

DET DÆMONISKE

Bjarne Sode Funch

I 1844 skrev Søren Kierkegaard i sin afhandling "Begrebet Angest" om det dæmoniske med en bemærkelsesværdig indsigt og intensitet. Siden er hans tanker herom kun sporadisk taget op til behandling. Artiklen belyser det dæmoniske som en psykologisk problematik, der vanskeligt lader sig beskrive, fordi det i sine fremtrædelsesformer ikke umiddelbart lader sig adskille fra det almene. Det dæmoniske fremstilles som en tilstand i eksistentiel konfrontation, hvis opdukken sker i mødet med den anden. Med udgangspunkt i Kierkegaard beskrives de værens-former som danner grundbetingelserne for den dæmoniske tilstand. Det afgørende dilemma omkring selv-refleksionen belyses. Og med angsten, det indesluttede, den manglende kontinuitet og indholdsløsheden præciseres dæmoniens væsen. Gennem behandlingen rejses spørgsmålet, om psykologien af i dag har overset en forståelsesdimension og derved udelukket sig fra at forstå og forholde sig til den dæmoniske tilstand som en hyppigt forekommende eksistentiel konfrontation og krise.

Nur die Fülle führt zur Klarheit
und im Abgrund wohnt die Wahrheit.
Schiller

"Det hjælper kun lidet at gøre det Dæmoniske til en Uhu, som man perhorrescerer og dernæst ignorerer, da det er mange Aarhundreder siden, at det fandtes i Verden. Denne Antagelse er en stor Taabelighed; thi det har maaske ikke nogensinde været saa udbredt som i vore Tider, kun at det nu omstunder især viser sig i de aandelige Sphærer." (Kierkegaard 1960, p. 182). Mens man på Kierkegaards tid stadig havde de kristelige fantasier i behold, berøres vore forestillinger i dag næppe i større udstrækning ved tale om det dæmoniske. Vor tilværelse er præget af det "onde" uden for os selv. Oprustning, radioaktiv stråling, forurening, kræftsygdomme o.s.v.

Vort selvbillede opsluges af det ideal, der altid er lidt bedre end gennemsnittet, mens den ideelle tilværelse forhindres af den ufuldstændighed, der omgiver os. At vi stadig afskyer og ignorerer talen om ufriheden i os selv synes ligeså påfaldende – og tåbelig – nu som før.

Dette tydeliggøres ved at man inden for den psykologiske begrebsverden næppe har et eneste begreb, der blot tilnærmelsesvis dækker det dæmoniske. Der kan tales om dødsdrift, aggression, selvdestruktion, forsvar, hæmninger og andet. Altid er det talen om mennesker, der enten i deres natur er grebet af

det onde eller som ikke magter at udfolde deres natur eller i det mindste beherske den inden for de givne rammer. Der er aldrig tale om mennesker, som i deres åndelige udvikling er indfanget i et dæmonisk rænkespil, hvor de på én gang er ved at løsrive sig fra naturbundetheden i viljen om at blive sig selv og dér bliver grebet af angsten for det gode.

Når det dæmoniske således fortaber sig i en fjern kristen fortid, hvor udefrakommende guddommelige og djævelske kræfter var almindelig forståelse af menneskelig væsen, er det alligevel værd at bemærke, at vi også i dag på trods af vor erkendelsesstolthed stadig henfører det dæmoniske til det perifere – det ufattelige og mystiske.

Baggrunden for dette åbenbares hurtigt gennem de første forsøg på en bestemmelse af hvad det dæmoniske er.

Ondskaben – den rene og ufattelige ondskab forbindes ofte med det dæmoniske. Dens rendyrkede former som f.x. den æstetiske idiosynkrasi (Bjørnvig 1960), hvor hæmningsløs afsky og had til det hæslige pludselig flammer op, hvor grumsomheden får afløb til det ufattelige, ser vi ofte som dæmonisk.

Besættelsen, hvor fremmede og ukendte kræfter fører uigennemskueligt og truende spil, henfører vi ligeledes til det dæmoniske.

Det at forlede – med usynlige og magtfulde kræfter forblænder og forfører andre på trods af al fornuft, er træk vi forbinder med det dæmoniske.

Rækken af særtræk vil med lethed kunne udvides, men en egentlig bestemmelse af det dæmoniske opnår vi ikke. Det er træk vi forbinder dæmonien med, men i sig selv er den ikke noget bestemt. Den er hverken ondskaben, besættelsen eller andet; men det kan den være. Enhver menneskelig – og i moralsk betydning umenneskelig – væremåde *kan* være dæmonisk.

Enhver real eller ideal fastlæggelse af det dæmoniske synes umulig, hvilket jo i sig selv er forklaring nok på den omtalte usikkerhed.

Ikke desto mindre er der noget til i vor fælles verden, som vi gentagende gange har søgt at præcisere ved det dæmoniske. Altså er det dæmoniske (som jeg fortsat vil foretrække at kalde det) til, på trods af at det ikke er noget bestemt.

Det er således en tilværelsesform som knytter sig til visse mennesker – og jeg vil tilføje – i visse perioder. Det dæmoniske kan ses som en tilstand i eksistentiel konfrontation.

Denne konfrontation fordrer ganske bestemte betingelser, som kun bliver åbenbare for iagttageren i "mødet". Eller sagt på en anden måde, dæmonisk eksistens åbenbares kun på baggrund af dens tilbliven i konfrontation med et andet menneske (den anden). Herunder dukker det dæmoniske op i enhver almindelig væremåde – her vil den dog ofte opleves som accentueret – for igen at falde til ro. Dette vil kunne gentage sig igen og igen; men vil også kunne opføre totalt.

Men det dæmoniske træder ikke frem i ethvert møde med den anden, men kun i mødet med sig selv i den anden. Dette skal ikke opfattes som tilfældig genkendelse af egne træk hos den anden; men snarere som det nære samspil, hvor uudnyttede menneskelige muligheder åbenbares i kraft af den anden. Ikke fordi den anden nødvendigvis besidder dem, men fordi nærhed og lighed danner spejl for tilstandens uformåen og fortvivelse. En konfrontation hvor

ufriheden bliver åbenbar.

I berøringen mellem ufriheden og friheden opstår angsten for selvrealisering. Og det er i lyset af denne angst for det gode, at enhver efterfølgende reaktion må ses. Kun derved adskiller det dæmoniske sig fra det almene.

Dæmoniens væsen afspejler sig således i mødet, som i korte træk kan karakteriseres således:

(1) *Tomheden bliver intens.* I konfrontationen kommer samspillet til at berøre usynlige begrænsninger. Hvis samtalen ikke direkte hører op, slår den smud på en indre personlig virkelighed, som aldrig kommer frem, samtidig med at dens nærvær bliver markant. Som den anden i samspillet fornemmes uforløsthed, som man gerne vil indvies i. Men interessen mødes kun af fornægtelse. Tomheden bliver den uomgængelige, men uigennemtrængelige intensitet.

(2) *Det inspirative i samværet bliver sporadisk.* Ved konfrontationen sker der en pludselig tilbagetrækning – måske dækket af høflighedsnormer. Al lyst og vilje er som blæst bort. Men ligeså pludselig er det inspirative tilbage i samværet. Staccatoagtigt og i rytmer uden forudsigelighed skifter gensidighed og afslukthed, åben interesse og tomhed. En lunefuld utilregnelighed hænger over samværet, uden der kan blive tale om ond vilje. Det er som om nærværet af en manglende grundidentitet bliver åbenbar, hvorved tilliden bliver diffus og oftest fører til samværets ophør.

(3) *Samtalen får fiktionspræg.* På overfladen synes kommunikationen ganske normal. Det udtalte bevarer sit almindelige betydningsindhold; men alligevel bliver ordene ved konfrontationen lige-gyldige. De mister deres virkelighedstilknytning i den forstand at sproget ikke længere tillægges betydning for og i den opdukkende dæmoniske manifestation. Som den anden mærker man hvorledes samtalen bliver uvirkelig, den har kun sin formelle realitet og formår slet ikke at skabe realitet og samspil om det man vil og mangler. Som et skuespil er samspillet på én gang virkeligt og alligevel uvirkeligt. En mærkelig indholdsløshed lægger sit præg på alt.

Med dette møde, som begyndelsen i det dæmoniske, er vi i beskrivelsen samtidig nået til vejs ende, idet dæmoniens fortsatte udfoldelse bestemmes af de konkrete foreliggende indre og ydre muligheder. Hadet bliver en mulighed, melankolien en typisk anden. Moraliseren, beruselse, askese og meget andet er ligelige ansigter for det dæmoniske. Men oftest forbliver det kun som små krusninger på en overflade, og sjældent udarter det sig til den fanatisme, der danner vore umiddelbare forestillinger om det dæmoniske.

Men hvorfor opstår den dæmoniske tilstand? På baggrund af Søren Kierkegaard er det følgende et forsøg på at nå en sådan forståelse. De første to afsnit om "Værens-former" og "Overgangen" afstikker de for forståelsen nødvendige betingelser for det dæmoniske. Hvorved det igen bliver muligt i sidste afsnit at vende tilbage til dæmoniens væsen og præciseringen heraf.

Værens-former

Når jeg nu indleder med begrebet "værens-form" er det med den hensigt at begribe virkeligheden omkring menneskets væren. For at begribe bliver der derfor i stedet tale om indre og ydre manifestationer af væren. At der alligevel ikke er tale om disse manifestationer i sig selv skyldes en bestræbelse på at se dem i en samlet form – en værens-form. Analytisk ville man måske hellere tale om forståelses-form – det er nemlig et forsøg på at gennemskue, men det er først og fremmest en bestræbelse på at beskrive væren i nogle af dens forskellige former.

At være og at være er ikke altid det samme. Vi kan være på forskellige måder. Ikke i betydningen at vi den ene dag kan være på en måde og den næste en helt anden. Sådanne eksempler fremviser en flygtighed, der kun er interessant, hvis de gribes af en forståelse, der ikke udmærker sig ved samme flygtighed. Men her betyder en forskellighed i værens manifestationer ikke at det samlede værens-billede ændrer sig. Værens-begrebet må opfattes som udtryk for en langt større stabilitet.

Ved valg af værens-begrebet er det mig klart, at jeg bliver nødt til at omgå en modsætningsfyldthed ved at væren i og for sig nok kan begribes, men at den derved forsvinder til intet og beskrivelsen altid vil forblive et svagt genskin af det, der var. Men det er en problematik, der ikke løses gennem berebsvalg.

Kierkegaard selv taler om Existents-Sphærer (1963b, p. 179). Han anvender også begrebet "stadium" f.x. i titlen "Stadier paa Livets Vei" (1963a). Dermed er vi inde på, at ikke blot kan forskellige menneskers værens-form være forskellige, men det samme menneske kan skifte fra en værens-form til en anden. Dette skift vil i Kierkegaards betragtning samtidig være udtryk for en menneskelig udvikling – nemlig at det bliver mere og mere menneske. Alligevel synes det ikke at skulle forstås på den måde, at f.x. det æstetiske stadium er forudsætning for det etiske. Det vil altid gå forud, men det indeholder aldrig forudsætningerne for det næste, hvilket også klart fremgår af den dømonske problematik.

Selv om det vanskeligt lader sig gøre at afkaste udviklingstanken – at vi udvikler os, at vi bliver mere og mere os selv og dermed mere menneske – må det klart pointeres at i denne tankegang ligger en skjult moralsk vurdering, der intet har med den værendes virkelighed at gøre. Enhver værens-form er tilstrækkelig – ellers er det ingen værens-form. Tilstrækkelig vil sige, at den altid vil være i stand til at rumme livet i alle dets facetter. I den ene værens-form som i den anden vil vi kunne leve livet fuldt ud – der vil blot være kvalitativ forskel på hvordan vi gør det. Der vil derfor heller ikke kunne blive tale om, at et senere stadium er en lykkeligere værens-form end en tidligere. Livet bliver nok mere personligt liv, men næppe lykkeligere af den grund. Vi behøver på ingen måde at bevæge os fra det ene stadium til det andet for at "fuldende" vort liv, men vi kan samtidig heller aldrig beskytte os totalt fra at få øje på de muligheder vi selv rummer. I sådanne øjeblikke ængstes vi, men fristes samtidigt. Hvorved muligheden kan blive en slags nødvendighed.

I det følgende har jeg ikke ønsket at bevare det "æstetiske" og det "etiske"

som betegnelser for mulige værens-former af den enkle grund, at vi uvilkårligt forbinder dem med æstetik og etik. Med et sådant udgangspunkt glemmer vi, at de kun aftegner det emotionelle-etiske grundlag og ikke samtidig karakteriserer et engagement i verden. Etikeren f.x. beskæftiger sig ligeså gerne med kunst som æstetikerens – det sker blot på et andet menneskeligt grundlag. Uden at anfægte Kierkegaards kvalitative udgangspunkt i den etiske dimension, vil jeg anvende et par begreber – ”det søgende” og ”det deltagende” – med en fornemmelse af, at de vil give bredere og mere umiddelbar forståelse i dag af hvad den kvalitative forskel er.

Den søgende værensform

Det dæmoniske er ingen værens-form. Hvad da? For at forstå det må grundlaget for dæmoniens situation fremstilles, og her spiller den æstetiske eller søgende værens-form en afgørende rolle. Selv om det dæmoniske er en bevægelse bort herfra, vil vi alligevel se, hvorledes det prisgives heraf og selv finder en søgende form, som i en accentueret form afspejler fortvivlelsen. At det søgende er dæmoniens udspring betyder også, at den følgende beskrivelse ikke gør forsøg på at være udtømmende omkring selve værens-formen.

Angsten – og dermed også angsten for det gode – placerer sig ifølge Kierkegaard i en etisk dimension og følger vi den, ser vi lidenskabens emotionalitet, som central for den oprindelige værens-form. Lyst og ulyst dækker i abstrakt angivelse denne livsforms intensitet. Dagligdagens tildragelser farves af tiltrækning og afsky. I oprindelighed er vi åbne og interesserede, hvor det nye og uprøvede vinker foran os. Søgen efter paradisy-lykken kan stå som et paradigme og forelskelsen illustrerer i den rene kærlighed denne værens-form. Vi forelskes – det rammer som en åbenbaring – som i beruselse begynder vi et nyt liv. Fortiden og dens genvordigheder er væk som dug for solen. Nye og hengemte sider af os selv blomstrer frem. Den anden mod hvem forelskelsen er *rettet* er den ufejlbare, det rene og følsomme. Vi står åben i nysgerrighed, parat til at lære alt, have alt, vide alt. Vi spørger ikke hvorfor – vejen er indlysende og hvilende på lystfølelse. Denne forelskelsens revolutionære intensitet er næppe beskrevet klarere end af Francesco Alberoni (1981). Men det hele varer kun for et øjeblik. Intensiteten er langsomt dalet til det umærkelige. Det som vi troede var vejen, var slet ikke vej til noget – det var vej bort fra noget. Noget som kun umiddelbarheden kunne fastholde gennem nærhed. Måske søger vi at fremmane det oprindelige, men begejstringen bringes ikke tilbage. Vi finder kun tilbage ved at genopdage lysten – vi forelsker os igen. Lysten bliver igen stærk, og den er hver gang i stand til at udfylde sin plads i denne værens-form. Den er hel og rigtig i sig selv. Når vi skuffes er det ikke fordi forelskelsen var utilstrækkelig – det var den anden eller forholdene, der var utilstrækkelige, og derfor får vi også mod på at søge det ideelle igen. Der hvor lykken opretholdes.

Den søgende kender forskel på godt og ondt. Når jeg siger dette, er det ikke et forsøg på at komme i modsætning til Kierkegaard, der netop påpeger kundskaben om godt og ondt, som det afgørende grundlag for det etiske stadium. Næh, det er fordi vi rent faktisk *kender* den. Vi er klart i stand til at vurdere

vore omgivelser, vi er sjældent i tvivl om hvad der er godt og dårligt. Det er også på den måde vi søger lysten. Men det er en stilling-tagen. Vi opsøger det interessante, vi føler os godt tilpas, vi sympatiserer. Altid forholder vi os til de muligheder som gives. Skaber vi dem selv, er det med det samme mål for øje. Nyde.

Selv om det er naturens og uskyldighedens betingelser, der hersker i denne værens-form, betyder lidenskabene ikke kun nydelse. Også her findes modstykker – endog så frygtelige at de kan styre hele tilværelsen. Frygten for livet. Af mange grunde kan denne livsbekræftende værens-form blive truende i sig selv. Tydeligst ser vi det i den neurotiske tilstand. Men tydeligt er det til enhver tid – hvis man vil se den og ikke blot ignorere den som naturens orden. Ikke kun ethvert system i samfundet, men også ethvert i den menneskelige psyke ønsker og kræver styring. Gentagelsen, stereotypien, bevidstløsheden eller skulle vi have sagt konsekvens, tillidsfuldhed og stabilitet. Det forudsigelige hersker. Kreativitet og nysgerrighed er lagt på hylden eller henvist til aftenskolen. Vi afgrænser, fastholder, definerer, klassificerer, strukturerer – og dermed får vi vor plads, vort domæne. Der kæmpes i forsvar i ønsket om at opretholde status quo – ikke for at indtage nye besiddelser. Alt optages som trussel, der kommer udefra og forsvarrets karakter kan indtage mange forskellige former, som psykoanalysens forsvarsmekanismer så klart skitserer.

Den deltagende værens-form

Som værens-form er den "nye" måske af mindre interesse i forståelsen af det dæmoniske. Den har således endnu kun vist sig som en mulighed – uden at denne mulighed er blevet noget. Alligevel er den med til at danne rammerne omkring dæmoniens problematik.

Kundskaben om godt og ondt er forudsætning i denne værensform. Herom tilføjer Kierkegaard (1960, p. 163): "Det Gode betyder naturligvis Frihedens Redintegration, Forløsning, Frelse, eller hvorledes man vil benævne det."

Den tilbagevendende diskussion af friheds-begrebet er derfor uomgængelig. I den søgende værens-form er forståelsen af friheden klar. At kunne følge ens lidenskaber uden ydre eller indre hindringer er frihed. At kunne vælge frit mellem det ene og det andet er frihed. Kierkegaard (1960, p. 79) tager klart afstand til en sådan opfattelse af friheden og kalder den en Tanke-Uting. Friheden i den ny værens-form er noget ganske andet. Her er der ikke tale om valgfrihed. Friheden er ikke en situation, hvor man ligeså godt kan vælge det ene som det andet; men det er en mulighed for at vælge "sig selv". Uden at kende denne mulighed er friheden heller ikke en mulighed. Hos den søgende er friheden eller ånden drømmende, som Kierkegaard (1960, p. 70) udtrykker det. Først efter synden, hvor skellet mellem det gode og onde bliver sat, bliver det muligt at vælge det gode, at vælge sig selv. Det liv som før var styret af lidenskabene får nu en tydelig indre karakter – en inderlighed.

Den søgendes kommentar hertil vil sandsynligvis lyde: "Jamen, jeg vælger da også mig selv. Jeg uddanner mig, jeg opsøger udfordringer, jeg bruger mig selv – er det ikke at vælge sig selv?" Nej, i den nyes betydning er det ikke,

fordi der ikke er tale om nogen egentlig kvalitativ forskel på dette og så søge lykken generelt. At vælge sig selv er at gøre sig selv til deltagende i enhver livsproces. Igen kan dette misforstås, for hvem er ikke deltagende?

Vender vi os mod Kierkegaard for en afklaring skriver han i "Sygdommen til Døden" (1963c, p. 73): "Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv."

Lad os for et øjeblik følge en illustration. Du er noget, f.x. dine tanker. Når du ser på dine tanker, er du både en der ser og dine tanker. Forholdet mellem den der ser og dine tanker er selvet. Hertil skal tilføjes, at "den" er intet ligesom tanken i sig selv. D.v.s. du forholder dig til dig selv – dette er en koncentration om dig selv. Vi kan kalde det selv-bevidsthed. Men det at du *gør* det, altså selve forholdet mellem dig og dig, det er selvet. Det er selv-refleksion. Sagt på en anden måde, du ser dig selv i et spejl. I erkendende koncentration om dit spejlbillede er der tale om selvbevidsthed. Her bliver spejlbilledet objektiviseret for bevidstheden. Uden denne afstand er det en selv man iagttager. At man *gør* det kan altså betyde et forhold, som forholder sig til sig selv. Det er denne komplekse forholden sig, der er selvet og selvrefleksionen.

Med selvrefleksionen bliver verden en anden end den var i den søgende perception, erkendelse, handling etc. Uanset om du ser, forestiller eller erindrer noget, er dette noget dig selv i samme øjeblik. Men du er ikke tingene, du ser; men kun en afspejling deraf. Dermed bliver selvet et forhold, som i sig selv bygger på et forhold, hvor sidstnævnte betyder en levende og ikke fikseret proces i forhold til verden.

At selvet integreres betyder derfor en helt speciel deltagelse i verden – antagelige også det som Kierkegaard lægger i begrebet Communication. Det er en deltagelse, som kræver en opfattelse af den menneskelige konfrontation med omverden og indre verden om en proces – netop i lighed med selvet selv. Selvet er deltagelse, selvet er ikke noget i sig selv, men det levende forhold mellem sig selv og sig selv.

At "finde" denne mulighed er afgørende for den deltagende værens-form. Lidenskaben bliver uvigtig til fordel for viljen til friheden. En frihed som aldrig opnås på samme betingelser, som en handlen mod et mål. Dermed får lidenskaben også en anden emotionel karakter. Intensiteten fremhæves ikke længere på betingelse af lyst og ulyst og styres heller ikke heraf. Livets nødvendigheder konfronteres uafhængigt af lyst, og den emotionelle kvalitet bliver i sig selv mere en mulighed end en nødvendighed. Denne mulighed består bl.a. i emotionens forandring, idet enhver deltagende konfrontation også betyder forandring. Sagt på en kategorisk måde, det ubehagelige er mere og andet end ubehag. Ens egen smerte, sorg eller vrede bevæger sig som havets bølger, ved på én gang at være der uden at være der. Kærligheden bliver ikke higen efter lykke. Længsel vil være længsel, drøm være drøm. Og alligevel ikke. I forelskelsen vil det emotionelle liv være righoldigt som i enhver anden værens-form, og det er en utilgivelig misforståelse – som Kierkegaard selv har inspireret til – at forelskelsen i den deltagende væsens-form er ægteskabet. Samstillingen er falsk. Enhvert facit af menneskelivet er muligt i enhver væ-

rens-form. At ægteskabet bedre opfylder betingelserne for en karakteristisk er noget helt andet. Forelskelsen er nu deltagende, hvor den elskede glider ind i et forhold og samspil med selvet, som i enhver anden deltagelse, men sandsynligvis med det enestående træk at billede og selv-billede når en nærhed, der gør selv-konfrontationen og dermed forelskelsen intens og skabende.

Ved det deltagende talte Kierkegaard om en reintegration af friheden. At selvet igen indsættes på sin rette plads. Hermed kan han næppe mene andet end at den rene væren, som jeg (1974) i tidligere sammenhænge har kaldt "levelsen", hvorpå den søgende værens-form bygger, er en umiddelbar dannelse, der i abstrakt betydning altid vil indeholde selvet. Men her er selvet opslugt idet det ikke har fundet sig selv endnu. I dette forhold har selvet endnu ikke været gennem en bevidstgørelse, som det altid vil være tilfældet for den deltagende frihed.

Tilbage står nu spørgsmålet om hvordan friheden nås før rammerne om dømmen er lagt.

Overgangen

Interessen samler sig omkring overgangen fra den oprindelige til den nye værens-form. I behørig respekt for Kierkegaard skal jeg ikke vove forsøget på at forklare dette spring. "Den Videnskab, der har med Forklaringen at gøre, er Psychologien, der dog blot kan forklare hen til Forklaringen, og fremfor Alt maa vogte sig for ikke at give det Udseende af at forklare, hvad ingen Videnskab forklarer, og som kun Ethiken yderligere forklarer ved at forudsætte det gennem Dogmatiken. Vil man tage den psykologiske Forklaring og nu gjentage den nogle Gange, og derpaa mene, at det ikke er usandsynligt, at Synden paa den Maade kom ind i Verden, saa har man forvirret Alt. Psychologien har at blive indenfor sin Grændse, da kan dens Forklaring altid have sin Betydning." (Kierkegaard 1960, p. 67).

Begrebsmæssigt er det måske på sin plads at sige, at Kierkegaard yndede at tale om "springet", som i en vis modsætning til "overgang" præciserer, at der er tale om en kvalitativ ændring. Virkelig fra ét til andet. Og at der ikke er tale om en glidende udvikling, som vi er vant til i udviklingspsykologisk tale. Når jeg alligevel har valgt også at anvende begrebet "overgang" skyldes det kun, at det dæmoniske så at sige sidder fast i dette spring. At afsættet på sin vis er gjort, men at landingen ligger i det uviste. På den måde minder det mere om en overgang, som dog kan blive en tilstand i sig selv. Det dæmoniske kan på mange måder minde om en værens-form i sig selv – det er det ikke.

"Ved den første Synd kom Synden ind i Verden." (Kierkegaard, 1960, p. 58). Med myten om syndefaldet fra Første Mosebog illustrerer Kierkegaard på levende måde overgangen fra kendskabet til godt og ondt til *kundskaben* om godt og ondt. Gud har forklaret Adam og Eva, at de ikke må spise af træet til kundskab om godt og ondt. Da de ikke ved forskel på godt og ondt, forstår de naturligvis heller ikke den inderste mening med Guds forbud; men de ved, at de visselig skal dø om de overtræder hans forbud. Og det gør de så. De bliver opmærksomme på deres egen naturlighed og dækker sig med et figenblad.

Gud straffer dem og de bliver udelukket fra paradiset.

Kierkegaards primære ærinde med denne myte er at fastslå, at ethvert menneske må igennem synden for at opnå kundskaben om godt og ondt – for at blive et deltagende menneske. Således gælder den første synd det samme afgørende for Adam som enhver anden efter ham. Sekundært illustrerer det overgangen, som den må ske for enhver, der ikke accepterer lydighed over for sin egen natur og dens umiddelbare betingelser. Giver det overhovedet nogen forståelse af vor egen situation? Jeg tillod mig at skelne mellem kendskab og kundskab, selv om jeg næppe vil kunne finde holdbar filologisk baggrund herfor. Men derfra og dertil sker springet. At kende forskel på godt og ondt hører til vor tidligste lærdom. Vi forholder os til os selv og vore omgivelser og heri lægger vi vurderinger – på godt og ondt. Hermed lærer vi at orientere os – og andre.

Vi kan nok tale om godt og ondt, og vi kan nok pejle os frem i det følelsesmæssige system, men vi er endnu ikke selv blevet del af det gode. Vi kender en forskel vi endnu ikke har kundskab om.

Selv-refleksion

Synden er for Kierkegaard det afgørende for at vi tilegner os kundskaben om godt og ondt; men hvad drejer det sig om?

Springet sker gennem synd. At synde er for psykologien et ukendt begreb, og det bliver derfor nødvendigt at søge de psykiske aspekter ved begrebet, og her lade Kierkegaards kristelige grundlag ude af betragtning.

I udviklingspsykologien står vi sjældent over for udviklingsfaser, hvor den følgende fase så kategorisk ugyldiggør den foregående fase, således som vi ser det hos Kierkegaard. Springet fra den søgende til den deltagende værens-form er et kvalitativt spring, og som det også er fremstået af det foregående er de to værens-former radikalt forskellige og kan ikke ses som forudsætninger, der integreres. Der er da tale om en integration på et langt højere abstraktionsniveau. Men samtidig skal man være opmærksom på – og det er bl.a. det, der kan gøre Kierkegaards psykologi så vanskelig at arbejde med – at udviklingens kvalitative forskellighed ikke ligeså kategorisk får et entydigt udtryksmønster. For den psykologiske iagttagelse må udviklingen fra den ene værens-form til den anden ses som en glidende kontinuitet, hvor det oftest vil være vanskeligt at skelne det ene fra det andet. Ikke fordi det kvalitative spring ikke er foretaget, men fordi valget af sig selv og dermed friheden ikke samtidig betyder at den enkelte behersker den nye værens-form. Der kan gå rum tid før selvet er integreret i alle af livets aspekter. Derfor vil fortvivlelsen og angsten til stadighed dukke op, men mens den før springet var tegn på intet, kan den efter springet blive vejleder i en ny værens-form.

Men det er altså synden, der er afgørende for dette kvalitative spring. For en bestemmelse af synden forsøges, må vi begynde med at fastslå, at der ikke er tale om en naturbunden udvikling. Synden og dermed overgangen kan ikke sammenlignes med f.x. psykoanalysens psyko-sexuelle udviklingsfaser, som optræder naturbundet og som kun i gennemlevelsen giver karakter til den en-

keltes tilværelse. Det kvalitative spring udelukker således også individuations-teorier som den analytiske psykologis. Der er der tale om en levende proces mellem det bevidste og ubevidste. I individuationsprocessen er nok tale om radikale ændringer for den enkelte i form af integration af afgørende dele af det såkaldte kollektive ubevidste, men der er stadig kun tale om en "udvidelse" af personligheden. At individuationsteorien har sit udspring i den søgende værens-form fremgår direkte af definitionsformuleringen hos J. Bertelsen (1975, p. 288) – han skriver: "Individuation, menneskets stræben mod at lære sig selv at kende, for derved at kunne selvstændiggøre sig." Det er den søgende, der er stræbende. Ifølge Kierkegaard vil der således stadig kun være tale om kvantitative ændringer. Dermed ikke sagt, at det er ubetydelige ændringer for den enkelte – tværtimod kan man forestille sig, at bl.a. konfrontationen med det kollektive ubevidste kan uløse det kvalitative spring.

Dermed nærmer vi os også syndens psykologiske pointe. Men lad os endnu engang se hvad synden ikke er. Selv om vore associationer bærer i retning heraf, er der ikke tale om at gøre noget forkert – i givet fald er det forkerte, at vi ikke vælger os selv. I betydningen godt og ondt kan man i den søgende værens-form gøre noget godt og noget ondt, og det sidste vil være moralsk forkasteligt; men det vil i sig selv ikke være tilstrækkeligt for springet.

Kikker vi igen tilbage på Adam og Eva, gjorde de rent faktisk noget, de havde fået besked på, at de ikke måtte; men hvad der psykologisk er mere interessant, er, at de ikke lod ydre (her Gud) begrænsninger bestemme deres tilværelse. Havde de accepteret forbudet, havde de også resigneret og levet et liv, hvor de afholdt sig fra at prøve deres egne muligheder og dermed vinde sig selv.

Hvad skete der? Jo, de blev opmærksomme på deres eget køn og søgte at skjule sig for Gud. Her er det naturligvis ikke psykologisk uinteressant, at det er deres køn de bliver opmærksomme på og ikke deres øjne eller tanker; men den væsentligste pointe ligger i, at de bliver opmærksomme på sig selv. At de ikke blot taler med Gud, men at de er sig selv bevidste i og med de taler med Gud. De bliver så at sige en del af samtalen. Deltagende.

Det er nu muligt i vage omrids, at se omstændighederne for springet – hvilket dog ikke skal ses som nogen forklaring. Synden skal ikke ses som overskridelse af et forbud i almindelig forstand, men snarere et forsøg på at betvivle det givne før der overhovedet findes forudsætninger for denne betvivlen.

Dette brud kommer i stand på baggrund af selv-refleksionen. I syndefaldsmyten står det som slangen lokker Eva og Eva lokker Adam. Der er her ikke tale om simpel fristelse, men en konfrontation, hvor ukendte og ubrugte muligheder hos sig selv er fristelsens billede ved siden af det, som før var det begrænsede selv og som ved denne dobbelthed bliver noget andet. Det er indførelsen af denne selv-refleksionens dobbelthed, der er det centrale psykologiske aspekt omkring synden.

Vi kan som sagt søge selv-konfrontationen. At spejle os selv, at opdage nye sider af det vi også er o.s.v., er velkendte veje i vor selv-udvikling. Men netop heri adskiller selv-refleksionen sig. Til forskel fra spejlbilledet er der tale om, at spejlingen optræder side om side med det spejlede. At indføre denne dobbelthed er selv-refleksion. At søge den vil være omsonst, fordi det spejlede,

når det søges, kun fremstår som spejling. Derfor findes selv-refleksionen hverken indenfor eller udenfor. Springet er.

Det dæmoniske

Søger man en karakteristik af det dæmoniske på grundlag af de ydre udtryk, må man opgive. Den mangfoldighed af utallige nuancer det dæmoniske indbefatter vil aldrig kunne systematiseres i en udtryks-diagnostisering.

Kierkegaard selv berører forskellige ytringer, som kan være udtryk for det dæmoniske. Således taler han om hvorledes viljen til ikke-kommunikation kan iagttages i hypokondri, grillfænger og de højeste lidenskaber. (Kierkegaard 1960, p. 168). Han taler om overspændt sensibilitet, overspændt irritabilitet, nerveafficerlighed og hysteri som nuancer af det dæmoniske – eller at det *kan* være det. (ibid. p. 183). Og han tilføjer: ”Det Dæmoniske kan yttre sig som Magelighed, der tænker en anden Gang; som Nysgjerrighed, der ikke bliver til mere end Nysgjerrighed; som uredeligt Selvbedrag; som qvindelig Bløddagtighed, der forstrøer sig til Andre; som fornem Ignoreren; som dum Travlhed o.s.v.” (ibid. p. 185).

For den psykologiske iagttagelse bliver sagen ikke kun vanskelig p.g.a. at det dæmoniske ikke fremtræder med bestemte udtryk, men tillige ved at det dæmoniske gør sig gældende i forskellig grad. Kierkegaard (1960, p. 182) skriver herom: ”Hvad enten det Dæmoniske i den enkelte Individualitet betyder det Forfærdelige, eller dette er kun tilstede som en Plet i Solen, eller som den lille hvide Prik i en Liigtorn, det totale Dæmoniske og det partielle Dæmoniske har samme Qualification, og den lille bitte Deel er i samme Forstand angst for det Gode, som Den, der er ompændt totalt deraf.”

Herfra må den psykologiske iagttagelse tage sit udgangspunkt. At det dæmoniske har en fælles ”qualification”, som ikke samler sig i en fælles ytringsform, men kun er med til at farve et utal af forskellige ytringsformer.

”Det Dæmoniske er Angst for det Gode.” (Kierkegaard 1960, p. 167). Det er herom det hele drejer sig. Derfor bliver ytringsformer også kun forskellige udtryk for en psykisk tilstand. En tilstand som ganske vist én gang er sat, men som kun behøver at komme til udtryk i konfrontationen med det gode. Herom siger Kierkegaard (1960, p. 162): ”Det Dæmoniske bliver derfor først ret tydeligt, idet det berøres af det Gode, hvilket da udenfra kommer til dets Grændse.” Og han siger et andet sted (ibid. p. 167): ”Angsten viser sig strax i Berøringens Øieblik.” Det er i denne berøring at dilemmaet i den dæmoniske tilstand aktiveres og får sine forskellige udtryk. Som tidligere beskrevet omkring den deltagende værens-form er talen om det gode talen om sig selv. Berøringen med sig selv, d.v.s. tendensen til at gå ind i en selv-refleksion, betyder angstens opdukken. At Kierkegaard skriver, at det gode kommer udenfra betyder, at i forhold til dømoniens tilstand befinder selvst sig uden for og må derfor komme udefra i forhold til denne, men samtidig i vor traditionelle opfattelse indefra. Der er altså ikke heri taget stilling til omgivelsernes betydning for berøringen, idet de ikke kan ses som betingelsen. På den anden side sker selvets opdukken ikke uden afhængighed til omgivelserne. Mødet med sig

selv i den anden står centralt. Men som Kierkegaard (1960, p. 170) skriver, herom kan der skrives et helt værk, men anfører også at dæmonien må vente på en højere dæmon, der kan bringe åbenbaringen frem.

I berøringen træffes det dæmoniske i sin tilstands dilemma, nemlig konfrontationen med muligheden for at vælge sig selv og samtidig angsten for dette. Hvor angsten i den søgende værens-form endnu intet havde at forholde sig til, har dæmonien overskredet denne uskyldighedens tærskel og er blevet åbenbart at dette intet rummer muligheden for sig selv. Men til forskel fra den deltagende er det ikke lykkedes for dæmonien at integrere selvet. Derved bliver angsten rettet mod sig selv som en mulighed. Det dæmoniske bliver en tilstand i synden mellem det søgende og de deltagende, og ”Friheden er sat som Ufrihed; thi Friheden er tabt. Frihedens Mulighed er her igjen Angst.” (Kierkegaard 1960, p. 167).

”Synden i Mennesket har, saalænge der kun er Tale om Forventning, endnu Magten, og opfatter naturligvis Forventningen fjendtligt.” (Kierkegaard 1960, p. 84). Der er således tale om en fortvivlet tilstand, hvor det er synden, der har magten, hvor uskyldigheden ikke mere er en mulighed – i al fald tilstrækkelig – samtidig med at selv-refleksionen ikke er etableret, men til stadighed søges. ”Det Dæmoniske er Ufriheden, der vil afslutte sig.” (Kierkegaard 1960, p. 167). Hvilket naturligvis ikke lader sig gøre. At søge mod eller bort fra er netop den oprindelige væsens-forms princip, og dette rækker aldrig ud over sig selv. At ville springet bliver aldrig et spring, og ligeså lidt bliver springet afsluttet gennem viljen. Men det dæmoniske formår ingen anden koncentration end den, den retter mod det udenforstående og ved ikke, at det, som den leder efter, er den, som leder. Men selv i opdagelsen af dette findes dette selv som udenforstående. ”Det Dæmoniske slutter sig ikke inde med Noget, men slutter sig selv inde, og deri ligger det Dybsindige i Tilværelsen, at Ufriheden netop gjør sig selv til en Fange.” (Kierkegaard 1960, p. 168).

Vi kan konkludere, at det dæmoniske hverken er en destruktiv drift, et karaktertræk eller en holdning; men kun en ulykkelig tilstand i springet mellem den søgende og deltagende værens-form. At denne tilstand ikke røber sig i bestemte ytringsformer, men er med til at farve det indre og ydre liv. Denne tilstand, som på én gang er søgende og opgivende, frydefuld og angst, erkendende og uforstående, skal i det følgende søges præciseret.

Det dæmoniske er det indesluttede

”Han vil ikke rykke ud med Sproget.” nævner Kierkegaard (1960, p. 169) som et dagligdags udtryk for det indesluttede. Stumheden og indesluttetheden er det samme. Gennem tale og kommunikation ligger risikoen for at den for ufriheden grundlæggende frihed kommer i kontakt med friheden udenfor. Derfor slutter det dæmoniske sig om sin egen tomhed, og derfor bliver resultatet: ”Det dæmoniske slutter sig ikke inde med Noget, men slutter sig selv inde, og deri ligger det Dybsindige i Tilværelsen, at Ufriheden netop gjør sig selv til en Fange.” (Kierkegaard 1960, p. 168).

Iagttagelse af ufriheden og indesluttetheden ser man den næppe med det

samme. Den ligger skjult bag et tæppe af etableret samværsform. Kun når du får brug for et personligt samspil, opdager du, at det at ville noget sammen ikke tilfredsstiller det dæmoniske. Her finder du det første modsætningsforhold i ufriheden. Lykkens mål – kendt fra den oprindelige værensform – er accentueret til det utopiske. Det første du således kan møde er drømmen om det ideelle – arbejde som livsaktivitet, ægteskabet som det enestående og urokkelige o. s. v. o. s. v. En optimisme som enhver forelskelse naturligvis gerne leger med. Men. ”Det Dæmoniske slutter sig ikke inde med Noget.” Det mangler både lidenskaben og friheden, og derfor er alt dette hverken ”noget” eller ”sig selv”. Iagttag du stadig vil du mærke, at du mangler noget – ikke målene og ikke kravene til dig, men det ubestemmelige når nogen er begrænset af noget, som ikke er noget. Denne ufrihed, som er bestemt af friheden, men ikke vover at berøre den, fordi den også er angsten, kan man da ikke undgå at mærke. Og du udbryder: ”Du siger aldrig noget om dig selv!” Fornemmelsen af ikke at kende den man ellers kender godt, hviler som en uforløsthed.

I det dæmoniske kendes denne uforløsthed, men den er accepteret. Ufriheden er blevet sat af friheden, og selv om det ikke blev frihed, betød det alligevel, at uskyldigheden faldt. Den oprindelige værensform var med ét ikke mere tilstrækkelig. Det dæmoniske er således eneste alternativ til denne utilstrækkelighed. I dæmonien sættes anelsen derfor højere end utilstrækkeligheden. Mødes den af lidenskaben trækkes den med – men kun for et øjeblik. Pludselig standser den op og mangler det anede. Og mødes den af den ydre frihed lyser den op for straks derpå at formørkes i angst. I dæmonien vil man mærke fortvivlelsen, men samtidig stoltheden over ikke mere at ligge under for lidenskabens magtovertagelse. Indesluttetheden og stumheden ses kun som den hvilende ro. Det foretrukne indre fængsel, der ikke vedrører andre.

Når den anden gør krav på noget af ”dig selv”, forstås det ikke. Enten ses det som unødigt eller modsætningsfuldt at skulle forklare, hvorfor lidenskabens er sat i parentes. Således er mødet, hvor ønsket er at være sammen *om* noget, forbeholdende. Mødet, hvor ønsket er at være sammen *i*, er langt mere problematisk, her melder angsten sig. Livet stopper før det er begyndt.

Indholdsløsheden betyder også, at oplevelsen savner deltagelsens dimension. I ét nu overstråler forsøget på at fange det uopnåelige, og idet det erkendes forsvinder intensiteten. Fastholdes den udefra, formår dæmonien undvigelsens og tavshedens kunst.

Også på andre måder formår dæmonien at skubbe virkeligheden på afstand. At være iagttageren, der altid er beredt, er dæmoniens rolle; men det erkendes sjældent. Ethvert engagement finder sine grænser – så længe tingene ligger et skridt foran, følger dæmonien sin søgen, men når det kræver deltagelse findes kun tomheden. Ingen kan indfange det manglende, fordi det er tomhed – men hverken dæmonien eller andre tror det. At denne indesluttethed derfor kan have umådelig magt over andre, udtrykker Kierkegaard (1960, p. 170) på følgende måde: ”Ligeoverfor den underordnede Dæmon og de underordnede Menneskenaturer, hvis Gudsbevidsthed ikke er stærkt udviklet, seirer Indesluttetheden ubetinget, fordi de første ikke formaae at holde ud, og de sidste i al Uskyldighed ere vante til at leve fra Haanden i Munden og have Hjertet paa Tungen. Det er utroligt, hvilken Magt den Indesluttede kan faae over saadan-

ne Mennesker, hvorledes de tilsidst trygle og betle blot om et Ord, der kan afbryde Stilheden, men det er ogsaa oprørende paa den Maade at søndertræde de Svage.”

Det dæmoniske er det pludselige

Når vi ser det indesluttede som en konsekvens af angsten for det gode, hvor det gode er kontinuiteten, vil denne ængstelse for kontinuiteten blive dens negation nemlig det pludselige. Vi kan således se det pludselige som et udtryk for det indesluttede, her blot afspejlet i tid. Kierkegaard (1960, p. 177) illustrerer det levende gennem en karakteristik af Bournonvilles fremstilling af Mephistopheles: ”Den Horreur, der griber Een ved at see Mephistopheles springe ind ad Vinduet og blive staaende i Springets Stilling! Dette Sæt i Springet, der minder om Rovfuglens og Rovdyrets Spring, der forfærder dobbelt, da det i Almindelighed bryder frem af en fuldkommen Stillestaaen, er af uendelig Virkning.” Dette skal blot ses som et billede på den dæmoniske pludselighed, som naturligvis ikke behøver at yttre sig i det mimiske.

Det indesluttede vil uafslædigt vise sig som det pludselige. Kierkegaard (1960, p. 175) skriver: ”I et Øieblik er det der, i næste er det borte, og ligesom det er borte, da er det der igjen heelt og fuldstændigt. Det lader sig ikke indarbejde eller gjenarbejde i nogen Continuitet, men det, der saaledes yttre sig, er netop det Pludselige.” Pludseligheden bunder på det manglende grundlag, som er forudsætningen for en værens-form. Denne helhed findes ikke i den dæmoniske tilstand. At være deltagende betyder, som beskrevet, at selvet og dets spejl integreres i samspillet med omverdenen, dette skaber en kontinuitet i f. x. medmenneskelig fællesskab, som dæmonien netop ængstes for. Således skriver Ostenfeld (1933, p. 94): ”Det Dæmoniske er jo: med Vilje at holde sig udenfor det Gode (her: Fællesskabet), selv om man inderst inde ved, det er forkert. Man vil ikke af hele sin sjæl give sig over i det Gode. Man er indesluttet, men er selv ikke ganske uden Skyld i denne.”

I den søgende værens-form danner lidenskab en anden form for kontinuitet, som mere er naturens end personlighedens kontinuitet, hvor afsnit afløser hinanden, og hvor tidens linie kun afbrydes af umiddelbarheden. Denne umiddelbarhed bliver i dæmonien til pludseligheden. Det ses bl. a. i det menneskelige samspil, hvor umiddelbarheden aldrig får sit frie spil. Enten bliver den fulgt af begejstring eller mistænkeliggørelse. Umiddelbarheden bliver fulgt i hælene af en lurende bevidsthed. Konfronteres den søgende derfor med dæmonien kan der opstå et frygteligt dilemmatisk samspil. Der er ingen konsekventhed i dæmoniens tilkendegivelser på det umiddelbare, hvilket tvinger den søgende ind i selvbevidsthed; men da denne igen bliver ledet af lidenskab er resultatet endnu et forsøg på at leve op til forventningerne. Da dæmoniens forventninger styres af indholdsløsheden og derfor fremstår pludseligt og uden sammenhæng, er den søgendes bevægelser blevet som fluen i flasken. Her finder det dæmoniske sin stille tilfredshed – egen fortvivlelse bliver til utilfredshed, hån og foragt, som igen pludselig skifter til mild overbærenhed. Her finder dæmonien sin egen afstandtagen til sig selv. Og heri viser et af dæ-

moniens indre dilemmaer — at den hånende reaktion over for omverdenen altid vender tilbage som hån mod sig selv. At negativismen altid gribes af en negativisme mod sig selv. At det aldrig bliver konstruktiv selvkritik skyldes netop angsten for det gode — angsten for sig selv.

Alligevel betyder dette dilemma ofte, at det dæmoniske også tvinger et voldsomt selv-arbejde frem — det kan grænse til selvpineri, men ofte også til såkaldt udviklingsarbejde med sig selv. I vor tid vil vi således finde det dæmoniske rigt repræsenteret inden for psykologisk, religiøst og kunstnerisk selv-arbejde. Men også dæmonien har kun lidenskabten til at forfølge sit eget liv — og dermed udelukker det sig selv — af sig selv.

Ikke at indeholde sig selv i fællesskabet betyder pludselighed. Denne pludselighed står som antydet samtidig i forhold til stilstand. Ud af den angstspændte stilstand springer i et nu pludseligheden. Også herigennem kan det dæmoniskes nærvær anes. I det fortvivlede forsøg på at fastholde sig selv, søger det dæmoniske at standse verden. Det kan anes som det blik, der lidt uden for det hele iagttager og vurderer. Det kan anes som en let sky af hæmmende indflydelse. Men pludselig er det borte. Solen bryder gennem skydækket og alt er legende let — for et øjeblik.

At dæmoniens selvbevidsthed ytrer sig i pludseligheden kan ses som samspillet mellem indholdsløsheden og det iagttagne selv. At hver gang denne selviagttagelse glider mod selvet, finder det kun indholdsløsheden og fastholdelsen glipper. Disse skift mellem fastholdelse og tom forløsning viser sig i alle af livets aspekter. Slør der dækker den direkte oplevelse af omgivelserne afløses af ekstatisk engagement. Urokkelighed i abstrakte standpunkter og skæbnetro afløses af levende forståelse. Følelsesbeherskelse til det stivnede afløses af indlevet nærhed. Besættelsen af viljen om og til noget i en konsekventhed, der pludselig afløses af spontanitet og leg. Den dømmende moraliseren, de umulige, stereotype og altid korrekte idealer, som pludselig afløses af mildhed.

Pludseligheden åbenbares i alle livsudfoldelsens muligheder; men tilbage bliver altid fortvivlelsen. Det intet, som ikke indfanges gennem selvkonfrontationen, selvfastholdelsen og selvbevidstheden, sidder i kroppen, som en ond drøm. Det mærkes, det spreder sit slør ud over det hele, men det er der ikke. Og det opnås ikke.

Det pludselige er ufrihedens yttring. (Kierkegaard 1960, p. 176).

Det dæmoniske er det indholdsløse

”Den Continuitet, der svarer til det Pludselige, er hvad man kunde kalde Ud-døethed. Kedsommeligheden, Uddøetheden er nemlig en Continuitet i Intet.” (Kierkegaard 1960, p. 179).

Med det indesluttede, det pludselige og det indholdsløse får vi efterhånden de væsentligste forhold ved det dæmoniske. Indholdsløshedens form må ses som indesluttetheden, og indesluttethedens samspilform bygger på det pludselige. Det indholdsløse eller kedsommelige, som Kierkegaard også kalder det, er lig intets form. Det dæmoniske har netop grebet ud efter det intet, som inde-

holder muligheden for en ny værens-form, men uden at gribe det. Der er således intet at forme, og resultatet bliver indesluttetheden – om intet. Det indholdsløse kan derfor også i en vis forstand ses som det negative, og herigenem opdager vi et væsentligt træk i vort almene kendskab til det dæmoniske. Det negative i dæmonisk betydning skal sjældent forstås som noget, der forholder sig negativt til noget andet. Det forholder sig nemlig i virkeligheden ikke til noget, ligesom det ikke er noget selv, der forholder sig. Samspillet to modsætninger forefindes overhovedet ikke. Men situationen er ikke så absurd endda. Dæmoniens negativisme er det indholdsløse. Det betyder absolut ikke at man ikke rammes, når den rettes mod en. Den kan udmærket af offeret mærkes klar og snærtende; men bag dæmonien finder du ingen argumentation, ingen ond vilje og ingen negative følelser. Du finder kun det indholdsløse. I virkeligheden vil dette samspil naturligvis se meget anderledes ud og få almindelighedens præg, fordi den anden savner analysen, og fordi det dæmoniske stadig har sin kunnen fra den søgende værens-form i behold – trods dens uudholdelighed. Kun i detaljen adskiller det dæmoniske sig fra det almene. Negativismen i det sociale samspil f. x. får pludselighedens karakter, fordi der intet tilløb er. Der er ikke tale om en tiltagende utilfredshed, det kan ses som en uventet og pludselig dom. Men gennem gentagelsen kommer den til at ligne det almene. Dæmoniens udfald mod den anden indeholder ingen særlig emotionel styrke, men kan alligevel være utrolig svinsk. Modreaktionen kommer derved let til at farve situationen og i sin påtrængen vækker den måske angsten. Indholdsløsheden gennem det specielle i det almene.

Nu skal det straks påpeges, at det negative ikke nødvendigvis for det dæmoniske betyder negativisme. Det negative er indholdsløshedens form og kan således ligeså godt være det positive udtryk. Altså begejstringen, beundringen eller for at vende tilbage til forelskelsen kan ligeså godt være dæmoniens udtryk. Det, der blot er betegnende, er indholdsløsheden, hvilket igen på den ene side betyder, at dæmonien har opgivet sin objektrettedhed og på den anden side endnu intet andet har at holde sig til. Resultatet kan derfor blive en accentueret oprindelig værens-form, hvor forelskelsens idealer bliver absolutte og utopiske. Alt, intet mindre end alt, er perfekt i den dæmoniske forelskelse, eller er den straks ingen forelskelse mere. Skift fra drømmen om det ideelle parforhold til et ligegyldigt bekendtskab sker inden for sekunder.

Indholdsløshedens anden side er intet – det intet som ikke i sig selv er noget som grundlag for en ny værens-form; men samtidig er ansporingen til den dæmoniske konflikt. Dette intet står som det gode hvorom dæmoniens lidenskab og angst drejer. Gennem den lidenskabelige stræben sættes målene efter den mulighed, som har vist sig i glimt, og som har vist sig selv som et radikalt alternativ til den aktuelle livsform. En livsform som derfor må stå med lykkelighedens skær. Men netop med denne stræben bliver muligheden en umulighed. Springet kan ikke foretages med den lidenskabelige vilje. Samtidig er det angsten.

Dæmoniens væsen

Angsten viser sig tydeligst i berøringsøjeblikket. (Kierkegaard 1960, p. 182).

Dæmoniens ansigter dukker op og forsvinder. Til tider i umærkbarhed til andre med en intensitet der forskrækker. Ansigter som let gemmer sig i myldren af det almene og som kun gennem sin tilværen lader sig identificere. En fortvivlet tilværen som retter sig mod verden i forsøg på at komme sin egen tomhed til livs. Dæmoniens væsen er at finde i dette forhold til intet, som uden at være noget er det gode. Og når det gode ikke er noget, træder angsten frem.

Dæmoniens væsen grunder sig på det emotionelle og etiske. Aspekter som psykologien traditionelt forbinder med hændelsernes fortid og fremtid. Kierkegaard så dem som en måde at være til på. Altså ikke noget. Dæmonien er en kamp for at være til, men hvor tomheden samtidig breder sig.

Die Wüste wächst: weh Dem,
der Wüsten birgt!

Nietzsche

REFERENCER

- Alberoni, Francesco: *Forelskelse og kærlighed*. København: Informations forlag 1981 (1980).
- Bertelsen, Jes: *Individuation*. København: Borgen 1975.
- Bjørnvig, Thorkild: *Den æstetiske idiosynkrasi*. København: Cappelens forlag 1960.
- Funch, Bjarne S.: *Æstetikens psykologi – dens maya og prolegomena*. København: Psykologisk Laboratorium 1974.
- Kierkegaard, Søren: *Begrebet Angest*. København: Gyldendal 1960 (1844).
- Kierkegaard, Søren: *Stadier på Livets Vei*. København: Gyldendal 1963a (1845).
- Kierkegaard, Søren: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (II)*. København: Gyldendal 1963b (1846).
- Kierkegaard, Søren: *Sygdommen til Døden*. København: Gyldendal 1963c (1849).
- Ostenfeld, Ib: *Angst-begrebet*. København: Gads forlag 1933.