

Øjeblikke

Om en drilsk figur i Søren Kierkegaards forfatterskab

Bo Kampmann Walther

Hun lo og bedrog sin Kommiss.

Nu vender hun Ryggen, hvis jeg gaar forbi ...

Men Ryggen er vild Poesi.

(Sophus Claussen: »Poeten og Naboersken«)

Øjeblikket – det er rart at have, men svært at få og fastholde. Bedst som man tror, det er der, er det allerede væk og forbi. Kierkegaard funderer i flere af sine værker over, hvad øjeblikket mon er for en størrelse. Hvordan kan man bevare øjeblikket i tiden, hvis essens synes at være den stadige flugt væk fra nu'et,¹ og hvordan kan man skrive om det? Hvilke billeder skal der benyttes?

Min titel signalerer flerhed, men skal indledningsvis forstås som en dobbelthed. I Kierkegaards tekster er øjebliksmetaforen, som skal beskæftige os i det følgende, lejret i en figural *bricolage* af forvandling og brud, tøven og trading, der på den ene side manifesterer en æstetisk forsiring i nu'ets overflade og på den anden side søger at favne den religiøse åbenbarings paradoksale natur. Således kunne man fristes til at se »Øjeblikket« i en regulær tvist om tomhed kontra fylde, spændt ud mellem en æstetisk og en religiøs forståelse. Det æstetiske øjeblik er skinnet af det pludselige nu, der tilsyneladende bryder igennem det sanselige materiale og lokker det moderne menneske til flugt ind i idealitetens imaginære sfærer. Det religiøse øjeblik syner derimod ikke af meget i fornuftens optik. Men i det rette moment lyser tidens kontingens op i ny og forklaret form. Enten er øjeblikket *Schein*, eller det er *Sein*, som tyskerne siger; enten har vi at gøre med en sækulariseret absolutering af det kontingente, eller vi må operere med en figur, der på én gang betegner kristent nærvær og den æstetiske fremstillings fravær.² Men sæt nu, hvis begge positioner og den betydningsmæssige status, de hver især har fået i receptionen, så at sige er 'rigtige', *men at Kierkegaard netop tematiserer bruddet mellem dem?* Da bliver teksterne *sære*, fordi de forpligter sig på

en bagvedliggende, metafysisk forklaringsbasis, men også fordi de reflekterer over enhver sprogliggørelses og billeddannelses lemfældige sandhed. Snarere end at operere med et alt for strengt enten-eller, foretrækker jeg altså et pointeret både-og, der samtidig kritisk medreflekterer sit eget orienteringspunkt.

En undersøgelse af Kierkegaards »Øieblik« må derfor tage denne dobbelthed alvorligt uden nødvendigvis i vulgær-dekonstruktiv forstand bevidstløst at fejre den depolarisering, som er konsekvensen af analysens vending fra det religiøse som basis til det æstetiske som nyt tolkningsgrundlag.³ Sigtet i denne artikel er at diskutere nogle af de forskellige sammenhænge, øjebliksfiguren optræder i, og dernæst se disse sammenhænge som meta-poetiske udsagn om en mere generel fremstillingsproblematik i Kierkegaards forfatterskab, en problematik, der følgelig stikker dybere end de æstetiske og religiøse udtryksmedier, hvori selve problemet ytrer sig. Analyserne er dermed funderet i en figural tematik, som yderligere åbner for essayistiske krøller og haler, snarere end bundet op på tekstinterne læsninger.

Det drejer sig altså om kompleksiteten i øjebliksfiguren. Man vil møde en treleddet struktur, idet jeg anskuer »Øieblikket« i lyset af dets udsondring i hhv. det pludselige, det fyldte og det tematiserede øjeblik, jf. rubrikkerne nedenfor. Der er eksempler fra bl.a. *Begrebet Angest* og *Philosophiske Smuler*. Undervejs knytter diskussionerne an til Kierkegaards begreb om den kristne »Samtidighed«, ganske som der vil blive perspektiveret til andre tænkere og deres opfattelse af tid, kontinuitet, brud og øjeblik.

1. Det pludselige øjeblik

I *Begrebet Angest* fører den pseudonyme forfatter Vigilius Haufniensis en diskussion af de forskellige former, den dæmoniske, indesluttede tavshed antager. Dæmonien er udtryk for en »Angest for det Gode« (SKS 4, 420ff.).⁴ Det betyder, at angsten er en angst for friheden, der realiserer subjektet i dets forhold til det absolutte.⁵ Eftersom da hverken selvrealisering eller en forklaring udefra kan forsone subjektets angst, resulterer angsten for det gode i en kommunikationskrise, der også betegner kontinuitets og temporalitetens sammenbrud. I en karakteristisk cirkulær argumentationsfølge skriver Vigilius Haufniensis således:

Det Dæmoniske bestemmes som det Indesluttede, naar der reflekteres paa Gehalten, det bestemmes som det Pludselige, naar der reflekteres paa Tiden. Det Indesluttede var Virkningen af den negtende Sig-Forholden i Individualitet. Indesluttetheden sluttede sig bestandig mere og mere af mod Communicationen. Men Communicationen er igjen Udtrykket for Continuiteten, og Negationen af Continuiteten er det Pludselige. (SKS 4, 430)

Det pludselige øjeblik er altså på én gang et sært indhug i tidens kontinuerlige strømmen og et brud på kommunikationen.⁶ Konsekvensen er tavshed, men spørgsmålet er da, »hvordan det Dæmoniske bedst lader sig fremstille?« (SKS 4, 432). Problemet er jo, at fremstillingens objekt netop er fremstillingens umulighed, dens formløshed eller, endnu bedre, *indholdsstumhed*. Vigilius Haufniensis overvejer nu to kontrasterende muligheder, der begge søger at fremstille Mefistofeles-figuren i Goethes *Faust*: Den ene benytter »Repliken« som »en Virkekraft i den dramatiske Handling« (ibid.), hvor det derfor drejer sig mere om effekt end om en egentlig forståelse af figuren. Konsekvensen er, at Mefistofeles mister sin indesluttede dæmoni og farlige magi: han bliver »forflygtiget til et ondskabsfuldt vittigt, intriguant Hoved« (ibid.). Her er det altså ordene og dermed refleksionen, som spærrer for en dybere forståelse af dæmonien. Den anden mulighed, Vigilius Haufniensis forestiller sig, tager højde for dæmoniens tavse karakter, idet den plæderer for, »at Mephistopheles væsentlig er mimisk« (ibid.). Det mimiske, som også er det u-talte og gestiske, forbindes nu suggestivt med tavshed og med en figurlighed, der minder væsentligt om *Frygt og Bæven*'s beskrivelse af troens riddere, der kan springe og stå stille i én bevægelse. (Man kan en passant notere, at forbindelsen mellem *kinesis* og *stasis* er en skattet topos hos Kierkegaard).⁷ Det mimiske indfanger paradokset i en sådan talende tavshed. Jeg citerer *in extenso*:

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. Om Ordet end er forfærdeligt, om det end er en Shakspeare, en Byron, en Shelley, der bryder Tausheden, Ordet bevarer altid sin forløsende Magt; thi selv al Fortvivelse og al det Ondes Rædsel i eet Ord er dog ikke saa rædsomt som Tausheden er det. Det Mimiske kan nu udtrykke det Pludselige. I denne Henseende har Balletmester Bournonville stor Fortjeneste af den Fremstilling,

han selv giver af Mephistopheles. Den Horreur, der griber Een ved at see Mephistopheles springe ind ad Vinduet og blive staaende i Springets Stilling! 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. Mephistopheles maa derfor saa lidt som muligt gaae; thi Gangen selv er en Slags Overgang til Springet, indeholder en ahnet Mulighed af Springet (...) Ordet og Talen, hvor kort denne end er, har dog altid en vis Continuitet, ganske in abstracto seet af den Grund, at den lyder i Tiden. Men det Pludselige er den fuldkomne Abstraction fra Continuiteten, fra det Foregaaende og det Efterfølgende (...) han staaer der i et Spring. (SKS 4, 432f.)

I Mefistofeles' gestalt er det pludselige øjeblik karakteriseret ved en orientering mod den rene fænomenalitetens »Horreur«, således som den finder sted i nu'et. Passagen søger at definere eller rettere mime pludselighedens paradokse natur gennem plastiske modsætninger, der investerer en eventuel bagvedliggende sproglig forklaring i perceptionens ordløse billedlighed; det i bogstaveligste forstand teatraliske scenario er sprængt ind i fortællerens ellers så kølige ordkunst. Og på den led bemægtiger billedet sig, som så mange andre steder i Kierkegaards tekster, begrebet. Det, der skulle bære refleksionens filosofiske indhold frem, transformeres til billedliggørelse. Og billedet kræver sin læser, det kræver en tydning, og det handler indirekte om sin egen visuelle omskrivning (*hypotyposis*). Man må også hæfte sig ved forholdet mellem »Overgang« og »Pludselighed«. Mens »Gangen« i mimisk forstand er overgangen eller tilløbet til »Springet«, så kan »Ordet og Talen« aldrig markere overgangen til »Taushed«, af den abstrakte grund, at talen og *talen om tavshed* »lyder i Tiden«.⁸

Uvæsentligt er det næppe, at dæmoniens pludselighed netop søges fastholdt eller eksemplificeret i sin *visuelle* form. Den er et øjeblik i blikket.⁹ Den fænomenologiske fremstillingsform markerer således en destruktion af kommunikationens tidslige kontinuitet. Men fremstillingens modus åbner også for det krystallisationspunkt, hvor fremstillingens såvel umulighed som mulighed er udtrykt. Sentensen »(...) han staaer der i et Spring« manifesterer netop bevægelsens og fikseringens unikke, men udsigtsløse syntese. Den plastiske form, hvis kraftfulde »Sæt« Bournonville mesterligt koreograferer, betyder en potensering af nu'et, som følgelig ikke harmonerer med »det Skjønne[s]« kobling af tale og handling (SKS 4, 433), refleksion og gestik – exit Heiberg – men snarere betegner en

abrupthed, en kløft mellem en bagvedliggende virkeligheds ubestemte indhold og fortabelsen i den rene sansnings billede. Og hermed intro Baudelaire. Kierkegaard foregriber, som Karl Heinz Bohrer gør opmærksom på, modernitetens »Ästhetik des 'Schreckens'«, idet Kierkegaard »har diagnosticeret 'det pludselige' som en central erfaringskategori ved den moderne bevidsthed«. ¹⁰

Vigilius Haufniensis er dybt fascineret af Bournonville-scenens teatraliske kraft, som samtidig overrumpler selve beskrivelsen af den. Ud af dette sammenstød mellem mimen og ord fødes en *ilinx*, en afgrund, svimmelhed. Her er svimmelheden intensiveret i katastrofens øjeblik, som er vendtheden mod subjektet og ordet; subjektet som suveræn, men også afmægtig formgiver, og ordet som yderste ring i en gradvis forskrivelse til scene og ting. Citeringens katastrofe, »han staaer der i et Spring«, er paradoksens fastfrosne sted. Men som sakral rest kan billedets absurde og pegende henvisning netop ikke ophæve den overrumplende forskel mellem guddommeligt og menneskeligt. Det er således uendelighedens idé og ikke-repræsentationens sublime spændinger, der frisættes og nu ligger indkapslet i beskuerens skrøbelige deskription. Men der hviler en bevægelse og en affekt i billedets ubevægelighed, dets *snapshot* af begivenheden, sådan som den ser ud for den rystede iagttager. Og dette *snapshot* er også et *moving image*, et *bevægende* billede. Vigilius Haufniensis er sårbart ærlig i sin tekst, for han forsøger netop ikke at skrive sin billedtolkning ind i den genkendelige skønheds optik, hvor beskrivelsens kilde omkostningsfrit bæres videre i tilegnelsens fortrolige udsathed.

«Ryggen er vild Poesi», lyder Sophus Claussens fyndord. Vild, fordi tryghedens vis-à-vis er forladt, inverteret, og derfor ganske som det øjeblik, Kierkegaard beskriver, udsættes for chokagtige dissonanser, poetiske digressioner og spring. Her skrives der op imod et fravær, et forborgent øjeblik, ryggens skjulte forside, forlokkende hemmeligheder, som ikke bare er det rene ingenting, men derimod mulighedsbetingelser for en ophvirvlen af billeder.

Strukturelt set kan det pludselige, dæmonisk opladede momentum således sammenlignes med andre af Kierkegaards 'grænsebegreber' – »Ironie«, »Taushed«, »Intet«. Et fælles æstetisk træk er, at de renoncerer på at lade deres uintelligible indhold fremgå på baggrund af en fremstilling, der er forankret i det absolutte, men i stedet lader fremstillingens ufortolkelighed forklares ved sig selv, evt. ved en modernistisk koncentration om detaljen, tableauet eller selve situationens iscenesatte karakter. Det betyder, at selve grænsen i sin metaforiske iklædning hypostaseres:

den bindes til det perciperede.¹¹ Figuren river sig fri af sin grund, og i strømmen af nu'er træder sansningen klarere frem, netop fordi den frigør sig fra sin enhedslige substantialitet. Men det medfører også, at den rene forklaring altid allerede er på afstand af det ekstatiske punkts mikroskopering, således at forklaringens sprogløse ubestemmelighed ikke forløses, men derimod forskydes gennem kæder af metaforer sprog, slet og ret. Konsekvensen er, at grænsebegreberne kun kan stiliseres i form af en binding i det Andet – det absolutte, transcendenten – eller tøjres som brud på kommunikationen i kommunikationen selv. Det sidste sker gennem 'citeringer', dvs. ved en ekspressiv pegen på kommunikationens paradoks i *billedets standsede, men bevægende øjeblik*: »(...) han staaer der i et Spring«. ¹² Kan man det?

2. Det fyldte øjeblik

Lars Erslev Andersen skriver i *Hinsides ironi* om Kierkegaards »Øieblik«, at det »er en metafor og kan ikke være andet, da det, den skal udtrykke, ikke lader sig fikseres. Det er nemlig ikke en (s)tilstand, men en *bevægelse* (...) Øjeblikket er således ikke en erfaring af et fuldt nærvær, men omvendt, at en sådan erfaring er umulig for en eksisterende«. Øjeblikket kan derfor ikke, fortsætter Erslev Andersen, »bestemmes som et 'mytisk Nu', hvor fuldt nærvær erfares, men som et 'Jetzt' (Benjamin), der lader verden fremtræde som et ubeherskeligt spil. Ikke et øjeblik, men et blink med øjet«. ¹³

Udover Benjamin alluderer Erslev Andersen også til en passage fra Derridas Husserl-bog *La voix et le phénomène*, hvori det lyder:

Når man først anerkender nuets og ikke-nuets, perceptionens og ikke-perceptionens kontinuitet i den fælles oprindelseszone for indtrykket og retentionen, så optager man det andet i *Augenblick's* [øjeblikkets] selvidentitet: ikke-nærværet og non-evidensen i øjeblikkets blik. Et øjeblik varer, og øjet lukkes. ¹⁴

Derridas kritik retter sig mod transcendentalfænomenologiens forestilling om nu'et som *stigma* eller kildepunkt, hvilket bl.a. sker med en henvisning til Husserls *Ideen I*, § 81: »Det aktuelle *nu* er nødvendigt og forbliver punktuelt (*ein Punktuelles*), en *blivende form for stadig nye materier*«. ¹⁵

Hermed sætter Husserl også lighedstegn mellem den transcendentale bevidsthed og det punktuelle 'nu', idet de begge fungerer som kategoriale mulighedsbetingelser for erfaring. Arne Melberg supplerer:

Dette 'andet' er altid nærværende i det nærværendes nærvær som et 'spor' efter gentagelsesbevægelserne (...) Hvad der er 'andet' eller fraværende eller udenfor er ligeledes nærværende gennem eller i 'øjeblikket', og dét til trods for at Derrida præsenterer og kritiserer det fænomenologiske 'øjeblik' for at ville undvige erfaringen af, hvad der er 'andet'. Men dette 'andet' må [nødvendigvis] inkluderes i 'øjeblikket', hævder Derrida; eftersom 'øjeblikket' også har en vis (omend kun en smule) udstrækning i tid og hermed åbner for temporalitet (...).¹⁶

I Vigilius Haufniensis' kapitel om »Angest som den Synds Følge, hvilken er Syndens (Syndsbevidsthedens) Udeblivelse« opereres der med en skarp skelnen mellem det platoniske begreb om det nærværende nu (*tò nyn*) og kristologiens trosparadoks.¹⁷ Ganske som i Derridas analyse af Husserls fænomenologi, er det temporalitetsbestemmelsen, der er afgørende. »Tidens Fylde« (*plérōma*) handler nemlig om, hvordan evigheden bryder afgørende ind i tidsligheden og hermed skænker den en ny, højere og åbenbaret form, hvorimod Platons begreb først og fremmest knytter an til menneskets egen, iboende guddommelighed.

Det begreb om øjeblikket (*tó exaíphnes*), Vigilius lægger afstand til, er i Platons dialog *Parmenides* defineret som »den oväntade händelse (...) då något slår om (metaballei)¹⁸ från rörelse till stillhet, från stillhet till rörelse«, som Aris Fioretos skriver i sin indledning til *Det kritiska ögonblicket*.¹⁹ Fioretos anfører videre i en parafrase over Platon, at øjeblikket bliver »underligt«,²⁰ eftersom det i erkendelsens gentilegnelse hverken tilhører en tid før eller efter selve momentets blitz-agtige nedslag: »Det saknar bokstavligt talat plats (det är a-topon)«. ²¹

Hertil kan føjes, at Kierkegaards gennemspilning af øjeblikket i sin dæmoniserede, tavse form netop 'har' et sted, nemlig i den mimiske fremstilling. Problemet er blot, at denne mimesis uddrager sig en dramatisk og topografisk repræsentation og derfor ikke kan gentages i den *a-topiske præsens*, som det mimiske billedliggør. Spørgsmålet bliver da, hvorledes man forener dramatisk tale med mimisk tavshed?

Øjeblikket stiller sig ubegribeligt og uafbildeligt udenfor den tid, der forløber i talen, hvorfor det for Platon gælder om at udvikle en teori for talens »rätta tidpunkten«. ²² Denne forestilling om et felt i talen (eller i

sproget eller teksten), hvor det punktuelle øjeblik som rift, cæsur eller erkendelsesskred kan afsætte sig, genfindes i retoren og poetiskskribenten Longinos' *Peri Hypsous*, hvor det om det rette øjeblik (*kairos exenchen*) hedder: »Det sublime træder frem i det rette øjeblik, splitter alt som en lynild og åbenbarer hermed øjeblikkeligt talerens formåen i sin fulde kraft«. ²³

Det sublime nu gemmer på en dualitet mellem to former for tid, den udstrakte og hermed målbare (*chronos*) og den punktuelle (*kairos*). I kristendommen, og især i Paulus' forståelse, er det kairotiske moment anskueliggjort ved inkarnationens enhed af tid og evighed i Kristi person. Kristus sønderriver tiden og det historiske liv, idet han manifesterer sig i realiteten på et givent tidspunkt, og idet han får betydning for troen til alle tider og på tværs af alle grænser. Deraf, som Villy Sørensen hævder, navnet Jesus Kristus: Jesus er navnet for den virkelige person, mens Kristus (Messias) er navnet for den himmelske forløser. ²⁴ Det kairotiske moment er en *epifaneia*, en frembringelse eller lysgivning af temporalitetens forklaring gennem evigheden.

Fælles for Derridas kritik af Husserl og Vigilius Haufniensis' kritik af Platon er således præciseringen af det pludselige øjeblik urepræsenterbare, usproglige karakter, hvad enten det er rettet mod det ikke-nærværende andet, der trænger med ind i momentets rene betydning (som hos Derrida), eller det forklares ved guddommens åbenbaringsbestemte splintren af temporaliteten gennem den inkarnerede tro (som hos Vigilius Haufniensis). Der er tale om et »ubeherskeligt spil«, som Erslev Andersen siger med sigte til Walter Benjamins idé om »das Jetzt« som et »dialektisk billede«. ²⁵ Men det er vel at mærke ikke et øjeblik, der får sin betydning gennem den platoniske selvrealisering i immanensen (*tò nyn*) eller en husserlsk transcendentalreduktion, men derimod et øjeblik, der først kan opnå sin rette prægnans via transcendensens griben *ind* i immanensen eller ved troens *rettethed mod* transcendensen. Vi kan sige, at det kristne øjeblik er *kairologisk* determineret.

Om end Benjamin ikke som Vigilius Haufniensis bestemmer øjeblikket som en nødvendig refleks i evigheden, så er det stadig dialektikken mellem kronos og kairos, og hermed mellem kontingens og transcendens, der er krumtappen i hans overvejelser vedrørende erkendelsens pludselige indsigter. I den såkaldte »N-konvolut« i noterne til *Das Passagen-Werk* skriver han: »I de sfærer, vi her har med at gøre, gives erkendelsen kun blitz-agtigt. Teksten er den længe genlydende torden«. ²⁶ Lyn-, lys- og tordenmetaforerne er værd at notere, for de genlyder i mange

værker, hvor forviklingen af tid og øjeblik tematiseres. Således hos Longinos og dennes eksemplificeringer af, hvorledes det rette øjeblik som et homersk tordenskrald perforerer den sammenhængende tale,²⁷ og hos Kierkegaards pseudonym »det unge Menneske«, der i *Gjentagelsen* venter på et »Tordenveir«, der med ét skal give hans liv etisk mening. For Benjamin er øjeblikkets quasi-guddommelige udfoldning intimt knyttet til, hvad han kalder et »dialektisk billede«, og hvis dynamik skulle få stor betydning for hans eskatologisk turnerede historiefilosofiske teser:

Det forholder sig ikke sådan, at det forbigangne kaster sit lys over det nuværende eller det nuværende kaster sit lys over det forbigangne, snarere er billedet netop dette, hvori det skete blitz-agtigt træder sammen med nu'et i en konstellation. Med andre ord: billedet er [en] dialektik i stilstand.²⁸

Historisk bevidsthed udspiller sig ifølge Benjamin i en konstellation, ikke af fortid og nutid som sådan, men af fortidige og nutidige *momenter*; i disse brændpunkter åbnes muligheden for »den lille port, som Messias kunne træde igennem«.²⁹

Øjeblikket er altså ikke alene en uintelligibel figur – omend den ifølge Longinos kan gestaltes figurativt³⁰ – men ydermere en metaforisk begivenhed, hvis semantiske implikationer vanskeligt lader sig fikseres i et subjekt, i en historie eller i det absolutte. Øjeblikket synes uhjælpeligt bundet til en del-helhed-struktur. Dets forklaring og hermed fremstilling er knyttet til en kontinuitet, som samtidig betegner øjeblikkets ufortolkelighed, så snart det rives løs af kontinuiteten.³¹ Som fiktion lever øjeblikket en hjemløs tilværelse mellem lyrisk punktualitet og episk stabilitet. Ydermere er øjeblikket i sin visualiserede form offer for, hvad man kunne kalde for nu'ets retoriske transformation. Nu'et kan ikke lokaliseres som sted eller fryses fast i sproget som sprogets Andet, hvorfor det i stedet forskyder sig til mere eller mindre sammenbundne dele af et tabt eller originalt sprog, som er helheden.³² I sin autentiske modus vil nu'et da være det pludselige, gestiske og ironiske moment, hvor subjektet indser sin fiktionale forankring i tiden.³³ Fiktionalitetens autentiske varenved er med andre ord ikke øjeblikkets potenserede mulighed i dets iscenesatte (symbolske) situationering, men derimod øjeblikkets umulighed som et uomtvisteligt (allegorisk) erkendelsesvilkår. Der klæber tid og fiktion ved øjeblikket. Og det medgiver Vigilius Haufniensis også – i en vis forstand:

‘Øieblikket’ er et billedligt Udtryk og forsaauidt ikke saa godt at have med at gjøre. Dog er det et skjönt Ord at agte paa. Intet er saa hurtigt som Øiets Blik, og dog er det commensurabelt for det Eviges Gehalt. (SKS 4, 390)

Spørgsmålet er da, om denne metaforiske begivenhed, denne sammenkædning af »Blik« og »Gehalt«, hvor evigheden strømmer over i øjets hurtige lukning,³⁴ skal tolkes sekulært, som et oplysningshumanistisk ønske om at artikulere en (ny) idé om samtidighed efter bortfaldet af metafysiske meningsgarantier, eller om den snarere er forankret i en kristen, transcendent oprindelse?

Kierkegaards begreb (eller hans metafor) kan, som Erslev Andersen foreslår, vitterligt sammenlignes et langt stykke hen af vejen med kongeniale ikke-identitets-filosofier. Men en afgørende forskel er, som H.C. Wind anfører,³⁵ at hvor eksempelvis Derridas nærværskritik tager udgangspunkt i problematiseringen af *ethvert* tegnsystems grunden sig i en transcendent signifié (og derved også falder tilbage i kritikken selv som system), dér rokker Kierkegaards paradokse metaforer og figurative forskydninger ganske vist ved førstefilosofiens principper, men de udfolder samtidig en tiltro til transcendenten, til et absolut kildepunkt.³⁶

Dette dobbelte forhold er ikke mindst tydeligt i *Begrebet Angest*, hvor det hedder, at tidens udspaltning i det forbigangne, det nærværende og det tilkommende er »urigtig« (SKS 4, 388).³⁷ Her er øieblikket forklaret ved det evige, men dét kan dog i logisk henseende hverken konciperes som før eller efter øieblikket, det vil sige, det kan ikke, sådan som Husserl synes at foreslå, blotlægges ved en fænomenologisk analyse af bevidsthedens selvrefleksive viden om før, nu og efter. Snarere har Kierkegaards begreb sit transcendentale grundlag i noget, der er radikalt *uden for* tiden, men som ikke desto mindre i det afgørende øjeblik kan opleves som en fylde *i* tiden.³⁸

Når vi alligevel har et begreb om det nærværende nu, må det, som Vigilius Haufniensis siger, rent logisk skyldes en kraft udefra, som indvirker på menneskets indre. Denne kraft kan i kantiansk forstand beskrives som en *transcendental transcendens*, som både sætter det nærværende og gør det nærværende umuligt at holde fast i temporaliteten: »Det Nærværende er det Evige eller rettere det Evige er det Nærværende, og det Nærværende er det Fyldige« (SKS 4, 390). Selvkorrektionen i citatet er vigtig, for den medgiver, at det er det evige, der giver tiden sin præsentiske og hermed onto(teo)logiske karakter, hvorimod det synes umu-

ligt at slutte fra det nærværende til det evige. Og faktisk er det begreb-
slige paradenummer en omskrivning af det forhold, at romantikkens for-
ståelse af evigheden er usand, mens kristendommens er sand. Mennesket
kan ikke selv. Ikke uden Gud i hvert fald.

Mennesket er ifølge Vigilius Haufniensis en »Synthese af det Time-
lige og det Evige« (SKS 4, 388). Bevidsthedens evne til at reflektere over
forholdet mellem disse to instanser skyldes, at bevidstheden selv er et
produkt eller en refleks af transcendenten. Dette selvrefleksionsforhold i
bevidstheden kalder Vigilius Haufniensis i forlængelse af den romantiske
naturmetafysik for »Aand«. Ånden frembringer dog ikke sig selv, men er
sat af et andet, som Anti-Climacus også gør opmærksom på i den be-
rømte indledning til *Sygdommen til Døden*. Men ånden stiller mennesket
fri til at træde et skridt tilbage fra tiden og iagttage dens strøm af mo-
menter, hvis indbyrdes sammenhænge tillige gør mennesket til et histo-
risk væsen og et produkt af historiens spring og forskydninger og her-
med adskiller det fra dyrenes umiddelbare eksistens.³⁹ Øjeblikkets afgø-
rende betydning er da at løfte bevidstheden ud af tidens bortglidende
bevægelse i stadige spiraler af udelelige momenter og dermed forlene
den med en refleks af det evige. Øjeblikket er

Evighedens Atom. Det er Evighedens første Reflex i Tiden, dens første
Forsøg paa ligesom at standse Tiden (...) Synthesen af det Timelige og
det Evige er ikke en anden Synthese, men Udtrykket for hiin første
Synthese, ifølge hvilken Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme,
der bæres af Aand. Saasnat Aanden er sat, er Øieblikket der (...) Øie-
blikket er hiint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden,
og hermed er Begrebet *Timelighed* sat, hvor Tiden bestandig afskærer
Evigheden og Evigheden bestandig gennemtrænger Tiden. Først nu
faaer hiin omtalte Inddeling sin Betydning: den nærværende Tid, den
forbigangne Tid, den tilkommende Tid. (SKS 4, 391f.)

Hertil konkluderer Bjarne Troelsen i en smuk formulering: »Øjeblikket
er det *nu* hvor men nesket véd sig stillet over for fordringen om at virke-
liggøre sit selv i handling i tiden, det er stedet hvor mulighed bliver til
virkelighed gennem afgørelsen, altså *ethvert* øjeblik«. ⁴⁰ Vigilius Haufnien-
sis forsøger at stille skarpt på øjeblikket, både i sin subjektive form, hvor
ånden er eksistensens mulighed for at realisere sig selv i forholdet til det
absolutte, og som figur for en gudserkendelse, der rækker ud over sub-
jektfilosofiens ontogenetiske fundering – og ind i evigheden.

3. Det tematiserede øjeblik

Med sin diskussion af dæmoniens pludselige, tavse og mimiske øjeblik indkredser Kierkegaard et væsentligt karaktertræk ved det Moderne, som Hugo Friedrich i forlængelse af symbolismens teoretikere har beskrevet som tom transcendens.⁴¹ Overfladedyrkelsen og den poetiske investering i fænomenverdenens profane detalje, fikseringen af skinnet, er resultatet af en subjektivitet i krise. Det absolutte er i fuld færd med at vriste sig fri af sine rødder, hvorfor det i stedet forsøges fastholdt i forgængelige og kontingente sandhedsforslag. Men samtidig med det absoluttes forsvinden som metafysisk horisont træder en ny konkretisering i dets plads: teksten som potentiale og *locus* for tydningsforsøg og digteren som lys-mager og skaber. Fra spejlet til lampen.

Moderniteten er ifølge Baudelaire »le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable«. I denne optik er nu'et blot tilgængeligt i historiens kontingente og flygtige tidssammenhæng. Alligevel klæber der, som Paul de Man anfører i essayet om »Lyric and Modernity«, en rest af transcendens ved den æstetiske modernisme, nemlig i kunstens begær efter at overskride den tid, der betinger den. Kierkegaards orfske æstetikere – Johannes Forførelsen, Constantin Constantius, Quidam – er uhjælpeligt naglet til tidens flux, og det er indefra i denne kontinuitet, at de drømmer sig til kairos' chokagtige indbrud i kontingensens vrøvlesnak.

Det er noget helt andet med det fyldte øjeblik. For her betegner den momentane sprængning af kontinuitetens stædige strømmen ikke temporalitetens sammenbrud, men derimod ifølge Vigilius Haufniensis temporalitetens *forklaring* gennem evigheden. Det fyldte øjeblik er også en 'fyldt transcendens', et svar på det Modernes betydningskrise og 'søvnløshed'.⁴² Her er angstskriftets forfatter på linje med Augustin. For begge gælder det, at temporalitetens 'sætten' samtidig er 'forud-sat' gennem evigheden som et ontologisk og ontoteologisk aksiom. Tiden får først sin væren gennem den højeste værens grund.⁴³ Til gengæld fastholder de temporaliteten og evigheden som komplementære størrelser. Det er umuligt at forstå tidsligheden ud fra sig selv; den er, som Kant siger, *ein Grenzbegriff*, der åbner for en metafysisk spørgen, men ikke selv kan svare. For Kant er tiden grund og grænse. For Kierkegaard er tid intet uden evighed. Men især den sidste måtte indse, at tiden ofte driver sit djævlværk.

Filosofihistorisk er det således oplagt at spørge, hvorvidt Kierkegaard

udfolder et tema, der hedder helhedstænkning versus differencetænkning.⁴⁴ Som Wind bemærker, befinder Kierkegaard sig i et skæringspunkt mellem den gamle verden med dens »tale om Gud og naturen, ånd og social-økonomisk lovmæssighed«⁴⁵ og en ny, der må søge at finde mening i forskellene og i frafaldet af stabile meningsgarantier. Således bevarer Kierkegaard nok en transcendent og normativt konstitueret idealitetsbestemmelse, men omvendt 'dekonstruerer' han den idealistiske metafysiks muligvis utilsigtede indrømmelser til hypotaserede førstebegreber. Kierkegaard sætter ikke blot spørgsmålstejn ved den platonisk-sokratiske idé om menneskets selverkendelse, han betvivler også anskueligheden og dermed erfaringen af det guddommelige, som i stedet bliver til »det absolut Forskjellige« (SKS 4, 249) – uforsonet differens.

Et af problemerne i *Philosophiske Smuler* drejer sig om, hvorledes man kan bibeholde »Øieblikkets« absolute, ideale betydning uden at falde tilbage i den platoniske bestemmelse af idealiteten som selverkendelse i form af erindring. I sit forsøg på at etablere et kristent orienteringspunkt for idealiteten ved at forankre den i paradoks »Samtidighed« udsætter Kierkegaard sig ifølge Wind for to farer: dels kommer hans paradoksteologi i betænkelig nærhed af en radikal dehumanisering af kristendommen, dels udsætter han sig selv for den kritik, »at det var lovreligion, jødedom, han gav mund og mæle«.⁴⁶

Den paradokse temporalisering af det evige,⁴⁷ og det vil her sige bestemmelsen af kristent nærvær som »Samtidighed«, er hos Kierkegaard til stede som forsoningstanke.⁴⁸ Dette ønske om forsoning defineres i eksilteologien og den postmoderne a/teologi som den græsk-kristne figur for entydig, fikserbar betydning og gør sig hermed skyldig i samme metafysiske 'idealisme', som den søger at overskride ved at henvise til det absolute. På denne vis kan Kierkegaards forsoning – men altså netop *paradokse* forsoning – af det humane og ikke-humane, af subjektivitet og objektivitet, temporalitet og evighed, tolkes som en variant af ontoteologiens 'filosofiske kristendom'. Til dette forsøg på at underordne Kierkegaards kristendomsforståelse en metafysisk nærværstænkning anfører Wind, at

hele paradoksideen har til formål at formulere et (nyt) begreb om samtid som samtid ighed (...) Nærvær som blot nærvær er metafysik, en metafysik, der må dekonstrueres; samtidighed, øjeblik, 'Tidens Fylde', er den paradoksformidlede kristendoms ide om nærvær (...) Kierkegaards paradokstænkning er en særlig form for dekonstruktion.⁴⁹

Når man artikulerer et begreb om nærvær, er man i metafysikkens vold, siger Derrida.⁵⁰ Men er det ikke muligt at artikulere en idé om et absolut, ubetinget nærvær, samtidig med at *det artificielle* i en sådan artikulation kommer til udtryk?⁵¹ I givet fald vil der være tale om, hvad jeg vil kalde et *tematiseret øjeblik*. Det er et øjeblik, der ved sin paradokse *an sich*-karakter »støder fra i kraft af det absurde«⁵² og hermed betegner enhver kommunikations eller billeddannelses nederlag. Men netop via sit uomgængelige kommunikative eller billedlige udtryk tematiserer Kierkegaard spændingen mellem det umiddelbare, metafysiske nærvær og den paradokse »Samtidighed«. Konsekvensen er »nærværet i modsigelsens spænding«,⁵³ nemlig (og her griber jeg ud over Wind) en spænding mellem kommunikationens artificialitet og det kristne nærværs absurde normativitet.

I *Philosophiske Smuler's* kapitel fire, om »Den samtidige Discipels Forhold«, er Climacus i sin karakteristiske stil, der veksler mellem streng deduktion og digterisk eksemplificering, bekæftiget med problemet om, hvorledes »Guden«, dvs. »Læreren«, visualiseres, gøres nærværende i forhold til »den Lærende«:

Den Samtidige, han kan gaae hen og betragte hiin Lærer – og saa tør han tro sine Øine? Ja, hvorfor ikke, men tør han derfor ogsaa troe at han er Discipelen? Ingenlunde, hvis han troer sine Øine, da er han netop bedraaget; thi Guden lader sig jo ikke umiddelbart kjende. Saa kan han jo lukke sine Øine? Ganske rigtigt, men, hvis saa er, hvad gavner det ham saa, at han er samtidig? Og hvis han lukker sine Øine, saa vil han vel forestille sig Guden. Men kan han dette ved sig selv, da er han jo i Besiddelse af Betingelsen. Og det han forestiller sig vil jo være en Skikkelse, der viser sig for Sjælens indre Øie. (SKS 4, 264f.)

Philosophiske Smuler kan i sin komposition minde om Descartes' *Meditationer*, blot er Descartes' dæmon erstattet af en læser, der bryder ind i teksten og stiller mere eller mindre flabede spørgsmål til Climacus' projekt.⁵⁴ Disse spørgsmål drejer sig ikke mindst om de digteriske digressioner, Climacus hober op i sin tekst, hvormed teksten synes at veksle mellem den dramatik og mimik, mellem ord og billede, Vigilius Haufniensis tematiserede i forbindelse med dæmoniens pludselighed. Også for Climacus er problemet nemlig, hvorledes man skal fremstille paradokset *i sig selv* og samtidig gøre det anskueligt *i sin uanskuelighed*.

Digressionen til det artificielle afspejles således i undertitlerne til kapitlerne: »Et digterisk Forsøg« (SKS 4, 230), »En metaphysisk Grille«

(SKS 4, 242), »Et akustisk Bedrag« (SKS 4, 253).⁵⁵ Man kan atter notere sig koblingen af lyd og syn, og Joakim Garff har da også påpeget tekstens »tæthed af optiske metaforer«.⁵⁶ Climacus' beskrivelser af »Øieblikket« er primært funderet i blikket, i en visualiseret ekfrasis. Samtidighedens faretruende lighed med den platoniske erindring afspejles netop i citatet ovenfor af en dialektik mellem indre og ydre: Hvad nytter det, at den »Samtidige« er samtidig med sin »Lærer«, hvis han selv kunne fremmane ham som 'kunst'? Og hvordan stole på, hvad øjet ser i det direkte møde, når guddommen just er karakteriseret ved *ikke* at være karakteriserbar, ved at være ubekendt og som sådan usynlig? Hvad er forskellen mellem at lukke øjnene og drømme læreren frem og at stirre på det, der slet ikke kan ses?

Climacus' redning af den tilsyneladende ufrugtbare relation mellem anskuelighed og uanskuelighed, mellem billedets *für uns* og begrebets *an sich*, er forankret i udtrykket »Troens Autopsi« (SKS 4, 270). Oversætter vi det direkte, betyder det troens selvsyn. Visualiseringen, som også er blikket i »Øieblikket«, støder mod den grænse, at den ikke kan forklares ved sig selv. Troens objekt, »Øieblikket«, er ufortolkeligt i dets karakter af billede. Det er med andre ord ikke billedet, der manifesterer det kristne nærvær, men derimod dét, billedet er billede *af*. Billedet markerer i sin umulige af-bildning den metafysiske grænse, som »Troens Autopsi« overskrider gennem sit selvsyn.

4. Afsluttende

Vi har således set tre øjeblikke i Kierkegaards diskurs. Det første var karakteriseret ved en æstetisk opladning af nu'et, der sprængt fri af sin forankring i refleksionens dramatiske tale skulle forsøge at fiksere pludseligheden i en visuel, mimisk form. Det andet var det fyldte øjeblik, hvor tidens udspaltning i før, nu og efter blot kunne forstås i sin augustinske modalitet, dvs. som en refleks af evigheden. Øieblikket bliver da punktet, hvor tid og evighed skærer hinanden. Det tredje øjeblik, som jeg kaldte for det tematiserede, skyder sig så at sige ind imellem disse to øjebliksformer. Det peger på sig selv og sin egen billedlighed (eller 'vending') som den grænse, »Troens Autopsi« netop overskrider ved at 'se' sig selv. Troen 'ser' med andre ord, at den træder hjælpende, men absurd til just dér, hvor billedet i sin mere profane variant og oversættelighed

bryder sammen i ren punktualitet og uanskuelighed. Hermed tematiserer øjeblikket sin egen sproglige karakter, samtidig med at det i absurd forstand viser hen til en prog-*overskridelse*, det er funderet i. Øjeblikket er *transcendentalt transcenderende*. I det *begrundes* tidens kontingente foranderlighed såvel som karios' nådige evighedsmoment. Men der er også i øjeblikket en uintelligibel drift mod *overskridelse* af den kontinuære forklaringsramme, som enhver erkendelse og ethvert billede er sat i. Ved da hele tiden at kredse om sprogets og billedets uafgørlighed og dernæst bestemme »Samtidighed« som en ny form for kristent nærvær, der på én gang afslører metafysikkens 'voldelige' absoluteringer og transcenderer metafysikken i en *differerende idealitet*, kan Kierkegaards tematiserede øjeblik i forlængelse af Wind bestemmes som en særlig form for dekonstruktion. Det er en dekonstruktion, der nok deler dennes kritik af identitetstanke og humanisering, men omvendt udpeger dekonstruktionens grænse ved at indsætte et absurd nærvær som sin grund. Denne grund kan endelig siges at være *grund-løs*, eftersom det absolutte samtidig er den absolutte differens.⁵⁷ Grunden er i grunden en forskel, der gør en forskel.

Så nok er der forskel på »Øieblikket«, når det æstetiske og religiøse taler hos Kierkegaard, når skiftevis tilværelsens ulidelige kontingens og kairologiens nådige transcendens fører ordet. Men drilsk, det bliver øjeblikket ved med at være.

Noter

1. For en perspektivrig diskussion af de videnskabsteoretiske implikationer af tid og moment, se David Deutsch, »Time: The First Quantum Concept«, *The Fabric of Reality*, Oxford 1997.
2. Jf. H.C. Wind, *Religion og kommunikation. Teologisk hermeneutik*, Århus 1987, s. 94.
3. Sml. Christopher Norris, »De Man unfair to Kierkegaard? an allegory of (non)-reading«, *Kierkegaard – Poet of Existence*, red. Birgit Bertung, København 1989. Min læsning af »Øieblikkets« figurale kompleksitet adskiller sig således fra en læsning, der arbejder med en historisk uddifferentiering af »Øieblikket« i Kierkegaards forfattervirke, dvs. fra en overvejende æstetisk kategorisering, over belysningen af »Øieblikket« i teoretisk (psykologisk, dogmatisk, filosofisk) perspektiv, til kirkekampens *imitatio*-kristendom.
4. Der citeres fra *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, red. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. Forkortet ved SKS, efterfulgt af bindnummer og sidetal.
5. Jf. Arne Grøn, *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*, København 1993, s. 47; endvidere Gregor Malantschuk, *Frihedens Problem i Kierkegaards 'Begrebet Angst'*, København 1971.
6. Jf. også udtrykket »et Continuitets-Abacadabra« (SKS 4, 431).
7. Jf. Bo Kampmann Walther, »Web of Shudders. Sublimity in Søren Kierkegaard's *Fear and Trembling*«, *Modern Language Notes*, nr. 112/5, 1997, s. 773f. og 784n. Jf. endvidere Thomas A. Pepper, »Abraham: Who Could Possibly Understand Him?« *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin & New York 1996, s. 221n., og Joakim Garff, »Den Søvnløse«. *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, København 1995, s. 173n. Sml. SKS 4, 135: »Det skal være den vanskeligste Opgave for en Dandser, at springe sig ind i en bestemt Stilling, saaledes, at der intet Secund er, da han griber efter Stillingen, men i Springet selv staaer i Stillingen. Maaske kan ingen Dandser gjøre det – dette gjør hiin Ridder«. Endvidere *Søren Kierkegaards Papirer*, 2. udg. ved Niels Thulstrup, I–XVI, København 1968–78 (herefter forkortet: *Pap.*); IV A 94. Det pludseliges plasticitet og dets transformation til 'stivnet' anskuelighed kan ydermere paralleliseres med Aristoteles' *Poetik*; jf. især omslag (*peripeteia*, 1452b 9) og genkendelse (*anagnorisis*, *ibid.*), her altså forstået som genkendelse i det pludselige omslag. Jf. *Aristoteles graece*, udg. af I. Bekker, bd. 2, Berlin 1831, s. 1452. Jf. også Sokrates, hvorom det i *Symposion* hedder, at han »bliver staaende, hvor det kan træffe sig« (175b). Sml. endelig titelforslag til *Frygt og Bæven*: »Mellemhverandre / af / Simon Stylita / Solodandser og Privatmand«; jf. SKS K4, 79 og *Pap.* IV B 77ff.
8. Arne Grøn bemærker, at tavsheden i Kierkegaards tekster antager to former. Den ene, som tematiseres i *Frygt og Bæven*, sonderer det enkelte, kristne individ ude fra det almene – og dermed også fra sproget og fornuften – den anden er den dæmoniske tavshed, »hvor et menneske også lukkes ude fra sig selv«. Mens tavsheden således i det første tilfælde »synes at blive gjort til betingelse eller vilkår for det sandt religiøse, er tavsheden i det andet tilfælde det, som et menneske etisk-religiøst skal forløses fra ved kommunikationen«, *Subjektivitet og negativitet*, København 1997, s. 247.
9. »Således er øjet organ for den æstetiske 'umiddelbarhed' og for det skin, der alene bestemmer de billeder af tingene, den viser frem for inderligheden«, Theodor W. Adorno, *Kierkegaard – Konstruktion af det æstetiske* [1933], København 1996, s. 97. Om

relationen mellem blik, plasticitet og temporalitet bemærker Vigilius Haufniensis, at et »Blik er derfor en Betegnelse af Tiden, men vel at mærke af Tiden i den skjebne-svangre Konflikt, da den berøres af Evigheden« (SKS 4, 390f.). Den platoniske filosofi opfattede således tid og evighed lige abstrakt, »da man manglede Begrebet Timelighed, hvilket har sin Grund i, at man manglede Begrebet: Aand« (SKS 4, 391). Jf. også følgende fodnote: »Det er mærkeligt, at den græske Kunst culminerer i Plastik, der netop mangler Blikket. Dette har imidlertid sin dybe Grund i, at Grækerne ikke fattede i dybeste Forstand Aandens Begreb, og derfor heller ei i dybeste Forstand fattede Sandseligheden og Timeligheden. Hvor stærk er dog ikke den Modsætning, at man i Christendommen netop billedlig fremstiller Gud som et Øie« (SKS 4, 391n.).

10. »[Kierkegaard har] das 'Plötzliche' als zentrale Anschauungskategorie des modernen Bewußtseins diagnostiziert«, Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des Ästhetischen Scheins*, Frankfurt am Main 1981, s. 48, 49. Sml. også Peer E. Sørensen, *Udløb i uendeligheden. Læsninger i Sophus Claussens lyrik*, København 1997, s. 32ff.
11. Formuleringen er lånt fra Frederik Stjernfelt, »Emaillens mørke Hieroglypher. Emil Aarestrup: *Digte*«, *Læsninger i dansk litteratur*, bd. 2, red. Povl Schmidt et al., Odense 1998, s. 99.
12. Sml. udtrykket »springe Nuet forbi« (SKS 4, 387). Jf. Platon, *Parmenides* 152b.
13. Lars Erslev Andersen, *Hinsides ironi. Fire essays om Kierkegaard*, Århus 1995, s. 39f.
14. Jf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, s. 73. Her citeret efter *Stemmen og fænomenet*, oversat af Steffen Nordahl Lund, København 1997, s. 94.
15. *Stemmen og fænomenet*, s. 91.
16. »This 'other' is always present in the presence of the present as a 'trace' of the 'movement of repetition' (...) What is 'other' or absent or outside is also present at or in the 'instant', even if the phenomenological 'instant' is presented and criticized by Derrida as an attempt to set aside from experience what is 'other'. But this 'other' must be included in the 'instant', Derrida argues; because the 'instant' also has some (if only little) extension in time, making place for temporality (...)«, Arne Melberg, *Theories of Mimesis*, Cambridge 1995, s. 174.
17. Jf. SKS 4, 384ff. Jf. spec. SKS 4, 385ff.n.
18. Jf. *Parmenides* 156e-157a.
19. Aris Fioretos, *Det kritiska ögonblicket. Hölderlin, Benjamin, Celan*, Lund & Stockholm 1991, s. 1. Jf. *Parmenides* 152b (om *tò nyn*) og 156d (om *tò exaiphnes*); endvidere SKS K4, 451,10.
20. Sml. SKS 4, 386n.
21. *Det kritiska ögonblicket*, ibid. Hvormed øjeblikket (*tò nyn*) synes at blive *tò me ón*, dvs. det ikke-værende.
22. *Det kritiska ögonblicket*, fx s. 18.
23. Jf. Longinos, *Peri hypsous*, kap. 1, afsnit 4.
24. Jf. Villy Sørensen, *Jesus og Kristus*, København 1992 [1993].
25. *Hinsides ironi*, s. 40.
26. »In den Gebieten, mit denen wir es zu tun haben, gibt es Erkenntnis nur blitzhaft. Der Text ist der langnachrollende Donner«, Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1982ff., bd. 5, s. 570.
27. Jf. eksempelvis *Peri hypsous*, kap. 12, hvor forfatteren kontrasterer Demosthenes' »lyn« med Ciceros »strøm«.
28. »Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern das Bild ist dasjenige, worin das

- Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand«, *Passagen-Werk*, s. 578. Jf. også følgende bemærkning: »Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild ist das Gewesene festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt (...) vollzogen wird, läßt immer nur an dem in nächsten Augenblick schon unrettbar verloren sich vollziehen«, *Passagen-Werk*, s. 591f. Sml. *Briefwechsel Adorno, Benjamin 1928-1940*, Frankfurt am Main 1987, s. 157 [Benjamins brev til Gretel Adorno, 16. august 1945].
29. »die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte«, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, Gesammelte Schriften*, bd. 1,1, s. 704. Jf. Irving Wohlfarth, »On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections«, *Glyph*, nr. 3, 1978, s. 148ff. Benjamin udvikler sine ansatser til en 'øjeblikkets teori' gennem en læsning af Marcel Prousts *A la reserche de temps perdu*; jf. Walter Benjamin, »Zum Bild Prousts«, *Gesammelte Schriften*, bd. 2,1, s. 311. Hvad der især interesserer ham er dennes »memoire involontaire«, den ufrivillige erindring. Stumper af fortiden river sig løs af den kronologiske tidsfølge og kan nu gestaltes i »et erindringsbillede«, der netop, som Benjamin videre fastslår, ikke må opfattes som »et forløb«, men »alene som billede«; »ein Erinnerungsbild«; »ein Verlaufe«; »allein als Bild«; *Gesammelte Schriften*, bd. 1,3, s. 1243. Benjamins kaotiske billedlakuner, der sprænger historien for at 'redde' den i pludseligt genkomne konstellationer, er en historiefilosofisk (og messiansk) parallel til den longinianske ide om sublim stil, hvis kendemærke bl.a. er inversionen af syntaktiske konstruktioner; jf. Longinos, *Peri Hypsous*, kap. 17, afsnit 1. Historien opfattes med andre ord som en messiansk 'tekst', hvor billedelementer sprængt fri af deres kontekstuelle, 'logiske' bindinger udgør 'ordene'.
 30. Jf. *Peri hypsous*, kap. 17, afsnit 1. Sml. Neil Hertz, »A Reading of Longinus«, *The End of the Line. Essays on Psychoanalysis and the Sublime*, New York 1985.
 31. Jf. også *Philosophiske Smuler's* beskrivelse af troens øjeblik som »Tilblivelsens første Udtryk«, der samtidig er »Afbrydelsen af Continuiteten« (SKS 4, 282).
 32. Man kunne kalde dette forhold for øjeblikkets *metonymiske* vilkår. Sml. Paul de Man, »La critique thematique devant le thème de Faust«, *Critical Writings: 1953-1978*, Minneapolis 1989, s. 87.
 33. Jf. Paul de Man, »The Rhetoric of Temporality«, *Blindness and Insight*, 2. udg., London 1983, fx s. 218.
 34. Sml. *Pap. VII*, 2 B 235, s. 163.
 35. Jf. *Religion og kommunikation*.
 36. Sml. Arne Melberg: »Even if Kierkegaard related the 'instant' to the paradoxical and the absurd, he tried, with his *Øieblikk*, to conceptualize and thereby make absolute (Derrida would say, idealize) the point of time outside time. *Différance*, instead, is a construction that draws attention to its being a sign and to its double meaning. This double meaning includes *différer*, the activity of displacement that contains or conceals what is not present and not the same: the 'other'«, *Theories of Mimesis*, s. 174. *Différance* er således den produktion af forskel, der konstituerer idealitet (dvs. ønsket om en rationel 'grund'), men en sådan forskelsproduktion ud-sættes (dvs. tilsløres i 'differerer'), hvor idealiteten dannes i den idealiserende gentagelse.
 37. Fordi man i så fald »spatierer et Moment, men derved er den uendelige Succession standset, da er det fordi man bringer Forestillingen ind, lader Tiden være for Forestillingen, istedenfor at tænke den« (SKS 4, 389). Omtrent noget tilsvarende skulle Heidegger senere hævde i *Sein und Zeit*; alligevel lyder det heri, at Kierkegaards tempo-

ralitetskonception er »vulgær«, idet »Kierkegaard bestemmer øjeblikket ved hjælp af nu'et og evighed[en]«, Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1926), Tübingen 1986, s. 235n. Får øjeblikket hos Vigilius Haufniensis således sin prægnans gennem sin forankring i det eviges transcendens, er Heideggers *ousia*-inspirerede nærvær som »Anwesenheit« drevet mod et 'intet' («ein Nichts»), der atter bestemmes som »Sorge«: »Das Sein des Daseins ist die Sorge«, og »Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Wichtigkeit durchsetzt«, *Sein und Zeit*, s. 284; 285. Heidegger definerer den 'egentlige' eller 'autentiske' væren-i-tiden som en stadig usikker færd mod og en kerne om et 'intet', en kastethed ud i fremtiden, der også reflekteres i det nær-værendes fakticitet.

38. Det er netop en sådan (kristen) »Innerzeitigkeit«, Heidegger stempler som vulgær; jf. *Sein und Zeit*, s. 338.
39. Jf. Bjarne Troelsen, *Manden på flydebroen*, København 1997, s. 162f.
40. *Ibid.*, s. 164.
41. Jf. Hugo Friedrich, *Strukturen i den moderne lyrik* [1956], København 1987.
42. Jf. Erik A. Nielsen, *Søvnløshed. Modernisme i digtning, maleri og musik*, København 1982.
43. Jf. *Bekendelser* 11:11; 11:15; Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; samme, *Temps et récit, tome III. Le temps raconté*, Paris 1985.
44. En sådan differenstænkning kan sammenlignes med Heideggers *ontologiske differens*. Hos Kierkegaard åbner paradokset og hermed det absolut forskellige mod en ny, højere og radikalt anden ontologisk sfære. Men samtidig er paradokset den ubetingede grænse, der skiller erkendelsens immanens fra troens transcendens (jf. B-religiositeten). Set i et kritisk erkendelsesteoretisk perspektiv (dvs. indenfor rammerne af en epistemologi, der spørger til erkendelsens *grænse og fundament*) er det eviges væren således den ontoteologiske grund for ontologiens udkastende spørgsmål til værens egne betydningsgrunde. Kierkegaards 'differens' kan således ikke alene tænkes indenfor en ontologisk-metafysisk sfære, men tilkommer alene transcendensens »Autopsi«, *in casu* dens 'i-sig-hed'. Sml. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 41; endvidere Heidegger, *Hvad er metafysik?*, oversat af Jørgen Hass, København 1973, s. 119f., og Jean-Luc Marion, *God Without Being*, Chicago & London 1991.
45. *Religion og kommunikation*, s. 65.
46. *Religion og kommunikation*, s. 111.
47. Sml. Vagn Andersen, »Paradoksi og dialektik – Kierkegaard og Hegel endnu engang«, *Fønix*, nr. 2, 1991, s. 87ff.
48. Jf. også SKS 4, 229.
49. *Religion og kommunikation*, s. 94.
50. Jf. Jacques Derrida, *Sprog, Materialitet, Bevidsthed*, København 1976 [da. oversættelse i udvalg af *Marges de la philosophie*, Paris 1972], s. 85ff. Sml. Martin Heidegger, *The Question of Being* [eng.-ty. udg.], New Haven 1960, s. 71.
51. Sml. Paul Müller, »Betingelser for meddelelsen af det kristelige hos Søren Kierkegaard«, *Dansk teologisk Tidsskrift*, nr. 36, 1973, s. 25ff.; endvidere Nelly Viallaneix, *Écoute Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, bd. 1-2, Paris 1979.
52. *Religion og kommunikation*, s. 121. Jf. *Pap.* VIII, I A 11; X, 6 B 80; X, 6 B 81. Endvidere *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, SV1*, 7, 183: »(...) thi det absolute Paradox kan der kun forstaaes om, at det ikke kan forstaaes«.
53. *Religion og kommunikation*, s. 134. Sml. Richard Jackson, »The Deconstructed Moment in Modern Poetry«, *Contemporary Literature* 1982, s. 306ff.

54. Jf. fx SKS 4, 251: »Maaske siger nu En: 'Du er en Grillefænger (...)'.«
55. Det dramatiske er snævert forbundet med den videnskabelige stil; jf. fx udkastet til en inddeling af *Smulerne*: »*Propositio / Positio / historisk Costüme*« (SKS K4, 174, 139).
56. '*Den Søvnløse*', s. 192.
57. Jf. Heideggers 'destruktion' af Leibniz' »Satz vom Grund«; cfr. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957. Sml. Gerald C. Hay, »Kierkegaard and the Absolute Other«, *Philosophical Studies*, nr. 22, 1974, s. 78ff. Sml. endvidere *Om grammatologi*, s. 73: »Differeren slet og ret vil være mere 'oprindelig', men vil ikke længere kunne kaldes 'oprindelse' eller 'fundering', idet disse begreber helt og holdent tilhører onto-teologiens historie, dvs. det system, der fungerer som tilsløring af differensen. Denne kan imidlertid kun tænkes som sådan på én betingelse: at den først bestemmes som ontisk-ontologisk differens [Heidegger], før denne bestemmelse udraderes«. Hvad Derrida i denne forbindelse kalder »skriftens omvej« [*ce tour d'écriture*], dvs. bevægelsen mod en udraderende og udsættende bestemmelse af den ontisk-ontologiske differens (~~væren~~), kan muligvis sammenlignes med Kierkegaards 'udradering' af de 'billeder' af højeste væren, hvis grund er funderet (eller rettere: diffunderet) i absolut differens. Der går en lige linje, som blot kan antydes her, fra Kierkegaards »Paradoxi« over Heideggers »kreuzweise Durchstreichung« af væren (~~væren~~) til Derridas *différance*.