

Den drömmande anden i ögonblicket

JONNA HJERTSTRÖM LAPPALAINEN

Den här texten är tillägnad min handledare, Hans Ruin. En av de saker som jag är tacksam över är att han tvingade mig att ge mig ut på filosofiska djup som jag annars nog inte vågat. Hans enträgna envetenhet inför alla våra oenigheter fick mig också att inse att intressant filosofisk argumentation präglas av djup snarare än styrka. En sak som vi aldrig var oeniga om, vilket jag nu i efterhand kan tycka är lite synd, är ögonblickets betydelse.

*

Det är i sin bok *Begreppet ångest* från 1844 som Kierkegaard har sin kända utläggning om ögonblicket. Han beskriver ögonblicket som det tvetydiga vari tiden och evigheten berör varandra.¹ Men ögonblicket är inte en rent tidslig bestämning, utan även andlig. Det är alltså inte bara en benämning av ett minimalt tidsförlopp, utan tiden bestämd i en upplevelse eller ett förnimmande. Det är en blick på tidsligheten ut vilken det springer en präglade förståelse av det förflutna och framtiden.² Denna framställning är kortfattad, svårtillgänglig och full av anspelningar på kristen tro, vilket troligtvis är en anledning till att Heideggers svårslagna vidareutveckling av den i hög grad har kommit att prägla diskussionen om ögonblicket i Kierkegaardreceptionen. Heideggers förståelse av ögonblicket beskrivs av Hans Ruin som ”den autentiska förståelsens tidslighet” samt något som ”signalerar frihet, transcendens och avgörande beslut”.³ Risken med en alltför heideggersk tolkning är dock att det blir en alltför stark betoning på det förgångna. Även om Kierkegaard framhåller att det förgångna är väsentligt, han skriver uttryckligen att det är först i ögonblicket som historien börjar, så är han också kritisk mot Platons syn på ögonblicket just för att det enbart utgör en blick på historien eller de eviga idéerna. Han menar att de gamla grekerna missförstod ögonblicket, de bestämde det baklänges vilket leder till en missuppfattning av det eviga:

¹ Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS) 4*, utg. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen & Johnny Kondrup (Köpenhamn: Gad, 1997–2013), s. 392

² Kierkegaard, *SKS 4*, s. 384–96

³ Hans Ruin, ”Ett publicerat verk”, *Frihet, ändlighet, historicitet. Essäer om Heideggers filosofi* (Stockholm: Erzats, 2013), s. 214.

Det grekiska eviga ligger bakom som det förgångna, som det man endast kommer in i baklänges. Dock är det ett alldeles abstrakt begrepp av det eviga att det är det förgångna oavsett om det bestäms filosofiskt (det filosofiska avdöendet) eller historiskt.⁴

För Kierkegaard är det avgörande att ögonblicket öppnar upp framtiden och det kommande, däribland kristendomens syn på den kommande evigheten. Framtiden, som han kallar ”det evigas inkognito”, är det mest avgörande i ögonblicket. Om ögonblicket förstås som en blick på det förgångna i termer av skuld, och framtiden i termer av val och beslut, finns det en risk att man därmed missar att ögonblicket också innefattar ett omfamnat av det kommande i absolut ovetenhet, eller oändlig överblickbarhet. Om inte detta betonas reduceras Kierkegaards filosofi enbart till en inskränkt uppmaning till ansvarsfulla och genomtänkta val, till en nidsbild som Kierkegaard själv har utvecklat grundligt i sin karaktärsskildring Vilhelm. En karaktär som förvisso fördjupar sig i svårigheten att kunna välja men som inte riktigt, i sitt upphöjande av det etiska livet, förstår sig på ögonblicket eller evigheten. För att förstå Kierkegaards ögonblick som en autentisk förståelse av tidsligheten måste man alltså låta ögonblicket omfatta det tillkommandes oändliga överblickbarhet. Ett sätt att närma sig detta är att ta fasta på hur ögonblicket uppträder, nämligen i den drömmande anden. Innan jag går in på detta vill jag först säga något om hur han talar om ögonblicket och den drömmande anden i boken som helhet.

Huvudfrågan i *Begreppet ångest* är hur frihetens möjlighet uppstår i en människa. Tesen är att friheten framträder i ångest. Frihetens uppkomst undersöker Kierkegaard genom att gå tillbaka till den bibliska berättelsen om Adam och Eva såsom bilden för den första synden. Beskrivningen av syndens eller ondskans framträdande i den individuella människan, som finns i alla tre abrahamitiska religioner, har av både teologer och filosofer förstås som handlande om ondska satt i relation till frihet. Hegel tolkar denna berättelse som en skildring av hur människan reser sig ur det rent naturligt och djuriskt bestämda livet mot sin andliga bestämning.⁵ Avgörande för både Hegel och Kierkegaard är att människans första fria handling inte enbart leder till skuld utan också till att människan framträder just såsom människa med uppfattning om tid, frihet och skuld. Det är alltså *ögonblicket* då människan

⁴ Kierkegaard, *SKS 4*, s. 393. (Min övers. från danskan, gäller genomgående.)

⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986), s. 87–91.

blir ett själv och får en ny blick på sig själv och därigenom även på det förflutna och det kommande. Medan Hegel kritiserar läran om arvsyndens förutbestämning, i upplysningens anda, hävda att det ligger i människans väsen att hon är förutbestämd att träda ur sitt naturtillstånd,⁶ nöjer sig Kierkegaard inte med hävdandet att människan är förutbestämd att bli fri, skyldig och förmögen till ondska. Han vill istället förstå den inre rörelsen i Adam och Eva. Han vill titta närmare på ögonblicket då friheten faktiskt uppstår i människan: vad är det som gör att en människa i ett tillstånd av ovetande och oskuld, det vill säga Adam och Eva i Paradiset, utför en handling som kan förstås som ett uttryck för frihet. För Hegel tycks inte detta vara ett problem; han skriver att människans naturliga tillstånd endast är en utgångspunkt, som väsentligen ”innehåller momentet av upphävande i sig”.⁷ För Kierkegaard är det däremot mer problematiskt att förstå hur tillvaron i Paradiset endast skulle vara en utgångspunkt, och lika svårt att förstå varför denna måste överskridas för att uppnå det mänskliga livets vedermödor. Även om det oskuldsfulla tillståndet inte är en fullkomlighet att önska tillbaka så är den inte en ofullkomlighet, i sig är den sig själv nog. Den är inte främst något som ska upphävas utan ett tillstånd i sig.⁸ I Kierkegaards förståelse av oskulden krävs det alltså en förklaring av själva intresset för synd; vad är det som lockar oskulden i den paradisiska tillvaron. Detta framgår tydligt i hans avfärdande av ormens betydelse i den bibliska berättelsen. I denna kommer som bekant orsaken till Adams och Evas första synd utifrån, genom ormen som lockar dem till försyndelsen att plocka frukterna. Kierkegaard säger att han inte vet vad han ska göra av ormen som något utifrån kommande.⁹ Det som intresserar honom är istället den inre rörelsen i Adam och Eva, han frågar sig vad det är som sker i dem gör förbudet lockande.

Det är i denna undersökning han utvecklar idén om den drömmande anden. Han skriver att människan i oskulden ännu inte är ande, inte heller är hon enbart ett själlöst djur. Detta mellantillstånd beskriver han som att anden är tillstädes men som omedelbar, som drömmande.¹⁰ Så här beskriver han oskuldens tillstånd:

I detta tillstånd råder fred och vila; men på samma gång något annat som inte är ofrid och strid; ty det finns inget att strida med. Men vad är det då? Intet.

⁶ Ibid., s 89.

⁷ Ibid.

⁸ Kierkegaard, *SKS 4*, s. 343.

⁹ Ibid., s. 353.

¹⁰ Ibid., s. 349.

Men vilken verkan har intet? Det föder ångest. Detta är oskuldens djupa hemlighet att den samtidigt är ångest. Drömmande projicerar anden sin egen verklighet, men denna verklighet är ett intet, men detta intet ser oskulden ständigt utanför sig.¹¹

Kierkegaard skriver att den drömmande anden projicerar en annan verklighet, men att denna är ett intet. Oskulden i detta naturtillstånd är alltså inte ande i verklig mening eftersom den inte står i relation till sig själv:

Vaken är skillnaden mellan mig själv och mitt andra satt, sovande är den suspenderad, drömmande är den ett antytt intet.¹²

Eftersom den inte är skild från sig själv kan den inte gripa sina projektioner:

Andens verklighet visar sig som en skepnad, som frestar dess möjlighet, men som försvinner så fort anden griper efter den, och är ett intet som bara kan ge ångest.¹³

Drömmandet är projiceringar av något som inte är, av intet. Det är drömmar, alltså inte några möjligheter som står till buds. Men drömmarna är trots detta projiceringar av något annat än det som är: om att vara något annat, om att göra något annat, om att det skulle kunna vara annorlunda. Här finns alltså aningen om något annat, något som undflyr men som ändå ligger där och oroar. Det är denna aning som ger den drömmande anden ångest.

I aningen uppstår en längtan. Denna längtan förstår Kierkegaard alltså inte så som synden förstått traditionellt, som ett begär efter att göra det förbjudna, ett sådant begär har redan en relation till gott och ont. Kierkegaard menar att det istället handlar om en längtan djupare ner i det oskuldsfulla livet, en ångestfylld längtan frammanad av drömmar. Han beskriver det som ”en ångslande möjlighet av att *kunna*”.¹⁴ Enligt honom är det genom denna djupare längtan som det blir möjligt för ormen att fresta med förbudet. Det är genom denna ångslande längtan som de drömmande projektionerna, vid en viss tidpunkt kan haka tag i förbudet som en lockande möjlighet. Förbudet framträder då som ”frihetens möjlighet såsom möjlighet”. Det är den första framträdande möjligheten att genom handling kunna träda in i världen. Det är alltså i denna drömmande längtan själva frihetens möjlighet visar sig för Adam och Eva i form av Guds förbud. Det är just detta moment som är det

¹¹ Ibid., s. 347.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., s. 330.

mest intressanta för Kierkegaard, när frestelsen tar form som en faktisk möjlighet; detta djupare moment gör det begripligt att synden skulle kunna locka oskulden. Detta inre förlopp, millisekunden innan frukten plockas och de syndar, är alltså själva ögonblicket inför handlingen. Detta är det avgörande ögonblicket då den drömmande anden skådar ner i sin egen frihets möjlighet.¹⁵ För Kierkegaard är det avgörande ögonblicket alltså inte själva handlingen, utan det inre förlopp som sker innan handlingen. Den rörelse i vilken anden så att säga vaknar ur sin drömmande tillvaro. Det är här friheten som syndens möjlighet visar sig. I och med handlingen sker syndafallet, här blir allt annorlunda.

Frihetens möjlighet ligger väsentligen i framtiden. När den drömmande andens griper efter sin egen verklighets möjlighet så griper den efter något in i framtiden. Kierkegaard skriver:

Det möjliga är för friheten det tillkommande, och det tillkommande för tiden det möjliga. Till bägge svarar det individuella livet i ångest.¹⁶

För den drömmande anden som lever i tiden är det tillkommande på samma sätt som frihetens möjlighet något som drar sig undan. Oskulden i sitt naturliga tillstånd står i en omedelbar relation till ett tidsflöde, men utan egentligt fotfäste.¹⁷ Den drömmande anden i oskulden har inte förmågan att stanna upp och överblicka sin egen tidslighet, tiden är istället ett successivt flöde, ett innehållslöst oändligt försvinnande.¹⁸ När världen genom synden blir en annan framträder andens verklighet, och det innebär en ny blick på tiden. Oskulden får ett fotfäste: blicken på det förgångna och framtiden framträder. Det ögonblick inför vilket synden sker utgörs alltså av att den drömmande anden i ångest ställs i relation till framtidens och frihetens möjlighet. Och som sagt, i detta ögonblick sker syndafallet genom att den drömmande anden, fångslad av sin längtan efter sin egen verklighet, griper efter framtiden och frihetens möjlighet. I möjlighetens realiserande blir världen blir en annan.

Även om Kierkegaards tolkning av den bibliska berättelsen tar fasta på ögonblicket och den oskyldiga anden som drömmande inför friheten och synden är det dock inte främst så berättelsen har uppfattats. Berättelsen om syndafallet har främst uppfattats som en bild av hur oskuldens försvinnande leder till fördrivandet från paradiset ut i en värld av arbete, konsekvenser,

¹⁵ Ibid., s. 365.

¹⁶ Ibid., s. 394.

¹⁷ Ibid., s. 388.

¹⁸ Ibid., s. 389.

ansvar och dödlighet. I en mer filosofisk terminologi har den fått vara bilden av hur friheten, synden och självmedvetandet framträder; av att individen börjar förhålla sig till framtiden i termer av möjligheter, förhålla sig till vem hon har varit och koppla samman framtida möjligheter med tidigare skeenden. Människan är inte längre fångad i naturens trældom, utan hon kan handlande gripa in i världen och i tänkandet röra sig och betrakta sin egen tidslighet, sin historia, sin framtid och sina möjligheter. Det är detta som de flesta filosofer traditionellt tar fasta på, nämligen kunskapen och självreflektionen. Genom detta steg in i världen av konsekvenser, kunskap och ansvar blir individen handlande och ansvarig, en syndare. Denna del av berättelsen spelar en stor roll även för Kierkegaard. En viktig poäng för honom är att människan är skyldig till syndafallet, det är genom sin frihet hon syndar. Men även om han intresserar sig för hur och att människan förändras av frihetserfarenheten, av att slungas in i en värld av kunskap och medvetande så menar han inte att hon därmed skulle hamna i en annorlunda relation till synden och friheten. Synd eller frihet är inte något han främst vill förstå i termer av kunskap om gott och ont. Han skriver:

Såsom synden kom in i världen, så fortsätter den att komma om den inte stoppas. Men varje upprepning är inte en simpel konsekvens av den, utan ett nytt språng.¹⁹

Synden fortsätter att komma in i världen på samma sätt även om människan är förändrad. Detta är avgörande. Enligt Kierkegaard består det mänskliga livet av en räckvidd situationer då vårt själv ställs på sin spets och ger oss ångest. Även om ögonblicket innebär ett avgörande och en övergång in i något annat så är det inte en övergång som förändrar relationen till friheten. Den är inte något som människan erhåller genom sin relation till kunskap, frihet är något annat, nämligen en öppenhet inför ögonblicket. Den är en obändig kraft som visar sig i ångesten. Med kunskap kan vi försöka hålla ångesten stängd, vi kan tolka den som att vi behöver mer klarhet och kunskap, vi kan kasta oss in i handling eller aktivitet, eller trycka tillbaka den. Men vi skulle, vilket han argumenterar för i *Begreppet ångests* sista kapitel,²⁰ drömskt kunna sjunka in i ångesten för att se vad den kan ge oss. Den drömande andens frihetserfarenhet är inte bara en beskrivning av en utvecklingsfas i män-

¹⁹ Ibid., s. 415.

²⁰ Detta är också temat för två av de uppbyggliga tal som beledsagar *Begreppet ångest*, nämligen "Pælen i Kjødets" och "At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed" i Søren Kierkegaard, *Fire Opbyggelige Taler 1844*, SKS 5 (Köpenhamn: Gad, 1998).

niskans förmedvetna. Det är framför allt en ursprunglig erfarenhet av självetts frihet – och denna frihetserfarenhet är i sin allra första yttring inte bestämd av kunskap och självreflektion. Friheten i denna mening är inte förlorad, den bara tycks vara det i vår tillvaro av ansvar och viktighet. Det finns en kraft i det drömmande och icke-vetande som den upptagna ansvarstygda människan har vänt sig bort från.

Jag skulle vilja avsluta med en passage i *Begreppet ångest* där Kierkegaard knyter ihop ögonblicket med drömmandet i den ansvarstygda människan. Nämligen när han kommenterar en strof ur Essaias Tegnér's dikt *Fritiofs saga*. Han skriver att denna passage är *en bild av det bildlika ögonblicket*:

När Ingeborg blickar ut över havet efter Fritiof så är det en bild av vad det bildlika ordet betyder. Ett känsloutbrott, en suck, ett ord har redan som ljudande mer av tidens bestämning i sig, och är mer närvarande i riktning av försvinnande och inte så mycket av det evigas närvaro i sig. En suck, ett ord o.s.v. har ju därför också makten att hjälpa själen göra sig av med det betungande, just för att det betungande bara genom att uttalas redan börjar bli ett förgånget. En blick är därför ett betecknande av tiden, men väl att märka, av tiden i den ödesmättade konflikt då den berörs av evigheten.²¹

Ingeborg i Tegnér's dikt är en kungadotter, väl medveten om sitt ansvar. I strofen som Kierkegaard hänvisar till vet Ingeborg att hennes bröder inte kommer att låta henne gifta sig med Fritiof.²² Ingeborg visste detta redan innan hennes älskade Fritiof gav sig av till sjöss, dock underlät hon att berätta det för honom. Detta är en viktig förutsättning för att förstå Kierkegaards användning av strofen. I sitt blickande är hon fullt övertygad om att relationen till Fritiof är förlorad. Ingeborg står alltså inte och spanar efter hans skepp, istället står hon helt enkelt dagdrömmer om en framtid som hon inte tror är möjlig. Ingeborgs promenad ner till stranden för att blicka ut över havet är ett uttryck för någon som inte tar konsekvenserna av sitt handlande, någon som inte vill konfrontera sin roll som kungadotter. Hon står barnsligt dagdrömmande om en annan framtid som hon inte kan gripa efter. Kierkegaard skriver att en blick är ett betecknande av tiden och menar därmed att hon står likt oskuldens naiva drömmande i relation till tiden som ett flöde. Det är ett annat sätt att uttrycka att hon likt den drömmande anden

²¹ Kierkegaard, *SKS 4*, s. 390f.

²² Det är i kapitel nio i *Fritiofs saga* som Ingeborg ”blickar” ut över havet. I denna vers både sörjer och beklagar hon sig också, men det är alltså blickandet som Kierkegaard tar fasta på. *Fritiofs saga* från 1825 av Essaias Tegnér.

står utanför medvetandet och kunskapen. Det är som om Kierkegaard med Ingeborg vill visa upp bilden av medvetandets tillbakaträdande, av hur hon låter sig sjunka in i en stämning där hela tillvarons skrämmande, omedgörliga obehagligheter försonas i en dimmig dröm.²³ Och just därför kan hon beröras av evigheten. Hon visar upp just drömmandet inför ögonblicket som stående i ångest öppen inför det oändligt överblickbara.

Enligt Kierkegaard är den största syndaren den viktiga handlingsmänniskan, hon som övertygad av sin viktighet och sitt ansvar förhåller sig till världen i fullt rationella termer, hon som överblickar alla konsekvenser, som har koll på samtliga argument för och emot. Mot denna rationella människa lyfter han upp barnet och drömmaren, som istället för att ta sig samman, istället för att acceptera den skuld hon själv har åsamkat gör sig öppen för något nytt. Det är ur den upptagna, ansvarstygda människans perspektiv ett naivt och barnligt beteende. En ovilja att ta ansvar för sitt liv. Detta håller Kierkegaard fram som vägen ut ur en objektifierande blick. Den drömmande anden öppnar sig för ögonblicket; för möjligheter som ännu inte visar sig, för okända möjligheter som bara visar sig när vi inte förväntar oss dem.

²³ I en tidig dagboksanteckning från 1837, alltså skriven sju år innan *Begreppet ångest*, skildras drömmandet poetiskt och upphöjande som en flykt från tillvarons hopplösa torftighet och småaktighet. Drömmandet presenteras här som utsiktslöst, men anteckningen innehåller en förhoppning när han skriver att man i drömmandet stäms till en ny blick på tillvaron. Denna stämning antyder också att han i drömmandet ser en öppning till något annat. Det som han antyder 1837 beskriver han sju år senare som en form av öppenhet. Här är citatet i min översättning: ”Emellanåt uppträder ett fenomen som i andligt hänseende helt motsvarar det vegetativa metaboliska bortslumrandet i en behaglig rekonnvalescens-förnyelse. Härmed träder medvetandet som en överskuggande måne, från förgrunden till bakgrunden; man liksom slumrar bort i det hela (ett panteistiskt element, dock utan att det, som det religiösa, efterlämnar en styrka), i ett orientaliskt bortslumrande i det oändliga, där det tillika tycks en som om allt var fiktion - - och man stäms som genom en grandios dikt; hela världens tillvaro, Guds tillvaro, min tillvaro är dikt, vari alla mångfaldiga, skrämmande ojämnheter i livet, de för det mänskliga tänkandet onedbrytbara, försonas i en dimmig drömmande tillvaro. Ack dessvärre vaknar jag upp igen, än värre börjar just därför den olyckliga relativiteten i allt, de oändliga frågorna om, vad jag är, om min glädje och andras intressen av mig, av vad jag gör, medan kanske miljoner gör just det samma.” Kierkegaard, *SKS 17* (Köpenhamn: Gad, 2000), s. 231.