

SCIENTIA DANICA · SERIES H · HUMANISTICA · 8 · VOL. 1

Det komiske og det pludselige

Studier i to af Kierkegaards kategorier

Carl Henrik Koch

1742

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

DET KONGELIGE DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

udgiver følgende publikationsrækker:

THE ROYAL DANISH ACADEMY OF SCIENCES AND LETTERS

issues the following series of publications:

	AUTHORIZED ABBREVIATIONS
Scientia Danica. Series B, Biologica <i>Formerly: Biologiske Skrifter, 4°</i> (Botany, Zoology, Palaeontology, general Biology)	Sci.Dan.B
Scientia Danica. Series H, Humanistica, 4 <i>Formerly: Historisk-filosofiske Skrifter, 4°</i> (History, Philosophy, Philology, Archaeology, Art History)	Sci.Dan.H.4
Scientia Danica. Series H, Humanistica, 8 <i>Formerly: Historisk-filosofiske Meddelelser, 8°</i> (History, Philosophy, Philology, Archaeology, Art History)	Sci.Dan.H.8
Scientia Danica. Series M, Mathematica et physica <i>Formerly: Matematisk-fysiske Meddelelser, 8°</i> (Mathematics, Physics, Chemistry, Astronomy, Geology)	Sci.Dan.M
<i>Oversigt, Annual Report, 8°</i>	Overs.Dan.Vid.Selsk.

Correspondence

Manuscripts are to be sent to

The Editor

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

H. C. Andersens Boulevard 35

DK-1553 Copenhagen V, Denmark.

Tel: +45 33 43 53 00 · Fax: +45 33 43 53 01.

E-mail: kdvs@royalacademy.dk.

www.royalacademy.dk

Questions concerning subscription to the series should be directed to the Academy

Editor Marita Akhøj Nielsen

© 2010. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced in any form without the written permission of the copyright owner.

Det komiske og det pludselige

Abstract

The interest in Kierkegaard's use of aesthetic categories in his authorship has been especially concentrated on the categories "the ironic" and "the humoristic"; but among the many categories which Kierkegaard operates with, there are others such as "the comic" and "the sudden." After an account of the traditional philosophical use of the concept "category" and of Kierkegaard's understanding of categories and the background for his calling certain concepts "categories," this work argues that the category "the comic" is used in the authorship with a certain ambiguity and that the category "the sudden" completely changes in content with respect to the relation to the scarce use of this category in the literature on aesthetics. This account is presented partly in order to analyze in detail Kierkegaard's use of the two categories and partly in order more generally to demonstrate that the pseudonymous authorship is more of a rhetorical tour de force than a genuinely philosophical authorship, although there are both astute and well-argued philosophical points in it.

Det komiske og det pludselige

Studier i to af Kierkegaards kategorier

Carl Henrik Koch



Scientia Danica. Series H, Humanistica, 8 vol. 1

DET KONGELIGE DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

© Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 2010
Printed in Denmark by Special-Trykkeriet Viborg a-s
ISSN 1904-5492 · ISBN 978-87-7304-357-8

Submitted to the Academy July 2010
Published December 2010

Indhold

Forord 7

Forkortelser 9

Indledning 11

I. OM KATEGORIER 15

Kapitel 1: Hvad er en kategori? 17

Aristoteles' begreb om kategorier 18

Kants begreb om kategorier 20

Hegels begreb om kategorier 22

Kierkegaards begreb om kategorier 23

Kapitel 2: Kierkegaards kategorier 30

Kapitel 3: Kierkegaards kategorier i litteraturen 48

Kapitel 4: Kategoriernes genese 54

II. DET KOMISKE 59

Kapitel 5: Komeden og det komiske 61

Inkongruens- eller kontrastteorien 66

Inkongruensteorien hos Kierkegaard 70

Kapitel 6: Det komiske i Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift 74

Climacus' kraft i det komiske 74

Kategoriens flertydighed 75

Det komiske og inderligheden 82

Climacus' præcisering af begrebet om komik 84

Refleksionslogisk elimination af latter og lidelse 86

Kapitel 7: Det komiske og stadierne 93

Kapitel 8: Det dialektiske 102

Kapitel 9: Det komiske og den ulykkelige bevidsthed 108

III. DET PLUDSELIGE 115

Kapitel 10: Det pludselige som æstetisk kategori 117

Kapitel 11: Kierkegaard og det pludselige 121

Bibliografi 129

Personregister 139

Forord

En del af det materiale, denne lille afhandling bygger på, blev indsamlet for mere end 15 år siden i forlængelse af udarbejdelse af en bog om Kierkegaards brug af kategorien "Det interessante". Baggrunden for indsamlingen var en dunkel fornemmelse af en forbindelse mellem Kierkegaards forestilling om det komiske og hans filosofiske antropologi kombineret med en interesse for den udstrakte anvendelse af kategorien "Det komiske" i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Virkeliggørelsen af andre projekter medførte imidlertid, at materialet blev lagt til side, gemt men ikke glemt, og først igen fundet frem i januar 2010, da jeg netop med henblik på en fornyet analyse af kategorien og dens betydning i det pseudonyme forfatter-skab havde valgt "Det komiske" som emne for et foredrag. En af tilhørerne til foredraget, lektor, dr.phil. Jørgen Huggler, stillede nogle spørgsmål til min tentative behandling af forholdet mellem Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed og Kierkegaards begreb om det komiske, hvilket medførte, at jeg på dette punkt måtte ændre opfattelse. Senere var Jørgen Huggler så venlig at gennemlæse min endelige redegørelse for dette forhold. Begge dele er jeg ham taknemmelig for, ligesom jeg takker dr.theol. og phil. Jon Stewart for at have henledt min opmærksomhed på J.L. Heiberg, som i *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* fra 1833 synes at have overtaget væsentlige momenter fra Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed.

Da jeg blev opfordret til at skrive et bidrag til festskriftet tilegnet Kierkegaard- kenderen Niels Jørgen Cappelørn, valgte jeg af samme grund, som lå bag mit valg af "Det komiske" som foredragsemne, at skrive om kategorien "Det pludselige". I omarbejdet form indgår dele fra dette bidrag i foreliggende afhandling. Grunden til, at jeg har taget emnet op til fornyet overvejelse, er, at jeg i foråret 2010 fik fat i F.T. Vischers lille bog *Ueber das Erhabene und Komische*, som var blevet udbudt til salg i et københavnsk antikvariat. Her fandt jeg, hvad jeg tidligere forgæves havde søgt, nemlig en kort redegørelse for kategoriens genealogi. Resultatet af de to nævnte anlednin-

ger og denne tilfældighed er dette lille skrift. Jeg takker Videnskabernes Selskabs to anonyme fagfællebedømmere for positive udtalelser om mit arbejde.

Sidst, men ikke mindst, takker jeg, som jeg med glæde har gjort så mange gange før, Vibeke for hendes grundige gennemgang af manuskriptet med henblik på at gøre det mere læseligt. Til hende er bogen dediceret i taknemmelighed.

Hørsholm, oktober 2010.

Carl Henrik Koch

Forkortelser

- ASKB* henviser til *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, udg. af H.P. Rohde, København: Det kongelige Bibliotek 1967.
- KRSRR* henviser til J. Stewart (udg.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, bd. 1ff., Aldershot: Ashgate 2007 ff.
- Pap* henviser til P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting (udg.): *Søren Kierkegaards Papirer*, 2. forøgede udgave ved Niels Thulstrup, bd. 1-13, København: Gyldendal 1968-70, bd. 14-16 (indeks) ved N.J. Cappelørn, København: Gyldendal 1975-78.
- SKS* henviser til *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1ff., København: Gad 1997ff.
- SV*₂ henviser til Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*, 2. udg. ved A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, bd. 1-14, København: Gyldendal 1920-31, bd. 15 (registre og terminologisk ordbog) ved A. Ibsen og J. Himmelstrup, København: Gyldendal 1936.
- Werke* henviser til G.W.F. Hegel: *Werke*, bd. 1-20, udg. af E. Moldenhauer og K.M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969-71, registerbind ved H. Reicke, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1979.

Indledning

Denne lille studie af Kierkegaards brug til eget formål og i egen betydning af to æstetiske kategorier, “det komiske” og “det pludselige”, knytter sig til tidligere behandlinger af en anden æstetisk kategori, nemlig “det interessante”.¹

De mest omtalte æstetiske kategorier i det kierkegaardske forfatterskab er “ironi” og “humor”, der i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* er betegnelser for de eksistentielle overgangsstadier henholdsvis mellem det æstetiske og det etiske stadium og mellem det etiske og det religiøse. Ironi og humor er således eksistensbestemmelser eller eksistenskategorier og ikke, som i æstetikken, stiltræk eller taleformer. Denne transformation af de to kategorier går igen i forbindelse med alle de æstetiske kategorier, som Kierkegaard benyttede sig af, samtidig med at han også brugte dem i deres traditionelle æstetiske betydning.

“Ironi” er nok den kategori, som optræder flest gange i forfatter-skabet. Traditionelt æstetisk betegner ironi en uoverensstemmelse mellem de ord, der bruges, og det indhold, som indirekte kommer til udtryk ikke mindst på grund af tonefaldet. Den transformation af begrebet, som finder sted hos Kierkegaard, hænger sammen med romantikernes opfattelse af ironi, som en uoverensstemmelse mellem endelighed og uendelighed. Hos Kierkegaard bliver ironien den eksistensform, hvor man lever i endeligheden, men har uendeligheden i sig og er sig dette forhold bevidst. Det er derfor, at ironien danner en overgang til det etiske eksistensstadium, da Assessor Vilhelm i anden del af *Enten-Eller* netop ved det etiske på hegeliensk vis forstår det almene, eftersom etikken krav til den enkelte er universelle.

Traditionelt er humor en genre under det komiske på linje med fx burlerken, parodien og satiren. Hvor det komiske kalder på latteren, kalder det humoristiske på smilet. Mere teoretisk havde Jean Paul i *Vorschule der Ästhetik* karakteriseret humoren som en fornægtelse

1. Cfr. min bog *Kierkegaard og “Det interessante”. En studie i en æstetisk kategori*, København: C.A. Reitzel 1992, og min artikel: “Kierkegaard og “Det interessante”, i Carl Henrik Koch: *Strejftog i den danske filosofis historie*, København: C.A. Reitzel 2000, ss. 84-105.

af endeligheden ved at stille den op overfor Ideen, dvs. tilværelsen som helhed, og derved anskue livets tilskikkelser, dets goder og onder, i et større perspektiv.² Det er sandsynligvis denne opfattelse af Humor og ikke Hegels, der ligger til grund for Johannes Climacus' bestemmelse i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* af det humoristiske eksistensstadium som et overgangstadium mellem det etiske og det religiøse. Med en vis forsigtighed kan man sige, at hos Jean Paul er humor at sætte det subjektive i relief i forhold til det objektive. Hos Hegel er det omvendt. Den humoristiske kunstners hovedbeskæftigelse, sagde Hegel i sine *Vorlesungen über die Ästhetik*, er at opløse alt, hvad der fremtræder objektivt, ved hjælp af subjektive indfald, tankeglimt og frapperende udtryksmåder, dvs. at underordne det objektive under det subjektive.³

Den eksisterende humorist, dvs. den, der befinder sig på humorens eksistenstadium, har – skriver Climacus – “en væsentlig Forestilling om Lidelsen, hvori han er, idet han ikke fatter det at eksistere som Eet, og Lykke og Ulykke som hvad der hænder den Existerende, men eksisterer saaledes, at Lidelse staar i Forhold til det at eksistere.”⁴ Lykke og ulykke er således menneskets faktiske vilkår som menneske, men det er ikke hændelser, der følger med nødvendighed af det at være menneske. Det er derfor, at Climacus siger, at det er noget der hænder mennesket. Derimod er lidelse ifølge Kierkegaard for den kristne et vilkår, som er uundgåeligt på grund af syndens og angerens uundgåelighed. Hos Climacus er det humoristiske eksistensstadium det højeste inden for immanensens sfære, dvs. det er det højeste humane eller “hedenske” stadium.

“Det ironiske” og “det humoristiske” forstået som her skildret i al kortfattethed som eksistenskategorier er væsentlige kategorier i det kristeligt-retoriske projekt, som var Kierkegaards. Han var hverken filosofisk eller æstetisk forfatter, men religiøs forfatter, og hans pseudonymers filosofiske og æstetiske udviklinger var udelukkende midler til at virkeliggøre hans projekt, som var at lede den samtid, der kaldte sig kristen, men var på vildspor, i retning af, hvad han

2. Jean Paul: *Werke*, udg. af N. Miller, bd. 5, 4. udg., München: Hanser 1982, s. 125.

3. *Werke*, bd. 14, s. 229.

4. *SKS* 7, s. 407.

mente var den rette kristendom, og som indebar en fornægtelse af det humane. Med de berømte verslinjer “Menneske først og Christen saa / Kun det er Livets Orden” gav Grundtvig udtryk for foreneligheden af det humane og det kristne, hvorimod Kierkegaard ved sine henvisninger til Jesu ord “Dersom nogen kommer til mig, og hader ikke sin Fader, og Moder, og hustru, og Børn, og Brødre, og Søstre, og til med sit eget Liv, han kan ikke være min Discipel”⁵, hævder deres uforenelighed. I en sekulariseret verden som vor er dette projekt mindre aktuelt end på Kierkegaards tid, hvor kun få eksplicit havde vendt kristendommen ryggen.

Det er i lyset af dette projekt, at hans brug og omfortolkning af en række traditionelt æstetiske kategorier skal forstås.

Gennem det pseudonyme forfatterskab søgte Kierkegaard at få samtidens unge intelligentsia i tale, en generation, som i 1830 især havde beskæftiget sig med æstetiske spørgsmål for i slutningen af årtiet især blandt teologerne at falde for Hans Martensens version af højrehegelianismen og den spekulative teologi. En af Kierkegaards jævnaldrende, teologen Hans Peter Kofoed-Hansen skrev senere om den “philosophiske Svimmel”, som Martensen forårsagede blandt de unge teologer, og som medførte, at der:

dannedes [...] navnlig ved Universitetet et Aristokrati af det utaaeligste Slags, i Særdeleshed blandt de unge Theologer, Landets vordende Geistlige, der, i stedet for i Ydmyghed og Alvor at hengive sig til at tilegne sig i Inderlighed de høieste Sandheder, bleve saa at sige oplærte til at spille Bold med dem efter Spekulationens Love, opdragne i den Indbildning at kunne i et halvt Aars Tid indvies i en Viisdom, der gjorde et heelt Livs Erfaring overflødigt.

Det blev snart tydeligt, at den pseudonyme Literatur hovedsageligen stillede sig imod denne Tingenes Tilstand [...].⁶

Den pseudonyme litteratur indledtes i 1843 med *Enten-Eller*, hvis første del er et æstetisk arbejde. Den unge forfatter havde først skrevet den anden del, hvori en etiker gik i rette med en ung mand, der lever

5. Citeret efter Christian 6's Bibel. Cfr. NB 5:5, SKS 20, s. 372.

6. [H.P.] Kofoed Hansen: *Dr. S. Kierkegaard mod Dr. H. Martensen, et Indlæg*, Kjøbenhavn: Iversen 1856, s. 9.

æstetisk. Den noget tunge og omstændelige stil i denne del havde næppe appelleret til nogen samtidig læser, hvis ikke de var blevet fanget ind af værkets første del. De overtalelsesmidler, der anvendes, bør ikke mindst tilpasses de interesser, som karakteriserer den målgruppe, en forfatter sigter mod. Og når den æstetiske interesse er til stede, er det naturligt at bruge æstetiske virkemidler og æstetiske begreber. Kierkegaard gjorde begge dele, hvilket forklarer hans brug af æstetiske kategorier.

Det gælder således både for fremtrædende kategorier som “det ironiske” og “det humoristiske” og for mindre fremtrædende såsom “anledning”, “det interessante” og “det pludselige”, at deres funktion er at gøre læseren interesseret og at fastholde ham. Det er derfor et af de stiltræk, der viser, hvorledes Kierkegaard udnyttede de interesser og udtryksmåder, som han fandt i sin samtids intellektuelle miljø, til at formidle sit budskab.

Nærværende studie af to æstetiske kategorier, som Kierkegaard gør brug af i det pseudonyme forfatterskab, falder i tre dele. I første del redegøres for begrebet “kategori” både i almindelighed og hos Kierkegaard. I anden del, som er den længste, behandles især Johannes Climacus’ brug i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* af kategorien “det komiske”, og i tredje del er emnet Vigilius Haufniensis’ inddragelse i *Begrebet Angest* af kategorien “det pludselige”. Det er ikke fordi, der i det pseudonyme forfatterskab er nogen forbindelse mellem disse to kategorier, at de her optræder sammen, men fordi de systematisk er knyttet sammen. I komiske genrer som fx vittigheden, viddet, spøgen og komedien spiller det overraskende og det pludselige ofte en rolle. Fx skrev Hans Brøchner i et brev til vennen Christian K.F. Molbech, at det er “det Ubevidste, det Pludselige, der giver den ægte Vittighed dens Styrke, og gjør den beslægtet med den digteriske Producceren.”⁷ Erfaringen viser dog, at overraskelsesmomenter og pludseligheden ikke behøver at være afgørende. Selv det velkendte kan fremkalde smil og latter.

7. Brev af 2.-4. december 1846, *Hans Brøchner og Christian K.F. Molbech. En Brevvevling*. Udg. og indl. af H. Høffding, Kjøbenhavn: Gyldendal 1902, s. 32.

I

Om kategorier

Hvad er en kategori?

Betegnelsen “kategori” anvendes inden for flere videnskaber, fx inden for matematikken, den matematiske logik, semantik og sprogvidenskab. I det følgende er der udelukkende tale om den måde, udtrykket bruges på inden for filosofien og herunder specielt om den måde, som det anvendes på hos Aristoteles, Kant og Hegel, hvis begreber om kategorier Kierkegaard var bekendt med, og som han forholdt sig til, længe før han i 1847 fik Adolf Trendelenburgs *Geschichte der Kategorienlehre* fra 1846 i hænde.⁸

Kierkegaards kategorier er, som det senere vil fremgå, ikke i samme grad som de aristoteliske, kantske og hegelske kategorier abstrakte og almene begreber. Nok er de både abstrakte og til en vis grad almene, men da de i hovedsagen går på specielle eksistensforhold, har de ikke den universalitet, som tilskrives de klassiske kategorier.

Udtrykket “kategori” er direkte overtaget fra det græske κατηγοροῦ, hvis grundbetydning er “anklage”, dvs. kategorisering indebærer, at man “anklager” noget værende for at være et eller andet, fx tungt eller rødt, eller hvad man ellers kan sige om det.

For at kunne fastslå, hvad der ligger i Aristoteles’, Kants og Hegels begreber om kategorier, er det nødvendigt at se deres kategorier i tæt sammenhæng med det eller de principper, der leder frem til opstilling af dem. At forsøge at definere begrebet “kategori” uafhængigt af de principper, der bruges til at generere kategorier med, synes derimod vanskeligt. Fx karakteriseres kategorier undertiden som grundbegreber, dvs. som begreber, der kan indgå i definitionen af andre begreber, men som ikke selv kan defineres. Herved synes kategorier at udgøre det tankens alfabet, den *characteristica universalis*, som Leibniz drømte om at kunne opstille, og ud fra hvilket alle andre begreber kunne defineres. Men der findes ikke sådanne

8. A. Trendelenburg: *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin: Bethge 1846, ASKB 848. I NB:132, SKS 20, s. 93, fra 1847 skriver Kierkegaard, at han læser Trendelenburgs bog “med den yderste interesse.”

absolut undefinerbare begreber. Vi kan beslutte at tage udgangspunkt i et sæt af begreber, og bruge det til at definere andre med; men vi kan også beslutte at tage et andet sæt som udgangspunkt og anvende det til at definere de begreber, som i det første sæt blev antaget som undefinable. Begreber, som er undefinable i en kontekst, kan således være definable i en anden.

Man kunne også tænke sig, at en kategori er en *genus summum*, en højeste art, i en klassifikation af begreber. I så fald vil en kategori være det mest almene og mest abstrakte begreb i en af de grene, som klassifikationer sædvanligvis er opbygget af. Men dels er begreber sjældent så veldefinerede, at der kan opbygges en entydig klassifikation, og dels vil enhver klassifikation være bestemt af, hvilket klassifikationskriterium der anvendes. Kategorier kunne også være begreber af en vis type, fx begreber om væsentlige eksistentielle eller værensmæssige forhold. Men et forhold af de nævnte typer kan være væsentlige i én forbindelse og uvæsentlige i en anden eller i andre.

Hermed er mulighederne ikke udtømte; der er blot antydnet nogle argumenter, som skulle belyse vanskeligheden ved at bestemme, hvad der ligger i begrebet "kategori" uafhængigt af det eller de principper, der ligger til grund for at udpege nogle begreber som kategorier.

Aristoteles' begreb om kategorier

Hos Aristoteles er det virkeligheden, der bestemmer hvilke kategorier der opstilles, idet de i princippet er opstillet ud fra en oversigt over, hvilke forskellige arter af prædikater, der kan tilskrives noget foreliggende, dvs. hvilke arter af udsagn, vi rent faktisk fælder om det, eller hvilke typer af spørgsmål, vi kan stille i forbindelse med det. Først og fremmest søger vi at artsbestemme det foreliggende. Det kan fx være et menneske, en kat eller en hammer, dvs. være noget med genstandspræg, og ved at abstrahere fra de specifikke egenskaber, der betinger disse bestemmelser, står vi tilbage med et abstrakt begreb om en enkeltgenstand i almindelighed eller om en substans. Dette begreb er det første i Aristoteles' række af kategorier. Dernæst kan vi bestemme det foreliggendes dimensioner, fx

dets højde, længde, bredde og vægt. Hvis vi igen abstraherer fra, hvad der kendetegner hver af disse dimensioner, står vi tilbage med begrebet om størrelse i almindelighed eller begrebet om kvantitet. Kvantitetskategorier er den anden af Aristoteles' kategorier. Ud fra erfaringen tilskriver vi substanser en række ikke-kvantificerbare egenskaber. Et menneske kan fx være rødhåret, solbrændt, velklædt etc., og hvis vi abstraherer fra de specifikke træk, der bestemmer, at vi kalder vedkommende rødhåret og fx ikke sorthåret, brunhåret eller blond, solbrændt eller bleg, velklædt eller lurvet etc., står vi tilbage med begrebet om en genstand i almindelighed, der har en vilkårlig egenskab, dvs. begrebet om kvalitet. Kvalitetskategorier bliver således den tredje kategori hos Aristoteles.

Aristoteles opstillede i alt 10 kategorier: substans, kvantitet, kvalitet, relation, sted eller rum, tid, position, haven, handlen, liden. Enhver genstand må være af en vis art, fx være et menneske, dvs. der må være et svar på spørgsmålet om, hvad det er, vi har med at gøre. Den må også have en størrelse, fx være en meter og firs høj, hvilket er et af svarene på spørgsmålet om, hvor stor den er. Den må endvidere have nogle egenskaber, fx være hvidhåret, den må kunne bestemmes i dens forhold til andre, fx være større eller mindre end de er, må være et bestemt sted på et bestemt tidspunkt, fx i København d. 8. juni 2010, må indtage en bestemt stilling, fx være stående, må have noget, fx have sko på, må agere eller være aktiv på en vis måde, fx være gående, og må endelig være underkastet noget, fx være slået på. Aristoteles' liste over kategorier kan således også opfattes som en oversigt over, hvilke forskellige typer svar, vi får, når vi fx spørger om, hvad noget er, hvordan det er og hvor det er. Når alle de forskellige typer af spørgsmål er stillet, antages det, at der vil foreligge en udtømmende bestemmelse af noget foreliggende, herunder også af de omstændigheder, under hvilke det optræder, en bestemmelse, der adskiller det fra alt andet.

De aristoteliske kategorier er fremkommet ved at abstrahere fra specifikke træk ved det empirisk foreliggende. Forud for erfaringen er bevidstheden nærmest at ligne med en ubeskrevet tavle. Den har evnen til at sammenligne og abstrahere, men først når der foreligger empiriske indtryk, har den et materiale, ud fra hvilket den danner begreber, hvoraf nogle – de mest abstrakte – udnævnes til katego-

rier. Som begreber er de almene og tillige universelle, fordi ethvert af de spørgsmål, der skal besvares for at give en kategorial bestemmelse af noget, kan stilles til alt værende.

Kants begreb om kategorier

Hvor virkeligheden bestemmer arten og antallet af Aristoteles' kategorier, er det omvendt hos Kant, hvor det er kategorierne, der bestemmer virkeligheden.

Kant indledte sine erkendelsesteoretiske overvejelser med at problematisere det forhold, at vi med aritmetikken, geometrien og den newtonske fysik har en almen og sikker viden om den fysiske verden. Men da den menneskelige erkendelse bygger på empiriske indtryk, og vi ud fra erfaringen aldrig kan opnå almen og sikker viden, bliver det vanskeligt at forstå, hvordan de nævnte videnskaber kan være mulige. At de er virkelige, tvivlede Kant ikke på. Hvordan kan vi uden at tælle efter med sikkerhed vide, at hvis der fx lukkes 13 mennesker ind i et lokale, hvor der er 27 mennesker i forvejen, vil der i alt være 40 mennesker i lokalet, at en trekant, hvis sider er rette linjer, altid har en vinkelsum på 180° , uden at vi først har målt vinklerne, og at hvis vi slipper en sten, som vi har hævet op fra jordoverfladen, vil den falde ned igen, uden at vi først har konstateret, at dette er tilfældet?

Kants løsning på problemet var, at nok stammer vor virkelighedserkendelse fra erfaringen, men ikke kun fra erfaringen. For at gøre rede for den almengyldighed, som karakteriserer de nævnte videnskaber, må vi antage, hævder Kant, at sanseindtryk – Kant kalder sådanne for "fornemmelser" – ordnes af den erkendende bevidsthed, således at der dannes forestillinger om noget, der foreligger i rum og tid, og at disse forestillinger formes således, at der opstår en genstandsbevidsthed, dvs. bevidstheden om noget med genstandspræg, som har størrelse og ikke-kvantitative egenskaber, har relationer til andre genstande og som enten er mulige, virkelige eller eksisterer med nødvendighed.

Hvis vi kan udanalysere, hvad der ligger i de erkendeformer, der her er tale om, har vi mulighed for at hævde noget om virkeligheden, der vil have almen gyldighed. Fx stammer forestillingen om

noget rumligt ikke fra erfaringen, men skyldes, at den erkendende bevidsthed har ordnet foreliggende sanseindtryk på en bestemt måde. Da Kant altid identificerede rum med euklidisk rum, er det på den måde muligt uafhængigt af erfaringen at argumentere for, at den euklidske geometri gælder for den virkelighed, vi lever i.

For at nå frem til at opstille bestemte kategorier opregner Kant hvilke mulige erkendelsesudsagn, der findes. Materialet for disse udsagn er nok sanseindtryk, men udsagnenes form stammer fra den erkendende bevidsthed. På denne baggrund opstiller Kant sin kategoritavle. Først er der kvantitetskategorierne enhed, flerhed og helhed, dernæst kvalitetskategorierne virkelighed, benægtelse og indskrænkning. Den sidste er udledt af en udsagnsform, som lyder: Alle (nogle) S er ikke-P, hvor "S" betegner subjektet i et subjektprædikatusdsagn, "P" prædikatet. Så følger relationskategorierne substans, årsag-virkning og vekselvirkning. Og da udsagn enten kan være muligvis sande, faktisk sande eller nødvendigvis sande, får vi de tre modalitetskategorier mulighed, faktisk væren og nødvendighed.

Vi ved, at de tidsfølger, i hvilke den erkendende bevidsthed ordner de empiriske indtryk, har en bestemt retning, dvs. noget kommer efter noget andet, som lyn fx kommer før torden. Rækkefølgen kan ikke ændres vilkårligt.

I overensstemmelse med David Hume opfattede Kant kausalrelationen som en relation i tid mellem to begivenheder, hvor den ene altid foreligger før den anden, og den anden ikke forekommer, hvis den første ikke først har fundet sted kort forinden. Kausalrelationen er derfor en bestemt relation i tiden mellem to begivenheder, og da den tidlige orden er et resultat af den erkendende bevidstheds ordnende aktivitet, kan vi uafhængigt af erfaringen, dvs. *a priori*, fastslå, at den verden, vi lever i, og som er vores erfaringsverden, har en kausal struktur. Hermed mente Kant at have vist, hvordan en almenyldig videnskab som den newtonske fysik er mulig. Dens almenyldighed er ikke og kan aldrig være erfaringsbegrundet, men skyldes den måde, erkendelsen kommer til veje på.

Det kunne her lyde som om Kants erkendelsesteori er en erkendelsespsykologi. Men det er ikke tilfældet. Kant søger forudsætningerne for, at vi rent faktisk har en almenyldig viden om den fysiske

verden. At dette kan være tilfældet forudsætter, at virkelighedens karakter og struktur er bestemt af de nævnte erkendeformer (de såkaldte anskuelsesformer rum og tid og de såkaldte forstandsformer, som er de nævnte kategorier). Kants erkendelsesteori er således baseret på en logisk analyse af forudsætningen for, hvad han kaldte "Faktum der Wissenschaft", dvs. det faktum, at der findes almengyldig erkendelse. Kategorierne opstilles på grundlag af en forudsætningsanalyse, hvis udgangspunkt er den menneskelige erkendelsesprodukter, nemlig erkendelsesudsagn. En sådan forudsætningsanalyse kaldte Kant med et kunstord for en transcendental argumentation. Hans filosofi kaldes derfor ofte for transcendentalfilosofi.

Tilsammen definerer kategorierne implicit, hvad der ligger i tingsbegrebet hos Kant, idet enhver foreliggende genstand i erfaringsverdenen må kunne bestemmes nærmere ved en og kun en af de tre kategorier, som hver af de tre første kategorigrupper omfatter, og karakteren af en hævde af en genstands eksistens må kunne bestemmes ved en og kun en af de tre kategorier, som den fjerde kategorigruppe omfatter. Som de aristoteliske kategorier er de kantske almene og abstrakte begreber, og de er i modsætning til hine ikke opstillet ved abstraktion, men udspringer så at sige af selve den erkendende bevidsthed. Eksistensen af kategorier forstået som erkendeformer er således en forudsætning for, at en sikker erkendelse om den verden, som omgiver os, er mulig.

Hegels begreb om kategorier

Hvor Kant nærmest tilhører den platoniske tradition i europæisk filosofi, tilhører Hegel nærmest den aristoteliske.

Hegels kategorier er i lighed med Aristoteles' og Kants abstrakte begreber, der tilkendegiver, hvilke typer bestemmelser der opstilles af det foreliggende i det erkendende menneskes stadige stræben efter at opnå en absolut erkendelse, dvs. en erkendelse af, hvad det foreliggende er, og hvilke relationer det har til verdenshelet. Hegel tænker sig, at den menneskelige erkendelse skrider frem i en dialektisk proces, hvorunder enhver bestemmelse viser sig ufuldstændig, idet det erkendte ikke bestemmes ud fra sig selv, men ud fra, hvad det ikke er, dvs. ved noget andet. Først når en genstand bestemmes

ud fra sig selv, ud fra hvad den er, foreligger der en absolut erkendelse. På idealistisk vis bliver det værende til for os i og med det bestemmes af den erkendende eller tænkende bevidsthed. Derfor satte hegelianerne tænken lig med væren.

Den kategori, der danner grundstenen i hele det hegeliske kategorisystem, er kategorien "væren". Hvis vi abstraherer fra alle træk, hvormed det foreliggende adskiller sig fra hinanden, bliver kun væren tilbage. Denne kategori er således, som de aristoteliske, dannet ved abstraktion. Hegel taler også om "den rene væren".

Den rene væren er uden enhver bestemmelse. Hvis den kunne tilskrives en egenskab X, ville den være en speciel art af væren og ville være noget andet, end hvis den havde haft egenskaben ikke-X, og ville således ikke være væren i almindelighed eller ren væren. Men hvis den rene væren mangler enhver bestemmelse, er det lig det, vi kalder intet. "Intet" er derfor den anden kategori i systemet. Og nu kan der ad tankens vej udvikles et system af kategorier. For væren og intet er modsætninger, og for at overvinde denne modsætning dannes kategorien "vorden" eller "tilblivelse". I det, der bestemmes som vordende, er både væren og intet forsvindende momenter i og med at det vordende bliver til. Som tilblevet er det imidlertid noget bestemt. En sådan bestemt væren kalder Hegel for "Dasein", hvilket ofte oversættes som "Tilvær". Hermed er systemets 4. kategori dannet. Men da der er tale om noget bestemt, står det i modsætning til et noget. "Noget" bliver systemets 5. kategori. Og når det, der er til, står over for noget, sættes der en grænse mellem hint og andet. "Andet" bliver derfor systemets 6. kategori. Og sådan kan der fortsættes, indtil der foreligger en total bestemmelse af det foreliggende. Men det ovenanførte må være tilstrækkeligt til at illustrere princippet bag Hegels udvikling af et kategorisystem, som er resultatet af et samspil mellem erfaring og fornuft.

Kierkegaards begreb om kategorier

Til grund for det store antal forskelligartede kategorier, som Kierkegaard opererer med, synes der ikke at ligge noget princip eller nogle principper for, hvorfor nogle begreber og ikke andre får status af kategori. Kierkegaard har således ikke som Kant og Hegel

udformet et kategorisystem, der muliggør en præcis bestemmelse af, hvad der ligger i begrebet “kategori”. Langt de fleste af hans kategorier, men ikke alle, angår eksistentielle forhold. Nogle af de kierkegaardske kategorier er hentet fra æstetikken. De bruges dog ikke kun som æstetiske kategorier, men også som kategorier, der anvendes til at bestemme, hvad han formentlig opfatter som væsentlige træk ved den menneskelige tilværelse eller ved bestemte personlighedstyper. Andre, som modalkategorierne “mulighed”, “virkelighed” og “nødvendighed” og kategorier som “det absurde” og “det paradoksale” er hentet fra den traditionelle logik, og endnu andre såsom kategorien “sludder” og “ganske anderledes” er hentet fra dagligsproget.⁹

Det er dog muligt ud fra den her givne vage karakteristik af Kierkegaards eksistenskategorier som begreber om væsentlige træk ved den menneskelige tilværelse eller ved bestemte personlighedstyper, at komme et skridt videre i forsøget på at bestemme hans begreb om i hvert fald denne type kategorier.

Det vage i karakteristikken ligger i udtrykket “væsentlig”. Man må spørge: “Væsentlig i forhold til hvad?” Og svaret må ud fra hele Kierkegaards anliggende være, at kategoriernes væsentlighed består i, at de udtrykker forskellige træk ved menneskets forhold til det guddommelige, dvs. at kategorierne i sidste instans bruges til at bestemme menneskets forsøg eller manglende forsøg på at virkeliggøre, at det er et væsen, der er anlagt i retning af det religiøse. Nærmere er det vist ikke muligt at komme Kierkegaards begreb om kategorier.

Traditionelt skelnes mellem et begrebs ekstension og dets intensi- on. Hvor et begrebs ekstension er mængden af de genstande, der hører ind under begrebet, dvs. som det kan prædiceres om, er samme begrebs intensi- on de egenskaber, som disse genstande har tilfælles. Om forholdet mellem et begrebs ekstension og dets intensi- on gælder det, at de forholder sig omvendt proportionalt til hinanden: jo større ekstensionen er, des færre egenskaber har de genstande, der hører ind under begrebet, tilfælles, og jo flere egenskaber, de har tilfælles, des mindre er ekstensionen.

9. Om de nævnte kategorier, se kap. 2.

Kierkegaards kategorier har langt fra den samme universalitet, som karakteriserer de klassiske kategorier. Som nævnt bruges de hovedsagelig til at bestemme konkrete eksistensforhold, men der er stadig tale om abstrakte og almene begreber, hvis ekstensioner dog er betydelig mindre omfattende end Aristoteles', Kants, og Hegels kategorier. Eksempelvis er det indlysende, at kategorier som "det absurde" og "det paradoksale" begge er mere indholdsrige og med langt mindre ekstension end fx den aristoteliske substanskategori og de kantske kategorier "enhed", "flerhed" og "helhed". Som Kants kategorier er de to nævnte kategorier dog både almene begreber og abstrakte, idet der er abstraheret fra en række specifikke træk ved de forhold, der bestemmes som henholdsvis absurde og paradoksale. Skønt de kierkegaardske kategorier således er mere konkrete og ofte betegner specifikke eksistensforhold, har de stadig i kraft af at være kategorier, der kan anvendes på individuelt forskellige forhold, en vis abstrakt karakter.

Når Kierkegaard og hans pseudonymer kritiserer den abstrakte tænkning, er det næppe begreber og abstraktioner, de er ude efter. Hvis det var tilfældet, ville det ikke have nogen mening at indføre et væld af kategorier. Når Climacus skriver, at "Existents er bestandigt det Enkelte, det Abstrakte *existerer* ikke",¹⁰ siger han jo blot, at begreber ikke er i vorden, men at de er, hvilket formodentlig indebærer, at deres indhold kan bestemmes. At de kan anvendes på det eksisterende, gør dem ikke til en del af eksistensens sfære.

Johannes Climacus karakteriserer meget præcist den abstrakte og den konkrete tænkning. Den abstrakte tænkning "er den Tænken, hvor der ingen Tænkende er. Den ser bort fra Alt Andet end Tanken, og kun Tanken er i sit eget Medium. Existentsen er ikke Tanken tankeløs, men i Existents er Tanken i et fremmed Medium".¹¹ At eksistensen ikke er tankeløs betyder, at tænkning – og herunder begrebsbestemmelse og kategorisering – kan anvendes på det eksisterende. Den konkrete tænkning derimod, er "den Tænken, hvor der er en Tænkende, og et bestemt Noget (i Betydning af Enkelt) der tænkes, hvor Existentsen giver den eksisterende Tænker Tanken,

10. SKS 7, s. 301.

11. SKS 7, s. 303.

Tid og Rum [dvs. giver den tænkende noget konkret at tænke over].¹² Eller som Kierkegaard malende skrev i 1841-42 i sin notesbog:

For at Erkjendelsen Ret skal have sin Gyldighed maa man vove sig ud i Livet, ud paa Havet, og opløfte sit Skrig, for om Gud ikke vil høre det, ikke staae paa Strandbredden og sec de Andre kjæmpe og stride – først da faaer Erkjendelsen sin sande Tinglæsning, og det er i Sandhed noget ganske Andet at staae paa eet Been og bevise Guds Tilvær, og paa sine Knæ takke ham.¹³

Johannes de silentio skriver i *Frygt og Bæven* om Abraham, at “Han handler i Kraft af det Absurde, thi det er netop det Absurde, at han som den Enkelte er høiere end det Almene. Dette Paradox lader sig ikke mediere [...]”¹⁴ Det eksistentielle forhold, som karakteriserer Abraham, nemlig at kravet fra det guddommelige suspenderer hensynet til det etiske, bestemmes her både som absurd og som paradoksalt. I begge bestemmelser er der abstraheret fra de konkrete forhold og begge kan bruges til at karakterisere i princippet et uoverskueligt antal forhold.

I enhver begrebsbestemmelse, herunder selvfølgelig også kategoriseringer, bestemmes primært genstande eller en mængde af genstande, sekundært fænomener, som ikke har genstandskarakter ved hjælp af begreber, dvs. der foreligger en prædikation, idet et emne underordnes et begreb. Da de begreber, der bruges ved prædikation, altid er almene, sker der en bestemmelse af noget singulært, der enten er givet med et egennavn, fx Kristus, eller som er entydigt beskrevet, som når der fx i stedet for egennavnet “Kristus” tales om guden i menneskeskikkelse, hvor det almene begreb “menneskeskikkelse” bestemmer, hvilken gud der er tale om. I det nævnte eksempel fra *Frygt og Bæven* bestemmes et bestemt eksistensforhold, nemlig det forhold, som Abraham er underkastet, således ved hjælp af almene og abstrakte begreber.

12. SKS 7, s. 303.

13. Not 7:57, SKS 19, s. 219.

14. SKS 4, s. 150.

Ikke alene mener Kierkegaard, at eksistentielle forhold kan begrebsbestemmes og kategoriseres, men han synes også at mene, at de i en særlig forstand kan videnskabeliggøres. Bekendt er det, at Climacus i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* afviser, at der for den eksisterende kan gives et tilværelsens system:

Et Tilværelsens System kan ikke gives. Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde. Dette ligger ei heller i det sagte. Tilværelsen selv er et System – for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand. System og Afsluttethed svarer til hinanden, men Tilværelsen er netop det Modsatte. Abstract seet lader System og Tilværelse sig ikke tænke sammen, fordi den systematiske Tanke for at tænke Tilværelsen maa tænke den som ophævet, altsaa ikke som tilværende. Tilværelse er det Spatierende, der falder ud fra hinanden: det Systematiske er Afsluttetheden, der slutter sammen.¹⁵

Det, som Climacus her taler om, er et system i stil med det hegelske eller snarere med et højrehegeliansk system, der i modsætning til det hegelske ikke afsluttes med filosofien, men munder ud i en kristen spekulativ teologi. Den grundlæggende tanke i den spekulative teologi indebærer imidlertid ikke, at der intet uforklarligt findes, men kun at fornuften kan analysere og sammenkæde de positivt givne trossandheder. At systembegrebet for Kierkegaard netop indebærer afsluttethed må betyde, at alt, der har med kristendommen at gøre, skulle have fundet sin rette plads i en sådan teologisk tænkning. Og det var først og fremmest den spekulative teologiske tænkning, Climacus afviste. Som et væsen, der forsøger at virkeliggøre sit forhold til det guddommelige, når mennesket aldrig til vejs ende. Men afvisningen indebærer ikke, at en videnskabeliggørelse af eksistensforhold er udelukket.

Vigilius Haufniensis skriver i *Begrebet Angest*, at “Enhver Videnskab ligger enten i en logisk Immanents, eller i Immanentsen indenfor en Transcendents, hvilken den ikke kan forklare. Synden er netop hiin Transcendents, hiin *discrimen rerum*, i hvilken Synden kommer ind i den Enkelte, som den Enkelte.”¹⁶ Den psykologi, der

15. SKS 7, s. 114.

16. SKS 4, s. 355.

beskæftiger sig med syndens opkomst er netop en videnskab af den sidstnævnte art. Den kan fra begge sider approksimativt nærme sig det øjeblik, hvori syndefaldet foregår, dvs. hvori friheden fortages ved at det sexuelle bliver drift, men selve det afgørende øjeblik for det individuelle syndefald, kan den ikke forklare. Som videnskab har psykologien ikke blot den opgave at begribe og forstå eksistentielle forhold, men også at gøre sig klart, hvad den forgæves griber efter. Ligesom Climacus senere i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* giver Haufniensis her udtryk for, at forstanden skal forstå, hvad det er, den ikke kan forstå, og at den skal fastholde sin manglende formåen.¹⁷

De ikke-troende pseudonymer hævder ikke, at en videnskabelig behandling af eksistentielle forhold er umulig, men mener, at videnskaben også har til opgave at forklare, hvorfor den på afgørende punkter kommer til kort. Kierkegaard selv synes at have samme opfattelse. I 1847 skrev han i sin notesbog:

Kants Theorie om det radicale Onde har blot een Feil, at han ikke gjør det ret bestemt fast, at det Uforklarlige er en Categorie, at Paradoxet er en Categorie. Derom dreier egl. Alt sig. Man har nu bestandigt talt saaledes: det at sige at man ikke kan forstaae det ell. det, tilfredsstillende ikke Videnskaben, som vil begribe. Heri ligger Feilen; man maa lige omvendt sige, naar menneskelig Videnskab ikke vil erkende at der er Noget den ikke kan forstaae, ell. nøiagtigere: Noget hvorom den med Klarhed kan forstaae, at den ikke kan forstaae det: saa er Alt forvirret. Det er nemlig en Opgave for den msklige Erkjendelsen at forstaae at der er, og hvilket det er, den ikke kan forstaae.¹⁸

Det videnskabelige præg, som den udstrakte brug af kategorier i det pseudonyme forfatterskab forlener det med, er således alvorligt ment.

Interessant er det at bemærke, at Kierkegaard på dette punkt måske ikke var så uenig med sin antagonist H.L. Martensen, som de begge syntes at mene. I 1849 skrev Martensen i sin dogmatik, at

17. SKS 7, s. 516.

18. NB:125, SKS 20, s. 88f..

Selv den høieste speculative Viden er uadskillelig fra den troende Ikke-Viden, og den dybeste Grunden fører tilbage til et Uudgrundeligt, der ikke gaaer op i Erkjendelsens Klarhed. Men just dette Uudgrundelige er Kilden til den Ærefrygt og Beundring, til det Anelsesfulde, der betinger ægte Erkjendelse.¹⁹

Tanken er den samme som hos Kierkegaard.

19. H. Martensen: *Den christelige Dogmatik*, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1849, s. 108.

Kierkegaards kategorier

Det vrimler med kategorier i Kierkegaards forfatterskab. Kendt og ofte behandlet i Kierkegaard-forskningen er kategorier som “det æstetiske”, “det ironiske”, “det etiske”, “det humoristiske” og “det religiøse” for slet ikke at tale om “gentagelse”, “springet” og “den enkelte”, som Kierkegaard kalder “min Categorie”: “Min Categorie er den Enkelte. Min Opgave har været med denne Categorie i dialektisk Eenhed at være Opvækkeren i et Bestaaende og ideelt at forsvare et Bestaaende mod det Numeriske, Partier o: s: v:”.²⁰ Til denne religiøse kategori, mener Kierkegaard, er hans “mulige historiske Betydning ubetinget knyttet.”²¹ At Kierkegaard var i “dialektisk Eenhed” (dvs. en enhed af forskelligartet) med kategorien betyder, at selv om han som eksisterende individualitet selvfølgelig var forskellig fra begrebet om den enkelte, udgjorde de en enhed i den forstand, at han personificerede kategorien og talte dens sag. Også andre kategorier omtaltes som “min Categorie”, fx kategorien “uden Myndighed”,²² hvilket betyder, at hans væsenskendetegn som forfatter var at tale “uden Myndighed”, dvs. uden en bemyndigelse fra guddommen. En anden og nok så væsentlig kategori til bestemmelse af hans virke som forfatter er kategorien “at gøre opmærksom”: “’*Uden Myndighed*’ at **gøre opmærksom** paa det Religiøse, det Christelige, er Categorien for hele min Forfatter-Virksomhed totalt betragtet.”²³

Betydningen i forfatterskabet som helhed af kategorien “den enkelte” eller “hin enkelte” fremgår med al ønskelig tydelighed af *Syns-*

20. NB 23:125, *SKS* bd. 24, s. 399.

21. NB 3:77, *SKS* 20, s. 280. Så central kategorien “den enkelte” er i Kierkegaards forfatterskab virker det sælsomt, at det ikke er blandt de “nøglebegreber” G. Malantschuk har medtaget i *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*, København: C.A. Reitzel 1993. Derimod har J. Himmelstrup en relativt fyldig omtale af kategorien i sit terminologiske register, *SV2* bd. 15, ss. 558-560.

22. NB 18:33, *SKS* 23, s. 272 og især NB 26:14, *SKS* 25, s. 25. Se også NB 24:170, *SKS* 24, s. 434 hvor kategorien kaldes “Min eksistentielle Categorie”.

23. *Om min Forfatter-Virksomhed*, *SKS* 13, s. 19.

punktet for min Forfatter-Virksomhed, udgivet posthumt i 1859 af broderen P.C. Kierkegaard. Med denne kategori, skrev Kierkegaard, står og falder kristendommen, idet det er som en enkelt, at individet står alene over for Gud.²⁴ Tilhængere af den herskende form for kristendom, af Kierkegaard kaldt kristenheden, tror sig at være kristne, men dette er et bedrag. Deres tilværelse kan ikke bestemmes ud fra religiøse kategorier, men snarere ud fra æstetiske og i bedste fald æstetisk-etiske kategorier.²⁵ Den pseudonyme del af forfatterskabet var fra Kierkegaards side et forsøg på at møde dem, hvor de var, og føre dem frem til at forstå deres eksistens ud fra religiøse kategorier. Det pseudonyme forfatterskab var henvendt til den enkelte og ikke til et publikum i almindelighed, og det måtte være pseudonymt, da dets virkelige forfatter havde sit “eget Liv i ganske andre Kategorier”.²⁶

I journalerne optræder også mange andre kategorier. Her skal kun nævnes nogle få. I 1847 taler Kierkegaard om “det Uforklarlige” og “Paradoxet” som kategorier,²⁷ og i 1849 tilskrives Luther æren for kategorien “Sludder”.²⁸ Året efter betegnes “det Absurde” som en kategori, og som det “negative Kriterium paa det Gudd[ommelige] ell[er] paa Forholdet til Gud.”²⁹

Kategorien “absurd” eller “det absurde” spiller en central rolle især i *Frygt og Bæven*, hvor Johannes de silentio skriver, at han ikke selv kan gøre troens bevægelse og kaste sig “tillidsfuldt i det Absurde”.³⁰ Det absurde er, at den enkelte er højere end det almene, hvilket her er illustreret ved, at guddommen i strid med etikken har pålagt Abraham at ofre sin søn. Det absurde kalder Johannes også for troens paradoks.³¹

I 1850 udgav Magnus Eiriksson under pseudonymet Theophilus Nicolaus en kritik af tankegangen i *Frygt og Bæven*. Her skrev han

24. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, SV2 13, s. 652.

25. SV 13, s. 564 og s. 566.

26. SV 13, s. 611.

27. NB:125, SKS 20, s. 88f.

28. NB 11:29, SKS 22, s. 24.

29. *Pap* 10,6, B79, s. 85.

30. SKS 4, s. 129.

31. SKS 4, s. 162.

bl.a. at ingen ægte troende “ville kunne anse [tro i kraft af det absurde] for at være den Troen bevægende Kraft, dens Aarsag eller Grund”, og “at det Absurde netop er Overtroens Princip og Grund”.³² Foranlediget af Eirikssons angreb overvejede Kierkegaard et svar, hvori han bl.a. fremførte den ovenfor citerede karakteristik af “det Absurde” som et “negativt Kriterium” på forholdet til det guddommelige. I umiddelbar forlængelse af det citerede skrev Kierkegaard: “Idet den Troende troer er det Absurde ikke det Absurde – Troen forvandler det [...]. Troens Lidenskab er den eneste [der] magter det Absurde – hvis ikke saa er Troen ikke i strengeste Forstand Tro men en Art Viden.”³³ Bestemmelsen af troens genstand som det absurde eller det paradoksale er således en bestemmelse udefra og ikke indefra, hvilket stemmer overens med, at den er givet af de af pseudonymerne, der har erklæret, at de ikke har formået at gøre troens bevægelse. Understregningen af, at Abraham og Kristus begge er paradokser og derfor er uforståelige, er kategoriseringer og dermed en begrebsbestemmelse, som nok skyldes forstanden, der jo netop er organet for begrebsbestemmelse, men som også viser, at den kristne, som Johannes Climacus skriver, tror mod forstanden “og bruger ogsaa her Forstanden – for at passe paa, at han troer mod Forstanden.”³⁴

I 1852 omtales “Forstand” som en kategori, og det siges, at i jødedommen er “Prøvelse” en “Barnlighedens Kategorie”,³⁵ fordi det ikke, som i kristendommen, har alvor med at afdø fra verden. Samme år optræder “Omvendtheds Category” sammen med kategorien “Ligefremheden”.³⁶

32. Theophilus Nicolaus [M. Eiriksson]: *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”? et Spørgsmaal foranlediget ved “Frygt og Bæven, af Johannes de silentio”, besvaret ved Hjælp af en Troes-Ridders fortrolige Meddelelser, til fælles Opbyggelse for Jøder, Christne og Muhamedanere*. Kjøbenhavn: Steen & Søn 1850, s. 11 og s. 54. Om Magnus Eiriksson, se C.H. Koch: *Den danske Idealisme*, København: Gyldendal 2004, ss. 292-298.

33. *Pap* 10,6, B. 79, s. 85. Kierkegaards bemærkninger til Eirikssons bog strækker sig fra B70 til B82 (ss. 78-88).

34. *SKS* 7, s. 516.

35. NB 26:24 og 25, *SKS* 25, s. 32, cfr. også *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, *SKS* 7, s. 243.

36. NB 27:49, *SKS* 25, s. 161.

I de pseudonyme skrifter findes en del andre kategorier end dem, som sædvanligvis behandles i litteraturen. I "Forførerens Dagbog" fra *Enten-Eller* og i *Gjentagelsen* spiller kategorien "det interessante" en væsentlig rolle.³⁷ Det tilsvarende er tilfældet i forbindelse med kategorien "anledning", som optræder både i den fiktive teateranmeldelse af Scribes "Den første Kjærlighed" fra første bind af *Enten-Eller* og i *Philosophiske Smuler*.³⁸ I *Philosophiske Smuler* optræder desuden i "Mellemspil" de modale kategorier "nødvendighed", "tilfældighed" og "virkelighed". Kategorien "det pludselige" bruges i *Begrebet Angest* og kategorien "det komiske" spiller en væsentlig rolle i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. I det hele taget er det måske det værk i det pseudonyme forfatterskab, hvor der er flest kategorier. Her optræder blandt andre troen som en "Fortvivlelsens Categorie",³⁹ og kategorierne "Prøvelse",⁴⁰ "at vælge sig selv"⁴¹ og "her er ikke Stedet til videre at gaae ind paa dette"⁴². "Den Categorie: ganske anderledes" kaldes "en temmelig maadelig Categorie",⁴³ og "Lidelses-Historie" bestemmes som en udelukkende religiøs kategori.⁴⁴ En samlet liste over, hvad Kierkegaard tilsyneladende opfattede som kategorier vil således rumme betegnelser for ret så forskellige typer kategorier som fx etiske, æstetiske, retoriske, psykologiske, teologiske, logiske og metafysiske kategorier, og udtryk for holdninger og sindsstemninger m.v. At sætte alle kierkegaardske kategorier på en og samme formel, fx at de alle er psykologiske kategorier,⁴⁵ er dømt til at mislykkes. Stort set har de fleste noget at gøre med den menneskelige eksistens, dvs. de er eksistenskategorier, uanset om de

37. Se C.H. Koch: *Kierkegaard og "Det interessante". En studie i en æstetisk kategori*, København: C.A. Reitzel 1992.

38. Se C.H. Koch: "I anledning af ... Om anledningens kategori i 'Enten-Eller'", C.H. Koch: *Strejftog i den danske filosofis historie*, København: C.A. Reitzel 2000, ss. 106-119.

39. *SKS* 7, s. 183, fodnoten.

40. *SKS* 7, s. 243.

41. Samme sted.

42. *SKS* 7, s. 299

43. *SKS* 7, s. 552f.

44. *SKS* 7, s. 262.

45. M. Jørgensen: *Kierkegaard som kritiker. En undersøgelse af forholdet mellem det æstetiske og det etiske i Kierkegaards litterære kritik*, [København:] Gyldendal 1978, s. 17.

traditionelt også kan karakteriseres fagspecifikt som fx psykologiske eller metafysiske.

I 1854 skrev Kierkegaard i sin journal, at kristenheden må underkastes en revision. Hertil kræves en "Intellectualitet", som ihukommende *Philosophiske Smuler* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* kunne gå ud på at bruge sin forstand til at forstå, at over for kristendommen kommer forstanden til kort, og til på baggrund af det absolutte paradoks, guden i menneskeskikkelse, at indse eksistensens paradoksale karakter, dens "qualitative Dialektik".⁴⁶ Som apostlene gjorde det, skulle denne "Intellectualitet" tjene til at gøre opmærksom på Kristus og på de krav, der måtte opfyldes af den, der ville følge ham. Apostlene besad imidlertid ikke denne intellektualitet og behøvede den vel heller ikke, da de personligt havde kendt ham. "Jeg veed det meget godt", skrev Kierkegaard,

at man vil misforstaae dette, som talede jeg nedsættende om Apostelen og opblæst om Intellectualiteten. Men dette er Misforstaaelse, og Misforstaaelsen har sin Grund i, at man aldeles ikke er vant til at have Categorie men derimod forvænt med at vrøvlé Alt mellem hinanden.⁴⁷

Uden kategorier og uden at det er klart inden for hvilken eksistenssfære, de har deres plads, således at en religiøs kategori ikke opfattes som en æstetisk kategori og en etisk ikke som en religiøs, ender alt i vrøvl. Fx angribes prælaterne gentagne gange i forfatterskabet for at opfatte "opbyggelighed", der har sin plads i den religiøse sfære, som en æstetisk kategori.

Undertiden bruges udtrykket "eksistenskategori". Fx kaldes bestemmelsen "Reflexionssyg" for en eksistenskategori.⁴⁸ Ligeledes er "Bevægelse" og (for den religiøse) "Lidelse" eksistenskategorier,⁴⁹ og det at eksistere som menneske beskrives som en konkretisering af det forhold, der består mellem eksistenskategorier.⁵⁰

46. e fx *SKS* 7, s. 436 og *JJ*:492, *SKS* 18, s. 303.

47. *NB* 31:125, *SKS* 26, s. 94.

48. *SKS* 6, s. 419.

49. *SKS* 7, s. 74, s. 271.

50. *SKS* 7, s. 326.

Andre arter af kategorier såsom immanenskategorier, individualitetskategorier og overgangskategorier synes alle at være eksistenskategorier. Den humane etiks kategorier kaldes et enkelt sted for immanenskategorier og sættes i modsætning til "Paradoxet" som er en "dobbelreflekteret" religiøs kategori.⁵¹ Det dobbeltreflekterede består i, at paradokset sættes uden for individet, transcenderer det, men smitter tilbage på individets eksistens. "Den Enkelte" er en individualitetskategori. Fx siges i *En litterair Anmeldelse*, hvis genstand er novellen "To Tidsaldr", revolutionstiden og nutiden, at den nivelering mellem individer, som karakteriserer den moderne verden, er et resultat af "Generationskategoriens Overmagt over Individualitetskategorien",⁵² dvs. massens eller publikums dominans over den enkelte. Her tales også om "at føre Nutiden tilbage paa dialektiske Kategori-Bestemmelser",⁵³ en ordkombination, der sammenknytter de to elastiske begreber "dialektik" og "kategori". Udtrykket henviser til, at nutiden som lidenskabsløst i modsætning til revolutionstiden fx lader institutioner som ægteskab, religion, kongedømme og rangordning bestå, men tømmer dem for indhold, hvilket gør tilværelsen tvetydig: Institutionerne består, og alligevel består de ikke. Endelig bestemmes "Øieblikket" som en overgangskategori, idet øieblikket ligger imellem fx bevægelse og hvile.⁵⁴

Allerede Haufniensis havde i *Begrebet Angest* hævdet, at hvis man vil forstå og forklare menneskelig adfærd, er kategorier uomgængelige:

At kunne bruge sin Kategorie er en *conditio sine qua non*, for at Iagttagelse i dybere Forstand skal have Betydning. Naar Phænomenet [som fx dæmoni og indesluttethed] er tilstede til en vis Grad, saa bliver de fleste Mennesker opmærksomme derpaa, men formaae ikke at forklare det, fordi de mangler Kategorien, og naar de havde den, da havde de igjen en Nøgle, der lukker op allevegne, hvor der findes noget Spor af Phænomenet; thi Phænomenerne under Kategorien lystre denne som Ringens Aander lystre Ringen.⁵⁵

51. SKS 7, s. 233.

52. SKS 8, s. 81.

53. SKS 8, s. 73.

54. SKS 4, s. 386f.

55. SKS, 4, s. 428, note 1.

Enhver grundig refleksion over noget synes således at forudsætte, at man er “klar over sin Kategorie”.⁵⁶

Umiddelbart synes det vanskeligt at præcisere, hvad der er fælles for de udtryk, som Kierkegaard lader stå for kategorier. Nogle af disse kategorier er abstrakte, som “det Komiske”, “det Onde”, “Gjentagelsen” og “det Interessante”, andre som fx “Lidelse” og “Fortvivelse” synes langt mere konkrete. Nogle er prædikater, der kan præciseres om individer, situationer eller tilstande, andre som fx “Anderledes” har karakter af refleksionsbegreber. Atter andre, som fx modalkategorierne, er traditionelle kategorier. En kategori som totalitetskategorien, som anvendes i forbindelse med det religiøse foredrag eller tale, er en erkendelsesteoretisk/retorisk kategori. Et enkelt moment i den religiøse livsanskuelse kan udmærket trækkes frem i det religiøse foredrag, og den religiøses lidelser behøver ikke altid at være emnet, men både den talende og hans tilhørere skal stedse have helheden i den religiøse livsanskuelse for øje.⁵⁷

Af den sammenhæng, hvori disse højst forskelligartede kategorier optræder, fremgår det, at de ikke er ekstraherede af erfaringen eller ved abstraktion indvundet ud fra det umiddelbart foreliggende. Fx skriver Johannes Climacus i *Philosophiske Smuler*, at man ikke slutter “til Tilværelsen”, men slutter “fra Tilværelsen” og fortsætter: “Jeg beviser saaledes ikke, at der er en Steen til, men at det Noget, som er til, er en Steen.” Hermed tilslutter han sig det grundlæggende synspunkt inden for den filosofiske idealisme, at såvel erfaringen som tænkningen forudsætter begreber. Det endelige skal forstås ud fra det uendelige, dvs. ud fra begreber og kategorier. Eller som Heiberg skrev i sin spekulative logik: “Den Grundtanke, at det Endelige hviler i det Uendelige, og kun bestaaer ved dette, og at det Uendelige selv er den indholdsrige Ophævelse af det Endelige – denne Grundtanke er *Idealisme*, og enhver sand Philosophie er derfor idealistisk.”⁵⁸ Tilsvarende havde Hegel skrevet i 2. udgave fra 1832 af første bind af sin *Wis-*

56. SKS 4, s. 453.

57. SKS 7, s. 396 og s. 422.

58. [J.L. Heiberg:] *Ledetraad ved Forelæsningerne over Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik ved den kongelige militaire Høiskole* 1831-1832, § 25, s. 10, J.L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd. I-II, København: C.A. Reitzel 1861-1862, bd. I, s. 126.

senschaft der Logik, at “Der Satz, daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus.”⁵⁹ På hvilket grundlag og hvordan de forudsatte begreber og kategorier opstilles, reflekterer Climacus ikke over.

Den unge Martensen havde i vinteren 1837 indledt sin forelæsningsvirksomhed som privatdocent ved det teologiske fakultet med “Prolegomena til den speculative Dogmatik”. Blandt hans tilhørere var den fem år yngre Kierkegaard, der vist kun havde tålmodighed til at påhøre og referere de første af forelæsningerne. I den 7. forelæsning, som Kierkegaard har givet et fyldigt referat af, har Martensen talt om Kants kategorilære. Kierkegaard har noteret sig, at Kants kategorier er “almdl. [dvs. almindelige] Tankebestemmelser, de i Alt tilstædeværende Universalialia.” Det første er for så vidt rigtigt nok, det sidste lyder ikke som overensstemmende med Kant, men er snarere udtryk for en middelalderlig begrebsrealisme. Efter at Martensen først har gennemgået Kants kategoritavle og dernæst den rene forstands grundsætninger, Kierkegaard taler om “de dertil svarende Omdømmer”, har han tilsyneladende i lidt højstemte vendinger omtalt kategoriernes betydning, en omtale, som Kierkegaard karakteriserer som en

Ode af Marthensen det Daarlige af hvad han hidtil har leveret en forceret Aandrigheid de ere det nødv: Baand for al Tænkning, Tænkningens Atmosfære etc. deraf Betydningen af Sprogene, Muligheden af at oversætte fra et Sprog i et Andet [...]. Hans [dvs. Martensens] Opfattelse af Kategorierne er i Grunden den gl. Aristoteliske, og ikke den Hegelske i deres egen immanente Dialektik.⁶⁰

Fem år senere synes Kierkegaard at være kommet i tvivl om, hvad Hegels begreb om kategorier egentlig gik ud på.

I 1842-43 overvejede Kierkegaard gentagne gange spørgsmålet om, hvad der ligger i begrebet “Kategorie”,⁶¹ og hvilken historisk betydning, der kan tillægges begrebet.⁶² Hverken Aristoteles eller

59. *Werke*, bd. 5, s. 172.

60. Not 4:9, *SKS* 19, s. 136.

61. Not 13:41, *SKS* 19, s. 406.

62. *Pap* 4, C90.

Hegel synes at have defineret det. Kierkegaard kommer imidlertid hurtigt i tanke om, at der findes en omtale af kategorier, men ingen definition, i det værk, som Karl Rosenkranz kompilerede af en række af filosofiske propædeutikker til gymnasiebrug forfattet af Hegel i årene 1808 til 1815, og som under titlen *Hegel's philosophische Propädeutik*⁶³ blev udgivet i 1840 som bd. 18 i Hegels *Werke*.⁶⁴ "Det eneste Sted", skrev Kierkegaard,

hos Hegel jeg har fundet Noget, er i den lille af Rosenkranz udgivne Encyclopædie S. 93; der er det aldeles [sic!]Vilkaarligheden i hans Terminologie aldeles iøinefaldende ved den Inddeling han gjør. Kategorien har netop der faaet den Plads, den ikke skulde have, og man maa dernæst spørge, hvad det nu er, der omfatter denne Tredeling.⁶⁵

Det sted, Kierkegaard refererer til, findes i Hegels "Logik für die Mittelklasse" (1810-11), hvor han skriver, at tanker, som er logikkens genstand, kan inddeles i kategorier, reflektionsbestemmelser, dvs. sammenligninger, der forudsætter reflektionsbegreber som fx "identitet", "lighed" og "forskel", og begreber.⁶⁶ Kierkegaard har ret i, at denne inddeling er lidt mærkværdig, da kategorier også er begreber. Kierkegaard har desuden ret i, at det ikke er helt klart, hvad det er, der tredeles. Tanker kan jo være så meget andet end begreber og reflektionsbestemmelser. Fx kan tanker være om subjekt-prædikatsforhold, om vurderinger eller om relationelle forhold. Nu er der for så vidt ingen tvivl om, hvad Hegel forstod ved kategorier. Kategorier er hos såvel Aristoteles som hos Hegel betegnelser for arter af prædikater, der kan tilskrives det uafhængigt værende, dvs. genstande. I et manuskript med titlen "Logik für die Mittelklasse" (1808-09), som Rosenkranz har kendt, men som han ikke har brugt ved sin kompilation af *Hegel's philosophische Propädeutik*, og Kierkegaard derfor heller ikke har kendt, definerer Hegel kategorier på følgende måde: "Die

63. ASKB 560.

64. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, Bd. 1-18, udg. af Ph. Marheineke m.fl., Berlin: Duncker und Humblot 1832-1845.

65. Not 13:41, SKS 19, s. 406.

66. *Werke*, bd. 4, s. 164. I Rosenkranz' udgave er det, som Kierkegaard skriver, s. 93.

logischen Bestimmungen als von Seienden ausgesagt sind Kategorien genannt worden”.⁶⁷ Det er derfor fuldt i overensstemmelse med både Aristoteles’ og Hegels faktiske brug af betegnelsen “kategori”, når Heiberg i sin spekulative logik fastslår, at “Ved *Categorier* forstaaes de Former, under hvilke Fornuften betragter Gjenstandene, saasom Tilværen, Qualitet, Quantitet, Forhold, Identitet, Forskjel, Existens, Ting, Kraft, Aarsag og Virkning, Begreb o.s.v.”.⁶⁸ Nu er der intet, der tyder på, at Kierkegaard indgående havde beskæftiget sig med Heibergs spekulative logik. I en optegnelse fra 1837 skriver Kierkegaard: “Enhver Negation indeholder en Affirmation da den ell[ers] selv vilde være aldeles meningsløs – det er det Heiberg kalder uendelige Slutninger.”⁶⁹ Hvis kilden til optegnelsen er Heibergs spekulative logik, som udgiverne af *Søren Kierkegaards Papirer* mener – og det er i så fald det eneste belæg for, at Kierkegaard har stiftet bekendtskab med den – synes hans læsning at have været meget overfladisk. Der findes hos Heiberg intet om uendelige slutninger i slutningslæren, men derimod noget om uendelige domme i læren om domme, som for Heiberg altid var udsagn, hvori et subjekt tilskrives et prædikat. Her skelnede Heiberg i overensstemmelse med Kant og Hegel mellem positive, negative og uendelige domme og lod på hegeliansk vis negative domme udtrykke en positiv bestemmelse af subjektet. Den traditionelle bestemmelse af uendelige domme som domme, hvor et subjekt fraskrives et prædikat, hvorved der åbnes mulighed for uendelig mange andre bestemmelser.⁷⁰ Kierkegaard synes således at have blandet to domstyper sammen og har forvekslet uendelige domme med, hvad han kalder uendelige slutninger, en slutningsform, som logikken ikke kender.

I forbindelse med sit spørgsmål om kategoriernes historiske betydning stillede Kierkegaard meget præcist spørgsmålet om, hvorvidt kategorier skal udledes af tænken eller væren, dvs. om katego-

67. *Werke*, bd. 4, s. 87.

68. [J.L. Heiberg:] *Ledetraad ved Forelæsningerne over Philosophiens Philosophie*, §4, Anm. 1, s. 4, J.L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd. 1, 1861, s. 115.

69. *Pap* 2, C37.

70. [J.L. Heiberg:] *Ledetraad ved Forelæsningerne over Philosophiens Philosophie*, §144, Anm. 3a, s. 90f., J.L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd. 1, 1861, s. 298f., cfr. *Werke*, bd. 6, ss. 311-326.

rier, som tilfældet er hos Kant og stort set også hos Hegel, udspringer af tænkningen eller om de i en eller anden forstand har deres rod i eksistensen og dens vilkår.⁷¹ Foranlediget af Trendelenburgs bog *Geschichte der Kategorienlehre* fra 1846 refererede han i 1847 i sin journal med ordene: "Noget af det der længst tilbage har beskæftiget mig er den hele Lære om Kategorierne" til sine tidligere overvejelser,⁷² men en egentlig systematisk kategorilære udviklede han aldrig. Heller ikke den senere litteratur om Kierkegaard yder megen hjælp i så henseende (se kapitel 3).

Hvor Aristoteles' kategorier er betegnelser for forskellige klasser af det værende eller for klasser af de prædikater, der kan tilskrives en vilkårlig genstand, blev Kants kategorier i den såkaldte metafysiske deduktion opstillet på grundlag af de forskellige former, som udsagn kan antage. Fælles for de to kategorisystemer er, at de implicit fastlægger det abstrakte og generelle begreb om en genstand. Kategorisystemet i den hegelske logik udspringer af tanken selv og kan skildres som et til stadighed mere finmasket net af begreber svarende til den stadigt mere og mere dybtgående viden om det foreliggende, men ikke om noget specielt foreliggende. De kierkegaardske kategorier angår derimod ofte væsensken-detegn ved specifikke eksistentielle forhold, herunder specifikke holdninger, reaktioner og positioner. Hvis man skelner mellem væren og eksistens, hvor eksistens er mere konkret og specifikt end væren, kan mange af de kierkegaardske kategorier kaldes eksistenskategorier og Aristoteles', Kants og Hegels kategorier for værenskategorier. Kierkegaards kategorier er hverken, som hos Aristoteles, et resultat af en klassifikation af prædikater, dvs. af mulige måder at sige noget om det værende på, eller, som hos Kant, *a priori* subjektive erkendeformer, der sikrer erkendelsens objektivitet. Ej heller er de, som hos Hegel, begreber, der udspringer af den forudsætningsløse, rene tænkningens beskæftigelse med sig selv. De vigtigste kierkegaardske kategorier er først og fremmest eksistensbegreber, der er anvendelige på specifikke livsforhold og ikke, som de traditionelle kategorier, på det værende i almindelighed.

71. *Pap* 4, C91.

72. NB:132, SKS 20, s. 93.

Det er tvivlsomt, om denne karakteristik af Kierkegaards kategorier omfatter alt, hvad han ville kalde en kategori. Fx synes den meget anvendelige kategori "sludder", som han lidt spøgefuldt tilskrev Luther, at falde uden for. Et par steder optræder begrebet "naturkategori". I *Begrebet Angest* siges det, at ufriheden ikke kan forklares ud fra naturkategorier, dvs. at ufrihed ikke følger af menneskets kropslige natur, men er "Frihedens Phænomen".⁷³ Frihed er her ubundethed af det kropslige, ufriheden er bundetheden, og denne bundethed skyldes, at det ubundne individ griber forkert ved at gribe efter det endelige, dvs. det kropslige. Og i sin journal skrev Kierkegaard i 1850, at bestemmelsen "arvesynd" er paradoksal, fordi den er sammensat af uensartede kategorier, nemlig af naturkategorien "at arve" og af eksistenskategorien "Skyld", som er en "ethisk Aands-Kategorie". Heller ikke naturkategorier er eksistenskategorier. Derimod gælder karakteristikken de vigtigste kategorier hos Kierkegaard som fx "det Æsthetiske", "det Etiske", "det Religiøse", "det Ironiske", "det Humorige", "det Komiske", "Lidelse", "Springet", "den Enkelte" og "det Interessante".

Den udstrakte brug af betegnelsen "kategori" enten alene eller i forskellige sammensætninger er et stiltræk, der er karakteristisk for Kierkegaards prosa og kendes ikke fra samtidens filosofiske litteratur hverken på dansk eller tysk. Det letter hverken læsbarheden eller tilegnelsen af det læste, og ordet "kategori" kunne langt de fleste steder erstattes af "begreb" eller helt undværes, hvis forfatteren i stedet for at tale om den måde, hvorpå noget blev karakteriseret, talte om selve sagen. Det virker nærmest, som om han ved stedsse at referere til kategorier sprogligt lægger en vis afstand til den sag, der er hans. Dette stiltræk giver også en række af hans tekster et vist pseudo-videnskabeligt præg. Den satiriske brug af en videnskabelig stil og af en filosofisk terminologi i både *Philosophiske Smuler* og *Begrebet Angest* synes at være netop satirisk, fordi den synes at lægge op til en videnskabeliggørelse af eksistentielle forhold, som samtidigt hævdes ikke at kunne behandles videnskabeligt. Herved bliver disse værker på trods af, at de direkte eller indirekte giver udtryk for opfattelser, som Kierkegaard personligt står inde for, satirer over

73. SKS 4, s. 436.

henholdsvis en spekulativ teologi og en videnskabelig psykologi *à la* højrehegelianeren Karl Rosenkranz' spekulative psykologi. Men da Kierkegaard også bruger kategoribegrebet i notesbøger og journaler og i værker skrevet i eget navn som *En litterair Anmeldelse* og *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* kan det satiriske sigte ikke være hele forklaringen. Kierkegaard tænkte ekstremt essentialistisk: Ord betyder noget præcist, en sag kan kun beskrives på én måde og begrebet har et skarpt afgrænset omfang og et entydigt indhold; vaghed og omtrentlighed er principielt udelukket. Da hans væsentligste kategorier er væsensbestemmelser, dvs. entydige bestemmelser af, hvad noget er, må man, uanset hvilket emne man beskæftiger sig med, på forhånd være "klar over sin Kategorie" for at vide, hvad det er, man har med at gøre. Dette er rendyrket essentialistisk idealisme. Måske har han med anvendelsen af ordet "kategori" blot villet understrege vigtigheden eller væsentligheden af det, han – direkte eller indirekte – ønskede at meddele læseren, således at der mere er tale om et retorisk redskab end om et træk ved hans måde at tænke og analysere på. Ingen af disse forklaringer dækker fuldt ud, men samlet afgrænser de måske Kierkegaards motiver for anvendelse af begrebet "kategori".

Da adskillige af Kierkegaards kategorier har deres oprindelse i den teoretiske eller filosofiske æstetik, er der grund til kort at overveje hans forhold til teoretisering over æstetiske emner, ikke mindst fordi den teoretiske æstetik fyldte ganske meget i det nittende århundredes første halvdel. Også i Danmark blev æstetiske spørgsmål diskuteret især blandt de studerende ved Københavns Universitet. Dette ændrede sig med politiseringen af studentermassen i løbet af 1840'erne. I 1843 karakteriserede H.L. Martensen i et brev til sin ven, den tyske teolog J.A. Dörner de studerende – herunder også de teologistuderende – som optaget af "ästhetisierende Flatterhaftigkeit" og "politische Oppositionen".⁷⁴ I Kierkegaards studentertid synes især det første at have optaget de unge.

J.L. Heiberg var tidens dominerende litteratur- og teaterkritiker. Hans kunstkritik bygger på det æstetiske system, som han havde

74. *Briefwechsel zwischen H.L. Martensen und J.A. Dörner 1839-1881*, bd. 1-2, Berlin: Reuther 1888, bd. 1, s. 139.

udviklet især i en kritisk anmeldelse fra 1827 af Oehlenschlägers skuespil *Væringerne i Miklagard* og i den polemik med forfatteren, der fulgte efter.⁷⁵ Heibergs system bestod hovedsageligt i en dialektisk systematisering af de forskellige poetiske genrer, og i sin kunstkritik var han især optaget af at undersøge, om et givet poetisk værk overholdt de regler, som kunne udstikkes for den valgte genre. Den konkurrerende kunstkritiker P.L. Møller sagde meget præcist om Heiberg, at “Naar der tales om Prof. Heiberg, kommer man altid til at tænke paa et Begreb.”⁷⁶

Kierkegaard blev selv genstand for Heibergs omtale. I *Urania. Aarvog for 1844* harcelerer Heiberg i artiklen “Det astronomiske Aar” over, at forfatteren af *Gjentagelsen*, der var udkommet i oktober 1843, ikke “har skjelnet mellem den væsentligt forskellige Betydning, som Gjentagelsen har i den naturlige og i den aandelige Sphære”,⁷⁷ dvs. han påtaler, at to forskellige kategorier er blandet sammen. Kierkegaard, som gerne ville have været lukket ind i kredsen omkring Heiberg, blev rasende. Som svar til Heiberg planlagde han et “Sendebrev”, hvis omfang langt ville overstige de få sider, som Heiberg havde viet til *Gjentagelsen*.⁷⁸ Fornuftigvis opgav han projektet. Siden slog han Heiberg i hartkorn med Martensen.

Der er ingen tvivl om, at Kierkegaard gennem årene havde læst Heibergs kunstkritik med stor interesse. Det er symptomatisk, at da tredje og sidste bind af den uafsluttede udgave af Heibergs *Prosaiske Skrifter* udkom i 1843, et bind som bl.a. indeholder en række anmeldelser, købte han det,⁷⁹ hvorimod han synes hverken at have anskaffet bind 1 eller bind 2.

Kierkegaard har næppe været en ivrig læser af teoretisk æstetik,

75. J.L. Heiberg (udg.): *Kjøbenhavns flyvende Post* nr. 99-101, 1827 og nr. 7-8 og 10-16, 1828. Heibergs kritik i revideret udgave og hans svar på Oehlenschlägers modkritik blev optaget i den uafsluttede udgave af hans *Prosaiske Skrifter*, 1841-43, Kjøbenhavn: Schubothe, bd. 3, ss. 249-381 og i hans *Prosaiske Skrifter*, bd. 3, 1861 ss. 169-284.

76. P.L. Møller (udg.): *Arena, et polemisk-æsthetisk Blad*, nr 1-2, Kjøbenhavn: Bakke 1843, s. 27.

77. J.L. Heiberg: *Urania. Aarvog for 1844*, Kjøbenhavn: Bing & Søn [1843], s. 97, *Prosaiske Skrifter*, bd. 9, 1861, s. 70.

78. *Pap* 4, B108-124, ss. 257-312.

79. *ASKB* 1560.

dertil var den ham for abstrakt. Det er muligvis karakteristisk, at han hverken synes at have ejet eller have stiftet bekendtskab med de bind, der udkom i hans levetid, af Sibberns trebindsværk *Om Poesie og Konst i Almindelighed*,⁸⁰ som er den danske romantiks æstetiske hovedværk. Poul Møller anmeldte i 1835 første bind overmåde positivt, og havde bl.a. skrevet, at værket ville “give mangan en Læser et Begreb om, hvori den sande Kunsts Natur og Væsen bestaaer” og at det, som andre af Sibberns værker, “tiltaler Læseren med sympathetisk Magt, nemlig en christelig Sindsro, en varm Menneskekjærlighed og en sand Glæde ved det nærværende Liv.”⁸¹ Disse udtalelser har tilsyneladende ikke fristet Kierkegaard. Han foretrak kunsten frem for teoretiseringer over den.

I det hele taget kan man til tider undre sig over Kierkegaards boganskaffelser. Tilsyneladende har han ikke ejet H.Th. Rötchers bog om Aristofanes, skønt den har spillet en væsentlig rolle for ham i forbindelse med udarbejdelsen af magisterafhandlingen.⁸² Derimod har han anskaffet samme forfatters meget brugte håndbog for skuespillere.⁸³ Han har ejet Hothos udgave af Hegels æstetik og har i forbindelse med sine studier over begrebet “ironi” læst i hvert fald dele af den.⁸⁴ I samme forbindelse har han også læst Solger.⁸⁵ Den kritik af romantikken og af romantikerne, som han giver udtryk for i magisterafhandlingen, er inspireret af Hegel, hvis anmeldelse af

80. F.C. Sibbern: *Om Poesie og Konst i Almindelighed med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespillerkonst eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik*, bd. 1, Kjøbenhavn: Eget forlag 1834, bd. 2, Kjøbenhavn: Eget forlag 1853, bd. 3, Kjøbenhavn: Eget forlag 1869. En forløber for det store værk udkom under titlen “Genialitet og Besindighed – Talent og Smag. (Fragment af en Poetik)” i E. Beyer (udg.): *Gefion, Nytaarsgave for 1826*, Kjøbenhavn: Eget forlag [1826], ss. 54-70.

81. *Dansk Litteraturtidende* 1835, nr. 12-13, her citeret efter P.M. Møller: *Efterladte Skrifter*, bd. 1-3, Kjøbenhavn: Bianco Luno 1839-43, (ASKB 1574-76) bd. 2, s. 115 og s. 120.

82. H.Th. Rötcher: *Aristophanes und sein Zeitalter. Eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, Berlin: Voss 1827.

83. ASKB 1391.

84. ASKB 1384-86. Om Kierkegaards læsning af Hegels æstetik, se J. Stewart: “Hegel: Kierkegaard’s Reading and Use of Hegel’s Primary Texts”, *KRSRR*, bd. 6,1, ss. 97-165.

85. ASKB 1387, 1832-33. Om Kierkegaards læsning af Solger, se J. Stewart: “Solger: An Apostle of Irony Sacrificed to Hegel’s System”, *KRSRR*, bd. 6,3, ss. 235-269.

Solgers efterladte skrifter også har påvirket hans holdning til denne. Hegels forelæsninger i æstetik er ikke kun en eksercits i abstrakte begreber, men er rige på eksemplificeringer og henvisninger.

Kierkegaards læsning af Jean Paul har næppe været omfattende, men i hvert fald kan det dokumenteres, at han har stiftet bekendtskab med enkelte dele af *Vorschule der Aesthetik*.⁸⁶ I magisterafhandlingen kritiserer han Jean Paul for at tale uden "philosophisk eller ægte æsthetisk Myndighed", fordi nok bygger han på et omfattende kendskab til litteraturen, men han begrunder ikke teoretisk sine æstetiske synspunkter.⁸⁷ At Kierkegaard har beskæftiget sig med disse forfattere, har tilsyneladende ikke haft betydning for hans senere anvendelse af kategorien "det komiske". Udtrykket "det pludselige" optræder ikke hos Röttscher og Jean Paul, som dog begge er opmærksomme på, at pludselighed spiller en stor rolle i forbindelse med humor og vittigheder og ofte er det, der udløser latter. Fx diskuterer Jean Paul Kants berømte definition af latter i *Kritik der Urteils-kraft*, som "ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts",⁸⁸ og kritiserer den. Det er ikke, skriver Jean Paul, ethvert intet, der udløser latter, og som eksempler nævner han "das unmoralischen", "das unsinnliche", og "das pathetische des Schmerzes [und] des Genusses".⁸⁹ Derimod ler man ofte, hvis et intet viser sig at være noget.

Hverken højrehegelianeren C.H. Weisses store *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit* fra 1830, som har et stort afsnit om det komiske (§§29-32),⁹⁰ eller Fr. Thierschs *Allgemeine Aesthetik in academischen Lehrvorträgen* fra 1846,⁹¹ Kierkegaard ejede begge, har sat sig spor i forfatterskabet eller i papirerne. Weisses æstetik udkom fem år før udgivelsen af Hegels æstetiske forelæsninger, men hvile-

86. ASKB 1381-83. Om Kierkegaards forhold til Jean Paul, se M. Kleinert: "Jean Paul: Apparent and Hidden Relations between Kierkegaard and Jean Paul", *KRSRR*, bd. 6,3, ss. 155-170.

87. SKS 1, s. 284.

88. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (§54), Hamburg: Felix Meiner 1959, s. 190

89. Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik* §26, Jean Paul: *Werke*, bd. I,5, 4. udg., München: Hanser 1980, s. 102.

90. ASKB 1379-80.

91. ASKB 1378.

de på et hegeliensk metafysisk grundlag, selv om Weisse erklærede, at han ville hæve filosofien ud over det hegelske standpunkt.⁹² Værket er, som metafysisk anlagt, totalt blottet for eksemplificeringer. Weisses karakteristik af det komiske som den genre, der i endelighedens strøm opløser fantasiens spøgelsesverden, dvs. det hæslige, og dens paradiserverden, dvs. det ophøjede, findes der intet spor af hos Kierkegaard.⁹³ Hans manglende interesse for den teoretiske æstetik viser sig også ved, at han hverken anskaffede Arnold Ruges eller F.Th. Vischers æstetiske arbejder, som begge udkom i 1837, og hvori begrebet “det komiske” spillede en væsentlig rolle.⁹⁴

Derimod synes Kierkegaard at have været en flittig benytter af K.F. Flögels *Geschichte der komischen Litteratur* i fire bind fra 1784-87.⁹⁵ Der henvises til værket i *Enten-Eller*, en henvisning var planlagt i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, men blev slettet,⁹⁶ og i et af sine eksemplarer af *Om Begrebet Ironi* har han skrevet en enkelt henvisning.⁹⁷ I et notat fra 1845-47 henvises også til Flögels værk.⁹⁸ Det indeholder en god, introducerende redegørelse for begrebet om det komiske, som stadig er læseværdig, men dets hovedindhold er viet den komiske litteratur. Kierkegaard henviser også et par steder til Flögels bog om hofnarrenes historie, som han ejede,⁹⁹ og hans bibliotek omfattede også samme forfatters bog om det burleskes historie.¹⁰⁰ Det var bøger af denne type med et stort eksempelmateriale, der havde hans interesse, snarere end abstrakte teoretiske æstetikker. Det abstrakte stod ham fjernt, Selv skrev han i 1848, at “Det Sjeldne, hvis Nogen endelig vil vide det, er at jeg har og har haft

92. C.H. Weisse: *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, bd. 1-2 (1830), Hildesheim: Olms 1966, bd. 1, s. 28.

93. C.H. Weisse: *System der Ästhetik* §29, bd. 1, s. 207.

94. A. Ruge: *Neue Vorlesung der Ästhetik. Das Komische mit einem komischen Anhang*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1837, F.Th. Vischer: *Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen*, Stuttgart: Imle & Krauss 1837.

95. ASKB 1396-99.

96. SKS 2, s. 29, Pap 6, B98,68. Henvisningerne er til henholdsvis bd. 1 og bd. 4 af Flögels værk.

97. Pap 4, A204, henvisningen er til bd. 4.

98. Pap 7,1, A241, henvisningen er til bd. 3.

99. ASKB 1401. Pap 4, A208, Pap 7,1, B50

100. ASKB 1400.

lige saa megen Phantasie som Dialektik og omvendt, samt at min Tænkning er væsentlig præsentisk.”¹⁰¹ At kalde Kierkegaard æstetisk teoretiker, mangler derfor enhver begrundelse.¹⁰² For at få tiden i tale brugte han æstetiske begreber hentet fra Aristoteles, Hegel og især fra Heiberg, men Kierkegaard var snarere æstetisk praktiker end teoretiker. Hans “anmeldelser” af H.C. Andersens *Kun en Spillemand i Afen endnu Levendes Papirer* og af Fru Gyllembourgs novelle “To Tidsaldre” i *En literair Anmeldelse*, hvori Andersen kritiseres for ikke at give udtryk for en livsanskuelse og Fru Gyllembourg roses for det modsatte, er snarere anmeldelser i stil med Martensens lille afhandling om Lenaus Faust, hvor interessen samler sig om den livsanskuelse, som kommer til udtryk i Lenaus digterværk,¹⁰³ end i stil med Heibergs teoretisk funderede anmeldelser.

101. NB 6:38, SKS 21, s. 33.

102. N. Thulstrup: *Kierkegaards Forhold til Hegel*, København: Gyldendal 1967, s. 277.

103. Johannes M.....n [H.L. Martensen]: *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Cotta 1836. En dansk, udvidet version udkom med titlen “Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust” i J.L. Heibergs *Perseus, Journal for den speculative Idee*. bd. 1-2, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1837-38 (ASKB 569), bd. 1, ss. 91-164 og senere i *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen* udg. af J. Martensen, Kjøbenhavn: Gyldendal 1885, ss. 27-88.

KAPITEL 3

Kierkegaards kategorier i litteraturen

I det terminologiske register udarbejdet i forbindelse med afslutningen af 2. udgave af Kierkegaards *Samlede Værker* gav Jens Himelstrup kun filosofihistoriske oplysninger om kategorilæren hos Aristoteles og Hegel uden hensyntagen til Kierkegaards vildt varierende brug af betegnelsen "kategori".¹⁰⁴ I *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning* fastslår Gregor Malantschuk meget kort, at ved udtrykket "kategori" forstod Kierkegaard et "hovedbegreb", og at Kierkegaards kategorier i modsætning til, hvad tilfældet er hos Aristoteles og Kant, er eksistensbegreber.¹⁰⁵ Malantschuk henviser i denne forbindelse til *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*, hvor Johannes Climacus stiller spørgsmålet om: "i hvilken Forstand Categorien er Tilværelsens Abbreviatur, om den logiske Tænkning er abstrakt efter Tilværelse eller abstrakt uden noget Forhold til Tilværelse",¹⁰⁶ dvs. det samme spørgsmål, som Kierkegaard havde stillet i sine optegnelser fra 1842-43. At en kategori er "Tilværelsens Abbreviatur" vil blot sige, at den har sin rod i tilværelsen. Hvad et "hovedbegreb" er, forklarer Malantschuk ikke, men måske mener han blot "et væsentligt begreb". Uanset hvad, der lægges i ordet, synes det næppe dækkende for den række af begreber og forhold, som Kierkegaard benævner "kategorier".

I sin behandling af Kierkegaards eksistensdialektik har Herman Diem et lille afsnit om kategorier, hvor han imidlertid hovedsagelig gør rede for Kierkegaards forhold til Trendelenburg.¹⁰⁷ Afsnittet bærer præg af, at Diem overfortolker nogle korte bemærkninger fra 1842-43 til en planlagt foredragsrække over de græske sofister. Her

104. *SV*2, bd. 15, s. 621.

105. G. Malantschuk: *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*, s. 73.

106. *SKS* 7, s. 107.

107. H. Diem: *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1950, ss. 28-34. Diems opfattelse af forholdet mellem Kierkegaard og Trendelenburg er imødegået af A.C. Come i "Kierkegaard's Method: Does He Have One?", *Kierkegaardiana*, bd. 14, 1988, ss. 14-28. Se også Come's *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal: Inter Editions 1991.

skriver Kierkegaard: “Den Kategorie, til hvilken jeg saaledes agter at henføre Alt [...] er Bevægelse (κίνησις)”, der “i den nyere Philosophie [har] faaet et andet Udtryk nemlig: Overgangen og Mediationen.”¹⁰⁸ Inspireret af Trendelenburg, som mente, at kategorierne opstår, når bevidstheden iagttager bevægelsen, dens frembringelser og omstændigheder,¹⁰⁹ tolker Diem dette sted som sigende, at alle andre kategorier hos Kierkegaard afhænger af kategorien “bevægelse”. Trendelenburg brugte i denne forbindelse Aristoteles’ brede begreb om bevægelse, som ikke alene omfatter lokalbevægelse, men også omfatter ændringer og omskiftelser i den fysiske verden. Det synes imidlertid ikke indlysende, at alle de begreber, som Kierkegaard udråber til kategorier, forudsætter den kategori, som hos Kierkegaard bl.a. hedder “Springet”, og som er den bevægelse, som den eksisterende udfører imellem de modsætninger, der udgør eksistensens kvalitative dialektik eller dens paradoksalitet.

Med sin artikel “Category” i *Bibliotheca Kierkegardiana* publicerede Fr.-Eb. Wilde en nyttig oversigt over nogle af de steder i det kierkegaardske *opus*, hvor talen er om kategorier.¹¹⁰ Wilde pegede med rette på, at også når talen er om et udtryk som “kategori”, er sprogbugen hos Kierkegaard hverken konsekvent eller entydig, men snarere vakkende. Imidlertid synes artiklen også at være præget af nogle misforståelser. Fx skriver Wilde, at “Every field of thinking has its own categories (and concepts) which belong to it by their nature. The object of thinking is to arrive at an understanding of the categories.”¹¹¹ Som belæg herfor henviser han til det sted i *Begrebet Angest*, hvor det siges: “Naar man tilgavns har tænkt over det Comiske, har executivt studeret det, bestandig klar over sin Kategorie, da forstaaer man let, at det Comiske netop tilhører Timeligheden, thi

108. *Pap* 4, C97.

109. fr. A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen* (1840, ASKB 843), 3. udg. (1870), bd. 1-2, Hildesheim: Olms 1964 s. 336.

110. Fr.-Eb. Wilde: “Category”, N. Thulstrup & M.M. Thulstrup (udg.): *Concepts and Alternatives in Kierkegaard* (*Bibliotheca Kierkegardiana* bd. 3), København: C.A. Reitzel 1980, s. 9-13.

111. *Ibid.* s. 11.

her er Modsigelsen.”¹¹² Kierkegaards bemærkning er et lille hib til H.L. Martensen, der i en anmeldelse fra 1841 af J.L. Heibergs *Nye Digte* havde sagt, at det tragiske kun består så længe Verden består, men det komiske bevares i det hinsidige.¹¹³ Haufniensis siger her, at studiet af eller tænkningen over det komiske forudsætter, at man stedse er “klar over sin Kategorie”, dvs. forudsætter viden om, hvad der ligger i den æstetiske kategori “det komiske”. Tænkningen synes at forudsætte kategorier, den genererer dem ikke, som det sker hos Kant. Nok kan kategorien siges at være forstandens sag, men den genereres kun, som det vil fremgå af næste kapitel, hvis dialektik eller tænkning, dvs. forstandsaktiviteterne, spiller sammen med fantasi og evnen til indføling. Isoleret kan forstanden ikke generere kategorier, fantasien, som altid kun frembringer noget partikulært, kan heller ikke. De kategorier, som Kierkegaard arbejder med er et resultat af flere sindsevners samvirke: Fantasien og indfølingsevnen leverer materialet, forstanden finder træk i dette materiale, som den generaliserer. Kierkegaard er hverken rationalist eller kantianer, ej heller empirist, men befinder sig snarere som Hegel på et vanskeligt lokaliserbart sted imellem disse tre positioner.

Om de etiske kategorier skriver Wilde, at Kierkegaard “is only able to accept categories which exist a priori when he reaches the fields of ethics”,¹¹⁴ idet Wilde mener, at det fremgår, at disse kategorier er subjektive i Kants forstand, dvs. udspringer af fornuften selv, og ikke er optillet ud fra erfaringen. Som belæg herfor henviser han dels til et sted i *Enten-Elter*, hvor forfatteren taler om “min Kategorie”,¹¹⁵ dels til *Frygt og Bæven*, hvor Johannes de silentio skriver, at “Ethiken er ikke god at disputere med, thi den har rene Kategorier. Den beraaber sig ikke paa Erfaringen, der da ogsaa af alle latterlige Ting, saa omtrent er den allerlatterligste, og saa langt fra at gjøre en Mand klog, at den snarere gjør ham gal, hvis han intet Høiere kjender end den.”¹¹⁶

112. SKS 4, s. 453.

113. H.L. Martensen: “Nye Digte af J.L. Heiberg”, *Fædrelandet* nr. 398, 10. januar 1841, spalte 3211. Se i øvrigt kap. 4 nedenfor.

114. Fr.-Eb. Wilde: “Category”, s. 12.

115. SKS 3, s. 205.

116. SKS 4, s. 176.

Forekomsten af udtryk som “min Kategorie”, og “sin Kategorie” kan næppe tages som udtryk for en tilslutning til den kantske lære om kategorier som subjektive. Og talen om, at de etiske kategorier er “rene”, betyder vel blot, at de er normative og almengyldige. At man snarere bliver gal end klog af at betragte menneskenes adfærd, er Johannes de silentios måde at udtrykke på, at ethvert forsøg på at opstille en erfaringsbaseret moral er dømt til at mislykkes.

Af de fremstillinger af Kierkegaards kategorilære, som jeg kender til, er langt den bedste Lars Bejerholms, som indgår i hans afhandling om Kierkegaards sprogfilosofi og hans opfattelse af kommunikation og pseudonymitet.¹¹⁷

Kierkegaard, mener Bejerholm, opfattede sine kategorier som konstante og ikke på hegeliansk vis som dynamiske, dvs. som led i et selvgenerende kategorisystem. Denne konstans skyldes, at eksistenssfærer, eksistensforhold og eksistensvilkår er konstante. Herom skrev Kierkegaard i 1847 i sin journal: “Selv om jeg ikke formaaer Andet, saa ønsker jeg dog at efterlade en aldeles nøiagtig og paa Erfaring begrundet Iagttagelse af Tilværelsens Forhold. I denne Henseende er jeg nu først og fremmest forvisset om, at disse Forhold *væsentligen* altid ere eens.”¹¹⁸

Man bemærker, at hvor det i *Frygt og Bæven* blev afvist, at de etiske kategorier er erfaringsbaserede, udtrykker Kierkegaard nu håbet om, at det er lykkedes ham ud fra erfaringen (iagttagelsen) at give en væsensbestemmelse af tilværelsens forhold og vilkår, dvs. fastslå hvilke kategorier, de hører under. Denne tilsyneladende modsigelse skal jeg senere vende tilbage til (se kapitel 4 nedenfor). Om ikke andet så viser journaloptegnelsen, at de kierkegaardske kategorier ikke – som Wilde mener – har en *a priori* status.

Specielt om den kategoriale bestemmelse af kristendommen som lidelsens religion skrev Kierkegaard i 1848:

Og her mener jeg min Fortjeneste ligger, ell. ikke min Fortjeneste, men det Sjeldne som blev mig forundt. Jeg har vundet en Seier. Men

117. L. Bejerholm: “Meddelelsens Dialektik”. *Studier i Søren Kierkegaards teorier om sprog, kommunikation och pseudonymitet*, København: Munksgaard 1962, ss. 60-69.

118. NB 2:20, SKS 20, s. 148.

det er ikke som naar En vinder et Slag mod Tyrkerne, og næste Aar igjen maaskee han ell. en Anden skal begynde forfra. Nei, det Slag jeg har vundet, bestaaer i at det er lykkedes mig at sætte Categorie-Forholdene i Forhold til det at være Xsten saaledes fast, at fornagle dem saaledes, at ingen Dialektiker skal formaae at løse dem.¹¹⁹

De kierkegaardske kategorier, som bestemmer eksistenssfærernes og de eksistentielle forholds væsen, tilskrives således evig gyldighed. Som den eneste af de her nævnte Kierkegaard-forskere stiller Bejerholm det erkendelsesteoretiske spørgsmål: Hvordan begrundes Kierkegaard sin påstand om eksistensforholdenes og dermed også kategoriernes konstans? Han svar er: "SK redovisar inte för hur han vunnit denna föregivna kunskap om tillvarons olika områden och den konstanta innebörden i begrepp och kategorier. I brist på bättre beteckning torde termen "intuitionism" passa för den kunskapsväg SK anlitat."¹²⁰ Intuitionen er ikke altid et *asylum ignorantiae*, men synes at være det her.

Næsten 30 år tidligere havde Hjalmar Helweg besvaret spørgsmålet om kilden til den angstens fænomenologi, som Kierkegaard udvikler i *Begrebet Angest*, med, at der uden tvivl er tale om en bearbejdelse af personlige oplevelser.¹²¹ Ib Ostenfeld, der samtidigt med Helweg udsendte sin lille bog om angstbegrebet hos Kierkegaard, synes at have været af samme opfattelse.¹²² Helweg begrundede sin opfattelse ved at henvise dels til, at Kierkegaard havde overvejet at anvende pseudonymet Emerentius Omphalopsychita (Den mest helbefarne navlebeskuer),¹²³ og dels til det forkastede forord til *Begrebet Angest*, som i 1844 udkom i *Forord*, hvor det siges: "I Mangel af den uhyre Opgave at forstaae alle mennesker har han [dvs. forfatteren] valgt, hvad man vel maaskee vil kalde borneret og taabeligt, at forstaae sig selv".¹²⁴ Helwegs opfattelse er på en måde rigtig nok,

119. NB 8:38, SKS 21, s. 162.

120. L. Bejerholm: "Meddelelsens Dialektik", s. 66.

121. H. Helweg: *Søren Kierkegaard. En psykiatrisk-psykologisk studie*, København: Hagerup 1933.

122. I. Ostenfeld: *Angst-Begrebet i Søren Kierkegaards: Begrebet Angst [sic!]. En psykologisk Detail-Studie*, København: Gad 1933, s. 6.

123. *Pap* 5, B70.

124. SKS 4, s. 501.

men umiddelbart synes der ikke at være belæg for, hvad Helweg gør indirekte og Ostenfeld direkte, nemlig med Ostenfelds ord at lade angsten danne "Stemningsbaggrunden" bag Kierkegaards tænkning, dvs. at den kierkegaardske kategori "angst" er baseret på noget selvoplevet. Ikke alene mener Ostenfeld, at angsten danner "Stemningsbaggrund" for Kierkegaards forfatterskab, men at det "Tankeindhold", som Kierkegaards begreb om angst har, og den "Stemning", som det fremkalder, er noget, der har bestemt strukturen i hans karakter.¹²⁵ Spørgsmålet om, på hvilken baggrund, Kierkegaard har opstillet sine kategorier, vil derfor blive taget op i det følgende kapitel.

Det er med rette omstridt, om Kierkegaard har haft en metodisk tilgang til eksistentielle problemer, og om det i det hele taget har mening at tillægge en så usystematisk tænkende forfatter en metode i erkendelsesteoretisk forstand. Her er ikke tale om, hvad man kunne kalde Kierkegaards litterære metode eller poetik, men om hvorvidt han anvendte en dialektisk, fænomenologisk, hermeneutisk eller en anden form for metode til behandling af eksistentielle spørgsmål. Jeg tror ikke, at det hverken er frugtbart, eller at det i det hele taget er meningsfuldt at stille spørgsmålet om hvilken metode, han gik frem efter, men måske nok om hvilke metoder, han mere eller mindre konsekvent fulgte. Det følgende kan således opfattes som en foreløbig belysning af en af de fremgangsmåder, Kierkegaard fulgte eller som han lod nogle af sine pseudonymer følge i forbindelse med opstilling af kategorier.

125. I. Ostenfeld: *Angst-Begrebet*, s. 6.

KAPITEL 4

Kategoriernes genese

For at besvare spørgsmålet om baggrunden hos Kierkegaard for at opstille bestemte kategorier og begreber som væsensbestemmelser af eksistentielle forhold vil jeg pege på to steder i *Begrebet Angest*.

I forbindelse med påstanden om, at "‘Selv’ betyder [...] Modsigelsen af, at det Almene er sat som det Enkelte",¹²⁶ hvilket betyder, at ethvert menneske er en enkelt, og at det altså karakteriserer alle, dvs. er det almene, citerer Haufniensis i en note talemåden "*unum noris omnes*";¹²⁷ den, der kender en, kender alle, vel at mærke, som forfatteren skriver, hvis denne ene er betragteren selv. Heri ligger, at den, der kender sig selv og de eksistentielle forhold, som han selv er underkastet, kender ethvert andet individs eksistentielle forhold, idet de forhold, som ethvert individ er underkastet blot i kraft af, at han er eksisterende, antages at være i det væsentlige ens. Dette kunne lyde, som om Helweg og Ostenfeld har ret i, at den angstens fænomenologi, som oprulles i *Begrebet Angest*, bygger på noget selvoplevet, hvilket for Kierkegaards vedkommende også i en vis forstand er rigtigt, men kun i en vis forstand.

Hvis man tager begrebsbestemmelsen af angsten i *Begrebet Angest* alvorligt, er det næppe muligt, som Ostenfeld gør, at tale om, at angsten er "Stemmingsbaggrund" for Kierkegaards tænkning. Angst er jo ifølge Haufniensis:

en Bestemmelse af den drømmende Aand [mennesket i umiddelbarhedens og uskyldens tilstand, dvs. som barn], og hører som saadan hjemme i Psychologien. Vaagen er Forskjellen mellem mig selv [som et væsen anlagt som ånd] og mit Andet [som et sexuel væsen] sat, sovende er den suspenderet, drømmende er den et antydet Intet.¹²⁸

¹²⁶. SKS 4, s. 381.

¹²⁷. Sentensen i formen "unum cognoris, omnes noris" stammer fra den romerske komediedigter Terents.

¹²⁸. SKS 4, s. 347.

Angst er således et træk ved barnealderen og præpuberteten, hvor det sexuelle kun er anet. Ved pubertetens opvågningen bliver individet sin kønskarakter bevidst, dets latente sexualitet bliver til drift, og når dette sker, svimler det for det. Haufniensis beskriver denne svimlen som en svimmelhed, der griber friheden, når den stilles over for mulighed af at gribe forkert i valget mellem det åndelige, dvs. uendeligheden, og det kropslige, dvs. endeligheden. "Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen [mellem uendelighed og endelighed], og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden."¹²⁹

Endeligheden er altså her det kropslige og dermed det sexuelle, og ved at gribe dette har friheden og dermed individet lidt skibbrud. "I samme Øieblik", fortsætter Haufniensis, "er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øieblkke ligger Springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare."¹³⁰ I og med skyldens realitet er angsten afløst af bevidsthed om skyld.

Denne udvikling er filosofisk ganske elegant. Den gør det, som må ske med nødvendighed og er uundgåelig, nemlig menneskets syndefald, menneskehedens evige og stedse gentagne historie, dets valg af sig selv som et seksuelt væsen, til en frihedshandling. Få steder i forfatterskabet er dialektikken mere gennemført end her, hvor det drejer sig om dialektikken mellem frihed og nødvendighed.

Den angst, der – ifølge Ostenfeld – skulle ligge bag Haufniensis meget spekulative opstilling af angstens fænomenologi hos barnet og den præpubertære, kan derfor ikke umiddelbart tilskrives forfatteren til *Begrebet Angest*, men kan muligvis være en reproduktion hos den yderst reflekterede pennefører af barnets formodede angst, som er blevet gennemskuet. At der, som Helweg og Ostenfeld mener, kan ligge noget selvoplevet bag Haufniensis' udvikling af angstens fænomenologi, kan selvfølgelig ikke tilbagevises. Men i så fald må det være en reproduceret eller en reflekteret angst.

129. SKS 4, s. 365.

130. SKS 4, s. 365f.

Det rigtige svar på det stillede spørgsmål fremgår imidlertid af det indledende afsnit til det andet kapitel i *Begrebet Angest*, hvor det siges, at den trænedede psykologiske iagttager kan eftergøre enhver stemning og enhver sjælelig tilstand. “Den,” skriver Haufniensis her,

der efter en ordentlig Maalestok har beskæftiget sig med Psychologie og psykologisk Iagttagelse, har erhvervet sig en almindelig menneskelig Bøielighed, der gjør ham istand til strax at kunne danne sit Exempel, der om det end ikke har Facticitetens Autoritet, dog har anden Myndighed.¹³¹

Derfor behøver

han ikke løbe Livet af sig for at blive opmærksom på Noget. Tvertimod skal han sidde ganske rolig paa sit Værelse som en Politi-Agent, der dog veed Alt, hvad der foregaaer. Hvad han behøver, kan han strax danne; hvad han behøver har han strax ved Haanden i Kraft af sin almindelige Praxis, ligeom man i et vel indrettet Huus ikke behøver at gaae ned paa Gaden for at hente Vand, men har det i Etagen ved et Høidetryk.¹³²

Det eksempel materiale, som på denne måde erhverves, har vel erfaring som forudsætning, men stammer ikke fra iagttagelser, fordi det i princippet ikke kan eksemplificeres ved noget empirisk. De menneskeskikkelser, der indgår i materialet, er rendyrkede idealtyper og ikke konkrete individualiteter, idet, som det siges, den kyndige “i sin Sjæl” kan skabe “det Totale og Regelmæssige af hvad der i Individet bestandig kun er deelviis og uregelmæssigt tilstede.”¹³³

Den evne, som den trænedede psykologiske iagttager her tilskrives, kaldes undertiden for sympati, hvorved ikke forstås en følelse eller en oplevelse af tiltrækning til eller overensstemmelse med et andet menneske, men netop en evne til at reproducere andres følelser og stemninger ud fra deres adfærd. Den kan også kaldes en evne til indføling eller en evne til at identificere sig med en anden og der-

131. *SKS* 4, s. 359.

132. *SKS* 4, s. 360.

133. *SKS* 4, s. 359.

ved i egen bevidsthed i generaliseret form reproducere de samme forestillinger og følelser, som vedkommende oplever, og som udløser en bestemt adfærd. Det bliver herved muligt at fastslå de væsenskendetegn, som karakteriserer den andens eksistentielle forhold. Det materiale, der ligger til grund for nogle af de kierkegaardske kategorier, bestemmelserne af eksistenssfærerne etc., er i denne forstand noget selvoplevet, ikke nødvendigvis af egne umiddelbare følelser og stemninger, men af andres, som de angiveligt foreligger reproducerede i forfatterens bevidsthed. Der behøver måske slet ikke at være en anden, hvis adfærd iagttages. Det kan tænkes, at Kierkegaard har ment, at han ud fra fx litterære beskrivelser af dæmoni selv har kunnet opleve dette fænomen så at sige indefra og derved har kunnet fastslå dets væsenskendetegn, dvs. dets kategori. Måske kunne han, som Georg Brandes hævdede, digte sig ind i enhver eksistens.¹³⁴ Der kan rejses en række erkendelsesteoretiske indvendinger imod indføling eller indlevelse som kilde til erkendelse, hvilket imidlertid ikke skal gøres her. Det skal understreges, at den genealogi, som tillægges de kierkegaardske kategorier, næppe gælder for alle de udtryk, som han benævner kategorier, men nok for de væsentligste af dem.

Det materiale, af hvilket de kierkegaardske kategorier er uddraget, synes således ofte at være, hvad Kierkegaard fx på titelbladet i *Gjentagelsen* kaldte “experimenterende Psychologi” eller “psykologiske Experimenter”, og som er et resultat af den kombination af fantasi og dialektik, som han tilskrev sig selv.¹³⁵ Hos Kierkegaard arbejdede fantasi og tænkning sammen, og han fortabte sig, som Harald Høffding skrev, “ikke i Abstraktioner, der stod Livet og det Nærværende fjernt.” Og Høffding fortsatte:

Da virkelig Erfaring sjældent eller aldrig fremstiller os en Karakter, en Lidenskab eller en Sjælstilstand i fuld og gennemført Konsekvents, tager han [dvs. Kierkegaard] Fantasien til Hjælp og konstruerer – ved et Tankeexperiment, der strengt holder sig til afgjørende Begebs-

134. G. Brandes: *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, København: Gyldendal 1877, s. 42.

135. NB 6:38, SKS 21, s. 33.

bestemmelser, som skulle indøves – Skikkelser og Situationer til Anskueliggørelse og Samtidigørelse af de aandelige Forhold og Problemer, han sysler med.¹³⁶

Skønt dette er meget rigtigt og præcist sagt, overså Høffding måske det væsentligste i Kierkegaards psykologiske eksperimenteren, nemlig at han påberåbte sig, at hans fantasi og hans evne til indføling ikke frembragte et fiktivt univers befolket af fiktive skikkelser med et vist virkelighedspræg, men iagttagelser og erfaringer, hvis gyldighed han anså for ubestridelige. Hvor samtidens digtere, skrev han 1854 i sin journal, tillagde deres fiktioner virkelighed og talte om en “virkelig Historie, en Historie af det virkelige Liv o:s:v.” gjorde han det omvendte og “skjulte over, hvad der i sin Gehalt var Virkeligt, ved altid at kalde det: psykologisk Experiment.”¹³⁷

Denne evne, som Høffding omtaler, til at personificere eller på anden måde anskueliggøre de eksistensvilkår, som Kierkegaard interesserede sig for, synes at levere materiale for væsensbestemmelser og dermed for fastlæggelse af en lang række af de kategorier, han arbejdede med.

Når der – som nævnt i sidste kapitel – i *Frygt og Bæven* tales om, at de etiske kategorier ikke er erfaringsbaserede, må det betyde, at etik ikke kan opstilles ud fra erfaringen ved at fremdrage de implicit antagne normer, der ligger bag menneskelig adfærd. Og når Kierkegaard i sin journal fra 1847 skrev, at han håber at efterlade sig en “paa Erfaring begrundet Iagttagelse af Tilværelsens Forhold”,¹³⁸ er den erfaring, som han her taler om, en indre erfaring selvfølgelig ikke alene af egne, men også af de stemninger og følelser hos andre, som sympatien eller indfølingsevnen muliggør en reproduktion af. Ud fra denne analyse elimineres modsigelsen mellem de to udtalelser.

136. H. Høffding: *Søren Kierkegaard som Filosof*, København: Philipsen 1892, s. 49f.

137. NB 29:82, SKS 25, s. 344.

138. NB 2:20, SKS 20, s. 148.

II

Det komiske

KAPITEL 5

Komedien og det komiske

I en af sine strøtanker fra årene 1819 til 1821 skrev Poul Møller:

[H]vo kan forarges ved at en dygtig Karl, med aaben Interesse for alle kraftige Yttringer saavel af Alvor som af komisk Lune, heller ikke forsmaaer at gjøre Streiftog ind på det Gebeet, som ved den stærke Contrast mellem Menneskets to Naturer yder riigt Stof til Latterligheder.¹³⁹

Den kontrast, som Poul Møller her taler om, og som giver mulighed for komik, er kontrasten mellem timelighed og evighed, mellem sanselighed og åndelighed eller mellem krop og sjæl.

Søren Kierkegaard var en sådan "dygtig Karl". Jens Himmelstrup skriver i sit terminologiske register, at "Begrebet det Comiske har en ikke ringe Betydning hos Kierkegaard"¹⁴⁰. For at begrunde rigtigheden af Himmelstrups bemærkning er det tilstrækkeligt at henvise til et af de steder i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, hvor det siges, at "Det Comiske er tilstede i ethvert Livsstadium [...], thi hvor der er Liv er der Modsigelse, og hvor der er Modsigelse er det Comiske tilstede."¹⁴¹ Men på trods af, at Himmelstrup har indlysende ret, har kun få beskæftiget sig med emnet.¹⁴²

139. Poul M. Møller: *Efterladte Skrifter*, bd. 3, s. 174.

140. *SV*2 15, s. 538. Selv indenfor samme værk skriver Kierkegaard "komik" og "komisk" både med "k" og med "c".

141. *SKS* 7, s. 465.

142. Af den sparsomme litteratur om emnet kan fra nyere tid nævnes Villy Sørensen: "Om det komiske. Med stadigt hensyn til Søren Kierkegaard", *Hverken-eller*, København: Gyldendal 1961, ss. 196-210, M. Otani: "Om det Komiske i Kierkegaards 'Efterskrift'", *Kierkegaardiana*, bd. 5, 1964, ss. 68-77, Howard V. Hong: "The Comic, Satire, Irony, and Humor: Kierkegaardian Reflections", *Midwest Studies in Philosophy*, bd. 1, 1976, ss. 98-108, M. Otani: "The Comical", N. Thulstrup & M.M. Thulstrup (udg.): *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, København: C.A. Reitzel 1980 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, bd. 3), ss. 229-235 og Tonny Aagaard Olesen: "Das komische Pathos. Eine Einführung in Kierkegaards Theorie der Komik", *Kierkegaardiana*, bd. 20, 1999, ss. 111-136.

Overvejelser over det komiske og over komedien og dens placering i forhold til andre litterære genrer spiller en central rolle i tysk og dansk filosofisk æstetik fra perioden 1800 til ca. 1850, og det komiske er i langt større grad end det tragiske og tragedien blevet gjort til genstand for behandling. Hos Hegel kulminerer den romantiske kunstform med, at den ophæver sig selv, idet indholdets rigdom ikke kan rummes i en sanselig form, hvilket viser, at en højere sandhedserkendelse, nemlig filosofien, er nødvendig.¹⁴³ I slutfasen går kunsten ud over sin egen grænse, og det sker i komedien, idet hvis intet tages alvorligt, mister kunsten sit indhold.¹⁴⁴ Som Johannes Climacus skriver: "den comiske Opfattelse er altid den afsluttende".¹⁴⁵ Ikke alle romantikkens koryfæer var enige. I overensstemmelse med traditionen fastslog litteraten August Wilhelm Schlegel, som var en af tidens førende litteraturkritikere og litteraturhistorikere, at tragedien er den højere, komedien den lavere genre.¹⁴⁶ De to genrer svarer til henholdsvis alvor og spøg, og begge er relaterede til vor natur; alvoren mere til den menneskelige naturs sædelige side, spøgen til dens sanselige side.¹⁴⁷ Hos den Hegel-inspirerede H.Th. Röscher, "den skarp-sindige Röscher",¹⁴⁸ havde den unge Kierkegaard derimod kunnet finde synspunktet om det komiske som poesens afslutning anvendt på det græske drama. I sin bog om Aristofanes, som er en væsentlig kilde til Kierkegaards behandling i magisterafhandlingen af den græske komediedigtets fremstilling af Sokrates, skrev Röscher: "Das Drama zerfällt nun in die Tragödie und Komödie, so aber, daß die attische Komödie ihrem Wesen nach die tragischen Mächte als überwunden voraussetzt und den Schluss dramatischer Poesie bildet."¹⁴⁹

143. *Werke* 14, s. 140 & s. 142.

144. *Werke* 15, s. 572f.

145. *SKS* 7, s. 42.

146. Se I. Strohschneider-Kohrs: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen: Niemeyer 1977, s. 120.

147. A.W. Schlegel: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*. Udg. af G.V. Amoretti, bd. 1-2, Bonn/Leipzig: Kurt Schroeder 1923, bd. 1, s. 29. Kierkegaard ejede førsteudgaven (Heidelberg 1809), *ASKB* 1392-94.

148. *SKS* 1, s. 180.

149. H.Th. Röscher: *Aristophanes und sein Zeitalter. Eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, Berlin: Vossischen Buchhandlung 1827, s. 31f.

Schlegels sammenkædning mellem det sanselige og kropslige på den ene side og det komiske på den anden kommer også til udtryk i et af tidens populære æstetiske oversigtsværker, nemlig Stephan Schützes *Versuch einer Theorie des Komischen* fra 1817, hvor det siges, at i det omfang ånd og legeme er modstridende, har det komiske andel i begge, og at det svæver mellem dem og dermed mellem ubetinget og betinget eller mellem frihed og natur.¹⁵⁰ Muligvis stammer Poul Møllers opfattelse af det komiske fra Schütze. Så sent som i 1868 henviste den unge Georg Brandes til værket.¹⁵¹

Ved at placere den spekulative komedie – og herunder også den apokalyptiske komedie eksemplificeret i “En Sjæl efter Døden” – som den højeste kunstneriske genre, var J.L. Heiberg i overensstemmelse med Hegel. “En Sjæl efter Døden” er en komedie, fordi i den latterliggøres de mennesker, der udelukkende lever i endelighedens sfære, og den er apokalyptisk, fordi den omhandler det, der er skjult for det menneskelige øje, nemlig livet efter døden, og foregriber dommen om endelighedens verden, hvilket også er tilfældet i den nytestamentlige apokalypse. Den er en spekulativ komedie, fordi den foregår på fantasiens scene og ikke på et teater.

Heibergs kunstfilosofi, som indeholder hans rangordning imellem de litterære genrer med komedien som toppunktet, blev udformet i 1828, altså før Hothos udgivelse i 1835 af Hegels forelæsninger i æstetik; men Heiberg havde allerede under sit ophold i Berlin i sommeren 1824 haft adgang til et sæt tilhøreroptegnelser fra de æstetikforelæsninger, som Hegel havde holdt i begyndelsen af 1820'erne.¹⁵²

Heiberg udformede sit æstetiske system, som kun omfatter poesien, i et gensvar til Oehlenschläger, der havde udgivet en antikritik rettet mod Heibergs anmeldelse i *Kjøbenhavns flyvende Post* af hans tragedie “Væringerne i Miklagard”.¹⁵³ Systemet i gensvaret er i overens-

150. St. Schütze: *Versuch einer Theorie des Komischen*, Leipzig: Hartnack 1817, s. 31 og s. 78f.

151. G. Brandes: *Æsthetiske Studier*, Kjøbenhavn: Gyldendal 1868, s. 137.

152. Hovedværket om Heibergs kunstfilosofi er stadig Paul V. Rubow: *Dansk litterær Kritik i det nittende Aarhundrede indtil 1870*, Kjøbenhavn: Levin og Munksgaard 1921. Vedr. Heibergs kendskab til Hegels æstetik, se: C.H. Koch: “Heiberg’s ‘Hegelian’ Solution to the Free Will Problem”, i J. Stewart (udg.): *Johan Ludvig Heiberg. Philosopher, Litterateur, Dramaturge and Political Thinker*, Kjøbenhavn: Museum Tusulanum 2008, s. 5ff.

153. *Kjøbenhavns flyvende Post*, december 1827, nr. 99-101, optrykt i den uafsluttede ud-

stemmelse med den hegelske dialektik udformet trikotomisk med det lyriske drama som “det høieste Punkt af den dramatiske Digtetekunst”.¹⁵⁴ Systemets grundtanke, skriver Heiberg, bestaaer i “at føre Begrebet [om lyrisk poesi] i en continueerlig Bevægelse igjennem de tre discrete Punkter af det *Umiddelbare*, det *Reflecterede* (eller *Dialectiske*), og *Eenheden* af begge (eller det *Speculative*)”.¹⁵⁵ Ske-maet er det kendte hegelske, som ofte – men ikke af Hegel selv – beskrives med slagordene “Tese – antitese – syntese”. Da Heiberg i 1841 genoptrykte artiklen, som er et af hans væsentligste æstetiske arbejder, skete det i revideret form.¹⁵⁶ Højdepunktet af dramatisk poesi indtages nu af den spekulative komedie, “hvori alt det Ydre, som ledsager den dramatiske Digtetekunst, og ligesom er blevet Betingelsen for dens Existens, saasom en virkelig Scene, virkelige Skuespillere, virkelig Musik o.s.v., er forvandlet til et Indre. Det er et Phantasie-Theater, hvormed intet virkeligt kan være adæqvæt.”¹⁵⁷

Den senere biskop Hans Lassen Martensen anmeldte i 1838 Heibergs eventyrkomedie “Fata Morgana”.¹⁵⁸ Han bestemmer her komedien som en genre, der i modsætning til tragedien fornægter det verdsliges realitet, idet den viser, at endelighedens tilsyneladende selvstændighed kun er et skin. Det komiske består i kontrasten mellem den forkerte verden, dvs. den jordiske tilværelse, og den sande og åndelige verden. Komedien kritiserer dog ikke den forkerte verden for at være forkert, men tager sit stof herfra og latterliggør den. Komikken er derfor et genskin af det uendelige og absolutte.¹⁵⁹

gave på tre bind af *Prosaiske Skrifter*, Kjøbenhavn: Schubothe 1841-1843, bd. 1, ss. 251-278 og i de posthumt udgivne *Prosaiske Skrifter*, bd. 1-11, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1861-1862, bd. 3, ss. 169-193.

154. Heibergs “Svar paa Hr. Prof. Oehlenschlägers Skrift ‘Om Kritiken i Kjøbenhavns flyvende Post, over Væringerne i Miklagard’” udkom i *Kjøbenhavns flyvende Post*, januar-februar 1828, nr. 7-8, 10-16, det citerede i nr. 13, s. [3], sp. 2. I de senere udgaver i *Prosaiske Skrifter* er denne passus ændret.

155. *Kjøbenhavns flyvende Post*, februar 1828, nr. 16, s. [3], sp. 1, *Prosaiske Skrifter*, bd. 1, 1841, s. 373, *Prosaiske Skrifter*, bd. 3, 1861, s. 277.

156. J.L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd. 1, 1841, ss. 279-384

157. *Prosaiske Skrifter*, bd. 1, 1841, s. 337, *Prosaiske Skrifter*, bd. 3, 1861, s. 245.

158. *Maanedskrift for Litteratur*, bd. 19, 1838, ss. 361-397.

159. *Maanedskrift*, op.cit., s. 378f.

Da Heibergs spekulative komedie “En Sjæl efter Døden” i 1841 udkom i hans *Nye Digte* anmeldte Martensen bogen i tre på hinanden følgende numre af avisen *Fædrelandet*.¹⁶⁰ Martensen afviste her, at den komiske behandling af temaet for komedien skulle være upassende og stødende, og argumenterede for, at det komiske i modsætning til det tragiske rækker ud over timeligheden.

For Martensen som for enhver anden kristen dogmatiker er udødeligheden en personlig udødelighed. Sjælens udødelighed implicerer derfor, at den har bevidsthed om sig selv som ånd, dvs. har selvbevidsthed. Men på hegeliansk vis forudsætter denne selvbevidsthed, at sjælen har bevidsthed om, hvad den ikke er, dvs. at den har bevidsthed om endelighedens verden. Derfor ville begrebet om udødelighed være tomt, hvis ikke endeligheden blev optaget i evigheden. Endeligheden er således med i det hinsidige, ikke som virkelighed, men som skin eller fænomen, og hermed er også kontrasten mellem evighed og timelighed eller mellem ånd og empirisk eksistens optaget i det evige. Dette betyder, at det komiske er med i det hinsidige. “Det Tragiske har kun Gyldighed,” skrev Martensen, “saalænge denne Verden varer med sine Kampe og Smerter; det Comiske derimod overlever Verdens Undergang, vil uagtet dens Undergang opbevare den og forevige den – ikke i Virkeligheden, ej heller i den abstracte Erindring, men i Skinnet. I denne Form bliver den hele Verdslighed bevaret til evig Glæde for Aanden, som derigennem sikrer sig Bevidstheden om sin egen Væsenhed.”¹⁶¹ I et forarbejde fra 1844 til *Begrebet Angest* afviste Kierkegaard Martensens påstand om, at det komiske rækker udover timelighedens sfære, idet han påpegede, at “Det Comiske er en Categorie som netop tilhører Timeligheden. Det Comiske ligger bestandig i Modsigelsen

160. Hans Lassen Martensen: “Nye Digte af J.L. Heiberg,” *Fædrelandet*, nr. 398, 10. januar 1841, spalte 3205-3212, nr. 399, 11. januar 1841, spalte 3213-3220 og nr. 400, 12. januar 1841, spalte 3221-3224. Martensens anmeldelse er senest blevet behandlet i Lasse Horne Kjældgaard: *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*, København: Gyldendal 2007, ss. 188-211, og i István Czakó, “Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview”, I J. Stewart (udg.): *Johan Ludvig Heiberg. Philosopher, Litterateur, Dramaturge, and Political Thinker*, udg. af Jon Stewart, København: Museum Tusulanum 2008, pp. 132-136.

161. *Fædrelandet*, op.cit., spalte 3211.

(Widerspruch). Men i Evigheden vil al Modsigelse være hævet og derfor bliver det Comiske udelukket.¹⁶² Noget tilsvarende står at læse i selve værket, hvor omtalen af Martensen er strøget, og hvor det atter præciseres, at modsigelsen er det komiskes kategori.¹⁶³

Inkongruens- eller kontrastteorien

Stort set var der i første halvdel af det 19. århundrede enighed i tysk æstetik om den såkaldte inkongruens- eller kontrastteori for det komiske. Fx hævdede A.W. Schlegel, at udviklingen af en komisk karakter forudsætter kontrasterende situationer,¹⁶⁴ og Solger skrev, at det komiske beror på det modsatte.¹⁶⁵ Det komiske, dvs. det, der udløser latter (det lattervækkende, som ikke nødvendigvis er det samme som det latterlige), er en sammenstilling af to inkompatible fænomener som fx den fattige og fordrukne bonde Jeppe i baronens seng. Teorien har sin oprindelse hos Francis Hutcheson og i mere præcis form hos James Beattie.¹⁶⁶ Siden byggede Flögel hele sin mere teoretiske analyse af det komiske og komedien på inkongruensteorien.¹⁶⁷ Der er her tale om en udelukkende formel definition eller karakteristisk af det komiske. I Jean Paul (Richter)s be-

162. *Pap* 5, B 60, s. 137. Om Martensens opfattelse af det komiske, se C.H. Koch: "Aesthetics and Christianity in the Early Works of H.L. Martensen", under publicering.

163. *SKS* 4, s. 453.

164. W.A. Schlegel: *Ueber dramatische Kunst und Litteratur* (1809-11), bd. 1, s. 164.

165. K.W. Solger: *Vorlesungen über Ästhetik* (1829), udg. af K.W.L. Heyse, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, s. 312.

166. "We also find ourselves moved to *Laughter* by an overstraining *Wit*, by bringing Resemblances from Subject of a quite different kind from the Subject to which they are compared." F. Hutcheson, "Hibernicus Letters [to the Dublin Journal]", 12.6.1725, F. Hutcheson: *Collected Works*, ed. by B. Fabian, Bd. 1-7, Hildesheim: Olms 1971, bd. 7, s. 90. "Laughter arises from the view of two or more inconsistent, unsuitable, or incongruous parts or circumstances, considered as united in one complex object or assemblage, or as acquiring a sort of mutual relation from the peculiar manner in which the mind takes notice of them." J. Beattie i *On Laughter and ludicrous composition* (1776), citeret efter J. Ritter & K. Gründer (Udg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, spalte 890.

167. Se fx C.F. Flögel: *Geschichte der Komische Litteratur*, bd. 1-4, Liegnitz & Leipzig: Siebert 1784-1787, bd. 1, s. 28, s. 53.

rømte og stadigt læste *Vorschule der Ästhetik*, som er et af den romantiske æstetiks hovedværker, bestemmes det komiske netop som en modsigelse eller en kontrast mellem endeligheden og fornuften, som i sit væsen er uendelig,¹⁶⁸ og hos Solger som en modsigelse (*Widerspruch*) mellem ide og virkelighed.¹⁶⁹ I komedien kritiseres det endelige og begrænsede for ikke at være uendeligt. I tysk æstetik suppleres inkongruensteorien ofte med Schellings opfattelse af det komiske.

Schelling havde i sine Jena-forelæsninger fra 1802 og 1803 bestemt tragedien og komedien som modsætninger og havde med henvisning til Shakespeare fastslået, at i det moderne drama sammenblandes det komiske og det tragiske. Tragedien og komedien er begge fremstillinger af et modsætningsforhold mellem subjektivitet og objektivitet eller mellem frihed og nødvendighed. I tragedien knægtes subjektet, den lidende person, af det objektive, fx statsræsonen eller konventioner, som det fx sker for Antigone i Sofokles' tragedie af samme navn; i komedien ser subjektet i sin frihed bort fra nødvendigheden i det objektive, som det fx ses i den traditionelt komiske situation, hvor en mand saver den gren over, som han selv sidder på.¹⁷⁰

Også for Hegel var det komiske en selvmodsigelse (*Widerspruch*), nemlig subjektivitetens modstrid med sig selv;¹⁷¹ og i lighed med Schelling pegede Hegel på, at i komedien gør subjektet sig til herre over alle objektive forhold og formål.¹⁷² Skønt subjektet i komedien kommer til kort over for de objektive forhold, går det ikke til grunde under processen.

Når det komiske defineres som det modsigende eller modsatrettede, er der tale om et logisk forhold, dvs. traditionelt set er komik et fornuftanliggende. At noget opleves som komisk er derfor ikke

168. Jean Paul [Richter]: *Werke*, bd. I,5, 4. oplag, München: Carl Hanser 1980, ss. 109ff. (*Vorschule der Ästhetik* § 28).

169. K.W.F. Solger: *Vorlesungen über Ästhetik*, s. 104.

170. *Schellings Werke*, udg. af Manfred Schröter, Bd. 1-6, Ergänzungsband 1-6, 1 Nachlassband, München: Beck 1927-1959, Erg.bd. 3, s. 369 og s. 362ff.

171. *Werke* 15, s. 552. Se også fx H. Schneider: "Hegels Theorie der Komik und die Auflösung der schönen Kunst", *Jahrbuch für Hegelforschung*, bd. 1, 1995, ss. 81-110.

172. *op.cit.*, bd. 15, s. 521.

som det tragiske en følelsessag.¹⁷³ Som allerede Horace Walpole havde skrevet i 1776: "This world is a comedy to those that think, a tragedy to those that feel."¹⁷⁴

Romantikken og romantismen var en splittet tid, splittet mellem evighed og timelighed, mellem åndelighed og sanselighed, mellem frihed og nødvendighed, mellem himmelsk og jordisk eller mellem sjæl og krop. Ud fra tidens karakteristik af det komiske er det naturligt, at mennesket, som af natur klynger sig til det jordiske, opfattes som komisk, og tilværelsen som helhed som en menneskelig komedie. Som den melankolske Jaques siger i Shakespeares "As you like it": "All the World's a stage, and all the men and women merely players".¹⁷⁵

Citatet fra Walpole kan bruges til at illustrere, at når inkongruens tolkes som selvmodsigelse, og det komiske udelukkende karakteriseres eller defineres formelt som det modsigende, bliver inkongruensteorien absurd, i hvert fald hvis det fortsat hævdes, at det komiske udløser latter. Eftersom verden og ikke mindst den daglige kommunikation indeholder et utal af modsigelser, burde latteren runge over hele jordkloden; men der synes at være såre lidt at le ad. Den meget brede karakteristik af det komiske som lig det modsigende synes uholdbar.¹⁷⁶

Her overfor kunne man enten hævde, at en modsigelse er en nødvendig betingelse for, at noget opleves som komisk, men ikke en tilstrækkelig, dvs. hvis noget opleves som komisk, så må der foreligge en modsigelse, hvorimod en modsigelse ikke i sig selv er komisk, dvs. ikke i sig selv udløser latter. Men hermed er det også sagt, at teoriens karakteristik eller definition af det komiske er ufuldstændig. Eller også kan man skære forbindelsen mellem det komiske og det latterfrembringende over, således at det hævdes, at det komiske ikke nødvendigvis fremkalder latter.

Nu ved enhver, der enten teoretisk eller praktisk beskæftiger sig

173. Cfr. James K. Feibelman; *In praise of Comedy* (1939), New York: Horizon Press 1970, s. 199.

174. *The Oxford Dictionary of Quotations*, 3. udg., Oxford: OUP 1980, s. 563.

175. Act II, scene 7.

176. Se Elder Olson: *The Theory of Comedy*, Blomington/London: Indiana University Press 1968, s. 9f.

med komik, at det langtfra er altid, at skæve sammenstillinger, modsætninger eller selvmodsigelser udløser latter. Dels er der en lang række modsætninger som fx modsætningerne mellem sygdom og sundhed, mellem rigdom og fattigdom og mellem moralsk og umoralsk, der ikke virker komiske, og dels kan den, der oplever modsætningsforhold enten i virkeligheden eller på scenen, på grund af sindsstemninger, følelser eller manglende viden eller eftertænksomhed ikke være disponeret for at le. Og endelig kan modsætningsforhold være velkendte *ad nauseam usque* eller så banale og lidet overraskende, at de ikke er lattervækkende, fordi de mangler pludselighedens overraskende moment.

I den store afhandling om det komiske og det latterlige i almindelighed, der står som indledning til Flögels redegørelse for den komiske litteraturs historie, gør han grundigt rede for den ofte manglende forbindelse mellem det komiske og det latterfrembringende. Konkluderende fastslår han, at:

die Empfindung des *Lächerlichen* aus der schnellen Wahrnehmung einer ungewöhnlichen, unerwarteten und seltsamen Verbindung ungleichartiger Dinge oder Begriffe entsteht. Wenn man nun fragt, ob diese Verbindung allemal und allenthalben Lachen erregt, so kann man die Frage mit Unterschied bejahen oder verneinen. Da es bey dem Lachen nicht allein auf den Gegenstand oder das Materielle des Lächerlichen ankommt, sondern da auch eine gewisse Beschaffenheit des Subjekts oder der Person erfo[r]dert wird, in der die Empfindung des Lächerlichen soll erregt werden, und diese Beschaffenheit sich nicht in allen Subjekten zu jeder Zeit findet, so kann man sagen, das eine Sache unmöglich allenthalben Lachen erregen kann.¹⁷⁷

Der er derfor intet overraskende i, at Kierkegaard i flere af de betydninger, som han tillægger udtrykket "det komiske", ikke forestiller sig, at komik er forbundet med latter, ja, at han ikke engang nævner, at dette ikke behøver at være tilfældet.

Som allerede Quintilian havde påpeget, kan både ord (tale) og genstande, herunder personer, udløse latter, dvs. være komiske.¹⁷⁸

177. K.Fr. Flögel: *Geschichte der komischen Litteratur*, bd. 1, s. 244f.

178. *Institutio oratoria* vi, 3, 22-23.

Men også situationer kan være komiske. I langt de fleste komedier udleveres både komiske situationer, lattervækkende eller latterlige personer og kvikke replikker eller sproglige misforståelser til pris for latter. Det komiske forstået som det intenderede lattervækkende, der kan være stof for komedien, kan kaldes det æstetisk komiske. Enhver komedieforfatter, enhver komiker og enhver teaterdirektør ved, at hensigten ikke er tilstrækkelig

Inkongruensteorien hos Kierkegaard

I det pseudonyme forfatterskab møder vi inkongruensteorien allerede i første del af *Enten-Eller*, hvor det siges, at middelalderens komiske fremstilling af Don Juan beror på en modsigelse mellem det, der påstås om figuren, og det forhold, at han optræder på et teater.¹⁷⁹ Andet sted i samme værk inddrages den schelling-hegelske opfattelse af det komiske som det forhold, at subjektiviteten gør sig gældende på objektivitetens bekostning.¹⁸⁰

Også i *Begrebet Angest* anvendes inkongruensteorien.¹⁸¹ Vigilius Haufniensis skriver her, at i hedenskaben, og her må der vel tænkes på græciteteten, er det erotiske komisk, fordi kønsforskellen – den “generiske Differentis” – strider imod “Aandens Indifferentis”. Men da det erotiske i hedenskaben er forbundet med det skønne, er det erotiske her både komisk og skønt og har derfor ingen relation til det blot og bart sanselige. Grækernes forhold til det erotiske var, skriver Haufniensis, præget af den “Heiterkeit”,¹⁸² som ifølge Hegel skulle gælde alt græsk.¹⁸³ Forfatteren synes her at spille på det tvetydige i “Heiterkeit”, der i betydningen “klarhed” kan forbindes med harmoni og dermed med det skønne, men som også kan betyde “munterhed”, og således er forbundet med det komiske. Inden for kristendommen er det seksuelle komisk, fordi “Det Sexuelle er Udtrykket for hiin uhyre Modsigelse (Widerspruch), at den udødeli-

179. SKS 2, s. 96.

180. SKS 2, s. 142.

181. Se det ovenfor citerede sted, SKS 4, s. 453.

182. SKS 4, s. 383.

183. *Werke* 18, s. 177.

ge Aand er bestemt som *genus*.¹⁸⁴ I og med at denne modsigelse inden for kristendommen ytrer sig som skam, er det komiske, der her er tale om, ikke at forstå som det lattervekkende. Hverken egen oplevelse af skam eller beskuerens iagttagelse af andres skamfulde adfærd får latteren til at runge.

Tilsvarende siges det både i *Stadier paa Livets Vei*, i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* og i *Indøvelse i Christendom*, at det komiske altid ligger i modsigelsens kategori, at "Overalt hvor der er Modsigelse er ogsaa det Komiske tilstede" eller blot, at det komiske ligger i modsigelsen.¹⁸⁵

At det komiske ligger i modsigelsens kategori må på aristotelisk vis betyde, at kategorien udsiger, hvad der kan siges om det komiske. Da Kierkegaard synes at antage, at et emne som det komiske ligger indenfor én og kun én kategori, må kategorien give en udtømmende karakteristik af pågældende emne, dvs. angive den nødvendige og tilstrækkelige betingelse for, at emnet foreligger. At dette er tilfældet fremgår af den ovenfor citerede påstand om, at hvor der foreligger en modsigelse, er det komiske tilstede. Kierkegaard synes således at hævde den meget brede karakteristik af det komiske.

Men samtidig skal man også være opmærksom på, at det er ikke altid, at det komiske i det pseudonyme forfatterskab er forbundet med det lattervekkende. Når Frater Taciturnus i den henvendelse til læseren, der afslutter lidelseshistorien "'Skyldig?' – 'Ikke-Skyldig?'" i *Stadier paa Livets Vei*, skriver, at "Det Tragiske er, at to Elskende ikke forstaae hinanden, det Comiske er, at To, der ikke forstaae hinanden, elske hinanden", og at sammenstillingen af at elske og ikke at forstå er en sammenstilling af to uensartede forhold,¹⁸⁶ udtrykker han sig i overensstemmelse med inkongruensteorien. Teorien generaliseres her, som det senere sker i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* til også at omfatte det tragiske. Om det uensartede er det samme som det modstridende, får stå hen. Men intet tyder på, at

184. SKS 4, s. 373.

185. SKS 6 (*Stadier paa Livets Vei*), s. 37 og s. 45. SKS 7 (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*), s. 322 og s. 384. SKS 12 (*Indøvelse i Christendom*), s. 64.

186. SKS 6, s. 390.

frateren her ønsker at give den lidende, blot benævnt quidam (latin, ubestemt pronomen for et hankønsvæsen), til pris for latteren.

I en af de dagbogsoptegnelser, som samlet udgør "Skyldig?" – "Ikke-Skyldig?", skriver quidam, at

Jo mere man lider, desto mere Sands, troer jeg, faaer man for det Comiske. Først ved den dybeste Lidelse faaer man den sande Myndighed i det Comiske, der med eet Ord forvandler den fornuftige Skabning, man kalder Mennesket, ved et Trylleslag til en Fratze [dvs. et vrangbillede eller en karikatur].¹⁸⁷

Der er her næppe tale om det komiske som lig det lattervækkende.

For quidam medfører lidelsen en stigende bevidsthed om uensartetheden mellem det ydre og det indre, et modsætningsforhold, som i medfør af inkongruensteorien må betegnes som komisk, men næppe som lattervækkende. I sidste instans opleves denne modsætning, som en modsætning mellem endelighed og uendelighed, mellem timelighed og evighed. Det ureflekterede menneske, som er udstyret med sin dagligdags, bedsteborgerlige fornuft, og som på grund af manglende refleksion ikke er sig denne modsætning bevidst, har derfor så at sige det komiske uden for sig. Han er sig ikke bevidst, at ethvert eksisterende menneske er sammensat af uendelighed og endelighed og derfor anlagt i retning af det religiøse. Bedsteborgeren, der ikke lever i overensstemmelse med sit egentlige væsen, bliver derfor en karikatur af et sandt menneske. Det er dette, den lidende bliver sig bevidst, og han har derved gennem lidelsen fået "Myndighed i det Comiske", dvs. han evner at opdage og i sin bevidsthed fastholde det komiske.

I sin kommentar til dagbog skriver Frater Taciturnus, at quidam styrker sig til det tragiske ved at indse det komiske. "Det er", fortsætter frateren,

hvad der især beskæftiger mig, thi derved belyses det Religieuse. I Aandsstyrke til paa eengang at see det Comiske og det Tragiske i det Samme culminerer Hedenskaben. I den høiere Lidenskab, der ud af

187. SKS 6, s. 229.

denne Eenhed vælger det Tragiske, begynder Religiositeten, det vil sige den Religiositet, for hvilken Umiddelbarheden er forbi [...].¹⁸⁸

Mennesket når hedenskabens grænse, dvs. de humane eksistensstadiers grænse, i og med at det på lidelsens spidse fastholder både det tragiske og det komiske. Indsigten i det komiske gør, at individet kan bære sine lidelser. Hvis lidelsen og hermed det tragiske vælges, har individet valgt sig ind i religiøsitetens sfære, dvs. overgivet sig til guddommen. Det er ikke kristenheden, individet vælger sig ind i, dvs. ikke den kristendom, som umiddelbart anses for forenelig med den humane, borgerlige kultur, men den religiøsitet, hvor refleksionen har sat ind, og individet er blevet bevidst om splittelsen mellem evighed og timelighed. Frateren synes at mene, at bortvalget af det komiske indebærer, at i og for den religiøse bevidsthed er det komiske udelukket.

188. SKS 6, s. 391.

KAPITEL 6

Det komiske i

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift

I *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* bruges udtrykket komisk som oftest om det æstetisk komiske, dvs. om det lattervækkende eller latterlige, som når det siges, at Hegel og hegelianismen er “et Forsøg i det Comiske”, og at hvis et individ, der er uendelig interesseret i sin evige salighed, kaster sig over historiske bibelstudier, er han komisk, fordi der er modstrid mellem subjektiv interesse og objektivitet.¹⁸⁹ Det er galskab, skriver Johannes Climacus, “at forholde sig absolut til det Relative, og er æsthetisk at opfatte comisk, da det Comiske altid ligger i Modsigelsen.”¹⁹⁰

Climacus’ kraft i det komiske

Johannes Climacus beskriver sig selv som en eksisterende “humoristisk eksperimenterende psykolog”, der nøje har studeret det komiske, og som derfor bl. a. ved, at “i den religiøse Lidelse er det Comiske udelukket”.¹⁹¹ Her må menes det komiske i æstetisk henseende, dvs. det lattervækkende. Enhver, der med myndighed agter at udføre noget i åndens verden, må være udstyret med kraft i det komiske, med en *vis comica*.¹⁹² Således også Johannes Climacus, der som humorist stadig befinder sig på grænsen til det religiøse, som han nok har kendskab til, men som han ikke kan foretage springet over i. Han må, som den religiøse taler, hvis scene er inderlighedens¹⁹³, og som hævder den religiøse livsanskuelse ud fra dens kategori, nemlig lidelsens kategori, have “religiøs Ophøiethed til comisk at disponere over hele Poesiens Omfang.”¹⁹⁴ Johannes Climacus, for

189. SKS7, s. 40 og s. 48f.

190. SKS7, s. 384.

191. SKS7, s. 438.

192. SKS7, s. 256.

193. SKS7, s. 398.

194. SKS7, s. 399.

slet ikke at tale om hans pennefører, Søren Kierkegaard, synes her at give en karakteristik af sig selv. For enhver, hvis lidenskab er den evige salighed, er det at være optaget af de forhold og formål, der præger den humane verden, og som blot er relative formål, komisk i æstetisk forstand, dvs. lattervækkende og latterlige. Evnen til at indse og at påpege dette effektivt, er blandt andet det, der ligger bag ved Kierkegaards karakteristik i følgebladet til *Om min Forfatter-Virksomhed* af det pseudonyme forfatterskab som en “gudsfrygtig Satire”.¹⁹⁵ Et af satirens virkemidler er jo at fremstille sin genstand i komisk belysning.

Kategoriens flertydighed

Men der er, og der har hele tiden været, andet og mere på spil. “Det komiske” er ikke kun en æstetisk kategori. I lighed med kategorierne “det ironiske”, “det humoristiske” og “det interessante” har kategorien andet end blot et æstetisk indhold.

“Naar en Tid er saa gjennemreflekteret som vor og som vor siges at være, saa maa,” skriver Johannes Climacus, ” hvis det er Sandhed, det Komiske være opdaget af Enhver, og primitivt af Enhver, der vil tale med.”¹⁹⁶ Thi blik for det komiske er, som det siges samme sted, udtryk for modenhed. Imidlertid er det klart, at Climacus i det citerede implicit stiller spørgsmålet, om det nu også er tilfældet, at samtiden i den nævnte forstand er moden. Baggrunden for hele Søren Kierkegaards pseudonyme og religiøse forfatterskab er, at hans svar på spørgsmålet er benægtende.

I *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* er “det komiske” ikke kun en æstetisk kategori, men også både en antropologisk, en epistemisk og en formallogisk kategori: Antropologisk eller ontologisk, fordi – som det siges – ethvert eksisterende menneske er sammensat af endelighed og uendelighed¹⁹⁷ og således er et misforhold; epistemisk, fordi mennesket, som reflekterende væsen har som et tænkende, erkendende individ bevidsthed om dette forhold, dvs. kategorien er udtryk for

195. SKS 13, s. 24.

196. SKS 7, s. 256.

197. SKS 7, s. 202.

individets bevidste forhold til sin eksistens som et væsen, der er sammensat af modstridende elementer; og endelig formallogisk, som noget blot og bart selvmodsigende uden relation til forhold som fx, at mennesket er et sammensat væsen og muligvis er sig det bevidst.

Hverken forstået som en æstetisk eller som en formallogisk kategori er kategorien “det komiske” problematisk. Hvis *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* i overensstemmelse med Kierkegaards bestemmelse af det pseudonyme forfatterskab i *Om min Forfattervirksomhed* kan karakteriseres som en “gudsfrygtig Satire”, er brugen af det æstetisk-komiske, som ovenfor nævnt, umiddelbart forståeligt. Det samme gælder for det formallogisk-komiske, der ligesom det æstetisk-komiske kan føres tilbage til inkongruensteorien. Også det æstetisk-komiske er formallogisk-komisk. Den eneste forskel er, at i det æstetisk-komiske er modsigelsen lattervækkende, men dette synes at være et mere tilfældigt forhold, idet det ifølge inkongruensteorien udelukkende er modsigelsen, der gør en person, en påstand eller en situation komisk.

Forstået som en antropologisk eller som en epistemisk kategori synes det komiske derimod at være problematisk. Da det epistemisk komiske er bevidstheden om det antropologisk komiske, angår det problematiske først og fremmest dette. Det er her muligt at stille to spørgsmål: Hvad er det for en dualisme, Climacus betjener sig af, og hvorfor betegnes dualismen som komisk?

Som det fremgår ovenfor består dualismen i, at ethvert menneske tænkes sammensat af endelighed og uendelighed. Formelt set er der tale om kontrære modsætninger, da noget ikke både kan være endeligt og uendeligt, men det behøver ikke nødvendigvis at være hverken det ene eller det andet. Nok kan man fx tale poetisk om en følelse af uendelighed, men næppe om, at en følelse enten er uendelig eller endelig. Følelser i sig selv er hverken endelige eller uendelige. Det endelige er det begrænsede, det uendelige er modsætningsvist det ubegrænsede. J.P. Mynster, H.L. Martensen og J.L. Heiberg, som i 1839 diskuterede om det udelukkede tredjes princip var alment gyldigt, var fuldstændig klar over distinktionen mellem kontradiktoriske og kontrære modsætninger,¹⁹⁸ og at Kierkegaard

198. Se C.H. Koch: *Den danske idealisme*, København: Gyldendal 2004, ss. 241-246.

også har været det, fremgår af en journaloptegnelse fra samme år.¹⁹⁹ Imidlertid er det ikke klart, om Climacus betragtede forholdet mellem uendelighed og endelighed som kontrært eller kontradiktorisk.

Diskussionen om det udelukkede tredjес princip indledtes med, at Mynster i en artikel imødegik opfattelsen af, at den teologiske rationalisme, der ikke støtter sig på åbenbaringen, og dens kontradiktoriske modsætning, supranaturalismen, der bygger på åbenbaringen, var forældede teologiske opfattelser, idet de var medieret i en højere opfattelse, nemlig den højrehegelianske, spekulative teologi, som Martensen var talsmand for. Da de to opfattelser er kontradiktoriske, måtte – mente Mynster – en af dem være gyldig i medfør af det udelukkede tredjес princip; begge kunne ikke være forældede, hvis da ikke, bemærkede han ironisk, også dette princip var forældet. Det er nok muligt, mente Mynster, at mediere mellem modsætninger, men ikke mellem modsigelser, idet af to kontradiktoriske opfattelser, må den ene være sand i medfør af det udelukkende tredjес princip og den anden falsk.²⁰⁰ Den unge Kierkegaard var på dette punkt enig med Mynster. I sin journal skrev han samme år, som Mynsters artikel udkom:

At relative [dvs. kontrære] Modsætninger kan medieres, dertil behøver vi i Sandhed ikke Hegel, da det ligger i det G[am]l[e]: at de kan adskilles; at absolute [dvs. kontradiktoriske] Modsætninger skulde kunne medieres, det vil Personlighed i al Evighed protestere imod [...].²⁰¹

J.L. Heiberg var derimod uenig. Hvis kontradiktoriske modsætninger ikke kunne medieres:

saa blev Mennesket, som Eenhed af Sjæl og Legeme, en Umulighed; Staten kunde ikke være Eenheden af de modsatte Magter; Christus vilde være exclusus [udelukker] som medium [dvs. mediation] imel-

199. EE: 93, SKS 18, s. 34f.

200. J.P. Mynster: "Rationalisme. Supranaturalisme", J.P. Mynster: *Blandede Skrifter*, bd. 1-6, København: Gyldendal 1852-1857, bd. 2, s. 113f. Artiklen er første gang trykt i *Tidsskrift for Literatur og Kritik*, 1839.

201. EE: 93, SKS 18, s. 34f.

lem Gud og Mennesker; ingen Religion, Kunst, Poesie, Philosophie kunde existere, thi overalt vilde det vise sig, at principium exclusi medii [det udelukkede princip, som udelukker mediationen] var principium exclusi Dei [princippet som udelukker Gud].²⁰²

For Heiberg havde afvisningen af, at kontradiktoriske modsætninger kan medieres, for ham at se nogle konsekvenser, som han fandt uantagelige; derfor måtte afvisningen være fejlagtig! Det er klart, at Climacus er uenig med Heiberg, og at hans dualisme ligefrem kan synes rettet imod denne. Mennesket er, mente Climacus, en splittet natur, splittet mellem de kontradiktoriske og umedierbare modsætninger “uendelighed” og “endelighed”, og kan, så længe individet fokuserer på splittelsen, ikke karakteriseres som en enhed.

Nu er det for så vidt ligegyldigt om uforeneligheden mellem endelighed og uendelighed anses for at være en kontrær eller en kontradiktorisk modsigelse, da der hverken kan medieres mellem den ene eller den anden slags modsætninger. En accept af kontradiktoriske modsigelser vil eliminere enhver rationel diskussion, og skønt der i forbindelse med to kontrære modsætninger findes en tredje mulighed, er denne ikke en dialektisk mediation af dem. Fx er betegnelserne “mandag” og “tirsdag” kontrære betegnelser. En og samme dag kan ikke både være en mandag og en tirsdag, men dagene onsdag til søndag er hverken-eller, og en af disse dage kan ikke anses for at være en mediation af mandag og tirsdag.

Uforeneligheden mellem endelighed og uendelighed må derfor betyde, at der ikke kan medieres mellem dem. Det er vel dette forhold, Climacus understreger, ved at karakterisere mennesket som et komisk væsen (komik som antropologisk kategori). Et menneske kan fx ikke både save den gren over, som han sidder på, og fortsat sidde på den, hvilket netop er det, der gør ham komisk. Han falder uvægerligt til jorden; men der er her i dialektisk forstand ikke tale om en mediering af to modsætninger, thi i så fald skulle modsætningerne bevares eller “indoptages”, hvilket ikke er tilfældet. Situationen kan

202. J.L. Heiberg: “Om Contradictions- og Exclusions-Principet. En logisk Bemærkning”, *Prosaiske Skrifter*, bd. 2, 1861, s. 175. Artiklen er første gang trykt i *Tidsskrift for Literatur og Kritik*, 1839.

ikke beskrives med ordene “tese”, “antitese” og “syntese”. Faldet mod jorden er ikke en mediation af den forudgående modsætning.

Hvordan skal man nu forstå denne sammensætning af det modstridende i mennesket? Muligvis er der tale om, hvad Climacus kalder “det psykisk-somatiske”²⁰³, dvs. det uendelige er sjælen og det endelige legemet, hvor det psykiske er noget andet end “det Pneumatiske”, idet der skelnes mellem sjæl og ånd, en skelnen, som senere blev så fremtrædende i *Sygdommen til Døden*.

At identificere det endelige og timelige med det somatiske synes ud fra konteksten at dømmes at være uproblematisk. Anderledes forholder det sig med det uendelige, som ikke umiddelbart kan identificeres med det psykiske eller sjælelige.

I forfatterskabet anvendes ordet “sjæl” kun undtagelsesvist med religiøs konnotation, hvorimod det er langt mere almindeligt i journalerne og notesbøgerne. Og Climacus synes bevidst at undgå ordet i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Dette kan bero på, at i tidens filosofi – som tidligere hos Aristoteles – er sjæl nærmest identisk med liv. Hegel siger fx, at “die Seele ist das Belebende des Körper”.²⁰⁴ Sjælen, synes Hegel at mene, er det, der sammensmelter mangfoldigheden i det levende legeme til en enhed, og den har ikke tingskarakter. Den hegelske dialektik mellem det indre og det ydre forhindrer også, at det psyko-fysiske problem om forholdet mellem sjæl og krop opstår. På dansk grund lærte fx Sibbern, at sjælen er “Livet selv”.²⁰⁵ Og da Sibbern hævdede, at det kropslige og det sjælelige eller bevidstheden er fremtrædelsesformer for og en samme livsproces, består der intet årsags-virkningsforhold mellem dem.²⁰⁶ Ud fra sådanne opfattelser kan sjæl og krop ikke anses for at være hinandens modsætninger, idet sjælen som livsprincip også er underkastet den materielle verdens love og vilkår. Der er således gode grunde til, at Climacus undgår at bruge ordet “sjæl”, men i stedet for taler om “det uendelige”.

203. *SKS* 7, s. 317.

204. *Werke* 8, s. 100.

205. Se fx F.C. Sibbern: *Philosophisk Archiv og Repertorium*, København: de Tegnagel 1829, s. 41.

206. Vedr. Sibberns løsning på det psyko-fysiske problem, se C.H. Koch: *Den danske idealisme*, ss. 132-137.

Snarere betyder “det uendelige” hos Climacus det samme som “det åndelige”, dvs. kroppen modstilles ånden, idet mennesket som subjektiv, individuel og dermed som endelig ånd netop er frit, hvorimod det som krop er underkastet naturens almindelige love. Hegeliansk talt er den individuelle ånds frihed, dvs. dens mulighed for at modstå sanselige tilskyndelser, dens uendelighed.²⁰⁷ Men heller ikke her synes der at være tale om en modsigelse. Hegel selv taler om, at “Der Geist als Seele ist in die Leiblichkeit versenkt”,²⁰⁸ hvilket ikke indikerer, at der skulle foreligge et modsætningsforhold. Heller ikke for Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden* er der modstrid mellem ånd og krop. Den dialektik, som udvikles i dette værk med det formål at redegøre for åndens eller selvets dannelse, er ulig klarere end den dualisme, som Climacus arbejder med.²⁰⁹ Det bedste man kan sige om den er, at formelt er der tale om en modsætning mellem endelighed og uendelighed i mennesket, men det er ikke helt klart, hvad det i realiteten er, der stilles over for hinanden. Det er som om retorikken har taget over for at skjule, at den begrebsmæssige afklaring er vakkende. Det er ikke den filosofiske antropologi, som primært har Climacus’ interesse. Dualismens funktion er kun at accentuere tidens oplevelse af splittelse, en oplevelse, der synes langt voldsommere hos det individ, der befinder sig på det religiøse eksistensstadium end hos andre. Hvor æstetikerne lever et liv, som i sin tomhed til stadighed skal fyldes af pirrende udefrakommende indtryk, og etikeren er rettet imod det almene og forsøger i etisk stræben først og fremmest at reformere sig selv, står den religiøse afmægtig over for det guddommelige og kan i modsætning til etikeren intet gøre, hvilket accentuerer splittelsen i hans indre. Der-

207. Cfr. Karl Rosenkranz: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg: Bornträger 1837, ASKB 744, s. XXIV: “Der subjective [Geist] ist endlich, denn er ist von Seiten der *Erscheinung* an die Natur gebunden und hat seine unmittelbare *Egoität* erst anzuheben. Dies Thun ist das seiner Freiheit. Als *in sich frei* ist er *in seine Endlichkeit unendlich*.” Om Kierkegaards forhold til Rosenkranz, se H. Schulz: “Rosenkranz: Traces of Hegelian Psychology and Theology in Kierkegaard”, *KRSRR*, Vol. 6,2, ss. 161-196.

208. *Werke* 8, s. 100.

209. Cfr. C.H. Koch, *Den danske idealisme*, s. 357 for en kortfattet udredning af den dialektiske udvikling af selvet i *Sygdommen til Døden*.

for synes muligheden for at anvende “det komiske” som en antropologisk og en epistemisk kategori at være væsentlig for Climacus. Og hvorfor var det væsentligt for ham at forstå dualismen som komisk og bevidstheden om den som en oplevelse af noget komisk?

Det væsentligste angrebsmål i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* er den højrehegelianisme og spekulative teologi, som blomstrede op i Danmark i slutningen af 1830'erne og begyndelsen af 1840'erne, og som især var repræsenteret af J.L. Heiberg og H.L. Martensen sekundæret af mindre skikkelser som A.P. Adler og P.M. Stilling. Værket var ikke, som det ofte hedder, et frontalangreb på Hegel lig det Sibbern i 1838 leverede i sin anmeldelse af Heibergs *Perseus*.²¹⁰ Allerede i samtiden blev det bemærket, at det pseudonyme forfatter-skab var rettet mod den danske hegelianisme.²¹¹ Senest har Jon Stewart på overbevisende måde argumenteret for rigtigheden af synspunktet. Konkluderende skriver Stewart, at

Kierkegaard never had the grand polemic with Hegel that commentators have attributed to him. The polemical rhetoric of Kierkegaard's pseudonyms, seen in its historical context, is directed towards the Danish Hegelians and has little to do with Hegel's own thought.²¹²

Både Heiberg og Martensen havde ladet det komiske bestå i det hinsidige, og når Kierkegaard i et forarbejde til *Begrebet Angest* og *Haufniensis* i selve værket skrev, “at det Komiske netop tilhører Timeligheden”, og Climacus i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* lader det komiske ikke alene tilhøre timeligheden, men være betinget af det timelige, er kritikken af de to herrer åbenbar.

Men som altid er der lidt mere i det. Det stående tema i det pseudonyme forfatterskab frem til og med *Afsluttende uvidenskabelig Efter-*

210. Om de nævnte personer, se C.H. Koch: *Den danske idealisme*. Sibberns anmeldelse fremkom først i bind 19 af *Maanedsskrift for Litteratur* og samme år udkom de væsentligste dele af anmeldelsen under titlen *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betreffende Hegels Philosophie betragtet i Forhold til vor Tid*, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1838.

211. [H.P.] Kofoed-Hansen: *Dr. S. Kierkegaard mod Dr. H. Martensen*, Kjøbenhavn: Iversen 1856, s. 8f.

212. J. Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: CUP 2003, s. 623f.

skrift er, at det indre og det ydre hos den religiøse ikke kan medieres, hvilket måske tydeligst er eksemplificeret i Abraham-skikkelsen i *Frygt og Bæven*. Abraham kan ikke tale, han kan ikke tilkendegive, at han på Guds bud må ofre sønnen Isaak. Den nævnte del af forfatterskabet udtrykker derfor en afvisning af mediationens mulighed, når mennesket er indrettet som det er. Ikke alene må mennesket i kraft af sin splittede natur og med udgangspunkt i inkongruensteorien kaldes komisk, men det betegnes også som komisk, hvis den religiøse – her omfatter betegnelsen alle, der i en eller anden forstand vedkender sig kristendommen – ikke opdager komikken. Den religiøse må “meest af alle opdage det Comiske – naar han virkelig er religieus; thi ellers bliver han selv comisk”.²¹³ Her anvendes det komiske i to betydninger, først for det antropologisk-komiske, dernæst for det æstetisk-komiske, dvs. det latterlige. Derfor er Hegel og hegelianismen “et Forsøg i det Comiske”,²¹⁴ og Heiberg og Martensen er følgelig komiske skikkelser, dvs. begge er latterlige. At påvise dette er en væsentlig bevæggrund for den udstrakte anvendelse af den flertydige kategori “det komiske” i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.

Det komiske og inderligheden

Det eksisterende individ, som er sig bevidst at være eksisterende, er også bevidst om den absolutte distinktion mellem at eksistere endeligt og at eksistere uendeligt og dermed om modsigelsen herimellem. Da han er eksisterende, skal han ikke danne eksistensen af endelighed og uendelighed, thi den er givet i og med eksistensen; men som “sammensat af Endelighed og Uendelighed skal han eksisterende *vorde een af Delene*”.²¹⁵ Men uanset om det eksisterende individ har denne bevidsthed eller ej, så er han sammensat af endelighed og uendelighed. Han kan have det komiske i sig, dvs. være sig det bevidst, eller udenfor sig, dvs. uvidende om, at han, skønt et endeligt væsen, rummer det uendelige i sig.

²¹³. SKS 7, s. 420f.

²¹⁴. SKS 7, s. 40.

²¹⁵. SKS 7, s. 382.

I modsætning til Haufniensis i *Begrebet Angest* og efterfølgende Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden* bruger Johannes Climacus i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* ikke den paulinske tredeling mellem ånd, sjæl og legeme,²¹⁶ som indgår i, hvad der sædvanligvis kaldes Kierkegaards antropologi, men snarere en slags dualisme mellem endelighed og uendelighed. Dette indebærer ikke, at han forkaster tredelingen. Tværtimod afviser han eksplicit “Speculationen”, som “spotte[r] over en saadan Tredeling som den, at Mennesket bestaer af Sjel, Legeme og Aand”.²¹⁷ Den implicitte henvisning er til Rosenkranz, som i sin *Psychologie* uden navns nævnelse taler om en “witziger Autor”, som har gjort nar af tredelingen.²¹⁸

I og med bevidstheden om distinktionen mellem de to måder at eksistere på, og om modsigelsen mellem dem, er også det komiske – som hverken er lattervækkende eller latterligt – givet, men selvfølgelig kun for den enkelte. “Det sande Comiske er,” skriver Climacus, “at det Uendelige kan foregaae i et Menneske, og Ingen, Ingen opdager det paa ham.”²¹⁹ Opgøret med den hegelske dialektik mellem det indvortes og det udvortes går igennem den del af det pseudonyme forfatterskab, som prædiker inderlighedens evangelium. Den skjulte inderlighed var for Climacus og hans ligesindede den sande religiøsitet. Først efter Corsarstriden og med *Lidelsens Evangelium* fra *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* fra 1847 afløses inderlighedens evangelium af efterfølgelsens evangelium. I *Indøvelse i Christendom* fra 1850 siges det ligefrem, at samtidens kristendom, “Christenheden” kaldet, bestående af den skjulte inderligheds kristne, ligner “lige saa lidet den stridende Kirke som Dødens Stilhed ligner Lidenskabens Høirøstethed.”²²⁰ Enhver kan, som det siges senere i værket, opnå doktorgraden i skjult inderlighed.²²¹ Af Corsarstriden lærte Kierkegaard, at enhver, som forsøger at leve op til Kristi krav, ikke kan dække sig ind under inderlighedens maske, men må bekende kulør. Efter 1847 er der derfor ikke

216. I. Thess. 5, 23.

217. SKS 7, s. 314.

218. K. Rosenkranz: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, s. XXV.

219. SKS 7, s. 90.

220. SKS 12, s. 210.

221. SKS 12, s. 245.

længere brug for hverken den antropologiske eller den epistemiske komikkategori.

I *Efterskriftet* kredser Climacus flere gange om forholdet mellem lidenskab – pathos – og komik. Fx siger han et sted, at som mennesker i almindelighed eksisterer, har én det komiske, dvs. er sig komikken bevidst i forbindelse med sin sammensatte natur, en anden det pathetiske, nogle lidt mere, andre lidt mindre. Men hos den dobbeltreflekterende findes der lige så meget pathos som komik, og de “betrygger”, dvs. forudsætter, gensidigt hinanden.²²² Den dobbeltreflekterede ser på det uendelige og evige ud fra endelighedens og timelighedens position, hvilket medfører en lidenskabelig interesse for det evige, dvs. pathos, og ser samtidigt på det endelige og timelige i det uendeliges og eviges perspektiv, hvilket afføder bevidstheden om den menneskelige eksistens’ komik.

Climacus’ præcisering af begrebet om komik

Climacus’ reformulering af, hvad både komik og tragik er, må ses i denne sammenhæng. Berømt er hans karakteristik af det tragiske som den lidende modsigelse og det komiske som den smerteløse modsigelse.²²³ Nu er det komiske ikke længere blot det modsigende, idet både det komiske og det tragiske er det modsigende. Der er således sket en vis generalisering af inkongruensteorien, således at den også kommer til at omfatte det tragiske, og der er blevet knyttet an til Aristoteles, som i *De poetica* skriver, at

Det komiske er nemlig en slags fejlgreb, dvs. en form for det hæslige [herunder også, hvad der kan kaldes det moralsk hæslige, det depraverede], som ikke volder smerte og ikke har nogen skadelig virkning; således er, for at bruge et nærliggende eksempel, en komisk maske hæslig og forvrænget, uden at den virker pinagtigt på os.²²⁴

222. SKS 7, s. 87.

223. SKS 7, s. 465f.

224. De poetica, kap. 5 (1449a), Om digtekunsten, overs. af E. Harsberg, København: Gyldendal 1970, s. 35.

I en lang fodnote til den givne karakteristik af det tragiske og det komiske vedkender Kierkegaard sig sin gæld til Aristoteles, men kritiserer ham samtidig for at komme i "Collision med det Ethiske". Aristoteles' eksempel, nemlig "at man leer af et stygt og fordreiet Ansigt, naar dette vel at mærke ikke volder Den Smerte, der har det, er hverken ganske rigtigt eller saaledes lykkeligt valgt, at det med eet Slag ligesom opklarer det Comiskes Hemmelighed."²²⁵ Det er, mener Climacus, dog smerteligt at blive genstand for latter på grund af et grimt ansigt. Han synes imidlertid at have overset, at det er i den græske komedie er masken, der vækker latter, og ikke den person, der bærer den.

Menneskets erkendelse af sin sammensatte og modstridende natur synes både at forårsage åndelig lidelse og fortvivlelse. Umiddelbart er det derfor uforståeligt, at Climacus hævder, at modsigelsen i mennesket skulle være en smerteløs modsigelse og at det derfor er et komisk væsen. Snarere kunne det synes, at der var tale om et tragisk forhold. Kun hvis modsætningen ses i salighedens perspektiv, har det mening at tale om, at modsigelsen er smerteløs. Tanken må være den, at set i relation til den evige salighed er den lidelse, som den religiøse oplever i det dennesidige, for intet at regne imod den salighed, der forventes i det hinsidige. Dette indebærer selvfølgelig, at saligheden netop er noget hinsides. Når der spørges på titelbladet i *Philosophiske Smuler* og senere i *Uvidenskabelig afsluttende Efterskrift*, om hvorvidt man kan bygge en evig salighed på historisk viden, synes der at være tale om noget hinsidigt. Men dette er ikke altid tilfældet.

Hverken i det pseudonyme eller i det opbyggelige forfatterskab gives begrebet om den evige salighed et nogenlunde præcist indhold. Lidt siges der dog om det. I tillægget i "Forstaaelsen med Læseren" fra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* kalder Climacus salighed for "et høieste Gode".²²⁶ En tilsvarende karakteristik af salighed giver Kierkegaard fx i *Christelige Taler* fra 1847,²²⁷ men her synes det at fremgå, at den salighed, der er tale om, nemlig det salige ved at "lide

225. SKS 7, s. 466, fodnoten.

226. SKS 7, s. 560.

227. SKS 10, s. 230.

Forhaanelse for en god Sag”,²²⁸ er en dennesidig salighed. Talens udgangspunkt er dog bjergprædikenens ord om, at “[s]alige ere de, som lider Forfølgelse for Retfærdighedens Skyld, thi Himmeriges Rige er deres.”²²⁹ Mere indholdsrig er Anti-Climacus’ bestemmelse i *Sygdommen til Døden*, hvor det siges, at “den Christnes Salighed” er helbredelse fra den sygdom, som fortvivlelsen er.²³⁰ Her kan det være vanskeligt at gennemskue, om den salighed, der her tales om, er noget dennesidigt eller noget hinsidigt. Uanset hvilken dogmatisk opfattelse Kierkegaard har vedrørende saligheden, er det i denne forbindelse et mindre væsentligt spørgsmål. Set i relation til “et høieste Gode”, som er i vente, må, uanset om det er noget dennesidigt eller noget hinsidigt, den åndelige lidelse, som individet pådrager sig, fordi – for at tale platonisk – det evige i ham er indespærret i legemets fængsel, opleves som noget forsvindende.²³¹ At lægge afgørende vægt på den ville vel være at forholde sig absolut til noget relativt, hvilket Climacus ville anse for komisk.

Refleksionslogisk elimination af latter og lidelse

I forbindelse med sin bestemmelse af forholdet mellem komik og patos skriver Climacus:

Den relative Forskjel, der i Umiddelbarheden er mellem det Comiske og det Tragiske, svinder bort i Dobbelt-Reflexionen, hvor Forskjellen bliver uendelig, og derved Identiteten sat. Religieust er derfor Tilbedelsens comiske Udtryk ligesaa gudsfrygtigt som dens pathetiske. Det til Grund for det Comiske og det Pathetiske Liggende er Misforholdet, Modsigelsen mellem det Uendelige og det Endelige, det Evige og det Vordende.²³²

Der er næppe grund til at lægge vægt på, at Climacus i de første linjer modstiller det komiske og det tragiske, men derefter to gange

228. SKS 10, s. 230ff.

229. Matt. 5, 10.

230. SKS 11, s. 131.

231. Cfr. Platons dialog “Faidon”, hvor sjælen opfattes som lænket til legemet og døden som dens frigørelse fra det.

232. SKS 7, s. 88.

modstiller det komiske og det patetiske. Meningen er vel, at den latter, som det komiske umiddelbart udløser, modstilles den lidelse, som det tragiske umiddelbart forårsager. For at prøve at forstå hvad det er, Climacus her skriver, synes det nødvendigt at relatere det sagte på den ene side til den traditionelle opfattelse af forholdet mellem begreberne "identitet" og "forskel" og på den anden side til den hegelske logik, ikke mindst det sidste, da udtalelsen – som så mange andre hos Climacus – har en efterklang af spekulativ logik.

Kant betegnede begreberne "identitet" og "forskel" eller "differens" som refleksionsbegreber, dvs. begreber der bruges, når vi overvejer forholdet mellem givne forestillinger om genstande, dvs. sammenligner dem. "Refleksion" betyder her blot "overvejelse" (Überlegung).²³³

Hvis to eller flere genstande (eller forestillinger om genstande) fastslås at være identiske forudsætter det, at der er tale om forskellige genstande (eller forestillinger om forskellige genstande), som derfor både er identiske og forskellige. Hvis der tales om selvidentitet, fx at en person på et tidspunkt er identisk med samme person på et andet tidspunkt, er der en tidslig forskel mellem dem. Personen er den samme, fordi hans væsensgenskaber, det, der gør ham til den person, han er, er de samme. Derimod kan en række tilfældige egenskaber være forskellige. Mennesker ændrer sig jo med alderen. Selvidentiteten har således noget at gøre med væsensbestemmelsen. Hvis man taler om, at noget er identisk med sig selv på et og samme tidspunkt, indebærer det, at det ikke kan forveksles med andet, dvs. at der er en forskel imellem dette noget og alt andet. Omvendt indebærer en fastslåen af en forskel mellem to eller flere genstande, at der er tale om en væsensforskel – den ene kan ikke forveksles med den anden eller de andre – hvilket implicerer, at de hver for sig er identiske med sig selv. Begreberne "identitet" og "forskel" kan således ikke bruges uafhængigt af hinanden. Imidlertid synes den gensidige afhængighed mellem de to begreber ikke at gøre Climacus' argument for identiteten mellem komik og tragik mere forståelig.

233. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 260, B 316. (A-tallet betegner sidetallet i 1. udgaven fra 1781, B-tallet sidetallene i 2. udgaven 1787).

Umiddelbart er de fænomener, der knytter sig henholdsvis til komik og til tragik forskellige, idet det komiske udløser latter, hvorimod tragik udløser lidelse eller patos. Denne forskel er kun relativ, fordi det lattervekkende og det patetiske ses i relation til hinanden. Det komiske implicerer fravær af lidelse og det patetiske fravær af latter. Komik og tragik er derfor bestemt ud fra, hvad de ikke er. Men denne bestemmelse tages tilbage, fordi noget ikke skal bestemmes ved andet, men ved sig selv, dvs. ud fra sit væsen. Der er således tale om en dobbeltrefleksion. Det er den samme dobbeltrefleksion, der kendes fra de hegelske triader, hvor fx den blotte væren bestemmes som intet, hvorved intet bliver et træk ved væren, som herefter kan bestemmes som vorden, eller som det ofte siges, væren sætter sin modsætning, som er intet, som tages tilbage. Den blotte væren har ingen specifikke egenskaber og er som egenskabsløst lig intet. Men det, der både er væren og intet, er det, der bliver til, dvs. er vorden.

Ordet "refleksion" betegner hos Hegel en særlig art af tænkning eller overvejelse, som er en slags mellemform mellem umiddelbar opfattelse og spekulatjonen, hvor den sidste er en tankemæssig beskæftigelse med det partikulære ud fra begreber, dvs. det endelige begribes ud fra det uendelige eller ses i uendelighedens og helhedens perspektiv.²³⁴ Ordet har sin oprindelse i det latinske verbum "reflecto", som egentlig betyder at vende eller dreje sig tilbage. Når mennesket reflekterer, beskæftiger det sig med sit eget bevidsthedsindhold; det er vendt indad mod sig selv og ikke udad mod den omgivende verden. Ordet anvendes også inden for naturvidenskaben i betydningen "tilbagekastning" eller "genspejling". Begge disse betydninger må medtænkes i det hegelske begreb om refleksion. Væren genspejles i intet, som igen genspejles i væren, hvorved den plads, som kategorien "vorden" har i kategorisystemet, er bestemt. Den er således en forening af kategorierne "Væren" og "Intet", og er fremkommet ved en dobbeltrefleksion.

Hegeliensk talt hører den umiddelbarhed, Climacus taler om i det citerede, ind under den objektive logiks første del, værenslogik-

234. Se fx Rasmus Nielsen: *Grundideernes Logik*, bd. 1-2, København: Gyldendal 1864-1866, bd. 1, s. 54ff.

ken ("Die Lehre vom Sein"), hvorimod overvejelser, som implicerer væsensbestemmelse, hører ind under den anden del, reflektionslogikken ("Die Lehre von Wesen"). I reflektionslogikken redegøres for de trin, i hvilke grunden til fænomeners forskellighed fremreflekteres, en proces, der munder ud i en væsensbestemmelse.

Når noget bestemmes ud fra sig selv og ikke ud fra andet, må forskellen mellem dette og andet være maksimal. Det er det, som Climacus udtrykker, når han siger, at i dobbeltrefleksionen bliver forskellen mellem komik og patos uendelig. Når forskellen bliver uendelig eller absolut, forsvinder alt tilfældigt og varierende, tilbage bliver væsenet, som den egentlige grund til forskelligheden.

Climacus hævder nu, at når forskellen bliver uendelig sættes identiteten. Umiddelbart synes det uforståeligt. Et eksempel, som ikke skal tages for bogstaveligt, kan måske illustrere, hvad Climacus mener.

Både cirkler og polygoner afgrænser arealer på et plan, men er forskellige figurer, fordi den sidstnævnte figur afgrænser ved hjælp af rette linjer (polygonens sider), hvilket cirklen ikke gør. Man kan sige, at cirklen her bestemmes ud fra hvad den ikke er, dvs. ved noget andet, og tilsvarende for polygonens vedkommende.

Hvis vi tænker os en polygon indskrevet i en cirkel, bliver forskellen mellem cirklen og polygonen maksimal eller uendelig, hvis polygonen har uendelig mange sider. Men herved bliver cirklen og polygonen identiske.

Hvis forskellen mellem komik og tragik bliver uendelige, bliver ifølge Climacus det tilgrundliggende tilbage, dvs. deres væsen, som er et og det samme, nemlig det "Misforhold" eller den "Modsigelse", som han taler om. Det er imidlertid ikke indlysende, at det givne eksempel kan generaliseres til også at omfatte fænomener som latter og lidelse.

Selv om man har det her udviklede *in mente*, er Climacus' argumentation for identiteten mellem det komiske og det tragiske i al sin korthed stadig uforståelig, idet springet fra uendelighed til identitet henstår som et postulat. Climacus fortæller ikke, hvad det vil sige, at forskellen mellem dem som fænomener bliver uendelig og heller ikke, hvorfor dette implicerer en væsensidentitet. Måske har han haft følgende hegelianske kategoriudledning for øje: Latter og li-

delse er fænomener, som begge kan foreligge i større eller mindre grad, og de kan derfor hver for sig karakteriseres ved hjælp af kategorien "kvantum". Opgaven for den erkendende bevidsthed er at fastslå disse kvantas kvantitet, dvs. angive deres mål. Men dette forudsætter ifølge Hegel en uendelig procedure, dvs. den kvantitative bestemmelse slår over i en kvalitet, nemlig i umålelighed. Hermed er indført såvel kategorien "mål" som kategorien "umålelighed". Den sidstnævnte kategori er den kategori, der i den hegelske logik, som den er fremstillet i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, kommer efter kategorien "mål". Herfra sker en overgang til kategorien "væsen". Det endelige er slået over i noget uendeligt, og denne modsætning mellem "mål" og "umålelig" overkommes, idet der skelnes mellem væsen og fænomen eller fremtrædelsesform.²³⁵ Såvel morskab som lidelse er fænomener og er fremtrædelsesformer for henholdsvis det komiskes og det tragiskes væsen, som i begge tilfælde er en tilgrundliggende modsigelse. Identiteten mellem det komiske og det tragiske fremkommer altså i og med at de træk, der karakteriserer fænomenerne "komisk" og "tragisk", nemlig latter og lidelse, så at sige elimineres.

For den dobbeltreflekterende subjektive tænker, der væsensbestemmer det tragiske og det komiske, er de et og det samme, idet der til grund for begge ligger et modsætningsforhold. Dette kan være en af grundene til, at Climacus mener, at han er berettiget til, som en dobbeltreflekterende, subjektiv tænker, i flere forbindelser at se bort fra såvel latteren som lidelsen og til at generalisere inkongruensteorien til også at omfatte det tragiske.

Det ovenstående illustrerer, at det i mange tilfælde er et omfattende arbejde at trænge til bunds i Climacus' løst henkastede argumentationer, som for det meste er at ligne med halvkvædede viser. Ved studiet af flere af de pseudonyme værker kan læseren ikke undlade at stille sig selv det spørgsmål, om argumenter af samme type, som det her citerede, skal tages alvorligt. At mange af de fremførte meninger skal tages bogstaveligt, er hævet over enhver tvivl. Måske var disse værkers egentlige forfatter snarere en kyndig retoriker med et for ham væsentligt anliggende end en præcis og skarp dia-

235. *Werke* 8, ss. 224ff.

lektiker, selv om han altid stilistisk fremtræder som det sidste og helt klart også har evne for spidsfindig begrebsgymnastik.

Kierkegaard beskrev i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* sig selv som en "religiøs Forfatter" og fastslog, at hans forfatterskab hele vejen igennem havde forholdt sig til kristendommen, "til det Problem: at blive Christen, med directe og indirecte polemisk Sigte paa det uhyre Sandsebedrag: Christenheden, eller at i et Land saadan Alle ere saadan Christne."²³⁶ Han forstod således ikke sig selv som en filosofisk forfatter. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* er skrevet i 1848, men først posthumt udgivet af broderen P.C. Kierkegaard i 1859. Søren Kierkegaard understregede her, at det var en fejltagelse at tro, at han først var en æstetisk forfatter for i løbet af forfatterskabet at forandre sig til en religiøs forfatter. Såvel det religiøse som det æstetiske har været med fra først til sidst. Efter 1848 blev forfatterskabet i sin helhed religiøst.

I den lille pjece *Om min Forfatter-Virksomhed*, som udkom i 1851, men som også ligesom *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* var skrevet i 1848 (eller var "Frugten af 1848")²³⁷, skelnes mellem "Ligefrem Meddelelse" og "Meddelelse i Reflexion".²³⁸ Den første meddelelsesform karakteriserer det opbyggelige forfatterskab, den anden det pseudonyme. "Meddelelse i Reflexion" kaldes de fleste steder i forfatterskabet for "indirekte Meddelelse", dvs. en meddelelse som ikke fremsættes direkte, men indirekte kommer til udtryk i fiktive forfatterpersonligheder.

Den bevægelse, som det pseudonyme forfatterskab foretager, sker, skriver Kierkegaard her, for at "bedrage ind i det Sande", dvs. føre en vildfaren samtid fra refleksionen til den enfoldige kristendom. Derfor er det med god grund, at Kierkegaard i den afsluttende "En første og sidste Forklaring" i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* frabeder sig at blive identificeret med de opdigtede forfattereksistenser. Skønt dette ønske nok ikke skal tages helt bogstaveligt, er det dog et belæg for ikke at tale om Kierkegaards filosofi i forbindelse med hverken det filosofiske forfatterskab som helhed eller et

236. *SV*2, bd. 13, s. 551f.

237. *Pap* 10,5 B 141,4.

238. *SKS* 13, s. 13.

af værkerne. Det pseudonyme forfatterskab er resultatet af en uhyre retorisk anstrengelse for at få en vildfaren samtid i tale og får den sporet ind på den rette vej. Men hvis dette er tilfældet, er der ingen grund til at dvæle ved fejlslutninger og ved ufuldstændig argumentation.

KAPITEL 7

Det komiske og stadierne

I sine overvejelser over “det komiskes” relation til eksistensstadierne, spiller Climacus på de forskellige betydninger, som kan tillægges udtrykket. “Overhovedet er”, skriver han, “det Comiske med allevegne, og man kan strax bestemme enhver Existents og henføre den til sin bestemte Sphære, ved at vide hvorledes den forholder sig til det Comiske.”²³⁹ Måske tager Climacus her munden for fuld. For det første er forholdet til det komiske ikke bestemt så præcist, at “enhver Existents” kan “henføres til sin bestemte Sphære”, og for det andet synes det kun at være forfatteren til fiktive skikkelser, som har et sådant overblik, at han kan bestemme sine figurers relation til det komiske. Intet menneske, som er “bestedt i Existents”,²⁴⁰ har et sådant transcendent udsigtspunkt, at han kan afgøre sine medmenneskers forhold til det komiske.

Det er umiddelbart indlysende, at et udtryks mangetydighed gør, at mulighederne for dets anvendelse forøges. For at forstå hvad Climacus skriver om det komiske i forhold til eksistensstadierne, er det derfor vigtigt at være opmærksom på, at han ikke skelner mellem de fire kategorier, som “det komiske” falder i, idet udtrykket kan stå både for en æstetisk kategori, en antropologisk kategori, en epistemisk kategori og en rent formallogisk kategori.

Da ethvert menneske ifølge Climacus er sammensat af modsætningerne uendelighed og endelighed, er det komiske med overalt, hvor der er menneskelig eksistens. Det komiske er her taget i den antropologiske betydning. Men den enkelte kan være bevidst om og altså have erkendt modsætningsforholdet, dvs. det komiske kan være hos eller i ham, eller det kan være uerkendt, dvs. udenfor ham. Her tages “det komiske” i epistemisk betydning. Endelig kan et individ være æstetisk komisk. Når det fx siges, at hvis den religiøse ikke opdager det komiske bliver han selv

239. *SKS7*, s. 420.

240. Udtrykket anvendes fx *SKS7*, s. 195.

komisk,²⁴¹ bruges “det komiske” først i epistemisk betydning og derefter i æstetisk.

I analyserne af “det komiskes” forhold til eksistensstadierne synes Climacus at lade det æstetiske stadium falde indenfor det umiddelbare stadium, og om dette gælder det i al almindelighed, at den umiddelbare har det komiske udenfor sig.²⁴² Det lyder ikke overbevisende, at fx Johannes Forføreren fra første del af *Enten-Eller* skulle være på det umiddelbare stadium. I modsætning til Don Juan karakteriseres han som en reflekteret forfører, dvs. som en forfører, der i mindre grad kredser om pigen, men først og fremmest dvæler ved de indtryk, hun gør på ham, og nydende betragter, hvordan forførelsens enkelte, planlagte faser indvirker på hans sindsstemning.²⁴³

I *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* siges i overensstemmelse med det, som læseren også belæres om i *Begrebet Angest*, at man ikke kan reflektere sig ud af umiddelbarheden uden at blive en “Mester i det Comiske”,²⁴⁴ dvs. uden at blive bevidst om sin sammensatte natur. Den refleksion, der karakteriserer Johannes Forføreren, er imidlertid en anden end her, nemlig selvbeskuen og selvnydelse. Han er substansløs, og har som sådan ingen bevidsthed om, at det evige bor i ham. Derfor eksisterer han i umiddelbarhedens sfære. Ligesom udtrykket “det komiske” bliver også udtryk som fx “refleksion”, “dialektisk”, “paradokset” og flere andre anvendt mangetydigt i Kierkegaards forfatterskab.

Det ironiske overgangsstadium til det etiske stadium følger efter umiddelbarheden, idet ironien er “Aandens Dannelse”,²⁴⁵ hvilket vel betyder, at ironikeren er sig selv og sin sammensatte natur bevidst, dvs. ironikeren har det komiske hos sig.²⁴⁶ Det er ikke helt klart om genitiven “Aandens Dannelse” er en subjektiv genitiv, dvs. at ånden gennem ironien opnår dannelse (åndsdannelse), eller om

241. SKS 7, s. 420f.

242. SKS 7, s. 473.

243. Om Johannes Forføreren sammenlignet med Don Juan, se C.H. Koch: *Kierkegaard og “Det interessante”. En studie i en æstetisk kategori*, København: C.A. Reitzel 1992, ss. 68-83.

244. SKS 7, s. 256.

245. SKS 7, s. 457.

246. SKS 7, s. 473.

den er objektiv, dvs. at gennem ironien bliver mennesket et åndsvæsen (dannes som ånd). Set på baggrund af det pseudonyme forfatterskab som helhed er den sidste tolkning den mest nærliggende.

Lidt overraskende skriver Climacus, at etikeren dækker sig bag ironien, idet han i det ydre ikke fuldt ud giver udtryk for den lidenskab for det etiske, som besjæler ham.²⁴⁷ Udtryk og indhold svarer således ikke til hinanden, hvilket er ironiens grundform. Det ses ikke, at etikeren har påtaget sig det etiskes uendelige fordring. En overdrevet udtalt etisk lidenskab, som kommer til udtryk i en bestræbelse på at reformere verden, er (æstetisk) komisk, da det kun er sig selv, etikeren skal reformere. Den akosmisme, som karakteriserer dele af forfatterskabets etiske overvejelser, kommer også her til udtryk. For at forhindre, at etikeren skal fremtræde som (æstetisk) komisk, sætter han det (formallogisk) komiske mellem sig og verden, idet han indser, at der er en modsigelse mellem hans egen optagethed og andres.

Etikeren, som bærer ironikerens maske, kan se det (formallogisk) komiske i ironien, nemlig det modstridende i ikke at give udtryk for etikkens fordringer, når det etiske på hegeliansk vis forstås som det almene. Men netop fordi etikeren har det almene for øje, ser han det (formallogisk) komiske i ironien "forsvindende".²⁴⁸ Han har det nok *in mente*, men det er ham kun en biting, hvilket i øvrigt også ironien synes at være.

Humoristens forhold til det komiske siger Climacus ikke meget om. Humoristen har – som både ironiker og etikeren – det komiske hos sig.²⁴⁹ Humoren ligger tættest ved det religiøse stadium; humoristen kender lidelsen, men spøger med den. Han forklarer lidelsen med, at det er den menneskelige naturs vilkår at lide ("Forklaringen ligger bagved")²⁵⁰, men forstår ikke lidelsen fremadrettet, dvs. i relation til saligheden.

Den religiøsitet, der skjuler sig bag humorens maske, ser humoren som (formallogisk) komisk, fordi den er i modstrid med religiøs-

247. *SKS* 7, s. 457.

248. *SKS* 7, s. 473f.

249. *SKS* 7, s. 474.

250. *SKS* 7, s. 408.

sitetens lidelse; men fordi den religiøse til stadighed har blikket rettet mod gudsforholdet, ser han i analogi med etikeren det komiske "forsvindende", eller, som Climacus siger, har det "hos sig som det Lavere."²⁵¹

I modsætning til Frater Taciturnus hævder Climacus, at komik og religiøsitet er tæt forbundet, vel at mærke, synes det, hvis den religiøsitet, der er tale om, er det pathetisk-religiøse. Hvis den religiøse ikke opdager det komiske i epistemisk forstand, dvs. bliver bevidst om sin modsætningsfyldte natur og hermed også om modsætningen mellem ydre og indre, bliver han (æstetisk) komisk,²⁵² dvs. latterlig, formentlig fordi han i så fald ikke er virkelig, men kun tilsyneladende religiøs. Denne æstetiske komik har hverken han selv eller andre bevidsthed om, men den er alene til – ja, for hvem? Vist kun for den, der har skabt figuren, det være sig en guddom eller en forfatter.

Den skjulte inderligheds religiøsitet er derimod utilgængelig for det (æstetisk) komiske. Som bevidst om modsætningen mellem det ydre og det indre er den inderligt religiøse komisk for sig selv (epistemisk komisk), men er ikke (æstetisk) komisk for andre.²⁵³ Medmennesket opdager ikke, at den religiøse i sin inderlighed har "Lidelsens og Velsignelsens Svangerskab i det Indre",²⁵⁴ og opdager derfor ikke modsætningen mellem den religiøses indre og det forhold, at han udadtil optræder som ethvert andet gennemsnitsmenneske. Han opleves derfor ikke som en (æstetisk) komisk figur. Dette sker kun, hvis den religiøse vil gå i rette med den, der kun er religiøs i det udvortes, idet han i så fald som inderligt religiøs ønsker at være usynlig for andre, samtidig med at han som kritiker vil fremtræde synligt, en modsætning, som gør ham (æstetisk) komisk. Den ene religiøse kan dog ane den andens religiøsitet, hvis begge optræder i humoristens kappe,²⁵⁵ og kan derfor opleve hinanden som komiske. De kan således begge være bevidste om, at den anden

251. *SKS* 7, s. 474.

252. *SKS* 7, s. 421.

253. *SKS* 7, s. 453.

254. *SKS* 7, s. 452.

255. *SKS* 7, s. 463.

er bevidst om modsætningen mellem indre og ydre, og derved hver for sig opleve sig som komisk i epistemisk forstand. Den komik, som opstår ved anelsen om, at den anden oplever sig selv som komisk, må igen være en form for epistemisk komik, dvs. en erkendelse af, at modsætningsforholdet hos den anden mellem det indre og det ydre er erkendt af denne. Den gensidige anen er en illustration af sentensen *unum noris omnes*, den, der kender en, kender alle, som anføres både i *Begrebet Angest* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.²⁵⁶

Påstanden om, at den inderligt religiøse bliver komisk ved udadtil at gå i rette med andre, viser ganske tydeligt forskellen mellem pseudonymerne fra før 1847 og den Kierkegaard, der i *Øieblikket* kastede sig ud i et voldsomt angreb imod Kirken som borgerlig institution og imod dens embedsmænd. Set i Climacus' perspektiv måtte kirkekampen vel opleves som den rene komik.

Den religiøse har således det (epistemisk) komiske hos sig og har ikke det (æstetisk) komiske udenfor sig. For ikke at blive æstetisk komisk, sætter han det komiske mellem sig og omverdenen ved til stadighed at være sig modsætningen mellem det indre og det ydre bevidst.²⁵⁷ Den modsætning, der her er tale om, er det komiske i formallogisk forstand.

Selv om den religiøse oplever det komiske og lever med det, understreger Climacus, at den religiøse ikke sætter det komiske som det højeste, dvs. som identisk med det religiøse. Skønt det komiske i antropologisk forstand er med i samtlige eksistensstadier, er det epistemisk komiske ikke det religiøses spidse. På sin sædvanlige suggestive måde argumenterer Climacus for dette med ordene: “[D]et Comiske ligger altid i en Modsigelse, og dersom det Comiske selv er det Højeste, saa mangler her den Modsigelse, i hvilken det Comiske er og i hvilken det tager sig ud.”²⁵⁸ På hegeliansk vis er en modsigelse altid blot et gennemgangsled. Der synes i øvrigt at være to modsigelser i spil her, nemlig dels den modsigelse, der betinger det komiske, og dels modsigelsen mellem det komiske og det tragi-

256. SKS 4, s. 382, note 1, SKS 7, s. 323 og s. 519.

257. SKS 7, s. 461.

258. SKS 7, s. 420.

ske. At det højeste ikke kan have en modsætning er indlysende forkert, og at en modsigelse ikke kan opleves som det højeste forekommer ikke indlysende. I hvert fald er vel Kristus, som det absolutte paradox, det højeste for Climacus i *Philosophiske Smuler*. For øvrigt synes Climacus at have sammenblandet de to forskellige modsigelser.

I det religiøse stadium A, det pathetisk- eller paradokst-religiøse, er pathos, lidelse, det højeste. Men dels har lidelsen sin modsætning, nemlig friheden fra eller udløsningen af lidelsen, og dels synes lidelsen at grunde sig i samme modsigelse som det komiske, nemlig modsætningen mellem det indre og det ydre eller mellem det evige og det timelige. Forskellen er blot den lidenskab, der hos den religiøse er forbundet med forestillingen om det evige, en lidenskab, som medfører, at den religiøse kun oplever det komiske "forsvindende". Det argument, som Climacus bruger over for en påstand om, at det komiske skulle være det højeste, kan således vendes imod hans egen påstand om, at det pathetiske er det højeste.

Det er kun i afsnittet om den pathetiske religiøsitet, at udtrykket "det komiske" anvendes mangetydigt. I de øvrige dele af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* anvendes det om det æstetisk komiske, dvs. om det lattervækkende eller blot om det latterlige.

Ved overgangen til religiøsitet B, det dialektisk religiøse, falder enhver tale om det komiske bort og afløses af det dialektiske, der i lighed med det komiske og formelt sammenfaldende med det tjener til en karakteristik af eksistensstadierne.²⁵⁹ Både paradokset og øjeblikket er modsigelser, der ikke lader sig mediere, men hverken guden i menneskeskikkelse eller det eviges berøring med tiden får heftet prædikatet "komisk" på sig.

Kategorien "det komiske" synes kun relevant i relation til stadielæren, som udvikledes i overensstemmelse med den inderlighedens teologi, der prægede forfatterskabet indtil 1847 og derefter afløstes af en efterfølgelses teologi, som ud fra karakteristikken af kristendommen i "Lidelsens Evangelium" fra *Opbyggelige Taler i Forskjellig Aand* kræver selvfornægtelse og bortdøen fra Verden.²⁶⁰

259. SKS 7, s. 519f.

260. SKS 8, ss. 322ff. Se også V. Lindström: *Efterfølgelsens Teologi hos Sören Kierkegaard*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1956, ss. 131ff.

I analogi med Hegels *Phänomenologie des Geistes* er pseudonymernes stadielære en lære om menneskets identitetsdannelse, dvs. om hvordan et menneske bliver sig selv. Til forskel fra Hegel drives denne identitetsdannelse hos pseudonymerne ikke frem af en immanent kraft ved stadige medationer mellem modsætninger, men bl.a. ved viljen til at være sig selv. Kierkegaards pseudonymer forestiller sig ikke, at der foregår en kontinuert udvikling hos det individ, der vil være sig selv, fra umiddelbarheden over refleksionen til en virkeliggørelse af sit væsen som anlagt i retning af det religiøse. Enhver begyndelse, enhver overgang fra en eksistenssfære til en anden, sker ved et spring. Således taler Climacus om "Springets kvalitative Overgang fra Ikke-Troende til Troende".²⁶¹ Pointen her er ikke den kvalitative overgang, dvs. overgangen til noget kvalitativt anderledes, for også hos Hegel er de dialektiske overgange kvalitative, men at der er tale om et spring, der ikke, som hos Hegel, hvor udviklingen også foregår springvis, er et resultat af en immanent dynamik. Skønt viljen spiller en rolle er den næppe afgørende. For at virkeliggøre sig selv som et religiøst menneske kræves en guddommelig indgriben eller – for at bruge en protestantisk terminologi – den guddommelige nåde, dvs. transcendensens indgriben i immanensen. Det synes Climacus i *Philosophiske Smuler* og Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden* at have været enige om.

I Climacus' *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* er også den individualitet, som er nået frem til religiøsitet B – det paradoks-religiøse – som en splittet individualitet komisk i antropologisk forstand; men gudsforholdet gør, at han kun i forsvindende grad oplever sig selv som komisk. Han er rettet imod noget andet end sig selv, noget uden for ham som er større end han. Som menneske er han en del af menneskeheden, er noget relativt, men som kristen forholder han sig kun relativt til det relative og absolut til guddommen.

I Anti-Climacus' *Sygdommen til Døden* er antropologien en ganske anden, og derfor er der ikke brug for en kategori som det komiske til at bestemme det menneskelige. Helt hegeliansk lyder det her, at:

²⁶¹ SKS7, s. 21.

Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Tidelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.²⁶²

Der er her ikke længere tale om en splittelse mellem to modsætninger, men om et forhold mellem dem. Og Anti-Climacus fortsætter:

I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjæl Forholdet mellem Sjæl og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet.

Mennesket er hverken et selv på grund af forholdet mellem det sjælelige og det legemlige (syntesen) eller i kraft af bevidstheden om det sjælelige og det legemlige. Forholdet er noget andet end både sjæl og legeme og er derfor, hvad Anti-Climacus kalder en negativ enhed af dem. Denne negative enhed findes kun, hvis sjælen er sig bevidst, at den er knyttet til et legeme. Kun hos det bevidste væsen består der i egentlig forstand et forhold mellem det sjælelige og det legemlige. Derfor er det kun "under Bestemmelsen Sjæl", at forholdet er et forhold. Men selvet er ikke dette forhold; thi selvet er ikke kun bevidstheden om det sjælelige og det legemlige, det er bevidstheden om, at mennesket er bevidst om det sjælelige og det legemlige, dvs. selvet er selvbevidsthed eller selvrefleksion. Som selvbevidsthed er mennesket ånd. Mennesket er ikke ånd som en syntese af sjæl og legeme; men når bevidstheden er bevidst om det legemlige, som noget den er knyttet til og dog er forskellig fra, dvs. når mennesket indser, at det sjælelige udgør dets væsen, er det ånd. Herved bliver selvbevidstheden "det positivt Tredie", som ikke blot er karakteriseret ved sin forskellighed fra det legemlige, men som bevidstheden om denne forskellighed.

262. SKS II, s. 129. Den følgende analyse af Anti-Climacus' redegørelse for selvet er stort set hentet fra min *Den danske idealisme*, s. 357.

Det følger af denne bestemmelse af selvet, at i den tredeling mellem sjæl, legeme og ånd, som er et væsentligt element i Anti-Climacus' antropologi, har ånden i modsætning til sjæl og legeme ikke præg af substans. Ånden er ikke en del af den menneskelige konstitution ontologisk sideordnet med sjæl og legeme.

Formelt er identitetsdannelsen hos Hegel i overensstemmelse med Anti-Climacus' redegørelse for, hvordan mennesket bliver et selv. Den umiddelbare forskel mellem dem, nemlig at identitetsdannelsen hos Hegel er et resultat af en immanent dynamik, "der Weltgeist" eller blot "der Geist", hvorimod Anti-Climacus lader selvet være sat af guddommen, er kun væsentlig, hvis det traditionelle kristne begrebsindhold forbindes med ordet "Gud". En anden forskel er mere væsentlig.

Hos Anti-Climacus bliver mennesket sig selv ved forholdet til en transcendent personlighed: "Jo mere Guds-Forestilling, jo mere Selv; jo mere Selv, jo mere Guds-Forestilling. Først naar et Selv, som dette bestemte enkelte, er sig bevidst at være til for Gud, først da er det det uendelige Selv".²⁶³ Hos Hegel foregår identitetsdannelsen udelukkende inden for immanensens eller det humanes sfære. Mennesket opnår selvbevidsthed ved at erhverve den kulturelle udvikling, som han som bevidst væsen er et produkt af. Hos Anti-Climacus bliver mennesket sig selv ved at forholde sig til det guddommelige, hos Hegel ved forholdet til det humane.

Da der i *Sygdommen til Døden* kan medieres mellem sjæl og legeme eller mellem det uendelige og det begrænsede, er der ikke længere brug for "det komiske", som især er indført i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* for at accentuere, at en mediation er umulig. Med den ændrede antropologi mistede "det komiske" sin relevans.

263. SKS II, s. 194.

KAPITEL 8

Det dialektiske

Udtrykket “komisk” anvendes fortsat i afsnittet om det paradokst-religiøse (religiøsitet B), som afslutter Climacus’ *Efterskrift*, men kun om det latterlige, dvs. om det æstetisk komiske. Fx er det komisk, hvis en prædikant søger en forklaring eller aner en forklaring af det uforklarlige, det absolutte paradoks, som er det forhold, at på et givet historisk tidspunkt blev det evige et moment i tiden, dvs. at det guddommelige har optrådt i menneskeskikkelse.²⁶⁴ Herved bliver eksistensen også paradoksal, idet det religiøse bliver i tiden at forvente en evig salighed ved “et Forhold til et Andet i Tiden”, nemlig Kristus.²⁶⁵ Det er derfor, at kristendommen som en “Existents-Meddelelse” “gjør det at existere paradokt”.²⁶⁶

Forholdet til Kristus, til guden i menneskeskikkelse eller til det evige i tiden, er ikke et forhold til noget transcendent, som i den traditionelle supranaturalisme, men til, for at bruge Schellings udtryk, “das immanent [...] gemachte Transcendente.” Gud er derfor ikke blot noget transcendent, og, sagde Schelling i den ottende forelæsning om åbenbaringens filosofi, at tro dette er tidens misforståelse.²⁶⁷ Det er interessant, at den unge Søren Kierkegaard sad under Schellings kateder i Berlin under forelæsningerne om “Philosophie der Offenbarung” i vinteren 1841-42 og flittigt tog notater. Hans notater fra den ottende forelæsning giver dog intet fingerpeg om, at han skulle have bidt mærke i udtrykket.²⁶⁸

I stedet for ordet “komisk” anvender Climacus i afsnittet om det paradokst-religiøse ordet “dialektik”, som var et af tidens modeord, der ofte blot ligesom “det komiske” stod for det modstridende. Som i forbindelse med “det komiske”, kan der ikke medieres mellem den modstrid, der optræder. Den finder ikke sin forklaring i noget hø-

264. SKS 7, s. 513.

265. SKS 7, s. 518.

266. SKS 7, s. 513.

267. *Schellings Werke*, Erg.bd. 6, s. 170.

268. Notesbog II: 8, SKS 19, s. 311f.

jere og henstår således som det uforklarede uforståelige. Som næsten altid hos Kierkegaard anvendes udtrykket “at forklare” både i den teologiske og den epistemologiske betydning. Teologisk betyder ordet at fremtræde i en højere og mere fuldkommen form, epistemologisk at gøre det relativt uforståelige forståeligt ved at belyse eller begrunde det ud fra noget velkendt eller erkendt. Climacus skriver, at forsøget på at forstå det uforståelige, det absolutte paradoks, dvs. misforstå det, “forvirre alle de andre Sphærer.”²⁶⁹ Dette beror på, at hver af eksistenssfærerne kan bestemmes ud fra forholdet til det dialektiske, dvs. paradokset. Troen er lidenskabeligt at fastholde modsigelsen. Den lidenskabelige fastholden kalder Climacus også for “Individets dialektiske Inderliggjørelse.”²⁷⁰

Det guddommelige og det menneskelige er kvalitative modsætninger og forskellen er absolut. En mediation mellem dem er umulig. Det absolutte paradoks, hvori de er forenede, er derfor med Climacus’ udtryk kvalitativt dialektisk. Da eksistenssfærerne forholder sig forskelligt til paradokset, er forholdet mellem dem også kvalitativt dialektisk, hvilket allerede ligger i, at bevægelsen fra en sfære til en anden kun kan ske i spring.

Det æstetiske eksistensstadium, det etiske og de to overgangsstadier, det ironiske og det humoristiske samt det religiøse stadiums første delstadium, det patetisk-religiøse, ligger alle inden for immanensen. “At ligge inden for immanensen” vil sige, at den eksisterende kan forholde sig tænkende til det guddommelige, som er noget, han finder i sig selv, og som han for at få det rette forhold til på det patetisk-religiøse stadium tilintetgør sig selv overfor.²⁷¹

Climacus taler om, at den eksisterende kan have det evige bag sig eller foran sig. At eksistere med evigheden bag sig vil sige at være anlagt som evig,²⁷² og derfor at have den evige salighed som en mulighed, eller at være anlagt i retning af det religiøse, dvs. være et potentielt religiøst individ. Inden for immanensen ligger, hævder Climacus, det evige altid bagved. Hvad mennesket bliver til, når

269. *SKS* 7, s. 511.

270. *SKS* 7, s. 519.

271. *SKS* 7, s. 509.

272. *SKS* 7, s. 384 hvor der tales om mennesket som “et Væsen, der er anlagt evigt”.

dets væsen virkeliggøres, må det forud have haft som mulighed. Inden for immanensen er der således tale om en udvikling af det menneskelige, og man kan derfor kalde immanensen for det humanes sfære. Det paradoks-religiøse er et brud med denne sfære. Den lidenskabelige fastholden af paradokset er “at bryde med Forstanden, og Tænkningen, og Immanentsen, for da at tabe Immanentsens sidste Fodfæste, Evigheden bag ved, og eksistere bestedt i Existentsens Yderste, i Kraft af det Absurde.”²⁷³ Den paradoks-religiøse forholder sig til den evige salighed ved at forholde sig til det absolutte paradoks, som ligger ud over enhver forståelse, hvilket er afgørende. I og med, at den eksisterende forholder sig til guden i tiden, forholder han sig ikke længere “baglænds [...] til det Evige, da det nu forlænds kommer til i Tiden for at blive evigt ved Forholdet til Guden i Tiden.”²⁷⁴

Hvis en eksisterende er “udialektisk i sig” og derfor har “sin Dialektik udenfor sig”, dvs. ikke forholder sig til det absolutte paradoks og derfor ikke oplever eksistensens paradokse karakter, men selvfølgelig besidder mulighed derfor, er han på det æstetiske eksistensstadium. Den, der befinder sig på det etiske eksistensstadium har nok en bevidsthed om eksistensens modsigelsesfuldhed, dvs. modsigelsen mellem etikkens krav til individet om, at hans selv skal fornægte sig selv, men han har intet forhold til det absolutte paradoks. Han har således det evige bag sig, koncentrerer sig om sig selv og arbejder på at blive sig selv ved at overvinde sig selv og perfektionere sig i etisk henseende, og derved muliggøre et liv i overensstemmelse med det almene, dvs. med etikkens love. Han er derfor “dialektisk ind efter i sig selv, i Selvhævdelse, saaledes at altsaa den sidste Grund ikke bliver dialektisk i sig, da det til Grund liggende Selv bruges til at overvinde og hævde sig selv”.²⁷⁵ Det selv (“det til Grund liggende Selv”), der til stadighed fastholder sin stræben efter at overholde de etiske forskrifter og i denne forstand overvinder sig selv, dvs. selvisheden, er i denne henseende et uforanderligt selv. Da enhver forandring, dvs. overgang fra ikke-væren til væren,

273. SKS 7, s. 517.

274. SKS 7, s. 531.

275. SKS 7, s. 519.

hegeliansk forstået er en dialektisk proces, er det til grund liggende selv ("den sidste Grund") ikke dialektisk.

Hvis kravet om at overvinde sig selv ikke stilles af selvet, men af guddommen, og individet derfor gør sig til intet overfor guddommen, er han bevidst om modsætningen mellem sig selv og guddommen. Han er følgelig "dialektisk ind efter", men har intet forhold til det absolutte paradoks, og har således det evige, menneskenaturen, bag sig. Det eksistensstadium, som han befinder sig på, er det pædagogisk-religiøse eller religiøsitet A. Det afgørende brud med immanensen, springet til det paradoks-religiøse (religiøsitet B), sker, hvis han forholder sig til det absolutte paradoks og derfor er bevidst om eksistensens paradokse karakter. I så fald siges han at være "paradox-dialektisk".²⁷⁶ Forholdet til det absolutte paradoks indebærer, at han i sin interesse for sin evige salighed bryder totalt med den humane verden ihukommende Jesu ord: "Dersom nogen kommer til mig, og hader ikke sin Fader, og Moder, og Hustru, og Børn, og Brødre, og Søstre, og tilmed sit eget Liv, han kan ikke være min Discipel".²⁷⁷

Formelt set er der ikke megen forskel imellem karakteristikken af eksistenssfærerne ved hjælp af "det komiske" og karakteristikken ud fra "det dialektiske". Men reelt er forskellen stor.

Denne forskel beror ikke på Climacus' anvendelse af ordet "dialektisk", som jo her i den givne sammenhæng blot betyder "modstridende". Noget mere afgørende er det at bruge udtrykket "kvalitativt dialektisk". Mange af de modsætninger, der optræder i komedier, fx modsætninger mellem den slebne og den bondske, mellem den rige og den fattige og mellem den, der er højt på strå og den, hvis sociale position er mere ydmyg, er kvantitative modsætninger, idet der kan tænkes en kontinuert overgang mellem dem. Fx kan mere opdragelse og belæring gøre den bondske til en sleben person og reduktion af midler og status gøre den slebne bondsk, og rigdom kan forøges eller formindskes. Modsætninger af denne type

276. SKS7, s. 519f.

277. Luk. 14, 26, her citeret efter Christian 6's Bibel. I *Frygt og Bæven*, hvor stedet anføres er sætningen "og tilmed sit eget Liv" udskiftet med "ja endog sin egen Sjæl", SKS 4, s. 163. Climacus henviser implicit til stedet SKS7, s. 25.

er kvantitative modsætninger. Der er således en væsentlig pointe i, at eksistenssfærerne siges at være kvalitativt dialektiske, fordi det ifølge Climacus ikke er muligt kontinuert, fx ved stadige studier eller erhvervelse af indsigt, at komme fra den ene til den anden. Climacus betragter tillige modsætningen mellem det guddommelige og det menneskelige som en kvalitativ modsætning.

Mest afgørende er anvendelsen af ordet "paradoks" i stedet for "modsigelse". Komediens modsætninger er faser i et forløb og er forståelige og forklarlige ud fra dette forløb. Hos Climacus kommer den eksisterende, der er nået til det paradoks-religiøse stadium, ikke udover paradokset og videre. Forholdet til paradokset, dvs. troen, bryder med alle sammenhænge.

Inkongruensteorien indebærer, at komik er et fornuftanliggende. Nu synes Climacus at have en vis sky for ordet "fornuft", hvilket er forståeligt på baggrund af tidens løsagtige omgang med ordet. Lad mig derfor i stedet anvende betegnelsen "forstand". Med sin forstand erkender den eksisterende, at guden i menneskeskikkelse er et paradoks, som er uforklarligt og uforståeligt og som i så henseende ligger uden for forstandens rækkevidde. Stillet over for paradokset ophæver forstanden sig selv. Når eksistenssfærerne bestemmes ud fra "det komiske" er det derfor en bestemmelse set ud fra immanensens perspektiv, hvorimod bestemmelsen ud fra "det dialektiske" er en bestemmelse, som er relateret til det paradoks-religiøse.

Udtrykket "det komiske" anvendes utallige steder i *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*, og det er langt fra alle forekomster af det, der her er blevet analyseret, men nok de væsentligste. Som forfatter har Kierkegaard nogle prægnante synspunkter, som han gennemfører konsekvent ikke mindst ved hjælp af suggestive argumenter af stor retorisk styrke, men ikke altid med en lige så stor grad af beviskraft og entydighed. Retorisk kraft var ham hovedsagen og i mindre grad systematik, præcision og logisk holdbarhed. Dialektikkens eller logikkens embleme er den knyttede hånd, retorikkens den åbne. Kierkegaards pseudonyme forfatterskab var en retorisk håndsrækning til en samtid, som ved sammensmeltning af det humane og det religiøse i, hvad han kaldte "Christenheden", var kommet ulykkeligt på afveje. Med en åben venstre hånd rakte han det pseudonyme forfat-

terskab til samtiden,²⁷⁸ som i en åben højre hånd også fik rakt den del af forfatterskabet, som Kierkegaard selv lagde navn til.²⁷⁹ Det sidste kaldes ofte for det opbyggelige, men også det pseudonyme forfatterskab havde et opbyggeligt sigte. Som Anti-Climacus skrev i *Sygdommen til Døden*: “Christeligt bør [...] Alt, Alt tjene til opbyggelse. Den Art Videnskabelighed, som ikke tilsidst er opbyggelig, er netop derved uchristelig.”²⁸⁰

278. *SKS* II, s. 9.

279. *SKS* 5, s. 183.

280. *SKS* II, s. 117.

KAPITEL 9

Det komiske og den ulykkelige bevidsthed

Det komiske i epistemisk forstand er således individets bevidsthed om dets splittede natur, dvs. en bevidsthed om både at være et åndeligt, uendeligt væsen og at være et legemligt og begrænset væsen. Climacus synes at mene, at et eksisterende og reflekterende individ, der ikke befinder sig i den paradoks-religiøse eksistenssfære, har bevidsthed om denne modsigelse i dets opfattelse af sig selv. I denne forstand er individets bevidsthed splittet, og det er i egentlig forstand endnu ikke blevet sig selv. Menneskets sammensatte natur forsvinder selvfølgelig ikke som følge af dets spring ind i den paradoks-religiøse eksistenssfære; men i og med at der etableres et absolut forhold til det absolutte $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, dvs. guddommen, og ethvert forhold til endeligheden følgelig mister sin betydning, opleves splittelsen "forsvindende". Det er også derfor, at kategorien "det komiske" i den paradoks-religiøse eksistenssfære mister sin relevans, idet mennesket i selvtilintetgørelsen over for guddommen opnår sin sande identitet.

Samlet set er det, der på indirekte måde, dvs. ved skildring af fiktive personligheder, fremlægges i det pseudonyme forfatterskab en religiøs dannelsesfilosofi. Mennesket bliver først i egentlig forstand sig selv i forholdet til det guddommelige. Denne religiøse dannelsesfilosofi er en opposition mod den hegelske dannelsesstænkning, ifølge hvilken mennesket bliver sig selv, dvs. erhverver sig selv, ved at gennemløbe og gennemleve menneskehedens kulturhistorie og dermed opnå sin samtids dannelsesniveau. Individet bliver sig selv i og med sit forhold til det menneskeskabte, dvs. det humane. H.L. Martensens højrehegelianske formidlingsteologi, hvori kristendom og borgerlig kultur var forsonet, var det teologiske udtryk for tidens mediering af det religiøse og den humane verden, idet menneskehedens kulturelle og civilisatoriske udvikling blev anset for at indebære, at individet var eller ville blive kristen. Det pseudonyme forfatterskab var en

stor protest imod denne form for dannelsesstænkning.²⁸¹ Ifølge pseudonymerne bliver mennesket ikke sig selv ved det humane, men ved det guddommelige. Uanset at Kierkegaard i det afsluttende afsnit af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, som har titlen “En første og sidste Forklaring”, afviser at blive identificeret med pseudonymerne og ikke vil stå til regnskab for deres meninger, og han derfor anmoder om, at pseudonymerne og ikke han tilskrives citater fra det pseudonyme forfatterskab – en anmodning, som forfatteren til disse linjer har søgt at efterleve – viser den afsluttende kirkekamp, som han førte i eget navn, at denne protest var hans hovedanliggende.

Hvis baggrunden for Climacus’ implicite brug af kategorien “det komiske” som en epistemisk kategori forstås på denne måde, synes den at svare til Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed fra *Phänomenologie des Geistes*.²⁸² Den ulykkelige bevidsthed er en bevidsthed, der er splittet mellem bevidstheden om sig selv som en uforanderlig enhed og bevidstheden om sig selv som noget andet, noget fremmed, som fylder den. Den er dermed på den ene side en bevidsthed om sig selv som absolut og ubegrænset og på den anden side en bevidsthed om noget partikulært og begrænset. På den ene side har et menneske bevidsthed om, at være en og samme gennem det oplevelsesforløb, der udgør dens tilværelse; denne bevidsthed er en bevidsthed om sig selv som uafhængig af ethvert partikulært indhold, hvilket i hegeliansk sprogbrug vil sige, at den er bevidsthed om sig selv som absolut. Da den potentielt kan fyldes med hvilket emne,²⁸³ det skal være, kan den beskrives som almen, ubegrænset eller uendelig. På den anden side synes bevidstheden ikke at være andet og mere end bevidstheden om det partikulære, som indgår i et stadigt omskifteligt oplevelsesforløb, og er således en bevidsthed om sig selv som individuel og begrænset. Bevidstheden er dermed en splittet bevidsthed, hvilket forhindrer, at individet i

281. C.H. Koch: *Den danske idealisme*, ss. 312-314.

282. *Werke* 3, ss. 155-177.

283. Ordet “emne” bruges her i den gængse psykologiske betydning om ethvert ’noget’, som kan være os bevidst. (E. Tranekjær Rasmussen: *Bevidsthedsliv og Erkendelse. Nogle psykologisk-erkendelsesteoretiske Betragtninger*; København: Munksgaard 1956, s. 26.)

egentlig forstand bliver sig selv. “Den ulykkelige bevidsthed”, skrev Hegel i *Phänomenologie des Geistes*,

er således den umiddelbare enhed af begge bevidstheder; samtidig er de ikke en og den samme for den ulykkelige bevidsthed, men netop modsatte bevidstheder. Dermed er den ene af dem for den ulykkelige bevidsthed væsenet, nemlig den simple uforanderlige bevidsthed; den anden bevidsthed, den omskiftelige og foranderlige, er på sin side den uvæsentlige bevidsthed. For den ulykkelige bevidsthed er de to bevidstheder fremmede væsener for hinanden. For så vidt angår den selv, er den bevidstheden om denne modsigelse.²⁸⁴

Hegel beskrev også den ulykkelige bevidsthed som en bevægelse, der modsiger sig selv, dvs., som bevæger sig frem og tilbage mellem to modsætninger uden at komme til ro som en og kun en selvbevidsthed.

Denne beskrivelse af den ulykkelige bevidsthed er ganske analog med Climacus’ beskrivelse af bevidstheden om menneskets splittede natur. I begge tilfælde er der tale om en fase i en dannelsesproces, som sigter mod en egentlig identitetsdannelse, og i begge tilfælde er der tale om bevidstheden om en modsigelse eller en splittelse i bevidstheden. Men hvor Hegel fremstiller menneskeheden dannelseshistorie, som er sammenfaldende med individets, skildrer Climacus den enkeltes dannelseshistorie under forudsætning af, at vedkommende accepterer kristendommen som en eksistensmeddelelse og forholder sig reflekterende til eksistensen.

Med overgangen til den paradoks-religiøse eksistenssfære mister “det komiske” som en antropologisk kategori sin relevans. Dette svarer hos Hegel til, at bevidstheden er ulykkelig, indtil menneskeheden og dermed også det enkelte individ en gang i fremtiden når op på det højeste udviklingstrin, hvor adskillelsen eller splittelsen mellem tænken og væren, mellem sikkerhed og sandhed eller mel-

284. “Indem er zunächst nur die *unmittelbare Einheit* beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das *Wesen*; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das *Unwesentliche*. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewusstsein dieses Widerspruchs ist [...]” *Werke* 3, s. 164, her citeret efter G.W.F. Hegel: *Åndens fænomenologi*, på dansk ved C. Bratt Østergaard, København: Gyldendal 2005, s. 144f.

lem fænomen og væsen er ophævet. På dette trin bestemmes noget ikke ud fra noget andet, dvs. bestemmes ikke udefra, men ud fra sig selv, dvs. indefra.²⁸⁵ Skønt der er fundamentale forskelle mellem Kierkegaards begreb om menneskets udvikling i retning af at blive sig selv, hvilken kun kan ske ved guddommens hjælp, og Hegels, som er en bevægelse i immanensen – mellem Kierkegaards religiøse dannelsesfilosofi og Hegels humane dannelsesfilosofi – er der formelle analogier mellem dem. Den her fremdragne analogi mellem det komiske hos Kierkegaard og den ulykkelige bevidsthed hos Hegel er blot en af dem.

I den historiske ikklædning, som Hegel giver sin beretning om den ulykkelige bevidsthed, skildres den som en følge af to af hellenismens dominerende åndelige strømninger, nemlig stoicismen og skepticisismen. Det var et resultat af disse retningers indpas i det menneskelige sind, at guderne – dvs. det absolutte – var blevet abstrakte og fjerne, og bevidstheden var efterladt som tom og magtesløs og var blevet en fremmed for sig selv. Den videre udvikling indbar, at bevidstheden igen blev sig selv. “Den sande tilbagevenden i sig selv,” skrev Hegel, “eller dens [dvs. bevidsthedens] forsoning med sig selv, fremstiller imidlertid begrebet om ånden, der er blevet levende og er indtrådt i eksistensen.”²⁸⁶ Denne forsoning sker med kristendommen, hvor det guddommelige får menneskeskikkelse, dvs. det guddommelige forsones med eksistensen, det absolutte med verdenen.

Da Kierkegaards førstehåndskendskab til *Phänomenologie des Geistes* imidlertid ikke synes at kunne eftervises, er det uvist, om Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed er en forudsætning for Climacus’ epistemiske forståelse af kategorien “det komiske”, og om denne således skal forstås som et svar til Hegel.²⁸⁷ Udtrykket “ulyk-

285. Se J. Hyppolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, bd. 1-2 (1946), Paris: Aubier 1967, bd. 1, s. 184.

286. “Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen [...]”, *Werke* 3, s. 163, G.W.F. Hegel: *Åndens Fænomenologi*, s. 144.

287. Både Frithiof Brandt (F. Brandt: *Den unge Søren Kierkegaard*, København: Levin & Munksgaard 1929, s. 406f.) og Gregor Malantschuk (G. Malantschuk: *Frihed og Eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning*, København: C.A. Reitzel 1980, s. 132) omtaler

kelig bevidsthed” nævnes kun to gange i det samlede oeuvre, begge gange inden for samme tekstafsnit i “Den Ulykkeligste” fra første del af *Enten-Eller*. Her siges det, at “I alle Hegels systematiske Skrifter er der et Afsnit, der handler om den ulykkelige Bevidsthed”²⁸⁸. Men dette er forkert, da emnet kun behandles eksplicit i *Phänomenologie des Geistes*. Forfatteren til “Den Ulykkeligste” skriver endvidere, at den “ulykkelige Bevidstheds Territorium” fastlægges ved at bestemme den ulykkelige, som den, “der har sit Ideal, sit Livs Indhold, sin Bevidstheds Fylde, sit egentlige Væsen paa en eller anden Maade udenfor. Den Ulykkelige er altid sig selv fraværende, aldrig sig selv nærværende.”²⁸⁹ Denne karakteristik af den ulykkelige bevidsthed må ses i relation til det tema, der behandles i “Den Ulykkeligste” (og i “Skyggerids”), og er overensstemmende med Hegels i den forstand, at der hos begge er tale om, at individet ikke “kommer til sig selv”, dvs. bliver ikke sig selv, og derfor ikke i egentlig forstand bliver selvbevidst. I denne beskrivelse af den ulykkelige bevidsthed savnes Hegels understregning af, at i den ulykkelige bevidsthed kastes bevidstheden frem og tilbage mellem to modsætninger.

Beskrivelsen af den ulykkelige bevidsthed som en bevidsthed, der har sit væsen uden for sig selv, svarer meget godt til Hegels lidt hurtige og let spøgefuldt formulerede udtalelse om, at for den ulykkelige bevidsthed er dens i-sig-væren, dvs. det, den har mulighed for at blive, altså dens “væsen” eller essens, lig dens væren-udenfor-sig-selv.²⁹⁰ Fordi den har sit væsen uden for sig, er den fremmed for sig selv og “altid fraværende, aldrig sig selv nærværende,” hvilket umuliggør en egentlig identitetsdannelse.

brugen i *Enten-Eller* af begrebet om den ulykkelige bevidsthed, og begge synes at mene, at den pseudonyme forfatter vender sig imod Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed. Brandt skriver, at den fiktive forfatter til “Den Ulykkeligste” kritiserer det hegelske begreb for at være for bredt, og Malantschuk mener, at det kritiseres for at være for skematisk. Imidlertid henholder begge sig til den opfattelse, som den fiktive forfatter tilskriver Hegel. Ingen af dem diskuterer, om det også var Hegels.

288. SKS 2, s. 215f.

289. SKS 2, s. 216.

290. “Für das unglückliche Bewubtsein ist das *Ansichsein* das *Jenseits* seiner selbst.” *Werke* 3, s. 178.

Kierkegaard er muligvis faldet over begrebet om den ulykkelige bevidsthed og har, som det så ofte sker i hans forfatterskab, spundet det ind i sin egen tankeverden. Typisk for ham er fx Climacus' udtalelse i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*: "Uden da at turde at beraabe mig paa Lessing, uden med Bestemthed at turde angive ham som Hjemmelsmand, [...] agter jeg nu at fremsætte hvad jeg Fanden gale mig henfører til Lessing uden at være sikker paa, at han vedstaer det".²⁹¹

Nu er det ikke usædvanligt, at to så skarpsindige iagttagere af deres samtid som Hegel og Kierkegaard stemmer overens i deres opfattelse af denne. Hegel og Kierkegaard opfattede begge deres samtid som en tid splittet mellem uendelighed og endelighed, mellem guddommen og verdenen. Hegel beskrev måske mere livsnært situationen ved hjælp af begrebet om den ulykkelige bevidsthed, Kierkegaard lod Climacus betjene sig af kategorien det komiske.

Modsat af, hvad der var tilfældet i det 20. århundrede, interesserede hverken Kierkegaard eller hans samtid sig i væsentlig grad for Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed. Således nævnes det kun *en passant* i Rosenkranz' bog fra 1844 om Hegel. Rosenkranz siger her ganske klart, at Hegel i og med begrebet "den ulykkelige bevidsthed" skildrede den romantiske splittethed og dens længsel efter enhed i forbindelse med overgangen fra den åbenbarede religion til den absolutte viden, dvs. filosofien.²⁹² Et af de få steder i dansk litteratur, hvoraf det synes at fremgå, at forfatteren er bekendt med det hegelske begreb, er i J.L. Heibergs *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* fra 1833,²⁹³ hvor Heiberg skriver:

Ved at forgude det Endelige, havde den romerske Religion lidt efter lidt afsondret det Uendelige derfra, og skilt det Guddommelige fra det Menneskelige; Ideen, Fornuften, Sandheden bleve til et hiinsides liggende Land; og den deraf følgende trøstesløse Fordring var at er-

291. SKS7, s. 72f. Se også C. Roos: *Kierkegaard og Goethe*, København: Gad 1955, ss. 7-18 (Afsnittet "Kierkegaard som Læser").

292. K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, s. 205.

293. J.L. Heiberg. *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række filosofiske Forelæsninger*, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1833 (ASKB 568).

kjende Intetheden af alt det Endelige og Menneskelige, eftersom dette var adskilt fra det Guddommelige, altsaa at opgive det Endelige, uden nogensinde at erholde det Uendelige til Erstatning.²⁹⁴

Situationen omtales her som “en Mangel på Tilstand, en Crisis, en Vorden, d.e. en svæven mellem Væren og Intet, altsaa en Modsigelse, der, som enhver anden, maatte ophæves og gaae over til en virkelig Tilstand.” En tidsalder i krise kaldes også en ulykkelig tidsalder.²⁹⁵ Der er næppe nogen tvivl om, at Heiberg havde stiftet bekendtskab med Hegels redegørelse i *Phänomenologie des Geistes* for den ulykkelige bevidstheds historiske opkomst. Og Heiberg var ganske enig med Hegel i, at den krise, som hellenismen havde befundet sig i, på mange punkter var lig den, deres samtid befandt sig i. Men denne gang var det filosofien, der skulle til for at overvinde krisen, og ikke kristendommen.²⁹⁶

294. Citeret efter J.L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd 1, 1861, s. 389. Jeg takker Jon Stewart for henvisningen til Heiberg.

295. Heiberg, op.cit., s. 398.

296. Om Heibergs *Om Filosofiens Betydning for den nuværende Tid*, se C.H. Koch: *Den danske idealisme*, ss. 236-239 og Jon Stewarts indledning til hans oversættelse i *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*. Udg. og over. af Jon Stewart, Copenhagen: C.A. Reitzel 2005.

III

Det pludselige

Det pludselige som æstetisk kategori

Som “det komiske” har “det pludselige”, skønt langt mindre påagtet, en lang historie inden for æstetikken. Når “det pludselige” fremdrages her, er det ikke fordi, at der hos Kierkegaard er en forbindelse mellem det komiske og det pludselige, men fordi der historisk set er en forbindelse mellem de to æstetiske kategorier. Denne forbindelse er etableret via den traditionelle forbindelse mellem det lattervækkende og det komiske. Da Kierkegaard i en række af de betydninger, i hvilke han brugte udtrykket “det komiske”, ikke forbandt dette med det lattervækkende og i øvrigt ikke har beskæftiget sig med latterens psykologi, var der for ham ingen grund til at sætte “det pludselige” i relation til “det komiske”. Han har selvfølgelig fra praksis og ikke mindst fra sin læsning af Flögels *Geschichte der komischen Litteratur* kendt forbindelsen mellem dem. Her skriver Flögel, at latteren, når den forekommer, skyldes oplevelsen af et overraskende og uventet misforhold mellem to eller flere forestillinger, som når vi fx pludselig oplever, at tilsyneladende ensartede ting er uensartede, og tilsyneladende uensartede ting er ensartede.²⁹⁷

Kierkegaard brugte de æstetiske kategorier efter sit eget hoved. Fx brugte han dem som ontologiske kategorier samtidigt med, at han fortsatte med at bruge dem i deres traditionelle betydning. “Det komiske” er et eksempel herpå. Kategorien “det pludselige” ændrede han radikalt. Fra at være årsag til latter blev det pludselige snarere årsag til en skræmmende oplevelse, nemlig oplevelsen af dæmoni.

Kant var altså ikke den første, der i nyere tid forbandt opkomsten af noget pludseligt og uventet med latter. Fx forklarede Thomas Hobbes latteren som en virkning af en pludselig opstået stolthed ved at have udført en pludselig handling, der glæder den handlende selv, eller hvis man hos en anden pludselig bemærker

297. K.F. Flögel: *Geschichte der komischen Litteratur*, bd. 1, s. 36 og s. 52.

noget mangelfuldt, som man ikke selv lider under.²⁹⁸ For Hobbes var latteren derfor et udslag af en pludselig opstået selvglæde.

David Hartleys udpegning af årsagen til latter var langt mindre primitiv end Hobbes'. Nok pegede han på, at hos spædbørn forårsages latteren af et bortfald af den frygt, som noget pludseligt overraskende umiddelbart frembringer; man han var klar over, at større børns og den voksnes latter afhænger af langt flere forhold. Mennesket lærer at le, som det lærer at tale og gå. Latter kan også være smittende, idet en andens latter kan være årsag til, at man selv ler. Årsagerne til, at mennesker ler, er således lige så forskelligartede som deres meninger, dispositioner og situationer.²⁹⁹ Hos både Hobbes, Hartley og Kant var latteren forårsaget af en pludselig og uventet erkendt eller oplevet inkongruens eller kontrast. Kategorien "det pludselige" måtte således være væsentlig for forståelse af komediens virkemidler. Og Henry Home, Lord Kames, bestemte et vittigt indfald som en tanke eller et udsagn, som vækker latter og virker overraskende.³⁰⁰ Det er umiddelbart indlysende, at mange vittigheder spiller på overraskelsesmomentet. Dog kan også velkendte vittigheder fremkalde smil og latter, uden at der er en social eller selskabelig grund dertil.

Men det var ikke kun i forbindelse med det komiske, at det pludselige blev diskuteret. Allerede Pseudo Longinus fremhævede i sin afhandling om det sublime eller det ophøjede, at det pludselige var et vigtigt retorisk virkemiddel. Den taler, skrev forfatteren, som forstår i sin tale i det rette øjeblik at lade det sublime lig et lynglimt ryste tilhørerne, afslører øjeblikkeligt sin retoriske kyndighed.³⁰¹ Hermed blev der tradition for at forbinde det pludselige og det sublime, som det fx ses hos Moses Mendelssohn, som opfattede det

298. Th. Hobbes: *Leviathan* (1651), I,6. Th. Hobbes: *The English Works*, bd. 1-11, London: Bohn 1839-1845, bd. 3, s. 46.

299. D. Hartley: *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations* (1749), bd. 1-2, Hildesheim: Olms 1967, bd. 1, s. 437-41.

300. [H. Home]: *Elements of Criticism* (1762), bd. 1-3, Basel: Tourneisen 1795, bd. 2, s. 16 (kap. 13).

301. Longinus: *On the Sublime* 1, Engl. overs. B. Einarson, i J. Reynolds: *Dicourses on Art*, med indl. af E. Olson, Chicago: Packard & Company 1945, s. 5.

pludselige som en væsentligt træk ved det ophøjede.³⁰² Også Burke taler om det pludselige i forbindelse med oplevelsen af visse typer af det sublime, nemlig de oplevelser, som er mere eller mindre bestemt af lydindtryk. En pludselig begyndelse eller afslutning af lyde af betydelig styrke kan således være medvirkende til at fremkalde en oplevelse af noget ophøjet.³⁰³

F.Th. Vischer inddrog forbindelsen både mellem det pludselige og det sublime og mellem det pludselige og det komiske i sit debutarbejde fra 1837 om det ophøjede og det komiske.³⁰⁴ Hans sammenstilling af det sublime og det komiske var formodentlig inspireret af Weisse, der netop havde defineret det komiske som en nedsænkning i endelighedens verden af det evige, det uendelige og det absolutte, hvilket vil sige, at i komikken ophæves det skønne og sublime.³⁰⁵ Latteren er komikkens subjektive side, dets objektive side er, at det endelige og det uendelige eller sublime gensidigt ødelægger og negerer hinanden.³⁰⁶ I komedien bringes det ophøjede til fald, men går ikke til grunde og genoprettes til slut, modsat i tragedien, hvor det ophøjede, den tragiske helt, ikke bringes til fald, men går til grunde.

Dette lyder ganske abstrakt og uden forbindelse med dagligdagens og teatrets komik. Lidt mere forståeligt bliver det, hvis det konkretiseres. Komedien har ofte en komisk figur, som er hovedperson, og som er karakteristisk ved, at han har bildt sig noget ind, der strider mod den faktiske virkelighed. Fx kan man tænke på den stundesløse i Holbergs komedie af samme navn. Her er igen tale om det subjektives fornægtelse af det objektive. Den stundesløse er fuldt og helt optaget af de gøremål, som han forestiller sig, han har i endelighedens verden. Ideelt set er han et åndeligt væsen og besidder som sådan – i hvert fald potentielt – åndelig skønhed. Som et

302. M. Mendelssohn: "Ueber das Erhabene und Naive", M. Mendelssohn: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, udg. af M. Brasch (1880), bd. 1-2, Hildesheim: Olms 1968, bd. 2, s. 174, ss. 177ff.

303. E. Burke: *An Essay on the Sublime and Beautiful* (1756), 2. del, sekt. 18, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, bd. 1-6, London: Bohn 1854-1856, bd. 1, s. 109f.

304. F.Th. Vischer: *Ueber das Erhabene und Komische*, Stuttgart: Imle & Krauss 1837.

305. Ch.H. Weisse: *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, bd. 1 s. 209.

306. Op.cit. bd. 1, s. 221 og s. 229.

åndeligt væsen er han evig og uendelig og er derfor noget sublimt eller ophøjet. I komedien er denne ophøjethed negeret ved at blive trukket ned i endelighedens verden. På grund af det spil, som foregår omkring ham, ender han med at komme til fornuft, dvs. nok har komedien vist, hvordan hans ophøjede væsen er blevet negeret eller fornedret, men også, at den ved komediens afslutning bliver genrejst.

I forbindelse med sin analyse af det sublime forkastede Vischer Mendelssohns påstand om, at pludselighed og overraskelse er bestemmende for oplevelse af det sublime. Det sublime kan bestå, selv om overraskelsesmomentet er borte, og oplevelsen af ophøjethed kan fremkomme gradvist. I sin store *Æsthetik* i to bind, hvis første bind udkom i 1846 og det andet i 1857, gentog Vischer sin afvisning, ligesom han også rejste tvivl om, hvor afgørende det pludselige er i forbindelse med det komiske. Der findes, mente Vischer, også konstante komiske genstande, som når fx Sancho Panza, Don Quixotes oppasser i roman af samme navn, en hel nat igennem tror at hænge over en afgrund, og først, når morgenen gryr, opdager, at der kun er ganske kort afstand ned til den faste grund.³⁰⁷

Jeg har ikke fundet andre teoretiske æstetikere fra første halvdel af det 19. århundrede end Vischer, der har inddraget kategorien "det pludselige". Kierkegaard kendte tilsyneladende ingen af de værker, hvor Vischer som teoretisk æstetiker diskuterer det pludselige, men som teatergænger og som et vittigt, sarkastisk, satirisk og meget reflekterende gemyt har han selvfølgelig kendt det pludseliges virkning og har ikke undladt at bruge sin viden.

307. F.Th. Vischer: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen* (bd. 1-2, 1846-1856), 2. udg., bd. 1-6, München: Meyer & Jessen 1922-1923, bd. 1, ss. 236-239 (§86) og ss. 409-411 (§173).

Kierkegaard og det pludselige

Kategorien “det Pludselige” lever sit eget stilfærdige liv i Kierkegaards forfatterskab. Skønt udtrykket optræder 32 gange i nominativ og 11 gange i genitiv i forfatterskabet,³⁰⁸ 5 gange i Papirerne ifølge registeret til Papir-udgaven, og er optaget i sagregisteret til 2.-udgaven af de samlede værker, er det totalt fraværende i *Ordbog over det danske Sprog*. Udover adjektivet og adverbiet “pludselig” kender ordbogen kun det afledede substantiv “pludselighed”. Tilsvarende kender Grimms tyske ordbog kun “Die Plötzlichkeit” og ikke det til det danske “det pludselige” analoge udtryk “Das Plötzliche”, som bruges i tyske oversættelser af *Begrebet Angest*.³⁰⁹ Mange af de substantive-ringer, der i første halvdel af det 19. århundrede dannedes på både dansk og tysk, er muligvis med god grund aldrig nået frem til ordbøgerne.

Allerede i *Om Begrebet Ironie* tales om “det Pludseliges hele Overraskelse”,³¹⁰ og i “Vexeldriften” i første del af *Enten-Eller* om den “Braad”, som mindet om “det Behagelige” og “det Ubehagelige” kan efterlade, og som i et ubevogtet øjeblik kan overraske “med det Pludseliges hele Magt.”³¹¹ I *Tre Taler ved tænkte Leiligheder* understreges det med ordene “det Pludseliges uforklarlige Forsvinden og uforklarlige Frembryden”,³¹² at “det pludselige” er et brud på tidens kontinuitet, og i “Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser” fra *Stadier på Livets Vei* siges det om den, der bryder ud af et ægteskab, at “hvert Minut kan det Pludselige komme over ham med sin Forfærdelse.”³¹³ Senere i *Stadierne* i afsnittet “‘Skyldig?’ – ‘Ikke Skyldig?’” tales der om, at ved “det Pludseliges” fremkomst kommer

308. Se *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker compiled by Alastair McKinnon*, Leiden: Brill 1973.

309. Se fx S. Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, oversat og forsynet med indledning og kommentar af H. Rochol, Hamburg: Felix Meiner 1984, s. 142.

310. *SKS* 1, s. 194.

311. *SKS* 2, s. 283f.

312. *SKS* 5, s. 460.

313. *SKS* 6, s. 168.

forstanden til kort, og at det får den til at "staae stille", hvilket klarer sig ved vanviddets pludselige frembrud, der får den vanvittige til at forstene.³¹⁴ I *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* kædes de to udtryk "Øjeblikket" og "det Pludselige" sammen, idet det siges, at øjeblikket kommer med det pludseliges "lette Fjed",³¹⁵ dvs uden af det forud har meldt sin ankomst.

Som bekendt findes den mest markante brug af udtrykket "det Pludselige" i *Begrebet Angest*, kapitel 4, §2, hvor angsten for det gode eller "det Dæmoniske" blandt andet karakteriseres som "det Pludselige", idet det siges, at "Det Dæmoniske er det Pludselige".³¹⁶ Dette betyder selvfølgelig ikke, at det dæmoniske og det pludselige identificeres, men at det livsforhold eller eksistensforhold, der kan bestemmes som dæmoni, under hensyntagen til den tidslige dimension, kan karakteriseres ved hjælp af kategorien "det pludselige", hvorimod det kan karakteriseres som "det Indesluttede og det ufrivilligt Aabenbare",³¹⁷ når man ser på indholdet af begrebet "Dæmoni",³¹⁸ hvilket ikke synes at være en kategorial bestemmelse. Den kategoriale bestemmelse af "det Dæmoniske" som "det Pludselige" skal senere omtales i detaljer; her skal kun peges på, at "det Pludseliges" optræden i denne sammenhæng ikke i væsentlig grad har beskæftiget kommentatorerne. Fx er "det pludselige" slet ikke omtalt i Arne Grøns bog om *Begrebet Angest*, og kun meget stedmoderligt behandlet hos Gregor Malantschuk.³¹⁹ Det lille udpluk af steder i forfatterskabet, som er anført ovenfor, og hvor udtrykket "det pludselige" optræder, belyser alle væsentlige sider ved det indhold, som Kierkegaard lægger i begrebet om det pludselige.

314. *SKS* 6, ss. 250-252.

315. *SKS* 11, s. 20.

316. *SKS* 4, s. 430.

317. *SKS* 4, s. 424.

318. "Det Dæmoniske bestemmes som det Indesluttede, naar der reflekteres på Gehalten, det bestemmes som det Pludselige, naar der reflekteres paa Tiden." *SKS* 4, s. 430.

319. A. Grøn: *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, København: Gyldendal 1993, G. Malantschuk: *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, København: Rosenkilde og Bagger 1971, s. 106. I Malantschuks *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*, København: C.A. Reitzel 1993 er "Det Pludselige" ikke omtalt.

At “det pludselige” er en kategori hos Kierkegaard fremgår eksplicit i *Begrebet Angest*. Efter at have fastslået, at “det Pludselige”, når talen er om, hvad den indesluttede i sin dæmoni ruger over, er “det Forfærdelige”, og for en iagttaget undertiden fremtræder komisk, fortsætter Vigilius Haufniensis: “Videre vil jeg ikke udføre dette, kun for at hævde min Kategorie vil jeg minde om, at det Pludselige altid har sin Grund i Angest for det Gode, fordi der er noget, som Friheden ikke vil gennemtrænge.”³²⁰ At friheden ikke kan gennemtrænge det pludselige vil sige, at det ikke er en frihedsytring, men en nødvendig følge af vanvid og dæmoni.

”Det pludselige” er således en kategori, og under denne kategori hører oplevelser, stemninger og følelser, som ikke lader sig indordne i en tidlig kontinuitet, dvs. som ikke har et foregribende før og et affødt efter. Og selv om disse bevidsthedsfænomener kan have en tidlig udstrækning, er de ikke tidslige fænomener, da de ikke undergår nogen forandring; de er en form for sjælelig stivnen, som fastholder individet. Tiden er standset. Det pludselige er derfor ikke – med et udtryk hentet fra *Philosophiske Smuler* – “dialektisk i Retning af Tiden.”³²¹

Men skønt det pludselige kan illustreres som noget legemligt, fx som en kropslig stivnen, betegner det først og fremmest noget, der optræder *in foro interno*, som når fx det pludselige “med sin Forfærdelse” kommer over den utro. Det pludselige er ikke et “Naturphænomen”, men betegner noget åndeligt, nemlig dæmoni, og det pludselige siges at være et andet udtryk for den indesluttethed, der karakteriserer dæmonien. Argumentationen herfor forløber på følgende måde: Indesluttetheden indebærer, at kommunikationen med omverdenen stort set hører op. Men “Communicationen er igjen Udtrykket for Continuiteten.”³²² Dette betyder selvfølgelig ikke, at kommunikation og kontinuitet forstået som et tidsligt forløb er et og det samme, men at kommunikation forudsætter et tidsligt forløb. Denne forudsætning kan ikke antages at være en tilstrækkelig forudsætning, da tidslige forløb ikke nødvendigvis indebærer kom-

320. SKS 4, s. 431.

321. SKS 4, s. 276.

322. SKS 4, s. 430.

munikation; men den må være en nødvendig forudsætning: Uden et tidsligt forløb ingen kommunikation. Med denne præcisering kan argumentationen formuleres således: Kommunikation implicerer kontinuitet, og udelukkelse af kommunikation, dvs. negationen af kommunikationens mulighed, indebærer en negation af kontinuitet, og "Negationen af Continuiteten er det Pludselige."³²³ Derfor er "det pludselige" det tidslige udtryk for dømoni.

Argumentet er imidlertid et klassisk fejlargument. Benægtelse af antecedensen (kommunikationen) indebærer ikke en negation af konsekvensen (kontinuiteten). Det er vel også derfor, at forfatteren skriver, at indesluttetheden bevarer et skin af kontinuitet, idet den indesluttede ikke isolerer sig totalt, men vil "bevare en vis Continuitet med det øvrige Menneskeliv."³²⁴ Den indesluttede er fysisk til stede og kan vel ikke unddrage sig at omgås andre mennesker, men åndeligt talt har han isoleret sig. Og det er denne åndelige isolation i en verden, der eksisterer i tid, der fremtræder som det pludselige. Der må således skelnes, synes det, mellem på den ene side den kontinuitet som et åndeligt fællesskab, der forløber i tid, forudsætter, og på den anden side den kontinuitet, som en fysisk tilstedeværelse forudsætter. I relation til sidstnævnte kontinuitet

vil nu netop hiin Indesluttethedens Skin-Continuitet vise sig som det Pludselige. I eet Øieblik er det der, i næste er det borte, og ligesom det er borte, da er det der igjen heelt og fuldstændigt. Det lader sig ikke indarbeide eller gjenmarbeide i nogen Continuitet, men det, der saaledes ytrer sig, er netop det Pludselige.³²⁵

Selv om hele denne redegørelse synes at have en fremadskridende, argumenterende karakter, er den ved en nøjere analyse en gang på stedet og en skøn blanding af fejlargumentation og eksplication af den grundlæggende antagelse, nemlig at "Det Dæmoniske er det Pludselige." Dette indicerer, at den videnskabelige form, som karakteriserer *Begrebet Angest*, måske ikke skal tages for pålydende. Må-

323. S.s.

324. SKS 4, s. 43f.

325. S.s.

ske er der snarere tale om forkyndelse iklædt en form, der er fremmed for den, dvs. der skildrer de eksistentielle forhold, som ethvert individ er stedt i, når det som "Ethvert Menneskeliv er lagt religiøst an."³²⁶ Og en sådan forkyndelse eller skildring kan aldrig gives en videnskabelig form. Form og indhold strider mod hinanden, og det er jo ironiens væsensbestemmelse. På denne måde kan *Begrebet Angest* opfattes som et dybt ironisk værk.

I følgebladet til *Om min Forfatter-Virksomhed* fra 1851 skrev Kierkegaard, at tiden havde behov for "en gudsfrygtig Satire", og at han især ved hjælp af pseudonymerne har præsteret en sådan.³²⁷ Satiren er udleverende og hudflettende, og den kan til dette formål gøre brug af ironien. Det, Kierkegaard var ude efter, var den illusoriske videnskabeliggørelse af eksistentielle forhold og herunder især forholdet til det guddommelige, som han fandt var kendetegnende for samtiden og specielt for tidens hegelianske, spekulative teologi i den martensenske ekstraktion.

Jeg skrev ovenfor, at for Vigilius Haufniensis optræder det pludselige *in foro interno*. Dette fremgår af overvejelserne over, hvordan det dæmoniske bedst lader sig fremstille scenisk. Som bekendt valgte Haufniensis Mefistofeles-skikkelsen som illustration af det pludselige, men ikke den talende Mefistofeles, thi "Ikke de forfærdeligste Ord, der lyde op fra Ondskabens Afgrund, formaae at frembringe den Virkning, som den Springets Pludselighed, der ligger indenfor det Mimiskes Omfang."³²⁸ Det er balletens Mefistofeles, som August Bournonville har fremstillet ham i balletten *Faust*, der tages som illustration af det pludselige. Bournonville lod sin Mefistofeles springe ind på scenen og stivne i nedspringet: "Dette Sæt i Springet, der minder om Rovfuglens og Rovdyrets Spring, der forfærder dobbelt, da det i Almindelighed bryder frem af en fuldkommen Stillestaaen, er af uendelig Virkning."³²⁹ Men denne mimiske illustration af det pludselige må imidlertid ikke opfattes som "det pludselige". "Det Mimiske kan [...] udtrykke det Pludse-

326. SKS 4, s. 407.

327. SV2, bd. 13, ss. 540f.

328. SKS 4, s. 432.

329. SKS 4, s. 432f.

lige, uden at det Mimiske som saadant er det Pludselige.”³³⁰ Det pludselige er et indre fænomen, som ikke nødvendigvis kan udtrykkes ved noget ydre. Det dæmoniske har, som det siges, en “Tendents hen til det Mimiske”.³³¹ Vi befinder os i forfatterskabet stadig i den fase, hvor der gøres op med den hegelske dialektik mellem det indre og det ydre.

Før jeg forlader den mimiske fremstilling af det pludselige, skal jeg nævne, at hvor Haufniensis lader Mefistofeles i Bournonvilles skikkelse springe ind ad et vindue, springer han ifølge Bournonvilles libretto ud af en reol. Himlen tilbyder Faust den kundskab, som han så brændende begærer, men han afviser og påkalder sig underverdenen. Og “Den Onde lader sig ikke længe vente, Tordenen brager, Lyn og røde Flammer oplyse det skumle Værelse og af en Bogreol fremspringer Mephistopheles.”³³² En kommentator forklarer uoverensstemmelsen mellem Haufniensis og librettoen med hensyn til, hvorfra Mefistofeles gør sin entre på scenen med, at det dog ikke er “usandsynligt, at iscenesættelsen er blevet ændret”, men tilføjer fornuftigvis, at det ikke har kunnet bekræftes, at en sådan ændring har fundet sted.³³³ Jeg finder det imidlertid højst usandsynligt, at der ved opførelsen på dette punkt blev foretaget en ændring i forhold til librettoen, idet der er en symbolik i, at djævelen springer ud af en reol fyldt med de verdslige bøger, der ikke har kunnet slukke Fausts umættelige kundskabstørst. Bournonville var meget bevidst og næn om sine symboler, og da det kan have sine vanskeligheder scenisk at lade Mefistofeles springe ud af en reol, har Bournonville formentligt ved den sceniske fremstilling ladet ham springe ud af et bogskab med åbenstående glasdøre. Kierkegaard har da, muligvis på grund af sin placering i teatret, set det, som om Mefistofeles kom springende ind på scenen gennem et åbentstående vindue. Man bør betænke, at vinduer i gamle dage om vinteren ofte var forsynede med forsatsruder, der åbnede indad.

330. SKS 4, s. 432.

331. SKS 4, s. 433.

332. A. Bournonville: *Faust. Original romantisk Ballet i 3 Acter*, København: Bianco Luno og Schneider, 1832, s. 5.

333. SKS K4, s. 498.

Som det er nævnt tidligere, blev kategorien “det pludselige” kun sparsomt behandlet i samtidens æstetiske systemer. Kilden til den kierkegaardske kategori er imidlertid meget nærliggende og fremgår af den lange note 2 om Platon i begyndelsen af kapitel 2 i *Begrebet Angest*,³³⁴ hvor Kierkegaard henfører sit begreb om øjeblikket til den platoniske dialog “Parmenides”, dog næppe – efter flere kommentatorers mening – med rette.³³⁵

Det græske udtryk, som Kierkegaard for øvrigt i overensstemmelse med Schleiermacher³³⁶ oversætter som “Øieblikket”, er το εἴαυρη, der af Høffding mere filologisk korrekt oversættes med “det Pludselige”. Det pludselige synes både at være noget værende og noget ikke-værende. Denne modsigelse søger Sokrates i dialogen at eliminere ud fra idélæren. Øjeblikket, hvori “Tiden og Evigheden berøre hinanden”,³³⁷ er hos Kierkegaard derimod logisk set et paradoks. Det både er og er ikke i tiden. Her overfor står, at “det pludselige” hos Kierkegaard, som stående uden for tiden, ikke har samme modstridende karakter.

Af Platons “το εἴαυρη” synes således at udspringe to kierkegaardske kategorier, som begge er ontologiske kategorier: Øjeblikket og det pludselige. Derfor var det for Kierkegaard naturligt at sige, at øjeblikket kommer med “det Pludseliges lette Fjed.”³³⁸

334. SKS 4, ss. 385-388.

335. Se H. Høffding: *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, København: Høst og Søn 1920 (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Filosofiske Meddelelser I,2) ss. 38ff., og K. Friis Johansen: *Studier over Platons Parmenides i dens forhold til tidligere platoniske dialoger*, København: Munksgaard 1964, s. 402.

336. SKS K4, s. 452.

337. SKS 4, s. 390.

338. SKS 11, s. 20.

Bibliografi

- Aristoteles: *Om digtekunsten*. Oversat af E. Harsberg, København: Gyldendal 1970.
- Bejerholm Lars: "*Meddelelsens Dialektik*". *Studier i Søren Kierkegaards teorier om sprog, kommunikation och pseudonymitet*, København: Munksgaard 1962.
- Bournonville, August: *Faust. Original romantisk Ballet i 3 Acter*, København: Bianco Luno og Schneider, 1832.
- Brandes, Georg: *Æsthetiske Studier*, Kjøbenhavn: Gyldendal 1868.
- Brandes, Georg: *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Kjøbenhavn: Gyldendal 1877.
- Brandt, Frithiof: *Den unge Søren Kierkegaard*, København: Levin & Munksgaard 1929.
- E. Burke: *An Essay on the Sublime and Beautiful* (1756), i [E. Burke:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, bd. 1-6, London: Bohn 1854-1856, bd. 1.
- Come, Arnold B: "Kierkegaard's Method: Does He Have One?", *Kierkegaardiana*, bd. 14, 1988, ss. 14-28.
- Come, Arnold B.: *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal: Inter Editions 1991.
- Czakó, István "Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview," I J. Stewart (udg.): *Johan Ludvig Heiberg. Philosopher, Litterateur, Dramaturge, and Political Thinker*, København: Museum Tusulanum 2008, pp. 132-136.
- Diem, Hermann: *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1950.
- [Eiriksson, Magnus] Theophilus Nicolaus: *Er Troen et Paradox og "i Kraft af det Absurde"? et Spørgsmaal foranlediget ved "Frygt og Bæven, af Johannes de silentio", besvaret ved Hjælp af en Troes-Ridders fortrolige Meddelelser, til fælles Opbyggelse for Jøder, Christne og Muhamedanere*. Kjøbenhavn: Steen & Søn 1850.
- Feibelman, James K; *In praise of Comedy* (1939), New York: Horizon Press 1970.
- Flögel, K.F.: *Geschichte der Komische Litteratur*, bd. 1-4, Liegnitz & Leipzig: Siegert 1784-1787.
- Grøn, Arne: *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, København: Gyldendal 1993.

- Hartley, David: *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations* (1749), bd. 1-2, Hildesheim: Olms 1967.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke. Vollständige Ausgabe*, Bd. 1-18, udg. af Ph. Marheineke m.fl., Berlin: Duncker und Humblot 1832-1845.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*, bd. 1-20, udg. af E. Moldenhauer og K.M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969-1971, registerbind ved H. Reinicke, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Åndens fænomenologi*, på dansk ved C. Bratt Østergaard, København: Gyldendal 2005.
- Heiberg, Johan Ludvig: *Kjøbenhavns flyvende Post*, Kjøbenhavn 1827-1828.
- [Heiberg, Johan Ludvig:] *Ledetraad ved Forelæsningerne over Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik ved den kongelige militaire Høiskole* 1831-1832 [Kjøbenhavn 1832].
- Heiberg, Johan Ludvig: *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række filosofiske Forelæsninger*, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1833.
- Heibergs *Perseus, Journal for den speculative Idee*, bd. 1-2, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1837-38.
- Heiberg, Johan Ludvig: "Om Contradictions- og Exclusions-Principet. En logisk Bemærkning" (1839), i J.L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd. 2, 1861, ss. 167-190.
- Heiberg, Johan Ludvig: *Prosaiske Skrifter*, bd. 1-3 (uafsluttet), Kjøbenhavn: Schubothe 1841-1843.
- Heiberg, Johan Ludvig: *Urania. Aarbog for 1844*, Kjøbenhavn: Bing & Søn [1843].
- Heiberg, Johan Ludvig: *Prosaiske Skrifter*, bd. 1-11, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1861-1862.
- [Heiberg, Johan Ludvig:] *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*. Udg. og overs. af J. Stewart, Copenhagen: C.A. Reitzel 2005.
- Helweg, Hjalmar: *Søren Kierkegaard. En psykiatrisk-psykologisk studie*, København: Hagerup 1933.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651), i Th. Hobbes: *The English Works*, bd. 1-11, London: Bohn 1839-1845, bd. 3.

- [Home, Henry, Lord Kames]: *Elements of Criticism* (1762), bd. 1-3, Basel: Tourneisen 1795.
- Hong, Howard V.: "The Comic, Satire, Irony, and Humor: Kierkegaardian Reflections", i *Midwest Studies in Philosophy*, bd. 1, 1976, ss. 98-108.
- Hutcheson, Francis "Hibernicus Letters [to the Dublin Journal]", i Francis Hutcheson: *Collected Works*, ed. by B. Fabian, bd. 1-7, Hildesheim: Olms 1971, bd. 7, ss. 111-169.
- Hyppolite, Jean: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, bd. 1-2 (1946), Paris: Aubier 1967.
- Høffding, Harald: *Søren Kierkegaard som Filosof*, København: Philipson 1892.
- Høffding, Harald (udg): *Hans Brøchner og Christian K.F. Molbech. En Brevvexling*, Kjøbenhavn: Gyldendal 1902.
- Høffding, Harald: *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, København: Høst og Søn 1920 (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Filosofiske Meddelelser I,2).
- Jean Paul [Richter]: *Vorschule der Ästhetik*, Jean Paul: *Werke*, bd. I,5, udg. af N. Miller, 4. udg., München: Hanser 1980.
- Johansen, Karsten Friis: *Studier over Platons Parmenides i dens forhold til tidligere platoniske dialoger*, København: Munksgaard 1964.
- Jørgensen, Merete: *Kierkegaard som kritiker. En undersøgelse af forholdet mellem det æstetiske og det etiske i Kierkegaards litterære kritik*, [København:] Gyldendal 1978.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner 1956.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg: Felix Meiner 1959.
- Kierkegaard, Søren: *Samlede Værker*, 2. udg. ved A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, bd. 1-14, København: Gyldendal 1920-1931, bd. 15 (registre og terminologisk ordbog) ved A. Ibsen og J. Himmelstrup, København: Gyldendal 1936.
- [Kierkegaard, Søren:] *Søren Kierkegaards Papirer* udg. af P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2. forøgede udgave ved Niels Thulstrup, bd. 1-13, København: Gyldendal 1968-1970, bd. 14-16 (indeks) ved N.J. Cappelørn, København: Gyldendal 1975-1978.
- Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*, oversat og forsynet med indledning og kommentar af H. Rochol, Hamburg: Felix Meiner 1984.

- [Kierkegaard, Søren:] *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af N.J. Cappe-lørn m.fl., bd. iff., København: Gad 1997ff.
- Kjældgaard, Lasse Horne: *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*, København: Gyldendal 2007.
- Kleinert, Markus: "Jean Paul: Apparent and Hidden Relations between Kierkegaard and Jean Paul", i J. Stewart (udg.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, bd. 6,3, Aldershot: Ashgate 2008, ss. 155-170.
- Koch, Carl Henrik: *Kierkegaard og "Det interessante". En studie i en æstetisk kategori*, København: C.A. Reitzel 1992.
- Koch, Carl Henrik: "I anledning af ... Om anledningens kategori i 'Enten-Eller'", i C.H. Koch: *Strejftog i den danske filosofis historie*, København: C.A. Reitzel 2000.
- Koch, Carl Henrik: *Den danske idealisme*, København: Gyldendal 2004.
- Koch, Carl Henrik: "Heiberg's 'Hegelian' Solution to the Free Will Problem" i J. Stewart (udg.): *Johan Ludvig Heiberg. Philosoph, Litterateur, Dramaturge and Political Thinker*, København: Museum Tusulanum 2008.
- Kofoed-Hansen, [Hans Peter]: *Dr. S. Kierkegaard mod Dr. H. Martensen*, Kjøbenhavn : Iversen 1856.
- Lindström, Valter: *Efterføljelsens Teologi hos Sören Kierkegaard*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1956.
- Longinus: *On the Sublime*, overs. af B. Einarson, i J. Reynolds: *Dicourses on Art*, med indl. af E. Olson, Chicago: Packard & Company 1945.
- Malantschuk, Gregor: *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, København: Rosenkilde og Bagger 1971.
- Malantschuk, Gregor: *Frihed og Eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning*, København: C.A. Reitzel 1980.
- Malantschuk, Gregor: *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*, København: C.A. Reitzel 1993.
- [Martensen, Hans Lassen] Johannes M.....n: *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Cotta 1836.
- Martensen, Hans Lassen: "Fata Morgana, Eventyr-Comedie af Johan Ludvig Heiberg", *Maanedskrift for Litteratur*, bd. 19, 1838, ss. 361-397.

- Martensen, Hans Lassen: "Nye Digte af J.L. Heiberg", *Fædrelandet* nr. 398-400, 10.-12. januar 1841, spalte 3205-3224.
- Martensen, Hans Lassen: *Den christelige Dogmatik*, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1849.
- Martensen, Hans Lassen: *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen* udg. af J. Martensen, Kjøbenhavn: Gyldendal 1885.
- [Martensen, Hans Lassen:] *Briefwechsel zwischen H.L. Martensen und J.A. Dorner 1839-1881*, bd. 1-2, Berlin: Reuther 1888.
- [McKinnon, Alastair:] *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker compiled by Alastair McKinnon*, Leiden: Brill 1973.
- Mendelssohn, Moses: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, udg. af M. Brasch (1880), bd. 1-2, Hildesheim: Olms 1968.
- Mynster, Jakob Peter: "Rationalisme. Supranaturalisme", i J.P. Mynster: *Blandede Skrifter*, bd. 1-6, Kjøbenhavn: Gyldendal 1852-1857, bd. 2, ss. 95-115.
- Møller, Peder Ludvig (udg.): *Arena, et polemisk-æsthetisk Blad*, nr 1-2, Kjøbenhavn: Bakke 1843.
- Møller, Poul Martin: *Efterladte Skrifter*, bd. 1-3, Kjøbenhavn: Bianco Luno 1839-1843.
- Nielsen, Rasmus: *Grundideernes Logik*, bd. 1-2, Kjøbenhavn: Gyldendal 1864-1866.
- Olesen, Tonny Aagaard: "Das komische Pathos. Eine Einführung in Kierkegaards Theorie der Komik", *Kierkegaardiana*, bd. 20, 1999, ss. 111-136.
- Olson, Elder: *The Theory of Comedy*, Blomington/London: Indiana University Press 1968.
- Ostenfeld, Ib: *Angst-Begrebet i Søren Kierkegaards: Begrebet Angst [sic!]. En psykologisk Detail-Studie*, København: Gad 1933.
- Otani, Masaru: "Om det Komiske i Kierkegaards 'Efterskrift'", i *Kierkegaardiana*, bd. 5, 1964, ss. 68-77.
- Otani, Masaru: "The Comical", i N. Thulstrup & M.M. Thulstrup (udg.): *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, København: C.A. Reitzel 1980 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, bd. 3), ss. 229-235.
- Quintilian, Marcus Fabius: *Institutio oratoria*, med engelsk oversættelse af H.E. Butler, bd. 1-4, London: Heinemann 1920-1922.
- Rasmussen Edgar Tranekjær: *Bevidsthedstiv og Erkendelse. Nogle psykologisk-erkendelsesteoretiske Betragtninger*, København: Munksgaard 1956.

- Rohde, Hans Peter (udg.): *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bog-samling*, København: Det kongelige Bibliotek 1967.
- Roos, Carl: *Kierkegaard og Goethe*, København: Gad 1955.
- Rosenkranz, Karl: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg: Bornträger 1837.
- Rosenkranz, Karl: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben (1844)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
- Rötscher, Heinrich Theodor : *Aristophanes und sein Zeitalter. Eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, Berlin: Voss 1827.
- Rubow, Paul V.: *Dansk litterær Kritik i det nittende Aarhundrede indtil 1870*, København: Levin og Munksgaard 1921.
- Ruge, Arnold: *Neue Vorschule der Ästhetik. Das Komische mit einem komischen Anhang*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1837.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Werke*, udg. af Manfred Schröter, Bd. 1-6, Ergänzungsband 1-6, 1 Nachlassband, München: Beck 1927-1959.
- Schneider, Helmut: "Hegels Theorie der Komik und die Auflösung der schönen Kunst", *Jahrbuch für Hegelforschung*, bd. 1, 1995, ss. 81-110.
- Schlegel, August Wilhelm: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*. Udg. af G.V. Amoretti, bd. 1-2, Bonn/Leipzig: Kurt Schroeder 1923.
- Schulz, Heiko: "Rosenkranz: Traces of Hegelian Psychology and Theology in Kierkegaard", i J. Stewart (udg.) *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, bd. 6,2, Aldershot: Ashgate 2007.
- Schütze, Stephan: *Versuch einer Theorie des Komischen*, Leipzig: Hartnack 1817.
- Sibbern, Frederik Christian: "Genialitet og Besindighed – Talent og Smag. (Fragment af en Poetik)" i E. Beyer (udg.): *Gefion, Nytaarsgave for 1826*, Kjøbenhavn: Eget forlag [1826].
- Sibbern, Frederik Christian: *Philosophisk Archiv og Repertorium*, Kjøbenhavn: de Tegnagel 1829.
- Sibbern, Frederik Christian: *Om Poesie og Konst i Almindelighed med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespillerkonst eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik*, bd. 1, Kjøbenhavn: Eget forlag 1834, bd. 2, Kjøbenhavn: Eget forlag 1853, bd. 3, Kjøbenhavn: Eget forlag 1869.

- Sibbern, Frederik Christian: *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betreffende Hegels Philosophie betragtet i Forhold til vor Tid*, Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1838.
- Solger, Karl Wilhelm Ferdinand: *Vorlesungen über Ästhetik* (1829), udg. af K.W.L. Heyse, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Stewart, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: CUP 2003.
- Stewart, Jon: "Hegel: Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts", *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, bd. 6,1, Aldershot: Ashgate 2007, ss. 97-165.
- Stewart, John: "Solger: An Apostle of Irony Sacrificed to Hegel's System", i J. Stewart (udg.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, bd. 6,3, Aldershot: Ashgate 2008, ss. 235-269.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen: Niemeyer 1977.
- Sørensen, Villy: "Om det komiske. Med stadigt hensyn til Søren Kierkegaard", i *Hverken-eller*, København: Gyldendal 1961, ss. 196-210.
- Thulstrup, Niels: *Kierkegaards Forhold til Hegel*, København: Gyldendal 1967.
- Trendelenburg Adolf: *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin: Bethge 1846.
- Trendelenburg, Adolf: *Logische Untersuchungen* (1840), 3. udg. (1870), bd. 1-2, Hildesheim: Olms 1964.
- Vischer, Friedrich Theodor: *Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen*, Stuttgart: Imle & Krauss 1837.
- Vischer Friedrich Theodor: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen* (bd. 1-2, 1846-1856), 2. udg., bd. 1-6, München: Meyer & Jessen 1922-1923.
- Weisse, Christian Hermann: *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, bd. 1-2 (1830), Hildesheim: Olms 1966.
- Wilde, Fr.-Eb.: "Category", i N. Thulstrup & M.M. Thulstrup (udg.): *Concepts and Alternatives in Kierkegaard (Bibliotheca Kierkegaardiana* bd. 3), København: C.A. Reitzel 1980, s. 9-13.

Personregister

Søren Kierkegaards pseudonymer, fiktive personer, religiøse skikkelser og navne i forord, fodnoter og bibliografi er ikke medtaget

- Adler, Adolph Peter (1812-69) 81.
 Andersen Hans Christian (1805-75) 47.
 Aristofanes (o. 450-385 f.Kr.) 44, 62.
 Aristoteles (384/83-322 f.Kr.) 17-19, 22, 25, 37-40, 47-48, 79, 84, 85.
 Beattie, James (1735-1803) 66.
 Bejerhom, Lars (f. 1930) 51-52.
 Bournonville, August (1805-79) 125-126.
 Brandes, Georg (1842-1927) 57, 63.
 Brøchner, Hans (1820-75) 14.
 Burke, Edmund (1729-97) 119.
 Diem, Hermann (1900-75) 48-49.
 Dorner, Isak August (1809-84) 42.
 Eiriksson, Magnus (1806-81) 31-32.
 Flögel, Karl Friedrich (1729-1788) 46, 66, 69, 117.
 Grimm, Jacob Ludwig Karl (1785-1863) 121.
 Grimm, Wilhelm Karl (1786-1859) 121.
 Grundtvig, Niicolai Frederik Severin (1783-1872) 13.
 Grøn, Arne (f. 1952) 122.
 Gyllenburg, Thomasine Christine (1773-1856) 47.
 Hartley, David (1705-57) 48.
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831) 12, 17, 22-23, 25, 36, 38-40, 44-45, 47-48, 50, 62-64, 67, 70, 74, 77, 79-81, 88, 90, 99, 101, 109-114.
 Heiberg, Johan Ludvig (1791-1860) 39, 42-43, 47, 50, 63-65, 76-78, 81-82, 113-114.
 Helweg, Hjalmar (1886-1960) 52-55.
 Himmelstrup, Jens (1890-1967) 48, 61.
 Hobbes, Thomas (1588-1679) 117-118.
 Holberg, Ludvig (1684-1754) 119.
 Home, Henry, Lord Kames (1696-1782) 118.
 Hotho, Heinrich Gustav (1802-73) 44, 63.
 Hume, David (1711-76) 21.
 Hutcheson, Francis (1694-1747) 66.
 Høffding, Harald (1843-1931) 57-58, 127.
 Jean Paul (Richter) (1763-1825) 11-12, 45, 66.
 Kant, Immanuel (1724-1804) 17, 20-23, 25, 28, 37, 39-40, 45, 50, 87, 117, 118.
 Kierkegaard, Peter Christian (1805-88) 31, 91.
 Kierkegaard, Søren (1813-55) *passim*.
 Kofoed-Hansen, Hans Peter (1813-93) 13.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) 17.
 Lenau (Nikolaus Franz Niembsch von Strehlenau) (1802-50) 47.

- Lessing, Gotthold Ephraim (1729-81) 113.
- Luther, Martin (1483-1546) 31, 41.
- Malantschuk, Gregor (1902-78) 48, 122.
- Martensen, Hans Lassen (1808-84) 13, 28, 37, 42-43, 47, 50, 64-66, 76-77, 81-82, 108.
- Mendelssohn, Moses (1729-86) 118, 120.
- Molbech, Christian Knud Frederik (1821-88) 14.
- Mynster, Jakob Peter (1775-1854) 76-77.
- Møller, Peter Ludvig (1814-65) 43.
- Møller, Poul Martin (1794-1838) 61, 63.
- Oehlschläger, Adam (1779-1850) 43, 63.
- Ostenfeld, Ib (1902-95) 52-55.
- Paul, Jean, se Jean Paul
- Platon (427-347 f.Kr.) 127.
- Pseudo-Longinus (1. årh.) 118.
- Quintillian, Marcus Fabius (o. 35-96) 69.
- Rosenkranz, Johann Karl Friedrich (1805-79) 38, 42, 83, 113.
- Rötscher, H. Theodor (1803-71) 44-45, 62.
- Ruge, Arnold (1802-80) 46.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854) 67, 102.
- Schlegel, August Wilhelm (1767-1845) 62-63, 66.
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768-1834) 127.
- Schütze, Stefan (1771-1869) 63.
- Scribe, Eugène (1791-1861) 33.
- Shakespeare, William (1564-1616) 67-68.
- Sibbern Frederik Christian (1785-1872) 44, 79.
- Sofokles (496-406 f.Kr.) 67.
- Sokrates (470-399 f.Kr.) 62, 127.
- Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1780-1819) 44-45, 66-67.
- Stewart, Jon (f. 1961) 81
- Stilling, Peter Michael (1812-69) 81.
- Thiersch, Friedrich (1784-1860) 45.
- Trendelenburg, Adolf (1802-1872) 17, 40, 48-49.
- Vischer, Friedrich Theodor (1807-87) 46, 119.
- Walpole, Horace (1717-97) 68.
- Weisse, Christian Hermann (1801-1866) 45-46, 119-120.
- Wilde, Fr. -Eb. (20. årh.) 49-51.

General guidelines

The Academy invites original papers that contribute significantly to research carried on in Denmark. Foreign contributions are accepted from temporary residents in Denmark, participants in a joint project involving Danish researchers, or those in discussion with Danish contributors.

Instructions to authors

All manuscripts will be refereed. Authors of papers accepted for publication will receive digital proofs; these should be returned promptly to the editor. Corrections other than of printer's errors will be charged to the author(s) insofar as the costs exceed 15% of the cost of typesetting.

Authors receive a total of 50 free copies and are invited to provide addresses of up to 20 journals to which review copies could profitably be sent.

Manuscripts can be returned, but only upon request made before publication of the paper. Original photos and artwork are returned upon request.

Manuscript

General

Book manuscripts and illustrations must comply with the guidelines given below. The digital manuscript and illustrations plus one clear printed copy of both should be sent to the editor of the series. Digital manuscripts should be submitted in a commonly used document format (contact the editor if you are in doubt), and the illustrations should be sent as separate files. Please do not embed illustrations within text files.

A manuscript should not contain less than 48 printed pages. This also applies to the Sci.Dan.M. where contributions to the history of science are welcome.

Language

Manuscripts in Danish, English, German and French are accepted; in special cases other languages too. Linguistic revision may be made a condition of final acceptance.

Title

Titles should be kept as short as possible, preferring words useful for indexing and information retrieval.

Abstract, Summary

An abstract in English is required. It should be of 10-15 lines, outline main features, stress novel information and conclusions, and end with the author's name, title, and institutional and/or private postal address. – Papers in Danish must be provided with a summary in another language as agreed between author and editor.

Manuscript

Page 1 should contain title, author's name and the name of the Academy. Page 2: Abstract, author's name and address. Page 3: Table of contents if necessary. Consult a recent issue of the series for general layout. Indicate the position of illustrations and tables. A printout must accompany manuscripts submitted electronically.

Figures

All illustrations submitted must be marked with the author's name. It is important that the illustrations are of the highest possible quality. Foldout figures and tables should be avoided.

References

In general, the editor expects all references to be formally consistent and in accordance with accepted practice within the particular field of research. Bibliographical references should be given in a way that avoids ambiguity.



Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

Historisk-filosofiske Skrifter, HfS

Hist. Filo. Skr. Dan. Vid. Selsk.

VOL DKK

31 *Peter Oluf Brønsted (1780-1842). A Danish Classicist in his European context.*

Edited by Bodil Bundgaard Rasmussen, Jørgen Steen Jensen, John Lund & Michael Märcher. 2008. 322 pp. Ill. 300,-

32 Vagn Fabritius Buchwald: *Iron, steel and cast iron before Bessemer.* 2008. 416 pp. Ill. 400,-

33 David Bloch og Sten Ebbesen: *Videnssamfundet i det 12. og 13. århundrede. Forskning og formidling.* 2009. 179 pp. Ill. 300,-

Historisk-filosofiske Skrifter, HfM

Hist. Filo. Medd. Dan. Vid. Selsk.

VOL DKK

106 *The Question of Resilience. Social Responses to Climate Change.*

Edited by Kirsten Hastrup. 2009. 362 pp. Ill. 300,-

107 *Charles de Foucauld & A. de Calassanti-Motyliniski: Textes touaregs en prose (Dialecte de l'Ahaggar).*

Retranscription complète par Karl-G. Prasse. 2010. 176 pp. 150,-

108 *Charles de Foucauld: Poésies touarègues I-II (tahaggart).*

Retranscription complète par Karl-G. Prasse. 2010. 280 pp. 240,-

Scientia Danica. Series H, Humanistica, 8

Sci. Dan. H. 8

VOL DKK

I Carl Henrik Koch: *Det komiske og det pludselige. Studier i to af Kierkegaards kategorier.*

2010. 142 pp. 150,-

Priser ekskl. moms / Prices excl. VAT

Printed in Denmark by Special-Trykkeriet Viborg a-s
ISSN 1904-5492 · ISBN 978-87-7304-357-8

ISBN 978-87-7304-357-8



9 788773 043578