

# Når åndens herredømme over kødet mister sin magt

Om kvindelighed, kropslighed og seksualitet i Søren Kierkegaards »Forførerens Dagbog« og andre guldaldertekster

*Af Sophie Wennerscheid*

Ausgehend von dem im frühen 19. Jahrhundert virulenten Diskurs über Geist und Körper untersucht der Artikel, wie Kierkegaard sich mit der sich langsam verändernden Auffassung von Weiblichkeit auseinandersetzt. Besondere Bedeutung kommt dabei dem »Tagebuch des Verführers« zu. Statt diesen Text so zu lesen, dass es hier zu einer Abwertung von körperlich definierter Weiblichkeit kommt, wird argumentiert, dass es gerade diese Weiblichkeit ist, die dem Verführer Johannes zu einer Bedrohung wird. Je mehr Johannes versucht, die Grenze zwischen seiner geistig reflektierten Männlichkeit und der als formbar behaupteten Weiblichkeit der zu verführenden Cordelia aufrecht zuerhalten, desto mehr löst sich diese Grenze auf. Indem die geschlechtlich ambivalente Metaphorik des Tagebuchs herausgearbeitet wird, kann gezeigt werden, wie Kierkegaard Körperlichkeit als etwas verhandelt, das sich der Kontrolle des Geistes entzieht.

Forholdet mellem kønnene spiller en stor rolle i den danske litteratur fra første halvdel af det 19. århundrede, den såkaldte guldalderlitteratur. Også seksualitet er et af den tids centrale spørgsmål, om end ofte omtalt i en tilbageholdende tone. Nogle gange er tonen tilmed så diskret, at man som læser kun på en meget indirekte måde får at vide, at et samleje overhovedet har fundet sted. Thomasine Gyllembourgs novelle »Lille Karen« (1830) slutter fx med en scene, hvor titelfiguren Karen går »ind i sit Cabinet, hvor hendes over al Beskrivelse lyksalige Ægtemand snart fulgte efter hende«. Og i den følgende sætning, som også er den sidste i hele novellen, står der: »Næste Aars Paaskemorgen lod Hr. v. S. med stor Høitidelighed døbe sin og Karens Søn, og den lykkelige unge Moder følte fra hiint Øieblink ingen Tomhed i sit Hjem eller sit Hjerte«. (Gyllembourg 1866: 124) Lidt anderledes hvad angår følgerne, men med samme talende tavshed tegnes situationen i Kierkegaards forførelseshistorie fra *Enten – Eller* (1843). Efter at vi som læsere har fulgt Johannes Forføreren i mere end et halvt år på sin vej til at forføre den unge pige Cordelia, læser vi i den næstsidste dagbogsoptegnelse i »Forførerens Dagbog«, 24. september, at han endelig er ved at nå sit mål. Den næste dag noterer han imidlertid kun nøgternt: »Dog nu er det forbi, og jeg ønsker aldrig

mere at see hende« (SKS 2, 432). Den, som forventede en pikant scene, vil blive dybt skuffet. Ikke engang et eneste lidenskabeligt kys er der tale om. I stedet bliver vi bekræftet i vores formodning om, at Johannes er en gemen fyr, der ikke bare har forbrudt sig mod en uskyldig pige, men som også har gennemført et intrigant psykologisk spil, der er gået ud på at drive Cordelia ud af sin kvindelige umiddelbarhed og op i refleksionens mandlige sfære, blot for derefter at devaluere hende ved at kvindeligge hende igen. I stedet for – som Johannes' modspiller assessor Wilhelm anbefaler – at gifte sig med Cordelia og derved at frembringe en syntese af sanselighed og åndelighed, unddrager Johannes sig og overlader kvinden til hendes fortvivlelse.<sup>1</sup>

Det er i hvert fald den gængse fortolkning af den ulykkelige kærlighedsaffære, som en lang række litterater fra Sven Møller Kristensen (1966) til Johnny Kondrup (2019) har fremført med filologisk grundighed. Min artikel vil derimod åbne op for en anden læsning. Med afsæt i 1800-tallets seksualitetsdiskurs på den ene side og en skærpet opmærksomhed på »Forførerens Dagbog«s påfaldende kønsmetaforik på den anden side vil jeg vise, at forholdet mellem kønnene i Kierkegaards tekst er alt andet end entydigt. Derudover er det artiklens hensigt at gøre opmærksom på, at »Forførerens Dagbog« er et bidrag til det i guldalderens rejste spørgsmål om kvindens stilling i det patriarkalske samfund. Spørgsmålet var blevet aktuelt, fordi det ikke længere var en klar selvfølgelighed, at kvinden var manden underordnet på alle niveauer. Det var vistnok først med Mathilde Fibigers oprørske brevroman *Clara Raphael* fra 1851 (Fibiger 2008), at kvindespørgsmålet for alvor blev sat under debat. Men alligevel er der allerede i første halvdel af 1800-tallet noget på vej, som gør tidens mandlige tænkere urolige. Kierkegaard var én af dem.

Metodisk trækker jeg på forskellige teorier og metoder til at underbygge min læsning. For det første er det den franske idéhistoriker og post-strukturalist Michel Foucaults genealogiske metode, som ligger til grund for min læsning. Inspireret af Friedrich Nietzsches bog *Zur Genealogie der Moral* fra 1886 (Nietzsche 1999) undersøger Foucault i »Nietzsche, genealogien og historien« fra 1971 (Foucault 2015) de in- og eksklusions-

---

1 Denne syntese fremstiller Wilhelm i »Ægteskabets æstetiske Gyldighed« (SKS 3: 13), som sammen med to andre tekster udgør *Enten – Ellers* anden del, som kærlighedens ideal. Wilhelm argumenterer for, at den sanselige form for kærlighed og lidenskab, som findes i den romantiske kærlighed, »kan forenes med og bestaae i Ægteskabet, ja at Ægteskabet er den sande Forklarelse af hiin« (SKS 3: 38).

processer, der skaber et samfunds opfattelse af bestemte begreber, værdier og forestillinger og deres forandringer over tid, som fx forestillingen om den sunde krop. I min artikel vil jeg se nærmere på guldalderens seksualitetsbegreb og på forestillingen om kvindelighed.

Desuden gør jeg brug af en læsestrategi, der ligger i forlængelse af den form for mistænksomhedens hermeneutik, som den franske filosof Paul Ricœur har udviklet i sin bog *Freud and Philosophy* fra 1970. Med afsæt i Marx, Nietzsche og Freud som grundlæggere af en »school of suspicion«, hvor der problematiseres alt, der tages for givet, argumenterer Ricœur for tekstlæsninger, der blotlægger »the illusions and lies of consciousness« (Ricœur 1970, 32). Som litteraturvidenskabelig metode, der sigter til at læse en tekst mellem linjerne og mod hårene for at udpege dens selvmodsigelser eller skjulte sider, har denne form for hermeneutisk kritik haft stor fremgang i 1990'erne og fremefter, men er kommet i modvind i de seneste år (Felski 2011, Anker & Felski 2017). Jeg mener imidlertid, at metoden stadig har et stort potentiale, i særdeleshed hvis man kombinerer den med en mere kontekstorienteret læsning.

Den tredje teori, som har inspireret mig i mine kritiske Kierkegaard-læsninger, er den form for kropsmaterialisme, som bl.a. Donna Haraway har udviklet. Teorien går ud på at læse kroppen som en »witty agent« (Haraway 1988: 596), en slags sladrehanke, der unddrager sig den diskursive orden.

## Krop- og åndsproblematikken i guldalderperioden<sup>2</sup>

I *Begrebet Angest* fra 1844 skriver Kierkegaards pseudonym Vigilius Haufniensis:

Det hele Spørgsmaal om det Sexuelles Betydning, og dets Betydning i de enkelte Sphærer, er unegtelig hidindtil ringe nok besvaret, og fremfor Alt saare sjeldent besvaret i den rette Stemning. At sige Vittigheder derom er en fattig Kunst, at advare, er ikke vanskeligt, at prædike derom saaledes, at man udelader Vanskeligheden, er ikke heller svært; men at tale ret menneskeligt derom er en Kunst (SKS 4: 371).

---

<sup>2</sup> Den følgende fremstilling bygger til dels på min ph.d.-afhandling, der publiceredes på tysk i 2008 (Wennerscheid 2008).

Det problem, som her tages op, at tale menneskeligt om seksualitet, er yderst relevant for forståelsen af guldalderperioden, fordi det klart og tydeligt udtrykker det afgørende problem for den tids filosofi, nemlig forholdet mellem fornuft og ånd på den ene side og drifter og krop på den anden side. Hvordan kan man skrive om mennesket, der samtidig med, at det befrier sig fra statens og kirkens formynderi, tilsyneladende regeres af sin egen krop? Hvordan skal man forholde sig til denne kropsligt betingede anfægtelse? Er det muligt at betragte sig selv som fornuftsvæsen og alligevel anse kroppen som en naturlig del af mennesket? Det er spørgsmål, der ikke bare beskæftiger Kierkegaard og hans samtidige i Danmark, men som også drøftes i de forskellige filosofiske strømninger i Europa. Filosofihistorikeren Walter Schulz har i den forbindelse opstillet den tese, at den afgørende nyskabelse i denne tids filosofi har at gøre med, at fornuft og ånd mister deres fortrinsstilling. Det er ikke længere dem, der opleves som de førende kræfter; nu er det krop og drift, der slår tonen an. Schulz pointerer, at denne detronisering af ånden »ist das bestimmende Element in der philosophischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts« (er det afgørende element i den filosofiske udvikling i det 19. århundrede) (Schulz 1972: 369).

Kierkegaard er en del af denne forandring, da han på den ene side ligesom Hegel holder fast ved åndens primat, men på den anden side kender til det kropsligt-sanseliges magt. Talrige steder i forfatterskabet reflekterer han over en af fornuften ukontrolleret sanselighed og viser dermed, at forestillingen om det kønsneutrale borgerlige subjekt, der opstod i oplysningstiden, befinder sig i en krise.<sup>3</sup> Mens det mandlige, autonome, med sig selv identiske subjekt tidligere blev betragtet som kønsløs bærer af viden og begrunder af moralske værdier, så fremstår det nu i stigende grad som et kropsligt, kønnet væsen.

Denne udvikling begynder med fremkomsten af en ny videnskab i slutningen af det 18. århundrede: antropologien. I stedet for fortsat at operere med Descartes' dikotomi mellem krop og ånd, bliver mennesket nu opfat-

---

3 Særlig tydeligt bliver det fx i essayet »De Umiddelbart Erotiske Stadier eller det Musikalsk-Erotiske« i *Enten-Eller* (SKS 2: 53), hvor der betones, at den ureflekterede forfører Don Juan kun kan betvinges af den rene ånd i skikkelse af kommandanten (SKS 2, 106). At det ikke kun er Kierkegaard, der var lydhør over for sanselighedens farlige kraft, ser vi fx også i Johan Ludvig Heibergs episke digt »De Nygifte« (Heiberg 1862), hvor den unge ægtemands begær fordobles i en anden mands begær, der symboliserer »the threatening forces without and within« (Mortensen 1997: 450).

tet som en psyko-fysisk enhed. Programmatisk erklærede Ernst Platner i sin *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* fra 1772:

Der Mensch ist weder Körper noch Seele allein; er ist die Harmonie von beyden, und der Arzt darf sich, wie mir dünkt, eben so wenig auf jene einschränken, als der Moralist auf diese (Mennesket er hverken udelukkende krop eller udelukkende sjæl; det er harmonien af begge dele, og lægen må, tænker jeg, lige så lidt begrænse sig til førstnævnte som moralisten til sidstnævnte) (Platner 2000: 3).

Derfor kan han definere antropologien som en videnskab, hvis opgave er at betragte krop og sjæl i deres gensidige forhold.

Ligesom Platner tænker Kierkegaard sig også mennesket som en syntese af krop og sjæl, men han går ud over denne definition, idet han indfører ånden eller selvet som en tredje størrelse. I 1849 fastslår han om dette i *Sygdommen til Døden*:

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. [...] Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet (SKS 11: 129).

Dette selvforhold som åndens forhold til sig selv, som et kropslig-sjæleligt et, viser sig for Kierkegaard som et problematisk forhold, da ånden erkender forholdet mellem krop og sjæl som et antagonistisk forhold. I det skrift, hvor Kierkegaard beskæftiger sig mest intensivt med sammenhængen mellem ånd og køn, nemlig *Begrebet Angest*, hedder det pointeret om dette forhold: »Det Sexuelle er Udtrykket for hiin uhyre Modsigelse (Widerspruch), at den udødelige Aand er bestemt som *genus*. Denne Modsigelse ytrer sig som den dybe Schaam, der skjuler derover og ikke tør forstaae det« (SKS 4: 373). Til syvende og sidst er det altså mennesket som kønnet krop, der foruroliger og skræmmer. Forud for dette skrift finder man imidlertid talrige andre tekster – forelæsningsnotater, dagbogsoptegnelser, avisartikler, afhandlingen om begrebet ironi og naturligvis Kierkegaards egentlige debut: *Enten – Eller* – hvor han tænker over den sanselig-syndige krop.

## Kierkegaards tidlige refleksioner over den sanselig-syndige krop

Som teologistuderende fulgte Kierkegaard i vintersemestret 1833/34 Henrik Nicolai Clausens dogmatikforelæsninger og beskæftigede sig intensivt med arvesyndens problem. Under overskriften »Om den mskelige Syndighed« noterer Kierkegaard, at hvert menneske bærer »Spor af det Ondes Magt« (SKS 19: 33) i sig. Det betyder dog ikke, at menneskets syndighed ligesom hos Augustin føres deterministisk tilbage til arvesynden, og at mennesket betragtes som ufrigt. Den protestantiske lære hævder snarere, at mennesket er svagt og skrøbeligt, men alligevel moralsk frit. Formidlingen mellem frihed og ufrighed beskriver Kierkegaard derfor ikke som en apori i tilknytning til Clausen, men som en opgave (SKS 19: 37).

Kierkegaards senere optegnelser vidner dog om en skærpet bevidsthed om vanskeligheden ved denne formidling. For hvordan opnår den enkelte indsigt i sine synder? Ofte er det et udefrakommende moralsk krav, der tvinger mennesket til først at erkende og derpå bekende sine synder. Dette krav om syndsbeholdelse beskriver den unge Kierkegaard i en fragmentarisk dagbogsoptegnelse fra 1835 som udmattende og kasterende: »Naar jeg seer paa en Mængde af enkelte Phænomener i det christelige Liv, saa forekommer det mig, at Christendommen istedetfor at skjænke dem Kraft, -- ja, at saadanne Individuer i Sammenligning med Hedningen ved Christendommen ere berøvede deres Manddom og nu forholde sig som Hesten til Hingsten« (SKS 17, 34).

Nogle årtier efter Kierkegaard radikaliserer Nietzsche denne kritik af kristendommen som en form for kastration: »Kirken bekæmper lidenskaben med fjernelse i enhver henseende: dens praksis, dens 'kur' er *kastratisme*. (...) Men at angribe lidenskaben ved dens rod vil sige at angribe livet ved dets rod: Kirkens praksis er *livsfjendtlig*« (Nietzsche 1988: 76) Hvad Nietzsche her beskriver som kastrering af lidenskaben er imidlertid ikke blot noget, som man kan beskyldte kristendommen for; det forekommer også i en ganske tilsvarende form i det tidlige 19. århundredes filosofi og litteratur. Det kommer særligt til udtryk i debatten om Friedrich Schlegels roman *Lucinde* fra 1799.

I sin romantisk fragmenterede roman præsenterer Schlegel ikke kun sit selvrefleksive program for en progressiv universalpoesi, der var hans formel for enheden af alle genrer af litteratur, kunst og filosofi (jf. *Athenaeum*-fragment: 116), men også konceptet for en passioneret, sanselig kærlighed. Selv om det for Schlegel først og fremmest drejede sig om forsvaret for en uskyldig sanselig-åndelig kærlighedssyntese, som han mente

var legemliggjort i »dem natürlichen Wesen der Frau« (kvindens naturlige væsen) (Schlegel 1962: 20), blev *Lucinde* helt frem til 1840'erne ikke blot forstået som et angreb på ægteskabets borgerlige moral, men som en regulær benægtelse af ånden.

Således kritiserede Georg Friedrich Wilhelm Hegel i sin *Retsfilosofi* fra 1821, at Schlegel anser den »sinnliche Hingebung« (sanselige hengivelse) som »Beweis der Freiheit und Innigkeit der Liebe« (bevis på kærlighedens frihed og inderlighed) (Hegel 1986: 317, note) og dermed argumenterer som en forfører. I stedet for at prise sanselighedens frie udfoldelse skal man snarere understrege det sædelige ved kærligheden, for kun således sikres »die höhere Hemmung und Zurücksetzung des bloßen Naturtriebs« (den højere hæmning og tilsidesættelse af den blotte naturdrift) (Hegel 1986: 316). Hvor naturdriften ikke tæmmes, bliver mennesket fornægtet som åndsvæsen. Sådan så hegelianeren Johann Eduard Erdmann også på det, da han i 1837 kritiserede, at forfattere som Schlegel betragter alle sædelige bestemmelser som rent spil, og at det derfor er dem fuldstændig ligegyldigt, om et kærlighedsforhold er et monogamt ægteskab eller fx »Ehe en quatre« (ægteskab en quatre) (Erdmann 1837: 86).

I sin afhandling fra 1841, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, henviser Kierkegaard til Erdmanns udsagn om Schlegel og understreger, at mennesket, efter at kristendommen, som det hedder, har sat ånden, ikke er et umiddelbart naturvæsen, men bestemt som ånd (SKS 1: 323-324). Men netop fordi det er bestemt som ånd og altså er bevidst om sig selv, finder Kierkegaard ikke længere nogen uskyldig sanselighed. Mennesket er fordrevet fra paradiset og har mistet Adam og Evas uskyld. For Kierkegaard betyder det imidlertid ikke, at mennesket nu skal tæmmes moralsk og gøres »saa nyttig og brugbar som noget andet Huusdyr« (SKS 1: 322). I et kort, lidenskabeligt udbrud erklærer han, at der er »et moralsk Snærperi, en Spændetrøie, hvori intet fornuftigt Menneske kan røre sig. I Guds Navn lad den briste« (SKS 1: 322). Men så får besindigheden overtaget igen og Kierkegaard advarer indtrængende imod »at ophæve al Sædelighed, ikke blot i Betydning af Skik og Brug, men al den Sædelighed, der er Aandens Gyldighed, Aandens Herredømme over Kjødet« (SKS 1: 325). Når jeget sætter sig ud over åndens herredømme, bliver det nemlig ifølge Kierkegaard ikke frit, men tværtimod ufrit. Det falder »ind under Kjødets og Drifternes Lov« (SKS 1: 334). Den kastrede hest bliver ikke til en vital hingst igen, men til et ubehersket vildt dyr.

## Kvindens blik i spejlet som fare for mandens suverænitet

Parallelt med denne diskussion om frisættelse af sanseligheden fra moralens spændetrøje forløber en diskussion om kvindernes frigørelse. Denne diskussion er særlig interessant, da den forbinder spørgsmålet om emancipation med spørgsmålet om sammenhængen mellem viden og selvbevidsthed. Det handler om kvinden, der betragter sig selv og dermed får viden om sig selv som konkret, kropsligt væsen. Og det handler om den reflekterende kvinde, der skriver om sig selv og verden og skriftligt kommunikerer sit syn på tingene. At begge typer af selvrefleksion blev betragtet som et problem, viser en tekst af Poul Martin Møller fra 1822, der begynder med at hævde, »at det er uskjønt, ja vederstyggeligt, at et Fruentimmer er Digterinde af Profession« (Møller 1843: 318). Som forklaring henviser Møller i første omgang til kvindekroppen, der deformeres, når kvinder læser tunge bøger eller selv begynder at skrive.

Jeg vill ikke appellere til Historien, skøndt man deraf lærer, at alle Poetricer have vært aandelige Vanskabninger og Misfostre (Sapho, Mad. Dacier, Mad. Stael, Fru B.). Men det støder høilig min umiddelbare Tact for det qvindeligskønne, at see et Fruentimmer tygge paa sin Pen eller sidde med sin Foliant paa Skjødet. (Møller 1843, 319)

Derpå fremfører han det argument, at kvinder jo alligevel ikke kan skrive, da de hverken forstår sig på fortiden eller samtiden. For et historisk blik på verden kommer kvinden »slet ikke i Betragtning« (Møller 1843: 319), da dette kræver store begavelser i stil med Homer eller Shakespeare. Og kvinder duer heller ikke til at fremstille samtiden, da de »som en Følge af Livets nuværende stramme Former, ikke engang komme til at føre et saa broget Levnet, som den maa have gjort, der skal have noget Mærkeligt at skildre« (Møller 1843: 320). For kvinden, der er fastsnøret i de huslige pligtens korset, er der egentlig ikke andet tilbage end at beskæftige sig med sig selv. Men hvor skal det føre hen? Møller polemiserer: »Kort sagt, hele Livet igjennem sidder hun for sit poetiske Speil og silhouetterer sine smaa Følelser, saasnart de er komne halv til Verden« (Møller 1843: 321).

Blikket i det »poetiske spejl« er imidlertid langt mere end et udtryk for kvindelig forfængelighed. Det står i modsætning til det, der med et valg-sprog fra antikken, som samtidig udtrykker oplysningstidens ambition, nemlig *Gnothi seauton*, forventes af enhver mandlig forfatter: Selverken-



delse i skriftens medium og et blik på sig selv og verden med filosofisk afstand. Men det er netop det, opstigningen »i Tankens høiere Region« (Møller 1843: 314), der ifølge Møller skal formenes kvinderne.

At det ikke bare drejer sig om at læse og skrive, men at det eksplicit er den filosofiske beskæftigelse med sig selv og verden, der skal formenes kvinderne, fremgår af en anden debat. Den antændtes af Johan Ludvig Heibergs skrift *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, som han havde konciperet i 1833 som introduktion til Hegels filosofi og som skulle følges op af en forelæsningsrække. Til sidst i dette skrift gav Heiberg udtryk for sit håb om, at han ville finde interesserede tilhørere til sine forelæsninger, men ikke mindst interesserede kvindelige tilhørere, eftersom kvinder er bedst egnede »til umiddelbart at fatte Sandheden, til uforstyrret af alle endelige Bestemmelser at skue den Uendelighed, hvori de hvile, den Eenhed, hvori de bestaa« (Heiberg 1833: 53).

Et år senere reagerede Peter Engel Lind med polemisk heftighed imod Heibergs forsøg på at få kvinder til at interessere sig for filosofiske spørgsmål. Til *Kjøbenhavns flyvende Post* skrev han en artikel med titlen »Qvindens høiere Oprindelse forsvaret« (Lind 1834), hvor han ironisk beskriver kvinden som den fangne Psyche, der nu endelig kan brede sine vinger ud. Denne artikel blev for Kierkegaard anledning til at skrive »Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg« (SKS 14: 9-10). Det interessante i den forbindelse er, at Kierkegaard nu eksplicit taler om kvinden som et kønsvæsen, der bliver farligt for manden, så snart hun bliver sig sin egen kvindelighed bevidst.

Neppe var Mennesket skabt, før vi allerede finde Eva, som Tilhører ved Slangens filosofiske Forelæsninger (...). Dette Anlæg til Spekulation, og den dermed forbundne Trang til dybere Indsigt, som allerede her viste sig, søgte man i Østerlandene at tilfredsstille; thi derfor indspærrede man Qvinder i Serailles; og naar en enkelt Vandrer har vovet sig ind i disse Helligdomme, var det vistnok alene dreven af Videbegjærlighed (SKS 14, 9).

Det påfaldende er her den gentagne sammenknytning af viden og erotik. Eva og haremsdamen er forførende, fordi de råder over en viden, som manden endnu ikke har, men dog aner. Denne anelse vækker hans begær. Han kan forføres, fordi han vil vide. Han griber ud efter den forbudte frugt og erkender, hvad kvinden allerede har erkendt før ham: At men-

nesket er nøgent, at det er et seksuelt væsen, og at det vil udleve denne seksualitet.

Kierkegaard interesserede sig dog ikke kun for den syndsteologiske dimension af emancipationsdebatten, men havde også en udpræget fornemmelse for dens sociale og magtteoretiske dimension. I sin artikel henviser han til Saint-Simonisternes kønspolitik, som han – naturligvis med tyk ironi – roser for, at den stiller kvinderne »paa aldeles lige Trin« med mændene (SKS 14: 9). Denne henvisning demonstrerer, at Kierkegaard fulgte meget nøje med i diskussionen af mænds og kvinders lighed, og at han var fuldt ud klar over den dermed forbundne fare for, at mændene kunne miste deres magt. Hvis kvinden bliver til bærer af viden, fra hvis hånd mændene modtager »Kundskabens Æble« (SKS 14: 10), så ender det, ifølge Kierkegaards spottsk-ængstelige forudsigelse, med omvendning af kønsrollerne. Kvinderne løfter sig »paa Philosophiens Vinge« fra jorden og ser med foragt ned på mændene, der bliver tilbage ved »Kjødgryderne« (SKS 14: 10).

### Forskydninger af køns kategorier i »Forførerens Dagbog«

En af de mest påfaldende forskydninger af køns kategorier, der hænger sammen med erkendelsen af menneskets kønslighed og seksualitet og som sådan er behæftet med angst, men også med lyst, finder man i Kierkegaards »Forførerens Dagbog«, højdepunktet i og afslutningen på første del af *Enten – Eller*. At »Forførerens Dagbog« er en farlig tekst, bevidnes af såvel Kierkegaard selv og i de respektive forord af udgiverfiktionen Victor Eremita og af æstetikerens A. I sine dagbogsoptegnelser forsikrer Kierkegaard, at han har skrevet forførerens dagbog som en slags kloster elev og at det for ham først og fremmest drejede sig om at fremstille »Usædeligheden i den sandselige Lyst« (Pap. V B 53, 29). Forføreren skulle ikke vække erotisk interesse hos læseren, men tværtimod virke frastødende. Derfor ændrede Kierkegaard også den oprindelige titel »Erotikerens Dagbog« til »Forførerens Dagbog« (SKS K 2-3: 20; 79). Og under arbejdet med *Begrebet Angest* understreger Kierkegaard endnu engang, at dagbogen skal betragtes som et »Forarbejde til høist alvorlige og ikke just overfladiske Undersøgelser« (Pap. V B 53, 26), nemlig undersøgelser af kvindens angst. Æstetikerens A derimod, der foregiver at have fundet dagbogen i sin ven Johannes' skrivebord, hævder, at han under læsningen blev draget ind »i det Taage-Rige, i den Drømme-Verden, hvor man hvert

Øieblik bliver ræd for sin egen Skygge« (SKS 2: 299). Han taler dog ikke om kvindens angst, men om sin egen. Det samme sker for Victor Eremita, den fingerede udgiver af *Enten – Eller*. Under læsningen bliver også udgiveren »ganske underlig tilmode«. Han mener at kunne høre forførerens skygge sige, at det er uforsvarligt at offentliggøre hans papirer: »I jager jo en Angst i de kjære Pigebørn« (SKS 2: 17).

Men hvad er det helt præcist, der kunne gøre de læsende piger ængstelige? Og hvad er de mandlige figurer bange for? En omhyggelig læsning kan vise, at der er flere lag i den angst, der kommer til udtryk i »Forførerens Dagbog«. Teologisk forstået er det angsten for det sanselige, der ligestilles med synden. Desuden er det angsten for indsigten i sin egen kropslighed og angsten for ustabiliteten i de angiveligt naturlige kategorier mandlighed og kvindelighed. Og det er, når man læser teksten ud fra den mistænksomme hermeneutiks perspektiv, angsten for, at det at fortælle om erotik og forførelse frisætter noget hos både læseren og forfatteren, som det ikke var hensigten at frisætte. Denne angst opstår af indsigten i, at litteraturens sanselige virkning ikke lader sig kontrollere. Angsten er »wie ein Widergänger, ein unheimliches Gespenst, das sich nicht im trauten, im allzu trauten Heim des Geistes anketten lässt« (som en genganger, et uhyggeligt spøgelse, der ikke kan fastgøres til åndens trykke, alt for fortrolige hjem) (Kofman 1986: 15).

At det i forførerens dagbog handler om forskellige former for frisættelse, fremgår allerede af dagbogens første side. Her fortæller dagbogsskriveren Johannes om en ung pige, hvis kjole ved et uheld kommer til at hænge fast i kareten, da hun stiger af, så hun prisgives hans voyeuristiske blik. Selv om Johannes suggererer, at han rent faktisk har set denne scene med sine egne øjne, så virker den alligevel på mange måder som en fantasi. Det gør den blandt andet, fordi han væver scenen ind i en større intertekstuel ramme. Igen hører vi en både lokkende og advarende stemme:

Forsigtighed min skjønne Ubekjendte! Forsigtighed; at træde ud af en Karreet er ikke saa let en Sag, stundom et afgjørende Skridt. Jeg kunde laane Dem en Novelle af Tieck, hvoraf De vilde see, at en Dame ved at stige ned af en Hest i den Grad indviklede sig i en Forvikling, at dette Skridt blev definitivt for hele hendes Liv (SKS 2: 304).

Den nævnte novelle er Ludvig Tiecks »Das Zauberschloss«, der handler om en »vild engelsk kvindes« rædsler. Vi hører, at denne kvinde holder

af at ride og har en udtalt interesse for matematik, men til gengæld har forsømt »de sædvanlige kvindelige sysler« (Tieck 1966: 227). Hun vil heller ikke gifte sig. Grunden er, at hun i sin barndom engang læste i en anatomibog om kvindens krop og forstod, at hun var et kønsligt væsen. Det traumatiserede hende. Da hun en dag imidlertid springer af sin hest, fordi en Lord gør tilnærmelser til hende, hænger hendes nederdel fast i sadlen og hun er i sin nøgenhed udsat for mandens blik. Fortællingen ender med, at de gifter sig. Hun har tilsyneladende overvundet traumet over sin egen kønslighed.

Dagbogsskriveren går ikke nærmere ind på novellens indhold, men morer sig over følgerne af »fejltrinnet« hos kvinden, der stiger af kareten. Det er imidlertid påfaldende, at han ikke er særlig interesseret i kvindens køn, men alene i hendes fod. Det gør ham, som Gilles Deleuze har formuleret det med henblik på masochistens figur, i stand til at holde sig i »Schwebezustand des Phantasmas« (fantasmets svævetilstand) (Deleuze 1980: 187) og undgå at bekende sig til noget, der kunne bringe ham i konkret kropslig forlegenhed. I den forbindelse er det interessant, at manden som tilbeder af den kvindelige fod ganske vist underkaster sig objektet for sit begær, men alligevel bliver ved med at kontrollere begivenhederne. Det gør han ved, at han som betragter etablerer en kønsorden, hvor han er subjekt og kvinden er objekt.

At mandens blik på kvinden er et »phallischer Blick« (fallisk blik) (Irigaray 1996: 57), der seende penetrerer begærets objekt, tydeliggør Johannes, da han sammenligner sit øje, der trænger ind under kvindens slør, med en kårde. Igen advarer han pigen: »Tag Dem iagt, et saadant Blik fra neden er farligere end et gerade aus. Det er som i Fægtning; og hvilket Vaaben er dog saa skarpt, saa gjennemtrængende, i sin Bevægelse saa glimtende og derved saa skuffende som et Øie?« (SKS 2: 308). Forførerens blik gør den beskuede kvinde til et seksualobjekt. Det er beskæmmende og oprørende, hvad ingen ved bedre end forførereren: »De rødmer, Barmen bliver for fuld til at kunne udgyde sig i et Aandedrag; der er en Forbittrelse i Deres Blik, en stolt Foragt; der er en Bøn, en Taare i Deres Øie« (SKS 2: 305). Denne sammensatte sindstilstand – foragt, angst, skam – vil forførereren udvikle således, at kvinden først bliver sig sin kvindelighed bevidst og derefter hengiver sig til ham. Ligesom Hegel kritiserede Schlegels frihedsbegreb i hans roman *Lucinde*, argumenterer Johannes her som en forfører, der appellerer til kvindens frihed, men kun for at opnå, at hun mister den. Med romantisk ironi erklærer Johannes: »Imellem os To skal kun herske Frihedens eget Spil.

Hun skal være mig saa let, at jeg kan tage hende paa min Arm« (SKS 2, 349).

Når Johannes senere anvender denne strategi på Cordelias udvikling, argumenterer han for, at den er nødvendig, fordi Cordelia er et naturvæsen, som er »sig selv uforklarlig« (SKS 2: 321). Teologisk formuleret befinder hun sig i uskyldens tilstand; filosofisk formuleret kan man sige, at hun befinder sig i umiddelbarhedens tilstand. For at »befri« hende fra denne tilstand benægter Johannes i første omgang Cordelias kropslighed, idet han fremstiller sig selv som et åndsvæsen, der er helt uinteressert i kvindens krop. Så inviterer han Cordelia på en rejse »i Tankens Flugt« (SKS 2: 352) og giver hende indblik i tekster af Schiller og Bürger, der handler om tragisk kærlighed, og mener dermed at udvikle »hendes Sjæls Spændkraft« (SKS 2: 253).

For at fremme Cordelias videre erotiske udvikling beslutter Johannes sig for at forlove sig med hende, så han bedre kan digte sig ind i hende. Umiddelbart efter forlovelsen beruser han sig først i den magt, han besidder over Cordelia som forlovet, men senere i forholdet får han hende til at tro, at *hun* har en overmagt over *ham*, som han viger tilbage for. Formålet med denne manøvre er at lade Cordelia mærke sin egen styrke. Johannes gør sig forestillinger om fremtiden: »Ved hver min Bevægelse bliver hun stærkere og stærkere; Elskoven vaagner i hendes Sjæl, hun er indsat i sin Betydning som Kvinde« (SKS 2: 372). Som en sidste konsekvens af den således vakte kvindelighed provokerer Johannes Cordelia til »at gaae ud over det Almindeliges Grændse« (SKS 2: 412) og bryde forlovelsens officielle bånd. Efter at Cordelia af sig selv har hævet forlovelsen og dermed er blevet så fri, at han, som han forudså i begyndelsen, kan tage hende på armen, arrangerer Johannes et natligt stævnemøde, hvor de, sådan antydes det i dagbogsoptegnelsen, ender med at have samleje. Derefter trækker Johannes sig fra forholdet uden at tage afsked, for der er intet, erklærer han koldt, der er ham så modbydeligt som kvindetårer.

Næsten hele Kierkegaardforskningen har tilsluttet sig Johannes' blik på Cordelia, som det udtrykkes her. Cordelia bliver betragtet som offer for Johannes eksperimenter og som en kvinde, der mister sig selv, idet hun mister sin uskyld. Fordi hun er blevet sig sit køn og sin kønsdrift bevidst, ender hun »i en tilstand af fortvivlelse, uvished og ufrihed« (Koch 1992). Selv i de (få) feministiske udlægninger bliver Cordelia betragtet som »totally vulnerable to« og »totally dependent upon« Johannes (Warren Berry 1997: 36).

Derved overses imidlertid, at dagbogen også lægger op til en anden udlægning. Cordelia går nemlig ikke ud af forholdet som en falden og nedbrudt kvinde, men for det første som en kvinde, der forholder sig lige så afvisende til tanken om ægteskab, som Johannes hævder at gøre. Og for det andet som en kvinde, hvis kropslighed og åndlighed ikke mindst bliver en trussel for mandens påståede frihed og selvstændighed. Teksten gør opmærksom på denne mulighed, idet Johannes i dagbogens sidste afsnit erklærer, at der for Cordelia egentlig kun findes én redning, nemlig at hun var en mand. »Hvis jeg var en Gud«, erklærer Johannes hypotetisk, »da vilde jeg gøre for hende, hvad Neptun gjorde for en Nymphe, forvandle hende til en Mand« (SKS 2: 432).

At Johannes henviser til lige netop denne forvandlingshistorie fra Ovids *Metamorfoser*, viser sig, når man læser originalteksten, at være ret eksplosivt, da kønsforvandlingen her skildres som en ønsket forvandling efter en voldtægt. I *Metamorfosernes* tolvte bog beskrives nymfen Caenis som en kvinde, der modsætter sig enhver ægteskabelig forbindelse. Alligevel lykkes det hende ikke at undslippe Poseidons seksuelle overgreb. Som kompensation for denne forseelse tilstår Poseidon hende opfyldelsen af et ønske. Caenis tøver ikke længe og erklærer, at hun ønsker sig fri for at kunne behandles sådan resten af livet. Hun vil derfor ikke mere være kvinde. Poseidon opfylder dette ønske og forvandler Caenis til den uovervindelige kriger Caeneus (Ovid 2005).

Men dagbogens Cordelia bliver ikke mand på grund af en magisk forvandling. Tværtimod. Hun har fra begyndelsen af træk, der traditionelt bliver opfattet som mandlige. Og disse træk medfører, når vi nu igen gør brug af en læsning »mod hårene«, at hun ikke har et behov for at blive gift. På hvilken måde Cordelias kønsambivalens kommer frem, vil jeg nu vise, for derefter at rette søgelyset til en modsvarende ambivalens hos Johannes.

Næsten helt fra det første møde beskriver Johannes Cordelia som »polemisk« og »stolt« og som begavet med »Phantasi, Sjæl, Lidenskab« (SKS 2: 330, 332). Hun er i besiddelse af »en næsten drengagtig Vildskab« (SKS 2: 332) og forholder sig distanceret til kvindernes sædvanlige sladder. »Stads og Pragt behager hende ikke i den Forstand som andre unge Piger« (SKS 2: 330). Tankens flugt er fri, hun har en »Trang til det Ualmindelige« (SKS 2: 349) og hendes forbillede er Jeanne d'Arc (SKS 2: 334). Kort sagt: hun er »for heftig, for dybt bevæget til at blive lykkelig i Ægteskabet« (SKS 2: 342).

På metaforisk niveau bliver Cordelia derudover påfaldende ofte sammenlignet med falliske ting eller figurer, der tilskrives en mandlig kvalitet. Fx sammenligner Johannes Cordelia med en valkyries kraft og med Anadyomene, der stiger op af havet »fuldt erotisk rustet til Strid« (SKS 2: 412). En anden gang fremhæves der, at Cordelia sidder ved en lampe, der er »dannet i Form af en Blomst, der kraftig og fyldig skyder sig op for at bære dens Krone« (SKS 2: 377). Disse metaforer kan opfattes som henvisninger til, at Cordelia rummer et ambivalent køspotentiale, hvad Johannes lader til at være fuldt ud klar over. »Det turde vel være muligt, at hun er raadvild om, hvad en ung Pige er. Maaskee turde hun i enkelte Øieblikke ønske, at hun ikke var Pige, men Mand« (SKS 2: 332). Johannes giver også udtryk for den mulighed, at Cordelias stolthed måske ikke kun er vendt imod hendes kedelige tilbøder Edvard, men også mod ham selv.

Efter Alt hvad jeg kan iagttage, er hun raadvild om Qvindens egentlige Betydning. Derfor var det let at reise hendes Stolthed mod Edvard. Denne Stolthed var imidlertid aldeles excentrisk, fordi hun ingen Forestilling havde om Elskov. Faaer hun denne, saa faaer hun sin sande Stolthed; men en Rest af hiin excentriske kunde let slaae sig til. Det var da tænkeligt, at hun vilde vende sig mod mig (SKS 2: 370).

Johannes kan og vil ikke tolke Cordelias ambivalente kønslighed, hendes excentricitet, som andet end udtryk for forvirring og en forkert opfattelse af kvindelig kærlighed, som hurtigst mulig skal rettes. Ud fra et feministisk eller queerteoretisk perspektiv ville det ikke desto mindre være muligt at tolke Cordelias særhed eller skævhed som tegn på, at hun afviger fra »det normale«, dvs. at hun er en kvinde eller simpelthen et menneske, der prøver ikke at handle efter den traditionelle kønsrolle og er uvillig til at gifte sig. Opfattet på den måde ville altså Cordelias modvilje mod ægteskabet ikke blot være en virkning af Johannes' forførelseskunst, men udgå fra hende selv.

Derudover er det bemærkelsesværdigt, at Johannes tilsyneladende er klar over, at Cordelias selvbevidsthed hænger sammen med selvrefleksion, og at den fremmes, når kvinder er sammen med andre kvinder. Derfor mener Johannes, at det er på sin plads så vidt muligt at forhindre kvinder i at omgås hinanden, og at det bedste ville være at genindføre »Jomfrubuur« (SKS 2: 329). Hvis unge piger nemlig begynder at reflektere over sig selv og blive interessante for sig selv for tidligt, så vil de miste



deres kvindelighed og kun være interessante for tilsvarende »umandige« (SKS 2: 329) mænd.

Men er ikke netop Johannes en sådan umandig mand? I den indledning, der forudskikkes dagbogen, hedder det, at Johannes somme tider er »lutter sandselighed« og »optræde[r] som den forførte« (SKS 2: 297). Også i brevene til Cordelia overtager han gentagne gange det svage køns rolle, for således at gøre forholdet mellem kønnene mindre hierarkisk (SKS 2: 336). Denne omvendning af kønsforholdene, der her tjener forførelsens formål, når sit højdepunkt, da Johannes definerer Cordelia som ånd, men sig selv som substans. »[J]eg er den jordiske Tyngde, der fængsler Dig til Jorden. Hvad er jeg da? Legeme, Masse, Jord, Støv og Aske – Du, min Cordelia, Du er Sjæl og Aand« (SKS 2: 394).

For di Johannes aktivt benytter sig af den form for omvendning af kønsattributter, kan man nok argumentere, at hans momentane kvindelighed er en del af hans forførelsesstrategi.

Imidlertid er Johannes ikke bare umandig der, hvor han *foregiver* at være umandig, men også der, hvor han egentlig ønsker at være mandig. Han hævder for eksempel, at hans stemme råder over den bedårende tales kvindeligt erotiske kvalitet, som også findes i Venus' bælte (SKS 2: 406), men må dog tilstå, at dette udgør et problem for mødet mellem kønnene. Det gør det, for så vidt som kvindens kvindelige stemme og mandens kvindelige stemme nu på uskøn vis mødes. Der opstår en *hiatus*. I fonologien betegner hiatus resultatet af to vokallyde, der forekommer i tilstødende stavelser uden intervenerende konsonant. Og det er lige præcis det, som sker »naar Manden, der skal danne den forudgaaende eller efterfølgende begrænsende Consonant, er ligesaa qvindelig« (SKS 2: 407). Desuden bliver Johannes' mandighed mod slutningen af dagbogen truet af noget, der ifølge ham normalt kun sker for troløse piger. Irriteret noterer han:

Det er besynderligt nok, jeg bemærker i denne Tid med Smerte, at jeg faaer det angivende Tegn, som Horats ønsker enhver troløs Pige – en sort Tand, tilmed en Fortand. Hvor man dog kan være overtroisk. Den Tand forstyrrer mig ordentlig, jeg kan ikke godt lide nogen Hentydning dertil, det er en svag Side, jeg har. Medens jeg ellers overalt er fuldt bevæbnet, kan her endogsaa den største Klodrian bibringe mig et Stød, som gaaer langt dybere end han troer, naar han rører ved den Tand. Jeg gjør Alt for at faae den hvid, men forgjæves (SKS 2: 414).



Johannes' svage side er hans krop. Læst ud fra et kropsmaterialistisk perspektiv kan der argumenteres, at den unddrager sig åndens herredømme og ikke lader sig kontrollere. Den eneste mulighed for at få bugt med tanden ville være at trække den ud. Men dermed ville han ikke bare, som han indrømmer, miste »Stemmens Magt« (SKS 2: 414), han ville metaforisk forstået også kastrere sig selv, dvs. berøve sig selv sin mandighed. Da han hverken kan eller vil dette, er der for ham ikke andet at gøre, end at leve med denne skamplet.

Johannes gør sig umage for at overbevise sig selv og sine læsere om, at han som forfører ikke kun har kontrol over kvinden, men også over sig selv. Tekstens ambivalente kønsmetaforik fortæller imidlertid noget andet. Ligesom Cordelias »kvindelighed« er langt fra at være så stabil og kontrollabel, som Johannes ønsker sig, er også den »mandlighed«, som han påberåber sig, ustabil. Eller rettere sagt, den bliver mere og mere ustabil, jo mere han forsøger at opretholde grænsen mellem hans aktive, åndeligt reflekterende, mandlige position og Cordelias passive, formbare, kvindelige. At drage denne grænselinje betyder ikke, at det som på den måde søges adskilt, ikke ville have kraft nok at forskyde eller endda opløse grænsen. Og i særdeleshed ikke, når objekterne, der skal adskilles, er kroppe. Hver krop er, som Donna Haraway formulerer det, en »trickster« og en »witty agent«, der på grund af dens vitale materialitet unddrager sig åndens og videnskabens kontrol. I sin indflydelsesrige artikel »Situated Knowledge« fra 1988 forklarer hun:

Like 'poems', which are sites of literary production where language too is an actor independent of intentions and authors, bodies as objects of knowledge are material-semiotic generative nodes. (...) Objects are boundary projects. But boundaries shift from within; boundaries are very tricky. What boundaries provisionally contain remains generative, productive of meanings and bodies. Siting (sighting) boundaries is a risky practice (Haraway 1988, 595).

## Litteratur

- Anker, Elizabeth S. & Rita Felski (red.): *Critique and Postcritique*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Deleuze, Gilles: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, i: Leopold von Sacher Masoch: *Venus im Pelz*. Frankfurt a. M.: Insel, 1980, 163-278.
- Erdmann, Johann Eduard: *Vorlesungen über Glauben und Wissen*. Berlin 1837.

- Felski, Rita: »Suspicious Minds«, i: *Poetics Today* 32 (2011: 2), 215-234.
- Fibiger, Mathilde: *Clara Raphael: Tolv breve*. København: Gyldendal, 2008.
- Foucault, Michel: *Talensforfatning; Forelæsningsrapport: Viljertilviden; Nietzsche – genealogien, historien*. København: Hans Reitzel, 2015.
- Gyllembourg-Ehrensward, Thomasine: »Lille Karen« [1830], i: *Samlede skrifter af Forf. af En Hverdagshistorie*, bd. 1, København, 1866, 107-124.
- Haraway, Donna: »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives«, i: *Feminist Studies* 14 (1988), 575-599.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, i: *Werke*, bd. 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Heiberg, Johan Ludvig: *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række af filosofiske Forelæsninger*. København: C.A. Reitzel, 1833.
- Heiberg, Johan Ludvig: »De Nygifte«, i: *Poetiske Skrifter*, bd.10. København: C.A. Reitzel, 1862, 265-315.
- Irigaray, Luce: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Papirer*, bd. I-XI, 3. P.A. Heiberg, V. Kuhr & E. Torsting (red.). København: Gyldendal, 1909-1948.
- Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter*. (red.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon & F. Hauberg Mortensen. København: Gads, 1997ff.
- Koch, Carl Henrik: *Kierkegaard og »Det Interessante«: en studie i en æstetisk kategori*. København: C.A. Reitzel, 1992.
- Kofman, Sara: *Melancholie der Kunst*. Wien: Edition Passagen, 1986.
- Kondrup, Johnny: *Bjergtaget: illusion og forførelse fra Søren Kierkegaard til Karen Blixen*. Skive: Forlaget Wunderbuch, 2019.
- Kristensen, Sven Møller: *Den dobbelte Eros: studier i den danske romantik*. København: Gyldendal, 1966.
- Lind, Peter Engel: »Qvindens høiere Oprindelse forsvaret«, i: *Kjøbenhavns flyvende Post* (1834: 33).
- Mortensen, Klaus P.: »The Demons of Self- Reflection: Kierkegaard and Danish Romanticism«, i: *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*. Berlin / New York: de Gruyter, 1997, 442-459.
- Møller, Poul Martin: »Qvindeligthed«, i: *Efterladte Skrifter*, bd. 3. København: C.A. Reitzel, 1843, 314-321.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral*, i: Giorgio Colli & Mazzino Montinari (red.): *Kritische Studienausgabe*, bd. 5. Berlin / New York: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Fall Wagner / Götzendämmerung / Der Antichrist / Ecce homo*, i: Giorgio Colli & Mazzino Montinari (red.): *Kritische Studienausgabe*, bd. 6. Berlin / New York: de Gruyter, 1999.
- Ovid: *Metamorfoser*. Gistrup: Klassikerforeningen, 2005.
- Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Hildesheim: Weidmann, 2000.
- Ricœur, Paul: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven, CT: Yale University Press, 1970.

- Schlegel, Friedrich: *Lucinde*, i: Ernst Behler (red.): *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, bd. 5. Paderborn: Schöningh, 1962, 1-92.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Neske, 1972.
- Tieck, Ludwig: »Das Zauberschloss«, i: *Schriften*, bd. 21. Berlin / New York: De Gruyter, 1966.
- Warren Berry, Wanda: »The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard's Either/Or, Part I«, i: Céline Léon & Sylvia Walsh (red): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. Pennsylvania: University Press, 1997, 25-49.
- Wennerscheid, Sophie: *Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards*. Berlin: Matthes & Seitz, 2008.