

# Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme

af MARIE MIKULOVÁ THULSTRUP

## *Indledning.*

Emnet »Kierkegaards forhold til mystik« kan forekomme af sekundær betydning for forskere, der har beskæftiget sig udelukkende med den filosofiske side af hans forfatterskab, eller som kun har haft interesse i hans dogmatiske forestillinger. Men dem, der har interesseret sig for Kierkegaard som kristen, og som har overvejet hans kristelige understregning af askese og Kristi efterfølgelse, har ikke kunnet undgå at lægge mærke til den iøjnefaldende kendsgerning, at han stadig hyppigere gav sig af med læsningen af de kristne mystikere. Hvorfor dog – og hvad søgte han hos de førreformatoriske mystikere? Hvorfor læste Kierkegaard dem, hvilket var hans syn på mystik i det hele taget?

Forskere med en kristen Kierkegaard-interesse har af og til flygtigt berørt denne særlige omstændighed hos Kierkegaard, men ingen har hidtil udforsket dette emne: Kierkegaards forhold til mystik.

Foreliggende arbejde er et led i en større historisk undersøgelse over dette emne. Afhandlingen beskæftiger sig med den ene af de to hovedindflydelser på Kierkegaards tænkning, med den spekulative idealisme. Forf.s tidligere publicerede arbejder: »Kierkegaard og pietismen« (S. Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 13, Københ. 1967), og »Kierkegaard, Platons skuen og kristendommen« (S. Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 15, Københ. 1970) er også led i samme undersøgelse. Til bestemmelse af selve begrebet mystik, som er et meget forskelligt brugt begreb, med meget divergerende fylde, henvises der til forf.s bog »Begrebet mystik« (Københ. 1974).

Den sidste historiske undersøgelse i samme række behandler Kierkegaards teologiske studium og dets vurdering af mystik, samt Kierkegaards læsning af selve mystikernes tekster og deres indflydelse på hans tænkning. Den foreligger endnu ikke trykt.

Historiske undersøgelser, så besværlige og langvarige de kan være for forfatteren, er nødvendige til belysning af historiske emner. Skønt kun lidt værdsatte, giver de dog den faste grund under fødderne for den forsker, hvis endelige mål er en systematisk studie, i dette tilfælde: om Kierkegaard og mystik. En historisk undersøgelse, der går forud for den systematiske, giver sikkerhed i dannelsen af de systematiske slutninger og forebygger al gætterier, der ikke hører hjemme i videnskabelige undersøgelser.

Dispositionen i det følgende er denne:

1. Studieårene indtil 1840.
2. Forholdet til »spekulationen« efter 1840.
3. Kierkegaards kritik af idealismen som mystik, sat i historisk ramme.

### 1. Studieårene indtil 1840.

Kierkegaard var klar over, at den spekulative idealisme beråbte sig på platonismen, og at idealisterne fra Fichte til Hegel benyttede sig af Platon og hans tolkere. Både platonismen og hegelianismen får i Kierkegaards forfatterskab fællesnavnet *filosofi, erkendelse*; for hegelianismen reserveres desuden begrebet *spekulation*. Kierkegaard anerkendte forbindelsen mellem disse to udformninger af idealisme; de havde jo en beslægtet opfattelse af fornuftens magt til at erkende det guddommelige, det være sig, som hos *Platon*, ved en medvidende skuen, eller som hos Fichte, ved foreningen af jeget med det højeste; ved *Schellings* forudgivne identitet med skabningen, og ved *Hegels* spekulation.

Det er ikke ligegyldigt at vide, hvordan Kierkegaard lærte den tyske spekulative idealisme at kende; rækkefølgen, i hvilken han læste idealisternes værker, situationen, i hvilken han læste dem, omtalen af dem, han fandt hos andre forfattere – alt dette havde betydning både for hans forståelse og vurdering af idealismen.

Filosofiens forhold til kristendommen var Kierkegaards personlige problem (cf. I A 89, 99). I sig selv var problemet ikke nyt, alle tænkende kristne havde stillet sig det. Spørgsmålet beskæftigede i høj grad også hans samtids tænkere, deriblandt teologerne.

*Heiberg, Mynster, Sibbern.*

Allerede som ung måtte Kierkegaard have hørt idealismen omtalt gennem dens beundrer *J. L. Heiberg*, og gennem Heibergs kritikere *Mynster* og *Sibbern*.

Han kendte deres diskussioner (cf. II A 50 og II C 37 fra 1837, II A 305 fra 1838)<sup>1</sup> og læste Heibergs afhandlinger i tidsskriftet »Perseus«, hvor Heiberg i artiklen »Det logiske System« anmeldte Hegels »Wissenschaft der Logik«, som igen blev anmeldt af *C. F. Sibbern* i »Maanedsskrift for Litteratur«.<sup>2</sup> Sibberns polemik var i stand til at latterliggøre både Heiberg og Hegel (cf. II A 305), og dette er ikke undgået Kierkegaard.<sup>3</sup> Artiklen må have været morsom læsning for den 25-årige Kierkegaard; allerede på de første sider kunne han finde ironi over Heibergs program, som hos Sibbern hed »at popularisere den speculative Erkjendelse« for den danskes »magelige Sind«.<sup>4</sup> Sibbern kritiserede Hegels placering af kristendommen og mennesket i tilværelsens system,<sup>5</sup> og påtalte, at Hegel i bedømmelsen af kristendommen ikke tog sit udgangspunkt i selve kristendommen.<sup>6</sup> Han redegjorde kritisk for Hegels filosofibegreb, omtalte hans »Phänomenologie des Geistes«, »Encyclopädie« og »Philosophie der Religion« og bestandigt alluderede til Heiberg og Martensen.<sup>7</sup> Sibbern kritiserede Hegels begreb af væren, Gud og logik,<sup>8</sup> identitetsprincippet, erkendelsesproblemet, den hegelske trilogi<sup>9</sup> samt treenighedslæren ud fra et filosofisk standpunkt; Kierkegaard gjorde det senere på lignende måde.

Kierkegaard læste sandsynligvis Sibberns kritik; i hvert fald fulgte han hans forelæsninger over »Christendomsphilosophie« i vintersemesteret 1838–39 (II A 305).

Også *J. P. Mynster* vendte sig mod idealismen. Hans lille afhandling »Logiske Bemærkninger om Identitet«, som Kierkegaard ejede, kritiserede »den almindelige Misforstaaelse af Identitets-Loven«, som et barn let kunne se.<sup>10</sup>

1 Cf. udgiverens noter til de anførte steder i Kierkegaards Papirer. Der citeres efter »Søren Kierkegaards Papirer«, udg. af P. A. Heiberg og V. Kuhr, bd. I–XI, 3, København 1939–48, og bd. XII–XIII, udg. af Niels Thulstrup, København 1969–70.

2 Kierkegaard var abonnent på »Perseus« (cf. kat. 569). *Sibberns* anmeldelse udkom i »Maanedsskrift for Litteratur«, årg. XIX og XX, 1838–39, på fortsættelse. Kierkegaard ejede en særudgave: »Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betræffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid ...«, Kjbh. 1838 (»Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek« – her forkortet som kat. – ved N. Thulstrup, Kbh. 1957, nr. 778).

3 Cf. Kierkegaards »Forord« (V, 41 f.). Her citeres efter »Søren Kierkegaards Samlede Værker«, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, 2. udg., København 1920–36.

4 »Maanedsskrift for Litteratur«, op. cit. XIX, p. 283 f.

5 *ibid.* p. 294 ff.

6 op. cit. p. 301 og ff.

7 *ibid.* p. 340.

8 *ibid.* p. 424 ff.

9 *ibid.* p. 554 ff., 567 ff.

10 Cf. *J. P. Mynster*, »Blandede Skrifter«, bd. 1, Kbh. 1852, p. 249 ff., 252 f.

Mynster tog afstand fra Schelling og beråbte sig bl. a. på Sibberns »Logikkens Elementer«.<sup>11</sup>

Kierkegaard holdt sig a jour med diskussionerne. Den vigtigste hjemlige kilde til oplysning var foruden »Perseus« og »Maanedsskrift for Litteratur« også »Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur«,<sup>12</sup> der fra 1833 bragte oversættelser af teologiske og filosofiske afhandlinger. Her kunne han finde en forkortet oversættelse af *J. Müllers* skeptiske afhandling om Hegels forhold til den kristne tro; her fandtes også *J. Rusts* bidrag til diskussionen om forholdet mellem tro og viden, hvori forfatteren håbede på begges forsoning; her udkom også *C. H. Weisses* afhandling om Strauss' »Jesu Liv«.<sup>13</sup> Kierkegaard nævnte dog aldrig disse forfattere. Det var hovedsageligt lektor *H. L. Martensen*, der førte ham in medias res af idealisternes diskussioner om forholdet mellem filosofi og kristendom.

### *J. G. Fichte.*

*J. G. Fichte* var sandsynligvis den eneste af de store spekulative idealister, hvis værker Kierkegaard læste temmelig tidligt. Første notat om ham stammer fra den 29. september 1834 (I A 22), andre optegnelser er fra de følgende år (I A 68, 77, 231, 252, 302, I B 2, I C 50). Kierkegaard kendte Fichtes »Die Bestimmung des Menschen« (I A 68, I C 50). Man kan ikke finde tegn på, at han læste »Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch Religionslehre«, skønt han ejede det i Fichtes samlede værker.<sup>14</sup>

Den fichteske såkaldte isolations-filosofi fangede hans opmærksomhed. »Liig Simon Stylita staaer Fichte paa en uhyre høi Spidse under de meest smidige (dialectiske) Bevægelser, og Mængden staaer og forundrer sig over ham og følger ham ikke, og de Faae der søge at stige derop parodiere ham (Den

11 *ibid.* p. 263.

12 Udg. af *H. N. Clausen* og *M. H. Hoblenberg*. Kierkegaard, som var abonnent (cf. fortegnelsen over abonnenter i tidsskriftet), ejede det fra begyndelsesårgangen 1833. (Kat. nævner ikke tidsskriftet).

13 *J. Müller*, »Bemærkninger angaaende den Hegelske Philosophies Forhold til den christelige Tro« (»Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur«, op. cit. årg. 1834). *J. Rust*, »Philosophie og Christendom eller Viden og Tro« (*ibid.* årg. 1835). *C. H. Weiss*, »Om det philosophiske Grundlag for Strauss' »Jesu Liv«« (*ibid.* årg. 1837).

14 I kataloget står: »*J. G. Fichte's sämtliche Werke*, hrsg. von *I. H. Fichte*«, Bd. I–II, Berlin und Bonn 1834–46 (kat. 489–99), og *J. G. Fichte*, »*Die Bestimmung des Menschen*«, neue Ausgabe, Berlin 1838 (kat. 500).

Fichtiske Skole). d. 1. Oct. 36« (I A 252). Fichtes ego-centriske erkendelse forekom ham tom som den græske abstraktion, og desuden: »Fichte kastede i Fortvivlelsen den empiriske Baglast over Bord og kuldseglede« (I A 302); derfor misbilligede han Fichte (I A 231). Heller ikke senere, da han hørte om Fichte hos Martensen (II C 18 f.), eller læste om ham hos Erdmann (II C 49), følte Kierkegaard, at Fichtes (og samtidig Kants) deduktioner om, at det »at troe paa Gud er at realisere ham« (som således gengivet er mystik i filosofisk iklædning), havde noget med væren at gøre.

### *Schleiermacher.*

*Friedrich Schleiermacher* er det første personnavn, der forekommer i Kierkegaards dagbøger (I A 4). Henvisningen gælder Schleiermachers dogmatik »Der christliche Glaube«, som han gennemgik sammen med H. L. Martensen.<sup>15</sup>

Kierkegaard har kunnet høre og læse Schleiermacher omtalt overalt; han nævnes også i H. C. Clausens dogmatiske forelæsninger (I A 29, I C 20–24) og i H. L. Martensens spekulative forelæsninger (II C 12–24, II C 27–28); til begge findes Kierkegaards notater. Han har læst om ham bl. a. hos J. E. Erdmann, »Vorlesungen über Glauben und Wissen«<sup>16</sup> (II C 49).

Kierkegaard satte pris på Schleiermacher, fordi han var »som Stoicismen gjenfødt i Christendommen« (I A 305). »... rigtig er hans Stilling i mange Dele«, bemærkede Kierkegaard om Schleiermachers dogmatik »Der christliche Glaube« (II A 199 af 7. dec. 1937), »saaledes har han optaget Under-Begrebet i dets Inderlighed i Systemet istedetfor det før prælegomenisk blev holdt udenfor, hans hele Standpunkt er Under, og hans hele Selvbevidsthed er en reen ny chr: Selvbevidsthed«. Men underet indebærer intet mystisk for Kierkegaard. – Han kendte Schleiermachers hovedtese om menneskets afhængighedsfølelse af Gud (cf. I C 20–24), og hos Erdmann kunne han finde ros over Schleiermacher

15 »Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche«, 2. Ausgabe, Berlin 1830–31, I–II. Udgiverne af »S. K.s Papirer« gør opmærksom på, at Kierkegaard her brugte 2. udgaven. Ifølge kat. ejede han den 3. udgave fra 1835 (kat. 258). Videre ejede Kierkegaard: »Predigten«, Bd. 1–4, Berlin 1834 (kat. 238–41) og oversættelsen: »Prædikener om det christelige Huusliv« oversatte af Chr. Winther, Kbh. 1839 (kat. 242). »Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern«. 5. Auflage Berlin 1843 (kat. 271). »Friedrich Schleiermachers literarischer Nachlass. Zur Philosophie«, II, 2. Abth. Hrsgg. v. L. Jonas, Berlin 1839 (kat. 769). Cf. *Martensen*, »Af mit Levned«, 1883, p. 78 f.

16 Berlin 1837 (kat. 479).

for dette (II C 49). Kierkegaard citerede Erdmann («Vorlesungen über Glauben und Wissen», op. cit. p. 253) om forskellen mellem mystikernes unio mystica, »wo das Einzelwesen als Einzelwesen sich der Wahrheit theilhaft weiss«, og afhængighedsforholdet, da den enkelte ved, at han ikke kan bestå (II C 49, p. 359). Trods forbehold (cf. I C 20, II A 91, 242) var Schleiermacher den eneste af idealisterne, Kierkegaard brød sig om.

### *Hegel.*

I årene indtil 1837–38 kendte Kierkegaard ikke ret meget til Hegel, særlig ikke til hans egne værker.<sup>17</sup> Men Kierkegaard kunne have hørt og læst om ham fra mange sider. Hans dagbøger fra den tid nævner Hegel og hegelianismen blot i almindelighed og summarisk, uden henvisninger til værker og steder. Når Kierkegaard to gange omtaler Hegel som »Nødvendigheden« (I A 170, 200), eller når han drøfter hegelianismens indflydelse på filosofien, politikken og kristendommen (I A 328), berører han blot dengang velkendte emner. For at kunne komme ved selvstændig læsning til det resultat, at Hegels system var en »Drøvtygningsproces med 3 Maver« (I A 229, fra 25.8.1836), måtte Kierkegaard i hvert fald have læst Hegels »Phänomenologie des Geistes«, men der findes intet spor i dagbøgerne, at dette var tilfældet. Kierkegaard udtalte sig blot på basis af andenhånds kendskab.

### *Im. H. Fichte og hans tidsskrift.*

*Im. H. Fichte*, eller Fichte junior, og hans kreds hørte også til Kierkegaards tidlige læsning.<sup>18</sup> I marts 1837 (II A 31) afskrev Kierkegaard en ældre optegnelse om I. H. Fichte, »af hvem jeg blot flygtigt havde læst »Idee der Persönlichkeit««. Kierkegaard konstaterede: »Forsaavidt har Fichte gjort et Fremskridt som han er kommen ud over Hegels Abstraction til Anskuelsen« (ibid. p. 31). Kierkegaard kendte mere til »den yngre Fichte«; hans interesse blev stimuleret af »Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur«, som bragte

17 Cf. en udførlig redegørelse af *Niels Thulstrup*, »Kierkegaards Forhold til Hegel«, København 1967, de første 4 kap.

18 Af hans tidligste arbejder ejede Kierkegaard: *I. H. Fichte*, »Sätze zur Vorschule der Theologie«, Stuttgart u. Tübingen 1826 (kat. 501); »Grundzüge zum Systeme der Philosophie«, Heidelberg 1833–36 (kat. 502–3); »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer«, Elberfeld 1834 (kat. 505); »Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus«, Elberfeld 1835 (kat. 506).

oversættelser af Fichtes afhandlinger om forholdet mellem filosofi og religion<sup>19</sup> og programafhandlingen fra I. H. Fichtes »Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie«: »Speculation og Aabenbaring«.<sup>20</sup> Denne afhandling gjorde indtryk på Kierkegaard (II A 204): »Jeg bliver ganske forfærdet ved at læse den Afhandling, med hvilken Fichte begynder sit Tidsskrift, naar man seer en Mand med hans Aandsevner ruste sig til en Kamp med en saadan Alvor ...«.

Afhandlingen førte den 24-årige Kierkegaard in medias res af den diskussion, der på hjemlig grund skulle fortsættes af H. L. Martensen. Fichte skitserede hovedlinierne i den samtidige filosofi, påpegede, hvor vanskeligt det hegelske system kunne undgå at blive kaldt panteistisk, og konstaterede: »I alle Fremstillinger ... lader han [Hegel] Religionen gaae op i Philosophien ... Hermed frakjendes nu ... udtrykkeligt Religion og Aabenbaring al specifik Gehalt«.<sup>21</sup> Dette skyldtes Hegels falske grundopfattelse af sandheden, af den kristelige sandhed. Det hegelske er dunkelt, uigennemtrængeligt, svævende, tåget, kort sagt, *det er mystisk*. Fichtes begreb af mystik, som han anvender på Hegel, er ordets oprindelige betydning tro noget skjult, hemmelighedsfuldt og uklart.<sup>22</sup> Det var altså ikke jegets forening med det guddommelige eller verdensåndens realisation i verden, men systemets spekulative gådefuldhed; ikke dets mål, men dets habitus, der fik den yngre Fichte til at kalde Hegels filosofi »Der Mysticismus« i nedsættende betydning.

Således blev det hegelske filosofiske system præsenteret for Kierkegaard: under kritik. Det blev kaldt mystisk uden at ordet var blevet forklaret, det blev kaldt mystisk i betydningen af dunkelt, uforståeligt. Hegels system fremstilles ganske vist nøgternt og præcist i Fichtes afhandling, men i forhold til kristendommen nedsættende som mystik. Kristendommen selv var for Fichte som protestant ikke mystisk.

Kierkegaard abonnerede også på I. H. Fichtes »Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie« og kendte den nævnte afhandling også herfra

19 »Tidsskrift for udenlandsk Literatur«, udg. af H. N. Clausen og M. H. Hoblenberg, 2. Aarg. 1834, p. 626 ff.: »Religion og Philosophie i deres nærværende gjensidige Forhold. Af I. H. Fichte«.

20 »Tidsskrift for udenlandsk Literatur«, 5. årg. 1837, p. 747 ff.

21 op. cit. p. 760.

22 op. cit. p. 765–767.

(cf. II A 50).<sup>23</sup> Her havde han læst Fichtes »Aphorismen über die Zukunft der Theologie« (II A 517–519).<sup>24</sup> Kierkegaard roste den yngre Fichte, fordi han havde anerkendt kristendommens forskellighed fra filosofien. Af videre optegnelser fremgår, at Kierkegaard i 1837 læste Fichtes »Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie« (II A 592).<sup>25</sup>

I. H. Fichtes nævnte tidsskrift bragte (inden 1840) flere afhandlinger af udgiveren; foruden den til dansk oversatte indledende artikel skrev Fichte »Ueber das Verhältniss der Erkenntnislehre zur Metaphysik«,<sup>26</sup> »Ueber das Verhältniss des Form- und Realprinzipes in den gegenwärtigen philosophischen Systemen«,<sup>27</sup> »Neue Systeme und alte Schule«,<sup>28</sup> »Ueber das Prinzip der philosophischen Methode, mit Bezug auf die Erkenntnislehre«,<sup>29</sup> og »Die Voraussetzungen des Hegelschen Systemes«. <sup>30</sup> Det var i denne årgang (1839), I. H. Fichte begyndte at publicere sin store afhandling om den spekulative teologi: »Zur spekulativen Theologie«, som Kierkegaard også ejede i bogform.<sup>31</sup> Inden udgangen af 1839 kunne Kierkegaard finde i Fichtes tidsskrifts første bind, som han læste (cf. II C 50), *F. A. Staudenmaiers*, *C. H. Weisses* og *Otto Krabbes* overvejelser over religionsfilosofiske og etiske emner, *E. Ackermanns* Paracelsus- og Baader-prægede studie om helliggørelsen, og *Chalybäus'* analyse af Hegels historisk-filosofiske arbejder.<sup>32</sup> Kierkegaard henviste i sine notater til C. H. Weisses afhandling (II C 50) og diskuterede med ham Hegels opfattelse af erkendelsens overgang fra almindelig til spekulativ. Den første årgang indeholdt recenssioner af værker, som Kierkegaard ejede og måske havde anskaffet

23 cf. kat. 877–911.

24 »Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie«, hrsgg. v. *I. H. Fichte*, 3. Bd., Bonn 1839, pp. 199–285.

25 Dette bemærker udgiverne af Papirerne. Findes i »Grundzüge zum Systeme der Philosophie«, op. cit. 2. del (kat. 503).

26 »Zeitschrift für Phil. u. spekul. Theol.«, Bd. 1, 1837, p. 415 ff.

27 ibid. b. 2 Heft 1, p. 21 ff.

28 ibid. b. 2 Heft 2, p. 230 ff.

29 ibid. b. 4 Heft 1, p. 30 ff.

30 ibid. p. 291.

31 ibid. b. 4, 1839, p. 167 f. og følgende bind. Kierkegaard ejede: *I. H. Fichte*, »Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre«, Heidelberg 1846 (kat. 509).

32 *F. A. Staudenmaier*, »Die religiösen Interessen der Zeit«, ibid. Bd. 1, p. 32 ff. *C. H. Weisse*, »Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie«, bd. 1, p. 161 ff. *Otto Krabbe*, »Ueber die Stellung der philosophischen und der christlichen Ethik zu einander«, bd. 1, p. 202 ff. *E. Ackermann*, »Andeutungen über das chemische Moment im christlichen Begriff der Heiligung«, bd. 1, p. 232 ff. *H. M. Chalybäus*, »Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie«, bd. 1, p. 301 ff.



sig på basis af anmeldelserne; dette kan også gælde *Erdmanns* bog »Vorlesungen über Glauben und Wissen«. <sup>33</sup>

Kierkegaards interesse for den samtidige filosofiske debat ses tydeligt på den kendsgerning, at han abonnerede også på »Zeitschrift für spekulative Theologie«. <sup>34</sup> Tidsskriftet indeholdt både dogmatiske og filosofiske arbejder, bl. a. *K. F. Göschels* om den spekulative filosofis trosbekendelse, *Karl Rosenkranz'* overvejelser over »ånden«s virken på det naturlige, set under de hegelske synspunkter, og *R. Schmidts* studier over genfødselen og over identitetsprincippet. <sup>35</sup> Disse afhandlinger løste de spørgsmål, som også var Kierkegaards, fra et hegelsk standpunkt. Kierkegaard noterede 1837 *K. Rosenkranz'* afhandling »Eine Parallele zur Religionsphilosophie« (ibid. 2. bd. 1837, p. 1 ff.), som havde betydning for hans egen definition af Gud i »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« (VII, 321). Rosenkranz gjorde opmærksom på (II A 71, 92) jødedommens Gudsopfattelse i modsætning til orientens. Det kristne Gudsbegreb er en konkret enhed af det guddommelige med det menneskelige; Kierkegaard noterede dertil (ibid. p. 58) Hegels ord fra »Phänomenologien«, som Rosenkranz havde anført og kaldt »wunderschön« (op. cit. p. 22). Kierkegaards referat indeholder dog ingen kritik af Rosenkranz' beundring for Hegel.

Kierkegaard blev ved begge disse tidsskrifter præsenteret for hegelianernes syn på kristendommens (religionens) forhold til idealismen. Hele problematikken lå i disse tidsskrifter præsenteret, men besvarelserne gjorde ikke synderligt indtryk på ham.

### *Baader.*

Blandt de filosoffer, Kierkegaard allerede som student satte pris på, var den lærde og redelige idealist og Schellings rival, *Franz von Baader*. Kierkegaard ejede de fleste af hans mange værker, <sup>36</sup> hvoraf han læste enkelte meget tidligt,

33 Anmeldt i tidsskriftet bd. 12, p. 132 ff.

34 »Zeitschrift für spekulative Theologie ...«, udg. af *Bruno Bauer*; Berlin 1836–1838. Bd. 1–3, Berlin 1835–1838.

35 *K. F. Göschel*, »Erstes und Letztes. Ein Glaubensbekenntniss der speculativen Philosophie«, ibid. 1836, p. 61 ff. – *Karl Rosenkranz*, »Die Verklärung der Natur, eine skeptische Untersuchung«, ibid., 1837, II, 1, p. 1 ff. – *Reinhold Schmidt*, »Wiedergeburt des Denkens«, op. cit. 1837, p. 469 ff. – Samme: »Die absolute Persönlichkeit und absolute Freiheit des Identitätssystemes«, ibid. III 1837–38, p. 49 ff.

36 Cf. kat. 392–418.

i hver fald før han hørte Martensens forelæsninger; Martensen var selv påvirket af Baader.<sup>37</sup>

Franz von Baader var tilhænger af den spekulative idealisme, men samtidig dens kritiker. Antageligt allerede i 1834–35 læste og ekscerperede Kierkegaard Baaders »Vorlesungen über speculative Dogmatik«<sup>38</sup> fra 1828. I den første afdeling (»Erstes Heft«) gennemgik Baader filosofiens udvikling fra Kant til Hegel og koncentrerede sig om problemet tro-viden. Baader brugte her hyppigt begrebet »Speculation« om Hegels filosofi, på samme måde som Kierkegaard senere gjorde. I bogens anden afdeling (»Zweites Heft«)<sup>39</sup> omtalte Baader mystikerne, bl. a. også Tauler. Som katolik vurderede han den kristne mystik positivt. Mystikerne havde den rigtige, d. v. s. den »spekulative« opfattelse af religionen: »Nun waren es aber vorzüglich die sogenannten Mystiker vergangener Zeiten, welche diese speculative und geniale Auffassung der Religion, von welcher hier die Rede ist, sich eigen gemacht hatten«. Længere hen identificerede han mystikerne med de spekulative tænkere: »die Mystiker, d. h. die speculativen Theologen«.<sup>40</sup> Blandt andre mystikere nævnte Baader hyppigt *Jacob Böhme* og *Paracelsus*. Kierkegaard var dengang ikke særligt interesseret i dem; hans notater gik ind på erkendelsesproblemer, menneskets tilværelse som åndeligt væsen, og det ondes oprindelse (cf. også I C 31). Tredie afdeling af Baaders skrift (»Drittes Heft«) handler om menneskets forhold til Gud, til sig selv og til medmennesket. Baader forstår åbenbaringen ikke blot som en gave, men også som en opgave, ikke blot som en gave til erkendelse, men som en etisk fordring;<sup>41</sup> Kierkegaard noterede dette (I C 33). Gennem forskellige eksempler fra f. eks. astrologiens udvikling til astronomien kommer Baader til sin 10. forelæsning, hvor han omtaler identitetsfilosofien, som går ud på identiteten mellem erkendelsens subjekt og erkendelsens objekt. Dette forhold kaldte Baader »jener ältere [Begriff] des Activ-Reactiven oder der Identität des Agens und Reagens«.<sup>42</sup> Sammenligningen interesserede Kierkegaard (I C 33), uden at han dog hæftede sig ved Baaders henvisninger til Thomas Aquinas og Jacob Böhme, som skulle have forstået dette.<sup>43</sup>

37 Cf. *Martensen*, »*Af mit Levned*«, 1, 2, Kjbh. 1883, p. 137 ff. Også *Skat Arildsen*, »H. L. Martensen, hans Liv, Udvikling og Arbejde«, I, Kbh. 1932, påpeger denne udvikling.

38 Kat. 396. I C 27–33.

39 Cf. kat. 396. I C 28.

40 Cit. efter: *Franz von Baader's »Sämmtliche Werke«*, Bd. 8, Leipzig 1854, p. 199, 291.

41 op. cit. p. 318.

42 op. cit. p. 345.

43 op. cit. p. 346.

I 1836–37 læste Kierkegaard i Baaders »Fermenta cognitionis« (I C 115),<sup>44</sup> som dog først senere skulle få betydning for ham.

Baaders teori om en spekulativ og samtidig mystisk erkendelse, der realiserer sig i subjektets identitet med det guddommelige objekt, kommenterede Kierkegaard ikke. Under overskriften »Erkjendelsens Imp[erativ]« (I C 33) noterede han Baaders enkelte udtalelser fra det XIII. kapitel i den 3. afdeling; her brugte Baader nemlig ordene »Imperativ des Erkennens«<sup>45</sup> som indvending mod Kant.

Kierkegaard satte pris på dette udtryk; hans korte notater til dette kapitel gælder Baaders opfattelse af sandheden som noget erkendeligt, men erkendeligt »kun ved sig selv« (I C 33). (Ordene »Erkjendelsens Imperativ« forekommer desuden hos Kierkegaard i dagbogen fra Gilleleje af den 1. august 1835 (I A 75)<sup>46</sup>).

Kierkegaard følte tidligt, at idealismen intet indhold havde, at den ikke kunne give noget at leve på. Han følte det som et personligt problem og formulerede det i denne kendte optegnelse: »Det, der egentlig mangler mig, er at komme paa det Rene med mig selv om, hvad jeg skal gjøre, ikke om hvad jeg skal erkjende ... det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed for mig, at finde den Idee, for hvilken jeg vil leve og døe. Og hvad nyttede det mig dertil, om jeg udfandt en saakaldet objectiv Sandhed; om jeg arbeidede mig igjennem Philosophernes Systemer ... hvad nyttede det mig at kunne udvikle Christendommens Betydning ... naar den for mig selv og mit Liv ikke havde nogen dybere Betydning? ... Hvad nyttede det mig, at Sandheden stod der for mig kold og nøgen, ligegyldig ved, om jeg anerkjendte den eller ikke ... Vel vil jeg ikke nægte, at jeg endnu antager et Erkjendelsens Imperativ; og at der igjennem det ogsaa lader sig virke paa Menneskene, men da maa den levende optages i mig, og det er det, jeg nu anerkjender for Hovedsagen. Det er derefter min Sjæl tørster, som Africas Ørkener efter Vand ... Det var det, der manglede mig, at føre et fuldkommen menneskeligt Liv og ikke blot et Erkjendelsens ... Det er denne Menneskets indvortes Handlen, denne Menneskets Guds-Side

44 *Baader*, »Sämmtliche Werke« Bd. 2. Leipzig 1851.

45 op. cit. bd. 8, p. 359.

46 Dette sted, hvor Kierkegaard bruger ordene »Erkjendelsens Imperativ«, kan betragtes som et bevis for, at »Papirenes« udgivere daterede Kierkegaards læsning af Baader, 1834–35, rigtigt – forudsat naturligvis, at Kierkegaard virkeligt har hentet udtrykket fra Baader, hvilket forekommer sandsynligt, men ikke helt kan bevises.

det kommer an paa, ikke en Masse af Erkjendelser ... Saavel paa Forlystelsernes bundløse Hav har jeg forgyeves søgt en Ankerplads som i Erkjendelsens Dybder ...« (I A 75, p. 53 ff.).

Man konstaterer i denne optegnelse Kierkegaards kendskab til, at den spekulative idealisme fremhævede fornuftserkendelsens altoverskyggende rolle i den enkeltes bevidsthed. Samtidig træder idealismens forhold til kristendommen tydeligt frem. Man møder her både Fichtes<sup>47</sup> og Baaders anskuelser i Kierkegaards interpretation. Kierkegaards anvendelse af udtrykket »Erkjendelsens Imperativ« viser, at han forstod, at den menneskelige fornuftserkendelse ifølge idealismen rækker udover det blot forstandsmæssige – dette kom Kant til –, at den kan nå og fatte det højeste – Guds væsen.

Hos *Baader* har Kierkegaard kunnet læse, at den højeste erkendelse kan opfattes og forstås som en intellektuel, men samtidig mystisk erfaring.<sup>48</sup> Her kaldtes også Hegel mystiker,<sup>49</sup> her blev de gamle kristne mystikere fremhævet som datidens spekulative teologer.<sup>50</sup> Han har kunnet læse Baaders skildring af, hvordan den fuldkomne Gudserkendelse opstår gennem en vekselvirkning mellem subjektet og objektet, Gud og mennesket: »... die Vollständigkeit einer Erkenntniss erst dann eintritt, wenn die sich wechselseitig Erkennenden einem und demselben Höheren (Inneren) als Spiegel dienen ...«. <sup>51</sup> Baader kaldte denne erkendelse fuldkommen, fordi den gik ud på at være.<sup>52</sup> Denne filosofiske mystik kaldtes af Kierkegaard indholdsløs, uden konkret indhold. Han spurgte personligt, som citeret: »Hvad skal jeg gjøre?« (I A 75, p. 53). Han længtes efter, at sandheden skulle »levende optages« i ham (ibid. p. 54). Han spurgte efter virkeliggørelsen af sandheden (den kristne sandhed) i menneskets eget liv, uden at være klar over, at dette netop var tilfældet hos

47 *Em. Hirsch* har i »Kierkegaard-Studien«, Gütersloh 1930–33, analyseret (III, p. 24 ff.) Kierkegaards »Abrechnung mit der Theologie«; han fremhæver – uden bevisførelse – Fichtes indflydelse på Kierkegaard som afgørende. Dog tyder Kierkegaards ustandselige brug af begrebet »Erkjendelse« nærmere på Baaders sprogbrug.

48 Det er evident, at Baaders begreb af mystik ikke sigtede blot til ordets oprindelige betydning som noget hemmelighedsfuldt, som det var tilfældet hos I. H. Fichte.

49 *Baader*, op. cit. bd. 8, p. 271.

50 op. cit. p. 291, 350 ff. og flere andre steder.

51 *Baader*, op. cit. bd. 2, p. 352.

52 Ibid. (p. 167) siger Baader: »Der Imperativ (als Constitutionsgesetz) geht unmittelbar in der physischen wie in der psychischen Natur auf das Sein (manière d'être) und nicht, wie Kant meinte, unmittelbar auf das Thun.«

de kristne væsensmystikere (der oplevede Gud med hele deres væsen, ikke blot intellektuelt<sup>53</sup>).

Det var altså Baader og den yngre Fichte, der inden 1840 lærte Kierkegaard noget om identifikationen af subjektet med objektet, som af idealisterne ofte kaldtes mystik. Det, som de virkelige mystikere, væsensmystikerne allerhelst tav om, eller som de beskrev i tilbedelse, det havde de spekulative idealister tolket i »objektive«, uengagerede, filosofiske sætninger. Det var på denne måde, gennem »spekulation«, Kierkegaard blev gjort opmærksom på mystik, der dog i sin egentlige udfoldelse kræver en anden oplevelsesmåde end fornuftens. Disse to filosofers blot deskriptive, uinteresserede opfattelse af foreningen med Gud som intellektuel må bære en del af skylden for, at Kierkegaard sidenhen aldrig kom ind på de kristne mystikers skildring af den højeste oplevelse, *unio mystica* med Gud.

#### *Erdmann.*

Tidligt i 1837 begyndte Kierkegaard at notere H. L. Martensens navn. Han læste Martensens anmeldelse af J. L. Heibergs »Logiske Cursus«<sup>54</sup> (II A 7), og begyndte i november 1837 at gå til Martensens forelæsninger over den spekulative dogmatik. Men forinden læste han og ekscerperede et andet værk om samme emne, nemlig *Johann Eduard Erdmanns* »Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie«.<sup>55</sup> Denne bog var netop udkommet; den oplyste Kierkegaard om de samme problemer, som Martensen netop skulle til at forelæse over: om »spekulationens« forhold til den kristne tro. Måske læste Kierkegaard netop da Erdmann for at vide lidt mere i forvejen; sikkert er det dog, at han snart holdt op med at gå til Martensens forelæsninger.<sup>56</sup>

53 Cf. M. M. Thulstrup, »Begrebet mystik«, Kbh. 1974.

54 H. Martensen, anmeldelse af J. L. Heiberg, »Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Højskole«, i »Maanedsskrift for Litteratur«, Bd. 16, Kjbh. 1836, p. 515 ff.

55 Udk. i Berlin 1837 (kat. 479). Cf. II C 38–49. II C 39 er dateret den 7. november 1837, II C 42 er dateret den 16. november samme år. Findes i Pap. bd. XIII.

56 Allerede i efterårssemestret 1837 reagerede Kierkegaard på Martensens forelæsninger ved en satire »Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder« (II B 1, af 2. december 1837), der skulle forestille diskussionen mellem højre- og venstrehegelianerne. Niels Thulstrup har i afhandlingen »Søren Kierkegaard i Rollen som Dramatiker« (»Kierkegaard-Studiet« 2, 1965, Japan), og i »Kierkegaards Forhold til Hegel«, op. cit. p. 156 ff. analyseret og forklaret denne satire.

Erdmann formulerede klart, hvorfor en spekulativ idealist måtte interessere sig for mystik. Bogen falder i to dele: »Glauben« und »Wissen«. Første del handler om troen som »Religion im subjektiven Sinne«. Men sandheden skal samtidig fremtræde som et faktum, derfor taler Erdmann også om »Religion im objectiven Sinne«. <sup>57</sup> *Troen kulminerer i mystik*. Troens objekt er sandheden, men siden sandheden også er subjektiv, ligger i jeget, søger jeget at forene sig med troens objekt. I foreningen af jeget med objektet forandres ingen af parterne; der opstår »eine mechanische oder gewaltsame Verbindung«, men ikke »eine chemische Verbindung«. <sup>58</sup> Den mekaniske forbindelse sker som troens højdepunkt, som kaldes mystisk oplevelse. Subjektet og objektet bliver ikke fuldkomment forenede. Troen er for Erdmann som Hegels discipel »der unbefangne Glaube«, noget primitivt, »das unmittelbare Bewusstseyn der Versöhnung«. <sup>59</sup> »Sie verhalten sich darum, wie Indifferenz und Identification. Die unio mystica ist deswegen Identification ... Der Unterschied ist also gerade der, dass der Glaube unmittelbares Bewusstseyn der Versöhnung, das mystische Bewusstseyn aber gewaltsam hervorgebrachtes Bewusstseyn derselben ist ...«. <sup>60</sup> Den egentlige mystik på højeste plan er derfor den »kemiske« forbindelse; beslægtede størrelser, jeget og Gud, eksisterer ikke hver for sig mere. Dette ses i bevidstheden. »Nimmt man aber das Wort Glauben nicht im Sinne des unbefangnen Glaubens, sondern versteht darunter eine Form des reflectirten Glaubens, also etwa das Glauben an ein Object, so ist man vollkommen berechtigt, die Mystik als die höchste Entwicklungsstufe des Glaubens zu bezeichnen«. <sup>61</sup> Den mystik, hvori der indtræffer kun en mekanisk forbindelse mellem jeget og Gud, er ikke den højeste og foreningen gennemføres ikke. Den gennemførte forening med Gud forudsætter, at jeget hæver sig fra sin individualitet op til et alment, fælles jeg. <sup>62</sup> Jeget, som således ikke blot er subjektivt, men også objektivt, er samtidig fornuft, og dets tro bliver nu til viden. <sup>63</sup> Troen og viden, d. v. s. den umiddelbare tro og den spekulative tro, er analoge, men *videns unio mystica* er den højeste, højere end troens; den er jegets og objektets kemiske forening. Og videre: »Die Wahrheit ist also hier [d. v. s. i viden] ge-

57 Erdmann, op. cit. p. 22, 36.

58 ibid. p. 103–04.

59 ibid. p. 29.

60 ibid. p. 109. Også Baader giver en forklaring på identiteten med Gud ved hjælp af det fysiske og kemiske. »Sämmtliche Werke«, op. cit. bd. 8, p. 348.

61 Erdmann, ibid. p. 110.

62 ibid. p. 118 ff., 127 ff.

63 ibid. p. 136 og ff.

fastsættelse, d. h. die Identität des Subjectiven und Objectiven ist etwas Vollendetes. Nur hat sich aber auf den früheren Stufen ... gezeigt, dass Beide different sind, dass also die Wahrheit nicht ist. Diese Differenz ist auf dem Standpunkte der Anschauung nicht zu ihrem Rechte gekommen, sondern nur, ähnlich wie es die Mystik that, ignorirt und gewaltsam negirt«. <sup>64</sup>

Spekulationen er højere end den blotte troens mystik, der ikke opnår jegets fuldkomne opgåen i Gud, men forbliver i dualiteten. <sup>65</sup> I religionen er det følelsen, i viden er det fornuften, der forholder sig til objektet, Gud, men deres forhold er analoge. Begge er elementer i en helhedsudvikling, <sup>66</sup> og denne udvikling opfattes af Erdmann på hegelsk vis som givet, d. v. s. nødvendig.

Kierkegaard læste Erdmann opmærksomt; hans notater (II C 38–43, bd. XIII, II C 41) viser, at han var interesseret i Erdmanns definition af mystik <sup>67</sup> og anså den for heldig: »Objektet skal blive hvad det var c: eet sig som enkelt Jeg forholdende« (ibid.). Kierkegaard har ikke ønsket at bekæmpe al mystik eller fremhæve, at Gud og mennesket er uensartede, som det skulle komme frem i hans senere forfatterskab, men han brugte Erdmann til at fremhæve mystikerens isolation, på samme måde som han skulle gøre det senere i »Enten–Eller II«. Kierkegaard vurderede den første del af Erdmanns bog højere end den anden del (II C 44, p. 351 f.): »Den begynder saaledes ... med reent at lade Personen (Jeget) forsvinde og istedetfor dette at substituere et Subjekt-Objekt (Fornuften-Tænkning), hvilket den foregaaende Udvikling ikke berettiger til; thi er det endogsaa givet, at Subjektet maa staae i et væsentligt Forhold til Objektet, (hvis dybere Grund senere da maatte blive at paavise i begges evige Concentricitet) saa kan man dog foreløbig nu kun gennem Consequentsen naae til et fornuftigt Jeg, der bliver sig et Slægtskabsforhold bevidst med Objektet«. Kierkegaard protesterede mod, at Erdmann og med ham andre idealister glemte det historiske i kristendommen (ibid.); han sluttede med en hoved-

<sup>64</sup> ibid. p. 254–55.

<sup>65</sup> Nogle kristne mystikere påstår på basis af *Thomas ab Aquino* (cf. »Opuscula« LXI, c. XIII, ed. romana) som dogmatisk rigtigt, at i unio mystica er der stadig væsentlig (essentiell) forskel mellem Gud og menneskets jeg. Erdmann var ikke klar over, at mange kristne mystikere vaklede i beskrivelsen af foreningen med Gud som dualistisk, at de nærmest oplevede den som den fulde, »kemiske« forening med Gud, hvori jeget smelter med det Guddommelige. Cf. f. eks. *Teresa de Jesus*, »Moradas del castillo interior« VII, p. 478 (»Obras completas« II, Madrid 1954). Cf. også *M. M. Thulstrup*, »Begrebet mystik«, op. cit. p. 81 ff.

<sup>66</sup> *Erdmann*, op. cit. p. 274 f.

<sup>67</sup> *Erdmann*, op. cit. p. 260–61.

indvending: »... Dette er overhovedet det svælgende Dyb mellem den abstracte Deduction og det historisk Virkelige, at om det endog kan vise, at Tankens Nødvendighed afsætter et saadant Tanke-Moment, det dog derfor ingeniunde har viist dets historiske Virkelighed: cur Deus homo?« (ibid. p. 353). Kierkegaard slog fast, at man ikke kan deducere sig til det historiske, thi både deduktion og det historiske var blevet »corrumperet« (ibid. p. 354). Han kunne heller ikke bifalde, at Erdmann til stadighed brugte begrebet fornuft »paa det christelige Gebeet« (II C 46). »... den chr. Erfaring søger sin Bestyrkelse i en anden Erfaring« (ibid.). Fornuftens erfaring hører ikke med i den kristne tro. Han tog dermed afstand fra Erdmanns og idealisternes fremhævelse af fornuftens rolle for troen. På lignende måde bedømte han også Erdmanns treogtyvende forelæsning om fornufdens »Selbstbetrachtung«, hvori »Alles in seinem Erkenntwerden verändert wird«,<sup>68</sup> hvorved også sandheden som erkendelsens objekt forandres, så der opstår en »Theologie des Nichtwissens« (ibid.). Erdmann gik ud fra Kants begreb af en transcendental erkendelse og viste, hvordan teologerne, både rationalister og supranaturalister, stod på et halvkantisk standpunkt.<sup>69</sup> På basis af Erdmanns opfattelse af supranaturalismen som en begrebsmæssigt modsigelsesfuld retning tilsluttede Kierkegaard sig hans anerkendelse af *Göschel*:<sup>70</sup> »... jeg vil derfor gjerne indrømme Göschel, at Ikke-Viden consequent ender i Ikke-Troen – men derfor mener ogsaa Supranaturalisten, at der maa foregaae en total Forandring med Bevidstheden, der maa begynde en Udvikling aldeles forfra ... Det er derfor vistnok en Fejl af S[upranaturalisten] at knytte sin Troe til K[ants] Ikke-Viden; thi af K. Ikke-Viden maa der som sagt komme Ikke-Troe, og den S. Troe er netop en ny Bevidsthed« (II C 48). Kierkegaard røber derved kendskab til diskussioner omkring trosbegrebet i det 17. og 18. århundrede, men efter alt at dømme sympatiserede han ikke med nogen af dem.

Kierkegaard var enig med Erdmann i hans vurdering af Schleiermachers fremhævelse af følelsens rolle i forholdet til Gud, og han fandt det »særdeles rigtigt« af Erdmann at skelne mellem den mystiske følelse og en almindelig følelse af menneskets afhængighedsforhold over for Gud.<sup>71</sup> Han citerede med

68 op. cit. p. 211.

69 op. cit. p. 215.

70 op. cit. p. 218. Der sigtes til *Karl Friedrich Göschels* »Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis«, 1829. Bogen står ikke i kat.

71 *Erdmann*, op. cit. p. 250 f., 252–53. Cf. afsn. om Fichte og Schleiermacher i denne afh.



tilslutning Erdmanns karakteristik af følelsen af forbindelsen med Gud, sådan som Schleiermacher forstod den, »wo das Einzelwesen als Einzelwesen sich der Wahrheit theilhaft weiss«<sup>72</sup> (II C 49, p. 359). Han foreslog et nyt begreb, nemlig »Mystik des Wissens«, som skulle dække over den spekulative viden.<sup>73</sup> Kierkegaard syntes interesseret, og han noterede Erdmanns redegørelse for Schleiermachers vurdering af religioner som forskellige arter, ikke blot som lavere og højere trin<sup>74</sup> (ibid.).

Dette var Kierkegaards reaktion på Erdmanns bog om forskelle mellem »tro« og »viden«, mystik og spekulation; hans bemærkninger gjaldt for det meste bogens filosofiske del, »viden«. Han gav Erdmann ret i hans distinktion mellem tro og viden, han gav ham ret i, at idealisternes trosbegreb var et andet end kristendommens, og at forholdet til objektet, sandheden, opfattedes forskelligt i filosofien og i kristendommen; men han accepterede ikke Erdmanns intention med disse distinktioner. Bogen fremkaldte hos Kierkegaard overvejelser over værdien af den abstrakte deduktion, konfronteret med den historiske virkelighed, som kristendommen er forankret i. Kierkegaard var allerede før kommet ud for den betragtning, f. eks. hos Baader, at den spekulative erkendelse var en art af mystisk erkendelse; Erdmann havde forsøgt at præcisere denne opfattelse, dannet med protestantismen som baggrund.

Om den kristne mystik måtte Kierkegaard læse, at den som hørende til troens højdepunkt stod lavere end videns, spekulationens mystik. Dette er en hegelsk vurdering, muliggjort netop af protestantismens afstandtagen fra al mystik. Idealisterne behandlede den kristne mystik teoretisk, de rev den ud af livets, fromhedens, den jordiske virkeligheds sammenhæng. Baader – ved at identificere den kristne væsensmystik med spekulationen, Erdmann – ved blot at analogisere dem, viste Kierkegaard ind i diskussioner om filosofiens forhold til kristendommen ved hjælp af netop dette begreb – mystik, der i forvejen stod protestantiske teologer ganske fremmed. For Baader som katolik var mystik noget autentisk, reelt, muligt. Erdmann var protestant og havde selv fundet frem til analogien. Han fandt deri, i samklang med andre idealister, en bro mellem filosofi og kristendom.

Sådan mødte Kierkegaard begrebet mystik: i dets intellektuelle betydning.

72 op. cit. p. 253.

73 op. cit. ibid.

74 op. cit. p. 266–67.

*Martensen.*

På samme tid som Kierkegaard læste Erdmanns »Vorlesungen über Glauben und Wissen«, påbegyndte han (den 15. november 1837) at frekventere *Hans Lassen Martensens* forelæsninger over »Indledning til speculativ Dogmatik« (II C 12–24).<sup>75</sup> I begyndelsen refererede Kierkegaard temmelig udførligt de første ti forelæsninger, som førte tilhørerne ind i diskussionen mellem de såkaldte højre- (kristelige) og venstrehegelianere. Ifølge Kierkegaards notater – forelæsningerne blev aldrig udgivet – søgte Martensen at skabe en harmoni mellem kristendom og filosofi, og denne harmoni skulle være en »Theologie par Excellence« (II C 17). Martensen viste, at tankens forhold til objektet blev hos Kant og Fichte kaldt spiritualisme, men hos Jacob Böhme førte det til mysticisme (II C 18). Martensens interesse koncentrerede sig om erkendelses-spørgsmålet. Han ønskede at vise, at hos de kristne har erkendelsen altid spillet en væsentlig rolle. Ifølge Kierkegaards notater var forelæsningerne nærmere en historisk indledning til de enkelte begrebers genesis og metamorfoser, end en principiel drøftelse.

I 1838–39 fortsatte Martensen sine forelæsninger over den »speculative Dogmatik«, og Kierkegaard noterede dem igen (II C 27).<sup>76</sup> Martensen ønskede at skaffe teologerne samme førende stilling i den intellektuelle verden, som de havde haft i gamle tider. Teologerne måtte forvandles til spekulative teologer!

»Menneskets Væsen maa sættes i hans personlige Eenhed med Gud«, og dette opnås kun ved »en uendelig Mediation«. Mediationen betyder her den historiske udvikling, ved hvilken Gud har bundet sig selv. Jeget forenes med Gud i menneskets bevidsthed. I overensstemmelse med Hegels teori om den sig realiserende verdensånd skildrer Martensen, hvordan åbenbaringen blev virke-

75 I »Kjøbenhavns Universitets Aarboeg for 1838«, udg. af *Hannibal Peter Selmer*, Kjbh. 1839, står der på s. 83: »Lektor Martensen har i Sommersemestret i 2 ugentlige Timer offentlig foredraget den spekulative Dogmatik. Tilhørernes Antal var mellem 200–230. Angaaende den af ham i Vintersemestret som privat Docent anmeldte Forelæsning savnes Oplysning.«

76 »Kjøbenhavns Universitets Aarboeg for 1839«, Kjbh. 1840, op. cit. refererer om en del af *Martensens* forelæsninger, som han både havde holdt og agtede at holde. På p. 167 f. står der: »Lektor Martensen har i Vintersemestret i 2 Timer ugentlig fremstillet den nyere Philosophi's Historie i dens Forhold til Theologien, og i 4 Timer foredraget Dogmatikken. Tilhørernes Antal ved den førstnævnte Forelæsning var 276, ved den sidstnævnte 139. I Sommersemestret har han i 3 Timer ugentlig privat foredraget Dogmatik for 114.« – Kierkegaards referat, som er skrevet med hans egen håndskrift, findes II C 27. Under mærket II C 32 findes et andet referat over samme emne (dog er det uvist, om det drejer sig om samme forelæsninger, da Martensen gentog sin forelæsningsrække), som ikke er skrevet med Kierkegaards hånd. Se Pap. bd. XII.

liggjort i verden. Ånden er »det sande Princip for Erkjendelsen, at Skriftens uendelige Indhold kun tilegnes naar det medieres gennem den fri Tanke«. Ifølge »Selvbevidsthedens Princip . . . den protest. Aand sætter sig i direkte Forhold til Sandheden« (ibid.). Hvad inkarnationen var i objektiv henseende, det er menneskets genfødsel i subjektiv henseende.

Martensen ønskede at applicere idealismen på den kristne lære og omvendt. Han gav de gamle kristne sandheder filosofiske navne for at få dem ind i »systemet«, fordi, som Hegel havde sagt, kristendommen var den bedste åbenbaring.

Under mærket II C 28 findes der i Kierkegaards efterladenskab notater til Martensens fortsatte forelæsninger over samme emne<sup>77</sup> (Martensens §§ 60–99), som dog ikke er skrevet med Kierkegaards håndskrift, og som han derfor måske ikke selv hørte.

Martensen begyndte med forsoningen og forløsningen (§60), føjede lidt kristologi til (§§ 61–70), og kom til sidst på læren om »Aanden«. Overalt mærkes Martensens anstrengelser for at bringe de kristne grunddogmer om frelsen gennem Kristi død i overensstemmelse med idealismens lære om nødvendighed. I en note til § 66 står der f. eks. i referatet: »For at forstaae Forsoningen, maa man gaae tilbage til det metaphysiske Grundlag. Korset er . . . nødvendigt i Xstendommen, thi det manifesterer Grundanskuelsen af Guds Forhold til Verden. Gud kan gaae ind i den kosmiske endelige Existents og er virkelig gaaet ind i den. Tages det metaphysiske Grundlag bort, bliver Xstus kun en døende Socrates . . . Saaledes er Msket i Xstus forsonet med Gud, fordi vi i ham objectivere os selv og ligeledes skue Guds Selvobjectivering – begge i uopløselig Eenhed . . .«. Synden er for Martensen »Jegheden« (§ 68). Martensen fastholdt to kristologiske punkter: »1) den historiske Opstandelse og 2) Opstandelsen i Menigheden. Fra Factum maa man her bestandig gaae over i Ideen, men ogsaa fra Ideen til Factum, saa at der Intet er [i] Ideen, der ikke findes i Xstus og Intet i Xsti Liv, der ikke findes i Ideen« (ibid.). En lignende idealistisk tankegang findes i omtalen af Kristi Himmelfart (ibid.).

Martensens kristologi udtømmes i læren om Kristi fornedrelses- og ophøjelses-tilstand (§ 70). Han forsvarede kristendommens historiske holdepunkt, Kristi liv og død. Mennesket er ikke ét med Gud, ikke umiddelbart, som filosofierne

77 »Kjøbenhavns Universitets Aarvog for 1839«, op. cit. p. 172: »Lic. H. L. Martensen, Lektor, vil Mandag, Tirsdag og Onsdag Kl. 9 privat fortsætte sine Foredrag over den spekulative Dogmatik.«

ville vide (identitetsprincippet, Schelling), men foreningen med Gud er menneskets mål. »Dette er før bedst erkjendt af Mystikerne som Tauler, Jacob Böhme og Mester Eckhardt, der altid komme tilbage til, at det er Mskets Væsen at være i Eenhed med Gud« (ibid.). Martensen ser dog i denne mystikernes anskuelse en indflydelse fra panteismen eller fra »den Retning som forguder Msket, hvilken Forgudelse man ogsaa har beskyldt den nyere Philosophie for; men Speculationen sætter ikke nogen umiddelbar Eenhed med Gud, men kun en middelbar efter Mskets Idee, som er Sønnen, og ved ham. – Panteismens Kanon derimod er: Msket er efter sit Væsen Eet med Gud« (ibid.). Allerede før (§ 64) omtalte Martensen mystikere og beskyldte dem for, at de ikke tog synden alvorligt, men blot spurgte efter: »hvorledes den endelige Verden kan være Eet med Gud«. Som eksempel nævnte han Scotus Erigena og »alle Mystikerne, især Jacob Böhme, senere Hegel« (ibid.); derved identificerede han Hegel med mystikerne. De »forgudede« mennesket, således at forskellen mellem Gud og mennesket svandt.

Sin »spekulative« dogmatik afsluttede Martensen med »Læren om Aanden og Guds Rige« (§§ 71–73). »Aanden« er identisk med den Helligaand, den er »den evige Mediation« af Guds »Subjectivitet og Objectivitet« (§ 71). »Aanden er det uendelige Formprincip, der udvikler og gestalter den Virkelighedsfylde, der substantielt er indeholdt i Faderen og objectiveret i Sønnen« (ibid.). Bedre hegelisk kunne Martensen ikke have identificeret læren om verdensånden med den kristne lære om den Helligaand. »Aanden er Ident[ifikation] af Subj[ektet] og Obj[ektet], det sig vidende uendelige Formprincip, der ophæver alle kosmiske Diff[erenser]«. Guds Aand er »Mediationen af hans egen Subj[ekt] og Obj[ekt]«. »Enhver Aand [bliver] først objectiv med Modsætning«, fortsætter Martensen, »hvorfor baade *Hegel* og *Jacob Böhme* lader Aanden resultere af Naturen« (§ 71). Guds Aand repræsenterer »den absolute Viden« (§ 72). »I denne rene Manifestation er enhver Skranke mellem Subj. og Obj. ophævet«. Dette skal dog ikke forstås som det menneskelige jegs endeligt; det forsvinder ikke, thi Ånden »skaber sig et Rige af evige Individualiteter«. »Gud er Eet med Msket i Aanden, men denne Eenhed er ingen mystisk Confusion, men i Continuitetens Strømning bevares de endelige Aander som discrete Puncter«. Ganske heldigt skelner han, når han hævder, at sagen ser anderledes ud fra Guds side end fra menneskets side. Fra Guds side er det således, at »Gud veed sig i Msket«, men han må åbenbare sig, og derfor »vil han manifestere sin Viden for Msket . . . hvilket skeer derved, at Gud vides i Msket el. at han veed

sig i Msket ...«. Fra menneskets side ser foreningen ud som en identifikation, »thi det hører Mskets Aand til at være Moment i Guds Aand« (ibid.).

Ånden formidles, medieres ved Guds nåde, som er subjektiv (»Naadevirkningerne«) og objektiv (»Naademidlerne«) (§ 72). »Naadens Virkninger ere kvalitativt forskjel. fra de til sig selv overladte mskl. Naturs Kræfter« (§ 73), og de står i forbindelse med Kristi forsoning. »Spiritualerne« – d. v. s. Fichte og hans skole – »vilde ... have en Aand uden Fader og Søn«; »Al Mystik har ... villet hæve Formprincippet« – (der med Martensens egne ord er en »Copula imel. det Subj. og Obj.«, § 71) – »uden den positive Aabenbaring« (§ 73). Ganske ortodokst siger Martensen dog, at »Naade er Alt det Gud virker i Msket«, og han synes her at være tilhænger af den lutherske lære om menneskets totale depravation ved synden. Men – siger han – mennesket har en *bevidsthed!* Endelig er dette ord faldet, slagordet inden for den idealistiske filosofi. »Mskets Bevidsthed hænger sammen med Gud, det er det, som er Grund til min Subjectivitet, vi skulde afdøe fra det med Synden behæftede Jeg«. I bevidstheden sker helliggørelsesprocessen: »Syndigheden er et Affald fra Mskenaturens eget Væsen, men jo mere Msket assimileres med Naaden, jo mere falder det Fremmede bort« (§ 73). Dette lyder ikke reformatorisk mere, men minder om platonismen, der betragter det onde som noget sekundært, som ikke forandrer mennesket.<sup>78</sup>

Derefter gennemgik Martensen Augustin (§ 74) og kaldte ham kristelig panteist; forklarede så Pelagius (§ 75). Så fulgte omtalen af dogmatiske begreber som *genfødselse* (§ 76), *retfærdiggørelse* (§ 77) og *helliggørelse* (§ 78). Martensen tolkede dem dog på ortodoks luthersk vis og for det meste med de vante teologiske begreber og forklaringer. Hans idealisme strakte ikke videre end til læren om synden. I omtalen af prædestinationslæren drog han også Schleiermacher ind i diskussionen, men han holdt sig igen kun til den teologiske udtryksmåde (§ 79). I læren om kirken kunne Martensen ikke dy sig for at kalde Helligåndens udgydelse »Samfundsaaand« (§ 80). Begrebet »Aand« blev hos ham en fællesnævner for filosofi og teologi, som det også var skik hos de tyske idealister. I afsnittet om »Ordet« skulle man forvente, at Martensen ville fordybe sig også i oldkirkens teologiske problemer, men det gjorde han ikke, thi han identificerede Ordet med »den hellige Skrift« (§ 82). Han indførte her igen begrebet *mediation*: »Bøgernes Samling til Canon ... er ei Inspirationens,

78 Cf. f. eks. *Platon*, »Symposion«, 209–212.

men Mediationens Værk»; Bibelen er »et Værk af den H.Aand, men paa Mediationens Standpunkt« (§ 84).

Ifølge referatet opfattede Martensen den *mystiske kontemplation* som en oversættelse af »*theoria*«, skuen, uden at man får betydningen at vide (§ 85). Paragraffen om bønner lyder nærmest pietistisk i filosofisk habitus; forsoningen, som opleves i bønner, er »Individualitetens totale Opgaaen i Gud«, hvilket er mystik. At bede i Jesu navn betyder at bede »med ham som Princip i Sjælen«. Den første halvdel af fadervor skulle udtrykke »Motsætningen mel. den uendelige og den skabte Aand« (§ 86). Men om sakramenterne talte Martensen igen for det meste på en ortodoks måde (indtil § 92).

Martensens »spekulation« blev igen mærkbar i omtalen af »Dogmets historiske Udvikling« (§ 93). Han var som andre overbevist om, at filosofisk sprogbrug ville i teologien virke økumenisk og ophæve grænser mellem konfessionerne. Til sidst kom Martensen ind på eskatologien og omtalte den i rent teologiske vendinger med udsyn til kirkehistorien.

I 1838–39 genoptog H. L. Martensen et emne fra de tidligere holdte dogmatiske forelæsninger; det er dog tvivlsomt, om Kierkegaard var blandt tilhørerne. I hans »Papirer« findes et referat af disse forelæsninger, som ikke er skrevet med hans egen hånd, og som er udførligere end Kierkegaards tidligere notater. Referatet har som titel »Forelæsninger over den nyere Philosophies Historie fra Kant til Hegel«<sup>79</sup> (II C 25).

Disse forelæsninger havde til formål at indvie studenter i den spekulative dogmatiks problemer efter den nyeste filosofis principper og metode. Martensen prøvede konsekvent at finde filosofiens, og særlig den tyske idealismes berøringspunkter med den evangeliske kristendom. Han omtalte Kants tolkning af Platon, det kantiske imperativ, han anbefalede Lessings »Nathan der Weise«. Han sammenlignede Fichte med Spinoza og fremhævede Fichtes overgang til den erkendelse, at »ikke Jeget men Gud maa være det Første i al Speculation«

79 »Kjøbenhavns Universitets Aarvog for 1839«, op. cit. p. 94: »Lic. H. L. Martensen, Lektor, vil i offentlige Forelæsninger Tirsdag og Torsdag Kl. 12 fremstille den nyere Philosophi's Historie fra Kant til Hegel i dens indre Forhold til Theologien; privat fortsætter han sine Foredrag over den spekulative Dogmatik Mandag, Onsdag, Fredag og Løverdag Kl. 5.« Referatet findes i Pap. XII. – Spørgsmålet, hvorvidt både Kierkegaards og andres referater over Martensens forelæsninger, som skal citeres her, skulle være troværdige, vil ikke blive drøftet her. Ånden og tendensen i referaterne forekommer at være Martensens egne, thi de svarer til ånden og tendensen i hans offentliggjorte afhandlinger, dog med den forskel, at Martensen i sine publicerede arbejder forekommer at være mere tilbageholdende som spekulativ tolker af teologien.

(*ibid.*). Han kaldte lige ud Fichte mystiker, en »akosmisk« mystiker i den forstand, at den historiske Kristus ikke spillede nogen rolle i hans lære. En del opmærksomhed skænkede Martensen Jacobi og hans fornuftsbegreb, forstået som guddommeligt; men Martensen syntes, at Jacobi, som ville anerkende kristendommen, forsåvidt den var mystisk, og forkaste den, forsåvidt den var historisk, manglede mediationsbegrebet. Schleiermacher faldt ikke i Martensens smag, fordi »Han vil have Spliden mel. Religion og Philosophie«, og »sætte dem i et Slags Neutralitetsforhold«; han »negerer det Theoretiske i Xstendommen«, og hvad værre er: »En virkelig Erkjendelse (Skuen) af Gud, det har han ikke« (*ibid.*). Schelling var for Martensen ligeledes en slags mystiker, uden dog at blive kaldt sådan, da hos Schelling »selve Erkjendelsens Act er det højeste Punct af det Absolute« (*ibid.*).

Hegel optog Martensen meget. Martensen viste i forelæsningerne, hvordan Hegels system udviklede sig af Schellings. »Mangelen hos Schelling var den, at han kun saae det Absolute i Natur og Historie, Hegel vilde vise og se det Absolute, denne Fornuft, Idee, i og for sig, saaledes som den er, før den endnu giver sig i Skikkelse som Natur og Historie«. Martensen gennemgik Hegels system og metode og gjorde opmærksom på Hegels definition af Gud som den »rene Væren« eller som det »rene Intet«. Længe dvælede Martensen ved det hegelske formidlingsbegreb og ved Hegels trichotomi: den subjektive, den objektive og den absolutte ånd. Han kritiserede Hegel for hans panteisme, som skulle hænge sammen med Hegels upersonlige gudsbegreb: »Hans Feil er da den, at han ikke har Existentsen selv eller Personligheden selv men kun Ideen«. Således er der »3 store Grundpuncter, der staae uklare, ubesvarede hos Hegel: 1) den personlige Gud 2) den personlige Xstus 3) den individuelle Udødelighed« (*ibid.*).

Til slut gennemgik Martensen »Philos.s Forhold til Theologien«; dette forhold er ifølge Martensen afhængigt af »Erkjendelsesprincippet, om det er subj. ell. object.«. I de sidste forelæsninger koncentrerede Martensen sig om de enkelte idealisters forhold til den såkaldte historiske kristendom.

Kierkegaard blev gennem disse forelæsninger – eller måske blot gennem dette referat – påny stillet over for højrehegelianernes program, der gik ud på at forene den filosofiske erkendelse med den kristne tro via en bro, bestående af en slags upersonlig mystik. Selve begrebet forblev udefineret.

Martensens forsøg på at formulere dogmatik »spekulativt« forblev ufuldendt. I sin gennemgang af filosofien fra Kant til Hegel var han filosof med

speciel interesse i kristendommen; i indledningen til den spekulative dogmatik ønskede han at være kristendommens apologet over for hegelianismen. Han holdt sig til det principielle og omformede det »spekulativt«, så det kunne indtage sin plads i »systemet«. I »systemet« skulle kristendommen repræsentere verdensånden, som Guds mest fuldkomne åbenbaring, således som også Hegel havde ønsket det. Martensen kunne dog holde sin position som »spekulativ« kun forsåvidt det drejede sig om de store trosartikler; så snart han kom ind på de specielle og rent teologiske emner, f. eks. sakramentlæren, prædestinationen, helliggørelsen, eskatologien, kunne han – eller måske turde han – ikke omtolke dem filosofisk. Ofte nøjedes han da med at indføre begreber subjektiv, objektiv, bevidsthed, etc. Som »spekulativ« teolog måtte han kapitulere. Han blev ved med at kapitulere: hans senere værk »Den christelige Dogmatik«<sup>80</sup> mistede fra titelbladet adjektivet »spekulativ«; bogen var mest spekulativ i de principielle paragraffer og mindst i det rent teologiske stof. Hans dilemma var, at han samtidig med at være teolog følte sig forpligtet over for Hegel, som han ønskede at give en mere retfærdig tolkning end f. eks. venstrehegelianerne havde givet ham (f. eks. *D. F. Strauss* i bogen »Das Leben Jesu«).

### *Schaller.*

Mod *D. F. Strauss*' »Das Leben Jesu« vendte også en anden idealist sig, *Julius Schaller*, i bogen »Der historische Christus und die Philosophie«.<sup>81</sup> Kierkegaard læste den i sommeren 1838 (II C 54–58). Schaller kritiserede venstrehegelianeren *Strauss*, fordi han mente, at kristendommen er baseret på en myte; Schaller ville nu ved hjælp af Hegel fatte kristendommens væsen.

Hverken venstre- eller højrehegelianerne tilfredsstillede Kierkegaard. Han syntes, at både Schallers og *Strauss*' problemer var uvæsentlige, fordi de var blot teoretiske; »... hele dens Opmærksomhed er henvendt paa Spørgsmaal, der aldrig ere komne til Orde i den chr. Bevidsthed ... den chr. Bevidsthed ... søger at opfatte de Concretioner, som dette Forhold har givet sig. Naar derfor Schaller her udvikler Begrebet Forsoning saa udvikler han blot Muligheden af Guds Forhold til Msk., ... da dette Spørgsmaal ikke har real Betydning for den chr. Bevidsthed« (II C 55). Med udtrykket »den christelige Bevidsthed« mente Kierkegaard her nærmest den praktiske tros- og livsindstilling i den kristnes

80 Udkom i Kjbh. 1849.

81 *Julius Schaller*, »Der historische Christus und die Philosophie, Kritik der Grundidee des Werks das Leben Jesu von D. F. Strauss«. Leipzig 1838 (kat. 759).



liv, den kristnes eksistens. »... Var Gud virkelig kun Substants eller kun abstrakt Subjekt, saa vilde intet Kreatur besidde enddog blot en Ahnelse om Gud« (II C 56). Kierkegaard begrunder sit standpunkt gennem teorien om, at Gud åbenbarede sig i alle religioner, men bedst i kristendommen,<sup>82</sup> thi da åbenbarede han sig helt og som person. »Derved er først enhver Modsætning mellem Gud og Verden i Virkeligheden tilintretgjort«, d. v. s. i Guds nedstigning til verden (ibid.). Ophævelsen angår dog ikke den etiske sfære, det er den logiske modsætning, som nu er fjernet (II C 57).

### Resumé.

Således stiftede Kierkegaard bekendtskab med den spekulative idealisme, inden han tog sin teologiske embedseksamen: har lært den at kende i diskussioner, i kritik, i filosofernes forsøg på at omforme den, særlig Hegel, til en kristeligt klingende lære; han mødte ikke idealismen i dens oprindelige skikkelse. Dette faktum prægede utvivlsomt hans senere læsning af idealisternes værker. Han læste dem allerede som forudindtaget.

Fra begyndelsen af var Kierkegaards filosofiske studium båret af en personlig, levende interesse: filosofiens forhold til den kristne tro, til kristendommen. Fichte fader og søn, Erdmann, Baader, de tyske og danske hegelianere, Heiberg og Martensen – alle førte ham ind i diskussioner om netop dette emne.

Disse idealister kom som regel på en eller anden måde ind på talen om *mystik*. Ofte måtte Kierkegaard møde en sammenligning mellem idealismen, »systemet«, og mystikken. Sammenligningerne led af uklarhed, hvad den ene part, begrebet mystik, angik. For den yngre Fichte var mystik et mysterium, noget skjult og hemmelighedsfuldt. Erdmann forstod den kristne tros mystik og dens højdepunkt *unio mystica* som en forening, i hvilken individet ikke identificerede sig med Gud. Baader så i alle mystikere spekulative filosoffer. Schellings mystik, som bestod i en forudgiven, naturlig identitet af skabelsen med Gud, fik genklang hos mange og var årsag til kritik. Martensen hørte til blandt kritikerne; hans mystikbegreb lignede Baaders.

Ingen af dem bestræbte sig på at henvise til andre kristne mystikere end til de få, Schelling og Hegel selv gjorde opmærksom på. Det var Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Böhme og somme tider Tauler. Disse mystikere var nemlig i stand til at formulere deres ekstaser og oplevelser af foreningen med Gud

82 Kierkegaard kunne finde denne klassificering af religioner hos Hegel, men den er af ældre datum.

intellektuelt. Martensen gav sig meget af med mystik, men heller ikke han kendte andre end Eckhart og Böhme, og han læste dem forudindtaget, som spekulative tænkere. Heller ikke han spurgte efter de kristne mystikers baggrund, intentioner, metode eller mål, således som de selv angav dem, førend han sammenlignede dem med »spekulationen«. Foruden de tre-fire navne henviste idealisterne ikke til andre kristne mystikere, og det på trods af, at man siden pietismen havde adgang til diverse udgaver og oversættelser af mystikere.<sup>83</sup> Ingen af idealisterne viste sig at være i stand til at forstå de kristne mystikere sådan, som de selv ønskede at blive forstået – som vidner om Gud og Kristus. Idealisterne som Erdmann fornægtede ikke deres protestantiske arv og omtalte trosmystikken nedsættende; Baader, som var katolik, så i samklang med sin opfattelse af det åndelige livs muligheder i mystikken løsningen på forholdet mellem filosofi og kristendom.

Summarisk kan siges, at Kierkegaard inden udgangen af 1839 af filosofterne blev informeret om det mystiske således, at han måtte få den opfattelse, at det dækkede over den spekulative idealisme. Det skal understreges, at han på den tid hverken kendte de kristne mystikers tekster eller de førende idealisters hovedværker på første hånd.

## 2. Forholdet til »spekulationen« efter 1840.

Begrebet spekulation kom til at betyde for Kierkegaard et modstykke til den kristne tro. Spekulationen, opfattet både som et organ til erkendelse og selve erkendelsen af Gud, blev adopteret af højrehegelianerne, der samtidigt vedkendte sig kristendommen, og enten identificerede den med den kristne tro, eller foretrak den fremfor troen. Kierkegaard angreb derfor spekulationen som hegelianismens centrale begreb; det var ham magtpåliggende at bevise, at spekulationen og troen var to forskellige veje til Gud, hvoraf den første var en abstraktion.

Inden Kierkegaard tog sin teologiske embedseksamen i 1840, oplyste han sig om den spekulative idealisme blot tilfældigt og usystematisk. Efter eksamen begyndte han for alvor at læse Schelling og Hegel, J. G. Fichte, Jacobi, Baader, Erdmann og Martensen.

83 Cf. *Gottfried Arnold*, »Kirchen- und Ketzer-Historie«, Frankfurt am Mayn, 1700–1715, I–II, der opgiver alle hidtidige udgaver, både katolske og protestantiske, af mystikerne på tysk. Der var siden værkets offentliggørelse kommet flere. Alle kendte mystikere er repræsenteret.

*J. G. Fichte.*

Kierkegaards tidligste indtryk af Fichte forandredes sidenhen ikke. I sin disputats »Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates« omtalte han kritisk Fichtes subjektivitetsbegreb (XIII, 342 f.) og den fichteske filosofis centrale begreb, jeg'et (XIII, 372 ff.). Han syntes, at Fichtes *ego*, som han kaldte et jeg »i anden Potents« og »Jeg-Jeget« (ibid.), lignede Platons jeg-begreb; også det var indholdsløst, tomt og abstrakt (XIII, 375). Det negative hos Fichte var mangelen på et mål: »istedetfor positiv Stræben : Salighed, fik han negativ Stræben : en Skullen« (XIII, 373). Fichte manglede desuden virkelighed. Her viser det sig, at Kierkegaard ikke kendte Fichtes »Anweisungen zum seeligen Leben«, hvor der netop protesteres mod den blotte »Ansicht«, den blotte opfattelse af tingene, og hvor forfatteren kræver livet, virkelighed.

Kierkegaard kaldte aldrig Fichte mystiker, som man så ofte havde gjort, lige så lidt som han kaldte Platon mystiker. Begges anskuelser var for ham abstrakte, og det abstrakte var ikke eo ipso mystisk.

*Schelling.*

*Friedrich W. J. Schellings* betydning for Kierkegaard var ikke stor. Sikkert er, at Kierkegaard havde læst om ham, før han kendte hans værker. Kierkegaards notater siger intet om, hvor meget han læste af Schellings egne værker, som han ejede nogle af, eller i hvilken rækkefølge han måtte have gjort det.<sup>84</sup>

Imod Schelling havde *Mynster* skrevet;<sup>85</sup> han nævntes også hos *Martensen*; *Hegel* reagerede på ham, *Baader* og andre tolkede og kritiserede ham. Kierkegaard selv syntes at kende hans filosofi, som han i sine værker omtalte og kritiserede. Dog var det ikke blot Schellings oprindelige, men særlig hans sene, såkaldte positive filosofi, Kierkegaard kendte, sidstnævnte på første hånd.

I Berlin 1841–42 hørte Kierkegaard Schellings forelæsninger over hans nye,

84 Kierkegaard ejede: *F. W. J. Schelling*, »Philosophische Schriften« I, Landshut 1809 (kat. 763). Dette bind indeholder: »Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen«, »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus«, »Abhandlungen zur Erläuterungen des Idealismus der Wissenschaftslehre«. »Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur. Eine akademische Rede«. »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände«. – Videre ejede Kierkegaard: »Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums«, 3. Auflage, Stuttgart und Tübingen 1830 (kat. 764); »Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dingen. Ein Gespräch«, 2. Auflage, Berlin 1842 (kat. 765); »Erste Vorlesung in Berlin 15. November 1841«, Stuttgart u. Tübingen 1841 (kat. 767).

85 »Logiske Bemærkninger om Identitet« (»Blandede Skrifter« I, p. 249 ff.).

»positive« filosofi; det var dengang den offentlige mening og håb, at Schelling ville detronisere Hegel.<sup>86</sup> Kierkegaard både noterede og renskrev notaterne fra en hel del af forelæsningerne fra efteråret 1841 indtil februar 1842.<sup>87</sup> Han håbede, at Schelling ville udvikle en lære om *virkelighed* (cf. II C 27,2). Men han blev skuffet. »Schelling vrøvler grændseløst baade i extensiv og i intensiv Forstand . . .«,<sup>88</sup> noterede han kort før han holdt op med at frekventere forelæsningerne.<sup>89</sup>

Hvad var det, der skuffede Kierkegaard ved Schellings »positive« filosofi, og hvilken var Kierkegaards forestilling om den virkelighed, som han håbede Schelling ville give ham forklaring på? Den citerede dagbogsoptegnelse viser, hvad det var, der var virkelighed for Kierkegaard: konkretisationen af ideer og forestillinger ved deres gennemførelse i det jordiske liv, d. v. s. i den jordiske eksistens. I et åndedræt med ordet virkelighed tænkte Kierkegaard sig muligheden af at vende tilbage til sin forlovede, Regine; virkeligheden betød da at vende sig bort fra det abstrakte, fra tvivl og skruper, at vende sig bort fra teoretiske problemer, fra »alle mine philosophiske Lidelser og Qvaler« til det almindelige, jordiske liv. Virkeligheden betød da for ham anerkendelsen af verden, en gliden ind i livets kontinuitet, hvor ægteskabet var muligt.

Allerede før, i 1838, skrev han: »Grunden til, at mange af den nyere Philosophies Skrifter, efter al den Beundring, som deres Talentfuldhed maa afnøde Enhver, har sat sig, efterlade et saa lidet egentlig tilfredsstillende Udbytte, er fordi hele dens Opmærksomhed er henvendt paa Spørgsmaal, der aldrig ere komne til Orde i den chr. Bevidsthed, dreie sig om Problemer, der skulde retfærdiggjøre Antagelsen af Virkeligheden af et Forhold mellem Gud og Menneske . . .«. Og han slutter: »Først Guds personlige Immanens i Msk. . . er Grunden til Forudsætningen for enhver Mskets Viden om Gud . . .« (II C 55,

86 Cf. »Aus Schellings Leben. In Briefen«, udg. af *G. L. Plitt*, bd. III, Leipzig 1870, p. 167 ff. Cf. også *Karl Rosenkranz*, »Schelling«, Danzig 1843, pp. XXX f., 4 ff.

87 Renskriftet af *Schellings* berlinske forelæsninger fra 1841–42 findes i Pap. XIII, III C 27. De blev offentliggjort for første gang i tysk oversættelse: *Anton Mirko Koktanek*, »Schellings Seinslehre und Kierkegaards«, München 1962. Kierkegaard ejede ikke *H. E. G. Paulus'* udgave af forelæsningerne: »Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung und Entstehungsgeschichte . . .«, Darmstadt 1843. Om Kierkegaards reaktioner på Schellings forelæsninger og om hans renskrivning se »Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard«, ved *Niels Thulstrup*, Kbh. 1954, I, p. 107.

88 Cf. brevet til *Emil Boesen* af 27. februar 1842. I »Breve og Aktstykker . . .« op. cit. p. 108. Cf. også brevet til *P. C. Kierkegaard*, i: op. cit. p. 109–110, og et tidligere brev til *Emil Boesen*, i: op. cit. p. 104 ff.

89 Den sidste forelæsnung, Kierkegaard noterede, er fra 18. febr. 1842 (II C 27).

56). Filosofterne havde ingen betydning for menneskelivet – for dets jordiske virkelighed, og deres beskrivelser af gudsforholdet hverken motiveredes af et virkeligt forhold, eller kunne føre til et sådant forhold. Filosofternes deduktioner var derfor *uvirkelige*. Det er Gud alene, der ved sin »Immanens«, tilstedeværelse i mennesket kan gøre dets forhold til sig til virkelighed, og derved give mennesket viden om sig.

Citatet fra 1838 viser, at Kierkegaards virkelighedsbegreb sidenhen ikke forandredes. Guds virkelighed i mennesket, der uden tvivl ikke skal forstås som en ægte mystisk oplevelse, men som Guds tilstedeværelse i troen, er en forudsætning for hans viden om Gud; mennesket skal fra sin side forvandle denne viden til virkelighed ved at leve efter den. I disputatsen »Om Begrebet Ironi« havde Kierkegaards virkelighedsbegreb samme fylde; nu var det Sokrates, der var læreren i virkeligheden, imod Platon, som kun kendte den abstrakte virkelighed.

Hvilken skuffelse for Kierkegaard, at Schellings opfattelse af *virkelighed* i hans berlinske forelæsninger var anderledes end han havde ventet. Schelling indførte begrebet a priori og a posteriori, hvilket hegelianerne bebrejdede ham som et tilbagefald<sup>90</sup> (cf. III C 27). For Schelling var virkelighed ganske vist forbundet med »das Seyn«, men denne væren var »das unvordenkliche Seyn«, d. v. s. et abstrakt a priori, opfattet som et *primum constitutivum* for al filosofisk tænkning (cf. forel. 22, 23). Denne aprioriske væren var grunden til, at Schelling kaldte sin nye filosofi for »positiv«, der skulle supplere hans tidligere »negative«. Dette »positive« virkelighedsbegreb var rent teoretisk (cf. også forel. 11). Schelling ville nemlig distancere sig fra Hegel ved at hævde, at startpunktet for hans filosofi ikke var noget subjektivt, men objektivi, fordi hans tænkning forudsatte en væren, omend det blot var på en »uforestillelig« (unvordenklich) måde. Men dette var ikke den virkelighed, Kierkegaard søgte.

Kierkegaards notater fra Schellings forelæsninger viser udelukkende interessen for virkelighedsbegrebet som modsætning til den mystisk-abstrakte virkelighed hos Hegel og til identitetspostulatet hos Schelling. Kierkegaard gjorde intet ud af Schellings tolkning af andre begreber, som næsten omgående skabte harme hos hans hegelske kritikere; det var særlig begreberne *fornuft* og *åbenbaring*. Marheineke bebrejdede Schelling hans nye opfattelse af fornuft som

90 Cf. *Philipp Marheineke*, »Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluss der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie«, Berlin 1843. Cf. p. 17 f.

blot et naturfænomen, for således måtte åbenbaringen være for fornuften ufatteligt og ligge »over fornuften«, hvad der dog ifølge det hegelske system var nonsens. Principielt skulle Schelling have forårsaget »das Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität«;<sup>91</sup> dette var ifølge Marheineke i modstrid med Schellings tidligere filosofi. Kierkegaard, som hørte Schelling over dette emne,<sup>92</sup> bemærkede intet dertil, skønt han her godt kunne have fundet en forbundsfælle imod Hegels opfattelse af fornuften som guddommelig; det var først nogle år senere, han i »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« indlod sig på en lignende diskussion. I optegnelserne til Schellings forelæsninger noterede han blot kort: »Naar han talte om en Aabenbaring saa meente han dermed, at den indeholdt noget som var over Fornuften; det var . . . ikke Umagen værd at blive begejstret for det Dagligdagse, saaledes havde Aabenb: ingen Interesse naar den ikke indeholdt mere end Fornuften« (III C 27 i bd. XIII, nr. 2). »Fornuften er Erkjendelsens uendelige Potens« (ibid. nr. 3). Schellings egen distancering fra Hegels fornuftsbegreb refereres af Kierkegaard således: »Man kunde spørge, hvad er Fornuftens umiddelb. Indhold. Nogle have meent, det er Gud, Fornuften er Gott-Setzen . . . men Fornuftens første Indhold er ikke noget Virkeligt, det modsatte af det virkelige er dens Indhold c: Seyn. Fornuft er som ogsaa dette Ords Derivation tyder paa Alles-Vernehen, altsaa er den a priori fyldt med Noget, men ikke af Noget virkeligt, den er omnibus æqua, kun udelukkende Nichts . . . Dens Indhold er altsaa Seyn som det *to periferes*, der øieblikkelig slaar over« (nr. 4). Videre noterede Kierkegaard fra forelæsningerne, hvordan fornufts-videnskaben blev til identitetsfilosofien, hvordan den blev negativ, hvad den blev til hos Hegel, og hvordan Schellings positive filosofi skulle supplere hans negative.

Kierkegaard gjorde dog intet ud af problemet fornuft som – eller contra – åbenbaring. Hans mangel på interesse for disse to begreber, som ellers fremkaldte kritik hos hegelianerne,<sup>93</sup> kan have den grund, at han dengang ikke

91 *Ph. Marheineke*, op. cit. p. 14–15, 19.

92 Cf. også »Schellings Werke«, hrsgg. v. *Manfred Schröter*, 6. Ergänzungsband, »Philosophie der Offenbarung«, 1858, München 1954, Vorl. 1–8.

93 *Marheinekes* afhandling fik Kierkegaard senere fat i, men har næppe læst den (kat. 647). Kierkegaard hørte ikke selv hans forelæsninger over »Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie«, som blev holdt i 1842–43, da han på dette tidspunkt allerede var i København. Han har aldrig omtalt Marheinekes nævnte forelæsning, som han ejede. Udgiverne af »S. Kierkegaards Papirer« mener, at Kierkegaard henviste til nævnte Marheinekes afhandling i »Bogen om Adler«; cf. VII 2B 235, p. 206 note. Men stedet, de mener at indeholde en allusion til pjecen, er så almindeligt, at det kunne hentyde

kendte tilstrækkeligt til den givne problematik; først senere optog disse problemer ham. Der kan i 1841–42 ikke hos Kierkegaard påvises noget kendskab til Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hvor Hegel formulerede sin lære om fornuft og åbenbaring; denne bog nævnes end ikke i Kierkegaards netop færdige disputats. Der omtaltes iøvrigt hverken Hegels »Encyclopädie« eller »Philosophie der Religion«. Hvad Schellings egne værker angår, findes der i Kierkegaards dengang offentliggjorte forfatterskab intet tegn på, at han på det tidspunkt skulle have kendt dem primært. Kierkegaards forbigåen af fornuft- og åbenbaring-problemer hos Schelling beror på selve gangen i Kierkegaards forfatterskab. I Berlin var det virkelighed og kun den, der optog ham. Det, han søgte, var ikke *begrebet* virkelighed; det, han søgte, var egentlig en vejledning til en sand jordisk virkelighed, dens begrundelse og retfærdiggørelse; en vejledning til realisationen af sig selv som menneske, vejledning til et liv som kristen i dagligdagen. Det var netop da i Berlin, Kierkegaard begyndte at skrive på »Enten–Eller«, bogen om den rette livsholdning, som begyndte med æstetikerens leg med livet og sluttede med etikerenes alvor. Først senere, i »Bogen om Adler« og i »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift«, koncentrerede Kierkegaard sig om problemerne fornuft og åbenbaring, men da havde han sandsynligvis ganske glemt Schellings forelæsninger og eventuelt Marheinekes kritik deraf.

Allerede i det nævnte notat fra 1838 fordrede Kierkegaard, at i forholdet til Gud skulle overvejelsernes udgangspunkt være Guds reelle, faktiske tilstedeværelse (II C 56); Gud måtte regnes for virkelig, ikke blot for tænkt og apriorisk. På samme måde måtte også livet, eksistensen, være konkret, faktisk, reel. Kierkegaards virkelighedsbegreb var under Berlin-opholdet præget af noget håndgribeligt, modsat alt tankemæssigt og alt abstrakt, al »mystisk Svæven« og al mystik. Først i »Efterskriften« udvidedes hans virkelighedsbegreb, så det omfattede også refleksionen.

til en mængde af andre afhandlinger, så det berettiger ikke til henvisningen til nævnte afhandling.

Skønt hegelianeren *Marheineke* i op. cit. harmedes over Schellings nye, »positive« filosofi og beviste ved flere citater, at Schelling direkte sagde sig selv imod, finder en nutidig ikke-hegelianer *Walter Schultz*, i afhandlingen »Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings«, (»Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz (Schweiz) vom 22. bis 25. September 1954«, i: »Studia philosophica« XIV, Basel 1954, pp. 239–266), at Schelling ved sin måde at ræsonnere på egentlig lignede Hegel. Cf. p. 242 f. *Wolfgang Struve*, »Kierkegaard und Schelling«, i: »Symposium Kierkegaardianum«, 1955, p. 252–258, er af samme mening.