

Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus og “den egentlige Kierkegaard”

Poul Lübcke

I

I sine forelæsninger over filosofiens historie beklager Hegel tabet af Platons værk, *Filosofien eller om ideerne*: i stedet “haben wir nur seine Dialoge, und die Gestalt erschwert es uns, sogleich Vorstellung zu gewinnen, uns bestimmte Darstellung von seiner Philosophie zu machen”.^{*1} Ganske vist er den dialogiske form tiltrækkende i sin skønhed, men det betyder ikke, “daß es die beste Form der philosophischen Darstellung sei”.^{*2} Der må derfor skelnes mellem den dialogiske fremstillingsmåde og det egentlige filosofiske hos Platon. Specielt gælder det om at skelne mellem det ægte spekulative og det mytiske i dialogerne, idet det første er det filosofiske hos Platon, medens det sidste hører under “die Manier der Vorstellung”.^{*3} Holder man sig dette for øje, finder man en filosofisk ånd hos Platon, omend hans filosofiske dannelse ikke helt er på højde med nutidens fordringer til den filosofiske form.^{*4}

Omend det er de færreste fortolkere, som er lige så eksplicite som Hegel, er det tydeligt, at han langt fra er den eneste, der finder Platons digterisk-dialogiske form filosofisk forstyrrende. Kombinationen af diskursiv argumentation og narrativitet, af begrebsanalyse og analogiserende myter, af gennemgående teser og modsatrettede

*1 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 21, Frankfurt am Main 1982.

*2 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 24, Frankfurt am Main 1982.

*3 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 29, Frankfurt am Main 1982.

*4 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 27, Frankfurt am Main 1982.

positioner, af alvor og ironisk underfundighed, alt det søger man at komme bagom til "den egentlige Platon". Der er vild uenighed om, hvorledes denne "egentlige Platon" skal rekonstrueres, men at han findes, og at det giver mening at modstille ham og det værk, vi har overleveret, derom er Hegel og store dele af Platonlitteraturen enige. Noget lignende gør sig gældende inden for Kierkegaard-receptionen. At der er denne lighed, kan ikke undre, eftersom Kierkegaard er den filosof, der stilmæssigt kommer Platon nærmest, og som derfor er lige så "utilpasset" i forhold til de "filosofiske standarder" som Platon. I tilfældet Kierkegaard er det navnlig kombinationen af pseudonyme og ikke-pseudonyme værker, der virker forstyrrende ind på læserens søgen efter "den egentlige Kierkegaard". Som med "den egentlige Platon" er man vildt uenige om, hvorledes "den egentlige Kierkegaard" skal rekonstrueres, men at han findes, og at det giver mening at modstille ham og det værk, vi har overleveret, derom er hovedparten af de klassiske Kierkegaardfortolkere enige.

Medens "den egentlige Platon" gerne beskrives en såkaldt idélære i forhold til hvilken, de enkelte dialoger indplaceres, antager den "traditionelle" teologiske Kierkegaardlitteratur, at "den egentlige Kierkegaard" er tilhænger af en såkaldt stadieteori, der skal vurderes ud fra Kierkegaards eget kristne standpunkt.*⁵ At

*⁵ Som eksempler på spændvidden blandt de "teologiserende" fortolkere kan bla. henvises til Wilhelm Anz, "Philosophie und Glaube bei Kierkegaard", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1951), pp. 50-105; Torsten Bohlin, *Kierkegaards dogmatiska åskådning*, Stockholm 1925; Hermann Deuser, *Sören Kierkegaard: Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, München 1974; Herman Diem, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zürich 1950; *Sören Kierkegaard: Spion im Dienste Gottes*, Frankfurt am Main 1957; Eduard Geismar, *Sören Kierkegaard* 1-6, København 1926ff; Hayo Gerdes, *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, Düsseldorf-Köln 1960; Emanuel Hirsch, *Kierkegaard Studien*, Gütersloh 1933 ff; K. Olesen Larsen, *Sören Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen* 1-2, København 1966; Walter Lindström, *Stadiernas teologi*, Lund/København 1943; Gregor Malantschuk, *Dialektik og eksistens*, København 1968; Joachim Ringleben, *Aneignung: Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards*, Berlin 1983; Robert C. Roberts, *Faith, Reason and History*, Mercer U.P. 1986; Mark Taylor, *Kierkegaards Pseudonymous Authorship*, Princeton U.P. 1975, og *Journeys to Selfhood*, California U.P. 1980; Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg 1958. Den sidste danske variant af en sådan "teologiserende" Kierkegaard-læsning er Anders Kingo, der i bøgerne *Den opbyggelige tale*, København. 1987, *Den*

forstå Platon er det samme som at rekonstruere den bagvedliggende idélære. At forstå Kierkegaard er det samme som at rekonstruere den bagvedliggende kristne filosofi og teologi. Er dette en rigtig fortolkningsstrategi over for Platon, har Hegel vel i grunden ret i, at Platons egen dialogiske form næppe er “die beste Form der philosophischen Darstening”. Og mutatis mutandis kunne man vel tilsvarende i tilfældet Kierkegaard sætte spørgsmålstegn ved, om hans blanding af pseudonymitet og ikke-pseudonymitet, af digterisk legen kispus med læseren og opbyggelig kristelighed nu også er den bedste måde, hvorpå filosofisk-teologiske anliggender lader sig præsentere? Eller som Martensen udtrykker det i sine *Dogmatiske Oplysninger*:

“..mit Kjendskab til [Kierkegaards] vidtløftige [pseudonyme] Litteratur er..kun saare ringe og fragmentarisk, hvad blandt Andet er grundet den, at jeg baade ifølge mine Studiers Gang og min individuelle Åndsretning er mindre modtagelig for en eksperimenterende Fremstilling af de høieste Sandheder, og fornemmelig søger en Belærelse angaaende disse Sandheder hos saadanne Forfattere, der anvende den ligefremme Meddelelse. Tillykke har jo ogsaa Christendommen betjent sig, ikke af den eksperimenterende, men af den ligefremme Meddelelse, med hvilken den fra gammel Tid er kommen Menneskenes Trang imøde.”*⁶

I sit svar på Martensens meget ligefremme kritik af det pseudonyme projekt når Kierkegaard frem til følgende konklusion:

pseudonyme tale, København 1988, og senere i sin disputats om *Analogiens teologi*, København 1995, udfolder tesen om, at der “grundliggende set kun er to stadier i det kierkegaardske forfatterskab: den stadieløse væren [= den kristne eksistens] og stadiernes væren” (1995: 20). At Kingo med denne tese ser sig i modsætning til ”den i forskningen stort set enerådende stadieteoretiske metode”, der “er en hindring for den rette bestemmelse af forholdet mellem humant og kristeligt” (ibid.), ændrer ilte på, at hans ensidige tolkning af Kierkegaard som opbyggelig forkynder af kristendommen indplacerer Kingo som eksponent for den i forskningen stort set enerådende teologiske læsemåde.

*⁶ Martensen, *Dogmatiske Oplysninger*, p. 13, København 1850.

“Og her er nu til Slutning min Conrra-Sætning. Aldrig er etisk-religieus Sandhed sat ind i Verden i ligefrem Meddelelse og aldrig kan den sættes ind i Verden i ligefrem Medd. Og hvorfor ikke? Det kan forklares med to Ord. Naar ethisk-religieus Sandhed meddeles, saa maa der jo være Nogle, hvem den meddeles. Men enten maa nu Meddeleeren antage, at disse ere i Sandheden. I saa Fald har han jo Intet at meddele men at tie. Eller han antage, at De, til hvem Meddelelsen henvender sig, ikke ere i Sandhed - og denne Antagelse gaaer Meddelelse af ethisk-religieus Sandhed altid ud fra. Men i saa Fald maa han (hvad der categorisk rigtigt svarer til at de Modtagende, efter (3) Antagelsen, ere i Usandheden) anbringe et Frastød, der betrygger, at Meddelelsen af Sandheden ikke ved den ligefremme Tilegnelse forvandles til Usandhed. Men en Meddelelse der i sit første er Frastød er ind indirecte Meddelelse.

Og aldrig, aldrig har Sandheden i sit Første i den Grad været Frastødet som netop i Christd.” (X.6: B135, p. 183)

Kierkegaard begrunder her sit valg af kommutationsform ud fra nødvendigheden af at fremkalde et “frastød” hos læsere, der er i “Usandheden”, idet han samtidig skærper pointen fra *Philosophiske Smuler* (4: 183ff) og fra *Efterskriften* (7:174ff) ved at hævde, at al “Meddelelse af ethisk Religieus Sandhed” forudsætter, at læseren befinder sig i “Usandheden”. Denne begrundelse for pseudonymiteten og den æstetiske udtryksform er i alt væsentlig identisk med den, vi finder i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (f.eks. 13: 541) og i store dele af Kierkegaardlitteraturen, der anlægger følgende strategi: Kierkegaards anliggende er naturligvis at føre laseren til kristendommen - dels taler de talrige “opbyggelige” taler og værker deres tydelige sprog, dels har Kierkegaard jo selv sagt det, endog i “en ligefrem Meddelelse” som en “Rapport til Historien” (13: 513) - og her ud fra skal alt andet tolkes af den fortolker, der påtager sig ganske ligefremt at fremlægge hvad “den egentlige Kierkegaard” ad kringledede ”indirekte” veje søgte at meddele.

Denne fortolkningsstrategi synes mur og nagelfast, men ved nærmere eftersyn

viser det sig, at nissen er flyttet med. Der er således god grund til på ny at spørge, om fortolkeren ikke implicit har forpligtet sig til at være enig med Hegel og Martensen i deres kritik af “en eksperimenterende Fremstilling af de højeste Sandheder”? Thi hvad er ellers pointen med som fortolker at demontere hele det pseudonyme og indirekte apparat for at nå frem til “den egentlige Kierkegaard”, hvis ikke resultatet af demonteringen på en eller anden måde er nærmere den ægte meddelelse end hele det udviklede æskespil, som Kierkegaard ellers præsenterer læseren for? Men hvis der er noget “højere”, hvad skal vi så med spillet? For Hegel var svaret enkelt nok: Platons dialogiske æskespil skal forstås som et historisk nødvendigt, men tilbagelagt trin i åndens forsøg på at nå til filosofisk selvbevidsthed. Da ånden kan udfolde denne selvbevidsthed ved at forstå sin egen historie, er det rimeligt at gennemgå Platon - netop som moment i noget højere. Det ville være Hegels svar. Hvad er Kierkegaardforskerens?

Og hvad er Kierkegaards? Hvorledes vil Kierkegaard vikle sig ud af den performative selvmodsigelse at ville give en “ligefrem meddelelse” om, at han benytter (4)“indirekte meddelelse”? Hvorledes forsvare muligheden af at præsentere sig som værende den, “der er her inkognito”? I lyset af denne og talrige andre interne og eksterne unøjagtigheder i det bogholderi, Kierkegaard præsenterer os for i *Synspunkter for min Forfatter-Virksomhed*,^{*7} er det forståeligt, at flere nyere Kierkegaardfortolkere vælger helt at opgive det filosofisk-teologiske “synspunkt” på værket, som Kierkegaard og hovedparten af den traditionelle Kierkegaardforskning har søgt at anlægge. I stedet kaster man sig ud i en ihærdig “dekonstruktion” af diverse “Kierkegaard-myter”,^{*8} laser Kierkegaard” æstetisk/bio-grafisk”,^{*9} afviser, at Kierkegaard hævder noget som helst filosofisk eller teologisk,^{*10} eller erklærer

^{*7} Jf. Joachim Garf, “Argus øjne”, *Dansk teologisk tidsskrift* 52. årgang, pp. 161-189, København 1989; Johan de Mylius, “Kierkegaard om sit ”system”. Regnskabet og den ikke eksisterede forfatter”, *Kierkegaards pseudonymitet: Kierkegaards Selskabs Populære Skrifter* 21, pp. 20-32, København 1993.

^{*8} Jf. Henning Fenger, *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, Odense U. P. 1976.

^{*9} Jf. Joachim Garf, *Den søvnløse: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, København 1995.

^{*10} Louis Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, p. ix-x, Pennsylvania U. P. 1972 (paperback)

rent ud, at "alle spor ender blindt, ingen citater kan bruges til at bevise noget som helst, al Kierkegaard-interpretation ender, eller bør, ende i tavshed".*¹¹

Modstriden mellem de klassiske forsøg på at finde frem til den "egentlige" kristne Kierkegaard og de nyere mere eller mindre radikale forsøg på at "dekonstruere" det kierkegaardske litterære corpus er iøjnefaldende. Mindre iøjnefaldende er den implicitte lighed mellem de to grupper i synet på, hvad der ideelt set udmærker en filosofisk eller teologisk position/tekst. Ser man nærmere efter, viser det sig imidlertid at de to grupperinger er enige i afvisningen af, at det kierkegaardske værk i dets *umiddelbare fremtrædelsesform* kan tælle som filosofi, subsidiær teologi. Skal værket alligevel henregnes til filosofien, subsidiært teologien, må der kunne findes en "egentlig Kierkegaard" bagved det kalejdoskopiske værk. De "klassiske" Kierkegaardlæsere mener at kunne konstruere en sådan "egentlig Kierkegaard" i form af en kristen indirekte meddelende forfatter, hvis budskab Kierkegaardfortolkeren kan meddele rimeligt direkte til sin læser, hvorimod kritikkerne af den "klassiske" Kierkegaardreception har travlt med at de-konstruere forgængernes forskellige varianter af en "egentlig Kierkegaard". Men at striden står om, hvorvidt der findes en sådan "egentlig Kierkegaard" eller ej, derom synes der at herske en forbavsende enighed. Og herved får Hege1 og Martensen ad snørklede veje tilsyneladende alligevel det sidste ord: Den ideale form er ikke den platoniske dialog eller den kierkegaardske pseudonymitet, ikke den for begge forfattere så ejendommelige kombination af begreb og symbol, diskursivitet og narrativitet, alvor og spøg, bogstavelighed og ironi, men derimod en mere ligefrem, entydig udfoldelse af en given position i dens afgrænsning fra sine alternativer. Er dette ikke målestokken, antages vi at ende i nihilismen. En af de nyere "dekonstruktivist" har da også undet det passende at bruge Kierkegaards hegelianske

begrebsapparat fra disputatsen på Kierkegaard selv og karakterisere Kirkekampen

edition).

*¹¹ Helge Hultberg, "Pseudonymitetsproblematikken og S. Kierkegaard, Mag. Kierkegaard samt forfatteren af Søren Kierkegaards Papirer", *Kierkegaards pseudonymitet: Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter* 21, p. 140, København 1993,

som udtryk for absolut ironi i betydningen absolut, uendelig negativitet.*¹² “Dekonstruktsten” er her helt på bølgelængde med Martensen for hvem, Kierkegaard under Kirkekampen stod ”midt i Samfundet som en Eremit, der kun havde et fordømmende Ord til Samfundet, men intet veiledende, intet opreisende og opbyggende Ord”.^{*13} For den moderne “dekonstruktivist” er Kierkegaards Kirkekamp et rent “privat” anliggende,^{*14} om man aner, at fortolkeren vist i grunden mener, at det gælder mere eller mindre for hele forfatterskabet. Igen er konklusionen ikke fjernet fra Martensens: “Hvilke er de store Sandheder, Kierkegaard har efterladt os? “Er det ikke sådan, at “hvad der i Udførelsen er det eiendommeligt Kierkegaardske, er saa eensidigt og forskruet, at neppe Nogen har kunnet tilegne sig det”?^{*15}

Skal konklusioner i stil hermed undgår (dvs. skal forfattere som Platon og Kierkegaard anerkendes for, hvorledes de fremtræder, og ikke for, hvad man måske/måske ikke kan konstruere ud af dem), må man som fortolker tage op til overvejelse under hvilke betingelser, en kombination af det diskursive og det narrative, af begreb og symbol osv. er den filosofisk, subsidiært teologisk mest adækvate form? Er der noget hos Platon, som Hegel (og med ham mere andre) ikke har blik for, når han bikager ikke at have Platons værk om *Filosofien*, og svarer dette til noget hos Kierkegaard, som Martensen (og med ham flere andre) ikke har grebet? Et muligt svar er, at hverken Platon eller Kierkegaard hævder, at de sidder inde med nogen autoritativ tilgang til sandheden, ja ingen af dem kan endog sige, at de har nogen autoritativ vished for, at sandheden findes. Begge er de udpræget *hypotetiske* tænkere. Platonisk udtrykt: Begge har de løsrevet sig huleboernes forestillingsverden, men ikke desto mindre er de stadig i Hulen uden at have skuet Solen. Kierkegaardsk udtrykt: Begge er de fremmede i “det Bestaaendes” filistrøse “Åndløshed”, og selvom de længes efter “Evhigheden”, befinder de sig i “Timeligheden” uden en

*¹² Joakim Garff, *Den søvnløse: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, pp. 381-82, København 1995.

*¹³ Martensen, *Af mit Levned*, 3. afdeling, p.19, København 1883.

*¹⁴ Joakim Garff, *Den søvnløse: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, p. 398, København 1995.

*¹⁵ Martensen, *Af mit Levned*, 3. afdeling, p.21, København 1883.

erkendelse af "det Absolut". Platonisk udtrykt: Ingen af dem er nået meget længere end sofisterne, men modsat sofisterne eksperimenterer de med og satser på, at der er et lys, som giver tilværelsen en mening, omend de ikke kan vide, om sofisterne ikke dybest set har ret. Kierkegaardsk udtrykt: Ingen af dem er nået meget længere end de ironiske æstetikere, men modsat disse eksperimenterer de med og satser på, at der er noget evigt i mennesket, omend de ikke kan vide, om ikke de ironiske æstetikere i grunden har ret. Er dette rigtigt, er det forkert med Hegel at søge den "egentlige Platon" i en autoritativ idélære, thi en sådan kan man principielt ikke skrive ia Hulens perspektiv. Her er den tentative, eksperimenterende, digterisk-hypotetiske form derimod den mest adækvate. Tilsvarende er det forkert at søge den "egentlige Kierkegaard" i en variant af kristen trosvished, eftersom Kierkegaard ikke har nogen sikkerhed for, at der er en Gud, som har åbenbaret sig i *Biblen*. Kristendommen er netop *ikke* det sikre udgangspunkt for Kierkegaard, men det traditionsgivne evighedsbillede, han forfatterskabet igennem søger at transformere over i en moderne form, der tager højde for, at traditionens trosvished hviler på en illusion, og at troen derfor - hvis den stadig skal betyde noget i verden - må omtolkes. Hvorledes denne omtolkning skal ske - og om den overhovedet er mulig - er en del af forfatterskabets problem, og til formuleringen, udviklingen og den hypotetiske omgang med det problem er den tentative, pseudonyme og underfundige form noget af det mest adækvate. Selvfølgelig er der passager, hvor Kierkegaards private anliggender virker ind, ja breder sig over fremstillingen, og selvfølgelig er det svært at tage alvorligt, hvis læseren har en alvorlig grund til at læse værket. Men det betyder ikke, at alternativet hertil ville have været et suverænt forfatterjæg. Alternativet ville være et digterisk-forsøgende forfatterjæg, der kunne adskille sin private rådvildhed fra den saglige. En sådan forfatter er Kierkegaard givetvis ikke, men hans rådvildhed er tilstrækkelig afklaret til, at hans eksperimenterende form ikke udelukkende kan tilskrives en rent privat problematik, men netop en saglig. Eller sagt på en anden måde: Det er ikke blot fordi, *modtageren* er i "Usandheden", at Kierkegaard ikke kan benytte en ligefrem form; det er også fordi *meddeleren*,

dvs. Kierkegaard, selv er i vildrede, på vej, ja uafklaret omkring sin vej, at en mere traditionel filosofisk eller teologisk form ville være inadækvat. I denne forstand er Kierkegaard i eminent forstand en *moderne* tænker. Om man vil: Ligesom Platon.

II

Er denne tilgang til det kierkegaardske værk (dvs. forfatterskab, papirer og breve taget under ét) plausibel, er det helt naturligt at søge at *integrere* mere traditionelle filosofiske og teologiske begrebsanalyser med litterære undersøgelser. Ikke for - som det er kommet på mode - at udskifte de filosofiske og teologiske analyser med litterære overvejelser, men netop for at samtænke de forskellige aspekter af værket. En passende udfordring er da at vælge de mest systematiske, begrebsorienterede af værkerne, dvs. (7) *Begrebet Angest, Sygdommen til Døden og Indøvelse i Christendom*, og undersøge hvorledes det tilsyneladende litterært perifere ved værkerne, dvs. deres pseudonyme status, signalerer noget om værkernes *situation og semantiske indhold*. Mere konkret: Hvorledes fungerer pseudonymerne Vignius Haufniensis og Anti-Clilmacus, og hvad betyder det for forståelsen af de værker, de foregiver at have forfattet?

For begge pseudonymers vedkommende galder det, at de som pseudonymer betragtet er sildefødninge. Hvad angår Vigilius Haufniensis, kan vi af Papirerne konstatere, at han først er kommet til ved renskrivningen af manuskriptet til *Begrebet Angest* eller måske endog senere. I det først udkast (V: B42) optræder S. Kierkegaard selv som forfatter. men i trykmanuskriptet (V: B72,1) dukker Vigilius op og gør herefter sin entré i det Kierkegaardske forfatterskab. På baggrund af denne tilbli-velseshistorie, hvoraf det fremgår, at Vigilius' pseudonyme status er noget af en tilfældighed, er der opstået en tradition for at betragte ham som Kierkegaards alter ego.*¹⁶ Givet konklusionen fra forrige afsnit kunne man dog ligeså godt overveje

*¹⁶ Jf. F. eks. E. Hirsch bemærkninger til sin oversættelse i Diederichs-udgaven. *Gesammelte Werke*. Synspunktet videreføres af P. Rohde i hans note *Samlede Værker* 6, pp. 343-44, København 1962.

at skifte perspektiv og betragte Kierkegaard som Vigilius' alter ego: dvs. betragte Kierkegaard i lyset af de forskellige tolkninger, der kan anlægges på Vigilius.

Noget tilsvarende gælder for Anti-Climacus. Af Papirerne fremgår det, at Kierkegaard har diskuteret frem og tilbage, om han overhovedet skulle udgive *Sygdommen til Døden* og *Indøvelse i Christendom*, og hvad de i så fald ville betyde at have dem liggende i skuffen. En overgang tænkte han på at benytte *Sygdommen til Døden* "som en slags esoterisk Meddelelse" ved præsteseminarieret, men tanken blev opgivet (X4: A299, p.167). Resultatet blev så, at værket blev udgivet under pseudonymet Anti-Climacus, og i forbindelse med udgivelsen kan Kierkegaard konkludere, at "Pseudonymen hedder Johannes Anticlimacus i Modsætning til Climacus der sagde sig ikke at være Christen, Anticlimacus er den modsatte Yderlighed: At være en Christen i overordentlig Grad - blot jeg selv driver det til at være ganske eenfoldigt en Christen. Paa samme Maade kan "Indøvelse i Christendom" udgives, men det haster ikke." (XI: A510, p.329). Men helt "paa samme Maade" kunne det nu ikke gøres, eftersom tredje afdeling, "Fra Høiheden vil han drage Alle til sig", allerede er blevet fremsat af Kierkegaard selv i Frue Kirke den 1, 9, 1848. Vanskelighederne ved at bruge et sådan afsnit i en pseudonym sammenhæng (X2: A89 og X5: B94) ender med, at afsnittet medtages i lettere redigeret skikkelse. Ti gengæld bliver det noget sværere for læseren at følge Kierkegaard i forsøgene på klart at skelne mellem ham selv og Anti-Climacus som "det høiere" (f.eks. X2: A66, p. 52). At Kierkegaard også selv har haft sine vanskeligheder, røber han ved forskellige lejligheder, f.eks. når han kan skrive, at han "gjenkender saa ganske" sig selv og sit væsen i "den Modsætning Climacus: Anti-Climacus" (X2: A195). Som det vil fremgå af det følgende, er Anti-Climacus da også i praksis viklet så godt og grundigt ind i Kierkegaards eget liv, at et studie af Anti-Climacus' udvikling samtidig er et studie af Kierkegaards udvikling. Vigilius og Anti-Climacus er - som så mange af de andre pseudonymer - at betragte som de dukker en bugtaler bruger, og hvor man med rette kan spørge, hvem bugtaleren "egentlig" er: Den pæne mand, der holder dukken, eller dukken selv.

III

Lad os først se på navnet “Vigilius Haufniensis”, *den årvågne københavner*. Noget tyder på, at det formentlig sigter til hans status som psykologisk iagttager (jf. 4: 325f; V: A34), men ellers siger det ikke andet end det lidt provinsielle, at han er bosat i København. I det hele taget er Vigilius ikke specielt optaget af sit navn og vil med glæde lade sig titulere “Christen Madsen” (4: 280) - og det forstår sig, hvis Thulstrup har ret i, at Kierkegaard har overvejet at kalde Vigilius “Emerentius Omphalopsychita” (V: B70),*¹⁷ må muligheden af at hedde Christen Madsen forekomme helt befriende. Eller sagt på en anden måde: Navnet “Vigilius Haufniensis” bidrager ikke i sig selv til at sige noget om Vigilius’ syn på livet i almindelighed og kristenlivet i særdeleshed. Hvad angår hans “Forord” (4: 279f), er det heller ikke just overlæsset med *explicite* informationer om hans personlige holdning, men *implicit* får læseren klart det indtryk, at han har en ræv bag øret. I lyset af emnets alvorlige karakter er det således forbløffende at læse, at han, hvad “menneskelig Autoritet angaaer”, er “en Fetisch-dyrker”, der “tilbeder lige from en Hvilkensomhelst, naar det blot tilstrækkeligen ved Trommeslag vorder bekjendtgjort [...] , at han er Autoritet og Imprimatur iaar” (4: 280). Det må jo nok siges at være udtryk for en lidt vel skødesløs holdning til offentlige anliggender. Selvfølgelig står det læseren frit for at tolke denne skødesløshed som tegn på, at Vigilius til gengæld i spørgsmål om overmenneskelig autoritet er så meget mindre skødesløs. Specielt står det læseren frit for at opfatte Vigilius som en inderlig kristen, der netop i sin inderlighed er ligegyldig over for menneskelige autoriteter, og som giver kejseren, hvad kejserens er, blot han kan få lov at give Gud, hvad Guds er. For udlægningen af Begrebet Angest vil det betyde, at bogen antages at være skrevet af et kristent pseudonym på kristne præmisser, så der er tale om en psykologi baseret på en åbenbarings-teologisk position, hvilket stort set er den gængse udlægning.*¹⁸

*¹⁷ Jf. Thulstrups kommentar til R. Lögstrups oversættelse, München 1976. [dtv, s. 701.]

*¹⁸ Dette perspektiv anlægges f. eks. af Kresten Nordentoft i *Kierkegaards psykologi*, København 1972. Det gentages - uden noget belæg - af Johannes Møllenhavn i artiklen “Vigilius Haufniensis – og Kierkegaard”, *Kierkegaards pseudonymitet: Kierkegaard*

Et af problemerne for en sådan tolkning er imidlertid, at den har svært ved at finde nogen tekstuelle holdepunkter for sit syn på Vigilius' personlighed. Det eneste positive, han selv siger om sit standpunkt, er, at han ønsker at blive betragtet som "en Lægmand, der vel speculerer, men dog staaer langt uden for Speculationen" (4: 280), og det er jo ikke meget at holde sig til. Selvfølgelig kan det ikke udelukkes, at han er kristen, men i så fald går han meget stille med dørene. Givet tekstens løse skitse af hans personlighed, kan man nemlig med lige så stor ret antage, at han er en ældre udgave af Johannes Forføreren, der efter at have fået nok af at forføre unge piger er begyndt at syle med dogmatiske spørgsmål som tidsfordriv i sit erotiske otium. Vigilius vil i så fald være enig med den gamle Barth i, at teologi er noget, man kan "have glæde og fornøjelse, ja, endog sjov udaf",^{*19} omend hans pointe nok må forventes at ligge et andet sted end hos Barth. Vigilius' afskedshilsen til læseren, hvor han ønsker "Enhver, der deler min Anskuelse, ligesom ogsaa Enhver, der ikke deler den, Enhver, der læser Bogen, ligesom ogsaa Enhver, der har nok af Forordet, et meent Levvel!", mangler således blot tilføjelsen: 'thi Du vil fortryde begge Dele', før vi atter kan føle os hensat til A's ekstatiske "Enten-eller" i de tidlige diapsalmata (jf. 1: 22f). Og mon ikke Johannes Forføreren ville have kunnet nikke genkendende til Vigilius' krav til den psykologiske iagttager om at "være smidigere end en Liniedandser for at kunne bøje sig ind under Menneskene og eftergøre deres Stillinger" og i "Fortrolighedens øjeblik" at mobilisere en både "forførerisk og vellystig" tavshed, at "det Forborgne kan finde Behag i at smutte frem og smaasnakke med sig selv i denne konstigt tilveiebragte Ubemærkethed og Stilhed" (4: 325). Summa summarum: Måske er Vigilius kristen, måske er han A alias (?) Johannes Forføreren, eller måske er han dybest set identisk med Christen Madsen, der nok etymologisk set kan gå for at være 'den kristne Madsen', men som bortset herfra ligeså godt kan være noget helt andet end kristen. Teksten er notorisk underbestemt på dette område.

Selskabets Populære Skrifter 21, pp. 107, 109, 110 og 112, København 1993.

* 19 Citeret fra Ida Dahl, "Barth A/S", *Kristeligt Dagblad*, 17.6.1966.

Men måske er denne underbestemthed netop hele pointen. I så fald er *fraværet* af en mere præcis afklaring af Vigilius' eget konfessionelle standpunkt eller mangel på samme en litterær *betoning* af værkets *konfessionelt neutrale status*. Denne læsning underbygges af undertitlen på Begrebet Angest, "En simpel psykologisk-paapegende Overvejelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden"(4: 275). I modsætning til *Sygdommen til Døden*, der er en "christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse" (11: 113), er der her blot tale om en "simpel psycho-logisk-paapegende Overvejelse". Tilsvarende tales der ikke om, at overvejelsen sker på grundlag af en dogmatisk antagelse om arvesyndens realitet, men blot om, at overvejelsen går i retning af det dogmatiske problem om arvesynden. Det betyder, at selvom *Begrebet Angest* nok i sin disposition er orienteret imod en bestemt teologisk-dogmatisk problemstilling, så forudsætter værket som helhed betragtet ikke kristendommens sandhed. I stedet er der tale om en *præ-konfessionel* - og i denne forstand *konfessionelt neutral* - psykologisk undersøgelse, som principielt må kunne diskuteres uden at antage en åbenbarings-teologisk tilgang til emnet.

IV

Hvis dette er rigtigt, er der - tilsyneladende - en afgørende forskel på pseudonymerne Vigilius og Anti-Climacus, idet den sidste er en erklæret kristen, som påtager sig både at *opbygge*, *opvække* og at *indøve i kristendom*, medens Vigilius nok både kender til dogmatikkens indhold og den "Stemning", hvori den bør behandles (4: 286f), men for sit eget vedkommende nøjes med at udfolde en psykologisk, "spionerende Uforfærdethed". Hvor Anti-Climacus forstår sig selv som kristen, forstår Vigilius sig på kristendommen, hvilket svarer til, at Anti-Climacus er dogmatisk-indikativisk, subsidiært kerygmatiske-imperativisk, medens Vigilius teologisk set forbliver inden for det konjunktiviske. Om Vigilius så iøvrigt - sådan rent privatissime - opfatter sig som kristen eller ej, lader sig ikke sige ud fra Begrebet Angest. Modsat Anti-Climacus, der jo både i *Sygdommen til Døden* og *Indøvelse i Christendom* klart bekender sig til kristendommen.

Denne - tilsyneladende - forskel bliver så meget desto mere påtrængende, eftersom man kan overveje, om en sådan eventuel rent 'privat' kristendom hos Vigilius er forenelig med den forståelse af "Troen", han selv giver udtryk for i Begrebet Angest - for slet ikke at tale om det syn på kristendommen, Anti-Climacus udvikler specielt i Indøvelse i Christendom. Problemet er, at der ikke synes at være plads til nogen form for "skjult" kristendom hos Vigilius for hvem, skjultheden tværtimod er at regne for en variant af "Dæmoni". Vigilius antager ganske vist, at der findes situationer, hvor det at være "indesluttet" er et udslag af "den højeste Frihed": "Brutus, Henrich V af Engelland som Prinds o.s.v. vare saaledes indesluttede, indtil Tiden kom, da det viste sig, at deres Indesluttethed var en Pagt med det Gode" (4: 391). Men det er svært at se, hvorledes Vigilius skulle kunne legitimere en eventuelt 'skjult', rent 'privat' bekendelse til kristendommen ad denne vej. Givet hans eget klassifikationssystem synes Vigilius snarere at være en slags "Digter-Existent", der "kan ville Aabenbarelsen, men Incognito" (4: 395), hvis man da ikke slet og ret antager, at Vigilius er en helt almindelig "dæmonisk" skikkelse, der netop *ikke* ønsker "Aabenbarelsen", men tværtimod eksisterer i og med, at han "slutter sig selv inde" (4: 391). I begge tilfælde er Vigilius imidlertid i modstrid med sit eget begreb om "Troen".

Spørgsmålet er da, om en sådan modstrid alene diskvalificerer Vigilius som eksisterende kristen, eller om den også får indflydelse på det værk, Vigilius har forfattet? Hvis det får en indflydelse, så synes det i hvert fald ikke at have afficeret hverken Kierkegaard selv eller de to af hans pseudonymer, nemlig Climacus og Anti-Climacus, som eksplicit refererer til Vigilius. Således bruger såvel Kierkegaard (X1: A637; X2: A22) som Anti-Climacus (11: 156, 159) Vigilius som autoritet de få gange, de omtaler ham. Hvad angår Climacus, så kommer han indirekte ind på spørgsmålet, idet han bemærker, at Begrebet Angest er "væsentlig forskelligt fra de andre pseudonyme Skrifter" derved, at "dets Form er ligefrem og endog lidt docerende" (7: 229), men han skynder sig at forsvare Vigilius' fremgangsmåde med, at denne måske har "meent, at her paa dette Punkt kunde en Meddelelse af Viden

være fornøden, førend der kunde gaaes over til Inderliggjørelsen, hvilken forholder sig til Den, der væsentligen antages Vidende, og ikke just skal have Noget at vide, men mere paavirket” (ibid.). Dvs., Climacus ser ingen modstrid mellem en eventuel inderlighed hos Vigilius og hans mere neutrale, “docerende” form, men indplacerer ham problemfrit i den teori om direkte og indirekte meddelelse, som findes andetsteds hos Kierkegaard.*²⁰ Så uanset hvem eller hvad Vigilius ‘egentlig’ er, har hans neutrale, underfundige måde at præsentere sig på i hvert fald ikke skadet hans omdømme inden for det kierkegaardske corpus.

V

Med den erklæret kristne Anti-Climacus stiller sagen sig - tilsyneladende – meget anderledes. Litterært set er han ganske vist flot iscenesat som det sidste ‘store’ pseudonym (H.H. undtaget), der indfrier alt det, Kierkegaard selv var ude af stand til at virkeliggøre. Allerede hans navn, Anti-Climacus, har sat ham i forhold til den Johannes Climacus, der ikke alene formåede at se hele det tidlige pseudonyme forfatterskab fra *Enten-Eller til Stadier paa Livets Vei som* “Momenter i Realisationen af den Idee”, han selv havde (7: 228), men som også i de *Philosophiske Smuler* og i *Efterskriften* viste, at han var i stand til at redegøre for kristendommen, selvom han selv befandt sig *uden for* denne. Navnet *Anti-Climacus* signalerer da, at her er et pseudonym, der har taget springet og derved kan fremstille kristendommen *indefra*, idet han selv er kristen. Somom dette ikke i sig selv skulle være nok til at sikre Anti-Climacus litterær udødelighed, udkommer så i 1851 Kierkegaards *Om min Forfatter-Virksomhed*, hvor han i en note giver det sidste og afgørende bidrag til hagiolatrien:

“Senere [dvs. efter *Taler ved Altergangen om Fredagen*] er der...udkommet en ny Pseudonym: Anti-Climacus. Men just at det er en Pseudonym betyder, hvad ogsaa Navnet (*Anti-Cl.*) antyder, at han er omvendt, standsende. Hele

*²⁰ Jf. Poul Lübcke, “Kierkegaard and Indirect Communication”, *History of European Ideas*, vol. 12, number 1, pp. 31-40, Oxford o.a. 1990.

den tidligere Pseudonymitet er lavere end "den opbyggelige Forfatter": Den nye Pseudonym er en højere Pseudonymitet. Dog saaledes "standsnes" der jo: der udvises et Højere, hvilket just tvinger mig tilbage indenfor min Grændse, dømmende mig, at mit Liv ikke svarer til saa høi en Fordring, og at Meddelelsen er et Digterisk." (13: 494n)

Når dertil føjes, at Kierkegaard så sent som den 29.1.1855 kan påberåbe sig "Pseudonymen Anti-Climacus" (14: 27) i opgøret med "det Bestaaende", så synes ringen sluttet og Anti-Climacus endegyldigt indsat i rollen som pseudonymernes pseudonym.

Hos mange Kierkegaard-forskere har Anti-Climacus stadig denne rolle. Holder vi os til Kierkegaards forfatterskab - og holder vi specielt tæt med vort kendskab til pålideligheden af Om min Forfatter-Virksomhed - så synes denne indfaldsvinkel i hvert fald fra en ydre betragtning også at have meget for sig. Går vi til Papirerne, kan adskillige af optegnelserne siges at pege i denne retning (f.eks. XI: A.510, A548, A557). Men netop Papirerne viser også, at Kierkegaards officielle beundring for og litterære iscenesættelse af Anti-Climacus langt fra er hans sidste ord i sagen, og at Mynster bestemt ikke er den eneste teolog, hvor Kierkegaards eksoteriske og esoteriske udtalelser står i et modsætningsfyldt forhold til hinanden. Også teologen Anti-Climacus må stå for skud.

Det begynder sådan set allerede første gang, Kierkegaard nævner det nye pseudonym i en lille notits fra 1848: "Skulde jeg for Fremtiden behøve en ny Pseudonym, saa skal han hedde Anticlimacus. Og han maa da ironisk og humoristisk være reent Fanden-i-voldsk" (IX: A9). Stod dette alene, kunne man selvfølgelig slå det hen og sige, at Kierkegaard bevarede navnet "Anticlimacus", men at Anti-Climacus i dåbsakten gennem trosbekendelsens forsagelse af Djævelen og alle hans gerninger og alt hans væsen eo ipso havde lagt alt det Fanden-i-voldske på hylden. Problemet er bare, at netop Anti-Climacus' kristne bekendelse falder Kierkegaard for brystet:

“Med Joh. Climacus har Anti-Climacus adskilligt tilfælles; men Forskjellen er, at som Joh. Climacus sætter sig selv saa lavt, at han endog siger sig selv ikke at være en Christen, saaledes synes man at kunne mærke paa Anti-Climacus, at han mener sig selv at være en Christen i overordentlig Grad, stundom ogsaa at Christendommen egentlig kun er for Dæmoner, dette Ord dog ikke taget i Retning af Intellectualitet.

Dette blive nu hans personlige Skyld, at forvexle sig selv med Idealiteten (dette er det Dæmoniske i ham) men hans Fremstilling af Idealiteten kan være gandske sand, og den bøier jeg mig for.

Jeg bestemte mig høiere end Joh. Climacus, lavere end Anti-Climacus.”
(X1: A517; min fremhævelse. Ang. “Dæmoner”, jf. X5: B20)

I denne optegnelse fra 1849 projiceres Kierkegaards eget problem, om han nu også har ret til at udgive *Sygdommen til Døden og Indøvelse i Christendom* med den deri indeholdte ideale bestemmelse af kristendommen, ind i pseudonymet Anti-Climacus, som derved anklages for at begå den “Skyld”, Kierkegaard selv undgik ved blot at stå som udgiver. Problemet er ikke, at Anti-Climacus i lighed med repræsentanterne for “det Bestaaende” lever somom “Næringsvejen og Ridderkorset og den Fløiels Mave” er at anse som “Livets Alvor” (X6: B136). En sådan anklage ville ikke være uden brod mod Kierkegaard selv, hvis vellevned og stigende interesse for udkommet er vel-dokumenteret²¹,^{*21} men Anti-Climacus er digterisk rensset for alt sådant. Fejlen består heller ikke i, at der er noget, Anti-Climacus forsømmer at gøre af alt det, som en kristen bør gøre. Nej, anklagen går på selve dette, at Anti-Climacus bestemmer sig selv som idealet, “dette er det Dæmoniske i ham”. Spørgsmålet er derfor, hvorfor Anti-Climacus herved pådrager sig en skyld.

At det ikke er helt så let at svare på, fremgår af de vanskeligheder Kierkegaard har i Papirerne med at holde styr på det pseudonyme bogholderi. En overgang har han i 1849 syslet med en lille tekst betitlet “Climacus og Anticlimacus [-] en dialectisk

* 21 Se f. eks. Brandt/Rammel, *Søren Kierkegaard og Pengene*, København 1935.

Opfindelse af Anticlimacus" (X6: B46). Teksten findes i flere udkast, hvoraf nogle yderligere bærer titlen "Efterskrift". I den mest gennemarbejdede udgave hedder det, at:

'Jeg, Anticlimacus [...] (et stakkels enkelt, et slet og ret Menneske som Folk er fleest) er barnefødt i Kjobenhavn, omend ja til Punct og Prikke jævnaldrende med Johannes Climacus, med hvem jeg i een Forstand har Meget, har Alt tilfælles, men fra hvem jeg dog i en anden Forstand er uendelig forskjellig. Han siger nemlig om sig selv, at han ikke er Christen; det er til at blive rasende over. Derover er jeg ogsaa blevet saa rasende, at jeg {- hvis ellers Nogen kunde narre det ud af mig-} siger lige det Modsatte, eller fordi jeg siger lige det Modsatte om mig, kunde jeg blive rasende over hvad han siger om sig. Jeg siger nemlig, at jeg er en saa overordentlig Christen som der aldrig nogensinde har været til, men vel at mærke jeg er det i skjult Inderlighed. Jeg skal nok Passe paa, at Ingen, Ingen mærker Noget, end det Mindste; men forsikre kan jeg og jeg kan forsikre (dog *virkeligt* forsikre det kan jeg ikke, thi saa brød jeg jo Hemmelighedens Skjul) at jeg i skjult Inderlighed er, som sagt, en saa overordentlig Christen, som han aldrig nogensinde har været til.

Læseren, der foruden at være min Ven, tillige er en Ven af Forstaaelse, vil forøvrigt let see, at der trods min overordentlige Christelighed dog er noget Ondskabs fuldt i mig. Thi det er klart nok, at det er af bare Chichane mod Johannes, at jeg har taget den Stilling, som jeg har taget. Var jeg kommet først, saa havde jeg sagt om mig selv, hvad han nu siger om sig, og saa havde han været nødsaget til at sige om sig, hvad jeg siger om mig." (X6: B48)

Nu begynder man at mærke, at Anti-Climacus fra fødslen var "ironisk og humoristisk [, ja] reent Fanden-i-voldsk" (IX: A9). Men samtidig mærker man, at der er sandhed i det gamle ordsprog, at rækker man Fanden en lillefinger, så tager han hele armen. Thi ét er, at Anti-Climacus her har mere sans for vanskelighederne ved at erklære sig

som kristen, end han synes at have i de værker, han faktisk har offentliggjort, noget andet er den ejendommelige *ophævelse af forskellen* på Johannes Climacus og ham selv. At Kierkegaard heller ikke har været helt tryk ved sagen, fremgår ikke alene af, at denne “Efterskrift” rent faktisk aldrig blev trykt, men også deraf, at Kierkegaard den 1.8.1849 kan overveje at introducere “en ny Pseudonym” (!), idet han ikke selv kan “være Forf. af denne Opsats” (X1: A594; X5: B45). Dvs., han overvejer først at skyde Anti Climacus ind som pseudonym forfatter til en tekst, han ikke selv mener, at han er tilstrækkelig kristen til at kunne være andet end udgiver af, hvorpå der skal et yderligere pseudonym ind for at redegøre for Anti-Climacus’s forhold til Climacus og kristendommen. Hvad dette ville have betydet for teksten i opsatsen (specielt ironien og brugen af personlige pronomener) samt for spørgsmålet om det nye pseudonyms forhold til Anti-Climacus, Climacus, Kierkegaard og kristendommen (for nu at tage spørgsmålene i alfabetisk orden), kan man naturligvis kun gisne om. Intet af det blev til noget - og i stedet blev Anti-Climacus til noget, nemlig den ideale kristen.

Eller blev han? I *Indøvelse i Christendom* betyder han således, at hans “Kjendskab til den skjulte Inderlighed, den egentlige Selvfornægtelses Lidelse,, ikke betyder, at han selv skulle være “et af hine sjeldne ædle Mennesker”, og det ikke just er for sin “Dyds Skyld”, men snarere for sine “Synders skyld”, at han er “blevet reent formelt vidende om Existents-Hemmeligheder og Existents-Hemmslighedsfuldhed” (12: 129). Endvidere pointerer han, at han selv ingenlunde er martyr, og at han derfor,, skal, just for at være en sand Christen, gøre en Ydmygelsens Indrømmelse, at han dog er sluppet lettere end de i strengeste Forstand sande Christne’ (12: 208; jf. 64,215, 226). Her synes Anti-Climacus jo uden nogen ironi eller Fanden-i-voldskhed at tage brodden af Kierkegaards anklage for dæmonisk selv-idealiserings. Men burde Kierkegaard så retteligen trække sin anklage tilbage? Og er det det, han har gjort ved aldrig at offentlige anklagen? Men hvis det er tilfældet, hvis Anti-Climacus virkelig ikke er den ideale kristen, men blot en, der for sine ‘Synders Skyld, gør opmærksom på idealet, kunne Kierkegaard så ikke selv have påtaget sig denne opgave uden al

den mystifikation med Anti-Climacus? Eller er Anti-Climacus' "Indrømmelse" netop det ekstra, der gør ham til den sande kristne i og med, at han afstår fra - demonisk - at forstå og proklamere sig selv som den sande kristne? Og er det i givet fald den "indirecte Meddelelse" om, hvad kristendommen er, som Anti-Climacus bibringer os (jf. X3: A624)? Dvs., pseudonymets historie fører os over til at overveje, hvad det egentlig er pseudonymet er pseudonym for. Eller mere præcist, hvad er det for en kristen tro, som Anti-Climacus meddeler os - direkte eller indirekte? Og hvordan den forholder sig til Vigilius' syn på troen?

VI

Spørger man Vigilius i *Begrebet Angest* og Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden*, hvorledes mennesket kan overvinde angsten, subsidiært fortvivlelsen, er svaret enslydende: ved *troen*. Men fortsætter man og spørger, hvori troen da består, er de påfaldende knibske i deres svar. Anti-Climacus giver et i helt bogstavelig forstand formelt svar. Han taler således om "Formelen for den Tilstand, hvori der slet ingen Fortvivlelse er: i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder Selvet gjenomsigtigt i den Magt, som satte det. Hvilken Formel igjen, hvorom oftere er mindet, er Definitionen paa Tro" (11: 241; jf. 194). Problemet er, at Anti-Climacus ikke siger noget nærmere om, hvad det vil sige at "grunde Selvet gjenomsigtigt i den Magt, som satte det". Vi ved, at denne Magt ifølge Anti-Climacus er identisk med Gud, subsidiært Kristus, men der siges intet positivt om, hvad det vil sige som troende at grunde "gjenomsigtigt" i Kristus.

Vigilius er ikke meget, omend noget mere meddelsom, og det, han siger, er direkte relateret til selvets temporalitet: "Ved Troen forstaar jeg... den indre Vished, der tager Uedeligheden forud. Naar Mulighedens Opdagelser redeligen forvaltes, da vil Muligheden opdage alle Endeligheder, men idealisere dem i Uendelighedens Skikkelse, i Angesten overvælde Individet, indtil han atter besejrer dem i Troens Anticipation" (4: 423). Det er nærliggende at identificere *gjenomsigtigheden* hos Anti-Climacus med den *indre vished* hos Vigilius. Det betyder, at hvor Anti-Climacus

taler om forholdet til *Gud*, der taler Vigilius om *gudsforholdets funktion* i selvet, nemlig dette er tage "Uendeligheden forud". Dette svarer til, at hvor Anti-Climacus nøjes med at angive den helt generelle ligevægtsformel, der går Vigilius ind og bestemmer troen i forhold til synteseeparrene "Mulighed-Nødvendighed" og "Endelighed-Uendelighed", idet troens funktion består i at kunne "beseire" alle de "Endeligheder", som muligheden (dvs. fremtiden) rummer, idet troen "idealiserer dem i Uendelighedens Skikkelse". Dvs., Vigilius giver en lidt mere præcis bestemmelse af troen end den, der findes i *Sygdommen til Døden*, men til syvende og sidst bliver også han inden for en formel begrebsstemmelse af troen.

Derimod er det trosbegreb, Anti-Climacus udfolder i *Indøvelse i Christendom*, langt mere specifikt - og kontroversielt. Her præciseres den kristne tro som en tro på paradokset i et stadigt opgør med forargelsens mulighed (specielt 12:73-134). Dette trosbegreb er ikke nødvendigvis i modstrid med det, som findes i *Begrebet Angst* og *Sygdommen til Døden*, men det giver hele diskussionen ny drejning.*²² 1 anden sammenhæng *²³ har jeg analyseret dette trosbegrebs genese i Kierkegaards værk og skal her kun rekapitulere hovedpunkterne: Hovedpointen er, at der

* ²² Denne tolkning står i modstrid til bla. Torsten Bohlin's tese, at der hos Kierkegaard findes "tvenne olika trosupfattningar, som överhuvud bryta sig mot varandra, av vilka den ena [som bla. findes findes i *Begrebet Angst og Sygdommen til Døden*] är teocentriskt och den andra [som bla. kommer til orde i *Efterskriften*] är i en särskild mening kristocentrisk bestämd, og av vilka den förra tillhör den personligt-religiösa erfarenhetens linje, medan den senare går tillbaka på en i opposition mot andra teologiska riktningar utpräglad åskådning av kristendomens egenart" (*Kierkegaards dogmatiska åskådning*, pp. 254-55, Stockholm 1925). Bohlin kan have et i, at hverken Begrebet Angst eller Sygdommen til Døden knytter "Troen" sammen med paradoksteologien i *Efterskriften* og *Indøvelse i Christendom*, men han overser, at skal "Troen" kunne opfylde den funktion at dæmme op for "Dæmonien", subsidiært "Trodsen, må de formelle bestemmelser i *Begrebet Angst* og *Sygdommen til Døden* udbygges med noget andet end en tro hentet fra "den personligt-religiösa erfarenheten". Paradoks-teologien er derimod et kvalificeret svar på de problemer, som Vigilius og Anti-Climacus præsenterer os for. Derimod kan Bohlin have ret i, at paradoksteologien harmonerer dårligt med – specielt de tidlige – "opbyggelige Taler".

* ²³ Jf. Poul Liibcke, "Guds og verdens visdom", *Filosofiske studier* bind 14, pp. 131-196, København 1994.

ikke findes nogen tro uden en medreflektion af forargelsens mulighed. En sådan medreflektion af forargelsens mulighed indebærer en medreflektion af muligheden af, at kristendommen er løgn, hvilket igen indebærer en hypotetisk medreflektion af ikke-kristelige perspektiver på kristendommen. Troen ophæver lige så lidt paradoksikaliteten, som den ophæver angsten, men den formår "bestandig evig ung [at] vikle sig ud af Angstens Dødsøjeblik" (4: 385), idet den troende tror, at for Gud er alt muligt - også at hæve paradokset. Dvs., den troende tror, at fra Guds synsvinkel er der intet paradoks, men det betyder ikke, at troen faktisk ser (og forstår) tingene fra Guds synsvinkel. Det intrikate er således, at den troende på den ene side kun kan *se* paradokset ved at medreflektere det ikke-kristne syn på Kristus, men samtidig *tror*, at for Gud er alt muligt - *også* at hæve paradokset. Hvis Gud er til, der fra hans synsvinkel ikke være noget paradoksalt i hans inkarnation. Men hverken den troende eller det ikke-troende menneske kan se Gud fra Guds synsvinkel, så for mennesket vil Kristi inkarnation altid forblive en selvmodsigelse, hvis vi da vel at mærke ikke omtolker Kristus. Den ikke-troende kan undgå brodden ved slet og ret at fjerne sig fra den situation, hvor der kan være tale om er ja eller nej til en tilværelsestolkning som den kristne. Den ikke-troende 'ser' da ikke noget paradoks, eftersom han slet ikke 'opfatter', at der er noget at se. For den troende er risikoen en anden: Han kan gøre Gud og Gudsforholdet til en selvfølgelig forudsætning, noget givet, nærmest som den luft, han indånder. Eller mere teknisk formuleret: Han kan *positionere* Kristus og kristendommen. Kierkegaards sprogbrug udtrykkes dette ved, at kristendommen bliver til kristen*hed*, hvor man nok er troende af navn, men ikke af gavn. Det, som krankheden nemlig har glemt, er troens nødvendige forudsætning: *Muligheden* af at *forarges* på Kristus fremfor at *tro*. For Anti-Climacus i *Indøvelse i Christendom* er troens *virkelighed* kun til ved en daglig nyskabelse, idet den troende igen og igen går tilbage til den *angstfyldte mulighed*, der kun kan besvares ved enten at *tro* eller *forarges*. Forargelsens mulighed er så at sige den tugtemester, der i timeligheden, dvs. livet igennem, skal holde troen til ilden, at den kan forblive evig ung. Eller sagt med en variation over A's billede med den belejrede feltherre, der lader sine heste

piske, at de ikke skulle tage skade af den megen stilleståen (1: 5), må den troede, medens ånden belejres af tiden, bestandig piske sig selv gennem konfrontationen med Kristi fjender, at ikke forargelsens og derved troens fortsatte mulighed skal mistes.

At kristendommen skal forkyndes således, at den er “Grækere en Daarskab, Jøder en Forargelse”, følger af, at kun derved kan den kandidere til posten som religiøs redning i en situation, hvor alle muligheder - set fra menneskets synsvinkel - må siges at være udtømte. “Grækere” og ”Jøder” bygger i deres teologi - hver på deres måde - videre på en human tilværelsestolkning, og “Christenhedens” teologer følger dem i dette supplementsteologiske projekt, hvor Gudsriget fungerer som et supplement til, hvad der allerede humant er foregrebet. Forargelsesteologien tager derimod udgangspunkt i en situation, hvor mennesket ikke længere ser nogen muligheder, og tilbyder mennesket at tolke denne situation som “Fortvivlelse” og “Synd” i lyset af den - humant set - paradoksale påstand om, at for Gud er alting muligt - også at ‘gå ind’ i “Timeligheden” (dvs. inkamere sig) og møde dig som din Frelser. ‘Glemmer’ den kristne forkynder at fastholde denne potentielle “Daarskab” og “Forargelighed” i forkyndelsen, har han derfor eo ipso diskvalificeret kristendommen som kvalificeret svar på en - humant set - eksistentielt fastlåst situation.

Er dette rigtigt, så begår traditionelle “teologisierende” fortolkere paradoksalt nok den fejl, at de i deres iver for at gøre Kierkegaard til en god kristen ikke forstår radikaliteten i den Kierkegaardske paradokstanke. Ved dødsensalvorligt bestandigt at pukke på, at hele Kierkegaards forfatterskab skal fortolkes ud fra det paradokse kristendomssyn, løber de netop faren for påny at *positionere paradokset*. Lad dem distancere sig nok så (eksistensteologisk) fra ortodoksiens objektivisme eller (åbenbaringsteologisk) fra pietistisk psykologisering af kristendommen, de deler dog skæbne med al anden teologisk selvtilstrækkelighed: De gør kristendommen til en lukker position, som de troende kan opholde sig i. Den megen snak om paradoks mig her, paradoks mig der, gør intet til sagen, thi talen om Kristi inkarnation bliver

kun paradoks ved at blive konfronteret med jøder og grækere, og dem møder man kun i afbleget form, hvis man tager kristendommens facit for givet. Eller sagt på en anden måde: Man hælder ny vin på gamle flasker, så betegnelsen "Paradoks" til sidst kommer til at indgå som en selvfølgelighed i et selvtilstrækkeligt teologisk vokabularium, der derved de facto kommer til at *fungere* som et stykke ny-ortodoksi. Men da hele pointen med paradokset er dets *eksistentielle funktion*, vil man at se bort fra situationen nødvendigvis ophæve paradokset (og derved det specifikke ved Kierkegaards kristendomsforståelse).^{*24}

VII

Ifølge dette kristendomssyn må den kristne aldrig *glemme*, at han fra en ikke-kristelig synsvinkel er et pinligt bekendtskab. Og ligeledes må han bestandig *forstå*, at var det ikke for troen, måtte han give den ikke-kristne ret. Han må aldrig *glemme* den ikke-kristelige erfaring af Kristus som en skandale, og han må *forstå*, at var det ikke for troen, måtte han selv betragte Kristus som en skandale. Men en sådan hukommelse og en sådan forståelse forudsætter, at den troende ikke lukker sig inde i et teologiske selvtilstrækkeligt univers. Det teologiske univers er nemlig fra Anti-Climacus' synsvinkel aldrig selvtilstrækkeligt, men eksistere kun i troens gentagne opgør med forargelsens mulighed. Da dette opgør nødvendigvis samtidig må have karakter af et opgør med "Verdens" humane tilværelsesforståelse, kan det ikke undre, at forargelsesteologien mere og mere nødes til at betone "Troens" karakter

^{* 24} Et ekstremt eksempel på en sådan positionering af "Paradoxet" finder man i Anders Kingos disputats, *Analogiens teologi*, København 1995. I sin polemik imod min alternative Kierkegaard-fortolkning konkluderer han: "...hvorledes mener Lübcke, at Anti-Climacus erkender Gud? Er Lübcke ud fra de af ham selv opstillede præmisser konsekvent i sin stadietænkning, hvor gudens funktioner vokser, efterhånden som mennesket har brug for funktionerne til eksistensrealiseringen, må han hævde, at Kierkegaard i sidste instans tildeler guden den rolle at blive menneske, så menneskelivet kan lykkes." (*ibid.* p. 295). Kingo har fuldstændig ret i, at dette er den logiske konsekvens af min Kierkegaardinterpretation. Kingo synes at mene, at han herved har ført min interpretation ad absurdum - hvortil kun er at sige, at Kingo netop herved gør sig skyldig i den nævnte positionering af "Paradoxet".

at *lidelse*. Det udvikler sig mere og mere til, at lidelsen bliver en *nødvendig betingelse* for troen: hvilket når sin foreløbige kulmination i Anti-Climacus' krav om "Christi Efterfølgelse" i *Indøvelse i Christendom* (f. eks.12: 217), idet kristendommens "Sandhed" "ikke er en Sum af Sætninger, ... men et Liv" (12: 189). Der opstilles her nogle meget radikale: fordringer til den kristne, som Anti-Climacus dog skynder sig at nedtone med den tidligere nævnte "Indrømmelse", at "han dog er sluppet lettere end de i strengeste Forstand sande Christine" (12: 208). Til gengæld slipper Anti-Climacus ikke udenom det problem at gøre rede for, hvad han så er, nu han ikke er en "i strengeste Forstand" sand kristen?

Problemet er, at der er lige så lidt plads til en "Indrømmelse" inden for rammerne af Anti-Climacus' teologi, som Vigilius har plads til en 'skjult', 'privat' kristendom i sin teologi. Hvis Vigilius og Anti-Climacus har ret i, at der kun findes to *alternativer*, "Synd" og "Tro", og hvis Anti-Climacus har ret i at forene *forargelsesteologiens* tese om troen som et stadigt opgør med "Forargelsens Mulighed" med en *aktionsteologisk* identifikation af troen og det lidelsesfyldte martyrium, bliver det vanskeligt at se, at der skulle være plads til en "Indrømmelse" på kristne præmisser. Solange trosbegrebet defineres helt formelt som hos Vigilius i *Begrebet Angest* og endnu hos Anti-Climacus i *Sydommen til Døden*, er der en mulighed for at indføre en adskillelse mellem troen og den lidelsesfulde efterfølgelse. Men når efterfølgelsen bliver til et *definerende* træk ved troen, som tilfældet er i *Indøvelse i Christendom*, falder denne mulighed væk. At indrømme, at man ikke er en sand kristen, der tager Kristi kors på sig og menneskeligt set fremtræder som en skandaløs dåre, er *ikke* indføre et skel *inden for* kristendommen mellem de 'store' kristne og en selv, men derimod at gøre det klart, at man selv står *uden for* kristendommen. Det kan derfor ikke undre, at Kierkegaard havde problemer med sit store "kristne" pseudonym, Anti-Climacus.

Og med sig selv. Forsøget med at bestemme sig selv som "højere end Climacus, lavere end Anti-Climacus" (X1: A517) kunne naturligvis ikke holde i længden, hvilket allerede er blevet tydeligt i det foregående (jf. afsnit V). Er "Sandheden" "ikke en Sum af Sætninger", men "et Liv" (12: 189), er det i sig selv underligt at lade

en ikke-eksisterende pseudonym person fremsætte påstanden. Antages dette "Liv" i "Sandheden" endvidere at have karakter af "Efterfølgelse" af en - menneskeligt set - skandaleombrust dåres liv, bliver det endnu mere underligt at lade denne "Efterfølgelse" ske på fiktiv anden hånd. Og roder det fiktive pseudonym sig oven i købet ind i den selvmodsigelse at tale om en "Indrømmelse", hvor der ikke er nogen plads for en indrømmelse, har man naturligvis et problem hvis man— som Kierkegaard— ønsker at tage sig selv bare en smule alvorligt. Der er ikke en "egentlig Kierkegaard" bag alt dette, som har lagt pseudonymerne til rette, og som styrer slagets gang. Derimod er der en forfatter, hvis problem er, at han har ræsonneret sig frem til en teologisk position, der stiller et krav om en forargelig adfærd, han ikke selv kan forlige sig med. Med Anti-Climacus' terminologi: Kierkegaard forargedes på den kristne forkyndelse, han som bugtaler lod sine pseudonymer udvikle.

Introduktionen af "Indrømmelsen" i *Indøvelse i Christendom* er et - lidt klodset -udslag heraf. "Indrømmelserne" er uforenelig med, hvad Anti-Climacus iøvrigt mener om kristendommen, og må først og fremmest ses som Kierkegaards forkrampede forsøg på at udskyde den afgørelse, som først kom med *Kirkekampen*. Hvis der er noget "privat" i Kierkegaards værker, så er det *ikke* Kirkekampen, men derimod "Indrømmelsen". Kirkekampen er den logiske konsekvens af, hvad Anti-Climacus iøvrigt siger - og af den udvikling, som Kierkegaard begynder med sin demisprædiken fra 1844. Når konsekvensen ikke drages førend i 1855, kan det kun forklares ved Kierkegaards private vægning ved definitivt at bryde med "det Bestaaende". Kritikkerne af Kirkekampen - både Kierkegaards samtidige og hans senere fortolkere - har ganske vist ret i, at det litterære niveau i skifterne fra denne periode lader meget tilbage at ønske. Det samme kan siges om mange af de teologiske formuleringer. Kritikkerne gør sig imidlertid opgaven alt for let, hvis man udelukkende fokuserer på *Øjeblikket* og de andre småskrifter, der blev offentliggjort som led i Kirkekampen. Det er nemlig ikke her, man skal søge Kirkekampens teologiske legitimation, men derimod hos Anti-Climacus i *Indøvelse i Christendom*. I sig selv er Kirkekampen kun interessant derved, at den overhovedet

finder sted, og derved at Kierkegaard fra maj 1855 definitivt dementerer muligheden af den "Indrømmelse", som fra starten var uforenelig med Anti-Climacus' aktionsorienterede forargelsesteologi. Dette dementi er imidlertid væsentligt, thi uden det ville *Indøvelse i Christendom* - og forfatterskabets sidste store værk - være forblevet teologisk selvmodsigende.^{25*} Med dementiet får bugtaleren derimod det sidste ord og viser, at han *kan* og navnlig *vil* noget, som de pseudonyme dukker enten ikke har været i stand til - eller ikke har fået lov til.

Noter:

Henvisninger i parantes med *arabertal refererer* til *Søren Kierkegaards samlede Værker* 1 ff, København 1901 ff, medens *romertal refererer* til *Søren Kierkegaards Papirer* I ff, København 1968 ff.

*²⁵ Det er derfor kun en halv sandhed, når Kjeld Holm kan skrive, at "med Anri-Climacus' værk er forfatterskabet *egentlig* forbi, med mindre kirkekampens forfatter og enkelte småskrifter betragtes som væsentlig hørende Kierkegaard til. Hvad de selvfølgelig gør, men ikke som noget afgørende nyt i forfatterskabets synspunkter. Ikke for ingen ting kom nu efter Anti-Climacus "de tavse år", eller de monomane repetitioner i dagbøgerne. Egentlig høres efter Anti-Climacus kun evighedens åndedræt; og al tale er forstummet." ("Anti-Climacus - og Kierkegaard" i *Kierkegaard - pseudonymitet*, p. 47, København 1993). Udover at det er dunkelt, hvad biskoppen egentlig mener med "evighedens åndedræt", som vel næppe har noget at gøre med "de monomane repetitioner i dagbøgerne", er det forhastet at betragte Anti-Climacus' værk som slutstenen på forfatterskabet. Slutstenen kommer først, da Kierkegaard under Kirkekampen opgiver "indrømmelsen" som en mulighed.