

Jacob Bøggild

Chiasmens kors: korsets chiasmer

Om en kierkegaardsk tankefigur

*And new philosophy calls all in doubt,
The Element of fire is quite put out;
The Sunne is lost, and th'earth, and no mans wit
Can well direct him, where to looke for it*

John Donne

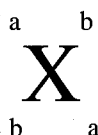
»Dén der går på hovedet, mine damer og herrer – dén der går på hovedet, han har himlen under sig som en afgrund«. Det er ikke helt let at afgøre, om dette udsagn, som Paul Celan har formuleret,¹ er et uigendriveligt faktum eller et paradoks. Under alle omstændigheder citeres det af Arne Melberg, som led i hans læsning af Kierkegaards *Gjentagelsen*,² hvilket i første omgang godt kan overraske, eftersom det ikke er en sådan form for akrobatik, Kierkegaard normalt forbindes med. Men det er måske en fejlagtig opfattelse. Et afsnit af Melbergs læsning bærer titlen 'ordo inversus',³ og dermed hentyder han til Kierkegaards klare ambitioner om i forhold til sin samtid at vende visse ting på hovedet. For eksempel ved at insistere på subjektiviteten som en kategori, der ikke kan medieres ind i Systemet. Men at Kierkegaard vender tingene på hovedet, kommer selvfølgelig ikke kun til udtryk i hans kategoriale tænkning; det fremgår også (direkte) af hans (indirekte) måde at skrive på. Hvilket er, hvad der her vil interessere mig.

Når man læser Kierkegaard er det uundgåeligt, at man nu og da taber orienteringssansen, hvilket bestemt også gælder, hvis det er *Gjentagelsen*, man er gået i lag med. I dette værks efterskrift til læseren indrømmer værket pseudonyme ophav, Constantin Constantius, om gangen deri, at »den er invers« (5, 190),⁴ samt at dette forhold skyldes et ønske om, at »Kjætterne ikke kunne forstaae det« (5, 189). Tidligere i teksten har Constantin endvidere udtalt, at den som forstår at tie – og dermed menes ironikeren – »han opdager et Alphabet, der har ligesaa mange Bogstaver, som det almindelig brugelige, saaledes, at han kan udtrykke Alt i sit Tyvesprog, saa intet Suk er saa dybt, at han jo har den Latter, der svarer dertil i Tyvesproget, og ingen Bøn saa nærgaaende, at

han jo har den Vittighed, der indfrier Fordringen« (5, 127-28). I Constantins 'tyvesprog' modsvares suk altså af latter, bøn af vid. Der hersker åbenbart et permanent spændingsforhold imellem sådanne polariteter, en art væbnet neutralitet. Og så nærmer vi os, som vi skal se, definitionen på den retoriske figur, der går under navnet chiasme.

Det skal her være min påstand, at chiasmen er en figur, som i særlig grad knytter sig til den kierkegaardske teksts inversioner og besynderlige fortegnsskift. Samt at dette forhold med fordel kan fremlæses på to forskellige måder. Den ene fremlæsning fokuserer på Kierkegaards meddelelsesstrategi, den indirekte, »dobbeltreflekterede« meddelelse, der er knyttet til majeutikken, den 'jordmoderkunst', som skal sætte læseren fri til ud fra sig selv at foretage sine egne valg. Den anden tager udgangspunkt i forholdet imellem de to pseudonymer Johannes Climacus og Anti-Climacus, som begge kredser om det kristne paradoks. Det er særlig i sidstnævnte forbindelse, at chiasmen fremstår som en central tankefigur hos Kierkegaard. Og da forholdet imellem Climacus og Anti-Climacus i det hele taget er langt mere underbelyst end Kierkegaards meddelelsesstrategi, er det her, jeg vil koncentrere min indsats. Afslutningsvis vil jeg dog forsøge at sammenkæde de to perspektiver, men uden at jeg dermed vil prætere at levere en udtømmende behandling af meddelelsesstrategien. De tekster, som jeg i første omgang vil konsultere, er Johannes Climacus' *Philosophiske Smuler* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, samt Anti-Climacus' *Indøvelse i Christendom*.⁵ Men allerførst nogle uddybende ord om chiasmen.

Opfattes chiasmen metaforisk, er den inversionens og fortegnsskiftets figur; måske endda omvendelsens ditto, eftersom den har sit navn efter det græske bogstav *Chi*, X, som er det første bogstav i den oldgræske måde at stave Kristus på. Endda er det chiasme lig med et af de kristne kors, nemlig Andreaskorset. Den inversion som chiasmen i sin snævre definition tematiserer er imidlertid af syntaktisk art. Et eksempel: 'han kom til byen i triumf, grædende forlod han den'. Først har vi subjekt før verbum, så verbum før subjekt. Det er den syntaktiske *inversio*. Grafisk gengives denne ofte på følgende måde:



Hvilket udtrykker, at følgen 'ab' bliver til 'ba', sådan som vi så med subjekt og verbum i mit eksempel. Men vi har selvfølgelig også kontrasten imellem

‘triumf’ og ‘grædende’, som knytter an til den omtalte, mere metaforiske forståelse af figuren som repræsenterende en betydningsmæssig inversion. Som vi skal se, går den syntaktiske og den metaforiske forståelse under alle omstændigheder op i en højere enhed hos Kierkegaard.⁶ Og så til selve undersøgelsen.

Den approksimerende dialog

Af årsager som snarest vil fremgå, vil jeg begynde med at se på, hvorledes Johannes Climacus opfatter forholdet imellem den historiske begivenhed og troen – og hvorledes denne forståelse afspejler sig i den måde, hvorpå han skriver om dette forhold. Både i *Philosophiske Smuler* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* understreger Climacus gang på gang, at det kristne paradoks par excellence, Guds bliven menneske i Jesus Kristus, var en historisk begivenhed. Og det er netop årsagen til, at det aldrig kan blive et objekt for viden, men må tros. Grunden til at en historisk begivenhed ikke kan forstås fuldt ud er, at den er karakteriseret ved »tilblivelse«. Og »Al tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed« (6, 69). Ved således at blive stillet i et modsætningsforhold til nødvendighed bliver frihed synonymt med tilfældighed, kontingens, og derfor følger historien, ifølge Climacus, ikke en lov eller logik, som historikeren kan afdække og derefter bruge til at give en udtømmende forklaring på historiske begivenheder og forandringer. Konsekvensen er, at det historiske kun kan erkendes tilnærmelsesvist, via approksimationer:

»Betragtes Christendommen som historisk Aktstykke, da gjelder det om at faae en aldeles paalidelig Efterretning om, hvad der da egentlig er den christelige Lære. Dersom det forskende Subjekt var uendelig interesseret om sit Forhold til denne Sandhed, vilde det strax her fortvivle, fordi Intet er Lettere at indsee end, at i Forhold til det Historiske, er den største Visshed dog kun en *Approximation*« (9, 24).

Men hvorledes skriver Climacus – og også Anti-Climacus – om noget, man således aldrig vil kunne vide med bestemtthed? For en umiddelbar betragtning på vanlig akademisk vis, idet indholdsfortegnelserne i deres værker er logisk inddelt i kapitler, paragraffer og underparagraffer som forventeligt i en lærd afhandling. Men man reviderer hurtigt sin opfattelse. Når det gælder *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* måske allerede ved første blik på titelbladet, hvor værket definer sig selv genremæssigt: »Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift Existentielt Indlæg«. Betegnelsen »Sammenskrift« viser sig ved

nærmere læsning at være yderst rammende. For ligesom det gælder for *Philosophiske Smuler* og *Indøvelse i Christendom*, er *Efterskriften* karakteriseret ved en besynderlig elliptisk artikulationsmåde. De samme temaer tages op igen og igen – ofte med stort set samme ordlyd. Dertil er der flere stemmer på færde i disse værkers udsigelse. Sagsfremstillingen afbrydes gang på gang af en indskudt læser, som på forskellig vis opponerer mod det sagte. I *Philosophiske Smuler*, et værk på ca. 100 sider, sker dette ikke færre end syv gange. Hver gang tvinges Climacus ud i et længere forsøg på at gendrive indvendingen. Denne teksts retoriske *modus vivendi* kan derfor med fuld ret siges at være dialogisk. I begyndelsen af *Efterskriften* finder vi en lignende indvending, som hele resten af værket faktisk kan læses som et svar på:

»Mageløse Fripostighed«, hører jeg en Tænker sige, »rædsomme Forfængelighed i det verdenshistoriskbekymrede, det theocentriske, det spekulativt-betydningsfulde nittende Aarhundrede, at turde lægge saadan Vægt paa sit eget lille Jeg« (9, 19).

For at give endnu et eksempel: i første del af *Indøvelse i Christendom* lader Anti-Climacus en række imaginære personer, der er samtidige med Jesus (som i denne fiktion dukker op i Kierkegaards samtid), kommentere hans optræden. Disse kommentatorer er »Den Kløge og Forstandige«, »Den Geistlige«, »Philosophen«, »Den Kløge Statsmand«, »Den satte Borgermand« og »Spotteren«. Dette kor af indignerede stemmer udpeger kun negativt det guddommelige ved den person, der tales om.

Alle tre tekster kan altså siges at være dialogiske på (mindst) to måder. For det første fordi de samme temaer tages op igen og igen, hvilket giver indtryk af, at det aldrig helt lykkes at få sagt, hvad der skal siges, at der hele tiden er noget, som fremstillingen ikke får indfanget. Og for det andet, fordi de er karakteriseret ved den form for polyfoni, jeg lige har skitseret. Alt i alt kan teksterne derfor siges at rotere elliptisk omkring hvad det er, de vil begribe, uden på noget tidspunkt at få fuldstændigt hold om det. Ergo er disse tekster retorisk gestaltet som *approximationer*. De ikke bare konceptualiserer approksimationen, men praktiserer den. Hvilket er logisk nok; hvis teksten hævder, at forståelsen af historiske begivenheder nødvendigvis må være tilnærmelsesvis, ville det være underligt, hvis den ikke selv udtrykte dette i sin bestræbelse på at formulere sig om en bestemt historisk begivenhed.

Begivenheden er, som allerede foregrebet, paradokset: Guds bliven menneske. Og det faktum, at forstanden kun kan approksimere denne begivenhed, udnævnes i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* til at være en modsigelse, som afspejler det paradoksale ved selve den menneskelige eksistens:

»Men at fordre den størst mulige subjektive Lidenskab indtil at hade Fa-der og Moder, og saa sætte denne sammen med en historisk Kundskab, der i sit Maximum kun kan blive en Approximation: det er Modsigelsen. Og Modsigelsen er igjen et nyt Udtryk for, at det at existere er paradox accentueret« (10, 242).

En lidt besynderlig formulering, for hvis en approksimation er en bestandig tilnærmelse, giver det så overhovedet nogen mening at tale om, at den er i sit maksimum? Ikke desto mindre er teksten yderst vedholdende på dette punkt. En anelse tidligere læser vi, at

»Det gjelder nemlig for al historisk Viden og Kundskab, at den kun er en [a] *Approximation* selv i sit [b] *Maximum* [...] I forhold til det Historiske er al Viden eller al Kundskab derom i sit [b] *Maximum* en [a] *Approximation*« (10, 241; min fremhævelse og mine indskud).

Eftersom udsagnet fremstår som en perfekt tautologi bliver vi ikke så meget klogere på approksimationens forhold til maksimums- og minimumsværdier. Men som det fremgår,⁷ er formuleringen af interesse på et andet plan. Den er nemlig et fuldgyldigt eksempel på en chiasme. Og chiasmen lader sig med lethed forbinde med ideen om et maksimum og et minimum, hvilket kan illustreres på følgende måde:

max.	a	b
	X	
min.	b	a

Climacus' antiklimakser

En forsker, der har bemærket, at chiasmen er en vigtig figur for Kierkegaard – ikke mindst i de skrifter som er tilskrevet Climacus og Anti-Climacus – og som har sat figuren i relation til en stigen og falden imellem et maksimum og et minimum, er Jørgen Bonde Jensen.⁸ Bonde Jensen skriver om Johannes Climacus, idet han citerer fra *De Omnibus Dubitandum est*,⁹ at han

»[...] føler en ubeskrivelig glæde, ja en lidenskabens vellyst, ved når han er kommet op til den højere tanke, da »hovedkuls at styrte sig ned i de samme Consequentser, indtil han naaede det Punkt, fra hvilket han var gaaet ud«. Hvorved han viser sit nære slægtskab med *Anti-Climacus* [...], hvor der stiges ned fra det højere til det lavere, fra Guden til mennesket, og problemet da viser sig at være fortvivlelsen og forargelsen. Sådant fungerer nemlig den retoriske figur, der er klimax' modpol: antiklimax. Tilsammen danner deres bevægelse en sløjfe, hvis tankefigur Søren Kierkegaard kalder gentagelsen, og som i retorikken går under navne som *metabolé* og *kiasme*« (p. 42-43)

Mystisk nok, vender Bonde Jensen imidlertid op og ned på omvendingsfiguren i dette citat. I retorikken går chiasmen ikke under navnet *metabole*, men omtales tværtimod som *antimetabole*, hvis ellers følgende passus fra det allerede omtalte værk af Arne Melberg kan stå til troende: »En *kiasme* er det stik modsatte af en flygtig [transitory] *metaballon* (og et andet navn for chiasmen er *antimetabole*)« (p. 137, min oversættelse). At netop chiasmens figur kan resultere i to diametralt modsatte udsagn fra to så kompetente litteraturforskere er i grunden fascinerende. Det er en bestikkende tanke, at det er selve figurens natur, som er årsag til forvirringen. Dog vil et opslag i et leksikon over retoriske termer vise, at det simpelthen er Melberg, der har ret, eller i hvert fald har traditionen på sin side. *Metabole* betyder på græsk noget i retning af en 'omkastning'. Ergo må termen *antimetabole* implicere en mere kontrolleret bevægelse, måske endda en stilleståen. Hvorledes dette kommer til udtryk i forbindelse med den kierkegaardske *kiasme* vil snarest fremgå. Men jeg er ikke færdig med Bonde Jensen endnu.

For hans idé om, at klimaks og antiklimaks danner en dynamisk sløjfe i Kierkegaards tekst, er også problematisk. Han tænker nok på den form for sløjfe, som en butterfly udgør, eftersom en sådan figur godt kan minde om det chiasiske kryds. En bevægelse, som antager en sådan form, må være en slags uendeligt kredsløb (butterfly-formen minder unægteligt meget om symbolet for uendelighed, det 'væltede ottetal'). Men dette billede er for symmetrisk, for net og harmonisk, til at være et passende udtryk for de revolutioner, vi skal se, at chiasmen afspejler i de tekster, vi her beskæftiger os med. Imidlertid peger Bonde Jensen stadigvæk på et forhold, som er af afgørende betydning for min undersøgelse.

Og det er dét forhold, at *Climacus* finder tilfredsstillelse i at stige og falde, at bevæge sig frem og tilbage imellem ekstremer. Samt at denne tilfredsstillelse har med chiasmen at gøre. Det har vi nemlig *Climacus* egne ord for. Han beretter i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* om en scene, han kom til at

overvære på en kirkegård, en scene som udspiller sig imellem en »Olding«, der lige har begravet sin søn, og hans sønnesøn, sønnen af den døde. Oldingens søn havde åbenbart opgivet sin kristentro, og den gamle indprenter sit barnebarn, der nu er hans eneste levende slægtning, at han aldrig må gøre noget tilsvarende. Herom siger Climacus, at »Det hele *tiltalte mig som et indviklet Criminal-tilfælde*, hvor meget *krydsende Forhold* har gjort det vanskeligt at komme efter Sandheden. *Det var noget for mig*« (9, 201; mine fremhævelser). De chiastiske komplikationer, som er på spil i denne scene, appellerer stærkt til Climacus' nysgerrighed og intellekt. De vækker så at sige hans 'indre detektiv'. Og dette faktum undergraver totalt den undskyldning, han giver for overhovedet at være forblevet i sit skjul, således at han kunne komme til at overvære scenen i dens helhed: »Men de første Ord jeg hørte *fængslede stærkt*, og da jeg frygtede ved Larmen af min Bortgang at forstyrre mere end ved stille at blive siddende, valgte jeg det Sidste« (9, 197; min fremhævelse). At liste lige så stille af kunne åbenbart ikke komme på tale! Climacus er tydeligvis så fængslet, at han gladeligt renoncerer på diverse etiske hensyn og accepterer rollen som voyeur. Hvilket må siges at være noget af et antiklimaks. Stik imod hvad man måske ville forvente, adskiller Anti-Climacus sig ikke synderligt fra sin antitetiske tvilling på dette punkt. Faktisk kommer han med følgende tilståelse i *Indøvelse i Christendom*:

»Jeg er paa en besynderlig Maade, og ikke just for min Dyds Skyld, snarere for mine Synders Skyld, blevet vidende om Existents-Hemmeligheder og Existents-Hemmelighedsfuldhed, som disse og denne vistnok ikke er til for mange« (16, 134).

Hverken Climacus eller Anti-Climacus har altså megen anledning til at pudse glorien!

I Kierkegaards papirer har Anti-Climacus fået lov til at brodere lidt videre på sin selvbiografi, som, bortset fra det just citerede, glimrer ved sit fravær i de værker, han står som forfatter af. Og dér skriver han interessante ting om sit forhold til Johannes: »Jeg Anticlimachus [...] er barnefødt i Kjøbenhavn, omtrent, ja til Punkt og Prikke jævndrende med Johannes Climachus, med hvem jeg i een Forstand har Meget, har Alt tilfælles, men fra hvem jeg dog i en anden Forstand er uendelig forskjellig« (X, 6 B p. 48). At et sådant besynderligt forhold, hvor man deler alt og intet, er chiastisk, siges umiddelbart herafter – og som det sig hør og bør ved hjælp af en chiasme: »[...] det er af bare Chichane mod Johannes, at jeg har taget den Stilling, som jeg har taget. Var jeg kommet først, saa havde jeg sagt om mig, hvad han nu siger om sig, og saa havde han været nødsaget til at sige om sig, hvad jeg siger om mig« (ibid.).

Men hvilke konsekvenser har nu dette for vores forståelse af forholdet imellem de to pseudonymers tekster? Jeg har allerede antydnet, at deres tekster, både hvad angår det tematiske og det retoriske, stemmer overens i betragtelig grad. Vil det sige, at de to pseudonymer også deler de samme indsigter?

Jørgen Bonde Jensen skrev om »*Anti-Climacus* [...] hvor der stiges ned fra det højere til det lavere, fra Guden til mennesket, og problemet da viser sig at være fortvivlelsen og forargelsen«. Dette problem er Climacus i hvert fald også opmærksom på, hvad følgende citat fra *Efterskriften* eksemplificerer:

»Det at blive Christen bliver da den forfærdeligste af alle Afgjørelser i et Menneskes Liv, da det gjelder om gennem *Fortvivlelse* og *Forargelse* (de tvende Cerberusser der bevogte Adgangen til at blive Christen) at vinde Troen« (10, 69; min fremhævelse).

Således må de to pseudonymer afgjort siges at krydse hinanden! Imidlertid er det værd at bide mærke i, at der i det just citerede underforstås en anden form for krydsen. Der alluderes, som det fremgår, til de to keruber, der bevogtede indgangen til Edens Have ved at krydse deres flammende sværd. Men det bliver ved allusionen, eftersom keruberne er blevet udskiftet med nogle »Cerberusser«. Kerberus var et uhyre, en trehoved hund, der i den græske mytologi bevogtede en ganske anden indgang, nemlig dén som førte ind til Hades, dødsriget. Så hvad der ville have refereret til en kristen kontekst, keruberne, er blevet udskiftet med en figur, som tilhører en hedensk kontekst. Billedet er i realiteten palimpsestisk. Den kristne, chiasiske figur, de krydsede flammesværd, er blevet udvisket, men kan stadig fremkaldes. Oven på den er til gengæld placeret nogle figurer, som hører hedenskaben til. Hvilket er en omvendning, som i sig selv er chiasisk i den indledningsvist nævnte, metaforiske forstand. Et billedsprogligt frafald. Endnu et antiklimaks. Og igen ét, hvor teksten synes at vende sig imod sig selv. Er det for en første betragtning lettere at få øje på, hvad Climacus og Anti-Climacus er fælles om, end hvad der adskiller dem, er der til gengæld modsigelser nok i de tekster, som begge pseudonymer har be-drevet. Tiden må være moden til at spørge, hvad det kristne paradoks, som Kierkegaard forstår det og skriver om det, er for en størrelse, siden det kan have så forstyrrende tekstuelle effekter.

Paradokssets chiasiske effekter

Som allerede nævnt, er det Gudens inkarnation i Jesus Kristus, som for Johannes og Anti-Climacus er paradokset over alle paradokser. De omtaler det beg-

ge som et skandaløst fænomen, et kors for tanken, som umiddelbart kun kan være anledning til fortvivelse og forargelse. Kan man overvinde disse reaktioner, som fører til fortabelse, har man imidlertid mulighed for at blive frelst, at vinde troen. Men troen står, som det ligeledes turde være fremgået, i et absolut modsætningsforhold til såvel objektiv som spekulativ viden. Hvilket allerede udpeger en effekt, som paradokset kan få for den, der forholder sig til det; hvis man vil forstå det, så grundstøder forstanden. Hvis man virkelig vil forholde sig til paradokset, så må man følgelig, siger Climacus, være villig til at *korsfæste* sin forstand – og det *ad infinitum*: »Troens Martyrium (at korsfæste sin Forstand) er ikke et Øieblik, men netop Vedvarenhedens Martyrium« (10, 228).¹⁰ Ifølge Climacus gives der så sandelig et guddommeligt vanvid.¹¹ At denne forstandens korsfæster, paradokset, på fortrinlig vis lader sig repræsentere ved hjælp af chiasmen, vil jeg søge at demonstrere ved at læse lidt i *Indøvelse i Christendom*.

I dette værk pointerer Anti-Climacus gentagne gange, at det at stå ansigt til ansigt med paradokset er at befinde sig ved en korsvej. Jeg vil anføre et eksempel, som benytter sig af chiasmen i den syntaktiske forstand: »Forargelsens Mulighed [hvilket er hvad paradokset, per Anti-Climacus definition, åbner op for, min anm.] er Skilleveien, eller er som det at staa paa Skilleveien. Man svinger fra Forargelsens Mulighed enten til Forargelsen eller Troen; men man kommer aldrig til Troen uden fra Forargelsens Mulighed« (16, 85). Den potentielle troende befinder sig med andre ord lige midt i et chiastisk kryds. Og vedkommende er sandt for dyden under dobbeltild, således som det formuleres med disse to chiasmer, der hver især er dobbelte; såvel syntaktiske som metaforiske:

»I første Form kommer Forargelsen saaledes, at jeg ingenlunde forarges over det Ringe Menneske, men over at han vil, at jeg skal troe han er Gud. Og har jeg troet det, saa kommer Forargelsen fra den anden Side, at han skulle være Gud, han dette ringe, afmægtige Menneske, som, da det kommer til Stykket, slet Intet formaaer. I det ene Tilfælde gaaes der ud fra Bestemmelsen Menneske, og Forargelsen er over Bestemmelsen Gud; i det andet Tilfælde gaaes der ud fra Bestemmelsen Gud, og Forargelsen er over Bestemmelsen Menneske« (16, 86).

Så det er altså paradoksets grundlæggende effekt: en muligvis uendelig serie af omskiftelser, en evindelig revolvering, som er et resultat af mødet imellem modsatrettede kræfter. Men træfpunktet for disse kræfter, ja det er den potentielt troendes bevidsthed. Derfor er korsfæstelsen af denne persons forstand ensbetydende med at samme forstand bliver neutraliseret: »Gud-Mennesket er

Paradoxet, absolut Paradoxet; derfor er det ganske sikkert, at Forstanden skal komme til at staa stille derpaa« (16, 86) – forstandens antimetabole! Men teksten fortsætter, og den er både elliptisk og bestrøet med chiasmer:

»Hvortil nu det, hvorfor denne Ringhed og Fornedrelse [bemærk det dialogiske, min komm.]? Fordi Den, der i Sandhed skal være »Forbilledet« og kun forholde sig til Efterfølgere, han maa i een Forstand, fremad drivende, ligge *bagved* Menneskene, medens han i en anden Forstand vinkende staaer *foran* dem. Dette er Høihedens og Ringhedens Forhold i »Forbilledet«. Høiheden maa ikke være den ligefremme, hvilken er den verdslige, den jordiske, men den aandelige, og saaledes just Nægtelsen af den verdslige og jordiske Høihed. Ringheden maa være den ligefremme, thi den ligefremme Ringhed, naar man skal igjennem den, er just Veien, men tillige for det verdslige og det jordiske Sind Omveien, som betrygger, at Høiheden ikke tages forfængeligt. »Forbilledet« ligger saaledes uendeligt nær, i Ringheden og Fornedrelsen, og dog uendeligt fjernt i Høiheden, ja endnu fjernere end om det blot var til fjernt i Høiheden; thi at man for at naae det, for at bestemme sig i Lighed dermed, skal igjennem Ringheden og Fornedrelsen, at der slet ingen anden Vei er, er en endnu større, er egentligen den uendelige Fjernhed. Og saaledes er »Forbilledet« i een Forstand *bag ved*, i Ringhed og Fornedrelse dybere nedtrykt end noget Menneske har været det, og i en anden Forstand *for an*, uendelig ophøiet« (16, 222).

Paradokset resulterer, som vi ser, i en venden tingene på hovedet, som må kunne få enhver til at miste orienteringssansen: fjern er nær, nær er fjern, og vejen er en omvej. Og godt nok fører vejen, eller rettere omvejen, frem mod et mål, men dette mål, at opnå det evige liv, kan, således som troen er blevet defineret, aldrig få status af at være andet end en forhåbning, en hypotese. Der gives derfor ikke noget sikkert slutpunkt, som ville kunne stabilisere Climacus' og Anti-Climacus' tekster. I stedet er disse tekster udleveret til paradoksets nåde. De kan derfor ikke beskrive den fundamentale tvetydighed, som hører paradokset til, uden, med chiasmen som privilegeret figur, selv at be-
drive den.¹²

Slangens retorik

Indledningsvis lovede jeg at sætte denne chiasiske reversibilitet i relation til Kierkegaards meddelelsesstrategi. Så det er hvad jeg nu, med udgangspunkt i et citat fra Joakim Garff, vil gøre.

Garff er i færd med at kommentere den religiøse tale *Dømmer Selv* – en tekst, der er nogenlunde samtidig med Anti-Climacus' tekster – da han skriver:

»En sådan negationens retorik, der på det nærmeste hørbart tilkendegiver talens interPELLerende karakter, korresponderer med talens *epistemologiske omvendingsstruktur* og ved fælles performativ indsats formår de at fremkalde den svimmelhed, som er tekstens strategiske styrke: Læseren skal ikke begribe, men beruses og derved påføres en svimmelhed, som er forudsætningen for, at han kan svinge forbi sin »feige Klogskab og blødagtige Forstandighed« og indlede sig med »det Ubetingede«.¹³

Hvilket nærmer sig en sammenfatning af Kierkegaards majeutiske projekt *en miniature*. Men som bekendt må den majeutiske skribent ikke give sig til at docere eller på anden vis fremstille sig selv som en autoritet. Tværtimod er idealet, at læseren i et og alt beholder sin totale frihed. Imidlertid er den fremgangsmåde, som Garff beskriver, yderst manipulatorisk. Han citerer ligeud Kierkegaard for at sige, at læseren skal bringes hinsides sin »blødagtige Forstandighed«,¹⁴ hvilket mest af alt minder om den forstandens korsfæstelse, som det var paradoksets opgave at effektuere. Men hvorledes kan et sådant attentat på den læsendes bevidsthed være foreneligt med den majeutiske etik?

Den svimmelhed, som Garff omtaler, kan vise sig at være en nøgle til at besvare dette spørgsmål. Det er nemlig besynderligt, at Garff kommer ind på svimmelheden uden at rette sin opmærksomhed mod *Begrebet Angst*, hvor dette begreb står så centralt, at det er lige før det sættes synonymt med selve angstbegrebet.¹⁵ Hør bare hvad værkets pseudonyme ophav, Vigilius Haufniensis, siger desangående:

»Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han blive svimmel. Men hvad er Grunden: det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvad hvis han ikke havde stirret ned?« (6, 152).

Men hvorledes kan man, hvis man da ikke besidder samme evner som Celans inverse himmelstormer, analysere et begreb, som har den effekt, at man mister enhver fornemmelse af at have fast grund under fødderne. Et spørgsmål som ikke bliver mindre påtrængende, når angsten, som det straks efter pointeres, relaterer sig til »Springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare« (6, 153). Bedømt ud fra sådanne udsagn, synes tekstens intention ikke at være at forklare angstens begreb med forstandsmæssige kategorier.

Men hvad er da intentionen? Måske snarere at forklare ved at vise, ved at demonstrere hvorledes angsten ytrer sig ved at få det til at svimle for læseren! Det mener i hvert fald den engelske Kierkegaard-forsker Roger Poole: »Eftersom angst er usikkerhed – den svimlende besvimen før nydelse, fristelse, synd og syndefald – får læseren hele tiden at føle, hvad teksten handler om. Den handler om usikkerhed.«¹⁶ At være blevet opmærksom herpå får endda Poole til at identificere slangen fra syndefaldsmyten som værkets egentlige (omend yderst implicite) 'fortæller'. Han gør opmærksom på, at sibilanten 's' går igen i alle de centrale termer, kategorier og begreber, som er vævet ind i teksten i *Begrebet Angst*, hvilket fremgår klart af følgende eksempler: »Synd«, »Skyld«, »Uskyld«, »Syndefald«, »Fristelse«, »Angest«, »Skæbne«, »Sandselighed« (etc.). Akustisk opfattet henvender *Begrebet Angst* sig til os med en hvislen.

Og denne kløftede tunge viser sig ligeledes at formulere sig ved hjælp af chiasmer. For eksempel siges angsten i første kapitel at kunne forklare syndefaldet »retrogradt«, mens den i andet kapitel hævdes, at kunne gøre det samme »progressivt«; en sådan krydsen synes efterhånden bekendt. Endvidere er værkets mest berømte definition af angsten: at den er »en *sympathetisk Antipathie* og en *antipathetisk Sympathie*«, et paradigmatiske eksempel på en chiasme. Eftersom talrige af tekstens kommentatorer, ikke mindst de psykologisk orienterede, finder det påkrævet at yde denne definition særlig opmærksomhed, har den vist sig særdeles effektiv. Det virker som om den – på linje med selve angsten – er i stand til på én gang at frastøde og fascinere.¹⁷ Derved afslører den sig som et regelret *mysterium tremendum et fascinans*, der ikke lader sig indfange af forsøg på at gribe den ved forstandens hjælp. Og således minder den om paradokset, der, som vi har set, ligeledes på én gang tiltrækker og frastøder.

Men hvorledes kan angsten, der ifølge *Begrebet Angst* relaterer sig til syndefaldet, have de samme tekstuelle og psykologiske effekter som paradokset, der relaterer sig til troen og frelsen? Så vidt jeg kan se, fordi begge fænomener er forbundet med et maksimum af tvetydighed. Paradokset knytter sig, som omtalt, til forargelsens mulighed. Og ligesom paradokset har angsten, som Haufniensis forstår den, med en mulighed at gøre, nemlig frihedens, der udfor-

drer forstanden. Friheden forstår Haufniensis ikke som en valgfrihed, men som ensbetydende med at vælge det gode. Men som vi ved fra syndefaldsmyten, der er Haufniensis' overordnede referencepunkt, må mennesket allerede være faldet, være ude over naturtilstanden, for at have begreb om hvad der er godt og ondt.¹⁸ Følgelig er samme menneske ikke videre godt rustet til at foretage et sådant valg. Hvis man vil søge at nå frem til en forståelse af angstens dialektik, konfronteres man altså atter med de krydsede flammesværd, som bevogter indgangen til Edens Have.

Derfor kan det kun være en yderligere anstødssten, at Kierkegaard i *Om Begrebet Ironi* beskriver den, han opfatter som ironikeren *per se*, Sokrates, som en person, der på analog vis tiltrak og frastødte. Som man vil vide, var Sokrates genstand for en kærlighed fra sine disciple, der ikke kun var platonisk. Men disciplene kunne kun opleve denne kærlighed som en kilde til evig frustration, fordi ironikeren *per definition* må opretholde en distance. Kierkegaard siger i *Om Begrebet Ironi* om Sokrates, at han »stod ironisk over ethvert Forhold, og Loven for Forholdet var en bestandig Attraction og Repulsion, Forbindelsen med den Enkelte var kun Momentan, og høit over Alt dette svævede han selv i ironisk Tilfredshed« (1, 212). Alkibiades er dén af disciplene, som, ifølge Platons *Symposion*, giver frit løb for denne frustration. Om ham mener Kierkegaard at »Han er som bidt af en Slange« (1, 103). Må vi efterhånden sige det samme om læseren af Kierkegaard, eftersom denne maieutiske skribents diskurs, på grund af paradoksets særlige beskaffenhed, synes at falde sammen med slangens kløftede tungemål?¹⁹ Og hvad skal vi så stille op?

Måske kan vi hente hjælp i *Frygt og Bæven*, hvor værkets pseudonyme forfatter, Johannes de Silentio, med en allusion til Matt., 12, 24, konstaterer, at »en Digter er ikke en Apostel, han uddriver kun Djævle ved Djævelens Magt« (5, 57).²⁰ Apostel var netop, hvad Kierkegaard bestandig benægtede at være. Han gjorde et stort nummer ud af at tale »uden Myndighed«, at frskrive sig docentens position og sandhedsvidnets autoritet. Ergo forblev han en digter, en poet. Men det forklarer ikke i tilstrækkelig grad, hvorfor digteren kun kan ud-drive djævle ved djævelens hjælp. I forbindelse med sine refleksioner over den indirekte meddelelse har Kierkegaard i sine papirer ruget over beslægtede spørgsmål. Disse overvejelser har i høj grad karakter af anfægtelser; Kierkegaards problem var, at majeutikeren, som han forstod dennes opgave, ikke kunne undgå – uberegtiget – at gøre sig selv til et art bindeled imellem Gud og læseren: »Det at holde det tvivlsomt hvad man selv vil in toto det er det egentlig Maieutiske. Men det er ogsaa det Dæmoniske, thi det er dog at gjøre et Menneske til Mellembestemmelsen mellem Gud og andre Mennesker.«²¹ Den maieutiske strategi er altså specielt farlig, fordi den indirekte meddeler, som betjener sig af æstetiske og dermed digteriske virkemidler, ikke klart markerer,

at han taler »uden Myndighed«, men tværtimod opretholder et svævende spil.²²

Imidlertid behøver man måske ikke at stille skarpt på den religiøse kontekst, som den indirekte meddelelse indskriver sig i, for at komme på sporet af, hvorfor brugen af den digteriske form indebærer, at en dæmoni gør sig gældende. For en digter meddeler sig i sagens natur i et digterisk sprog. Og som det traditionelt er blevet opfattet, i den retoriske tradition som Kierkegaard var så indlæst i, er det digteriske sprogs mål ikke at fremstille sandheden så koncist som muligt, men at tale til sanserne: at overbevise i kraft af sin skønhed. Det digteriske sprog befinder sig derfor på det æstetiskes gebet, og derved er dets *modus operandi* per definition forførende. Ganske som Kierkegaards tekster er det. At Kierkegaard skrev på en måde, som overbeviste ved at forføre, har han givetvis været sig mere end bevidst. Men der var ingen vej uden om, hvis han, som tilfældet var, ville undgå at docere og fremstille sig selv som en autoritet. Hans modtræk var at gøre sin meddelelse 'dobbelreflekteret', hvilket var synonymt ned at lade den 'tilbagekalde' sig selv.²³ Han lod altså sine tekster reflektere og kommentere deres egen udsigelse, deres egne refleksioner, og lod dem derved pege på deres egen retoricitet. Det var for Kierkegaard den eneste måde, hvorpå han kunne lade sin læser beholde sin frihed. Men samtidig var det ensbetydende med hans forskriven sig til en romantisk-ironisk poetik,²⁴ som dårligt kunne undgå at indebære en potenseret forførelse af samme læser. At Kierkegaard befandt sig i en sådan situation, skal man ikke læse længe i den selvmodsigende tekst, som bærer titlen *Synspunkt for min ForfatterVirksomhed*, for at overbevise sig om. At apostlen, i hans tilfælde, ikke har været til at skelne fra fristeren, har for ham været en anseelig »Pæl i Kødet«. Og så forstår man bedre hvorfor både Johannes Climacus og Anti-Climacus fremkommer med selvbiografiske bekendelser, som undergraver hvad der synes at være dét projekt, som deres tekster vil realisere. Samt at billedsproget i Johannes' tekst, som jeg har vist, pludselig falder fra. Og så er Roger Pooles påstand om, at det er slangen fra syndefaldsmyten, der udreder begrebet om angsten, blevet en anelse mindre urimelig.

Paradokset og det majeutiske projekt kan altså påvises at gå hånd i hånd i Kierkegaards tekster. Tilsammen foranstalter disse størrelser en i princippet uendelig serie af fortegnsskift – en bestandig oscillation imellem frelse og fortabelse, om man vil – hvis udtryk er givet ved samme teksters chiasiske karakter. Som læser suspenderes man således i en tilstand, hvor der ikke gives faste holdepunkter, hvor man i høj grad får lov at føle, at man har himlen under sig som en afgrund. Endda trods paradokset og troen måske denne form for metaforik. I hvert fald kan Johannes de silentio i *Frygt og Bæven* kækt tilkendegive at:

»Jeg kan gjøre det store Trampolin-Spring, hvorved jeg gaaer over i Uendeligheden, min Ryg er som en Liniedandsers, vreden i min Barndom, derfor falder det mig let, jeg kan een, to, tre gaae paa Hovedet i Tilværelsen, men det næste kan jeg ikke; thi det Vidunderlige [at tro i kraft af det absurde, min anm.] kan jeg ikke gjøre; men kun forbauses ved« (5, 35).

Noter

1. I min oversættelse efter tredje bind af *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main 1983, p. 195.
2. Den udgør et af de fire kapitler i Melbergs *Theories of Mimesis*, Cambridge 1995.
3. Op.cit., p. 147-53.
4. Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*, Kbh. 1962-64. Citater herfra angives i det følgende med bindnummer efterfulgt af sidetal.
5. Anti-Climacus er også det angivelige ophav til *Sygdommen til Døden*, et andet højt chiastisk værk.
6. Det kan videre bemærkes, at der ved hvert af de fire 'hjørner' af tegnet *Chi*, skrevet som majuskel, er anbragt en vandret streg på en asymmetrisk måde, hvorved den ellers så harmoniske figur indeholder et destabiliserende element. Dette gør den ikke mindre velegnet til at repræsentere de mekanismer i Kierkegaards tekst, som jeg vil søge at afdække. Skriver man *Chi* som minuskel, altså således: χ , får man måske endda en figur, som er endnu mere velegnet dertil, eftersom denne ligeledes asymmetriske figur lader antyde en rotation. Sådanne overvejelser kan der dog ikke føres belæg for, at Kierkegaard har gjort sig i forbindelse med sin anvendelse af chiasmen.
7. De a'er og b'er, jeg har indskudt i citatet, illustrerer tydeligt den syntaktiske ombytning i chiasmen. I det følgende vil jeg undlade at sætte a'er og b'er i de passager, jeg citerer. Jeg tillader mig at gå ud fra, at min læser på nuværende tidspunkt har fået så klar en fornemmelse for chiasmen, at dette vil være overflødigt.
8. Jeg refererer her til Jørgen Bonde Jensens artikel »Kierkegaards litteraturopfattelse og hans egen litterære praksis« i *Spring* nr. 8, 1995.
9. En tekst fra *Søren Kierkegaards Papirer*, Kbh. Gyldendal 1968, bd. IV, optegnelse B 1, der også bærer titlen *Johannes Climacus* (citeres herefter i teksten).
10. Arne Melberg pointerer, som det fremgik ovenfor, at chiasmen er det stik modsatte af den mere flygtige figur, metaballon. Derfor er det ikke uinteressant i min sammenhæng, at Kierkegaard her fremhæver forstandens korsfæstelse som et »Vedvarehedens Martyrium«.
11. Her er det fristende at drage paralleller til en anden Johannes, nemlig de silentio, pseudonymet bag *Frygt og Bæven*, som falder i svime ved tanken om Abraham, der, fordi han var villig til at ofre sin søn på Jahves bud, i verdens øjne må fremstå som en galning og en morder. Men ideen om det guddommelige vanvid kan selvfølgelig også spores tilbage til Sokrates, hvor det imidlertid er kærligheden til yndlingen, og ikke ofringen af ham, som er årsag til vanviddet. Sokrates' udredning af dette finder sted i en tale, som indgår i dialogen *Faidros* (se *Platons Skrifter*, Kbh. 1936, p. 38-55). Yderst kierkegaardsk er denne tale en *tilbagekaldelse* af en forudgående, fremført i samme dialog, hvor Eros blev mere nedsættende omtalt.

12. Om noget lignende gør sig gældende hos Pascal, skal jeg ikke her fordriste mig til at dømme om. Men det er påfaldende, at Paul de Man, i essayet »Pascal's Allegory of Persuasion«, som er trykt i den posthume essaysamling *Aesthetic Ideology*, Minnesota 1996, kan påvise, at også hans tekster er konstrueret med udgangspunkt i simple binære modsætningspar, der bringes i et lignende chiasmisk forhold til hinanden. I de Mans læsning munder også Pascals dialektiske bestræbelser ud i en faretruende reversibilitet. De Man skriver:

»Many more instances could be listed in an order that would cover the thematic scale of topoi taken up in the *Pensées*, from the most trivial to the most sublime. The same structure, the same »continual reversal from pro to contra« [...], would reappear in an endless set of variations on chiasmic crossings of binary oppositions. In the process, a wealth of thematic insights would indicate the universal effectiveness of what is a fundamentally dialectical pattern of reasoning, in which oppositions are, if not reconciled, at least pursued toward a totalization that may be infinitely postponed, but that remains operative as the sole principle of intelligibility« (p. 67).

At Kierkegaard, trods sin approksimerende praksis, ikke opererer med muligheden for en totalisering turde imidlertid være fremgået.

13. Joakim Garff: »*Den Søvnløse*«, Kbh. 1995, p. 268; min fremhævelse.
 14. *Samlede Værker* 17, 137.
 15. I sine arbejdsnotater til *Sygdommen til Døden* supplerer Kierkegaard med følgende lille definition af svimmelhed.

»Svimmelhed ligger efter sin Mulighed i Synthesen af det Sjelelige og det Legemlige som et Forhold (men ikke som et Forhold, der forholder sig til sig selv, hvilket er Aandens Bestemmelse); Svimmelhed er en *tvetydig* Samgrændse mellem det Sjelelige og Legemlige. Dette ved Lægerne meget godt, samt at det stundom er saare vanskeligt at afgjøre, hvilken af de Samvirkende, der er den Førstvirkende« (*Papirer*, VIII, 2 B 170, 7, min fremhævelse).

Som en sådan tvetydig »Samgrændse« mellem krop og bevidsthed er svimmelheden altså endnu et af de kierkegaardske dialektiske fænomener, hvorfor forsøg på at begribe den må formodes at grundstøde på samme chiasmiske logik, som tilfældet er med de øvrige ditto, vi allerede har stiftet bekendtskab med.

16. Roger Poole: *The Indirect Communication*, Charlottesvill 1993, p. 107 (min oversættelse).
 17. I den del af papirerne, som bogen om Adler udgør, skriver Kierkegaard om svimmelhedens dialektik, at den har »den Modsigelse i sig, at ville det man ikke vil, det man gyser for, medens dog denne Gysen kun afskrækker – fristende« (Pap., VII, 2 B, p. 235).
 18. Haufniensis gør selv rede for syndefaldsmytens selvmodsigende aspekter (6, 141).
 19. Kierkegaard fortrød sidenhen den fremstilling, han gav af Sokratesfiguren i *Om Begrebet Ironi*, men det ændrer ikke ved det faktum, at der er nogle højst urovækkende paralleller imellem den majeutiske filosof, som i værket om ironien udnævnes til at have været fødselshjælper for subjektiviteten, og syndefaldsmytens slange, som Haufniensis lader have foranstaltet noget lignende.
 20. De vantro farisæere bedyrer i Matt., 12, 24, at det kun er muligt at uddrive dæmoner ved djævelens hjælp. En allusion hertil, som optræder hos Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden*, er ikke uden interesse set i sammenhæng med citatet fra

Johannes de silentio:

»Kjødets Synder er det lavere Selvs Selvraadighed; men hvor ofte uddrives ikke een Djævel ved Djævelens Hjælp, og det Sidste bliver værre end det Første. Thi saaledes gaar det jo just til i Verden: først synder et Menneske af Skrøbelighed og Svaghed, og [...] saa fortvivler han over sin Svaghed og bliver enten en Pharisaer, som fortvivlet driver det til en vis legal Retfærdighed, eller han fortvivlet styrter sig i Synden igjen« (15, 135).

21. *Papirer IX A 234.*

22. Derfor overvejer Kierkegaard ofte i samme periode, hvorledes han både kan få afviklet pseudonymiteten og klargjort, at det hidtidige pseudonyme forfatterskab har været forfattet af en religiøs forfatter. Det vigtigste resultat af disse overvejelser er *Synspunkt for min Forfatter-Virksomhed*. Her undskyldes den pseudonyme produktivitet med, at den har været nødvendig fordi »Christenheden«, Kierkegaards betegnelse for det samfund, han var en del af, var hildet i illusionen om at være et kristent samfund, selv om man i et og alt havde glemt, hvad kristendommen går ud på. Og dermed har han etableret den pseudonyme produktivitet som et nødvendigt bedrag, der står i et underordnet forhold til den sande direkte meddelelse. Men her er der tydeligvis tale om en efterrationalisering, der skal få nogle komplicerede ligninger til at gå op. I udkastene til en forelæsningsrække om den indirekte meddelelse, der aldrig blev holdt, (men som kan læses i *Papirer VIII, 2 B p. 79-89*), giver Kierkegaard nemlig klart udtryk for, at det snarere forholder sig omvendt: »I forhold især til ethisk tildeels ogsaa i Forhold til ethisk-religieus Sandheds-Meddelelse er den indirecte Meddelelse den strengeste form. Dog kan en ligefremmere [bemærk gradueringen, min komm.] Meddelelse, der gaaer ved Siden deraf, ogsaa være nødvendig for at understøtte hvad den selv i en anden Forstand understøttes af« (B p. 88). I *Indøvelse i Christendom* bestemmer Anti-Climacus forresten Jesu meddelelse som værende indirekte (16, 129-38)!

23. Jvnf. *Papirer VIII, 2 B 81, 21*, hvor det hedder at, »al Meddelelse [må, min anm.] gaae igjennem en dobbelt Reflexion, den første er den i hvilken den meddeles, den anden er den i hvilken den tages tilbage«. Sammesteds understreger Kierkegaard i parentes benærket sit forehavendes dialogiske karakter ved at erklære, at han helst opfatter sig som »en Art Lærer i antik Stiil«, hvorfor han hellere end gerne med mellemrum ville »forvandle Foredraget til Samtale« (ibid.).

24. At Kierkegaard i *Om Begrebet Ironi* fremstiller den romantiske ironis bannerfører, Friedrich Schlegel, som usædeligheden selv, som inkarnationen af romantisk tøjlesløshed, kan ikke skjule, at han har lært såre meget af ham. Dette forhold redegør jeg for i artiklen »The fine art of writing posthumous papers« i det kommende nummer af *Kierkegaardiana* (nr. 19).

