym, den påstår att den uttalar sig psykologiskt över ett dogmatiskt problem, den har en stil som växlar mellan lyrisk och sarkastisk, och den försvårar för sin läsare snarare än förklarar.²⁵⁵ Detta sista enligt Poole. Haufniensis inför i sin avhandling en mängd existensbegrepp, utöver "arvsynd", "oskyldighet" och "ångest" även begrepp som "Blufærdighed", "det Dæmoniske", "det Pludselige" och "det Kedsommelige". Detta blir tillsammans med avhandlingens förment hegelianska dialektiska schema en förtäckt kritik av hegelianismen i allmänhet, och av Kierkegaards samtida, hegelianen Johan Ludvig Heiberg i synnerhet:

These are all, possibly, new concepts, but they are indefinable ones. And yet they are also partly feelings, and Heiberg had banished feelings from the purview of the System. They are also strenuously psychological, and Heiberg had excluded psychology from the System. They are all unassimilable to any scheme [*sic*] of interpretation that would be triadic and cumulative. They are, finally, ironic and hence hold themselves without and beyond any conceivable containing schema of interpretation.²⁵⁶

Vidare framhåller Poole att dessa "shock concepts [...] are put in there specially in order to bring

248 Poole 1993 s. 83-107

249 Ibid. s. 84, s. 86 m.fl.

250 Ibid. s. 85

251 Ibid. s. 94

252 Att just inledningen uppfattas som en av bokens svåraste delar passar f.ö. rätt väl in i Pooles läsning; i en konventionell avhandling kunde läsaren vänta sig att inledningen skulle just "leda" henne "in" i texten, och därvid hålla henne i handen. Istället finner läsaren sig på ett svåravläst intellektuellt slagfält, späckat av sarkasm och gliringar.

253 Jfr Pooles resonemang om vraisemblance s. 86f

254 Poole 1993 s. 86

255 Ibid. s. 100

256 Ibid. s. 99

logical continuity to a halt.”²⁵⁷ För varje ny del av avhandlingen försvåras förståelsen; nya begrepp införs som står i ett oklart förhållande till tidigare införda begrepp, nya bestämningar ges som stör de tidigare givna bestämningarna, och så fortsätter det.²⁵⁸ Själva udden i det akademiska internskämt som Poole ser i *Begrebet Angest* är enligt honom bokens förvridning av hegelianska begrepp. När samma begrepp uppträder nästa gång är det med en betydelseförskjutning, och till sist börjar utredningens ”key terms [...] to merge”²⁵⁹. Texten skulle alltså på ett ytterst medvetet sätt vara upplagd för att omöjliggöra det dialektiska framåtskridande som förväntas av en akademisk avhandling. (Detta kan tas som ett extremt exempel på Kierkegaards ”negativa dialektik”, negativ i och med att den inte uppnår de positiva resultat som förväntas av en hegeliansk dialektisk process.²⁶⁰) Poole ser i valet av ämne och i utförandet en medveten strävan efter ogripbarhet, en undflyende ironi, vilken är en ”performativ polemik” mot de hegelianska anspråken på all kunskaps assimilation till systemet, och Poole spekulerar i huruvida kritiken gick fram till de angripna.²⁶¹ Pooles läsning torde få en och annan som kämpat med att begripa boken att känna en viss vällust, men innebär naturligtvis inte att boken inte skulle ha något att säga utöver att i sig vara en kritik av vissa akademiker i 1800-talets Köpenhamn. Däremot torde det faktum att en sådan läsning på allvar föreslagits ha viss inverkan på hur man som läsare närmar sig boken.

Poole framhåller att det stora problemet i den moderna receptionen av *Begrebet Angest* är att boken ofta oproblematiskt uppfattats som ett uppriktigt uttryck för Kierkegaards egna filosofiska ståndpunkter.²⁶² Han menar att ett sådant oproblematiskt förhållningssätt oundvikligen leder till en ”fälläsning” (misreading) av boken, och försöker sig alltså själv på en läsning som tar hänsyn till ironin. Slutsatsen av denna läsning sammanfattar han själv på följande sätt:

Since *Angest* is uncertainty – the dizzying swoon before pleasure, temptation, sin, and fall – then the reader is constantly made to feel what the text is about. It is about uncertainty. Who knows anything about Original Sin? Who but a systematic theologian would even pretend to?²⁶³

Poole avfärdar alltså inte *Begrebet Angest* som blott och bart en sarkasm, utan poängterar att boken, likt uppsatsen *Om Begrebet Ironi*, har ett budskap inte endast genom sitt innehåll, utan kanske främst genom sitt utförande, i det att den illustrerar de absurda sidorna av det hegelianska anspråket. Denna läsning illustrerar tydligt hur starkt tolkningen kan påverkas om hänsyn tas till den ”utomtextliga” kontexten. (Därmed inte sagt att en läsning där det ”utomtextliga” inte ges så stort utrymme nödvändigtvis vore naiv. Poole är själv inne på ett resonemang om att benägenheten att läsa Kierkegaards pseudonyma texter ”okritiskt” är en följd av traditionen, och denna är ju utomtextlig.²⁶⁴)

Bøggild tar, på ett kanske mer fundamentalt vis än Poole, sin utgångspunkt i uppsatsen *Om Begrebet Ironi* när han gör sin läsning av Kierkegaards författarskap.²⁶⁵ Som vi har sett ser Poole i *Begrebet Angest* en medvetet genomförd ”antidialektik”, med syfte att upphäva allt dialektiskt framåtskridandes möjlighet, och Bøggild känner till Pooles slutsatser.²⁶⁶ Han gör en besläktad, men på viktiga punkter dock avvikande analys.

Likt Poole är han av den uppfattningen att uppsatsen inte endast är en begreppsutredning, utan att den också genom sitt utförande har ett budskap. Men medan Poole är benägen att läsa denna

257 Ibid.

258 Ibid. s. 100

259 Ibid. s. 101, jfr ex. SKS 4 s. 380: ”Psychologien kommer nærmest og forklarer den sidste Approximation, hvilken er Frihedens Visen-for-sig-selv i Mulighedens Angest, eller i Mulighedens Intet, eller i Angestens Intet.”

260 Se exempelvis Bøggild 2002 s. 11

261 Poole 1993 s. 97

262 Ibid. s. 84

263 Ibid. s. 107

264 Ibid. s. 83ff

265 Bøggild 2002 s. 13

266 Ibid. s. 192f

”performativa” aspekt av uppsatsen som polemik mot hegelianism ser Bøggild å sin sida ett nödvändigt dialektiskt förfarande för att åskådliggöra ironin, emedan den inte låter sig begreppsliggöras på ett vetenskapligt vis.²⁶⁷ Ironin är ju ”oändlig absolut negativitet”²⁶⁸ i sitt oändliga negerande av allt. Om Pooles läsning är att uppsatsen är i grunden polemisk mot hegelianernas anspråk på att kunna assimilera allt till sitt system, är Bøggilds läsning mer öppen för tolkning. Är avhandlingen endast polemisk, eller är det i själva verket fråga om ett försök att behandla ironin dialektiskt, som dock kräver en förändrad eller egen dialektik, som tar hänsyn till existensbegreppens svårigheter? Och är ett sådant försök polemik eller efterföljd?

Ironins negativitet får i Bøggilds läsning av *Begrebet Angest* en parallell i ångesten. Ironin är ogripbar, och *Om Begrebet Ironi* ”søger att udrede et begreb, som ikke lader sig begrebsliggøre”²⁶⁹. På liknande sätt förhåller det sig med ångesten, den låter sig inte heller begreppsliggöras, den är knappast ett begrepp, och ändå heter *Begrebet Angest* just så.²⁷⁰ Bøggild uppfattar fenomenen ”ironi” och ”ångest”, som delvis analoga fenomen och begrepp hos Kierkegaard. De står båda i förbund med Intet,²⁷¹ och Bøggild skriver att de bägge är ”foreteelser [...], som er determineret af sproget og derfor af ubestemmelig oprindelse; hvornår vi bliver sprogbrugende væsner, underlagt sprogets vilkår, er hvad vi mindst af alt kan stadfæste – endsige forstå.”²⁷² Därför är ångesten på samma sätt som ironin ett fenomen som inte låter sig begreppsliggöras på ett hegelianskt dialektiskt vis. ”Således konfronterer *Begrebet Angest* det samme uløslige problem [som *Om Begrebet Ironi*], nemlig begyndelsens eller oprindelsens”²⁷³, skriver Bøggild. Ångestens tvetydiga Intet beskriver han som ”muligheden, forestillingen om, at noget, at alt, kunne forholde sig anderledes, som sproget muliggør”²⁷⁴.

Han är vidare av den uppfattningen att bokens uppgift också är att i någon mån framkalla ångest hos läsaren, eller åtminstone det närbesläktade fenomenet svindel [svimmelhed].²⁷⁵ Bøggild tar upp Haufniensis’ beskrivning av ångesten som framkallar svindel genom sin ogripbarhet, och liknar den på ett tämligen rättframt vis vid själva arvsynen. Inte heller arvsynen låter sig gripas av tanken, fattad som det vetenskapliga intellektet. Den kan strängt taget inte göras till föremål för vetenskapen, i *Begrebet Angests* fall psykologin:

For psykologien kan, siger Haufniensis, kun beskæftige sig med tilstande. Overgange, spring, kan den ikke forklare. Det kan, ifølge Haufniensis, kun dogmatikken, som per definition ikke forklarer i videnskabelig forstand.²⁷⁶

Dogmatiken å sin sida, där alltså arvsynen kan behandlas, förklarar den heller inte, då förklaringen är vetenskapens paradig, och inte trons. Dogmatiken förutsätter endast arvsynen, och Haufniensis liknar den vid ”hiin Hvirvel, om hvilken den græske Naturspeculation talte Adskilligt, et bevægende Noget, som ingen Videnskab kan faae fat paa”²⁷⁷. Denna arvsyndens virvel sammanknyter Bøggild med ångestens svindel, och den parallell som föreligger mellan dessa två ogripbara storheter är uppenbar.

I dette værk er svimmelheden [...] et yderst centralt begreb, endda så centralt, at det mere eller mindre falder sammen med selve angstbegrebet [...] Angsten lod sig jo ikke begrebsliggøre videnskabeligt. Så

267 Ibid. s. 164f

268 Jfr SKS 1 s. 292

269 Bøggild 2002 s. 162

270 Ibid. s. 34, 162, jfr Poole 1993 s. 88

271 Bøggild 2002 s. 159

272 Ibid. s. 164

273 Ibid. s. 162

274 Ibid. s. 165 (Bøggilds kursivering)

275 Ibid. s. 162, s. 192

276 Ibid. s. 162

277 SKS 4 s. 327. Jfr Bøggild 2002 s. 162

hvad andet kan Haufniensis gøre, end performativt at illustrere, hvad der ikke kan forklares, og derved lade læseren gøre sine erfaringer med angsten.²⁷⁸

Ett möjligt motiv för ett sådant tillvägagångssätt sammanfattar Bøggild med orden: ”Måske det faktum, at han frister till ’aandrihed’, til at søge gribe om angstens – og dermed syndens – begreb med forstanden, selv om dette netop er indbegrebet af syndighed.”²⁷⁹ Det är alltså ”med suverän ironi”²⁸⁰ Kierkegaard skriver fram ångesten i *Begrebet Angest*, och han gör det genom att gå på tvärs mot läsarens förväntningar, samtidigt som han skenbart, till formen, lever upp till dem. Känslan av osäkerhet, vanmakt och svindel frammanas av den haltande men obevekligt framåtskridande dialektiken. Även om Bøggild håller med Poole om att den performativa aspekten är en central uppgift hos *Begrebet Angest* menar han att bokens ”negativa” dialektik på sätt och vis är ett ärligt försök att hantera existensbegreppen ”synd” och ”ångest”.²⁸¹ Det som enligt Bøggild är karakteristiskt för Kierkegaards negativa dialektik är att de dialektiska rörelserna i en mening snarare är ett stillastående. Dialektikens dominerande figur är *tautologin*, som inte utsäger något nytt, och resonemangets nyckelbegrepp står till följd av tautologin i ett *reversibelt* förhållande till varandra.²⁸² På detta sätt kommer resonemanget aldrig fram till något egentligt nytt, eller någon positivitet av hegelskt snitt. I fallet *Begrebet Angest* ser Bøggild ett exempel på hur denna tautologisk-reversibla negativa dialektik kan sättas i rörelse i Haufniensis beskrivning av ångesten som ”en *sympathetisk Antipathie* og en *antipathetisk Sympathie*”²⁸³.

Hvilket ikke alene er den så berømmede definition på angsten, men også, som parallellen til det tiltrækkende og frastødende ved ironien indikerer, en beskrivelse af dens effekt. Angsten og dens genstand tenderer således mod at falde sammen på det mest tautologiske; forholdet imellem subjekt og objekt imploderer, og angsten bliver sin egen genstand, således at den, som synden, må siges at sætte sig selv. *Begrebet Angest* bliver da en opvisning i, hvorledes en sådan tautologi sætter sig i bevægelse ved at udfolde sig i en reversibel chiastisk dialektik.²⁸⁴

Utifrån detta grundläggande likhetstecken mellan ångestens subjekt och objekt kan Haufniensis sedan frossa i att förhålla ångesten, kvalificerad med motsatser som gott och ont, till sig själv och till sitt föremål, som också är den själv. ”Som tekst betragtet kan *Begrebet Angest* således godt betegnes som en hvirvel i evindeligt, selvophævende fremdrift.”²⁸⁵ skriver Bøggild, och han betraktar bokens avslutande rader som betecknande för omöjligheten att komma vidare än till början när man hanterar existensbegrepp.

Det er således til det yderste konsevent, at Haufniensis, da han beslutter sig for at indstille sine dialektiske salver, runder af med følgende bemærkning: ’Her ender denne Overveelse, *hvor den begyndte*. Saasnat Psychologien er færdig med Angesten bliver den at aflevere til Dogmatiken.’²⁸⁶

”Tack för lånet!”²⁸⁷ utbrister Bøggild ironiskt.

278 Bøggild 2002 s. 192

279 Ibid. s. 193

280 Ibid. s. 169

281 Ibid. s. 164

282 Ibid. s. 163 resp. 11f

283 SKS 4 s. 348

284 Bøggild 2002 s. 166

285 Ibid. s. 167

286 Ibid. (Bøggilds kursivering)

287 Ibid.

Del III – Reflexion

Tvetydig dialektik – en nödvändighet?

Då föreliggande uppsats, efter att ha behandlat tvetydigheten och därmed besläktade företeelser såsom ironi och indirekt meddelelse – alltså i någon mån försökt besvara frågan *vad?* – även försökt svara på *hur* Haufniensis använder sig av tvetydighet i *Begrebet Angest*, återstår att söka besvara frågan *varför*. Ur ett filosofiskt perspektiv har tvetydigheten som sådan inget egenvärde, den klargör ingenting i sig. Den är negativ, om den än kan vara produktiv. Själva samtidigheten av varandra uteslutande storheter är inte ett filosofiskt ”modus”, skulle man kunna säga. Som filosoferande måste jag därför uppfatta tvetydigheten som ett ”verktyg” eller en teknik, som används för att uppnå något annat, som rentav är nödvändigt för att uppnå något annat – och detta måste vara ett klargörande av något slag. Detta klargörande kan sedan tillhöra en av många olika former av klargöranden, såsom en ”plötslig” insikt, en uppenbarelse, en strikt härledd sanning, en evident dito, en intuitiv uppfattning etc. (Så mycket anser jag det rimligt att förutsätta, att tvetydigheten inte har en blott skönlitterär funktion.)

Ett tvetydigheten närliggande fenomen som redan berörts är Roccas resonemang om hemligheten. I det tidigare avsnittet om hemligheten redogjordes för de kriterier som måste vara uppfyllda för att hemligheten ska kunna kommuniceras såsom hemlighet. Det noterades också att dessa kriterier tycks stämma in väl på de av Turnbull uppställda kriterierna för den indirekta kommunikationen. Det som är intressant för undersökningen i detta skede, är inte hemlighetens affinitet med ironin och tvetydigheten genom sin negativitet, utan omvänt tvetydighet som en förutsättning för hemlighetens kommunicerande över huvud taget. Det som Rocca kallar ”the paradox of a public communication which yet remains secret”²⁸⁸. Det är alltså tvetydigt huruvida hemligheten fortfar att vara bevarad eller inte efter att den ”avslöjats” i enlighet med de kriterier som ska garantera dess bevarande. Som visades i det tidigare avsnittet är hemligheten, fastän avslöjad, likväl ”sluten” och i någon mening ogripbar för förnuftet, antingen genom sin fragmentariska form, eller genom att den information som skulle bidragit till dess förklarande gått i graven med sina sagesmän.²⁸⁹ Fortfarande återstår dock frågan varför man väljer att kommunicera något som hemlighet. Roccas insiktsfulla resonemang om ”domination” och hemlighetens relation till konsten kastar inget ljus över denna fråga, och sökandet måste därför gå vidare.²⁹⁰

Jacob Bøggild närmar sig problemet med den prosaiska formuleringen ”mit overordnende spørgsmål kunne også formuleres således: hvorfor skriver Kierkegaard egentlig så besynderlige tekster, som han gør?”²⁹¹ Hans svar på denna fråga låter sig väl knappast sammanfattas i en behändig mening, då det utgör större delen av hans bok, men han tar avstamp i följande citat från Kierkegards dagbok från tiden då han arbetade med magisteruppsatsen:

[...] deels endelig at man ikke kan skrive om et negativt Begreb uden paa denne Maade, og istedetfor idelig forsikkre at Tvivlen er overvunden, Ironien beseiret, engang at lade den tale.²⁹²

Det framgår av detta citat att Kierkegaard uppfattar det ironiska (och därmed tvetydiga) är nödvändigt för att över huvud taget kunna göra reda för en företeelse som ironin, och detta har Bøggild tagit fasta på. Kierkegaard uppfattar ironin som ett ”negativt begrepp” och Bøggild menar att ett sådant endast kan behandlas i en motsvarande negativ dialektik.²⁹³ Denna negativa dialektik

288 Rocca 2003 s. 117

289 Det är också hemlighetens slutenhet, och dess potential till avslöjande (och därigenom dess upphävande) som Rocca tar fasta på när han drar parallellen till demonin. Demonin är ”det Indesluttede” – det inneslutna – och är likaledes potentiellt föremål för ett avslöjande. Rocca skriver att ”[t]he description of the demonic as anxiety about the good contained [...] corresponds perfectly to the structure of the secret” (ibid. s. 121).

290 Jfr ibid. s. 121ff

291 Bøggild 2002 s. 11

292 Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer I-XIII*, 2. forøgede udgave, Gyldendal 1968, III B 2, citerat i Bøggild 2002 s. 26

293 Jfr Bøggild 2002 s. 26

har berörts ytligt i ett föregående avsnitt av föreliggande uppsats, och enligt Bøggild är dess bruk av reversibilitet och tautologi nödvändigt för att den ska kunna förhålla sig till existensbegreppen på ett sant sätt. Eftersom dessa i sin tur karakteriseras av att inte kunna begripas på en abstrakt eller språklig nivå utan endast förstås i den konkret subjektiva erfarenheten kommer inte heller den dialektik som förhåller sig till dem på ett sant sätt att kunna leverera några positiva resultat, därav benämningen ”negativ”. Om en förståelse av de existentiella ”begreppen” över huvud taget ska kunna åvägbringas måste ”avsändaren”, i det här fallet författaren Kierkegaard, behandla dem på ett sådant sätt att de åskådliggörs utan att egentligen sättas. I det ögonblick de huggs i sten sluts de nämligen för den konkret subjektiva erfarenheten och blir tomma abstraktioner, obegripliga. Istället måste de vara tomma på ett sådant sätt att de kan ”fyllas” med den subjektiva förståelsen av den enskilda läsaren. Den konkreta erfarenheten är så föränderlig och mångskiftande att den aldrig kan infångas i en sluten sats. Min läsning av Bøggild är alltså att dialektikens negativitet är en följd av att den måste bevara en ”öppenhet”, en egenskap som den hegelianska, positiva dialektiken saknar. Den senare begår just det i Kierkegaards ögon så ödesdigra misstaget att antingen ”sätta” den existentiella erfarenheten som en abstrakt kunskap, eller att utdefiniera den som oväsentlig, och kan därför inte förhålla sig till existensen på ett sant sätt; antingen gör den positiva dialektiken den existentiella erfarenheten till kunskap, något den inte är, eller så avskriver den den som Intet. Det Kierkegaard försöker göra, enligt Bøggild, är finna ett sätt att behandla denna erfarenhet som ett Intet, istället för att utdefiniera den. Men att behandla ett Intet kräver just en negativ dialektik.

Ytterligare en aspekt i denna motsättning mellan positiv och negativ dialektik kommer fram i Bøggilds diskussion av ”den anden Ethik”, en företeelse som tas upp i *Begrebet Angests* inledning.²⁹⁴ Här uttrycker Haufniensis sin uppfattning av den hegelianska vetenskapen som *immanent*, vilket jag förstår som begränsad till det som kan göras till abstrakt teoretisk kunskap.²⁹⁵ Om den subjektiva erfarenheten förstås som väsentligen konkret innebär det att den immanenta vetenskapen är irrelevant för subjektiviteten, och alltså i en mening ”tom”. Det Haufniensis i detta avsnitt pekar på är behovet av en *transcendent* ”vetenskap” som kan gå utöver det teoretiska och abstrakta och behandla den subjektiva erfarenheten. Men en sådan vetenskap skulle enligt Bøggild behöva gå utöver språket självt, och som språket är det enda verktyget för detta kan en sådan dialektik endast vara negativ, endast visa på det som inte kan sägas.²⁹⁶ Ironi och tvetydighet är språkliga gränfenomen; språkets funktion som verktyg för intersubjektivitet både upphävs och bevaras i dem. Därigenom är de utmärkta och kanske rentav nödvändiga redskap för att indikera det som inte låter sig uttryckas – den tvetydiga erfarenheten.

Detta är naturligtvis också liktydigt med att som författare värna om läsarens subjektivitet: att vägra sätta de företeelser som behandlas innebär i detta fall att läsaren tvingas skapa sin egen uppfattning och bilda sin egen förståelse av det ”tomma” innehållet. Bøggild påpekar också att Kierkegaard *marginaliserar* sig själv i sina texter genom att ge ut dem pseudonymt, ironisera och ständigt låta eventuella självbiografiska referenser sväva i ovisshet.²⁹⁷ Även författaren blir på så sätt ”tom” och frånvarande, vilket gör att läsarens förhållande till texten problematiseras ytterligare. Genom att gå på tvärs mot de förväntningar en läsare kan tänkas ha på en text framtvings subjektiviteten – friheten nödvändiggörs.

Generellt kan denna motsättning mellan den positiva och negativa dialektiken åskådliggöras genom att betraktas ur perspektivet form och innehåll. Den uppmärksamme läsaren har redan noterat parallellen mellan det ”tomma” i å ena sidan den negativa respektive den positiva dialektiken och å andra sidan demonin, som också beskrevs som ”det tomma”. Haufniensis antyder att den hegelianska vetenskapen har demoniska drag, vilket jag uppfattar som just denna egenskap av att vara tom med avseende på den subjektiva erfarenheten.²⁹⁸ Å andra sidan har jag också

294 Ibid. s. 171

295 SKS 4 s. 328

296 Jfr Bøggild 2002 s. 133f m. fl.

297 Ibid. s. 91f, jfr Poole 1993 kap. 4

298 Jfr ex. SKS 4 s. 440

konstaterat att existensbegreppen i den negativa dialektiken i en mening måste vara tomma för att kunna fyllas med innehåll. Är då även den negativa dialektiken demonisk? Demonin kan betraktas som ett osant förhållande till innehållet, ett perspektiv jag lånat från Jonna Hjertström Lappalainen. I den hegelianska diskursen omöjliggörs ett sant förhållande till det innehåll som Kierkegaard menar att den subjektiva erfarenheten utgör av att diskursens form är positiva begrepp, vilket inte är ett gångbart medium för denna erfarenhet. Kierkegaards tillvägagångssätt, det undflyende i stil och pseudonymitet, kan då förstås som ett osant, distanserat förhållande till formen för att möjliggöra ett sant, innerligt förhållande till innehållet. Genom att inte sätta några tomma begrepp undgår således den negativa dialektiken att vara demonisk, medan den hegelianska dito genom sina formella krav är avskuren från väsentliga mänskliga erfarenheter.

För att åter igen knyta an till uppsatsens första del ska denna läsning av Bøggild sättas i samband med de kriterier för den indirekta kommunikationen som redovisas av Turnbull: det indirekt förmedlade kan i någon mening inte förmedlas utan är väsentligen privat, det har ett bestämt innehåll, och det kan endast förmedlas indirekt. Den negativa dialektik som skisserats i det föregående kan i ljuset av Turnbulls kriterier uppfattas som en indirekt kommunikation. Den subjektiva erfarenheten har ju antagits vara väsentligen privat, och som sådan omöjlig att förmedla direkt eller positivt. Vidare har den antagits ha ett bestämt innehåll såsom varande konkret; dess obestämbarhet på det abstrakta planet är en följd just av dess väsentliga konkretion. Slutligen är det antaget att detta negativa gående utöver språket genom att använda det för att peka på det som inte kan finnas i språket är det enda sättet att med språket gå utöver detsamma. I en sådan förståelse är den indirekta kommunikationen och den negativa dialektiken parallella fenomen.

En mer radikal negativitet återfinns i Roger Pooles läsning. *Begrebet Angest* är för honom en text som står i öppen konflikt med vad det innebär att vara en "textbook":

The textbook format usually starts from the position where something is going to be made clearer. But it quickly emerges that *The Concept of Anxiety* is no textbook, and nothing is getting clearer.²⁹⁹

Tvärtom menar Poole att *Begrebet Angest* står i ett rakt motsatsförhållande till det som förväntas av en "textbook":

In a textbook the author labors to make every new sentence in some way clarify or illuminate the last. In *The Concept of Anxiety*, which begins to like more and more like parody of the textbook, each successive stroke of the pen increases the general imprecision and unknown ability of things.³⁰⁰

Detta åstadkommer Haufniensis genom att ständigt introducera "ambiguities, paradoxes, oxymorons, apparent self-contradictions, varieties of time and of history, types and subtypes of explanations and clarification, and yet the effect on the reader is one of ever-growing incomprehension."³⁰¹ Enligt Poole finns det ingen naturlig kontinuitet eller logisk följd mellan de presenterade förklaringarna, varför de blir "fördunklingar" snarare än förklaringar. Att vissa nyckelbegrepp ändå återkommer boken igenom anser Poole vara ytterligare ett medel för att förvirra läsaren: "the terms are given multiple redefinitions, so that each time a key term recurs, it is put in a new context in which it cannot help but mean a new thing."³⁰² På detta sätt effektueras parodin, men det Poole ser som det unika i utförandet är att Haufniensis, samtidigt som han utför detta ironiserande över den hegelianska diskursen, helt underlåter att avslöja att det är en parodi.³⁰³

Det är emellertid inte nog med att boken på detta sätt förvirrar sin läsare. Poole menar nämligen att den kan läsas på två varandra motsägande sätt – samtidigt! Dessa två sätt att läsa boken är å ena

299 Poole 1993 s. 85

300 Ibid. s. 100

301 Ibid.

302 Ibid.

303 Ibid. s. 86

sidan att läsa den som en dogmatisk hegeliansk avhandling, och å andra sidan som en ironisk kritik av precis den dogmatiska hegelianska diskursen.³⁰⁴

But there is from the start a clash between those readers reading in a mode that is acceptable to themselves, and those readers reading undefended by Hegelian recourse to absolute values. There is thus an implied conflict between the two reader positions from the title page onward. That the two reader positions are possible to the same reader is what gives the joke its point.³⁰⁵

Denna ”vacklan” mellan två sinsemellan oförenliga, ja motsägande framställningar, är emellertid helt samtidig, och är alltså just den ”permanenta parabas” som vi tidigare mött hos Schlegel och de Man.³⁰⁶ Detta gör *Begrebet Angest* till ett praktexempel på den oändligt negativa ironin, ett självupphävelsens mästarstycke, i Pooles läsning. Samtidigt uppfattar Poole just denna självupphävelse, denna ”vacklan” och tvetydighet som en ”performativ” polemik mot den hegelianska diskursen.³⁰⁷ Boken försätter enligt Poole dels läsaren i det tillstånd vilket den ger sken av att avhandla, nämligen ångest eller osäkerhet,³⁰⁸ samtidigt som den med jämna mellanrum introducerar ”begrepp” i det hegelianska ”schemat”, men ”begrepp” som är valda ”for their ironic contrast with the System and their visible independence of it”³⁰⁹, vilket vi har sett i del två av föreliggande uppsats.

Pooles läsning är således ”negativ” i en djupare mening; är den korrekt är *Begrebet Angests* innehåll irrelevant i sig, den performativa aspekten är den i egentlig mening väsentliga. Dock är hans läsning omöjlig att bestyrka inifrån texten – den torde inte avslöja att den luras, då detta i så fall vore själva syftet. En läsning som Jonna Hjertström Lappalainen har stöd i texten, medan Pooles argumentation går utanpå texten (i viss mening) då han ser den som en travesti på en lärd avhandling (för lärd är den) som både tillintetgör avhandlingsformen och de allomfattande hegelianska kunskaps- och vetenskapsanspråken. Det kommer således alltid att vara omtvistat hur den ska läsas, eftersom författaren själv är den yttersta filologiska auktoriteten för sitt verk, och vederbörande tvärtom gjort det till metod att underlåta att delge läsaren vad för slags text som föreligger. Samtidigt är en sådan förståelse problematisk, eftersom det verkar som att boken i fråga är tämligen misslyckad som ironi. ”Budskapet” verkar ju inte ha gått fram, som Poole noterar.³¹⁰ Tvärtom har den uppfattats som uppriktigt och rättfram, om än svår.³¹¹ Framför allt tror jag att Poole gör rätt i att undersöka vem boken vänder sig till: vilka läsare hoppades Vigilius Haufniensis på?³¹²

Bøggild är snarare av den uppfattningen att (eventuella) märkligheter i *Begrebet Angest* beror på att existensbegrepp endast kan behandlas på detta sätt – liksom föresatta och som vändningar av ett och samma i brist på möjlighet att fixera den subjektiva erfarenheten. Detta gäller även den performativa aspekten. Det som inte låter sig formuleras i ett språkligt resonemang kan istället ”skrivas fram”. Samma företeelser granskas på olika sätt, nya ”begrepp” läggs fram, och definitioner föreslås, men det är samma ”sak” som hävdas boken igenom.³¹³ ”Hävdas” i och med att det inte framställs egentliga argument för uppfattningens riktighet; det hävdade – tesen – tycks redan förutsatt. (*Begrebet Angest* vore då ett spektakulärt exempel på *petitio principii*.) Ett sådant förutsättande kan i och för sig vara giltigt; om det som ska bevisas är att den hegelianska uppfattningen omöjliggör den kristna eller allmänt vedertagna (psykologiska exempelvis) dito – och det alltså inte är arvsyndens möjlighet som ska bevisas (annat än *en passant* utifrån dessa

304 Ibid. s. 87

305 Ibid. s. 85f

306 de Man 1997 s. 178f

307 Poole 1993 s. 100

308 Ibid. s. 107

309 Ibid. s. 100

310 Jfr dock Pooles spekulationer om Martensens och Heibergs reaktioner s. 97

311 Jfr ibid. s. 89

312 Ibid. s. 86

313 Jfr ex. Bøggild 2002 s. 165f

förutsättningar) – är detta inte en förutsättning på samma sätt som arvsyndens. Men i så fall är andemeningen densamma som Poole läser in, nämligen att *Begrebet Angest* är en ironisk uppgörelse med den hegelianska filosofien och dess anspråk.

Den största invändningen jag har mot Pooles läsning är följande: om ironins omintetgörande verkan verkligen ligger i samtidigheten är det anmärkningsvärt att så starkt fokusera endast på den ”disruptiva” aspekten (jfr de Man), och helt ignorera att *Begrebet Angest* faktiskt framför åsikter, ”positiviteter”, mitt i den självupphävande dialektiken. Oavsett övriga slutsatser medför denna ensidighet en fattigdom i Pooles uppfattning av *Begrebet Angest*. Jag tror att boken är *både – och*. Den är ett angrepp på den danska hegelianismen, sarkastisk och ironisk på ett spränglärt vis (en ironi som endast Kierkegaards gamla lärare torde fullt ut begripa), samtidigt är det en undersökning som berör kierkegaardska frågor som skuld, synd, självförhållande och religiositet, och det vore förhastat att förkasta dessa utredningar som irrelevanta för Kierkegaardstudiet. Den performativa aspekten kanske har överbetonats av Poole och Bøggild, men det är frestande att anta att den är medvetet utförd.

Jamie Turnbull invänder i sin artikel mot uppfattningen att tvetydigheten är det grundläggande draget hos den indirekta kommunikationen. Han menar att tvetydigheten i den indirekta kommunikationen endast ligger i avsändarens avsikt, och inte i innehållet, det kommunicerade.³¹⁴ Om innehållet vore tvetydigt, resonerar han, skulle det inte finnas någon grund för att hävda att indirekt kommunikation är en förutsättning för att kommunicera något visst, eftersom det kommunicerade då inte vore något visst.³¹⁵ Vidare skulle det heller inte gå att upprätthålla en distinktion mellan direkt och indirekt kommunikation om det enda kriteriet vore att den indirekta kommunikationen är tvetydig.³¹⁶ På sätt och vis är den första invändningen riktig, eftersom den subjektiva erfarenheten är det mest konkreta, och endast är tvetydig när den ska fixeras i språk. Samtidigt, om den fattas på detta sätt, är Turnbulls invändning irrelevant. Den andra invändningen, att distinktionen mellan direkt och indirekt kommunikation omöjliggörs, är ett slags eko av Robinsons slutsats att det är omöjligt att reducera tvetydigheten till en generell eller abstrakt nivå, som refererades i uppsatsens början. Detta ligger enligt mitt förmenande också helt i linje med den ”henvendelse” till subjektiviteten som genomgående legat till grund för resonemanget. Hans invändningar mildras emellertid om man antar att den indirekta kommunikationen är behäftad med samma både-och som tvetydigheten och ironin, att dess bestämda innehåll är *öppenheten*, samtidigheten. Denna öppenhet förmedlas i den självupphävelse som ironin och tvetydigheten innebär, men är inte i sig tvetydighet.

”Slutenheten”, som det ironiska, det tvetydiga och även hemligheten innebär, har ett släktskap med demonin, vilken ju karakteriseras som inneslutenhet. Samtidigt innebär denna slutenhet, denna oåtkomlighet för förnuftet, en öppenhet. Det är med förnuftet som begrepp sätts, som entiteter avgränsas – det ogripbara är också det obegränsade. Lika slutna som dessa är för förnuftet, för ändligheten, lika öppna är de för oändligheten.³¹⁷ Slutenheten gentemot förnuftet innebär att dessa omöjligen låter sig avgränsas, inneslutas av detta, ”göras” till kunskap. Såsom pekande mot oändligheten är de alltså en ledstjärna bort från det demoniska³¹⁸, från det sig självt frivilligt begränsande till ”ögonblicket” som karaktäriseras av öppenheten.³¹⁹ Det öppna är alltså i ett avseende *negativt*, oändligheten låter sig inte inskränkas och definieras. Samtidigt ger *Begrebet Angest* det intrycket, att det är öppenheten som är det egentligt positiva, öppenheten för oändligheten, och att vetenskapen, systemfilosofien, är det avgränsade, det ändliga, och dessutom det demoniskt slutna.

Denna företeelse, öppenheten, kan alltså betraktas som ett slags budskap, och det är bland annat

314 Turnbull 2009 s. 16f

315 Ibid. s. 19

316 Ibid. s. 20

317 Jfr Hjertröm Lappalainen 2009 s. 102 n. 34, Rocca 2003 s. 121ff

318 Jfr Bøggild 2002 s. 193 om Haufniensis’ demoniska drag (citerat ovan s. 50)

319 Jfr Hjertröm Lappalainen 2009 s. 102ff

en sådan tankegång som återfinns hos Hjertröm Lappalainen, den uttolkare som mest ägnat sig åt öppenheten. Vad föreliggande uppsats anbelangar är det inte påkallat att redogöra för vad som är det egentliga budskapet i *Begrebet Angest*, men detta är ett sätt att åskådliggöra hur tvetydighet och ironi, negativ dialektik, kan ha ett budskap. Jag ska därför nu försöka mig på en läsning där öppenheten kan uppfattas som det budskap som skrivs fram i boken. På grund av tendensen inom kierkegaardexegetiken att uttala sig om författarskapet som helhet när det kommer an på att ange sådana egentliga budskap har jag inte många auktoriteter att stödja mig på när det gäller *Begrebet Angest* specifikt, utan jag nödgas resonera utifrån mer generella påståenden. Detta tillvägagångssätt är emellertid inget nytt, eftersom jag redan gjort det i en inte ringa utsträckning i det föregående. Dock är det angeläget att särskilt påpeka detta, emedan det är särdeles spekulativa tolkningar från min sida som presenteras i det följande avsnittet.

Extranea: slutsats?

Som existensfilosofien behandlar människans situation är det centralt att söka en förståelse för hur människan ska förhålla sig till sin påtvingade frihet. I ett tidigare avsnitt refererade jag Jean Wahls iakttagelse att det mänskliga villkoret ofta uppfattats som nödvändigheten i att förhålla sig till sin ändlighet. Hjertröm Lappalainen skriver i en mycket innehållsrik not att människans frihet tvärtom är ”mottagligheten inför det som överskrider hennes förmåga att överblicka”³²⁰ och lägger fram en förståelse av friheten som öppenhet för oändligheten. Hon konstaterar vidare att i Kierkegaards förståelse lever människan ”i en värld av oändliga möjligheter, om hon bara ger upp tanken på att definiera sin värld i termer av sitt ändliga medvetande.”³²¹ Att förhålla sig till ändligheten innebär alltså (vilket vi sett i avsnittet om det demoniska) i sig ett förändligande. Den frihet som Hjertröm Lappalainen diskuterar i termer av öppenhet eller mottaglighet inför det oändliga har istället, vilket visats i ett tidigare avsnitt, nästan absurda eller vansinniga proportioner. Den är obegriplig annat än som just en radikal öppenhet för möjligheten i djupaste mening.³²² Samtidigt är denna öppenhet en förutsättning för det enskildblivande som är Hjertröm Lappalainen egentliga ämne, och som innebär ”anammandet av en existensform som möjliggör en ny förståelse av tillvaron och det okända”³²³, i en mening ett transcenderande av den egna historiciteten. Enskildhetens väsen är enligt Hjertröm Lappalainen ”möjligheten att överskrida det som är, vilket också innebär mottagligheten för det nya såsom nytt och det okända såsom okänt”³²⁴, vilket jag förstår som möjligheten att transcendera den rådande verkligheten. Hjertröm Lappalainen konstaterar att det för Kierkegaards del var angeläget att transcendera just samtidens religionsutövning, men poängterar att enskildheten i sig inte är en tillräcklig förutsättning för det kristna livet i Kierkegaards mening, utan ”ett existentiellt redskap” som inte är ”nödvändigt knute[t] till den situation vari de[t] utarbetades”³²⁵.

Så långt kommen är det lämpligt att reflektera över om det går att dra några allmänna slutsatser utifrån det som lagts fram. För det första så tror jag mig ha lyckats presentera en läsning där det ”existentiella” såsom utsägligt låter sig utsägas endast som en enhet av oförenliga motsatser, det vill säga som tvetydigt eller ironiskt, alltså som ett både-och, en själv motsägelse. Tvetydighet (och ironi, där ironi är det ”fylligare” ordet) är i en mening den enda abstraktion som går att göra av de konkreta existensbegreppen, åtminstone av deras väsentliga egenskap av att vara konkreta i bemärkelsen omöjliga att beskriva tillfredsställande på ett objektivt sätt. Det är inte möjligt att från detta ”gå vidare” till en motsägelsefri bestämning, utan varje bestämning måste stanna i motsägelsen, i tvetydigheten. Det enda som kan eftersträvas med någon framgång är något slags

320 Hjertröm Lappalainen 2009 s. 102 n. 34

321 Ibid.

322 Jfr ibid. s. 135

323 Ibid. s. 136

324 Ibid. s. 137

325 Ibid. s. 137

förståelse av existensbegreppen, men den åvägbringas snarast på poetisk väg, där tvetydigheten är särdeles användbar och nyttig. För det andra har jag uttalat mig om tvetydighetens förhållande till den indirekta kommunikationen; tvetydigheten är *inte* ”indirect communication” *per se*, men tvetydighet är en ”teknik” som är central och till en viss del ofrånkomlig om det subjektiva ska förmedlas, eftersom tvetydigheten lämnar utrymme för öppenhet, samtidigt som den förmedlar ”ett visst detta”. Det förmedlade är dock samtidigt både detta och icke detta, liksom den ironiska utsagan både är och icke är sig själv. Tvetydighet är dock inte samtidigt ”sig själv” och sitt eget upphävande i form av sin motsats, men väl samtidigt sig själv och icke sig själv, såsom varande två olika, från varandra skilda företeelser i en enhet. Vidare utredningar av den indirekta kommunikationen får anstå till ett annat tillfälle.

Det har sagts många gånger att det enigmatiska ”existentiella” först blev filosofiens föremål i och med Kierkegaard. Kanske stämmer det också, eller så är det bara den naturliga fortsättningen på det som varit filosofiens strävan sedan begynnelsen, att förklara det obegripliga, att säga det osägbara.³²⁶ Jag dristar mig att hävda att tvetydigheten är paradigmatisks för existensfilosofien och dess begrepp. Det som koncist uttrycktes i satsen ”existensen föregår essensen” är väl just detta: att den subjektiva erfarenheten inte kan reduceras till objektiv kunskap? Ett försök att framställa den subjektiva erfarenheten kan antingen ta hänsyn till detta, och närma sig denna indirekt, genom att lämna utrymme för subjektiviteten genom tvetydighet, eller ignorera det och bli tvetydigt med avseende på om det över huvud taget behandlar den subjektiva erfarenheten. Detta har vi sett exempel på i fallet med den påtvingade friheten, som Jean Wahl pekade på i uppsatsens första del. Detta torde emellertid inte få någon att lyfta på ögonbrynen. För denna uppfattning skulle jag kunna hänvisa till resonemanget om att likhet och skillnad förutsätter varandra: för att en företeelse ska vara lik en annan måste det finnas skillnader mellan dem – de måste kunna skiljas åt för att kunna vara lika varandra – omvänt, för att kunna skilja två företeelser åt måste de ha någon likhet eller något gemensamt. På ett liknande sätt tycks det förhålla sig med friheten; nödvändigheten och friheten tycks förutsätta varandra. Själva den grundläggande frihetserfarenheten som Haufniensis vädjar till vore på sätt och vis otänkbar utan en samtidigt erfarenhet av tvång eller nödvändighet. I detta fall reser sig frågan om inte frihetserfarenheten själv är en samtidig erfarenhet av tvång eller nödvändighet, vilket det ofta nog kan tyckas i existensfilosofiska sammanhang.

Det är visserligen så dags att framkasta hypoteser i slutet av en uppsats, men en läsning är att sätta *Om Begrebet Ironi* i sammanhang med det som ovan föreslagits, alltså att öppenheten är det negativa. Ironin är ju oändlig absolut negativitet, och dess relation till öppenheten skulle kunna skisseras. I *Om Begrebet Ironi* hävdar Kierkegaard att ironin såsom den utövades av Jenaromantikerna innebar ett fördunklande av självet, och således motverkade deras egna uttalade strävanden.³²⁷ Deras förhållningssätt till sig själva är alltså felaktigt. Samtidigt är ironin en förutsättning för subjektiviteten och alltså nödvändig för varje sådant strävande.³²⁸ Det korrekta förhållningssättet borde då vara att ironiskt vara ironisk. Alltså förhålla sig som om allt vore godtyckligt, men samtidigt hålla fast vid något (uppenbarelsen, den religiösa eller den historiska utvecklingens, jfr *Om Begrebet Ironi* s. 298f). Det kunde också vara att med uppenbarelsen – betraktad som det som kommer efter det nu rådande – negera det rådande, så att negationen blir ”positiv” (alltså sätta något annat än det rådande istället för att bara negera det).³²⁹ Eftersom uppenbarelsen måste betraktas som privat tycks det tidigare mest troligt. Kierkegaard själv skulle då kunna förstås som ironiskt ironisk: såsom kristen men samtidigt i kraft av den egna tron negerande

326 En pseudofilologisk fotnot: Kanske är det ingen slump att ordet φιλοσοφία vid en första anblick betyder ”kärlek till visdom” snarare än bara ”kunskap”. Uppfattad så är filosofien till sitt väsen en fragmentarisk ständig strävan inte efter den absoluta kunskapen, utan efter *visdom*, vilket är något annat än kunskap. Ordet ”visdom” inbegriper något mer i linje med en genomreflekterad livsåskådning och en djup insikt, som inte kan egentligen föras vidare, utan är grundad i egen erfarenhet eller självinsikt.

327 SKS 1 s. 332

328 SKS 1 s. 302

329 SKS 1 s. 298

den rådande religionsutövningen. Denna tro (som väl får gissas vara öppenheten i någon form?) låter sig dock inte förmedlas direkt, särskilt som den rådande religionsutövningen innebär en slutenhet för sådana budskap. Kierkegaards verk får därför vara ironiska (pseudonymerna, det tvetydiga), men detta är då bara en lägre nivå i ironin, för de försöker på en nivå förmedla det väsentligen privata i uppenbarelsen, samtidigt som de kan förstås på två sätt, ironiskt och ”direkt”. Detta är naturligtvis en hypotes som gapar över alltför mycket, och jag kommer inte att gå vidare med den i denna uppsats. För *Begrebet Angests* del innebär en sådan läsning mer specifikt att om boken förstås ”direkt”, exempelvis i Hjertröm Lappalainens kompetenta läsning, är budskapet, som vi sett, öppenhet. Förstådd som ironisk, exempelvis som Poole och delvis även Bøggild läser den, är budskapet också öppenhet. Slutligen förstådd som ironiskt ironisk är budskapet ”fortfarande” öppenhet, på så vis att detta vore det egentligen enda sätt på vilket den rådande verkligheten skulle kunna negeras utan att sätta en ny objektivitet. Men vad är detta annat än just sådan ”Aandrihed” som Haufniensis så ofta spyr galla över...

Jag har bestämt redan nämnt att det finns en tendens att uttala sig om Kierkegaards samlade författarskap för att identifiera den övergripande förklaringen. Kanske är detta faktum och det ytterligare faktum att förklaringarna inte sällan skiljer sig markant åt, ett kvitto just på att Kierkegaard är upphovsmannen till ett i djupaste mening ”öppet” *œuvre*. Det tycks inte ens finnas en enighet om vad Kierkegaards ”projekt” är, utan olika uttolkare läser in olika målsättningar och motiv. Kierkegaard tycks därmed vara subjektivitetens filosof *par excellence*, varje uttolkare måste finna sin egen mening.

Källförteckning

Kierkegaards skrifter

Søren Kierkegaards Skrifter (utg. Cappelørn m.fl.), Gads Forlag, Köpenhamn 1997-

Övriga författare

BØGGILD, Jacob, *Ironiens tænker: tænkningens ironi*, Museum Tusulanums Forlag, Köpenhamn 2002

GRIMSLEY, Ronald, "Dread as a philosophical concept", *The Philosophical Quarterly*, vol. 6, nr 24, s. 245-255, 1956

HANNAY, Alastair och Gordon Daniel Marino (utg.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 1998

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999

Vorlesungen über die Ästhetik I, Suhrkamp, Frankfurt am Main u.å.

HJERTSTRÖM LAPPALAINEN, Jonna, *Den enskilde: En studie av trons profana möjlighet i Søren Kierkegaards tidiga författarskap*, Thales, Stockholm 2009

KUDEROWICZ, Zbigniew, "The concept of freedom in Hegel's philosophy", *Reports on Philosophy*, vol. 1, s. 3-9, 1977

LIEDMAN, Sven-Eric, *Stenarna i själen*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 2006

DE MAN, Paul, *Aesthetic Ideology*, utgiven av Andrzej Warminski, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997

POOLE, Roger, *Kierkegaard: the indirect communication*, University Press of Virginia, Charlottesville & London 1993

QUINN, Philip L., "Does Anxiety Explain Original Sin?", *Noûs*, vol. 24, nr 2, s. 227-244, 1990

RICOEUR, Paul, *The Conflict of Interpretations*, utgiven av Don Ihde, Northwestern University Press, Evanston 1974

ROBINSON, Richard, "Ambiguity", *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, vol. 50, s. 140-155, 1941

ROCCA, Ettore, "The Secret: Communication Denied, Communication of Domination", s. 113-126 i *Søren Kierkegaard and the word(s)* (utg. Poul Houe o. Gordon Daniel Marino), C.A. Reitzel, Köpenhamn 2003

SCHLEGEL, Friedrich, "Om oförståeligheten", s. 17-29 i Engdahl m.fl. (utg.), *Obegripligheten*, Kykeon, Malmö 1992

TURNBULL, Jamie, "Kierkegaard, indirect communication, and ambiguity", *Heythrop Journal*, vol. 50, nr 1, s. 13-22, 2009

WAHL, Jean, *Philosophies of Existence: An introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*, övers. F.M. Lory, Routledge & K. Paul, London 1969