

## Når skurke digter helte hos Kierkegaard

Der er ikke noget ligefremt svar på, hvor man kan finde helte og hvor skurke hos Kierkegaard. Faktisk synes det, at der ikke er nogen, som er utvetydigt det ene eller det andet, eller også kan alle være snart det ene snart det andet. I første del af denne artikel vil jeg overveje nogle forskellige aspekter ved denne kompleksitet. Derimod findes der hos Kierkegaard et begreb om en 'tragisk helt'. Dette begreb vil danne rammen om den midterste del af artiklen. Her vises det, at den tragiske helt fremkommer i tre forskellige skikkelser; dels som sat i forhold til det ironiske subjekt (Sokrates), dels som forvandlet til det moderne subjekt, og dels sat i forhold til 'troens ridder'. I alle tre tilfælde forholder den tragiske helt sig til det almene på en sådan måde, at deres tragiske situation kan *begribes* med den menneskelige fornuft. Den tragiske helt forholder sig til det endelige,<sup>1</sup> hvorimod 'troens ridder' forholder sig til det absolutte, som ikke rationelt kan bringes til begreb. Hvorledes er det da alligevel muligt, at 'troens ridder' sættes for læseren som en skikkelse, vi kan beskæftige os med?

Her vil jeg foreslå, at Kierkegaard, iklædt digterens tvetydige rolle, er den skurk, der altid digterisk følger med i kulissen og maler heltens billede for os, således at vi dels fornemmer eksistensens alvor gennem det tragiske og dels skuer troens uendelige helt, som altid undslipper sig en sådan status, fordi dennes heltemod forsvinder i fordringens usammenlignelighed. Digteren er således på én gang den sande skurk og den sande helt hos Kierkegaard, fordi han hverken kan leve eller tro, men dog formår at *forestille* og *forstille* læseren disses mulighed.

Før vi går rigtig i gang synes det på sin plads at gøre sig klart, hvorledes vore to nøglebegreber nærmere bestemt lader sig bestemme.

I *Ordbog over det danske Sprog* (ODS, online udgave) (historisk ord-

bog 1700 – 1950) beskrives de her centrale begreber nogenlunde som følger: *Helt* stammer fra det oldnordiske *haldr*, som betyder fri bonde eller mand. Begrebet bruges bl.a. om en “tapper og modig kriger, som paa beundringsværdig maade udfører store bedrifter (især i en højere sags tjeneste) [...] om person [...], der sætter sit liv ind for nogen ell. noget, med ophøjet formaal kæmper for en sag ell. (i visse situationer) udmærker sig ved urokkeligt mod, standhaftighed og viljekraft” (ODS, bind 7, 1925, “Helt II”).

*Skurk* stammer fra nedertysk ’Schurk’, måske oldhøjtysk ’furscurgo’, som betyder “person, der rager op i ilden”, som f.eks. djævelen. På jysk har ordet skurk en lidt anden betydning, nemlig “forfrossen person, kryster”. Overordnet bruges ordet bl.a. om “ondsindet, nedrig person; især om person, der begaar (er i stand til at begaa) nedrige, gemene handlinger, forbrydelser (over for andre mennesker)” og “om den onde, lumske person (“heltens” modpart) i teaterstykker, (knald)romaner olgn. den klassiske franske Tragedies Stil (i Oehl’s Axel og Valborg) med korrekt Personliste (Helt, Heltinde, Rival, Skurk, Fortrolig)” (ODS, bind 19, 1940, “Skurk”).

### **Hvorledes med helte og hvem er skurk hos Kierkegaard?**

At tale om helte og skurke i Kierkegaards værk er som at udvæve de konvekse fra de konkave buer i et plant spejl, der giver sig indtryk af at være snart det ene snart det andet og dog ikke rammes hverken hid eller did. Kierkegaards værker er på sin vis spækkede med såvel helte som skurke, men det særlige ved disse er, at de kan være snart det ene, snart det andet, fordi Kierkegaard og alle hans pseudonymer (eller alle pseudonymerne og deres Kierkegaard<sup>2</sup>) sætter læseren i et sådant forhold til det omtalte, at perspektivet bestandigt kan forandre sig. Således er Abraham snart troens ridder, snart en koldblodig morder (*SKS* 4: 150)<sup>3</sup>; således er Assessor Vilhelm snart den vise, som har øje for livets kompleksitet, snart den naive formaner der ironisk snubler tilbage i sine egne fælder; således er ’Experimentets quidam’ snart undtagelsen, snart eksperimentets forkvalede tilbagevenden på sig selv; således er Climacus snart subjektivitetens forløser og befrier, snart den hykleriske formidlings meddelsomme mannequin.

Faktisk er måske det mest iøjnefaldende ved helte og skurke hos Kierkegaard, at hele spørgsmålet synes forkert stillet. Der er *ikke nogen*, som på uproblematisk vis er hverken helt eller skurk. Eller også kan *alle* være snart helt snart skurk, men da på en sådan måde, at helten i væsentlig forstand ikke kan afgøres som værende helt. Det er som måtte man sige, at selve fremhævelsen af begrebet 'helt' får denne til at trække sig tilbage eller forandre karakter. Med andre ord synes begreberne ganske enkelt for simple til at indfange den kierkegaardske kompleksitet. De mest åbenlyse heltefigurer hos Kierkegaard er sådanne som Sokrates, Jesus, Abraham, Shakespeare og Holberg, men snarere end at blive betragtet som heltemodige falder de ind under helt andre kategorier; under ironiens, troens og formidlingens spektre. Deres heltestatus er af en sådan karakter, at de netop bestandigt unddrager sig at kunne forstås som helte. For så vidt det kan siges, at de "udfører store bedrifter i en højere sags tjeneste", så er disse dog alle af en sådan karakter, at man ved at gøre dem til helte ville fratage dem netop det, der gør dem til en slags undtagelser. Denne form for 'heltemod' vil vi møde igen senere, når vi stifter bekendtskab med Abraham som troens ridder.

På den anden side er det vigtigt at have øje for, at der hos Kierkegaard er levnet plads på alle ledder og kanter til at helte og skurke i en vis forstand kan gemme sig de mest uforudsete steder i de mest uforudsete og undselige personligheder. Én ting er dog påfaldende, nemlig at mens selve begrebet 'helt' gennemgående er meget hyppigt forekommende i Kierkegaards skrifter, er begrebet 'skurk' det i meget mindre grad. Hvad mere er; langt de fleste forekomster af begrebet 'skurk' findes ikke i de trykte skrifter men i Kierkegaards journaler og notesbøger og da som oftest i forhold til ham selv og hans forhold til sin fordums forlovede<sup>4</sup> (f.eks. SKS 18, JJ 107, 1843: 174 og SKS 22, NB 14: 44, 1849: 369). Begrebet bruges særligt i den forstand, at Kierkegaard for hende måtte lade sig fremstå som skurk, et tema, man tillige kan finde i nogle af de trykte skrifter, særligt hos 'Det unge Menneske' i *Gjentagelsen* (se f.eks. SKS 4: 59) og 'Eksperimentets quidam' i *Stadier paa Livets Vei* (f.eks. SKS 6: 299) for at hjælpe hende (se f.eks. SKS 23, NB20: 152, 1850). Der er dog ikke tale om nogen ligefrem eller simpel form for skurk. Der er derimod bestandigt tale om, at være skurk og dog ikke at være skurk, eller særligt at være skurk udadtil, af andre at blive dømt som

skurk, eller tro man bliver dømt som sådan og dog ikke så ligetil 'at være' skurk (*SKS* 4: 68 – 69). Skurken ses derfor på en gang, som den der ”er i stand til at begaa nedrige, gemene handlinger overfor andre mennesker”, men dog netop for at ”sætte sit liv ind for nogen ell. noget” og ”med ophøjet formaal kæmpe for” ”en højere sags tjeneste” (jf. definitionerne ovenfor).

Dog er allerede sådanne formuleringer forsimplede, og dette måske netop fordi 'helt' og 'skurk' kun er menneskelig talt og som sådan aldrig undslipper deres egen fejlbarlige begrænsning. Vi må altså besinde os på, at hvis vi vil følge Kierkegaard mod helte og skurke, så må vi i en vis udstrækning vende begreberne på hovedet og udviske vores hang til at fælde domme, som kunne vi afgøre, endsige bare tale om, hvem der er helte og skurke uden selv at blive netop enten helt eller skurk.

Her fattes vi om noget centralt, dette nemlig at det bestandigt vil være 'lettere' at male heltens billede. Ikke fordi dette er entydigt, men netop fordi det ikke er det. Helten kan således være 'den tragiske' eller 'den religiøse' eller 'den etiske', men *er* ikke helt i og for sig. Der er bestandigt et dialektisk spil, der giver sig til kende på mangfoldigste vis. Skurkens situation er her den samme, men hvor helten ofte kan forstås af dem, der omgiver ham/hende, eller i det mindste kan gøres forståelig overfor disse, så er skurkens lod nærmere fordømmelse. Måske er det netop derfor, at der ikke er nogen egentlig skurk eller, om man så vil, at skurken er ”den der rager op i ilden”, den som fra bag kulissen skaber helten ved at fremstille helten som sin modsætning. Her kan digteren fra sit skjul i en vis forstand anses som skurk, eller som den skurkagtige helt der gør helten synlig for os, men samtidig er skurk derved, at hans forhold til heltens eksistens forbliver distanceret og som sådan 'livsfarligt' derved, at det ikke i egentlig forstand indlader sig med livet. Skurken kunne også være den, der giver sig ud for at kunne fremstille eksistensens spørgsmål ligefremt, som tilsvarede de en facitliste (*SKS* 7: 84) – altså modsat den skurkagtige helt, som bestandigt lader det mange facetterede åbenbare sig.

Dog hvad er vel, set i dette lys, en helt? En helt, vil det synes, er en sådan, som på en eller anden måde formår at stå alene, som ”fri bonde eller mand”, og dog forholder sig til det almene, men således at helten udfordrer det almene. Og dog synes det til andre tider,

at helten netop er helt i kraft af, at han ”udtrykker det Almene”. ”Hans Heltegjerning fordrer Mod, men til dette Mod hører ogsaa, at han ikke unddrager sig nogen Argumentation” (SKS 4: 177). Der er altså tale om et kompliceret forhold mellem helten som hin enkelte og helten som svarende til eller for det almene. Dette kan også udtrykkes således, at heltens handlinger står i forhold til noget. Var helten/heltinden ikke på en eller anden måde sat i forhold til en given virkelighed, så ville hans/hendes handlinger ikke udmærke sig som heltemodige.

Det almene er i sig selv en vanskelig kategori. Pligten er det almene (SKS 3: 251), får vi f.eks. at vide af Assessor Vilhelm i *Enten-Elter*; er den givne virkeligheds rettesnor, dét i forhold til hvilket den enkelte kan være i overensstemmelse. Andetsteds hedder det også, at ”det Ethiske er det Almene” (SKS 4: 160) og ”Saasnat jeg taler, udtrykker jeg det Almene, og naar jeg ikke gjør det, saa kan Ingen forstaa mig” (SKS 4: 153). Altså, helten i dennes forhold til det almene siger noget om heltens mulighed for at kunne gøre sig forståelig over for sin omverden. Denne problemstilling kan man desuden fristes til at betragte i forhold til et spørgsmål om mængden, hvor mængden både er ingen (SKS 20, NB: 215, 1846 – 1847: 126 – 129) og samtidig dog er det, hvori den enkelte kan forsvinde.<sup>5</sup>

Heller ikke dette billede er dog tilfredsstillende, men lad os bevæge os nærmere ind i problematikken og teksterne for bedre at få en fornemmelse for kompleksiteten af disse begrebers brug hos Kierkegaard.

### **‘Den tragiske helt’**

Lad os altså starte med de mere åbenlyse – begrebsbestemte – heltemotiver hos Kierkegaard og siden vende blikket mod nogle mere skjulte; digterens rumsteren bag heltens gerninger.

Den umiddelbart mest fremtrædende fremstilling af ‘helt’ hos Kierkegaard er ‘den tragiske helt’. Jeg vil her skitsere tre måder, hvorpå dette begreb fremkommer i Kierkegaards skrifter.

Allerede i *Om Begrebet Ironi*, Kierkegaards magisterafhandling fra 1841, gør ‘den tragiske helt’ sit indtog. Her er denne sat i forhold til Sokrates, der betegnes som ‘det ironiske subjekt’. Begge udfylder de forskellige elementer af et opgør med en verdensorden. Det hed-

der således om Sokrates, at: “[...] den givne Virkelighed har tabt sin Gyldighed, den er bleven ham en ufuldkommen Form” (*SKS* 1: 298), mens det om den tragiske helt hedder “Han kæmper for det Nye, han stræber for at tilintetgjøre det, der for ham er et Forsvindende [...]” (*SKS* 1: 298). Den tragiske helt ses således her fremstillet som den der aner det nye og formår at bringe dette frem på en sådan måde, at det gamle må vige (uden dog nødvendigvis at være klar over, hvad det vigende måtte være). Mens ‘det ironiske subjekt’ er det negative, der negerer det bestående, er den tragiske helt den, der bringer det nye frem og hermed forårsager det sammenstød mellem virkeligheder, som Kierkegaard kalder tragisk (*SKS* 1: 298). Hvorledes dette stiller den tragiske helt, hører vi ikke nærmere om i afhandlingen, hvor netop det ironiske subjekt er undersøgelsens kerne. Man fornemmer ikke desto mindre allerede her, at det tragiske opstår, hvor modsigelser tiltaler hinanden. Heltens rolle er det måske, på en gang at kunne håndtere både det almene og allerede bestående og det nye, det som sætter sig det almene imod.

I “Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske” i første del af *Enten-Eller* leger pseudonymet ‘A’ med tanken om en moderne Antigone – dvs. en nytænkning af den antikke tragedie om Ødipus’ datter,<sup>6</sup> der bærer den skyld, at hun modsætter sig kongens befaling om ikke at lade sin ene bror begrave, skønt han har forsynet sig mod polis’ og gudernes lov. I A’s moderne udgave af Antigone ligger hendes skyld i det forhold, at hun som den eneste kender sin faders skyld. Om faderen selv siden erfarede sandheden om sin egen historie, er Antigone ikke vidende om (*SKS* 2: 159). Den skyld, der her er tale om, er at Ødipus, Antigones fader, uvidende har slået sin egen far ihjel og giftet sig med sin moder, med hvem han har fået børn. Antigone kommer til at vie sit liv til at bære denne hemmelighed med smerte (*SKS* 2: 156).

Forskellen på det moderne subjekt og det der fremstilles i de antikke tragedier er primært, at individet har reflekteret sig selv bort fra sin substantielle bestemmelse på en sådan vis, at den enkeltes skyld ikke længere er en sorg som denne må bære – en nødvendighed, som det deler med sin slægt og hvis styrke mest af alt behøver accept – men at den enkelte, ved at reflektere sig bort fra sin substantielle bestemmelse i form af slægt, stat, skæbne (se f.eks. *SKS* 2: 143) er kommet til at stå alene med sin skyld. Dette er så

at sige humlen i A's analyse af Antigone – en analyse, der låner mange elementer og begrebspar fra Hegel (Hegel, 2008: 262-335 og Hegel 1986: 322-323 samt 342-354).<sup>7</sup> Det hedder således, at sorgen er mindre og smerten større i den moderne tragedie – smerten er det reflekterede, hvorved individet drages bort fra sorgens relative uskyld (*SKS* 2: 149). Man må bestandigt have for øje, at begreberne ikke er entydige, men netop i bevægelse; at det ene bestandigt må levne plads til noget sig selv modsat for tragisk at kunne gøre sig gældende. Altså den samme tanke som før blev omtalt, nemlig at det tragiske fordrer et sammenstød, er her på spil. Idet individet reflekterer sig ind i sin smerte og skyld, så rummer disse dog stadig sorg og uskyld (f.eks. *SKS* 2: 149-150).

Ligesom Handlingen i den græske Tragedie er en Mellemtning mellem Handlen og Liden, saaledes er Skylden det ogsaa, og deri ligger den tragiske Collision. Jo mere derimod Subjectiviteten bliver reflekteret, jo mere pelagiansk man seer Individet ene overladt til sig selv, desto mere ethisk bliver Skylden. Imellem disse to Extremer ligger det Tragiske (*SKS* 2: 143).

Det særlige ved den moderne Antigone, som A frem-stiller, er, at hun befinder sig på et besynderligt mellemområde mellem det almene og det fra det almene tilbagetrukne og på sin vis inkommensurable (usammenlignelige, dvs. noget som ikke kan gøres forståelig i alment- menneskelige begreber). Som tilskuer til stykket, som *sat* foran scenen, forstår man vel hendes smerte og hendes sorg, men i stykket er hun menneskelig talt netop trukket tilbage. Hendes smerte er så stor, fordi den fordrer, at hun bærer den alene – det almene må netop ikke få indsigt i den byrde, hun bærer.

Som det ses af overstående citat, så er den afgørende forskel på det antikke og det moderne tragiske netop, at det lidende element aftager i takt med at refleksionen (handlende) påtager sig den skyld, som før satte det i slægtskabet, men nu udstikker det til at stå alene. Antigone bliver da tragisk heltinde, fordi hun dør for sin hemmelighed, en hemmelighed hvis kilde ikke var hende selv – heraf endnu den, for tragedien, nødvendige uskyld – men som hun alene og fuldstændigt påtager sig at holde hemmelig og sørge over. Hun giver sit liv til det, som faldt for hendes fødder, og hun gør det i tavshed. Ensomheden illustreres af A derved, at koret falder bort – det kor,

der i den græske tragedie fulgte helten gennem dennes liden (*SKS* 2: 146). Dog må tilskuerens medlidenhed ikke ganske forsvinde, for med den forsvinder det tragiske (“den tragiske brøde i dens tvetydige Uskyldighed” (*SKS* 2:144)). Forvandles den æstetiske skyld til en ren etisk skyld – hvis ansvaret altså alene og utvetydigt påhviler den enkelte – så er den ikke længere tragisk.

Man vil ikke vide Noget af Heltens Fortid at sige, man vælter hele hans Liv paa hans Skuldre som hans egen Gjerning, gjør ham til regnelig for Alt, men derved forvandler man ogsaa hans æsthetiske Skyld til en ethisk. Den tragiske Helt bliver saaledes slet [...] (*SKS* 2: 144).

Således med den moderne tragiske helt; denne synes gennem refleksionen (og ansvaret der følger med dette) samt det næsten totale frafald af en subjektet udefrakommende skyld, at konvertere sig til skurk. Dvs. en helt hvis eneste udestående med verden er et indestående, et indestående som vedkommende selv forårsager, bliver etisk betragtet slet og som sådan nærmest en skurk.

Her kommer vi altså, som A også understreger, til en skyld, der antager etisk frem for æstetisk karakter. Hermed menes, at den liden, der er indeholdt i tilskuerens med-liden falder bort, da individet alene gøres ansvarligt.<sup>8</sup> Som sådan er heltens forhold til det almene forandret.

Endnu en tragisk helt finder vi i værket *Frygt og Bæven* fra 1843. Den figur som Johannes de Silentio, værkets pseudonyme forfatter, fremhæver som inkarnationen af den tragiske helt, er her Agamemnon. Agamemnon skal ofre sin datter, Iphigenia, for at formilde gudernes vrede og redde sit folk (*SKS* 4: 152). Han gør det for sit folk, og som sådan kan han gøre sig forståelig for og finde ”hvile i” det almene (*SKS* 4: 170). Agamemnons historie stilles for læseren som en etisk modvægt til Abrahams historie om at skulle ofre sin eneste søn Isak, fordi Gud (tilsyneladende) har bedt ham om at gøre det. Mens Agamemnon skal ofre sin datter for at frelse sit folk, skal Abraham derimod ofre sin søn alene for sit ( eget) forhold til det absolutte (Gud), som befaler ham at gøre det. Sandheden i Abrahams offer kan kun sættes i og igennem paradokset, hvilket er det u-udredelige i hele Abrahams situation; det inkommensurable. Det hedder således om Abraham:



Tale kan han ikke, han taler intet menneskeligt Sprog. [...] Abraham *kan* ikke tale; thi det Alt Forklarende kan han ikke sige (saa det er forstaaeligt), at det er en Prøvelse, vel at mærke, en saadan, hvor det etiske er Fristelsen. Den, der er stillet saaledes, han er en immigrant fra det Almenes Sphære. Men det kan han endnu mindre sige (*SKS* 4: 202).

Dette giver os i forhold til den tragiske helt et praj om, hvorledes man kan nærme sig et for denne artikel nærliggende spørgsmål i forhold til *Frygt og Bæven*; spørgsmålet om hvorfor den tragiske helt er *helt*, og troens ridder er *ridder*?

På hvilken måde er altså helten *helt*? I det foregående synes det klart, at helten er helt derved, at han dels udmærker sig ved at ofre sig for andres bedste, dels er i stand til at forklare sin position i alment forståelige begreber (han kan gøre sig åbenbar (*SKS* 4: 177)), endog på en sådan måde, at det vil blive tilhøreren klart, at hans offer er krævet for det almenes skyld, for det almenes bedste. Altså står helten i en vis forstand alene (det er alene af ham at offeret kræves) og er dog alene netop i kraft af sit forhold til det almene. Selv for A's moderne Antigone, hvis offer er tavsheden, er dette tilfældet. Kunne hun tale, eller kunne en anden tale for hende uden at høre det tragiske offer, da ville man forstå hende.

Anderledes forholder det sig med troens ridder. Guds fordring til Abraham er ubegrundet og uudgrundelig. Ofret er ubeskriveligt og uforklarligt; det er usammenligneligt. Det kan ikke forklares eller retfærdiggøres i menneskelig, etisk forstand. Ingen vil kunne forstå Abraham, og der findes ingen, med hvem han kan dele sin smerte. Som helt betegnet mangler Abraham således det, hvorved vi kunne kalde ham en helt – at hans gerning kan gøres forståelig og ikke blot fordre anfægtelse<sup>9</sup> (*SKS* 4: 169), at den kan forklares uden henvisning til en absolut magt, hvis bevæggrunde ligger hinsides det, der er menneskelig talt forståeligt. Her aner vi digteren, som siger til os: ”Dette kan du ikke forstå, men se nu, jeg stiller det for dig som et paradoks og hvad gør du ved det? Jeg selv gør ingenting, jeg lægger bare ordene for dine øjne.” (Mine ord, ikke Kierkegaards).

I forhold til ’den tragiske helt’ er vi nu blevet præsenteret for mindst tre forskellige anskuelser: Den tragiske helt hvis ærinde er det nye, som strider imod den virkelighed, der er givet ved det

almene; den tragiske helt hvis liv er i den *skjulte* smerte over det tragisk tilstødte, og som har valgt at tage den tragiske skyld på sig alene; og endelig den tragiske helt hvis gerninger rummes i og bekræftes af det almene. Det er således i forholdet til det almene, at alle vore tragiske helte positionerer sig, men forholdende sig forskelligt dertil. Fælles for såvel vore tragiske helte som for troens ridder er, at de stilles frem for os af digteren. Deres historie bringes tilbage og tilegnes et forehavende, som er digterens forehavende, og derved er de altid *formidlede*.

I sin artikel "Time and Testimony, Contemporaneity and Communication: A Reading of the Ethical in Kierkegaard's *Fear and Trembling*" (Habbard 2002) foreslår Anne-Christine Habbard en læsning af *Frygt og Bæven*, som bærer nødvendigheden af kommunikation til forgrunden. Habbard argumenterer for, at Abrahams historie kræver at blive formidlet gennem en anden for at kunne træde frem og vinde betydning. Ikke en anden i den forstand at det almene kan fremsætte hans historie til almindelig beskuelse og moro, men i den forstand at Abrahams historie, gennem et andet enkelt menneske der beskæftiger sig med den i inderlig interesse (i kærlighed), kan vinde betydning (Habbard 2002: 184). Ikke således at historien da kan skrives med store bogstaver på tavler, der hænges op til almen dannelse, men således at den bliver forståelig for den, der giver sig tiden til at følge Abraham i hans lange, lange rejse mod det til ofringen udvalgte sted. Budskabet bliver således etisk, fordi det fordrer dobbeltheden i fremstillingen (Habbard 2002: 186).

I forhold til vores overvejelser angående helte kan dette stille en mulighed frem for os. Denne nemlig, at lige såvel som heltens ensomhed bliver mærket af tilstedeværelsen af en tilhører eller iagt-tager, så er det tillige sådan, at troens ridder finder sig selv i eller får betydning gennem en anden (andethed), men en sådan som indstiftes af det enkelte, ikke af det almene. Betraget på den måde bliver *ridderens* frem for *heltens* rolle atter til et spørgsmål om almenhed versus undtagelse fra det almene som enkelt.

Betænk vi nu helten, som vi ovenfor på forskellige måder stiftede bekendtskab med fra Kierkegaards forfatterskab, da dæmrer en mulig forklaring på, at helten er *helt* og troens ridder *ridder*. Det er med andre ord som var den tragiske helt og troens ridder stillet forskelligt i forhold til spørgsmålet om den enkelte og mængdens

”Ingen”. Hvis mængden er usandheden, som det hedder i det før-omtalte sted i journalen NB (NB: 215, 1846-47: 125-129), så kan den vel også nærmest betegnes som skurk, som den, der rager op i ilden, men samtidig skjuler sig bag mængdens ansigtsløse og ansvarsløse ingen. Hermed mener jeg, at mens ’helten’ kan være mange, så er han eller hun altid helt i kraft af at være den enkelte. Skurken, som mængden, er ikke heltens modsatte, men er noget helt andet, fordi den som sådan ikke er – er alene som negation, som det hvori den enkelte forsvinder. Samtidig er dog helten der for nogen. Helten er helt i kraft af andre enkelte, for hvem han eller hun yder sin heltegering, de ’nogen’ som er vidne til heltens dåd. Kan dette ’nogen’ mon forvandle sig til mængde?

Troens ridder derimod gør ikke en bevægelse i kraft af en anden, har ikke sin fordring i kraft af noget for den enkelte gældende i en direkte fremtoning. Man kan med John D. Caputo (og denne med Derrida som toneangivende orkesterfører) (Caputo 2002: 1) foreslå, at det, der udmærker det religiøse hos såvel troens ridder som i *Gjenta-gelsens* bevægelse, er mødet med ’det umulige’. Det umulige dels som modsætning til forstandens opstilling af betingelser for erfaringen (Caputo 2002: 2), dels som et tidsligt, som vi møder det hos Habbard, hvor tiden bliver givet netop gennem mødet med evigheden, som stiller mennesket (Abraham) overfor en umulig situation. En situation hvor han kun synes at kunne tabe, men alligevel vinder, fordi han på samme tid gør ’den uendelige resignations bevægelse’ og slipper sin søn og dog i samme øjeblik gør ’troens dobbeltbevægelse’, hvorved det umulige bliver muligt (at han vinder sin søn tilbage). For vores helt, som ikke er helt men ridder, betyder det, at der er givet mindst to forhold, som gør hans/hendes situation til en ganske anden i forhold til heltens. Dels er det umuliges mulighed kommet for dagen, dels er tiden berørt af en tid, som ikke er tid men evighed. Troens ridder rider da alene, men i kraft af det umulige som han er stillet med (at skulle opgive det vigtigste af verden og dog tro, at det ikke er tabt for ham) og af det umuliges sammenstød med tiden (f.eks. *SKS* 4: 131). Habbard ville her argumentere for, at troens ridder dog alligevel ikke er alene, at hans tavshed kun giver mening, fordi der er en indirekte tilstedeværende i den, der genfortæller Abrahams historie. Således bliver Abraham først samtidig med sig selv, idet hans historie senere fortælles af en anden (Habbard 2002: 184).

### At se helte og skurke, hvor Ingen er

Som en udfordring til læseren, der i en vis forstand altid er på jagt efter helten (den man kan følge, den hvis ord man kan tro, og hvis eksempel man må hige at eftergøre), giver Kierkegaard og pseudonymerne læseren en storm af indtryk, hvis måde og argument måske kan genkendes som eksistenstyper, men hvis fodspor ikke kan betrædes ligedan. Her kan læseren indgå i en kamp med det læste. Man nærmer sig og sig nærmer de skjulte heltes kraft, men de, der ville fortælle os eller vise os, hvorledes man skal stille sig i eksistensen forsvinder, undviger eller forvandler sig med ét til skurke, hvis motiver er forborgne. Enhver læser af Kierkegaard vil formodentlig opleve, at det resultat, som Kierkegaard ikke vil udstikke en (se f.eks. SKS 7: 139-140, 67, 73),<sup>10</sup> er netop det, hvorefter man bestandigt søger.

Helten, som den der hjælper andre af deres nød, når de selv er fortabt, bliver således her på én gang helt og skurk, fordi læseren hjælpes, men kun til tærsklen. Læseren frelses ikke og når hun/han vender sig om for at syne helten, da er der ingen at se mere. På denne måde forstår jeg Johannes Climacus' tilbagekaldelse af sit *Afsluttende uvidenskabelig Ejferskrift* (SKS 7: 562). Han får læseren til at vende sig om og ane, at dersom man kan medgive ham det netop i bogen foregående sagte, så må man tillige medgive ham, at han nu må trække sig tilbage, så læseren atter står alene, uden helt. Ikke, som var det sagte aldrig sagt, og som havde interaktionen aldrig fundet sted, men derimod nu som i besiddelse af den *for-ståelse*, der kommer af at være blevet stillet alene med den afgørende afgørelse at ville frelses i troen, ikke at ville reddes af helte.

I Tidens Længde bliver man kjed af den evindelige Passiar om det Almene og det Almene, der gjentages til den kjedsommeligste Fadhed. Der er Undtagelser til. Kan man ikke forklare dem, kan man heller ikke forklare det Almene. Man mærker i Almindelighed ikke Vanskeligheden, fordi man end ikke tænker det Almene med Lidenskab, men med en magelig Overfladiskhed. Undtagelsen derimod tænker det Almene med energisk Lidenskab.

Naar man gør dette, da fremkommer der en ny Rangforordning, og den stakkels Undtagelse, hvis den ellers duer til Noget, kommer atter, som den stedmoderlig tilsidesatte Pige i Eventyret, til Hæder og Ære.

En saadan Undtagelse er en Digter, der danner Overgangen til de egentlige aristokratiske Undtagelser, til de religieuse Undtagelser. En Digter er i Almindelighed en Undtagelse (SKS 4: 93).

Digteren kan forklare (transfigurere) hele Tilværelsen, men han kan ikke forklare sig selv, fordi han ikke vil blive religieus og fatte Lidelsens Hemmelighed som det højeste Livs Form, højere end al Lykke, og en anden end al Ulykke. Thi dette er det Religieuses Strenghed, at det begynder med at gjøre Alt strengere, og det forholder sig ikke til Poesien som et nyt ønskende Paafund, ikke som en ganske ny Udflugt, hvilken Poesien ikke havde drømt om, men som en Vanskelighed, der skaber Mænd ligesom Krigen skaber Helte (SKS 7: 403 – 404).

Her spiller digteren i særdeleshed en sigende dobbeltrolle. Og netop her kunne jeg tænke mig at se helte og skurke, hvor ingen er (for Kierkegaard). Det er således min opfattelse, at om man oprigtigt vil søge helte og skurke i Kierkegaards værk, så er digteren og undtagelsen i sin dobbelthed et nærliggende sted at vende blikket hen. Ingen er tilstrækkelig entydigt tegnet op til at være helt eller skurk, for den tragiske helt er ikke *helten*. Vel vier Antigone sit liv til at værne om faderens hemmelighed og er som sådan heltinde, men den der skjuler sig bag hendes dåd, den som ikke dør for noget, ikke handler for nogen, men blot fingerer Gud på den store baggrund, er digteren; er Kierkegaard.

Digteren holder sig på sikker afstand af livets uroligheder og anviser alting plads. Denne figur finder vi ikke kun bag den moderne Antigones historie i *Enten-Eller*, men bag alle (de pseudonyme) værker. Digteren er med snart som ”fri bonde”, snart som ”den der vier sit liv i et højere formaals tjeneste”, snart som den ”der rager op i ilden” og er en ”forfrossen, gemen og lumsk person”. Digteren er på en gang smuk og lumsk og utilregnelig, fordi hans liv ikke er liv eller netop er der, hvor Kierkegaard løber faren for at falde tilbage i sin egen centrale kritik af Hegel, nemlig at være en spekulationens tænker. Det er givet, at her er tale om en helt anden form for spekulation, men det toner også langsomt frem af Kierkegaards tekster, at denne skurkehelt er med hele vejen. Uden ham bliver fortællingen slet ikke, men i hans selskab bliver distancen, som man må tilbagelægge for at nærme sig den livets kompleksitet, som han stiller for en, altid en dobbelt. Den direkte vej til at blive reddet af en helt, som den enkelte og som det almene, fortager sig midt i det digteriske vers, som Kierkegaard aldrig skrev.<sup>11</sup>

Altså kommer vi atter tilbage til digteren eller den gennem hvem historien bliver genoplivet.

Digteren er et fremragende eksempel på heltens skurkagtige position i forhold til at være snart den enkelte, snart det almene, snart undtagelsens stemme (*SKS* 4: 93). Digteren, ikke ulig den tragiske helt, som vi mødte ham i *Om Begrebet Ironi*, formår at forårsage sammenstødet mellem gamle og nye verdensopfattelser – digteren skaber noget nyt på ruinerne af det forgangne eller forgængelige. Digteren er alene og er dog ikke enkelt, således som den, der handlende er stillet i eksistensen, er det. Fremstillingen af digteren er en af de meget komplicerede hos Kierkegaard, fordi digterens rolle så langt fra er entydig. Digteren er såvel den heltemodige, som peger hen imod det religiøse (*SKS* 3: 93), og tillige den der skurkagtigt og ansvarsløst behandler livet som et rollespil (*SKS* 7: 326). Digerens passivitet er ikke ulig den troens ridder, som modtager dels troen dels det umuliges mulighed gennem sin tro. Mens vore tre tragiske helte passivt stilles i en situation, som sætter den tragiske baggrund, så er det, der udmærker dem tragisk netop, at de handler. De indoptager aktivt den tragiske situation i deres karakter. Det offer, de må lide herfor, er, menneskelig talt, forståeligt, om end det måtte være forborgent. Den tragiske helts singularitet er en sådan, som menneskelig talt, omend tavs, ville kunne tale. I troen bliver den enkeltes singularitet, menneskelig forstået, ubegribelig. Således kan den enkeltes martyrium aldrig retfærdiggøres, og den eneste egentlige helt, som man kunne tænke sig hos Kierkegaard, kan lige vel være skurk som helt.

Digteren *er* tillige Kierkegaard. Kierkegaard, der skjuler sig bag alle disse fremlæggninger af de tragiske helte og troens ridder. I en vis forstand er digteren den fortrolige, som både troens ridder og den moderne, subjektivt reflekterede, Antigone mangler. Som digter er han mediationen mellem læseren og heltens. Og ikke nok med det; han muliggør at læseren, trods formidlingens umulighed, stilles for troens ridder, som ikke kan forstås ifølge almene bestemmelser, som ikke til fulde kan begribes, men hvis sandhed alligevel foresvæver læseren, idet Kierkegaard og alle hans pseudonymer tager læseren ved hånden og sætter ham/hende igen og igen foran den samme situation/historie/fortælling. Når troens ridder således ikke er helt, så skyldes dette netop, at man ikke kan *forstå* ham, men kun stilles

for ham atter og atter som en gåde, hvis enkeltheder kan sættes frem for os af digteren, men hvis *begreb* forbliver den enkeltes udfordring.

Hvor helten i andre sammenhænge måske typisk vil opfattes som det højeste udtryk for menneskelig vilje, så kan helten ikke siges at indtage en sådan plads hos Kierkegaard. Uanset, at helten måtte hædres for sit mod og sin udholdenhed, så bliver det dog altid kun menneskelig talt. Og ville man nu på ukierkegaardsk vis insistere på, at der måtte findes en helt, som dog står over det almene, da måtte man nærmest vende sig mod martyren, men her bliver situationen selvsagt sprængfarlig. Vi kommer måske netop ad heltens vej til det vejskille, hvor Kierkegaards henvisning til Gud må fordre, at vi vender os om, ser tilbage over hans forfatterskab og spørger os selv: Hvis den største skurk er mængdens bifald, og hvis den største helt bestandigt undviger sig en sådan anerkendelse, hvorledes skal vi da kunne fortsætte med at hædre helte som helte og fordømme skurke som skurke?

## Noter

- 1 Dette kan selvfølgelig i en vis udstrækning diskuteres, og hvis ens ærinde var kritisk at forholde sig til Kierkegaards (de Silentios) fremlægning dels af Antigones ulydighed mod kongen og polis, dels af Agamemnons opfyldelse af gudernes fordring på et offer, så ville man kunne problematisere denne moderne opfattelse af den transcendent versus den immanente verdensorden. Dette er imidlertid ikke forehavendet her.
- 2 Denne finurlige flertalsform er lånt af Joakim Garff. Se f.eks. *Kristelig Dagblad*, d. 24. februar 2010: ”Joakim Garff – et liv med mange Kierkegaarde”.
- 3 Henvisninger i teksten til Kierkegaards værker vil være udformet som ovenstående. *SKS* henviser til udgivelsen *Søren Kierkegaards Skrifter*, som tillige findes online på sks.dk. Nummeret, der følger efter angiver bind, dvs. her bind 4 og tallet efter kolon angiver sidetallet, der henvises til.
- 4 Ved en søgning på sks.dk (hjemmesiden for den nu fuldendte ny-udgivelse af Søren Kierkegaards Skrifter) får man at vide, at der er 40 forekomster af ordet ‘skurk’ blandt alle Kierkegaards skrifter (af de, der til dato indgår i den elektroniske del af den nye udgivelse af Kierkegaards skrifter – ikke alt, hvad der indgår i den såkaldte Pap-udgave (Søren Kierkegaards Papirer, udgivne af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1909 - 1948) kommer til at indgå i *SKS*). Ti af disse forekomster er at finde i de trykte skrifter, dvs. skrifter, der er udgivne i Kierkegaards levetid (ifølge Alaisdair McKinnons *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker* er der dog 13 forekomster af skurk

- og én af skurke), de resterende tredive er at finde i Kierkegaards journaler, notesbøger og papirer.
- 5 Denne problemstilling angående den enkelte og mængden er ganske vanskelig og fortjener meget mere omtale og overvejelse end der normalt bliver den til del. Det kan synes uproblematisk at modstille den enkelte med mængden, men en sådan modstilling rummer en fare, nemlig at dét der var ingen – mængden – pludselig betragtes som nogen, men som et ansigtsløst nogen. Omvendt er den enkelte som enkelt tillige en tvivlsom kategori, for i forhold til hvad er den enkelte enkelt? Min kollega og ven, Bjarke Mørkøre Hansen, skylder jeg tak for at have henledt min opmærksomhed på denne problematik. Jeg ved, at han arbejder indgående med denne problemstilling, og glæder mig til, at Kierkegaardforskningen kan komme til at nyde godt af hans tanker desangående. Med fare for at gøre netop den bjørnetjeneste, som Climacus omtaler i indledningen til *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* – at angive ens skyld til én, hvis tanker man har misforstået (SKS 7: 11) – vil jeg driste mig til at lade denne taksigelse falde.
  - 6 I Sofokles' tragedie – en af de bedst kendte versioner af denne historie – er det ikke faderens skyld som sådan, men Antigones broders død og begravelse, der danner det centrale drama.
  - 7 En udførlig gennemgang og diskussion af disse ligheder kan findes i Jon Stewarts bog *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* i afsnittet "IV. Two interpretations of Antigone", s. 218 – 225.
  - 8 Dette er lidt en overfortolkning af A's Antigone, for også her bevares netop et element af såvel uskyld som liden. Her sætter jeg det lidt mere dramatisk op for at kunne give en fornemmelse af den tragiske helts grænsebestemmelse.
  - 9 Jeg skylder en anonym Peer-reviewer tak for at have henledt min opmærksomhed på et sted i *Frygt og Bæven*, hvor en anden bibelsk personlighed omtales som *heltinde*. Det drejer sig om Sara (ej at forveksle med Abrahams hustru) fra Tobits Bog. Denne historie bruger de Silentio for at stille Abrahams historie (og prøvelse) i det radikalitetens lys, hvor den hører hjemme. Det vil her sige, at endskønt Sara betegnes heltinde, så er dette snarere med henblik på, at *hun*, mere end manden der vil ægte hende (Tobias), er historiens helt(inde). Det er altså primært i forhold til fortællingens rollefordeling, om man vil, at de Silentio kalder Sara heltinde, snarere end i forhold til hende som troende. Det er Sara, der påtager sig det nærmest ubærlige ansvar, at ville ægte Tobias, endskønt hun ved, at der hviler en forbandelse over hende, som gør, at hendes tilkommende (af hvilke der før Tobias fandtes 7) vil dø i brudesengen. Altså, skønt hun risikerer, at miste endnu en, som aldrig blev hendes at miste (SKS 4: 192), så sætter hun dog sin lid til Gud, at han vil frelse hende fra dette paradoks' umanerlige fangenskab. Ikke desto mindre, så må det være klart, at her ikke er tale om, at hun ikke kan tale. For Sara kan enhver fatte medlidenhed (SKS 4: 193), så længe man da ikke betvivler hendes totale uskyld i sagen. Og dette er måske netop en



del af vanskeligheden. Ingen ønsker dog en sådan ubrydelig medlidenhed, der ofte vil omgive den, der er født under en ”uheldig stjerne”. Hovedsagen er dog, at Sara kan gøre sig forståelig, og som sådan ikke er sat udenfor det almene, om end hun måske kun vil kunne frelses enten gennem det dæmoniske, som de Silentio kalder det – nemlig ved, at hun trækker sig tilbage fra verden og nægter atter at forsøge at ægte sig – eller ved, at hun alting til trods tror derpå, at Gud vil hjælpe hende og frelse hende fra dette fangenskab. Altså, Sara tror og måske i det absurde, men hun kommer dog ikke derved til at stå i et absolut forhold til det absolutte, således som det hedder sig om Abraham (se f.eks. *SKS* 4: 150, 155, 171). Hun forholder sig bestandigt i sin stræben først og fremmest til noget endeligt. Fortællingen om Abraham er derfor helt anderledes radikal. Således, som det gentagne gange fremhæves (på forskellig vis) i *Frygt og Bæven*, er det netop et afgørende spørgsmål for troen, om vi, i Abraham kan se andet og mere end en morder (e.g. *SKS* 4: 171, 201, 202, 207). En sådan vægt kan der ingenlunde lægges på historien om Sara, hvor en ganske anden uforskyldthed bestandigt hviler over hendes skæbne. Sara er ikke i konflikt med det almene grundet sin tro, men kunne have været i konflikt med sin tro i afmagt over ikke at være forundt den mulighed at komme i overensstemmelse med sin almene bestemmelse som kvinde, nemlig at kunne hengive sig til en mand (*SKS* 4: 192). Her må en kvinde (et menneske) af vor tid (såkaldet) uvægerligt løfte sit øjenbryn og se med skeptiske øjne på den gode de Silentio/Kierkegaard, men denne diskussion er en helt anden, som jeg ikke for nuværende vil indlade mig på. Sagen er væsentligt den, at man ikke om Sara kan sige, at det etiske er fristelsen i denne prøvelse, således som det hedder sig om Abraham i de Silentios fremlægning (*SKS* 4: 202), men rettere at det, der stiller sig som en prøvelse for Sara, er, at bibeholde troen på, at hun kan opnå at stemme overens med det almene, om end hendes historie vidner om det modsatte. Som sådan er det altså helt i overensstemmelse med den ovenstående karakteristik af den tragiske helts forskellige former, at Sara kaldes heltinde og ikke ”ridderske”.

- 10 Dette er et hyppigt tilbagevendende tema eller en tilbagevendende pointe i Kierkegaards pseudonyme skrifter, at der ikke kan gives noget resultat (for eksistensen, for hvad man skal tro og hvorledes etc.).
- 11 Kierkegaard skrev ikke digte, skrev ikke på vers, men var dog ifølge egne begreber digter (se f.eks. NB 89, 1846; NB 4: 159, 1848; NB 6: 62, 1848).

## Litteratur

- Caputo, John D. (2002): "Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion", i Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (red.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Hubbard, Anne-Christine (2002): "Time and Testimony, Contemporaneity and Communication: A Reading of the Ethical in Kierkegaard's *Fear and Trembling*" i Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (red.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Hegel, G.W.F. (1986, [1807]): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (2008): *Vorlesungen über die Ästhetik I/ II*, Stuttgart: Reclam.
- Kierkegaard, Søren (1997, [1841]): *Om Begrebet Ironi*, København, Gads Forlag. (samt elektronisk version tilrettelagt af Karsten Kynde og Kim Ravn 2011).
- Kierkegaard, Søren (1997, [1843]): *Enten-Eller*, København: Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- Kierkegaard, Søren (1997, [1843]): *Frygt og Baven*, København, Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- Kierkegaard, Søren (1997, [1843]): *Gjentagelsen*, København: Gads Forlag (elektronisk version 2011).
- Kierkegaard, Søren (1999, [1845]): *Stadier paa Livets Vei*, København: Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- Kierkegaard, Søren (2002, [1846]): *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, København: Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- Kierkegaard, Søren (2005): *Journalerne NB 11 – 14*, København: Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- Kierkegaard, Søren (2006): *Journalerne NB 15 – 20*, København: Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- Kierkegaard, Søren (2000): *Journalen JJ*, København, Gads Forlag (elektronisk version 2012).
- McKinnon, Alaisdair (1973): *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker*, vol. III, Leiden, Nederlandene: E. J. Brill.
- Stewart, Jon (2003): *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.