

Begreberne Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard

af GREGOR MALANTSCHUK

Spørgsmaalet om Forholdet mellem Immanens og Transcendens er et af de vigtigste, saavel i Filosofien som i Teologien. Thi her drejer det sig om, hvorvidt man vil paastaa, at der intet findes ud over denne synlige Verden, og at Tilværelsen styres af Kræfter, som intet har med et bevidst Formaal at gøre, eller om der uden for denne Tilværelse, som hører Immanensen til, gives en bevidst Magt, som altsaa er transcendent, men som har skabt denne Verden, og som griber ind og styrer den. Det Valg, man træffer mellem disse to hinanden modsatte Opfattelser, har en gennemgribende Betydning for ens Syn paa Tilværelsen og Menneskets Position i denne Verden.

Inden for de forskellige Religioner er det meget forskelligt, hvilken Rolle Spørgsmaalet om Forholdet mellem Immanens og Transcendens spiller. Om de primitive Religioner kan man sige, at deres Synskreds ligger helt inden for Immanensen. Angaaende Filosofien maa det fastholdes, at selv om den i sin Søgning efter Sandheden kan stille Spørgsmaal om det transcendent, kan den kun magte Immanensen. Derimod har Kristendommen altid anerkendt Tilstedeværelsen af en transcendent Magt. Derfor er det ogsaa ganske rigtigt, hvad der klart udtrykkes i en nyere tysk Bog om filosofisk Teologi, at Transcendens er det mest karakteristiske Træk ved Kristendommen.¹

Det er i hvert Fald ikke underligt, at Søren Kierkegaard, som vilde give en nøjagtig Fremstilling af, hvad Kristendom er, lagde særlig Vægt paa at begrunde og fastholde Tanken om en transcendent Virkelighed. Tilskyndet dertil blev han desuden ved at indse, at den filosofiske og den videnskabelige Tænkning stadig mere gik i Retning af at eliminere Tanken om den Transcendens, som hævdedes af Kristendommen. Særlig opfattede Kierkegaard Hegels Filo-

1 Saaledes siger Wilhelm Weischedel i *Der Gott der Philosophen*, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 1972, Bd. II, S. 243: »Wie immer man das Wesen Gottes im Sinne der christlichen Theologie bestimmen mag, eines scheint ihm charakteristisch zuzugehören: das Moment der Transzendenz.«

sofi som helt igennem gaaende ud paa at fremme Tanken om Immanensen som eneraadende saavel inden for Filosofien som inden for Teologien. Thi naar Mennesket ved logisk Tænkning kunde magte hele Tilværelsen, var der ingen Plads for en Transcendens. Kierkegaards Pseudonym Climacus har da ogsaa i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* rettet en stærk Kritik mod denne hegelske Forstaaelse af Tilværelsen under Immanensens Synspunkt.

Men det var dog ikke blot disse filosofiske og naturvidenskabelige Tendenser, som blev Anledning til Kierkegaards Fordybelse i hele Problemet angaaende Immanens og Transcendens, men Indsigten i, hvor afgørende Betydning hele denne Problematik havde for et Menneskes Eksistens. Det er nemlig betegnende for Kierkegaard, at da han første Gang berører Tanken om en Transcendens, er den egentlig orienteret i Forhold til hans egen Eksistens. Under Gillelejeopholdet taler han i en Dagbogsoptegnelse om, hvor lykkelig den Mand maa være, som har fundet »hiint archimediske Punct, hvorfra han kunde løfte hele Verden, hiint Punct, som netop derfor maa ligge udenfor Verden, udenfor Tids og Rums Indskrænkninger.«² Dette Udtryk, udenfor Tid og Rum, er netop en af Bestemmelserne for det transcendent. Under samme Ophold skriver Kierkegaard ogsaa den Sætning, som viser, at det ikke er paa Grund af teoretiske Overvejelser, han beskæftiger sig med Problemet Transcendens. Han siger nemlig: »Det var det, der manglede mig, at føre et fuldkommen menneskeligt Liv og ikke blot et Erkjendelsens, saa jeg derved kommer til ikke at basere mine Tanke-Udviklinger paa – ja paa Noget, man kalder Objectivt, – Noget, som dog i ethvert Tilfælde ikke er mit eget, men paa Noget, som hænger sammen med min Existents's dybeste Rod, hvorigjennem jeg saa at sige er indvoxet i det Guddommelige, hænger fast dermed, om saa hele Verden styrter sammen.«³ Det, Kierkegaard vil binde sig til, er altsaa noget, som er uden for denne Verden, som er transcendent i Forhold til Verden.

Men efterhaanden finder Kierkegaard frem til de mange andre Aspekter, som Problemet rummer. Den næste afgørende Optegnelse om det transcendent er fra 1839 og lyder: »Det er en anden Art af Transcendens end den Kant advarer imod, naar Isidorus Hisp. siger: isti (nemlig seculo huic renunciantes) præcepta generalia perfectius vivendo *transcendunt*, ihvorvel Kant

2 Pap. I A 68, S. 42.

3 Pap. I A 75, S.55. En nærmere Analyse af Problemet i denne Optegnelse om Kierkegaards Syn paa det objektive og det subjektive giver Niels Thulstrup i *Kierkegaards Forhold til Hegel*, Kbh. 1967, S. 61 ff.

vel vilde sige, at den var den samme kun paa Gjerningens Gebeet og ligesaa farlig, da den stod i Modsætning til Begrebet af det Almeengyldige.«⁴ Her ser man, at Kierkegaard i Tilslutning til Isidorus Hispanicus nævner Transcendensen i Forhold til Menneskets subjektive Virkelighed. Isidor peger nemlig paa, at de, som giver Afkald paa denne Verden ved at leve mere fuldkomment, transcenderer, d. v. s. gaar ud over, hvad de almindelige Forskrifter for menneskeligt Samliv kræver. Kierkegaard mener for det første, at denne Udtalelse angaar en anden Slags Transcendens end den, som Kant advarede imod. Kant paaviste nemlig, at man ikke kunde naa det transcendente ved Hjælp af Erkendelsen, det, Kant kaldte »das Ding an sich«. Den Transcendens, som Isidor taler om, naas ved Hjælp af Handling, og Kierkegaard mener, at et saadant Forsøg paa ved Handling at naa det transcendente nok af Kant vilde blive opfattet som mindst lige saa farligt som at ville naa Transcendensen ved Hjælp af Erkendelsen. Thi Forsøg paa at naa Transcendensen ved Handling betyder først og fremmest Suspension af de almengyldige etiske Regler. Som det ses, er denne Optegnelse hos Kierkegaard et meget vigtigt Skridt paa hans Vej til at naa til Klarhed over Forholdet til Transcendensen. Thi i Optegnelsen fra Gillelejeopholdet laa Tyngdepunktet først og fremmest i Transcendensen som Magt uden for Verden; men i denne Optegnelse kommer hos Kierkegaard det Problem frem, hvordan Mennesket ved sin Handling kan træde i Forhold til det transcendente.

Hele denne Problematik faar særlig Betydning for Kierkegaards videre Arbejde med filosofiske, etiske og religiøse Spørgsmaal. I en Optegnelse nogle Maaneder før havde Kierkegaard allerede bragt den Kategori frem, som han, i Modsætning til Kants Skepticisme over for Transcendensen, vilde bruge for nøjagtig at kunne bestemme den transcendente Virkelighed, som Mennesket kunde forholde sig til som Realitet. Kant paastod med Rette, at Mennesket ikke kan naa til Erkendelse af det transcendente; men han har ikke ud fra en strengt logisk Tænkning prøvet at finde frem til det karakteristiske for en saadan mulig Transcendens. Her sætter Kierkegaard ind med sin Bestemmelse, idet han i nævnte Optegnelse siger: »... Men der gives en Anskuelse af Verden, ifølge hvilken Paradoxen er højere end ethvert System.«⁵ Kierkegaard sætter altsaa i Modsætning til Filosofiens systematiske Tænkning en højere Tænkning, som bliver en Tænkning over den Virkelighed, som ligger

4 Pap. II A 486.

5 Pap. II A 439.

ud over Filosofiens Omraade, og som er paradoks. Og i Modsætning til Kant mener han altsaa, at Tænkningen ikke blot skal erkende Grænsen for sit Omraade, men ogsaa med sine egne Midler skal kunne præcisere det Omraade, som ligger ud over Filosofiens Omraade. Kants »das Ding an sich« som det, der ikke kan erkendes, og som ikke bestemmes nærmere, stemples derfor senere i *Om Begrebet Ironi* som Mytologi.⁶ Nogle Aar senere kritiserer Kierkegaard netop saavel »Kants Theorie om det radicale Onde« som hans Mangel paa Forstaaelse af, at det er »en Opgave for den menneskelige Erkjenden at forstaae at der er, og hvilket det er, den ikke kan forstaae.« Her mener Kierkegaard, at man maa »ligefrem etablere Paradoxet«. Og Kierkegaard siger videre: »Paradoxet er ikke en Concession, men en Kategorie, en ontologisk Bestemmelse, der udtrykker Forholdet mellem en eksisterende, erkjendende Aand og den evige Sandhed.«⁷ Men det, som er sagt i den her citerede Optegnelse, har Kierkegaard altsaa allerede været klar over meget før, nemlig i 1839.

Fra 1841 har vi en Optegnelse, som skelner meget klart mellem Immanens og Transcendensens Omraader; her hedder det: »Philosophiens Idee er Mediationen – Chrstendommens Paradoxet.«⁸

Før det egentlige Forfatterskab, som begynder med *Enten–Eller*, havde Kierkegaard ikke megen Brug for Distinktionen mellem det immanente og det transcendent, saaledes hverken i *Af en endnu Levendes Papirer* eller i *Om Begrebet Ironi*. Ganske vist bevæger Sokrates sig i *Om Begrebet Ironi* efter Kierkegaards Opfattelse fra det immanente til det transcendent, men dette sidste naar han kun til som Grænse. Der var altsaa ikke Brug for at sætte Begreberne Immanens og Transcendens i Forhold til hinanden. Imellem *Om Begrebet Ironi* og det egentlige Forfatterskab støder vi imidlertid paa et Par meget vigtige Optegnelser, som angaar denne Problemstilling. Kierkegaard spørger i den første, om Overgangen fra en »quantitativ Bestemmelse til en Qualitativ« kan ske uden ved et Spring. Og i en supplerende Optegnelse siger han: »enhver Bestemmelse, for hvilken Væren er en væsentlig Bestemmelse, ligger uden for den immanente Tænkning, altsaa udenfor Logiken.«⁹ Tankegangen i disse to Optegnelser er, at man ikke kan komme

6 S.V. XIII, 195, se ogsaa S. 345. S.V. = 1. Udg. af Kierkegaards Samlede Værker, Kbh. 1901–06.

7 Pap. VIII 1 A 11.

8 Pap. III A 108.

9 Pap. IV C 87 og 88.

til den transcendent Virkelighed fra det kvantitative, fra Endeligheden, fra Immanensen, uden ved et Spring. Der er en Kløft imellem dem. Og fremdeles: at den logiske Tænkning, som for Kierkegaard falder sammen med den immanente Tænkning, ikke kan faa fat i den højere Virkelighed, hvor altsaa »Væren er en væsentlig Bestemmelse«. Kierkegaard udtaler ogsaa her klart den Tanke, at der gives forskellige Gradationer af Væren,¹⁰ naar den forstaaes i sin konkrete, eksistentielle Form. Tages den derimod abstrakt, saa er Kierkegaard enig med P. M. Møller i, at der ikke gives Grader af Væren.¹¹ Men det er det første Forhold, der kommer til at spille en vigtig Rolle hos Kierkegaard, særlig i Tilknytning til hans Lære om Stadierne, hvor netop Væren bliver stadig mere accentueret.¹² Der kan ikke være Tvivl om, at Kierkegaard havde Kategorierne i Orden med Hensyn til Immanens og Transcendens, da han begyndte sit Forfatterskab, og at han betragtede Betegnelserne Immanens og Transcendens som hørende under Filosofien og Teologien og ikke som hørende hjemme i en opbyggelig Litteratur. Derfor bruger han aldrig disse Betegnelser i de opbyggelige Skrifter, som han selv stod som Forfatter til. Her bliver de afløst af andre Ord som f. E. Tid og Evighed, Verden og Gud.

Ordet Transcendens erstattes undertiden i det pseudonyme Forfatterskab af Udtrykkene det paradokse eller det absurde, idet det Modsætningsforhold, som disse Betegnelser udtrykker, slet ikke vilde forekomme uden en Transcendens. Paradokset eller det absurde fremkommer nemlig, naar to absolut forskellige Kvaliteter, f. E. det timelige og det evige, Immanens og Transcendens, sættes sammen til en Enhed i *Eksistensen*. Dermed opstaar ikke blot en logisk Modsigelse, men først og fremmest et selvmodsigende reelt Forhold, som ikke kunde fremkomme, hvis Immanensen var altomfattende.

Denne Bestemmelse af, hvad et Paradoks er, ligger til Grund for alle de Eksempler paa paradoks Virkelighed, som Kierkegaard og hans Pseudonymer anvender. Men det er som sagt det transcendent, som er den ubetingede Forudsætning for, at de paradokse og absurde Former for Virkelighed overhovedet findes. Det maa samtidig betones, at Udgangspunktet for Kierkegaards Overvejelser over Paradokset er det absolute Paradoks, d. v. s. Kristi Inkarnation, hvorved Transcendensen blev en Virkelighed inden for Immanensen.

10 Problematiken angaaende Gradationer i Væren gaar igennem hele Kierkegaards Forfatterskab, særlig behandles den i *Philosophiske Smuler* og i *Sygdommen til Døden*.

11 Se derom S.V. IV, 208 f., Fodnoten, og Gregor Malantschuk: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kbh. 1968, S. 277 f.

12 Smlg. dertil S.V. VI, 443.

Med Hensyn til Distinktionen mellem det paradokse og det absurde kan anføres, at Udtrykket det paradokse bruges, naar der er Tale om at erkende den nævnte Selvmodsigelse i Eksistensen, medens Udtrykket det absurde stærkere accentuerer Menneskets Forhold til det transcendent og den transcendent Magts Indgriben, hvorfor vi ofte i denne Forbindelse møder Udtrykket »i Kraft af det Absurde«. ¹³

Den egentlige Udfoldelse af Problematiken omkring Begreberne Immanens og Transcendens begynder først med Skriftet *Gjentagelsen* og uddybes yderligere i *Frygt og Bæven*. I *Gjentagelsen* er de to Omraader, Immanensens og Transcendensens, klart afgrænsede. Filosofiens (Metafysikens) Omraade ligger som nævnt inden for Immanensen, mens Kristendommen og dermed Dogmatiken angaar den transcendent Virkelighed. *Gjentagelsens* Forfatter Constantin Constantius er dog klar over, at »Metafysikens Interesse« (det, som Vigilius Haufniensis senere kalder »Subjektivitetens Interesse«) ¹⁴ er, at Mennesket genrejses, altsaa at en Gjentagelse tilvejebringes; men dette kan Metafysiken ikke præstere. Kun Dogmatiken kan tilbyde en Løsning. Constantin Constantius siger følgende herom: »Gjentagelsen er Metafysikens Interesse; og tillige den Interesse, paa hvilken Metafysiken strander, Gjentagelsen er Løsnet i enhver ethisk Anskuelse, Gjentagelsen er *conditio sine qua non* for ethvert dogmatiske Problem.« ¹⁵ Vi lægger her Mærke til, at foruden Metafysiken og Dogmatiken nævnes ogsaa Etiken som den, der forsøger at tilvejebringe en Gjentagelse. Man mindes her Kierkegaards Citat af Isidor Hispanicus, hvor der ogsaa tales om en etisk Transcenderen. Men Constantin Constantius' Udtalelse viser dog, at en Gjentagelse ikke kan tilvejebringes af Etiken, men kun af Dogmatiken. Desuden lægger vi Mærke til, at der her i *Gjentagelsen* for første Gang i Forfatterskabet nævnes Individets Bevægelse mod det paradokse, det absurde. Og det angives ogsaa klart, hvornaar Individet berettiget kan prøve at foretage denne Bevægelse mod det transcendent. Ved Eksemplerne Job og det unge Menneske vises det, at først naar Individet har udtømt sine egne Muligheder, kan det forsøge at træde i Forhold til det transcendent, det absurde.

Constantin Constantius, som ved Besked om Distinktionen mellem Immanens og Transcendens og om, at noget kan ske »i Kraft af det Absurde«, ¹⁶

13 Se f. E. S.V. III, 87 f., 99 ff., 220, S.V. VII, 80, 176, m. v.

14 S.V. IV, 290, Fodnoten.

15 S.V. III, 189.

16 S.V. III, 220.

indrømmer dog, at hans egen Position endnu ligger helt inden for Immanensen. Han har ved Ironien gjort Bevægelsen i Retning af det transcendente, men har ikke foretaget det Spring, som skal til for at naa det. Ironikeren kan altsaa ikke naa det arkimediske Punkt, som er uden for Immanensen. Han siger: »Jeg kan omseile mig selv; men jeg kan ikke komme ud over mig selv, det archimediske Punkt kan jeg ikke opdage«. ¹⁷ Til denne Sætning maa det bemærkes, at der her tales om det arkimediske Punkt ud fra et andet Synspunkt end i Kierkegaards Optegnelse fra 1835, hvor der er Tale om noget, som ligger uden for Tid og Rum. Der gives nemlig to Former for Bevægelse mod det transcendente. Under den ene Bevægelse søger Mennesket ud over Grænsen for denne synlige Verden, medens det under den anden Bevægelse, som er den, Constantin Constantius foretager, prøver at finde det arkimediske Punkt ved, som det siges, at omsejle sig selv.

Menneskets Søgen efter det arkimediske Punkt uden for Rum og Tid betyder, at det udfra den udvortes Verden søger efter Oprindelsen eller en sidste Aarsag til det hele. Det er den samme Søgen, som førte Aristoteles til Antagelsen af en sidste Aarsag til alt. Ogsaa for Kierkegaard spiller denne Form for Bevægelse mod det transcendente en Rolle. ¹⁸ Vi ser i en Optegnelse fra 1844, hvordan han imod Spinozas Paastand, at Underet var noget ejendommeligt for Jøderne, fordi de var det eneste Folk, som kunde »føre noget umiddelbart tilbage til Gud og overspringe Mellem-Aarsagerne«, ¹⁹ hævdede, at dette var noget fælles og ejendommeligt for al Religiøsitet. Samme Tanke uddyber han yderligere i en af sine opbyggelige Taler, ogsaa fra 1844, ²⁰ hvor han udvider Antagelsen af Gud som sidste Aarsag til Troen paa Gud som Skaberen.

Men Mennesket kan som nævnt ogsaa søge at naa det transcendente ad en anden Vej, saaledes som det antydes af Constantin Constantius, naar han taler om at omsejle sig selv. Denne Bevægelse foregaar i Mennesket selv og er en Form for Uendelighedens Bevægelse, altsaa egentlig en Bevægelse mod det transcendente, men inden for Immanensen. Som Ironiker har Constantin Con-

17 S.V. III, 221.

18 Kierkegaard fandt Aristoteles' Udsagn om Gud »at Gud bevæger Alt, selv *αὐνῆτος*« fortræffeligt, og han mente, at al Filosofi vil være i Stand til at naa til samme Erkendelse af Gud (Pap. IV A 157). Kierkegaard bruger i hvert Fald et Par Steder dette Udtryk i sine Skrifter, se f. E. S.V. IV, 25 og 193.

19 Pap. IV A 190.

20 S.V. IV, 130 ff.

stantius neutraliseret den synlige Virkelighed for at koncentrere sig om sig selv og lære sin egen Virkelighed at kende, uden at han dog endnu har kunnet gøre Springet ind i det transcendent, som vilde føre ham ud over sig selv.

Begge disse Retninger maa fastholdes, hvis man ikke vil misforstaa Kierkegaards Opfattelse af det transcendent. Den ene angiver Transcendensen som det faste, urokkelige Punkt, den anden Menneskets mulige Forsøg paa at naa det transcendent ved at negere den udvortes Virkelighed, som Ironikeren gør det, eller, som vi vil se, sin egen Virkelighed, hvilket sker, naar Mennesket er naaet videre i sin aandelige Udvikling. Sagt paa en anden Maade, vi har her at gøre med paa den ene Side Gud som det transcendent og paa den anden Side Menneskets Forhold til dette transcendent.

Dette Synspunkt kommer til fuld Udfoldelse i Skriftet *Frygt og Bæven*. Her nævnes tre mulige Bevægelser mod det transcendent fra Menneskets Side, nemlig Ironiens, Resignationens og Angerens, som alle kommer ind under Betegnelsen Uendelighedens Bevægelse; men de staar paa forskellige Trin. Mindst dybtgaaende er Ironien som Uendelighedens Bevægelse; den er af intellektuel Karakter. Saa har vi Resignationens Bevægelse, som er eksistentielt betonet. Det samme gælder den dybeste af dem, Angerens Bevægelse. Enhver Form for Uendelighedens Bevægelse betyder Menneskets Villighed til at indlade sig med det transcendent. Denne Villighed er først paa den rette Maade til Stede, naar Menneskets egne Muligheder er udtømte, og det ved Tro vil handle »i Kraft af det Absurde«, et Udtryk, som Kierkegaards Pseudonymer nu ofte bruger. Johannes de silentio anfører Abraham som Eksempel paa, hvordan et Menneske træder i Forhold til det transcendent. I Abrahams Tilfælde er det vigtigt at lægge Mærke til, at Bevægelsen mod det transcendent ikke sker ved Menneskets egen Tilskyndelse, men ved Guds Befaling, hvorved der kommer en Kollision mellem Guds Forjættelse og det Krav om at ofre sin Søn, som Gud stiller til Abraham. Opfyldelsen af dette Krav forudsætter Resignation. Den næste Bevægelse, som sker i Kraft af det absurde og giver Abraham Isak tilbage, er Troens Bevægelse; Mennesket tror, at for Gud er alt muligt, altsaa ogsaa at det er muligt at faa alt tilbage. Fortællingen om Abraham findes hos det jødiske Folk, som troede sig paa en særlig Maade tiltalt af Gud. Eksperimenterende prøver Johannes de silentio at finde ud af, om der forekommer en Analogi til Abrahams Ofring inden for Hedenskabet. Han konstaterer, at der nok findes Eksempler paa, at et Menneske resignerer og bringer et Offer til Fordel for det Almene, men ikke paa,

at det opfylder et Krav fra den Magt, som staar transcendent uden for Verden og ved sit Krav helt isolerer det enkelte Menneske fra det Almene, fra Samfundet.²¹

Den dybeste af Uendelighedens Bevægelser, Bevægelserne mod det transcendent, er Angerens Bevægelse. Johannes de silentio anmærker, at vi hermed er naaet ud over »de umiddelbare Kategorier«,²² inden for hvilke Abraham endnu kunde forstaas. Angeren forudsætter nemlig Syndens Realitet, som Abraham som »den retfærdige Mand«²³ ikke kendte til.

Kort kan man sige om de tre Former for Uendelighedens Bevægelse: Ironi, Resignation og Anger, at ved Ironi naar Mennesket i første Omgang et Intet, saaledes som Kierkegaard særlig fremhæver det om Sokrates i *Om Begrebet Ironi*. Sokrates' Ironi sammenlignes her med det »speculative Intet« og med »det mystiske Intet«,²⁴ som er de første Trin paa Vejen til det absolute, idet Mennesket under forskellige Perspektiver prøver at negere Endeligheden.²⁵

Ved Resignationen vinder Mennesket sin »evige Bevidsthed«. Johannes de silentio kalder denne »en reen filosofisk Bevægelse«,²⁶ den ligger altsaa ogsaa helt inden for Immanensen, men gaar i Retning af Transcendensen.

Angeren gaar endnu dybere. Thi den forudsætter en Magt, en transcendent Magt, som Mennesket staar til Ansvar overfor, og hvis Krav det ikke kan fyldestgøre. At tale om Anger giver efter Pseudonymens Opfattelse kun Mening, naar de to Parter, Mennesket og det transcendent, holdes strengt adskilt fra hinanden, og dog er i Forhold til hinanden. Det er betegnende for Kierkegaard, at han lader Pseudonymen Johannes de silentio udtale, at den, som har gjort Uendelighedens Bevægelse, kommer til en saadan Forvisning om sin »evige Gyldighed«,²⁷ at han næppe tvivler »om Sjælens Udødelighed«. ²⁸

I *Begrebet Angest* gaar Vigilius Haufniensis ud fra den af Kierkegaard selv (i en Dagbogsoptegnelse)²⁹ og af de tidligere Pseudonymer gennemførte strenge Adskillelse mellem Immanensen som Metafysikens Domæne og Trans-

21 Jfr. Søren Holm: »Findes »den religiøse Undtagelse« i Græciteten?«, Kierkegaardiana VIII, 1971, S. 143-149.

22 S.V. III, 146, Fodnoten.

23 S.V. III, 146.

24 S.V. XIII, 332.

25 Se nærmere derom hos Marie Mikulová Thulstrup: *Kierkegaard, Platons Skuen og Kristendommen*, Kbh. 1970, S. 18-25.

26 S.V. III, 98.

27 S.V. III, 96.

28 S.V. III, 147.

29 Pap. III A 108.

endensen som Dogmatikens. Selve Identifikationen mellem Metafysik og Immanens træder ganske klart frem, naar vi sammenholder følgende Udtalelser af Vigilius Haufniensis, hvorefter den ene er et direkte Citat fra *Gjentagelsen* og lyder: »Gjentagelsen er Metafysikens *Interesse*; og tillige den Interesse, paa hvilken Metafysikken strander«. ³⁰ Et Par Sider senere gengiver Vigilius Haufniensis samme Sætning i forkortet Form, idet han siger, at »Immanensen strander paa »Interessen««. ³¹ Heraf fremgaar det, at Metafysikken sættes lig med Immanensen. I begge Sætninger kommer det desuden til Udtryk, hvad det er, som bevirker, at Metafysikken og Immanensen kommer til kort, nemlig »Interessen«, det Udtryk, med hvilket Kierkegaard og hans Pseudonymer betegner Menneskets Higen efter en højere Virkelighed end den, som Metafysikken kan byde paa.

I *Frygt og Bæven* blev Syndens Problem kun antydet; men nu efter at Vigilius Haufniensis har inddraget Dogmatikken som Læren om den transcendente Virkelighed, kan han bestemme ogsaa Synden som væsentlig hørende under Transcendensen. Han siger nemlig: »Synden er nu netop hiin Transcendens, hiin *discrimen rerum*, i hvilken Synden kommer ind i den Enkelte som den Enkelte.« ³² Denne Transcendens, som gør Mennesket til Synder, sættes først ved Kristendommen. Menneskets Historie og det enkelte Menneskes Liv er en Bevægelse hen mod denne Transcendens. Derfor kan Vigilius Haufniensis ogsaa sige, »at Begrebet Bevægelse selv er en Transcendens«. ³³ Denne Udtalelse er let at misforstaa og bliver ogsaa misforstaaet. ³⁴ Misforstaaelsen frem-

30 S.V. IV, 290, se ogsaa S.V. III, 189.

31 S.V. IV, 293.

32 S.V. IV, 320 f.

33 S.V. IV, 285.

34 Saaledes ogsaa Joh. Sløk, naar han i sin Bog *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kbh. 1954, S. 33, skriver: »Die Transzendenz ist also für Kierkegaard weder ein ontologischer Begriff, ein Begriff vom Sein als etwas jenseits der sinnlich gegebenen Erfahrung Liegendes, noch der metaphysische Begriff einer höheren Realität, die der sinnlich gegebenen Welt in ihrem Verhältnis zu ihr eine abhängige und relative Realität verleiht, sondern es ist der Begriff einer Bewegung im »tieferen Sinne«, d. h. einer Bewegung, die nicht nur eine logische Begriffsentwicklung oder die Entwicklung eines empirischen Phänomens ist, sondern eine solche, die von einer Entscheidung abhängt und daher auch eine wirkliche Unterscheidung zwischen vorher und nachher setzt. Das bedeutet in Wirklichkeit, dass Existieren in Kierkegaards Auffassung eine Transzendenz ist, bezw. dass Transzendenz nichts anderes als die Existenz selber ist.« Videre siger han: »Die Transzendenz ist eine Bewegung im tieferen Sinne und nur die existentielle Bewegung ist eine solche. Die Transzendenz ist also kein Sein, keine Inhaltsbestimmung, sondern ein Ereignis, eine Handlung.«

Denne misforstaaede Tolkning overtages af C. F. Fischer i hans Bog *Existenz und Innerlichkeit*, München 1969, S. 185 f.

kommer ved, at man forledt af Udtrykket, at Bevægelsen er en Transcendens, kun tænker paa Begrebet Eksistens, altsaa paa Menneskets eksistentielle Bevægelse, og glemmer den anden ulige vigtigere Side, nemlig Transcendensen uden for Mennesket, den transcendent Magt, som Mennesket skal forholde sig til; uden Troen paa den vilde al Tale om, at Bevægelsen er en Transcendens, tabe sin Mening. Her er det paa sin Plads at betone, at for Kierkegaard er den uden for Mennesket liggende Transcendens netop et ontologisk Begreb, hvilket han giver Udtryk for i den før nævnte Optegnelse, hvor han siger: »Paradoxet er ikke en Concession, men en Kategorie, en ontologisk Bestemmelse, der udtrykker Forholdet mellem en eksisterende, erkjendende Aand og den evige Sandhed.«³⁵ Som før paaapeget falder den paradokse Virkelighed sammen med den transcendent Virkelighed. Fremdeles er Transcendens noget, som ligger ud over den almindelige sanselige Virkelighed, netop som en højere Realitet i Forhold til Verdens relative og forgængelige Virkelighed.

Her kan det tilføjes, at selv om Udtrykket Bevægelse hos Kierkegaard først og fremmest betegner en Bevægelse i Forhold til en transcendent Magt, mener han naturligvis ikke, at der ikke ogsaa gives en Bevægelse, som udelukkende ligger inden for Immanensen; den foregaar blot paa et kvalitativt lavere Plan. Om denne Bevægelse udtaler Kierkegaard, at den »bestandig blot betegner Svingningsknuderne i Immanentsens Fremadskriden«.³⁶ Han taler ogsaa om »Friheden i Immanentsens Bestemmelser«,³⁷ selv om man efter hans Opfattelse kun kan tale om væsentlig Frihed i Forhold til det transcendent. Længst gaar Kierkegaard i Anerkendelse af Bevægelse inden for Immanensen, naar han taler om »Inderlighed i Immanentsens Sphære«.³⁸ Disse og andre Eksempler viser, at Begrebet Bevægelse ogsaa hører til inden for Immanensen; men Kierkegaard er ikke interesseret i denne Form for Bevægelse, fordi der efter hans Opfattelse ikke sker noget væsentligt inden for Immanensen, hvis den ikke kommer i Forhold til den transcendent Magt.

Ogsaa i *Begrebet Angest* skildrer Vigilius Haufniensis en fremadskridende Bevægelse, hvoraf de første Trin helt falder under Immanensen. Konkret kan

35 Pap. VIII 1 A 11, smlg. dertil Pap. VII 2 B 235, S. 207: »Christendommen forkynder sig nu at være et transcendent Udgangspunkt, at være en Aabenbaring saaledes, at Immanentsen i al Evighed ikke kan assimilere sig dette Udgangspunkt og gjøre det til Moment.«

36 Pap. IV B 118, 1.

37 Pap. IV B 117, S. 299.

38 Pap. VII 2 B 235, S. 200.

man sige, at de Kapitler, som behandler Hedenskabet og endog Jødedommen som verdenshistoriske Formationer, hovedsagelig falder under Immanensen. Under Immanensen kommer i det hele taget alt det, som den logiske Tænkning kan magte, og man kan derfor ogsaa udmærket forsøge at danne et Verdensbillede alene paa Grundlag af den logiske Tænkning, altsaa forblive inden for »en logisk Immanents«, som f. E. moderne materialistiske Retninger gør det. Det, Vigilius Haufniensis' og Kierkegaards Verdensanskuelse bygger paa, kan derimod betegnes som »Immanentsen inden for en Transcendents«, ³⁹ et Udtryk, som Vigilius Haufniensis selv bruger. Dette betyder, at Hovedforudsætningen er, at man erkender Videnskabens Grænse, og at man peger paa en højere Virkelighed end den, Videnskaben som saadan beskæftiger sig med.

I *Philosophiske Smuler* sættes Immanens skarpt over for Transcendens. Sokrates, som finder Sandheden og det evige i sit eget Indre, repræsenterer Immanensen. Climacus siger i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, at Sokrates naaede »hen til Grændsen af det Religieuse«, ⁴⁰ d. v. s. til Grænsen af det transcendent, men han forbliver altsaa inden for Immanensen. Alligevel bliver der hos Sokrates Tale om en »Analogie til Paradoxet *sensu eminentiori*«, ⁴¹ idet Sokrates som Etiker prøver at virkeliggøre den evige Sandhed i Eksistensen. Climacus oplyser herom, at det »socratiske Paradox laa i, at den evige Sandhed forholdt sig til en Existerende«. ⁴² Men med disse Overvejelser kommer Climacus først i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*; i *Philosophiske Smuler* er Sokrates helt uden for Paradoxet, fordi »Socratisk er den evige væsentlig Sandhed ingenlunde paradox i sig selv, men kun ved at forholde sig til en Existerende«. ⁴³ Sokrates befinder sig altsaa i *Philosophiske Smuler* helt inden for Immanensen. Som Modpol til denne Immanens opstiller Climacus den transcendent Sandhed, men vel at mærke ikke samme Transcendens, som Job og Abraham forholdt sig til, men en, som er kommet Menneske imøde, nemlig Guden i Tiden, altsaa en Transcendens inden for Immanensen.

Fremdeles er det angaaende Forholdet mellem Immanens og Transcendens i *Philosophiske Smuler* værd at bemærke, at Climacus her omtaler den »For-

39 S.V. IV, 320.

40 S.V. VII, 437.

41 S.V. VII, 173, Fodnoten.

42 S.V. VII, 174.

43 S.V. VII, 172.

standens højeste Lidenskab« i Mennesket, som driver det ud over sig selv og hen mod det transcendent; dette maa ses som Paradoxets Mulighed fra Menneskets Side. Derom siger Climacus: »Dette er da Tænkningens højeste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke.«⁴⁴ Det er interessant, at Climacus ogsaa i denne Forbindelse anfører Sokrates som Eksempel, han, som ellers her i *Philosophiske Smuler* fremstilles som den, der ejer Sandheden og er sikker i sin Sandhed. Men i dette Tilfælde gaar Sokrates ud over den Position, han har paa Grundlag af sin »Selvkundskab«, og naar til »Forstandens anede Paradox«. Dette virker paa Sokrates saaledes, at han ikke mere kender sig selv og »ikke længere med Bestemthed veed, om han maaskee er et mere besynderligt sammensat Dyr end Typhon, eller om han i sit Væsen har en mildere og guddommeliggere Deel.«⁴⁵ Dette er Sokrates' største Tilnærmelse til Paradoxet, til det transcendent. Denne Bevægelse kan ikke give ham Skyldbevidsthed eller Syndsbevidsthed; men den gør ham raadvild med Hensyn til sin egen Position som Menneske.⁴⁶

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift demonstrerer til Fulde for os, hvor væsentlig og vigtig en Rolle Spørgsmaalet om Immanens og Transcendens spiller i Kierkegaards Forfatterskab. Dette mest omfangsrige af Kierkegaards Værker, som danner Midtpunktet i hans Produktion, beskæftiger sig nemlig først og fremmest med Forholdet mellem Immanens og Transcendens. Dette foregaar paa den Maade, at Climacus ofrer uhyre megen Plads paa at paavise Uholdbarheden i den Sammenblanding af Immanens og Transcendens, som især Hegels Filosofi gør sig skyldig i. Climacus øver nemlig en afgørende Kritik af den Immanensfilosofi, som udsletter Skellet mellem Filosofi og Kristendom, og hvormed hverken Filosofien eller Kristendommen kan være tjent. Derfor gennemfører Climacus under denne Kritik ved Inddragelsen af Paradoxsbegrebet en streng Skelnen mellem disse to totalt forskellige Omraader. Dermed skaber han ogsaa Grundlaget for en præcis Bestemmelse af disse to Omraaders Forhold til hinanden.⁴⁷

Det næste, Climacus gør, er at bestemme Immanensens Grænseomraade i eksistentiel Henseende i Forhold til Transcendensen. Dette sker ved, at Climacus lader Mennesket forsøge sig i Virkeliggørelsen af det etisk-religiøse

44 S.V. IV, 204.

45 S.V. IV, 206.

46 S.V. IV, 214.

47 Til yderligere Belysning af dette Spørgsmaal se Niels Thulstrup: *Kierkegaards Forhold til Hegel*, Kbh. 1967, S. 317 ff.

Krav: »Paa eengang at forholde sig absolut til sit absolute $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ og relativt til de relative«. ⁴⁸ Forsøget skulde vise, hvor langt et Menneske ved Hjælp af de ham iboende (immanente) Kræfter kan naa i Opfyldelsen af dette Krav. Han lader dermed Mennesket erfare sin Utilstrækkelighed og opleve sin »Selvtilintetgjørelse for Gud«. ⁴⁹ Det sidste Resultat af disse Anstrengelser er, at Mennesket kommer under Skylden. Dette er ogsaa sidste Trin i det Stadium, Kierkegaard betegner som Humorens. Da denne Skyld er over for en evig Magt, bliver den hos Humoristen til »Skyldens evige Erindren«; ⁵⁰ men hvis denne Erindren kommer til at præge Eksistensen, er vi ude over Humoren og inde i »den skjulte Inderligheds Religiositet«. ^{50a} Humoristen befinder sig altsaa endnu inden for Immanensen og har stadig som sit sidste Holdepunkt det evige i Mennesket. Men samtidig staar han foran den Afgørelse, enten at forblive inden for Immanensen, eller fra den skjulte Inderlighed som sidste Konfinium mellem Humoren og Religiositeten B at gøre Springet ind i Transcendensen. Om den, som gør Springet, hedder det, at han kommer »til at forstaae, hvad det vil sige saaledes at bryde med Forstanden, og Tænkningen, og Immanentsen, for da at tabe Immanentsens sidste Fodfæste, Evigheden bag ved, og existere bestedt i Existentsens Yderste, i Kraft af det Absurde.« ⁵¹

I denne sammentrængte og vigtige Beskrivelse af Springet fra Immanens til Transcendens vil vi særlig hæfte os ved Udtrykket, at den, som gør Springet ind i Transcendensen for at eksistere i Kraft af det absurde, først maa »tabe Immanentsens sidste Fodfæste, Evigheden bag ved«. Hvad man skal forstaa ved disse Ord, er klart nok; Climacus mener, at man nu mister det Holdepunkt, som Tanken om det evige i Mennesket giver. Climacus kalder denne Tanke »det sidste Fodfæste« inden for Immanensen. Der maa altsaa være flere saadanne Holdepunkter for Mennesket, førend det kommer til dette sidste. Vi vil nu se paa, hvilke Holdepunkter der her kan være Tale om.

Det første Holdepunkt, Mennesket har i sin Tilværelse, gives med dets umiddelbare Sammenhæng med Naturen; Mennesket lever, som Vigilius Haufniensis siger, »i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed«. ⁵² Det næste

48 S.V. VII, 335.

49 S.V. VII, 498.

50 S.V. VII, 483.

50a S.V. VII, 466 og 483 f.

51 S.V. VII, 496. Smlg. Pap. IX A 414.

52 S.V. IV, 313. Se ogsaa G. Malantschuk: *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angst*, Kbh. 1971, S. 60.

Trin bliver, at Mennesket har Slægten som Holdepunkt, d. v. s. er Medlem af en eller anden Form for Samfund med andre; men det væsentlige er, at Slægten, Nationen o. s. v. som Holdepunkt giver Individet Mening i Tilværelsen. Disse Holdepunkters Almindelighed og Betydning kan ikke overvurderes. Men saa kommer det afgørende, nemlig at Individet finder det evige inde i sig selv, hvorved de før nævnte Holdepunkter taber deres primære Position og Magt over Mennesket. Det er denne sokratiske Indsigt og Linie, som bliver uddybet og videreført i *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*, hvor det vises, hvorledes Mennesket gør Erfaringer angaaende, hvorvidt og hvor langt det kan fastholde det evige i sit Indre som Livsgrundlag. Dette bliver saa meget desto vanskeligere, jo mere Bevidstheden om dette evige bruges for at omdanne Menneskets Eksistens. Som vi har set, er Mennesket først skikket til at gøre Springet ind i Transcendensen, naar det har indset, at det trods alle sine Anstrengelser kun er blevet des mere skyldigt. Dermed bliver Menneskets sidste Mulighed for at hævde sig selv opgivet.⁵³

Climacus har altsaa nu beskrevet Immanensens forskellige Trin, idet han ogsaa har gjort Brug af de ham underordnede Pseudonymers Skrifter, og ført den til dens »sidste Fodfæste, Evigheden bag ved«, det sidste Trin, inden Immanensens Sammenbrud.

Men Kierkegaard har ogsaa gennem sine *Atten opbyggelige Taler* tegnet en parallel Bevægelse, som ligeledes kulminerer med Immanensens Sammenbrud. Disse Taler udkom før *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*, og Climacus, som omtaler dem nærmere, betoner, at de ligger inden for Immanensen. Om de fire sidste af disse Taler siger han, at de »antog et omhyggeligt fortonet Anstrøg af det Humoristiske«, og han fortsætter: »Saaledes ender vel ogsaa hvad der er at naae ved Immanentsen.«⁵⁴ Man kan derfor med Rette hævde, at disse Taler paa det opbyggeliges Omraader ender der, hvor Religiøsitetens A i *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* ender.

Men hvori bestaar da Forskellen mellem den Linie, som følges i *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* af Climacus, og den i de *Atten opbyggelige Taler* af Kierkegaard?

I *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* lægger Climacus, selv om han bruger de kristelige Betegnelser under sin Skildring af Religiøsitetens A, Tyngde-

53 Om sin egen Position siger Climacus, at han selv som væsentlig Humorist og havende sit »Liv i Immanentsen søger det Christelig-Religieuse«. (S.V. VII, 392).

54 S.V. VII, 229.

punktet i Mennesket selv, først og fremmest i Menneskets Bevidsthed om sin evige Gyldighed. I de opbyggelige Taler af Kierkegaard derimod lægges Vægten paa Realiteten af Gudsforestillingen og paa Forholdet til Gud som den transcendent Magt; men det afgørende er stadig her, at Mennesket selv befinder sig i og lever ud af Immanensen. Man kan derfor om alle atten opbyggelige Taler sige det, som Kierkegaard udtaler om den første Afdeling af *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, at de ligger inden for »Immanentsens Religiositet«. ⁵⁵ Denne Immanens beror som sagt paa, at Mennesket selv endnu lever i Timelighedens Kategorier, selv om det har Forestillingen om en Magt, som kan stille sine Krav til Mennesket. Disse Krav kommer dog ikke til Mennesket som en Aabenbaring fra Gud, som kunde komme i Modstrid med de Mennesket iboende Ideer om det gode. Dette sker først senere. Derimod prøver Kierkegaard i sine opbyggelige Taler at gøre Mennesket opmærksom paa den transcendent Magt for dermed Skridt for Skridt at prøve at gennembryde den oprindelige Bundethed til det timelige og forgængelige. Mennesket maa saa at sige finde sig selv, eller som det i et Par af de opbyggelige Taler siges, Mennesket maa lære »At erhverve sin Sjel i Taalmodighed« ⁵⁶ og »At bevare sin Sjel i Taalmodighed«. ⁵⁷ Mennesket gøres ogsaa opmærksom paa den Strid, der maa foregaa mellem »det første Selv«, som binder Mennesket til det jordiske, og »det dybere Selv«. ⁵⁸ Derved skal det naa til at indse, at det intet formaar af sig selv, og at det maa opgive sin Egenvilje. Her støder vi altsaa paa samme Toner som i Slutfasen af Religiositeten A i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Det er netop denne Position, som faar Climacus til at tale om det humoristiske Anstrøg i den sidste Samling af de *Atten opbyggelige Taler*.

Ogsaa de *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* ligger endnu væsentlig inden for Immanensen. Saaledes siger Kierkegaard, at Anlægget i første Afdeling »er væsentlig ethisk-ironisk, og derfra opbyggelig, socratisk«. ⁵⁹ Vi møder her altsaa ganske den samme sokratiske-humane Linie som i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, blot med en stærk Accentuering af det opbyggelige gennem Forholdet til Gud. Vi lægger ogsaa i første Afdeling af de *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* særlig Mærke til, at der findes en stærk Appel til den

⁵⁵ Pap. VIII 1 A 15, S. 11.

⁵⁶ S.V. IV, 54 ff.

⁵⁷ S.V. IV, 75 ff.

⁵⁸ S.V. V, 95.

⁵⁹ Pap. VIII 1 A 15, S. 10.

menneskelige Vilje, som især kommer frem i Udtrykkene »at ville Eet«⁶⁰ eller mere konkret at »ville det Gode i Sandhed«. ⁶¹ Dette etiske Synspunkt uddybes her udførligt, og det er en klar Analogi til Climacus' mere abstrakte Formulering af samme Pathos (Grebethed), nemlig at forholde sig absolut til det absolutte og relativt til de relative Ting.

Kierkegaard følger altsaa Linien fra Ironien til Humoren, ogsaa i de *Opbyggelige Taler i forskellige Aand*. Han har nemlig givet anden Afdeling af disse Taler en humoristisk Tone, og herom siger han: »Fremstillingen er opbyggelig, formildet i det Humoristiskes rørende Spøg og spøgende Alvor. Læseren vil flere Steder komme til at smile, aldrig til at lee, aldrig til at lee ironisk.«⁶² I denne Afdeling bruges samtidig de tre Stadiers Trin, idet »Anlæget i de tre Taler om Lilierne og om Fuglene er saaledes, at den første er æsthetisk, den anden ethisk, den tredje religiøs.«⁶³

Indtil nu er Forskellen mellem Religiøsiteten A i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* og i den opbyggelige Litteratur altsaa den, at selv om Mennesket i alle de opbyggelige Taler betragtes som værende inden for Immanensen, saa forholder det sig til Gudsforestillingen. For saa vidt kan man sige, at Mennesket inden for Immanensens Omraade her har et kvalitativt højere Holdepunkt end »Evheden bag ved«, nemlig Gud, selv om Mennesket stadig lever ud fra de ham immanent givne Forudsætninger for Erkendelse og Handling. Denne Position faar dog i Kierkegaards religiøse Litteratur endnu en kvalitativ Skærpelse derved, at Gud som den transcendent Magt »fra oven«⁶⁴ stiller sine Krav til Mennesket. Dermed faar vi med to kvalitativt forskellige Etiker at gøre. Det er dem, Vigilius Haufniensis har betegnet som »den første Ethik« og »den anden Ethik«. ⁶⁵ Om den første Etik siges, at »den forudsætter Metaphysiken«, medens den anden forudsætter »Dogmatiken«. ⁶⁶ Den anden Etik har altsaa Aabenbaring som sin Forudsætning. I tredje Afdeling af *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* »Lidelsernes Evangelium. Christelige Taler« bebuder Kierkegaard denne anden Etik som det transcendent Aabenbaring. Men ogsaa her befinder Mennesket sig stadig inden for Immanensen; dog

60 S.V. VIII, 134.

61 S.V. VIII, 144.

62 Pap. VIII 1 A 15, S. 11.

63 Pap. VIII 1 A 1.

64 Pap. IX B 24, S. 323.

65 S.V. IV, 293 og 294.

66 S.V. IV, 296.

skærpes denne Position ved, at Kristi Liv nu fremtræder som et Eksempel til Efterfølgelse, hvorved der kommer en ny Accentuering af den menneskelige Eksistens. Men det nye og vigtigste i denne Afdeling er det, som Kierkegaard særlig fremhæver i Forhold til den 5. og den 6. Tale. Om den femte Tale siges det: »(Det Christelige og) Pointen i den 5te af de christelige Taler er netop at Bibelens Myndighed gjøres gjældende, at det ikke er Noget man har udtænkt, men noget befalet, noget med Myndighed Befalet at Trængselen er Opgaven. Derfor bruges bestandigt Analogien med Barnet, hvem Forældrene befale Noget: saaledes er Bibelen, Guds Ord befalende i Forhold til den Ældre. (I en opbyggelig Tale kunde jeg ikke urgere saa stærkt paa, at Bibelen siger det.)«⁶⁷ Og om den sjette udtaler Kierkegaard: »Det Christelige, Pointen i den VI Tale er netop det, at der ikke gaaes ind i en Udvikling af, at Evighed og Timelighed naar de sættes sammen maa give Begrebet: Lidelse, men at der argumenteres absolut fra det apostoliske Ord. Saaledes kunde aldrig en opbyggelig Tale anlægges, der opererer ved Hjælp af Tænkning.«⁶⁸ Hermed indføres et nyt Begreb: Myndighed, hvis Udgangspunkt er en Aabenbaring; dermed kommer det transcendent ind paa Livet af Mennesket, hvilket øger Menneskets Ansvar og Alvor.⁶⁹

I *Kjerlighedens Gjerninger*, som maa betragtes som en kristelig Etik, arbejder Kierkegaard netop ud fra denne Skelnen mellem den humane Etik og »Den nye Etik«.⁷⁰ Den nye Etiks Bud forudsætter altsaa en Transcendens, som med Myndighed har udtalt sit: *Du skal* til Mennesket. I Begyndelsen af *Kjerlighedens Gjerninger* fremhæver Kierkegaard den kvalitative Forskel mellem den humane Etik og den nye Etik paa følgende Maade: »Hvilket Mod hører der dog ikke til for første Gang at sige »Du skal elske«, eller rettere, hvilken guddommelig Myndighed for med Ordet at vende op og ned paa det naturlige Menneskes Forestillinger og Begreber! Thi der, hvor det menneskelige Sprog standser og Modet svigter, ved Grænsen, der bryder Aabenbaringen frem med guddommelig Oprindelse og forkynder, hvad der ikke i Dybsindighedens eller den menneskelige Sammenlignings Forstand er vanskeligt at forstaae, men hvad der dog ikke opkom i noget Menneskes Hjerte. Det er ikke egentligen

67 Pap. VIII 1 A 20.

68 Pap. VIII 1 A 21.

69 Om Problemer omkr. Myndighedsbegrebet hos Kierkegaard se f. E. Per Lønning: *Samtidigens Situation*, Oslo 1954, S. 218 ff.

70 S.V. IV, 293.

vanskeligt at forstaae, naar det er blevet sagt, og det vil jo ikkun forstaaes for at udøves; men det opkom ikke i noget Menneskes Hjerter.«⁷¹

Denne Forskel mellem de to Etiker staaer ogsaa klart fremhævet hos Climacus, der taler om, at man ikke maa »forvekle Christendommen med Noget, der dog er opkommet i Menneskets σ : Menneskehedens Hjerter, forvekle den med Menneske-Naturens Idee og glemme den kvalitative Forskjel, der accentuerer det absolut forskjellige Udgangspunkt: hvad der kommer fra Gud, og hvad der kommer fra Mennesket.«⁷²

I *Kjerlighedens Gjerninger* er Udgangspunktet Guds Aabenbaring, medens det i første Del af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* er Menneskets Trang til at virkeliggøre det absolute. Ogsaa i de *Atten opbyggelige Taler* var der Tale om, at Mennesket ud fra sine egne givne Forudsætninger vilde lade sig vejlede af Gud. Som nævnt var Mennesket altsaa under Religiøsitetens A i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* endnu helt inden for Immanensen, medens det i de *Atten opbyggelige Taler*, selv om det var inden for Immanensen, dog forholdt sig til en Transcendens. I *Kjerlighedens Gjerninger* griber Transcendensen med Myndighed ind i Menneskets Tilværelse. Forskellen mellem første og anden Afdeling i *Kjerlighedens Gjerninger* bestaar i, at i første Del opstilles den kristne Etik som Modsætning til den humane, hvor Mennesket styres enten af forskellige naturbestemte Motivationer,⁷³ eller af bestemte Idealer med Hensyn til Samlivet med andre Mennesker i f. E. Elskov, Ægteskab og Venskab.⁷⁴ Under dette Sammenstød mellem den humane og den kristne Indstilling præciserer Kierkegaard med stor Nøjagtighed den kristne Etiks Krav.

Om anden Del af *Kjerlighedens Gjerninger* kan man anvende den Sætning, som Kierkegaard udtaler efter at have prist Kærlighedens Magt i den første af de *Tre opbyggelige Taler* fra 1843: »... vi have talet som til Fuldkomne«, og fremdeles: »Var der Den, der ved at betragte sig selv i dette Speil forvissede sig om sin Ulighed, var det Tilfældet med Alle, Talen gjorde ingen Forskjel.«⁷⁵ Kierkegaard fremstiller altsaa her det kristne Ideal uden Hensyn til, om nogen kan opfylde det. Men ved at sammenligne sig med dette Ideal opdager Mennesket sin Skyld og Synd over for Gud. Spørgsmaalet er nu, hvordan Menne-

71 S.V. IX, 28.

72 S.V. VII, 505, Fodnoten.

73 Se S.V. IX, 137 f.

74 S.V. IX, 47 ff. og 134 ff.

75 S.V. III, 285.

sket klarer denne Position, saa længe det ikke er naaet til Religjøsitetens B, hvor der tilbydes Mennesket Forsoning. Mennesket er endnu stadig inden for Immanensen, men nu med Bevidsthed om sin Synd, og det er her, Mennesket ved Hjælp af Angeren prøver at fastholde sit Forhold til Gud. Ligesom Humoristens Udvej var »Evigheden bag ved«,⁷⁶ saa har den, som inden for Immanensen forholder sig til Gud, gennem Angeren sit Holdepunkt uden for sig i Gud. Kierkegaard indsaa tidligt, at der var en vis midlertidig Berettigelse i denne Position; den vigtigste Optegnelse derom lyder: »Dersom man ved at angre kan forblive i et Kjærligheds-Forhold til Gud, saa er det dog væsentlig Mennesket selv, der gjør Alt, selv om Angeren bestemmes i sin yderste Grænse som en Liden. Angeren er intet Paradox, men idet den slipper, da begynder Paradoxet; derfor er den, der troer Forsoningen, større end den dybest Angrende. Angeren hilder bestandig sig selv; thi skal den være det Høieste, det Eneste i et Menneske, det Frelsende, saa gaaer den igjen ind under en Dialektik, om den nu er dyb nok o. s. v.«⁷⁷ Det karakteristiske i denne Optegnelse er, at det i det væsentlige er Mennesket selv, der gør sig Anstrengelser for at faa Tilgivelse, og at det ikke naar til den absolutte Anger – men det er ogsaa et Spørgsmaal, om Mennesket kan det, førend det naar til Religjøsitetens B. Selv om dette ifølge Kierkegaard er en midlertidig Position, kan Mennesket forblive paa den længe uden at komme til Religjøsitetens B. Forskellen mellem denne Position og Positionen inden for Kristendommen karakteriseres senere paa negativ Maade af Anti-Climacus saaledes: »Man bemærke Forskjellen at fortvivle *over* sin Synd, og at fortvivle *om* Syndernes Forladelse.«⁷⁸

Kierkegaard fører i sit næste opbyggelige Skrift Linien videre indtil den paradokse Religjøsitet Religjøsitetens B. Dette sker i *Christelige Taler*. Før Kierkegaard lader Mennesket naa til Religjøsitetens B, indskyder han nogle forberedende Trin. Ud fra den kristne Myndighedsetik ser han paa de medmenneskelige Forhold, begyndende med Menneskets materielle Vilkaar, indtil han naar til dets Bekymringer af mere aandelig Art, idet han stadig sammenligner Hedningens Position med det Menneskes, som lever ud fra den kristne Etik. Her har vi en vis Parallel til første Del af *Kjærlighedens Gjærninger*. I anden Del skildres de Trængsler, der møder Mennesket, naar det prøver at efterleve den kristne Etiks høje Fordringer, og Mennesket gøres fortrolig med

76 S.V. VII, 507, se ogsaa S. 496.

77 Pap. IV A 116.

78 S.V. XI, 223, Fodnoten.

den Tanke, at intet uden Synden kan skade det.⁷⁹ Analogier til denne Afdeling findes allerede i nogle af de *Atten opbyggelige Taler*, men særlig i tredje Afdeling af *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*.

I tredje Afdeling af *Christelige Taler* foretages en Sammenligning mellem det kristne Ideal og Virkeligheden, og her kommer en polemisk Tone frem, som f. E. i følgende Sætning: »Det Christelige er angribende, i Christenheden selvfølgelig angribende bagfra.«⁸⁰ Der rejses Tvivl om, hvorvidt man har kunnet realisere det kristelige, og om, hvorvidt man i det hele taget kan det. Denne skeptiske Indstilling over for sin egen Formaaen bereder den enkelte til at erkende sin Afstand fra Idealet og til at gøre Springet ind i Religiøsiteten B. Dette Spring beskrives i den sidste Tale i denne Afdeling. Hvor dybt dette Brud med Immanensen er, kan ses af, at for Kierkegaard bliver nu Sokrates, som var den, der gjorde opmærksom paa »Immanentsens sidste Fodfæste, Evigheden bag ved«, »en høist ligegyldig Person, en reen Ubetydelighed, et Intet«.⁸¹ Dette Spring forudsætter Villighed til, hvis det kræves, at bryde de inderligste Baand, som binder Mennesker til hinanden, Baand mellem Børn og Forældre, mellem Mand og Hustru. Først under denne Bevægelse overgiver Mennesket sig helt til det transcendent og lever ud deraf. Hidtil har Mennesket levet under et andet Forhold til Gud, nemlig under Angeren; men først gennem Guden i Tiden, gennem Kristus, bliver det aabenbaret for Mennesket, hvor dybt Synden stikker, siden Gud maatte lade sig føde, lide og dø for at frelse Mennesket. Mennesket kunde aldrig ved sig selv erfare dette.

I fjerde Afdeling, *Taler ved Altergangen om Fredagen*, er der Tale om det Menneske, der efter at have fuldført »Troens Vovestykke«⁸² lever under Forsoningen.

Vi vender nu tilbage til den Sætning i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, hvor der tales om den enkelte, der maa »bryde med Forstanden, og Tænkningen, og Immanentsen, for da at tabe Immanentsens sidste Fodfæste, Evigheden bag ved, og existere bestedt i Existentsens Yderste, i Kraft af det Absurde.«⁸³ Ud fra denne Sætning kunde man slutte, at Springet gøres fra Immanensens sidste Fodfæste til det absurde uden Mellemlid. Men allerede det her givne korte skematiske Overblik over de med den pseudonyme Litte-

79 Se f. E. S.V. X, 118 og 128.

80 S.V. X, 164.

81 S.V. X, 240.

82 S.V. X, 241.

83 S.V. VII, 496.

ratur kollateralt løbende opbyggelige Skrifter belærer os om noget andet. Det viser sig nemlig, at Kierkegaard som nævnt i denne Litteratur indskyder flere Led mellem Religiøsitet A og Religiøsitet B, hvilket, for at sige det med det samme, slet ikke gør Overgangen lettere; og samtidig maa disse Skrifter henlede vores Opmærksomhed paa, at saa enkelt, som Climacus fremstiller det, gaar det ikke til. Thi foruden dette Fodfæste, som Evigheden bag ved giver Mennesket, findes der andre Fodfæster, før Mennesket kan gøre Springet ind i Religiøsitet B. Vi saa saaledes, at i de *Atten opbyggelige Taler* tænkes Mennesket staaende inden for Immanensen; men det forholder sig dog til en transcendent Virkelighed. Det er dette Fodfæste, som er det sidste for Mennesket i denne Position, inden der sker en Potensering af Kravet, idet Mennesket tiltales af Transcendensens »Du skal«. Kierkegaard, som ellers var meget forsigtig med at bruge Ordet Aabenbaring, kalder denne Tiltale for »Aabenbaringen«. ⁸⁴ Nu er Støttepunktet for Mennesket den Gud, som har talt til Mennesket. Der findes altsaa Mellemlinje mellem Religiøsitet A og B, som ikke er angivet i *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*. Derimod har Climacus Ret i, at inden for Immanensen som saadan er »Evigheden bag ved« det sidste og det vigtigste Fodfæste.

At det forholder sig som ovenfor beskrevet, kan ogsaa paavises ad anden Vej. I *Sygdommen til Døden* skildres nemlig de forskellige Trin i Menneskets aandelige Udvikling, ganske vist mest set fra den negative Side. Paa denne fremadskridende Linie kan det nøje bestemmes, hvor Religiøsitet A ender, og hvor Religiøsitet B begynder, og at der mellem disse to Positioner netop er angivet de Mellemlid, som det lige er paavist, at den opbyggelige Litteratur ogsaa indeholder. Det forholder sig nemlig her saaledes, at Religiøsitet A slutter med første Afsnit: »Sygdommen til Døden er Fortvivelse«. Sidst i dette Afsnit tales der om »den fortvivlede Misbrug af det Evige, der er i Selvet«; dette evige i Selvet er netop »Evigheden bag ved«, som nu misbruges af den enkelte, medens det i *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* brugtes til at omdanne Eksistens i positiv Retning. Og om Muligheden af saavel den positive som den negative Brug af dette evige udtaler Anti-Climacus: »Den Fortvivelse, der er Gjennemgangen til Troen, er ogsaa ved Hjælp af det Evige; ved Hjælp af det Evige har Selvet Mod til at tabe sig selv for at vinde

84 S.V. IX, 28. Hvor grundigt Kierkegaard har arbejdet med dette Udtryk og prøvet at afværge alle Misforstaaelser, ser man af »Bogen om Adler« (Pap. VII 2 B 235), selv om han der særlig behandler Aabenbaringen i Kristus.

sig selv; her derimod vil det ikke begynde med at tabe sig selv, men vil være sig selv.«⁸⁵ Yderligere lægger vi Mærke til, at den negative Brug af det evige i Selvet kulminerer i Trods, som igen inden for det humane Omraade er et Modstykke til Angeren, hvis Betydning Climacus netop fremhæver i Slutningen af sin Redegørelse for Religiøsitetens A.

En endnu udførligere Analyse vilde vise, hvordan og med hvilke Modifikationer det første Afsnit i *Sygdommen til Døden* gengiver Religiøsitetens A-Omraade. Men Beviset for, at dette er Tilfældet, har vi i Anti-Climacus' egen Karakteristik af det første Afsnit i *Sygdommen til Døden*. Han udtaler nemlig herom: »Den Gradation i Bevidstheden om Selvet, vi hidtil har beskæftiget os med, er indenfor Bestemmelsen: det menneskelige Selv, eller det Selv, hvis Maalestok er Mennesket.«⁸⁶ Særlig disse sidste Udtryk i dette Citat er en præcis Angivelse af Religiøsitetens A. Fremdeles viser det sig nu, at før Anti-Climacus kommer til det Omraade, som af Climacus betegnes som Religiøsitetens B, indsætter han samme Mellemed, som vi fandt under den korte Karakteristik af den opbyggelige Litteratur til og med *Christelige Taler*. Om det første Mellemed siges der: »Men en ny Qvalitet og Qvalification faaer dette Selv derved, at det er Selvet lige over for Gud.«⁸⁷ Altsaa her er Mennesket stillet over for Gud, ganske som i de *Atten opbyggelige Taler*; men Mennesket er dog selv inden for Immanensen. Over for Gud bliver Misforholdet inden for Syntesen ikke blot til Fortvivelse, men til Synd. Den Aabenbaring af Guds Lov, som indføres som det nye i *Kjerlighedens Gjerninger* i Forhold til *Atten opbyggelige Taler*, bliver introduceret i *Sygdommen til Døden* med følgende Ord: »Definitionen paa Synd, som blev givet i forrige Capitel, maa derfor endnu saaledes fuldstændiggjøres: Synd er, efter ved en Aabenbaring fra Gud at være oplyst om hvad Synd er, for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv.«⁸⁸ Det er Aabenbaringen af Guds Krav til Mennesket, Krav, som Mennesket ikke selv kunde finde paa, som er det nye kvalitative Moment, ganske som i *Kjerlighedens Gjerninger*. Svarende til Menneskets Kamp mod sin egen syndige Natur i *Christelige Taler* faar vi derefter i *Sygdommen til Døden* en Beskrivelse af Menneskets Trældom under Synden, og først da kommer Menneskets Konfrontation med Kri-

85 S.V. XI, 178 f.

86 S.V. XI, 191.

87 Ibid.

88 S.V. XI, 207.

stendommen. Idet Anti-Climacus bringer Bevægelsen fra Yderpunktet i Religiøsitet A til Religiøsitet B paa en kort Formel, siger han: »Derpaa vistes (ved Overgangen til 2det Afsnit) denne Forskjel at indbefattes under: Selvet der har en menneskelig Forestilling om sig selv, eller hvis Maal Mennesket er. Modsætningen hertil var: et Selv lige over for Gud, og Dette lagdes til Grund for Definitionen paa Synd.

Nu kommer et Selv lige over for Christus, . . .«⁸⁹ Vi ser, at i denne korte Formel overspringer Anti-Climacus Distinktionen mellem Mennesket over for Gud og Mennesket, som tiltales af Gud ved Aabenbaring, idet han sammenfatter disse to til een mellemliggende Position, nemlig »et Selv lige over for Gud«; men kort forinden har han udførligt omtalt disse to Positioner hver for sig.

Før vi gaar over til at omtale Religiøsitet B, kunde der her stilles det Spørgsmaal: hvorfor har Climacus ikke tilkendegivet, at der gives Mellemlid mellem Religiøsitet A og B? Dertil er følgende at bemærke: For det første, at man kan forstaa Climacus' Fremgangsmaade, hvis man tager i Betragtning, hvad han udtaler angaaende Opbygningen af *Stadier paa Livets Vei*; han siger herom: »Det er saaledes overladt til Læseren selv ved sig selv, hvis det saa synes ham, at sætte det sammen, men for en Læsers Magelighed er der Intet gjort.«⁹⁰ Denne Udtalelse gør os opmærksom på, at vi under Studiet af Kierkegaard maa lære selv at kunne sætte sammen, altsaa finde ud af, hvordan de forskellige Synspunkter og Udviklingslinier i Kierkegaards Forfatterskab forholder sig til hinanden. Dette gælder selvfølgelig ogsaa for Climacus' Fremstilling; hvis man skal finde dens Plads i en større Sammenhæng, maa den bringes i Forhold til andre Udviklingslinier i Forfatterskabet. For det andet: Naar Kierkegaard siger, at han »stundom, for at udvise de discrete Momenter og dialektiske Eensidigheder, benytter digteriske Forf. (Pseudonymer) »digtede Tænkere«,⁹¹ der forfølge en Conseqvents eensidigt til dens Yderste«, saa gælder dette naturligvis ogsaa Climacus. Kierkegaard nævner ogsaa i den lige citerede Optegnelse, at han selv har gjort sine Læsere opmærksom paa dette i »*En første og sidste Forklaring*« i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.⁹² Følgelig er det ganske konsekvent, at Climacus som en Tænkter, der gaar ud fra den

89 S.V. XI, 223.

90 S.V. VII, 255 f.

91 Pap. X 6 B 127, S. 169.

92 S.V. VII, 545 ff.

sokratiske Position for at stille den i Forhold til Kristendommen, fører dette sokratiske-humane Synspunkt, som altsaa svarer til Religiøsitet A, til dens Kulmination for derefter at sætte denne Position i Forhold til Kristendommen som Religiøsitet B uden at nævne Mellemlinjen imellem de to Former for Religiøsitet.

Vi vil nu forsøge at fremdrage nogle Hovedbestemmelser under Religiøsitet B, set under Synspunktet Immanens – Transcendens. Denne Religiøsitet bygger paa den Paastand, at Transcendensen paa et bestemt Tidspunkt i Verdenshistorien blev legemliggjort i et enkelt Menneske. Dermed kom Transcendensen inden for Immanensens Forudsætninger. Det selvmodsigende i denne Tilblivelse, hvor det evige og uforanderlige kommer under Immanensens foranderlige Kaar, har Kierkegaard allerede i 1842–43 kaldt for »*det absolute Paradox*«. ⁹³ Der er to Ting, Kierkegaard her samtidig bemærker, nemlig for det første, at dette Paradox »bliver at udvikle reent af Ideen«, altsaa, at naar man sammenholder de to Momenter Transcendensen og Immanensen rent tankemæssigt uden at tage det historiske, det faktiske, i Betragtning, saa giver dette et Paradox; og for det andet, at det maa undersøges, hvorvidt »Christi msklige Existent« virkelig var »*det enkelte Msk.*«'s Eksistens, thi kun i saa Tilfælde var Kristus det absolute Paradox. ⁹⁴ I sit »verdenshistoriske NB.« har Climacus fundet frem til et Udtryk for dette Paradox, hvor ogsaa det historiske er medtaget. Dette NB lyder saaledes: »vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død«. ⁹⁵ Her har vi baade en Fastholden af det principielle i Paradoxet, Enheden af Immanens og Transcendens, altsaa at et Menneske er Gud, og af, at det *var* dette bestemte enkelte, historiske Menneske, som var Gud, og som var underkastet menneskelige Vilkaar.

Som vi tidligere har set, skelnede Kierkegaards Pseudonymer allerede i 1843 i *Gjentagelsen* og *Frygt og Bæven* klart mellem Filosofiens, og det vil sige Immanensens, Omraade og Troens Omraade, som angaar det paradokse

93 Pap. IV C 84. Ang. Paradoxet og Litteratur herom se Niels Thulstrup: *Kierkegaards Forhold til Hegel*, Kbh. 1967, S. 308 ff. Af helt nye vigtige Arbejder om dette Emne kan nævnes Jacques Colette: *Histoire et absolu, Essai sur Kierkegaard*, Paris 1972, og Hermann Deuser: *Sören Kierkegaard. Dialektik als Paradox*. Doktordisputats 1972, Tübingen. Foreløbig kun som Manuskript.

94 Hvordan Kierkegaard eksperimenterede med Kristi Fremtræden i Forhold til Menneskelivet, kan ses af flg. Optegnelser: Pap. IV A 47, 62 og særlig 103.

95 S.V. IV, 266.

og er lig med Transcendensen. Det transcendent svarer i disse Skrifter til Guds Realitet, som Mennesket kan træde i Forhold til, naar dets egne Muligheder er udtømte, og kun Gud som det absurde kan skaffe Udvej. Climacus derimod gennemfører i *Philosophiske Smuler* og i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* en Skelnen mellem Immanensen som det humane Omraade og Transcendensen som det kristelige Omraade. Belært af de Misgreb, som Hegels Filosofi foranledigede ved at sammenblande Metafysiken og Dogmatiken, foretog Climacus som nævnt en nøje Afgrænsning af Kristendommen som transcendent Virkelighed fra Immanensens Omraade. Saaledes maatte Kristendommens absolut paradokse Realitet betones, og fremdeles maatte den hele humane Erkendelse og alle et Menneskes etiske Anstrengelser erklæres for Usandhed i Forhold til den Sandhed, som aabenbares ved Guden i Tiden. Som Følge heraf bliver ogsaa den Væren, som gaar forud for den Væren, Kristendommen giver Mennesket, betegnet som »Ikke-Væren«. ⁹⁶ Derfor kan Climacus ogsaa sige, at det Menneske, som har gjort Springet ind i det absurde, ikke mere er identisk med det Menneske, som var før. Identiteten bliver brudt ved, at Mennesket faar Sandheden om sig selv »at vide udenfra«. ⁹⁷

Under Paavisningen af Kristendommens Transcendens har Kierkegaard og hans Pseudonymer altsaa særlig hæftet sig ved Forskelligheden i Eksistensen, ved Forskellen mellem den humane og den kristelige Eksistens. Derfor bragte Climacus ikke blot den humane Erkendelse, men ogsaa den humane Eksistens til Sammenbrud.

Ogsaa i sin Polemik mod Adler, som var influeret af Hegel, betoner Kierkegaard Kristendommens Forskellighed fra al menneskelig Erkendelse og Livsforstaaelse. Han siger i »Bogen om Adler«: »Christendommen forkynder sig nu at være et transcendent Udgangspunkt, at være en Aabenbaring saaledes, at Immanentsen i al Evighed ikke kan assimilere sig dette Udgangspunkt og gjøre det til Moment.« ⁹⁸

Kierkegaard var sikker paa, at denne hans Opgave at adskille de to Omraader, Metafysikens og Dogmatikens, helt var lykkedes ham, og herom udtaler han: »... det er lykkedes mig at sætte Categorie-Forholdene i Forhold til det at være Christen saaledes fast, at fornagle dem saaledes, at ingen Dialektiker skal formaae at løse dem.« ⁹⁹ I det hele taget var Kierkegaard af den

96 S.V. IV, 188 f.

97 S.V. VII, 466, Fodnoten; se ogsaa 464 og 509.

98 Pap. VII 2 B 235, S. 207.

99 Pap. IX A 413, S. 241.

Opfattelse, at ligesom man ved Hjælp af Tænkningen mente at kunne komme Kristendommen til Livs, kunde netop Tænkningen igen bruges til at vise Kristendommens Overlegenhed. Kierkegaard skriver bl. a. derom: »Man har bestandigt meent, at Reflexionen maatte ødelægge Christendommen og var dennes naturlige Fjende. Jeg haaber nu nok, at det med Guds Hjælp skal vise sig, at den gudfrygtige Reflexion kan binde Knuder igjen, hvilke en overfladisk Reflexion saalænge har pillet ved. . . . Men see, Reflexionen kommer til at gjøre omvendt Tieneste, til at sætte Springfjederne igjen paa det Christelige og saa at det kan holde – mod Reflexionen.«¹⁰⁰

Kierkegaard har ogsaa stærkt fremhævet den Myndighed, med hvilken det transcendent kan gøre sig gældende over for al Erkendelse, som Mennesker kan naa inden for Immanensen. Dette Spørgsmaal har han ogsaa behandlet i »Bogen om Adler« og særlig i den lille Afhandling *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*, hvor han gaar ud fra de to kvalitativt forskellige Sfærer »Immanentsens og Transcendentsens«, og hvor han siger: »Al Tænken aander i Immanentsen, hvorimod det Paradoxe og Troen danner en qvalitativ Sphære for sig.«¹⁰¹ Om den Myndighed, som kommer fra det transcendent, siger han: »Den guddommelige Myndighed er det qualitative Afgjørende«,¹⁰² og senere: »I Immanentsens Sphære lader Myndigheden sig slet ikke tænke, eller den lader sig kun tænke som forsvindende.«¹⁰³ En Apostel faar saaledes sin Myndighed til at forkynde fra det transcendent. Men ogsaa den, som er grebet af det kristelige, kan tale, saa det virker til »christelig religieus Opvækkelse, hvilken ligger i Transcendentsens Sphære«, siger Kierkegaard.^{103a} Han har selv brugt denne Betegnelse »til Opvækkelse« i sin kristelig opbyggelige Litteratur, som i *Sygdommen til Døden* og *Indøvelse i Christendom*. Betegnende nok mente Kierkegaard, at denne Kategori laa højere, end hvad han selv kunde lægge Navn til; derfor udkommer disse Skrifter under et Pseudonym, nemlig Anti-Climacus.¹⁰⁴ Hans egen Kategori, siger han, er »Digter Kategorien: Opbyggelig«. ¹⁰⁵ Kategorien »til Opbyggelse« ligger mellem »opbyggelig« og »til Opvækkelse«.

100 Pap. IX A 248.

101 S.V. XI, 96.

102 S.V. XI, 98.

103 S.V. XI, 101.

103a Pap. VII 2 B 235, S. 201.

104 Se nærmere derom bl. a. i Pap. X 1 A 529 og 520.

105 Pap. X 1 A 510, S. 329.

Af denne Redegørelse for Forholdet mellem Begreberne Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard fremgaar det, at Kierkegaard arbejdede efter et Skema, hvor den kvalitative Forskel mellem disse to Omraader gennemgaar en Potensering. Dette Skema kan man tænke sig maa have set saaledes ud: Det første kvalitative Modsætningsforhold findes mellem Begreberne Tid og Evighed, som svarer til Immanens og Transcendens, men som ligger paa det abstrakte Plan, hvorfor Kierkegaard kun sjældent bruger dem, naar han konkret vil udtrykke den kvalitative Forskellighed. Det samme gælder Begrebsparret Endelighed–Uendelighed, og ogsaa det ikke-værende og Væren. Anderledes forholder det sig, naar vi kommer til Begrebsparret det skabte–Skaberen; her træder den kvalitative Forskel skarpt frem.

Forskellen gør sig endnu stærkere gældende, naar Mennesket staar i et eksistentielt Forhold til Gud, og i Særdeleshed, naar Mennesket har udtømt sine egne Muligheder og søger Tilflugt hos den, for hvem alt er muligt. Som Eksempel kan her anføres Job og den unge Mand fra *Gjentagelsen*, som søger efter et nyt Udgangspunkt for deres Liv, en Gjentagelse paa et højere Plan, og hvor Constantin Constantius om denne Gjentagelse fastslaar, at den »er og bliver en Transcendents«,¹⁰⁶ d. v. s., at Mennesket naar den ved Forholdet til en transcendent Magt. Endnu stærkere fremtræder Forskellen mellem Immanens og Transcendens, naar Mennesket fatter sin Skyld og staar over for det absolut gode, som for Mennesket repræsenterer det transcendent.

En ny Potensering sker, naar Mennesket ser sig ude af Stand til at opfylde Guds Krav, og derved bliver kvalificeret som Synder. Om denne Potensering giver bl. a. Anti-Climacus os Oplysning i *Sygdommen til Døden*. Samme Anti-Climacus anfører ogsaa Forskellens højeste Potensering: Mennesket i Forhold til Kristus. Herom siger han: »Læren om Synden, om at Du og jeg er Synder . . . befæster nu Qvalitets-Forskjellen mellem Gud og Menneske saa dybt som den aldrig nogensinde er blevet befæstet. . .« og videre: »Som Synder er Mennesket adskilt fra Gud ved Qvalitetens meest svælgende Dyb.«¹⁰⁷ Superlativet »Qvalitetens meest svælgende Dyb« angiver, at den kvalitative Forskellighed har naaet sin mest ekstreme Form.

Af denne Beskrivelse af Kierkegaards Skema fremgaar det, at Loven for Forholdet mellem Gud og Menneske er, at jo nærmere Gud kommer Mennesket, jo mere uddybes Forskellen imellem dem. Hvor megen Vægt Kierke-

106 S.V. III, 221.

107 S.V. XI, 231.

gaard lagde paa at fremhæve denne kvalitative Forskellighed, ser man af, at han meget stærkt pointerer, at end ikke i Evigheden forsvinder den. Han siger herom: »*Men mellem Gud og Menneske er der en evig væsentlig kvalitativ Forskjel, hvilken ingen uden en formastelig Tænkning kan lade forsvinde i den Blasphemie, at Gud og Menneske vel i Endelighedens transitoriske Moment differentiere sig, saa det bør sig Mennesket her i dette Liv at lyde og tilbede Gud, men i Evigheden skulde Forskjellen forsvinde i den væsentlige Lighed, saa Gud og Mennesket blev Ligemænd i Evigheden, ligesom Kongen og Kammertjeneren.*«¹⁰⁸

Problemet Immanens og Transcendens har Kierkegaard betragtet som et af de mest centrale, og allerede denne korte Redegørelse viser, hvor megen Vægt Kierkegaard lagde paa grundigt at klarlægge disse Spørgsmaal. Kierkegaard var ganske klar over, at man ikke blot fra filosofisk Side, men ogsaa fra Naturvidenskabens Side vilde prøve at udviske eller ligefrem benægte denne Forskellighed. Derfor var Spørgsmaalet aktuelt for Kierkegaard; men ikke mindre aktuelt er det i vor Tid, hvor bestemte filosofiske og politiske Retninger¹⁰⁹ ligefrem har sat sig som Maal at udrydde Tanken om en Transcendens som Virkelighed.

108 Pap. VII 2 B 235, S. 145, se ogsaa S.V. XI, 102.

109 Ogsaa visse teologiske Retninger udviser samme Tendens. Som Eksempel kan nævnes Bogen *The Way of Transcendence* af Alistair Kee. Penguin Books Ltd. England, 1971.

En god Orientering om Problemet Transcendens og de forskellige Former for Fornægtelse af denne i den europæiske Tænkning indtil vor Tid giver Wilhelm Weischedel i det tidligere nævnte Værk *Der Gott der Philosophen*.