

ANGSTENS TVETYDIGHED BEGREBET ANGST I KIERKEGAARDS FILOSOFI

Arne Grøn

Angst spiller en central rolle i Søren Kierkegaards filosofi i kraft af, hvad den viser om det at være menneske. Selve det, at et menneske kan ængstes, viser, at det er et selv, der er stillet med den opgave at blive sig selv.

Artiklen undersøger nærmere denne angstens betydning. Den argumenterer for, at der er to niveauer i Kierkegaards analyse af angsten. På det første niveau er angsten frihedens mulighed, mens angst på det andet niveau betyder, at individet taber friheden i forhold til sig selv. Der argumenteres ydermere for, at tvetydighed er et nøglebegreb, som forbinder de to niveauer: Den frihedens mulighed, som viser sig i angsten, er tvetydig, og på det andet niveau bliver angsten selv en tvetydig position.

Til slut diskuterer artiklen det problem, der ligger i, at angsten tilkendes en almen betydning. Angstens betydning synes selv at være tvetydig – man skal lære at ængstes for at komme fri af angst. Det er derfor nødvendigt at afklare, hvorledes angst er frihedens mulighed.

Søren Kierkegaard tillægger angsten så stor betydning, at han skriver en hel afhandling om den. Det træder tilmed frem i titlen: *Begrebet Angst*¹. Men er det en afhandling om angst? Hvis vi sætter sagen på spidsen, er det, der interesserer Kierkegaard, ikke angsten som en tilstand for sig, men hvad angsten *viser*. Og hvad den viser om det at være menneske. Titlen er netop: *Begrebet Angst*. Analysen af angsten finder sted i en filosofisk og teologisk kontekst. Angsten får altså sin afgørende betydning hos Kierkegaard ved at blive sat ind i og begrebet i denne sammenhæng.

Det er denne filosofiske betydning af angsten, jeg vil undersøge nærmere i det følgende. Jeg vil argumentere for, at der i Kierkegaards angstanalyse er to niveauer, og at tvetydigheden er et nøglebegreb, der forbinder de to niveauer – idet der sker en betydningsforøgelse fra det første til det andet niveau. Der er i sig selv en pointe i at vise, hvor kompleks en bestemmelse angsten er hos Kierkegaard. Men til slut vil jeg yderligere begrunde, hvorfor det er vigtigt at skelne mellem de forskellige niveauer i angstanalysen, idet jeg diskuterer spørgsmålet om angstens almene betydning.

1. Angst: syntese og selvforhold

Der er som sagt noget mærkeligt ved Kierkegaards begreb om angsten: Den er ganske vist en særlig tilstand, men det særlige ved den er det, den viser om det at være et menneske. Ja, angsten hører til det at være menneske. Men hvorledes?

Det er ikke tilfældigt, at Kierkegaard netop i *Begrebet Angst* fremhæver den bestemmelse, at mennesket er en syntese. Den gentages ofte i bogen, tilmed i to varianter: »Mennesket er en Synthese af det Sjælelige og det Legemlige«, og – føjes der til – en syntese, der »bæres af Aand« (137, 142). Det er den første formulering. Den anden lyder: Mennesket er »en Synthese af det Timelige og det Evige« (173). Før jeg går ind på de to formuleringer, er der grund til at spørge, hvad selve syntesebestemmelsen vil sige.

Allerførst må vi hæfte os ved, at de to led i syntesen hører sammen: sjæl (bevidsthed) og legeme. De er netop »Momenter« i syntesen (173). Og det er de, idet et menneske grundlæggende er en syntese, og som sådan et forhold mellem eller en forening af de to led. Men her ligger samtidig problemet, som den anden formulering af syntesen tydeliggør. At mennesket er en syntese vil sige, at det er sammensat. Det skal som nævnt ikke forstås således, at det sættes sammen af hver for sig selvstændige størrelser. Pointen ligger et andet sted. Et menneske er som eksisterende »underligt sammensat«². Det er et mærkeligt 'mellemvæsen', sammensat af noget uensartet: sjæl og legeme, eller – tydeligere endnu – det evige og det timelige. Og det betyder, at sammenhængen er skrøbelig. Det vil igen sige, at syntesen ikke blot er givet, men er stillet som opgave.

Det er i sammentrængt form pointen i bestemmelsen af mennesket som en syntese. Et menneske er et således sammensat væsen, at dets sammenhæng eller identitet med sig selv er skrøbelig. I det at være menneske ligger den opgave at få det uensartede, som det selv er, til at hænge sammen. Vi kan forsøge at indkredse denne opgave nærmere ved at se på, om der er en forskel mellem de to synteseformuleringer.

Kierkegaard bemærker selv (173), at den anden formulering (mennesket er en syntese af det timelige og det evige) er anderledes dannet end den første (mennesket er en syntese af sjæl og legeme, båret af ånd). For tilsyneladende mangler det tredje led (ånden) i den anden formulering. En nærmere analyse viser imidlertid, at der også her er et tredje led, som forbinder de to momenter, nemlig øjeblikket som det afgangende øjeblik, hvor der sættes skel. Den anden formulering giver derfor ikke en anden syntese, men er »Udtrykket for hiin første Synthese« (176). »Saasnart Aanden er sat, er Øieblikket der« (176f). Det antyder imidlertid, at den anden formulering ikke blot gentager den første. Med den anden formulering sættes *tiden* som problem. Men det gør den, idet ånden også her er det »Tredie«.

Det kræver en nærmere forklaring, som vi under alle omstændigheder

behøver. Der er hos Kierkegaard ikke tale om blot to led, endsiges en dualisme. Vægten lægges på det tredje led, som er det forbindende i syntesen, – det, der gør den til syntese. Men hvorledes holdes det uensartede sammen? Det sker ved, at et menneske forholder sig til sig selv som sjæl og legeme, som timeligt og evigt. Eller med andre ord, det uensartede holdes sammen i et *selvforhold*. Og det er, hvad der menes med ånden som »det Tredie«.

Det siges direkte i den berømte 'prolog' i *Sygdommen til Døden* (fra 1849): »Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv«³. Et menneske er ikke blot en syntese som et forhold mellem to led. Det forholder sig til sig selv i forholdet. Tilsvarende hedder det i *Begrebet Angest*, at der først med ånden er tale om en egentlig syntese. Ånden eller selvet er det, der holder sammen på de uens momenter i syntesen og dermed gør den til en syntese. Sammenfattende: Ånden som »det Tredie« er selvforholdet forstået som dette at forholde sig til sig selv i forholdet mellem sjæl og legeme, det timelige og det evige.

Hvorfor kædes så ånden sammen med tidens problem? Et sted skriver Kierkegaard, at den tungeste byrde, der blev lagt på et menneske, i en vis forstand er tiden⁴. Somme tider er problemet at få tiden til at gå. Der er forskellige måder at fordrive den, som man siger. En effektiv måde at gøre det på er at have travlt. Nu kan det jo være, at man faktisk har travlt og føler ubehag ved det. Men travlhed kan også blive en måde at leve på, og dermed en måde at forholde sig på.

Tiden er en byrde eller udfordring i den elementære forstand, at den giver problemet om sammenhængen i et liv, der forandrer sig. Problemet stiller sig på flere led. Den afgørende forandring, som *Begrebet Angest* kredser om, er det at blive voksen eller at vokse til. Det er at blive forrykket fra sig selv og at søge at vokse sammen eller at finde sig selv. Det betyder, at den udfordring, tiden rummer, er muligheden for, at man selv forandres. Og hvis man ikke kom til at opleve sig selv som en anden eller fremmed, ville opgaven ikke være at finde sig selv. Men tiden giver også muligheden for at adspredes eller at fortabe sig. Hvis man adspredes eller fortaber sig, holder man ikke fast i selve opgaven at få det uensartede i ens liv til at hænge sammen. Og overordnet er det uensartede i ens liv for tiden som det givne og fremtiden som mulighedsrum.

Dette udfoldes klartest i *Sygdommen til Døden*, hvor synteseformuleringerne udbygges: »Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed«⁵. Den sygdom til døden, som titlen taler om, er fortvivlelsen forstået som dette ikke at være sig selv. Fortvivlelsen er et misforhold i selvforholdet. Det beskriver Kierkegaard først og fremmest ved de to tilføjede synteseformuleringer: forholdet mellem uendelighed og endelighed, og forholdet mellem mulighed og nødvendighed. Og syntesebestemmelsen kan fortolkes temporalt: Nød-

vendigheden vil sige det givne, det, man allerede er, mens muligheden er fremtiden som åben horisont. Et menneske er spændt ud i forholdet mellem fortid og fremtid. Misforholdet kan være, at fortiden tynger således, at fremtiden lukker sig. Men det kan også bestå i, at mulighederne bliver uden tyngde, det vil sige, at man bliver ude at stand til at bestemme sig i forhold til dem.

Det evige, som indgik i den anden synteseformulering, er i første omgang »det Tilkommende« (177). I anden omgang er det fordringen om sammenhæng i et liv, som tiden kan splitte op. Og det er primært en fordring om sammenhæng i det, man har gjort og gør, en fordring, som for Kierkegaard i sidste ende melder sig i samvittighedens stemme. Med denne fordring får timeligheden betydning som »det Eviges *Brydning*«,⁶ det vil sige, at timeligheden er det, fordringen gælder.

Hvor kommer så *angsten* ind i alt dette? Ja, i *Begrebet Angest* optræder den f.eks. ved indgangen til den første formulering af syntesen: »At Angesten kommer tilsyne er det, hvorom Alt dreier sig. Mennesket er en Synthese...« (137). Teksten angiver altså en sammenhæng mellem begrebet angst og synteseformuleringen. Hvori består den? Svaret er, at i angsten viser det sig, at et menneske ikke blot er sig selv, men skal blive sig selv. Det er den opgave, der ligger i syntesen: at få det uensartede til at hænge sammen. Eller som det senere formuleres i *Sygdommen til Døden*: at blive konkret⁷, hvor Kierkegaard – på samme måde som Hegel – spiller på betydningen af ordet »konkret«: at vokse sammen med sig, at hele.

Kierkegaards spørgsmål er altså, hvad angsten som fænomen viser. Eller rettere, hvad viser selve det, at et menneske kan ængstes? »Dersom et Menneske var et Dyr eller en Engel, da vilde han ikke kunne ængstes. Da han er en Synthese, kan han ængstes« (234). Men et menneske kendetegnes ikke blot ved, at det *kan* ængstes. Som vi skal se, undslipper det ikke angsten. Eller hvis det gør det, er det gennem angst.

Den grundlæggende betydning, som Kierkegaard tillægger angsten, kan foreløbig sammenfattes således: Angsten viser, at et menneske som sådant er »underligt sammensat«, og at det er stillet med den opgave at få det uensartede, som det selv er, til at hænge sammen. Opgaven afhænger af, hvorledes det selv stiller sig til den. Og heri ligger friheden.

2. Angst og frihed

At den grundlæggende bestemmelse af angsten har med friheden at gøre, fremgår eksplicit af *Begrebet Angest*. Ofte taler Kierkegaard direkte om, hvad »Angest er«, eller hvad der viser eller »forkynder sig i Angesten«, – kort sagt om angstens betydning. Og det, som angsten på denne måde kædes sammen med, er i første omgang friheden (i bestemt form), eller rettere dens mulighed.

Lad os tage tre sætninger, som sammenkobler angst og frihed: »Angest

er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden« (136). »Frihedens Mulighed forkynder sig i Angesten« (164). Angsten bestemmes som »Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden« (196). *Begrebet Angst* er fyldt med formuleringer, man kan blive ved med at sidde og stirre på. Det er de tre citerede gode eksempler på. De synes at gøre opmærksom på sig selv, idet de direkte og formelagtigt vil sige, hvad angsten betyder. Men hvad siger de?

Først den første sætning. Tilsyneladende taler den om frihedens virkelighed, men sætningen skal læses bagfra, idet vægten ligger på muligheden. Friheden er her kun som mulighed, nemlig »den ængstende Mulighed af at kunne« (138). Friheden er selv mulighed, og denne mulighed er at kunne (142). Men friheden – denne mulighed – er her kun som en mulighed, der ængster. Det, der »forkynder sig« i angsten, er derfor frihedens mulighed (som det siges i den anden sætning).

Vi har hermed igen fået bestemt betydningen af angsten. I angsten opdager man friheden, eller angsten er frihedens mulighed, der viser sig. Det rejser imidlertid en to-tre spørgsmål. For det første, hvad vil frihed sige? Angsten er at opdage friheden, men friheden forstået som opgave. Og det er den opgave, der ligger i syntesebestemmelsen: at hænge sammen med sig selv. Frihed vil altså sige selv-overensstemmelse. Men dermed er alt ikke sagt. For friheden er også dette, at opgaven stiller sig for én selv. Eller med andre ord, at den afhænger af én selv. Opgaven er i den forstand selv at vælge. Dette selvforhold – at opgaven stiller sig for én selv – antydes i den tredje sætning ovenfor: Angst er frihedens visen sig for sig selv. Det vil sige, den viser sig for selvet, som allerede er frihed ved at forholde sig til sig selv.

Det næste spørgsmål er så: Hvorfor lægges vægten på muligheden? Også den tredje sætning sluttede i muligheden: Friheden viser sig for sig selv i muligheden. Hermed menes den mulighed, som ligger i opgaven. Men der siges noget mere. Der afgrænses et første niveau, idet det siges, at der endnu kun er tale om mulighed. Mere om det senere, efter det tredje spørgsmål:

3. Angst: tvetydighed

Den hidtidige redegørelse lyder kort således: Angst er en mulighed hos mennesket som et »underligt sammensat« væsen, der er stillet med den opgave at komme i det rette forhold til sig selv. Angst viser dermed frihedens mulighed, hvor frihed må forstås dels som selv-overensstemmelse, dels som dette at forholde sig til opgaven. Angst er imidlertid ikke blot en mulighed. Der er ikke kun tale om, at et menneske kan ængstes. I en vis forstand kan det ikke undgå at ængstes. Det nærliggende – tredje – spørgsmål er nu: Hvorfor giver det angst, at frihedens mulighed viser sig?

Lad os først spørge: Hvad vil det sige, at friheden viser sig som en

mulighed? Det betyder, at man er stillet på en særlig måde. Man er i en svævende, uafgjort tilstand. Det kan også beskrives således, at situationen i sin uafgjorthed er tvetydig. Den kan udvikle sig i forskellige – endog modsatte – retninger. Og denne uafgjorthed eller ubestemthed betyder, at situationen afhænger af, hvorledes man selv stiller sig til den.

Hermed har vi, hvad der skal vise sig at være et nøglebegreb i Kierkegaards analyse af angsten, nemlig tvetydighed. Som nævnt taler Kierkegaard ofte om, hvad angsten er, eller hvad der viser sig i angsten. I første omgang blev angsten koblet sammen med frihed. I anden omgang forbindes den med tvetydighed. Efter at have bestemt angst som »Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden«, skriver Kierkegaard, at disse dialektiske bestemmelser netop har »den psykologiske Tvetydighed«: »Angst er *en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie*« (136).

Hvad vil tvetydighed her sige? Jeg har fortolket det således, at tvetydigheden allerede ligger deri, at situationen er svævende eller uafgjort og kræver ens afgørelse. Det sidste citat siger tilsyneladende noget andet: Angsten er en tvetydig magt, den på én gang drager og skræmmer. Men hvad er det, der både drager og skræmmer? Indtil videre må svaret være, at det er muligheden i situationen, dette at den afhænger af den måde, man stiller sig. Situationen trænger sig på ved at være ubestemt. Men det, som dermed viser sig, er, at man kan stille sig på forskellig måde til situationen. Ubestemtheden går altså tilbage til de forskellige måder, man selv kan stille sig på. Når angsten er tvetydig, er det, fordi den viser en tvetydig mulighed. Tvetydigheden er i sidste ende dette, at man i angsten stilles over for sig selv som et væsen, der forholder sig.

Det, der giver angst, er, at man selv skal forholde sig til situationen. Det betyder, at man i angsten opdager, at man er et *selv*. Det lå for så vidt allerede i den tredje sætning ovenfor, at angsten er frihedens visen sig *for sig selv* i mulighed. At være et selv vil for Kierkegaard sige at være selvforhold i betydningen: selv at forholde sig og dermed at forholde sig til sig selv. I angsten viser det sig, at man selv er i mulighed, idet man først skal blive sig selv (den opgave, der ligger i det at være bestemt som syntese). Men man viser sig også som den, der skal forholde sig: selv bestemme sig eller vælge sig.

Og i dette selvforhold er der for Kierkegaard en tvetydig mulighed: enten at stå ved sig selv (overtage sig selv) eller ikke at ville være sig selv. Den sidste mulighed ligger allerede i dette ikke at ville være ved, at man selv skal vælge.

Angsten er altså at opdage muligheden for selv at forholde sig, men vel at mærke som en mulighed, man ikke kommer uden om. Og denne noget tvetydige mulighed (der ikke er mere mulighed, end at man ikke undgår den) giver angst. Spørgsmålet var, hvorfor frihedens mulighed giver angst. For det er jo en mulighed, der viser sig, og almindeligvis er det rart at have muligheder at vælge imellem. Men denne mulighed er en sært påtrængende en. Den er muligheden for at blive sig selv. Og det er samti-

dig en fordring, man ikke slipper for, idet man allerede forholder sig. Når muligheden ængster, er situationen ganske vist åben, ubestemt, men den er samtidig bestemt netop ved muligheden. Man afgør sig i forhold til den. Afgørelsen kan som nævnt også bestå i, at man ikke vil gribe den som frihedens mulighed.

Det betyder, at man kan gribe forkert ved at ville undgå den mulighed, angsten åbner for. Og man griber forkert netop i angst. Kierkegaard sammenligner angst med svimmelhed. Eller rettere, angst er frihedens svimlen. Som den, der kommer til at skue ned i et svimlende dyb, bliver svimmel, skuer friheden nu ned i sin egen mulighed og »griber Endeligheden at holde sig ved« (152f). Mennesket, der som et selv forholder sig til sig selv, opdager pludselig denne mulighed for *selv* at forholde sig, men dermed også ansvaret for den måde, det forholder sig på. For så vidt opdager det, at det allerede forholder sig. Det undslipper ikke sig selv. Men det kan gøre forsøget. Angsten er ikke blot at opdage frihedens mulighed, – den kan også blive til angst for denne mulighed. Og i denne angst eller frihedens svimlen »segner Friheden« (153). I angsten kan man reagere tvetydigt på sig selv. Angst er at opdage selvforholdet, men i angst kan man også søge at undgå at forholde sig til sig selv eller at se sig selv.

Dette sidste (at gribe fejl i angst) antyder et andet niveau i angstanalysen. Angst er ikke blot frihedens mulighed, den synes næsten også at blive dens umulighed. I hvert fald kan friheden tabes i angst. Før jeg går videre med dette andet niveau, vil jeg sammenfatte det hidtidige. Det kan jeg passende gøre ved at gentage Kierkegaards berømte skelnen mellem angst og frygt. Det kan måske undre, at jeg først bringer den ind nu. Men det, jeg har søgt at formulere noget skitseagtigt indtil nu, er faktisk det, Kierkegaard udtrykker i den endnu kortere bestemmelse: Angsten er aldeles forskellig fra frygt, der refererer »sig til noget bestemt« (136). Angstens genstand er »Intet« (137).

Hvis man begynder med at få denne sætning stukket ud, må man spørge, hvad dette »Intet« er for noget. Hvad skal det sige, at angsten har en genstand, men denne genstand er »Intet«? Modsætningen mellem angst og frygt er tilsyneladende ikke, at angsten er genstandsløs. Den gælder ganske vist ikke noget bestemt. For så vidt kan man oversætte »Intet« til »ikke noget bestemt«. Og dog gemmer der sig noget under dette »Intet«. Det fører tilbage til én selv. Angsten gælder én selv som noget ikke bestemt, som mulighed: som opgave (syntesen, der først skal blive til), men også som det, der skal forholde sig til denne opgave. Angst har altså grundlæggende at gøre med selvforholdet og den tvetydighed, som er knyttet til selvforholdet.

4. Angstens tvetydighed

Angst angår kort sagt den tvetydige mulighed for at være et selv. Dette er imidlertid kun det første, omend basale niveau i Kierkegaards angstan-

lyse. Vi har allerede set antydninger af, at analysen rækker længere.

Det andet niveau fremkommer ved, at angsten også forholder sig til en virkelighed. Kierkegaard taler selv om, at »det Intet, der er Angestens Gjenstand, ligesom mere og mere bliver til Noget« (153). Imidlertid er der ikke tale om et helt andet begreb om angst. Det første niveau gælder stadig, idet det angiver det krav, som skal være opfyldt, for at vi kan tale om angst. For at kunne tale om angst over for virkeligheden må der igen være en tvetydig mulighed i forhold til denne virkelighed. Og en sådan tvetydig mulighed giver for Kierkegaard syndens virkelighed. Det er en virkelighed, der ikke skal have beståen. Men at synden består eller fortsætter er den mulighed, der ængster, idet den fortsætter ved det, man selv gør. Tvetydigheden kommer således igen, selv over for muligheden af frelse. Denne mulighed er »igjen et Intet, hvilket Individet baade elsker og frygter[!]« (146).

Nu kan det måske undre, at Kierkegaard kan få synden ind i denne sammenhæng. Synden må bestå i overtrædelse af det etisk-religiøse bud, sammenfattet i fordringen om kærlighed til næsten. Mens det, vi står med, er spørgsmålet om frihedens mulighed som muligheden for at blive sig selv. Selvforholdet forstår Kierkegaard imidlertid som et elementært etisk forhold: At stemme overens med sig selv vil sige at stå ved sig selv, at svare for det, man gør, og altså at forpligte sig.

Som nævnt viser angsten ikke blot frihedens mulighed, friheden kan »segne« i angst. Det lyder som noget, der sker med én. Man bliver svimmel eller træt. Men samtidig giver man efter eller griber forkert. Det er her, Kierkegaard taler om angsten som en tvetydig magt. Den, der bliver skyldig gennem angst, »er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; – og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede idet han frygtede den« (137). *Begrebet Angest* bærer som nævnt undertitlen: »En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden«. Problemet for Kierkegaard er kort fortalt, at begrebet arvesynd er dannet ved en sammensætning af en »Natur-Kategori« (arv) og en etisk kategori (skyld eller synd)⁸. Når Kierkegaard tillægger angsten en central rolle i forbindelse med arvesyndens problem, hænger det sammen med dens tvetydighed: Den er en fremmed magt i mennesket, noget, der kommer over én eller griber én, men samtidig forholder man sig i angst. Man gør selv noget – man kan således gribe forkert – i angst. Det skal ikke forstås derhen, at angsten forklarer, hvorledes synden kommer ind i verden. Det sker ganske vist i angst, men ved »det kvalitative Spring« (147).

Lad os nu igen se på de to niveauer. På det første niveau viser angsten frihedens mulighed, men det er en tvetydig mulighed, som ængster. Og i denne angst for muligheden kan individet fejle. Når så det kvalitative spring er sket, kunne man tro, at angsten forsvandt. For angsten gælder jo muligheden. Men den virkelighed, der blev sat ved synden, er en »u-

berettiget« virkelighed. »Angesten kommer da igjen i Forhold til det Satte og til det Tilkommende. Dog er Angestens Gjenstand nu et Bestemt, dens Intet er virkelig Noget, da Forskjellen mellem Godt og Ondt er sat *in concreto*« (196f), hedder det i begyndelsen af det centrale kapitel IV i *Begrebet Angest*. I dette kapitel er der igen en stigende bevægelse, idet der skelnes mellem angst for det onde og angst for det gode.

Pointen er, at angsten nu ikke blot viser frihedens tvetydige mulighed. Den viser ikke blot muligheden for selv at forholde sig. Angsten er nu selv tvetydig, og det i den afgørende forstand, at den er en tvetydig forholden sig. Det skal jeg prøve at forklare nærmere i det følgende.

Udgangspunktet er, at individet har en viden om forskellen mellem godt og ondt. Denne viden angår spørgsmålet om, hvad individet skal gøre, men også i forhold til, hvad det har gjort. Problemet er, hvorledes det stiller sig til det, som det allerede har gjort. Fordringen om, hvad det skal gøre, forstår det ved også at forstå, hvad det har gjort. Forholdet mellem fortid og fremtid melder sig som etisk-eksistentielt problem.

Da forskellen mellem godt og ondt således er skelsættende, ligger det måske lige for at skelne mellem angst for det gode og angst for det onde. Men hvorfor egentlig ikke blot tale om angst for det onde?

Når man har indset, at man har fejlet, kan man ængstes for at gøre det igen. Det, man angrer, kan lige så vel have at gøre med »Hengivenhed til Drik, til Opium, til Udsvævelser o.s.v.«, som »Stolthed, Forfængelighed, Vrede, Had, Trods, Underfundighed, Misundelse o.s.v.« (200). For så vidt man angrer, kan denne angst for det onde siges at være »i det Gode« (203). Man reagerer mod muligheden for det onde. Men hvorfor er der så tale om angst? Hvorledes kommer tvetydigheden ind i forhold til det gode, som man vil? Angeren skulle være en måde at komme fri af en skyldbetyngt fortid på, men spørgsmålet i angeren selv er, om man kommer fri. Det kræver, at man selv må indse, at man har fejlet, men hvis man virkelig ser sin skyld, bliver det så ikke umuligt at komme fri af fortiden? Hvis man ikke vil være ved fortiden, binder den desto stærkere. I angeren arbejder individet modsat med fortiden for ikke at gentage den. Men standser angeren sig selv? I angeren udsættes eller sinkes tværtimod den handling, som fordres (202). Der opstår da en ny skyld, der kræver en ny anger. Det giver således mening at tale om angst for det onde. Det tvetydige i denne angst består i, at man ganske vist reagerer mod muligheden for at gentage det, som man selv indser er forkert, men at man samtidig bliver usikker på sig selv. Muligheden, man tager afstand fra, drager samtidig. Selv det at angre det onde, man har gjort, er etisk set tvetydigt. Det fordres, at man angrer, men samtidig kan man sidde fast i angeren.

Spørgsmålet er så, hvorfor det ikke er tilstrækkeligt at tale om angst for det onde. Hvorfor også angst for *det gode*? Hvad vil det sige at være angst for det gode? Det gode er det, der genopretter eller fornyer, med Kierkegaards ord »Frihedens Redintegration« (203). Angst for det gode betyder da, at man reagerer mod muligheden for, at friheden genoprettes,

eller med andre ord mod muligheden for at blive sig selv. Men hvorfor skulle man reagere mod denne mulighed? Kierkegaard påstår ikke blot, at det gør man, han giver også en grund dertil. Angsten for det onde viste, at forsøget på i angeren at hente sig selv tilbage strander. Genoprettelsen må derfor finde sted ved en forløsning eller tilgivelse udefra. I angsten for det gode ligger der en selvhævdelse – mod denne udefrakommende mulighed. Men det er en selvhævdelse, der samtidig betyder en intensiveret splittelse. Angstens tvetydighed potenseres her, idet der er to viljer i individet (211): Det lukker sig mod det godes mulighed, som det dog samtidig selv er berørt af. For så vidt kæmper det mod sig selv. Individet forholder sig tvetydigt til sig selv, idet det hævder sig selv, men ved at gøre modstand mod selv at 'hele'.

Kierkegaard søger at bestemme denne tvetydighed gennem begrebet om det dæmoniske. Det dæmoniske er angst for det gode (206). Og det gode forbinder Kierkegaard med sammenhæng og kommunikation. Den sammenhæng eller kontinuitet i et menneskes liv, som der menes hermed, består i, at det vedkender sig sig selv således, at det kan give sig til kende. Modsat betyder det dæmoniske en indesluttethed, hvor individet slutter sig inde med sig selv således, at det ikke vil give sig selv til kende. Det udelukker ikke, at det kan være udadrettet, men det skjuler sig ved det, som det taler og gør. Hvis det ytrer sig eller giver sig til kende, sker det mod dets vilje. »Det Indesluttede er netop det Stumme; Sproget, Ordet, er netop det Frelsende« (207). Det betyder, at »Loven for det Dæmoniskes Aabenbarelse er, at det mod sin Villie rykker ud med Sproget. I Sproget ligger nemlig Communicationen« (ibid.).

Kierkegaards analyse af angsten for det gode er ganske kompliceret, men vi behøver ikke at følge den længere. Det afgørende er, at angsten nu er en særlig tvetydig måde, som individet forholder sig til sig selv på. Angsten betyder her modstand mod at 'hele' eller at vokse sammen med sig.

Det skulle nu være klart, at der er to niveauer i Kierkegaards angstanalyse. På det første niveau er angsten bestemt som frihedens mulighed. Eller mere præcist, i angsten viser friheden sig som mulighed og opgave. Angsten gælder imidlertid ikke blot muligheden, den er ikke blot en angst for intet. Den gælder også den virkelighed, der er individets, for så vidt denne afhænger af individets stilling til den. På dette andet niveau nærmer angsten sig til fortvivlelse, det vil sige misforhold i selvforholdet.

Forskellen mellem de to niveauer bliver tydelig, hvis vi vender tilbage til sammenkædningen af angst og frihed. På det første niveau er angsten som sagt dette at opdage frihedens mulighed (friheden som selv er en mulighed for at kunne). På det andet niveau er angsten ufrihed. I det dæmoniske, angsten for det gode, er den tilmed ufriheden, der »netop gjør sig selv til en Fange« (207). Individet fanger sig selv, idet det i indesluttetheden kredser om sig selv. Det er ikke en ufrihed, det blot havner i, det bringer sig selv i den, idet det slutter sig selv inde.

Nøglebegrebet i Kierkegaards angstanalyse er tvetydighed, hvis betydning forøges, jo mere analysen skrider frem. I angsten opdages en tvetydig mulighed, en mulighed, der både drager og skræmmer, idet den er en mulighed for selv at forholde sig, tilmed på modsatte måder. Men angsten er også det at forholde sig tvetydigt, idet man ikke rigtig vil det, man vil (usikkerhed, rådvildhed, angst for det onde), eller dæmonisk har to viljer.

Hermed skulle den opgave være indløst, som jeg begyndte med at stille: at vise de forskellige niveauer i Kierkegaards angstanalyse med tvetydigheden som nøglebegreb. Det giver imidlertid grund til at diskutere den betydning, Kierkegaard tillægger angsten. Er angstens betydning ikke selv tvetydig? Hvad kan Kierkegaards angstanalyse give?

5. Angst og legemlighed

Angstens filosofiske betydning er, hvad den viser om det at være menneske. At et menneske kan ængstes viser, at det er et selv, der er bestemt ved opgaven at blive sig selv. Kierkegaardsk kan det udtrykkes således, at angst er en bestemmelse ved mennesket som ånd. Men det er ofte blevet forstået således, at angsten kun gælder menneskets selvforhold, hvori der skulle ligge en dobbelt mangel: Det er et selvforhold uden forhold til verden og uden legemlighed.

Udgangspunktet for Kierkegaards analyse er imidlertid, at individet altid er stillet i en bestemt situation. Det andet niveau i analysen lader tilmed situationen være etisk bestemt ved forskellen mellem godt og ondt. Selvforholdet er følgelig den måde, individet stiller sig i situationen på. Det er derfor selvforholdet i forholdet til andre og selvforholdet i den måde, et menneske forstår sin verden på.

Hvad så med legemligheden? Som nævnt understreger Kierkegaard med sin syntesebestemmelse sammenhængen mellem sjæl (bevidsthed) og legeme. Men samtidig er forholdet mellem de to led et problem. Syntesen er netop en opgave. Imidlertid viser sammenhængen mellem momenterne i syntesen sig også i det negative. Med Kierkegaards ord, »Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme baaret af Aand, hvorfor en Desorganisation af det Ene viser sig i det Øvrige« (205). Det er værd her at huske på, hvad ånd betyder. Ånd er det tredie, der skal give sammenhængen mellem syntesens momenter. Og de uensartede størrelser forbindes ved, at mennesket forholder sig til sig selv som sjæl og som legeme. Ånd er denne forholden sig til sig selv i sin anderledeshed. Men det kræver, at individet på en måde er skilt ud fra sig selv. Ånden eller selvet gennemtrænger derfor adskillende det, som skal sættes sammen, sjæl og legeme. Derved betones legemlighed eller sanseligheden som seksualitet. Men det er også herved, at mennesket får en historie. »Først i det Sexuelle er Synthesen sat som Modsigelse, men tillige, som enhver Modsigelse, som Opgave, hvis Historie i samme Øieblik begynder« (142). Mennesket bliver

skilt ud fra sig selv, det får en viden om sig, hvis første skikkelse er blufærdighed. »I Blufærdigheden er der en Angest, fordi Aanden er bestemt i Yderspidsen af Synthesens Differentis saaledes, at Aanden ikke blot er bestemt som Legeme, men som Legeme med den generiske Differentis« (159). Den sidste sætning fortjener at blive gentaget: Ånden er *bestemt som legeme*, tilmed ikke blot som legeme, men som *genus*, køn (160). Det viser endnu en gang, at ånden vil sige mennesket som et selv. Et menneske bliver selv ved at blive skilt ud fra sig selv, og det sker allerede ved legeheden, ved at forholde sig til sig selv som legeme.

Ånden er således ikke blot legemlig bundet, den er bestemt som legeme. Omvendt har sanseligheden en åndelig betydning, for så vidt den er en måde at forholde sig på. Kierkegaard betoner, at sanseligheden som sådan ikke er syndighed. Han gør det så ofte, at man kan få fornemmelsen af, at der alligevel er noget om sagen. Hans pointe er imidlertid, at synd ikke er en naturbestemmelse. Synden er det selviske (167) eller det at søge sit eget. Det afgørende er således måden, individet stiller sig på. Dette er netop, hvad angstanalysen vil vise: betydningen af selvforholdet, forstået som dette elementære, at individet gør noget med sig selv ved den måde, det stiller sig på – til andre og til sig selv.

6. Angstens skjulthed og almindelighed

Det mærkelige ved Kierkegaards angstanalyse er, at angsten tilkendes en særlig status i kraft af det, den viser om det at være menneske, altså ved at have en almen betydning. Men hvorledes kan angsten have en sådan almen betydning? Er den en almen eller almindelig tilstand?

Med et vist forbehold vil jeg mene, at Kierkegaards svar er bekræftende. I *Sygdommen til Døden*, der som nævnt er en afhandling om fortvivlelsen forstået som dette ikke at være sig selv, taler han om »denne Sygdoms (Fortvivlelsens) Almindelighed«. Og det gør han ved at henvise til angsten: »Som vel Lægen maa sige, at der maaskee ikke lever eet eneste Menneske der er ganske sund, saaledes maatte man, hvis man ret kendte Mennesket, sige, at der ikke lever eet eneste Menneske, uden at han jo dog er lidt fortvivlet, uden at der dog inderst inde boer en Uro, en Ufred, en Disharmoni, en Angest for et ubekjendt Noget, eller for et Noget han end ikke tør stifte Bekjendtskab med, en Angest for en Tilværelsens Mulighed eller en Angest for sig selv, saa han dog, som Lægen taler om at gaae med en Sygdom i Kroppen, gaaer med en Sygdom, gaaer og bærer paa en Aandens Sygdom, der en enkelt Gang glimtviis, ved og med en ham selv uforklarlig Angest, lader sig mærke med, at den er derinde«⁹.

Fortvivlelsen som en åndens eller selvforholdets sygdom har en dialektisk karakter. Den almindelige betragtning »antager, at ethvert Menneske jo bedst maa vide med sig selv, om han er fortvivlet eller ikke«¹⁰. Men at hævde om sig selv, at man ikke er fortvivlet, kan netop være udtryk for

fortvivelse. Ved det, som et menneske siger om sig selv, viser det selv noget. Det, som det hævder at være, og at det hævder det, hører med til dets måde at forholde sig til sig selv på. Modsat hvad den almindelige betragtning antager, kan der være grund til mistanke, når et menneske siger, at det ikke er fortvivlet. Spørgsmålet er, hvorfor det betrygger eller forsikrer sig. Det gør netop noget med sig selv: beroliger sig ved at sige sig fri af fortvivlelsen. Og derved kan det holde uroen eller angsten i sig borte fra sig selv. For så vidt skjuler angsten sig i beroligelsen eller forsikringen. Men angsten kan også slå ud, pludselig og glimtvis. Og det, angsten viser, er, at individet er fortvivlet eller uoverens med sig selv.¹¹ Imidlertid kan angsten som nævnt også være i det skjulte. Når den så slår ud, opdager man, at man allerede var i angst. Vi kan endog tale om en angst for angsten, idet den undviges eller skjules. Det skal forstås således, at angsten viser frihedens mulighed, men i angst for denne mulighed, der også er en besværlig opgave, søger man at betrygge sig. I Kierkegaards tidsdiagnose er spidsborgerligheden som en livsform, der mener sig at være almindelig, netop bestemt af undvigelse. Der er tale om en åndløshedens angst. Angstens almindelighed og dens skjulthed hører således sammen.

Nu talte jeg lige før om et vist forbehold. Det er nemlig nødvendigt at præcisere, hvad Kierkegaard forstår ved angst. Ikke mindst her viser det sig, hvor vigtigt det er at skelne mellem de forskellige niveauer i Kierkegaards angstanalyse. Angst er for det første ikke blot angst for muligheden, men også selv *muligheden* for at opdage sig selv. Angst er for det andet en fastholdt tilstand, en tilstand, man holder sig selv fast i. Det er en tilstand af misforhold eller fordrejning, hvor man ikke vil være ved sig selv, i en stadig undvigelse (spidsborgerligheden) eller i en slutten sig selv inde (dæmonien). Og denne patologiske tilstand hører ikke uden videre med til det at være menneske. Hvis den i denne forstand var almindelig, ville det være svært at beskrive den som en fordrejet tilstand.

Alligevel ser Kierkegaard en filosofisk eller teologisk betydning af denne angst. Den viser, at der i individet er en modstand mod at se sig selv. Denne modstand træder frem som angst for det gode, der som nævnt er en modstand mod at 'hele'. Fordrejningen bliver her tydelig, som en fordrejning af kommunikationen (det sidste ord er som citeret Kierkegaards eget). Spørgsmålet er imidlertid, om vi som mennesker kan sige os fri af denne modstand mod sandhed. Kierkegaard antyder, at der hos ethvert menneske kan findes spor af det dæmoniske (206).

Problemet i Kierkegaards filosofiske tyding af angsten er, at angsten risikerer at blive en diffus tilstand, der breder ud over hele menneskelivet. Det er derfor afgørende at se, at Kierkegaard forstår noget forskelligt ved angst. Angsten, der viser frihedens mulighed, skal holdes ude fra angsten som en ufrihedens tilstand. Den første bestemmelse af angsten som knyttet til muligheden ophæves ikke ved den anden bestemmelse. Tværtimod kan vi gå tilbage fra det andet til det første niveau: Angst er ikke blot ufrihed,

fordrejning af selvforholdet, den er også opdagelse af frihedens mulighed. Denne første betydning af angst vender nu tilbage. Slutkapitlet i *Begrebet Angest* hedder: »Angest som frelsende ved Troen«. Og det begynder med at sige, at ethvert menneske skal lære at ængstes, det er tilmed at lære det højeste. Den angst, som skal læres, er angsten som frihedens mulighed (234).

7. Angst: negativitet

Angsten er ikke kun en tvetydig mulighed, den er også en tvetydig position (stilling). Og den er ydermere tvetydig i sin betydning. Angst er ikke blot det, et menneske skal komme fri af, ethvert menneske skal også lære at ængstes. Hvorledes hænger det sammen?

I angsten opdager man friheden. Spørgsmålet er tilmed, om der gives frihed uden angst. Er angsten ikke nødvendig for, at man opdager friheden som sin frihed, som den frihed, man selv er bestemt ved? Eller er den ikke dette at opdage sin frihed og dermed sig selv?

Imidlertid tabes friheden også i angst. Angst kan både være frihedens mulighed og en ufrihedens tilstand. Nu kan man se en forbindelse deri, at vejen ud af ufriheden igen må gå gennem angsten som frihedens mulighed. Men spørgsmålet er, om der er en nærmere sammenhæng her. Angst som en ufrihedens tilstand består i, at individet gør sig selv ufri og i denne forstand taber sig selv. Er dette tab af sig selv også nødvendigt for at blive sig selv? Det videre spørgsmål er altså, om det også er nødvendigt at gå gennem angsten som ufrihed for at blive fri – for angst. Er vejen gennem det, Kierkegaard selv kalder negativiteten, nødvendig for at blive sig selv?

Hvis vi ser på analysen af fortvivelsen i *Sygdommen til Døden*, synes svaret at være bekræftende. Den tilstand, hvor man er fri for denne sygdom, fortvivelsen, er en tilstand, hvor fortvivelsen er overvundet. Det er en tilstand, der giver svar på fortvivlelsens misforhold, og som må rumme en forståelse af, hvad dette misforhold er. Denne tilstand er for Kierkegaard troen, der muliggør en grundlæggende selv-accept. Spørgsmålet kommer imidlertid igen: Er troen så uden angst? Det hed tidligere i *Begrebet Angest*, at troen kan »forsage Angesten uden Angest« (201). Men slutkapitlet kæder som nævnt igen angst og tro sammen, angsten som forløsende ved troen. Hvad vil det sige?

Kierkegaard understreger, at det er angst som frihedens mulighed, han her taler om, og følger en begrundelse til: »Angesten er Frihedens Mulighed, kun denne Angest er ved Troen absolut dannende, idet den fortærer alle Endeligheder, opdager alle dens Skuffelser« (234). Dette er det positive – og måske lidt skuffende – modstykke til 'fejlgrebet', hvor friheden bliver svimmel ved at skue ned i sin egen mulighed og i denne svimlen »griber Endeligheden at holde sig ved« (152f). Angsten fortærer nu alle endelige muligheder, som man i klogskab eller efter beregning kan holde sig til.

Hvad er det, som giver forskellen mellem at blive ufri og at blive fri i angst? I begge tilfælde er der tale om angst for muligheden. Men i det andet tilfælde vendes angsten så at sige mod sig selv: De muligheder, der giver angst, eller som angsten foregriber, lader man nu angsten fortære. Forskellen består da i, at man ikke undviger angsten, men bliver hos den (237). Men det betyder, at der i denne angst ikke er noget at holde sig til. Idet man på forhånd taber alt, man kunne holde sig til, taber man sig selv. Kierkegaard hævder nu, at denne angst danner til troen forstået som en grundlæggende accept eller tagen imod. I denne tro får man »Alt« og dermed også sig selv igen. Og man kunne da mene, at angsten måtte være borte.

Men spørgsmålet er igen, om der ikke til troen hører en angst, som nu kommer til at gælde en paradoksal mulighed. I hvert fald ser *Frygt og Bæven* (fra 1843) en sammenhæng mellem troen som en opgave for livet og den angst, »som intet Menneske ganske voxer fra«, og som hjertet må være ungt nok til ikke at glemme¹².

8. Angstanalysens perspektiv

Jeg har understreget den filosofiske karakter af Kierkegaards analyse¹³. Det er nyttigt nok en gang at overveje perspektivet i denne analyse, ikke mindst hvis man har i tankerne, hvad den kan bruges til i en psykologisk eller psykiatrisk sammenhæng.

Det er klart nok Kierkegaards styrke, at han fører undersøgelsen af angstens fænomen tilbage til spørgsmålet om menneskesynet. Men det er værd at hæfte sig ved, hvorledes han gør det. I sin analyse af angsten fremhæver han *selvforholdet* i en grundlæggende betydning. Han ser på, hvad et menneske gør med sig selv – i og gennem det, som det gør i forhold til sine omgivelser, til andre mennesker. Det betyder ikke, at det er sin egen herre. At ville være herre over sig selv er tværtimod en af fortvivlelsens former. Individet skal lære sig selv at kende – og at vedkende sig selv.

Kierkegaards pointe kan derfor udtrykkes ved, at et menneske *er* et selvforhold. Det viser sig f.eks. i det forhold, at det ved sine handlinger over for andre kan bedrage sig selv. Og med det, som det gør, kan det gøre sig selv ufri. Selvforholdet kan være ufrit og afmægtigt. Det kan som nævnt vise sig i afhængighed af alkohol, narkotika, men også i fænomener som misundelse eller skinsyge. Disse fænomener er kendetegnet ved selv-antændelse. Mere eller mindre er det noget, der kommer over én, og dog er det noget, man selv gør, man nærer selv misundelse eller skinsyge. Netop angsten viser denne tvetydighed: Det er som en fremmed magt, der kommer over én, og dog nærer man angsten, man gør noget selv, med sig selv.

Det bemærkelsesværdige i Kierkegaards subjektivitetsteori er ikke

mindst, at den kan indfange 'negative' fænomener, hvor selvforholdet er et misforhold, og at den antyder en sammenhæng mellem opgaven at blive sig selv og forståelsen af sådanne negative fænomener. Der er ikke tale om en subjektivisme som hos Sartre. Ganske vist er angsten frihedens mulighed, men friheden består i at vælge sig som det bestemte menneske, man allerede er, og således at komme tilbage til sig selv, at kende sig igen.

Kierkegaard taler ofte og på forskellig måde om sygdom i selvforholdet. Når han gør det, har han imidlertid en afgørende forudsætning, som måske giver en begrænsning, men også en styrke. Tit er det, han kalder sygdom, mere eller mindre fælles (som når han diagnosticerer samtidens livsformer). Sygdommen kan imidlertid også skille et individ ud fra andre, men samtidig er den grundlæggende en måde, hvorpå individet forholder sig til problemer, der er fælles menneskelige. Nogle steder berører Kierkegaard det forhold, at den ene part er patient og den anden er læge. Men det, han hæfter sig ved, er den etiske karakter af forholdet. Det vil sige, at der forudsættes en grundlæggende lighed, en fælles menneskelighed. Selv om Kierkegaard ved nogle situationer kan spørge, om kommunikationen er mulig, er forholdet til det andet menneske alligevel betinget af, at den skulle være det. Betingelsen for at forstå et andet menneske er, at man også søger at forstå sig selv i dette forhold. Man skal forstå det som et *andet* menneske, men også sætte *sig selv* ind på at forstå det. Det kan vel læses ud af følgende citat fra *Begrebet Angest*: »Sympathie skal man have, men denne Sympathie er først sand, naar man ret dybt tilstaaer sig selv, at hvad der er hændet eet Menneske, kan hælde Alle. Da først gavner man ogsaa sig selv og Andre. Den Læge ved en Daareanstalt, der er dum nok til at troe sig i al Evighed klog og sin smule Forstand assureret for al Skade i Livet, han er vel i en vis Forstand klogere end de Afsindige, men han er tillige dummere, og han skal vist heller ei helbrede Mange« (147).

NOTER:

1. *Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*. Af Vigilius Haufniensis (1844). Jeg citerer efter *Samlede værker* (SV), 3. udgave, bind 6, København 1962. Sidehenvisningerne i teksten er til dette værk.
2. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SV bind 9 s. 147. Senere hedder det: »et eksisterende Menneske er sammensat af Uendelighed og Endelighed, bestedt i Tiden« (bd. 9 s. 184).
3. SV bind 15 s. 73.
4. *Kjerlighedens Gjerninger*, SV bd. 12 s. 132.
5. SV bd. 15 s. 73.
6. *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, SV bd. 11, s. 85, jfr. s. 179. Sammenlign *Begrebet Angest*, SV bd. 6, s. 177.
7. SV bd. 15 s. 87f.
8. Jfr. *Søren Kierkegaards Papirer* (København 1968ff), bind X 2, A 481.

9. SV bd. 15 s. 81.
10. Ibid.
11. Angsten viser altså en skjult fortvivelse. Citatet ovenfor fra *Sygdommen til Døden* antyder, at individet selv oplever den pludselige angst, men ikke forstår sin angst, – det forstår ikke, hvad den viser. Det kan imidlertid også være tilfældet, at individet ikke forstår, at det er angst.
 I begge tilfælde får angsten den rolle, at individet i angsten angiver sig selv, mod det, som det siger om sig selv. Angsten kan tilmed skjule sig i det, som et menneske siger om sig selv. Det kan f.eks. være to elskende, der forsikrer hinanden om deres indbyrdes kærlighed, hvad jo umiddelbart kunne tages som udtryk for, hvor sikker kærligheden er. Men i denne kærlighed er der dog en angst, en angst for den forandringens mulighed, at kærligheden ikke består. Kærligheden »selv forstaaer det ikke ..., at det er Angest; thi Angesten er skjult«, men giver sig netop til kende »i den brændende Higen«, hvormed man forsikrer sig om kærligheden, en higen, der kan gå over i, at kærligheden skal prøves (*Kjerlighedens Gjerninger*, SV bd. 12 s. 38).
12. Bd. 5 s. 10. Jfr. f.eks. s. 69: »Nøden og Angesten i Troens Paradox«.
13. Dog er undertitlen på min artikel – »Begrebet angst i Kierkegaards filosofi« – kun delvis indløst. Angstanalysen måtte følges tematisk videre, f.eks. ved spørgsmålet om forholdet mellem den enkelte og det almene, forholdet mellem det, Kierkegaard kalder menneskefrygt (frygt for andre), og samvittighed (frygt for én selv). Jeg henviser til min bog *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard* (udkommer efteråret 1993 på Gyldendal).