

---

# Rasjonalistiske smuler hos Søren Kierkegaard\*

Av Karstein Hopland

## Innledning

Ordspillet er ment som en tematisering av noe essensielt i SK's åndshistoriske situasjon. Med smulebegrepet vil SK nettopp innta det som må kalles en antirasjonalistisk posisjon, nemlig i form av en tilbaketrekning fra systemets totaloverskuende posisjon til fordel for den personlige visshet, hvor en – som det heter – forholder seg som »Selveier«<sup>1</sup> til de filosofiske begreper.

På den annen side: Hans polemiske pretensjon er ikke nettopp beskjeden. Mitt mistankens spørsmål er: i hvilken grad er SK fanget av sin rasjonalistiske motpol? Altså, om rasjonalismen feies av bordet, vil det vel ligge noen smuler av den art igjen? Utvilsomt. Spørsmålet er om det overhodet betyr noe når det gjelder å forstå SK's posisjon, noe som går utover det tilsynelatende trivielle faktum mange har pekt på, at SK kan anvende rasjonalismens (Hegels) »terminologi« – som det heter, og det tildels med velberådd hu, i polemisk hensikt, som parodi på »spekulasjonen«.

Og så er det neste spørsmål dette: Når problemstillingen i »Philosophiske Smuler« lyder: »Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed (---)?«, er det kun et uttrykk for det »Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift« kaller »Anlæggets hele Parodieren af Speculationen«<sup>2</sup>? Den hypotetiske form er vel et kunstprodukt, idet jo resultat for SK selv er gitt: nemlig som »den gammeldagse Orthodoxie i behørig Strenghed«.<sup>3</sup> Men interessen for en »evig bevissthet« er reell nok.

Og for å sette det på spissen: »en evig bevissthet« det er selve *grunnproblemet i rasjonalismen*, in casu den transcendental-filosofiske og idealistiske tradisjon.<sup>4</sup> Hva SK eller Climacus pretenderer, er å gi et nytt, avvikende svar på dette grunnspørsmål; den absolutte forankring for bevisstheten eller selvforståelsen gis kun i kristendommen. Det absolutte gis ikke i bevisstheten, slik at det åpenbarer seg gjennom transcendental-filosofiens »Wissen des Wissens«, det absolutte er paradokst, det som (kategorialt) er »over« viten og selvbevissthet.

Og så kan vi bare – liksom SK selv – konstatere og understreke »brud-

\* Omarbeidet versjon av et foredrag i Søren Kierkegaard Selskabet november 1985 med tittelen: Gives der en rasjonalistisk smule hos Søren Kierkegaard?

det«. Det er hva han selv respekterer til og med *Feuerbach* for, »at gjøre Alvor af det med Brudet«. <sup>5</sup>

Men fremdeles kan det spørres: Finnes der en rasjonalistisk rest hos SK? Jeg akter ikke å trekke bruddet i tvil, men jeg finner det meningsfullt å forsøke å gi en mening til bruddet ved å studere noen av bruddflatene. Når SK her henspiller på *Feuerbach* som en slags medspiller eller skjebnefelle, så indikerer det at han opplever sitt utbrudd fra rasjonalismen som ledd i en større sammenheng, en slags kollektiv åndelig krise. Og om vi holder oss til *Feuerbach* som eksponent, så er krisens essens at »ånden« trues av »materien«. Og på denne frontlinje er det SK's visjon og imperativ: å redde hva som reddes kan av åndens realitet. I dette perspektiv er det »stumpene« nettopp av rasjonalismen som skal reddes av SK. Erkjennes fornuftens maktesløshet under den fortsatt gyldige forutsetning om åndens primat, kan en bare møte krisen med en radikal omtolkning av fornuftsbegrepet. Er det så at fornuftens og dermed tilværelsens enhet skal reddes av viljen – slik Kant i en noe annen forstand ville det?

### 1. SK mellom rasjonalisme og illusjonisme

Den antydete dobbelthet er dobbeltheten i SK's åndshistoriske og filosofi-historiske situasjon, hans »innklemte« posisjon mellom rasjonalisme og den konsekvente motpol til rasjonalismen, illusjonismen, dvs. teorien om bevisstheten som en absolutt endelig, en jordisk og materiell størrelse, som via en materiell mekanisme produserer idéer, ideologier, kort sagt illusjoner, f.eks. idéen om Gud som menneskets fantasi om seg selv. (Jfr. *Feuerbach*)

Dette er rasjonalismens radikale krise, nemlig som en omtolkning av rasjonalismens general-ontologi, som – enkelt sagt – går ut på at virkelighet er bevissthetsproduksjon. Den mer konsekvente (ensidige) form – skapes av *Hegel*, med sin forbedring av *Kants* kritiske standpunkt – hvor det jo fortsatt består en distanse mellom erkjennelse og gjenstand. Nå (hos *Hegel*) *har* erkjennelsen gjenstanden i seg selv; alt er subjekt, og det objektive er en ytring av subjektet. *Hegels* posisjon er enkelt sagt rasjonalisme ved at ratio og causa identifiseres, liksom i den eldre rasjonalisme, men på en historisk-dynamisk måte. Virkeligheten er i sin bunn og grunn et nettverk av logiske relasjoner, og det absolutte, det eviggyldige, er denne helhet, som en historie som produserer seg selv.

I forhold til denne versjon av rasjonalismen synes SK å følge den radikale idealisme-kritikk et langt stykke på veien. Det partikulære, det individuelle, *det konkrete enkelte menneske* blir satt opp mot det allmene nettverk av logiske relasjoner – i en viss forstand som hos *Feuerbach* (i hans begrep om det sanselig-kroppslige individ som fundamental-ontologisk realitet).

Men SK's avgjørende *premiss* for begrepet om *det individuelle som det virkelige*, er dog radikalt forskjellig fra *Feuerbachs antropologi*. Det ligger nemlig i den *teologi* *Feuerbach* på sin side ser som filosofiens og også

idealismens forbannelse; premisset ligger i et positivt begrep om nettopp det absolutte. Det individuelle er jo slett ikke det absolutt virkelige; det er virkelighet i kraft av det absolutte som »bærer« dets individuelle virkelighet. Så her står SK på idealismens side av frontlinjen (i vid mening). I begge fall går en ut fra det absolutte, men som sagt, som hendholdsvis »i« og »utenfor« bevisstheten – om vi skal uttrykke det noe forenklet.

»Utenfor« bevisstheten er det absolutte i kristendommens forstand, slik SK nå også vil forstå og nytolke kristendommen, nemlig i kontrast til (som en negasjon av) filosofiens fortolkning av inkarnasjonsdogmet, som en blott og bar »forestilling« om det evige slektskap og samvirke mellom Gud og menesket, altså om Gud »i« bevisstheten. I og med inkarnasjonen er det evige og absolutte tilstede i menneskets historie som et partikulært faktum; det er paradokset i strengere mening, som kun har én *negativ* forutsetning i den menneskelige bevissthet, nemlig det lavere eller sokratiske paradoks at »Muligheden af erindrende at tage sig selv tilbake i Evigheden (---) bestandig ophæves derved, at Inderliggjørelse i at eksistere utfylder Tiden«. <sup>6</sup> Resultatet er kristendommen, dvs. som den absolutte sannhet, forstått som »Existent-Meddelelse«, hvor igjen det sokratiske gjelder at en må oppdage sannheten ved seg selv.

Satt på spissen: det skjer her en dobbel negasjon – som vel å merke ikke er den hegelske med sitt positive (syntetiske) resultat: a) opphevelsen av teologien som objektivt læresystem (brodden mod Martensen) og b) opphevelsen av filosofien – altså i kraft av kristendommen som eksistensmeddelelse, basert på Guds selvkommunikasjon i inkarnasjonen. Opphever Marx filosofien til fordel for praksis, settes det her – i prinsipiell forstand – en strek over filosofien som sannhetsbærer fra Platon av, i kraft av kristendommen som paradokset.

Dette grove bildet av SK's åndshistoriske situasjon indikerer et klart nei på mit spørsmål om en eventuel rasjonalistisk rest hos SK. Det allmene synes her å drukne i det paradoksale og individuelle. Det er det bilde av SK som er blitt rendyrket bl.a. i den dialektiske teologien. <sup>7</sup>

Problemet er at det herved ikke gis noen forståelsesbakgrunn, noe begrepsmessing fundament, for de helt evidente filosofiske sider ved SK's forfatterskap og verk. Mitt prinsipielle forslag til løsningen av dette problem – om det da kanskje bare er en delløsning – er å nyansere det bilde av den rasjonalistisk-idealistske filosofi som ligger til grunn for denne (gjengse) kategoriske motstilling av filosofi og kristendom. Dvs. bl.a. å gjøre dette bilde mindre avhengig av SK's egen fremstilling, énsidig og polemisk innsiktet på Hegel som den er.

## 2. Det rasjonalistiske standpunkt

Den rasjonalistisk-idealistske filosofi (s.k. tysk idealisme) er jo på ingen måte en éntydig størrelse – identifiserbar med Hegel som sitt naturlige endepunkt (den hegelske skoles ideologiske konstruksjon). <sup>8</sup> Dette i og for seg velkjente faktum medtenkes ikke alltid når det er tale om å karakteri-

sere de filosofiske aspekter ved SK's rasjonalismekritikk. Det er her tale om noe mer enn historisk fullstendighet. Det essensielle og relevante i forhold til SK's »opphevelse« av filosofien i kristendommen (altså som den eksklusive formidling med det absolutte), er dette at den indre-idealistske strid nettopp dreier seg om det *absolutte*, om tilgangen til det, om i hvilken forstand det kan være objekt for den fornuft som rekonstruerer verden i sitt nett av logiske relasjoner. Hegels kardinalstandpunkt om det absolutte som logikk og dets sentralidé om begrepet som utvikler seg i og ved seg selv som begrep, deles verken av Fichte eller Schelling (for bare å nevne de to andre hovedfigurer). I tillegg kommer – som en ytterligere nyansering av bildet – den eldre opposisjon mot selve den kantianske konstitusjonstanke, som jo er utgangspunkt for den rasjonalistiske rekonstruksjon – en opposisjon som i *Jacobis* version er et konsekvent anti-rasjonalistisk standpunkt. Ifølge Jacobi vil forsøkene på å fange inn virkeligheten i en logisk-matematisk konstruksjon (både Spinoza og Fichte) alltid mislykkes, fordi tanken her kun har med seg selv å gjøre – som ren tanke – og mulighetsfære – hinsides virkelighet, som kun kan »tros«, nås gjennom *tillit* til erkjennelsen, som således ikke er begrunnbar. SK er seg bevisst et åndsslektskap med Jacobi og hans forgjenger *Hamann*, og med deres protest mot det Climacus kaller »Tænknings Suprematie«,<sup>9</sup> selv om han ikke uten videre adopterer den »trosrealistiske« posisjon som filosofisk standpunkt.<sup>10</sup>

At den logiske konstruksjon av virkeligheten ender i et dø-punkt blir klart etterhvert både for *Fichte* og *Schelling*. Den totalitære begrunnelses-sammenheng kan ikke begrunne seg selv. For Fichte betyr det overgangen fra »viten« til »væren« som det ontologiske primærdatum; viten er værens »manifestasjon« eller »åpenbaring«. Det betyr ingen oppgivelse av det idealistske selvsettingsprinsipp, et tilbakefall i det som for Fichte forblir en naiv tro på verdens realitet forut for affeksjonen. Bevisstheten om verden – dvs. verden selv – skapes i selvbevisstheten; men nettopp dette produktive selv åpenbares for seg selv som grunnløst eller som avgrunn, »ein System blosser Bilder, ohne alle Realität«. <sup>11</sup> Kun gjennom den moralske vissthet om selvvirksomheten som absolutt imperativ, får denne sanselige verden en sekundær realitetskarater. At denne bevissthet har sin rot i noe omgripende er visst, men hvorledes denne sammenheng er kan prinsipielt ikke gjennomskues. Bevisstheten som bevissthet er *endelig* etter sitt vesen.

Den eventuelle mer direkte påvirkning som Fichtes filosofi, f.eks. hans *Die Bestimmung des Menschen* (som jeg her har trukket frem), har øvd på SK ser jeg her bort fra. Poenget er det generelle bildet av den idealistisk-rasjonalistske filosofi: det grunnforhold at den verdenskonstituerende fornuft blir et mysterium for seg selv. Denne utviklingslinje fra rasjonalisme til irrasjonalisme (for å bruke forenklede uttrykk) er karakteristisk for filosofien i andre tredjedel av århundret. Det er en historie, en fornuftens skjebnehistorie, SK's tenkning er en del av – og historisk må forstås i lys av.

At SK kunne oppfatte *Schellings* forelesninger i 1841/42 om »åpen-

baringens filosofi« som et mulig bidrag til en sanering av konstruksjonsfilosofien ved hjelp av virkelighetsbegrepet som kritisk norm,<sup>12</sup> indikerer SK's konkrete nærhet til den interne debatt om det filosofiske generaltema i denne periode: forholdet mellom fornuft og virkelighet, selv om SK finner sine egne – kanskje noe »ufilosofiske« – løsninger på problemet.

Schellings sen-filosofi er et stort og vanskelig kapitel for seg, ypperlig framstilt av Walter Schulz, som en slags radikaliserings av den idealistiske selvbestemmelsesidé, idet denne henlegges hinsides den menneskelige fornuft, i et guddommelig subjekt som ikke kan objektiveres. I en viss analogi med Fichte; fornuften er objektiverende og derfor kan den ikke innfange under begrepet sin egen grunn; den unndrar seg. At grunnen unndrar seg demonstrerer *begrepets makteløsthet*. På dette grunnlag finner vi hos Schelling en kritikk av Hegel som har samme logiske nerve som den vi finner hos SK. Hos Schelling heter det et sted: »Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel selbst das Sein erklärt, hat, darum weil er ein leerer ist, noch keine Nöthigung sich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt sich, sondern der Gedanke, d.h. ich, der Philosophierende, kann ein Bedürfnis empfinden vom dem Leeren zum Erfüllen fortzugehen«.<sup>13</sup> Det er også *Trendelenburgs* generelle kritiske poeng; at »das reine Denken lebt allein von dem bildlichen, dem unreinen Denken. Wenn es von diesem nicht mehr das tägliche Brot empfängt, so stirbt er rettungslos dahin«.<sup>14</sup> Og det er et poeng som SK i sin tur bringer videre med sin polemikk mot det forhold at bevegelse, tilblivelse, overhodet virkeligheten innføres i logikken – ved at den *abstraksjon* fra den konkrete livsprosess som dette forutsetter, glemmes. Derved oppstår den illusjon om *nødvendighetens bevegelse* i den menneskelige historie som SK gjør opp med å sin paragraf om »Tilblivelse« i »Philosophisme Smuler«.

Hva dette bringer oss til, som en mulighet, er å forstå SK's rasjonalismekritikk i tilknytning til og i forlengelsen av den indre strid i idealismen om ratios ontologiske status, som uttrykk for den indre saklige spenning i det idealistiske begrunnelsesprogram. Denne forklaringsmåte er et alternativ til eller supplement til den forklaring av SK's posisjon som gjør kristendommens eksklusive og paradoksale begrep om det absolutte til det avgjørende premiss.

### 3. Sen-idealismen og dansk idealisme – spekulativ-kristen teisme

Det som historisk formidler, gjør present for SK, denne indre strid og spenning i idealismen om fornuftens begrunnelseskompetanse og ontologiske rekkevidde, er som allerede nevnt, den åndshistoriske situasjon hvor begrepets makt svekkes, og i verste fall, som et ytterpunkt, erstattes med den illusjonsdannende materielle bevissthet.

SK forholder seg nokså umiddelbart til det første trinn på denne skala, det »svækkede« begrep, den modifiserte fornuftsidealisme, som er karakteristisk for den såkaldte sen-idealistiske periode, hvis hovedtrekk også er virksomme i det danske filosofiske miljø han umiddelbart har sin rot i.

Det som særlig gjør denne sammenheng relevant for spørsmålet om hvorvidt SK's rasjonalismekritikk er »filosofi« eller »teologisk« begrunnet, er det forhold at det her utvikles det vi kunne kalle en »filosofisk teologi«, og det nettopp i relasjon til det omtalte begrunnelsesproblem. Enkelt uttrykt: hvor henter begrepet (idéen) sin makt fra, når tilværelsen – slik det synes vitterlig – fremdeles fremstår med en rasjonell og helhetlig struktur? Jo, fra Gud som en personlig skapende makt. Gud gir i skapelsen så vel verden og som den menneskelige bevissthet struktur gjennom de evige idéer. Den »positive« kristendom er løsningen.

En eksponent for denne tankegang er *den yngre Fichte*, som mener seg å fortsette og utdype den eldre Fichtes utbrudd fra den abstrakte tenkemåte, »dieser einseitige Aberglaube an das Formale, als den eigentlichen Kern und das Wesen der Dinge«<sup>15</sup>, idet han definerer den menneskelige bevissthet (med alt sitt vesentlige innhold, idéinnholdet) som et produkt av den guddommelige »urbevissthet«. Ingen skapelse uten klarhet, altså bevissthet, ergo er *Gud den absolutte bevissthet*.<sup>16</sup> Det er samme argument som Martensen anfører mot Hegels gudsbegrep i sin disputas, altså mot den tanke at Gud erkjenner seg selv først i den menneskelige bevissthet. »Men saaledes falde Guds Viisdom og Almagt ud fra hinanden; hvor Magten er, der er ingen Viden, og hvor Viden er, der er ingen Magt; det er en blind Magt og en afmægtig Viden«, sier Martensen.<sup>17</sup>

Dermed hører vesensmessig til denne konsepsjon tanken om Guds personalitet, og korresponderende med det også idéen om den menneskelige individualitet som en apriorisk begrunnet virkelighet: »Das Abstrakt-allgemeine, ist gar nicht; Alles ist individuell, Gott wie die Kreatur«, som Fichte uttrykker det.<sup>18</sup>

Tross den spekulative pretensjon og metodikk, er dette – altså som »kristelig spekulasjon« – en relativ tilnærming til SK's kristelig-teologiske forankring av det absolutte. Om det på hans premisser kan fortone seg som en sammenblanding av filosofi og kristendom som kanskje er »verre« enn Hegels versjon, er ikke helt utelukket.

Til slutt i denne idéhistoriske revy, et raskt blick på den hjemlige variant av idealismen, representert ved *Sibbern og Poul Martin Möller*, som jo i visse fortolkninger har figurert som *førlopere* for SK's endelige avregning med fornuftsidealismen. Jeg mener at denne »impulsteori« – isolert sett – gir et nokså skjevt bilde, f.eks. i den form vi møter den hos *Thulstrup*. Sibbern og Möllers sk. »oppgjør« med Hegel er nemlig et oppgjør *innenfor* fornuftsidealismen, på samme måte som hos den yngre Fichte, i retning av en spekulativ teisme (»kristendomsfilosofi« som Sibbern kaller det på 30-tallet).

Den fundamentalontologiske forutsetning for så vel Sibbern som for Möller er at all endelighet har del i en høyere intelligibel sammenheng. Som for Hegel er i prinsippet alt virkelighet fornuftig; kontroversen dreier sig om hvorledes denne fornuftig sammenheng i alt – med det »Altkonstitutive« som siste grunn (Sibbern) – nærmere skal forstås. »Alt det Givne

skal jo indoptages saaledes i Grundanskuelsen, at det alt derved kan sees i sin inderste Rationalitet og Fornuftighed«. <sup>19</sup> Og kun dette er nå Sibberns s.k. »empiriske innstilling, at han i det gitte, erfaringen ser det aprioriske, idéen. Om erfaringen som kilde, i pregnant mening, er det overhode ikke tale. Det er derimot fornuften som er erfaringens kilde, og også den blotte sansnings egentlige kilde. Det sanselige korrelat er kun en »fremkallende« årsak<sup>20</sup> til begrepserkjennelsen, i kraft av den forutgitte harmoni mellom det objektive og det subjektive. Kritikken av rasjonalismen er – som nevnt – i hovedsak den vi møter innenfor idealismen, som en avvisning av det hegelske »begrep om begrepet«, som det som qua begrep kan realisere seg, forme virkeligheten. Makten stammer ikke fra begrepet, men fra det Sibbern bl.a. kaller det *ekstra-rasjonelle*, den bakenforliggende *livskilde* som vi »tror« effektuerer *overgangen* fra idériket til virkeligheten. I denne metafysisk-teistiske *overgangsideé* finner vi begrunnelsen for Sibberns tale om »det Sporadiske«<sup>21</sup> og »det Collaterale«<sup>22</sup>, hans vekt på det personlig-afektive element i erkjennelsen – alt dette som er trukket frem som affinitet til SK's personlighets- og eksistensfilosofi, f.eks. det etiske paradigme: »å velge seg selv i sin evige gyldighet«.

Den samme dobbelthet av begrepssystem (ontologi som virkelighetens logiske former) og erfaring, personlighetsdannelse og tradisjon, finner vi også hos *Møller*, men teoretisk mer uavklart og flydende – kanskje svarende til Heibergs vurdering om Møllers vilkårlige utbrudd fra de hegelske tankebaner i og med sin avhandling om udødlighetsproblemet (1837). Men kanskje derfor er bruddet med fornuftsidealismen mer radikalt, fordi det er abrupt og personlig. Det merkes en resignasjon i forhold til teoretisk kunnskap overhodet, som nemlig ikke tilfredsstillende den eksistensielle interesse, at »det Almindelige saaledes erkjendes, at det Enkelte (Eenlige) ikke forsvinder deri«. <sup>23</sup> Møller er i ferd med – kunne vi kanskje driste oss til å si – å gjøre den Kierkegaardske bevegelse bort fra filosofien overhodet – til kristendommens lære om – som det sies – »en personlig Gud og Menneskets Udødlighed«<sup>24</sup> – altså det Climacus kaller »den gammeldagse Orthodoxie i behørig Strenghed«.

Så er vi omsider fremme ved SK selv, og til muligheten for å antyde et noe mer komplett svar på spørsmålet om de eventuelle rasjonalistiske smuler. Det den nødvendigvis springende og overfladiske historiske revy har villet vise, er generelt at SK's brudd med rasjonalismen – særlig når denne vesentlig lar Hegel spille »skurkens« rolle – på ingen måte er et novum, von Himmel gefallen hos SK. Det reflekterer en lang og fortløpende diskusjon om det rasjonalistiske grunnproblem, forholdet mellom det absolutte og den endelige bevissthet, eller med SK's term: »eksistensen«, og hvor rasjonalismen som prinsipiell posisjon står og faller med at det absolutte er ratio. Det vi kan kalle rasjonalistiske smuler eller rester, er ratios detronisering eller komprimering. Fornuften består, men er ikke altbestemmende. Kan vi bruke dette som innfallsvinkel til SK's tenkning, for å avgjøre i hvilken forstand det her fremdeles kan dreie seg om filosofi – en filosofi etter filosofiens opphevelse så å si?

#### 4. Rasjonaliteten som et mysterium for seg selv hos SK

SK radikaliserer rasjonalismens krise – ved – som nevnt – å støte det absolute definitivt ut fra fornuftens doméne, først ved å reversere filosofien til den sokratiske posisjon, den før-spekulative ikke-viten; det absolute erfares kun som grense, det uerkjennelige Annet. Dernest skjerpes dette standpunkt ved paradokset *sensu eminentiori*, ved at det evige hevdes som partikulært faktum. Finns det noen rasjonalistisk rest i dette?

Jeg gjør et forsøk på å besvare dette positivt: Det er to grunntrekk i denne konsepsjon som kan parallellforskyves tilbake til fornuftsidealismen: For det første: Det absolute er i prinsippet fortsatt tenkt som begrunnelsesinstans i forhold til den menneskelige bevissthet eller virkelighet. Selvforholdet er ifølge »Sygdommen til Døden« et avledet forhold som på grunn av den frihet eller mulighet for selvbegrunnelse som ligger i selvforholdets konstitusjonelle struktur, enten kan frigjøre seg fra eller binde sig til denne sin ytterste betingelse. Den absolute emansipasjon er selvsagt en illusjon, og destruktivt nettopp for selvbegrunnelsen, men selvbegrunnelsen er en nødvendig del av helhten.

Det er det andre hovedpunkt i SK's kontinuitet med fornuftsidealismen, autonomiprinsippet, forutsetningen om at den sanne menneskelige virkelighet skapes ved selvvirksomhet. Derfor gjelder jo det sokratiske prinsipp også innenfor det kristelige. Her ligger den avgjørende forskjell mellom SK's og *Martensens* idealismekritikk, som i begrepet om den menneskelige ånds autarki, som det heter, ser kilden til teologiens forfalskning, erstatningen av Guds selvåpenbaring med religionen. Martens Gudskunnskap utkrystalliserer seg i *credo*, i dogmet og det (objektive) dogmatiske system. Det vil si at Martensen i motsetning til SK overhodet ikke medtenker nettopp *fornuftsautonomiens generelle krise*, men kun gir det overleverte »theonome« trosinnhold en filosofisk – systematisk form.

Den essensielle filosofiske rest hos SK er således, enkelt uttrykt, reduksjonen av filosofien til sitt sokratiske, negative, ironiske nivå. I den forstand er jo også avhandling »Om Begrebet Ironie« passende (om enn tilfeldig) plassert først i forfatterskapet – nesten som en slags analogi til Hegels »åndens fenomenologi« som innledning til systemet – altså som en innledning til det system av eksistensmåter som jo vitterlig finns hos SK i form av hans framstilling av menneskelivets stadier. Ironien er så å si metodikk og perspektiv for erkjennelsen, dens form og begrensning som menneskelig *selverkjennelse*, idet den, som det SK i sin magisteravhandling kaller behersket ironi, ikke kun lar individet reflektere seg ut av livets umiddelbare situasjon, men – hegelsk uttrykt – »formidler« det med denne, omskaper det til en etisk virkelighet. Som »behersket« *uendeliggjør* og *begrenser* ironien samtidig; den »frelser Sjælen fra at have sit Liv i Endeligheden«, men på en slik måte dog at »Virkeligheden (faaer) sin Gyldighed (---), thi Sjælen skal ikke saaledes luttres, at den ligesom nøgen, blank og bar skulde løbe ud af Livet«, sier magister Kierkegaard.<sup>25</sup>

Skjematisk uttrykt, det som skjer i forhold til den rasjonalistiske for-



utsetning at idéen utgjør en overpersonal kosmologisk makt, er at denne makt komprimeres – så å si – til den personale sfære; idéen utfyller seg vesentlig i det personlig-individuelle liv. SK uttrykker dette selv pregnant – i den rasjonalistiske filosofiens språk – i en opptegnelse fra 1840, hvor han opp mot det illusjonære forsøk på å innfange virkelighet i det metafysiske begreb stiller den tese at: »Denne Eenhed af det Metaphysiske og det Tilfældige ligger allerede i Selvbevidstheden, der er Personlighedens Udgangspunkt. Jeg bliver mig paa eengang bevidst i min evige Gyldighed i min saa at sige guddommelige Nødvendighed, og i min tilfældige Endelighed«<sup>26</sup>.

Disse epigrammer kan vi ikke trekke de helt bastante konklusjoner av, men de indikerer noe av det grunnleggende i SK's åndshistoriske situasjon: Idéen er i den etter-idealisticke situasjon fortrenget fra naturen, gjort tvilsom som realitet i den kollektive historie, og det menneskelige individ står alene igjen mellom den fremmede kroppslig-sanselige sfære på den ene side og den fjerne Gud, Deus absconditus, på den andre ytterkant.

I denne situasjon er idéens eller gyldighetens organ ikke ratio, men *lidenskapen*, som vendt mot den ene side, opptar i seg *angsten* som uttrykk for motsetningen mellom kropp og ånd. På dette punkt er SK utvilsomt på en særegen og original måte bestemt av tidens s.k. materialistiske ansats (hvor meget enn hans analyse av angstfenomenet måtte henge sammen med hans personlige situasjon og konstitusjon). Lidenskapen reflekterer denne motsetning som en ufrakommelig skjebne, i den intrikate og tragiske mening, at ånden, selvbestemmelsen, kun er mulig gjennom en grunnleggende anerkjennelse av kroppsligheten; det »er ved Synden og i Synden, at det Selviske vorder«, siger Vigilius.<sup>27</sup>

Vi kan si at den idealistisk-rasjonalistiske selvbestemmelsesidé er transformert til lidenskap fordi det den skal bestemme og begrunne, er en virkelighet som ikke i seg selv er disponert for en underordning under idé og idealitet; natur og kropp er hinsides idé og norm, og truer overhodet denne sfæres gyldighet. Derfor fører det moralske imperativ til angst, slik vi ser i »Begrebet Angest«. Bevisstheten verken produserer naturen eller er vokset frem fra den som den ubevisste ånd. Vendt mot den andre side, er lidenskapen kampen for å »sette« denne lidenskap som begrunnelsesinstans. Lidenskapens vending mot Deus absconditus er betinget av at denne i stigende grad erfares som grunnløs, som en avgrunn i forhold til begrunnelsesoppgaven. Det er den antropologiske logikk i SK's lære om menneskelivets stadier, som viser hvorledes den »komprimerte idealisme«, å gi evig gyldighet til sin personlige eksistens, uttømmer suksessivt de muligheter som ligger i refleksjon og vilje.

På denne måte »innarbeides« i alternativet til den rasjonalistiske selvbegrunnelse vesentlige eller strukturelle elementer fra »åndens pragmatiske historie«, for å bruke Fichtes uttrykk, men med en karakteristisk forskyvning fra erkjennelsesteorien til psykologien, svarende til det omtalte »naturalistiske« premiss hos SK.

Når som kjent den omkringløpende og fortvilte selvbegrunnelsestrang

finner sin ende, sitt slutt punkt og sitt formål, i det absolutte som samtidig Deus absconditus og Deus revelatus, er heller ikke denne opphevelse av filosofien, nemlig i kraft av inkarnasjonens paradoks, aldeles uten en viss underjordisk forbindelse med den rasjonalistiske motpol. For som sagt, det sokratiske gjelder også i forhold til det kristelige; subjektiviteten er fortsatt sannheten, selv om den – som konkret – også er usannheten.

Den teologisk-filosofiske konsekvens av at Gud utstøtes fra enhver umiddelbarhet, og kun forholder seg til »Subjektiviteten i sin yderste Anstrængelse, i det Yderste (–) hvor der intet Objekt er«,<sup>28</sup> er at Gud bare kan tenkes som det absolutte subjekt. »Gud er Subjekt, og derfor kun for Subjektiviteten i Inderlighed«, sier Climacus.<sup>29</sup> Vel kommer denne guddommelige subjektivitet objektivt og historisk til uttrykk i inkarnasjonen. Men denne unndrar seg enhver objektivisering, enhver gnoseologisk utlegning etter Martensens mønster. Guds subjektivitet realiseres i et enkelt menneskelig subjekt, som qua forbilde skal omdanne det enkelte menneske til isolert subjektivitet overfor Gud.

Summa summarum: Det finnes en rasjonalistisk rest hos SK. Jeg kunne forsøge å uttrykke det enkelt og skjematisk på følgende måte: I rasjonalismen begrunnes menneskets identitet ved at natur og historie rekonstrueres som et produkt av den fornuft mennesket selv *er* eller *har* sin egentlige rot i. Det indre-idealistske problem er at den siste begrunnelse for den fornuftige selv begrunnelse undrar seg objektivisering. Derav dens modifikasjoner i retning av spekulativ teisme.

For SK er den objektive natur og historie allerede utenforliggende og lar seg ikke tilbakeføre til selvvirkksomheten. Derimot innskrenkes selvvirkksomheten til den personlige historie; ved å overta seg selv i sin faktiske situasjon, være sitt eget opphav, skal mennesket verge seg mot den frihetsberøvende og identitetsoppløsende ytre virkelighet. I forhold til idealismen er objektet innskrenket, mens subjektet formelt på samme måte er definert som selvvirkksomhet, men med et vesentlig annet innhold, fordi dens objekt, det konkrete selv, ikke er uttrykk for et fornuftig apriori. Selvrefleksjonen som bestemmende instans fungerer kun destruktivt (slik SK's analyse av den estetiske eksistens viser). Selvvirkksomheten når likevel på samme måte som i fornuftsidealismen til et døypunkt, hvor det faktiske liv viser seg som større og mektigere enn selvbestemmelsen i lidenskap, slik at bare en overgripende instans kan »kvalifisere det faktiske«, slik *Sløk* ynder å formulere det.

Det jeg kort kan antyde som en slags konklusjon på hele denne overveelse, er at det trolig vil være et fruktbart synspunkt å gå ut fra i studiet av SK *at hele hans tankegang* er bestemt av fornuftsidealismens spenningsfylte forsøk på å etablere det SK kaller »Gjentagelsen« i tilværelsen, og ikke minst av det faktum at disse forsøk ikke fremstår som gyldige for SK – i en situasjon hvor den rasjonalistiske forutsetning om en forutgitt harmoni mellom bevissthetens rasjonelle struktur og tilværelsens totalitet fortøner seg som et bevissthetsprodukt i den moderne og negative mening, altså som en illusjon.

Det henvises til Søren Kierkegaards *Samlede Værker*, udgivne af Drachmann, Heiberg og Lange, I-XV, København 1920-36, og til *Søren Kierkegaards Papirer*, utgivne af Heiberg og Kuhr, forøget ved Thulstrup, København 1968ff.

1. SV. bd. 7, p. x.
2. SV. bd. 7, p. 262.
3. Ibid.
4. Jfr. f.eks. J.G. Fichtes filosofisk-religiøse patos: »Ich verlange etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und sein wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusicht, ohne es hervorzubringen, oder daran das Geringste zu ändern«. (*Die Bestimmung des Menschen*, Reclam 1201, Stuttgart 1981 p. 105.)
5. Pap. V B 74, 5.
6. SV. bd. 7, p. 192.
7. Jfr. H. Diems reduksjon av det »filosofisk-antropologiske« til det »eksistensielle« aspekt, »dass man den Weg der Kierkegaardschen Dialektik (---) selbst existierend geht«. (*Philosophie und Christentum bei Søren Kierkegaard*, München 1929, p. 350.)
8. »Kant, Fichte und Schelling werden zu blossen 'Momenten', die in der Hegelschen Philosophie 'aufgehoben' sind«. (G. Lehmann: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*, Sammlung Götschen 571, Berlin 1953, p. 19.)
9. SV. bd. 7, p. 336.
10. Jfr. SV. bd. 7, p. 528.
11. J.G. Fichte, op. cit., p. 102.
12. Jfr. Pap. III A 179.
13. *Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen* (1827), *Schellings Werke V*, herausgegeben von M. Schröter, München 1928, p. 208.
14. *Die logische Frage in Hegels System*, Leipzig 1843, p. 13.
15. *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie I*, Heidelberg 1832, p. 46.
16. »Was aber ist als dies innerlich Einigende zu denken, was vermag im unendlich Einzelnen, dennoch die Einhiet zu behaupten und durch zu führen? Nicht blinde Schöpferkraft (unendliche Produktivität), sondern ein absolut durchschauendes, allgegenwärtig durchdringendes Licht, wofür wir nur den Ausdruck des Bewusstseins kennen«. (Ibid. p. xxi)
17. *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, København 1841, p. 108.
18. Op. cit., p. 297.
19. *Om Philosophiens Begreb, Natur og Væsen*, København 1843, p. 76.
20. Jfr. *Menneskets aandelige Natur og Væsen I*, København 1819, p. 215 f.
21. »Det Sporadiske er saaledes Oragnisationen paa Veien til at constituere sig, paa hvilken dets Veie det høre den væsentligen til at gaae igjennem det Sporadiske Stadium, d.e. igjennem Tilværelsesmomenternes Debat«. (Ibid., p. 62)
22. »Troen er en syntetisk Eenhed af levende Følelse og resolut Villie; ved denne sidste gribe vi Det, hvoraf vi er grebne«. (*Perseus, Journal for den speculative Idee*, i *Maanedsskrift for Litteratur* nr. 19, København 1838.)
23. *Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Litteratur*, i *Maanedsskrift for Litteratur* nr. 17, København 1837, p. 60.
24. Ibid. p. 64.
25. SV. bd. 13, p. 425 f.
26. Pap. III A 1.
27. SV. bd. 4, p. 385.
28. SV. bd. 7, p. 44.
29. SV. bd. 7, p. 185.