

# Kierkegaard og den filosofiske Idealisme

af NIELS THULSTRUP

I Anledning af Wilhelm Anz: »Kierkegaard und der deutsche Idealismus«.

Foredrag i Søren Kierkegaard Selskabet 12. Nov. 1959, her let bearbejdet.

I de senere Aar har man kunnet iagttage, hvorledes der baade fra filosofisk og teologisk Side – ligesom i Mellemløbet, hvor Em. Hirsch var det største Navn i Kierkegaard-Forskningen – gøres Forsøg paa ikke blot at forstaa Kierkegaards Tankeverden, men tillige paa samtidig at vurdere den ved en Indplacering i en historisk Sammenhæng. Den filosofiske og teologiske Tradition, man vil anbringe Kierkegaard i, kaldes oftest med et bredt og rummeligt Udtryk Idealismen, undertiden Platonismen, undertiden blot den tyske Idealisme, en sjælden Gang Cartesianismen. Yderligere mener man ofte at kunne karakterisere Kierkegaards Tænkning blot ved at betegne den som Individualisme og Subjektivisme, Betegnelser, der lige saa vel som Idealisme sjældent ses defineret klart og eentydigt, men som man maa faa Indtrykket af undertiden i Debatten benyttes som Pejorativer, ligesom fx Betegnelsen Pietisme bruges saaledes.<sup>1</sup>

I Danmark har fx Knud Hansen i sit Værk »Søren Kierkegaard, Ideens digter«, 1954, laant sit afgørende Synspunkt fra Vilh. Grønbechs Forfatterskab, især det bekendte Essay om Kierkegaard og Grundtvig i »Kampen om Menneket«, der første Gang udkom i 1930, og Bogen »Kampen om en ny Sjæl« fra 1946. K. E. Løgstrup har givet Udtryk for en lignende Forstaaelse, af Idealismen i »Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien«, 1942, af Kierkegaard i »Kierkegaards und Hei-

<sup>1</sup> cf. bl. a. N. H. Sjøes »Karl Barth og Søren Kierkegaard« i »Kierkegaardiana«, 1955, 55–65, hvor adskillige Udtalelser af Barth er citerede.

deggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung«, 1950, samt i »Den etiske fordring«, som han udgav i 1956. I Afsnittet om Kierkegaard i »Den danske Kirkes Historie« Bd. VI, 1954, har Hal Koch antydnet samme Opfattelse og udtrykt den mere resolut i Artiklen »Kirkekampen og kirken« i det af ham redigerede Samleværk »Et Kirkeskifte«, 1960, hvoraf den sammenfattende Karakteristik af Kierkegaard, et kort Udtryk for nævnte Tendens kan citeres.<sup>2</sup>

Medens Hal Koch fremsætter sin Tolkning saa stærkt forenklet, at den i betænkelig Grad nærmer sig en Karikatur – og det ikke blot af Kierkegaard – og uden nærmere Begrundelse, blot med et »naturligvis«, saa kan man finde Forsøg paa en Bevisførelse i forskellige nyere Arbejder fra tysk Side. Det gælder saaledes bl. a. Edo Pivcevic's »Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard«, der udkom 1960, og som er beslægtet med og ofte direkte støtter sig til Wilhelm Anz's »Kierkegaard und der deutsche Idealismus«, 1956, som atter er afhængig ikke mindst af Heideggers særprægede Forstaaelse og Vurdering baade af Descartes og af den tyske Idealisme,<sup>3</sup> en Forstaaelse, der ligeledes har sat sig tydelige Spor fx i et iøvrigt saa betydeligt Værk som Wolfgang Struves »Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität« fra 1949.

I det følgende skal et af disse tidstypiske Skrifter, hvori der opereres med flere -Ismer, særligt dog Ideisme og Cartesianisme, nemlig Wilh. Anz's, tages op til Undersøgelse. Der kan dog ikke blive tale om en egentlig Recension af

<sup>2</sup> Det hævdes der (p. 191–92), at Kierkegaards Tanker hører hjemme »indenfor den livsforståelse, der siden renæssancen – med jeg'et, personligheden som midtpunkt, har behersket vesteuropæisk kultur, tænkning og religion. Den cartesianiske filosofi står naturligvis her i midtpunktet. Kristeligt set fik denne nye livsforståelse sin rigeste og smukkeste udformning – ikke som man så ofte formoder i oplysningstelogien, men i pietismen, inderligheds- og personlighedsreligiøsitetens klassiske udtryk. Sit filosofisk-kunstneriske udtryk fik den samme livsforståelse i den tyske idealisme. Kierkegaards fortjeneste er nu den, at han ... har ført denne personlighedsreligiøsitet og personlighedstænkning igennem til det yderste og derved vist, at den – i hvert fald som tolkning af kristendommen må ende i den betragtning af kristendommen og det at være kristen, der ligger som undergrund for hele forfatterskabet og får sit eksplosive udtryk i kirkekampen.«

<sup>3</sup> herom henvises fx. til Søren Nordentofts »Heideggers opgør med den filosofiske tradition kritisk belyst«, 1961, især p. 18–36; cf. ogsaa den skarpe Kritik af Heideggers Fantasier over Platon i Paul Friedländers »Platon«, I, 2. Aufl., 1954, Kap. XI, og af Heidegger i det hele taget i 2. Udg. af Wolfgang Stegmüllers »Hauptströmungen der Gegenwart-philosophie«, 1960, 177 ff.

nævnte Bog, hvor samtlige diskutabile Punkter skulde undersøges, som fx Anz's begrænsede Kendskab til de primære Kilder og alle hans særprægede Tolkninger, eller hans ejendommelige Terminologi – som fx Udtrykket »idealistisk Erfaring«, der strengt taget er en *contradictio in adjecto*, eller hans aabenbart højst maadelige og i alle Tilfælde yderst eensidige Kendskab til fx Descartes, Goethe, Hegel. Der kan hovedsageligt kun blive Tale om at undersøge to, sammenhængende Problemer, nemlig det ene om Kierkegaards Stilling i den religionsfilosofiske Tradition, og det andet om Subjektivitetsprincippet hos Descartes selv, hos Fichte og Schelling som Repræsentanter for den tyske Idealisme, og hos Kierkegaard.<sup>4</sup>

Hovedtesen hos Anz er denne, at Kierkegaard og den tyske Idealisme, særligt i Goethes digteriske og i Hegels filosofiske Udformning, har en fælles Forudsætning i den cartesianske Erkendelsesteori, og at Kierkegaard ved at dele denne – teologisk uholdbare – Forudsætning med sin Modstander i Realiteten besejres af denne.<sup>5</sup>

Med Vægten lagt paa en Tolkning af »Om Begrebet Ironi«, søger Anz at bevise Rigtigheden af denne Tese, idet han vil hævde, at Grundtemaet i Kierkegaards Dissertation er, hvorledes Gudsforholdet kan bevares i Reflexionens Tidsalder, som Anz kalder det. Kierkegaard hævder, hedder det i Anz's Tolkning, at hverken den eensidige ironiske U-endelighed hos Romantikerne eller den lige saa eensidige Endelighed ved »det Bestaaende« gør Ret mod Menneskets sande Væsen, der staar for Mennesket som en Opgave, gaaende ud paa at danne en Syntese, en Forsoning mellem U-endelighed og Endelighed, en Opgave, der i Samtiden paradigmatisk er løst af Goethe, hvis Idealisme har nær

<sup>4</sup> Anz's øvrige Afhandlinger om Kierkegaard (cf. Himmelstrups Kierkegaard-Bibliografi, 1962, Nr. 4355 ff. – hvor hans bog ikke er medtaget), og den Debat, der særligt i tyske teologiske Tidsskrifter rejste sig, med betydningsfulde Indlæg særligt af A. Paulsen og Hermann Diem, maa her lades ude af Betragtning. Om hele Diskussionen henvises bl. a. til M. Theunissens »Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung und Deutung« i »Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«, 1958, 576–612.

<sup>5</sup> ældre Hypoteser af samme Art er nævnt i Indledningen til min Udgave af »Philosophiske Smuler«, 1955, som – man fristes, i Betragtning af Anz's i det hele saa pauvre Kendskab til den ældre og samtidige Forskning, til at sige – han naturligvis ikke kender.

Sammenhæng med den idealistiske Identitetsfilosofi, der ophæver den ontologiske Differens mellem den u-endelige Gud og det endelige Menneske.

Det idealistiske Element i Kierkegaards Tænkning ser Anz saa i Begrebsrækken U-endelighed, Endelighed og Forsoning, den goetheske Syntese; men det træder – stadig efter Anz's Opfattelse – ogsaa frem i Kierkegaards Kritik af Hegels komplet relativiserende Historiefilosofi, hvor den anonyme dialektiske Begrebsudvikling destruerer Personlighedens Selvstændighed og Religionens Gyldighed til Fordel for den autonome, spekulative Fornuft, skønt Hegel netop paastod at vilde bevise Religionens – og dermed den historiske Kristendoms – absolutte Gyldighed og Sandhed.

I Kierkegaards Kritik af Hegel viser det sig da, hævder Anz, at han saavel som sin Modstander er bundet til Descartes's Udgangspunkt for Filosofien (op. cit. p. 56).

Kierkegaard beholdt ogsaa i Existensdialektikkens definitive Udformning sin tidlige Hævdelse af Aanden som Syntesen af det Endelige og det U-endelige, og han fastholdt Bestemmelsen af U-endeligheden som Besiddelse af Friheden til at vælge mellem Muligheder og gøre dem til Virkeligheder. Dertil kommer – ifølge Anz – at Kierkegaard mente, at Aandens Autonomi kun lader sig hævde, hvis Friheden er overlegen overfor alle de Muligheder, der viser sig for den baade udefra, fra Naturen og Historien, og indefra, fra Sjælen, og den er kun overlegen, hvis den behersker sin Forholden sig og sin Forstaaelse.<sup>6</sup>

Anz hævder nu videre, at denne Sætning om Subjektiviteten er en radikaliseret Genoptagelse af det cartesianske Udgangspunkt for Filosofien, og at den hævder det autonome Jeg, ja indeholder en hel Ontologi. Mennesket er, saaledes forstaaet, ontologisk suverænt.<sup>7</sup>

Til denne personlige Explikation af Subjektiviteten som Sandheden svarer nu negative, men lige saa væsentlige ontologiske Udsagn om Historien, thi det

<sup>6</sup> »nur dann ist sie inmitten ihrer Endlichkeit un-endlich, d. h. Grund ihrer selbst. Nicht die aus dem Wesen zukommenden Möglichkeiten, wohl aber sich selbst bringt die Freiheit hervor. Nur daher ist sie Subjektivität, und nur daher ist »die Subjektivität die Wahrheit«. (p. 61).

<sup>7</sup> »Wahrheit ist ... soviel wie verstehend sein. Sie ist ein Wie unserer Existenz oder ... diese nur aus sich selbst entspringende Wahrheit unseres Verstehens und unseres Verhaltens ist die Existenz.« (p. 62).

existentialistiske Aandsbegreb udelukker den idealistiske [hegelske] Apotheose af Historien. Hegels spekulative Forsøg paa at overvinde »Oplysningen« var, siger Anz, efter Kierkegaards Opfattelse mislykket; men skal Oplysningen, Reflexionen, ske dens Ret, saa bliver kun den anden Mulighed tilbage, nemlig at begrænse den menneskelige Erkendelse til Forstanden og dens Kategorier, altsaa indskrænke den til kun at have med det objektiverbare at gøre, hvortil Existensens Akt netop ikke hører.

Den givne Tolkning af Kierkegaards Aandsbegreb involverer (p. 64), at Aand bestemmes som Inderlighed, og netop derfor gives der ingen objektiv Aand, som Hegel hævdede. Yderligere sikres den givne Existensbestemmelse ved Paradoxbegrebet, der hos Kierkegaard ikke er en Koncession, men en Kategori, en ontologisk Bestemmelse, der udtrykker Forholdet mellem et eksisterende Menneske og den evige Sandhed. Ved denne Kategori har Kierkegaard villet sikre Existensen et Fundament, udfra hvilket han kunde forsøge det, som Hegel efter hans Mening havde fordærvet, nemlig Tilegnelsen af den religiøse Sandhed eller Aabenbaringen, der ligesom Existensen falder indenfor Paradoxets Sfære og derfor udenfor Forstandens. Tilegnelsen kan derfor kun foregaa personligt.

Anz mener saa, at der hos Kierkegaard findes en paradoxal Spænding,<sup>8</sup> hvoraf han drager den videre Konsekvens, at Existensdialektikken selv er et Produkt af den Tidsalder, som den bekæmper (p. 68), og Anz mener endvidere, at den Tro, som der her er Tale om, kun holder sig til Dogmets eksistentielle Intention og dermed overlader Udsagnene om de faktiske Skabelses- og Frelsesbegivenheder til den objektiverende Forstands Kritik,<sup>9</sup> , dvs. fides qua creditur dominerer over fides quae creditur. Forklaringen paa dette Forhold finder Anz i Kierkegaards existensdialektisk interpreterede Aandsbegreb, der atter er af-

<sup>8</sup> »weil Kierkegaard als radikaler Aufklärer kritisch denkt, kann er als Person entschieden glauben« (p. 68).

<sup>9</sup> især Hermann Diem har vendt sig skarpt mod Anz's Tolkning (der er udformet allerede i hans Kritik af Diem i »Theologische Rundschau« 1952, 26–72), bl. a. i »Kierkegaard's Bequest to Theology«, i »A Kierkegaard Critique«, ed. by Howard A. Johnson and Niels Thulstrup, N. Y. 1962 (først i Festskriftet »Antwort« til Karl Barth 1956).

hængigt af det idealistiske Aandsbegreb, der har sin Oprindelse i Descartes's Filosofi.<sup>10</sup>

Det fælles ved den spekulative og den existensdialektiske Tænken viser sig, fortsætter Anz, naar man betragter deres Begreb om Dialektik. Baade for Hegel og for Kierkegaard er den platoniske Mulighed, at naa frem til evige, uforanderlige Sandheder, forsvundet. Sandheden er for dem begge Menneskets Frembringelse, hvilket igen betyder, at baade Hegel og Kierkegaard er bestemt i deres Tænkning af Descartes's Udgangspunkt og derved skilt ikke blot fra Platon, men fra Ny Testamente.

Anz's Konklusion er, at Kierkegaards selvfølgelige Forudsætning, Princippet om der absolutte Selvbevidsthed, deler han med Goethe og med Hegel. Han er deres Modstander, fordi han mener, at de omtolker den religiøse Sandhed idealistisk; men ogsaa Kierkegaards existensdialektiske Destruktion fører til skæbnesvangre Vanskeligheder, og saa længe det idealistiske Aandsbegreb fastholdes, er Teologi som Lære om Gud udelukket.

Ved Læsning af Anz's Skrift kan man mindes nogle Synspunkter og Udredninger i Martensens berømte Licentiaatafhandling fra 1837, hvis Titel i den danske Oversættelse lyder: »Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie«, om hvilken Oversætteren i sit Forord bemærkede, at »det var det første Skrift, der hos os udkom i den nyere speculative Retning og bebudede den Æra i Theologien, hvorfra man allerede har begyndt at regne.«

Martensen hævdede i dette Skrift (§ 5) som bekendt, at Descartes's to erkendelsesteoretiske Grundsætninger, de omnibus dubitandum og cogito, ergo sum, betød en Tilsidesættelse af enhver ydre Autoritet og en Hævdelse af den men-

<sup>10</sup> »der Geist als die Synthese des Endlichen und Unendlichen kennt nur die selbstgesetzte Wirklichkeit, die selbstgebildete Wahrheit, [und] hier ist nun der Punkt erreicht, an dem die fundamentale Gemeinsamkeit der Existenzdialektik mit dem idealistischen Denken Hegels endgültig durchschlägt, ... [denn] Existenzdialektik und spekulative Philosophie sind Abwandlungen desselben modernen philosophischen Selbstbewusstseins, und darin liegt eine latente Gemeinsamkeit, die ebenso wichtig ist wie ihr so offenkundiger Gegensatz« (p. 70). – Ligheden med Hal Kochs Synspunkter (cf. p. 89, Note 2), og paa sin Vis med Martensens (cf. p. 94) er paafaldende.

neskelige Selvbevidstheds Selvtilstrækkelighed<sup>11</sup> og at den cartesianske Position havde domineret til og med Hegel – med Leibniz som Undtagelse.

Som det vil fremgaa af det følgende, er Lighederne mellem Hegel-Epigonen Martensen og Heidegger-Epigonens Anz paafaldende, ikke mindst i Opfattelsen af den filosofihistoriske Tradition. Begge synes i højere Grad at være optaget af at faa deres forudfattede Mening bekræftede end af at lade de paagældende Tænkeres Anskuelse fremtræde i deres Egenart.

Anz's vigtigste Paastand er denne, at Kierkegaards Subjektivitetsprincip maa forstaas som en radikaliseret Cartesianisme, der er den fælles Forudsætning for baade den tyske Idealisme og for Kierkegaard. Spørgsmaalet er saa, om denne Opfattelse af Traditionen er holdbar, og – i Sammenhæng dermed – om Anz's Tolkning af Subjektivitetsprincippet hos de forskellige Tænkere kan anerkendes som gyldig eller om den maa modificeres, eventuelt helt afvises.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> de betød, siger Martensen, »at den tænkende Aand selv har Tilværelse i sig, at selve Tanken er Aandens Existent . . . da han altsaa havde i Principet paaviist Identiteten af Tænken og Væren, lærte han, at Alt, hvad der i sig skal have Sandhed og Vished, kun er at søge i Tænkningen alene. Denne Lære blev nu optaget og efterhaanden videre udviklet af de Philosopher, der fulgte ham. Naar nemlig Tænken involverer Væren, eller der, med andre Ord, ikke gives nogen Realitet, nogen Væren udenfor Tænkningen – selv om der var Noget hiinsides Tanken, var det umuligt at tænke det –; naar vi fremdeles maae sige, at Sandhedens eget Begreb ligger i denne Identitet af Tænken og Væren: saa maa Selvbevidstheden, der er den absolute Form for denne Identitet, blive anerkjendt som Kilden til al Sandhed og Vished; den maa ud af sig selv kunne afgjøre, hvad der er sandt og falskt, og herved lede Mennesket til al Sandhed . . . paa denne Maade uddannedes Begrebet af Selvbevidsthedens Autarkie, eller den Egenskab, at den paa absolut Maade er sig selv nok og har Evne til selv at foreskrive sig Love (Autonomie); Selvbevidstheden staaer saaledes ikke under nogen Auctoritet, fordi den selv er høieste Instant. Og for at udelukke alle fremmedartede Fortolkninger, have disse Philosopher stede urgeret, at denne Autarkie og Autonomie ikke gjælder om Selvbevidstheden i dens endelige og empiriske Skikkelse, men kun forsaavidt den falder sammen med Fornuften. Fornuften er nemlig Selvbevidstheden, opfattet under Kategorierne af Almeengyldighed og Nødvendighed, eller Selvbevidstheden, der fatter sig selv sub specie æternitatis.«

<sup>12</sup> En Mængde Spørgsmaal, der rejser sig ved Læsningen af Anz's Skrift, maa – som ovenfor antydtes – her lades saa godt som uberørte. Det kan dog nævnes, at hans Kendskab til Kierkegaards Forfatterskab er ret snævert, i Almindelighed baseret paa de ældre tyske Oversættelser og Udvalg fra »Papirer« (cf. hans Note p. 6). »Begrebet Ironi« synes at være det Værk, han kender bedst; men beklageligvis læser han den – og andre Værker af Kierkegaard – som var det trivielle Lærebøger fulde af ligefrem Meddelelse. »Philosophiske Smuler« og »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift«, som han citerer, benytter han uden Hensyn til disse Værkers udtalte Intention. Anz's mangelfulde Kendskab til Forfatterskabet viser sig bl. a. ogsaa deri, at han (p. 15) paastaar, at Kierkegaard kun sjældent har ytret sig om Goethe. Kender han ikke selv de primære Kilder tilstrækkeligt, saa kunde dog

Det synes karakteristisk for Anz og hans Meningsfæller, at for dem er Distinktionens Tid virkelig forbi, overvundet af Systemet, det hegelske hos Martensen, det heideggerske hos Anz. Der argumenteres, som var Subjektivitetsprincippet i Grunden eet og det samme hos Descartes, i den tyske Idealisme og hos Kierkegaard, medens det Spørgsmaal slet ikke er rejst, om der i disse forskellige Teorier hævdes et Subjektivitetsprincip ud fra samme eller ud fra forskellige, eventuelt uforligelige Forudsætninger, og om Princippet har samme eller forskellige Funktioner. Forklaringen paa, at disse simple Spørgsmaal slet ikke er rejst, er antagelig, at hverken Martensen eller Anz – og deres respektive Læremestre og Meningsfæller – er Filosofihistorikere, der stræber efter at forstaa Tænkerne i deres Egenart, men er Systematikere og Kritikere, der stræber efter helt andre Maal og som fremsætter halve Sandheder og fuldstændige Fordrejninger med en demagogisk Paastaelighed, der intet har med Videnskab at gøre.

Min Hovedindvending mod Anz's Bog er, at han kun er kommet til sin vigtigste Tese ved ikke at distingvere mellem Descartes's erkendelsesteoretisk orienterede, den tyske Idealismes ontologisk orienterede og Kierkegaards eksistentielt orienterede Subjektivitetsprincip. Foretager man ikke disse Distinktioner, saa kan man – ud fra Anz's Synspunkter og Metode – komme fx til det Resultat, at Descartes i Grunden var Spinozist. De tre forskellige Subjektivitetsprincipper er – efter min Opfattelse – udtænkt fra ganske forskellige Forudsætninger og har ganske forskellige Funktioner hos de nævnte Tænkere. Undersøger man de forskellige Tænkeres forskellige Situationer, de Maal de satte sig og de Midler, som de anvendte for at naa deres Maal, bliver Distinktionernes Nødvendighed evident.

Carl Roos's »Kierkegaard og Goethe« fra 1955 eller blot samme Forfatters »Zur Goethe-Lektüre Kierkegaards« i samme »Symposion Kierkegaardianum«, hvori han selv har offentliggjort en Afhandling, have givet ham en Mængde Stof til Eftertanke. Lige saa paa-faldende er det, at Anz ikke synes at have ulejliget sig med at undersøge hverken Hegels eller Kierkegaards eget Syn paa Descartes, der dog er let tilgængelige – paa Tysk! – i Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« (Jub. Ausg. XIX, 331 ff.) og i Kierkegaards Udkast »Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum«, som Wolfgang Struve oversatte i 1948 og Em. Hirsch i 1952. Endnu mere tilfældigt er aabenbart Anz's Kendskab til Kierkegaard-Forskningen. Kun Geismar, Hirsch, Struve og Diem nævnes, hvortil kommer et Par Afhandlinger af Olesen-Larsen og Sløk i »Symposion Kierkegaardianum«, men ikke fx. Sløks Bog om S. K.s Antropologi. Hegel-Forskningen er ham en helt ukendt Verden.



Som man vil vide, vurderede Hegel ikke Descartes særlig højt. I de posthumt udgivne »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« (Jub. Ausg. XIX, 331–68) karakteriserede han flere Gange Descartes's Filosofi som naiv og sagde – indledningsvis – at der om den ikke var stort at sige. Under Omtalen af Princippet »cogito, ergo sum« betonedede han Ligheden med – og Forskellen fra – Fichte.<sup>13</sup>

Disse Udtalelser kendte Kierkegaard (Pap. IV B 13, 17), men det var paa Martensens Forelæsninger (ref. Pap. II C 18), at han første Gang hørte om Descartes, i November 1837. Ikke før i Begyndelsen af December 1842 synes han dog at have begyndt selv at læse Descartes – og fortrød da, at han ikke strax var begyndt derpaa. Tør man slutte fra Parodien i »Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder« (Pap. II B 18 p. 298) og fra den »Dichtung und Wahrheit«, som findes i »Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est« (Pap. IV B 1–17), saa har Descartes's to Principper været Slagord i den teologiske og filosofiske Studenterverden i Kjøbenhavn i Aarene omkring 1840. I Forordet til »Frygt og Bæven« (min Udg., 1961 p. 25) er det, at der ironiseres over den ideale Paaberaabelse paa Descartes og hans Princip om den metodiske Tvivl; men – karakteristisk nok – Descartes selv prises blot, fordi »han har gjort, hvad han har sagt, og sagt, hvad han har gjort.« Nogen Tilslutning til Descartes – udover enkelte Punkter – er der ikke Tale om hos Kierkegaard.

Det er bekendt, at Descartes selv i »Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences«, i første Del (p. 126–32), meget ligefremt har forklaret, hvorfor han besluttede at underkaste alt en radikal Tvivl.<sup>14</sup> Sprogene, han lærte paa Jesuiterkollegiet, Digtningen, Historien, Retorikken, Matematikken, Moralfilosofien, Teologien, Filosofien, Juraen,

<sup>13</sup> »Das Denken als Subjekt ist das Denkende, und das ist Ich; das Denken ist das innere Beimirseyen, die Unmittelbarkeit bei mir, – es ist das einfache Wissen selbst. Diese Unmittelbarkeit ist aber eben dasselbe, als was Seyn heisst. Cartesius hat es nun zwar nicht so nachgewiesen, sondern sich einzig und allein auf das Bewusstsein berufen. Auch Fichte hat später mit derselben absoluten Gewissheit, mit dem Ich wieder angefangen, ist aber dazu fortgegangen, aus dieser Spitze dann alle Bestimmungen zu entwickeln« (p. 340), hvorefter det (p. 363) siges, at »die Philosophie hatte bei Descartes und Anderen noch die unbestimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raisonniren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbstständige Entwicklung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt.«

Medicinen og andre Videnskaber fandt han til at begynde med hver for sig kunde være meget gode og nyttige. Især fandt han Behag i Matematikken paa Grund af Sikkerheden og Klarheden i dens Tankegang; men han undrede sig over, at den aabenbart kun kunde bruges til at tjene Mekanikken. Moralfilosofien var som et pragtfuldt Palads bygget paa Sand, medens han ikkeovede at drage Teologiens Sandheder i Tvivl. Filosofernes Paastande derimod vakte hans dybe Skepsis,<sup>15</sup> og det var derfor, at han besluttede sig til, saa snart han kunde, ikke at dyrke nogen anden Videnskab end den, han kunde finde i sig selv eller i Verdens store Bog, le grand livre du monde. Den sidste blev han snart træt af, men ved Fordybelse i den første og med Forbilleder, dels til Advarsel, dels til Efterligning, i Logikken, Geometrien og Algebraen, naaede han frem til Opstillingen af de bekendte fire Regler (p. 137–138), hvori det vigtigste Moment er Axiomet om Intuition i første Regel.<sup>16</sup>

Ved at følge disse Regler var det, at Descartes (i 4. Part) naaede til det Resultat, at hverken Erfaring eller Fornuft uden videre er et sikkert Grundlag for Erkendelsen, da det er muligt at tvivle om alt, hvad derudfra antages som Viden, medens han ikke fandt det muligt at betvivle sin egen Existens som tvivlende, dvs tænkende Subjekt. Atter var Evidensen for Descartes Sandhedskriterium. Denne Selvbevidsthed implicerede for ham Gudsbevidsthed; men der var ikke hos ham – som i den tyske Idealisme, særligt hos Hegel – Tale

<sup>14</sup> her er benyttet André Bridoux's Udgave af D.s »Oeuvres et lettres«, Paris 1958 (Bibliothèque de la Pléiade). For Nemheds Skyld henvises blot til Sidetal i denne Udgave. – I Indledningerne og Kommentarerne til mine Udgaver af »Philosophiske Smuler«, 1955, og af »Afluttende uvidenskabelig Efterskrift« Bd. II, 1962, har jeg fremstillet min Opfattelse af den religionsfilosofiske Tradition og af Subjektivitetsprincippet hos de forskellige Tænkere. Der findes ligeledes Litteraturhenvisninger. Hvad der staar der, skal ikke gentages her; blot nogle yderligere Bemærkninger kan gøres, om man vil: til Forklaring paa, hvorfor jeg ikke i mine Udgaver har anset det for rimeligt at tage Hensyn direkte til Anz og den Retning, han staar som Exponent for.

<sup>15</sup> »considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable. Puis pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes.«

<sup>16</sup> »Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la conusse évidemment être telle.« Udtrykket svarer ganske til det latinske i »Meditationes«, Synopsis 5: »in quarta [meditatione] probatur ea omnia, quae clare et distincte percipimus, esse vera.«

om Identifikation af Selvbevidsthed og Gudsbevidsthed, hverken i »Discours« eller i de mere systematiske Fremstillinger i »Meditationes« og i »Principia«.<sup>17</sup>

Som det fremgaar blot af det anførte, stod Descartes i den Situation, at den antikke (og middelalderlige) Kosmos var opløst i Kaos. Den almindelige Usikkerhed og Forvirring søgte han i denne Situation at overvinde gennem den metodiske Tvivl, der førte ham til Selvbevidstheden, funderet i Gudsbevidstheden, som Tænkningens indiskutable Grundlag. Hans Maal var primært at udforme en Erkendelsesteori, paa Basis af hvilken et filosofisk System – begyndende med Metafysikken – kunde opbygges rent rationalt og almengyldigt. Subjektivitetsprincippet – som det godt kan kaldes – havde hos Descartes den Funktion at gøre Erkendelsens Gyldighed indiskutabel.

Den Situation, i hvilken de egentlige tyske Idealister, Fichte, Schelling og Hegel, stod, var ganske forskellig fra Descartes's. Deres polemiske Forudsætning var ikke Kaos, men Kosmos, udformet af netop den filosofiske Rationalisme, som Descartes grundlagde, og dertil Kants Tænkning med dens markante Dualisme, som man vilde overvinde, og hvori man under Anvendelse af et Subjektivitetsprincip vilde udforme en Totalopfattelse, et System, ikke paa Forstandens eller Reflexionens lavere, men paa Fornuftens, Spekulationens højere Plan.<sup>18</sup> Medens saaledes Situationen, Forudsætningerne, for Idealismen var anderledes end Descartes's, laa dens Maal i samme Retning, efter deres egen Mening blot højere, og Midlet, Subjektivitetsprincippet, udformedes – cf. Citatet fra Hegel p. 96, Note 13 – i Overensstemmelse dermed.

Medens man finder det cartesianske Subjektivitetsprincip lige tydeligt udtrykt i de tre nævnte Hovedskrifter af Descartes, skønt han ikke selv anvendte Betegnelsen, saa er det idealistiske, eller bedre: det spekulative Subjektivitetsprincip tydeligst udformet i Fichtes og Schellings Ungdomsskrifter, især i Fichtes »Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre« fra 1794, i hans »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre« fra 1794, og i Schellings »Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen« fra 1795.

<sup>17</sup> De seneste Drøftelser af D.s Filosofi, særligt saaledes som de er blevet ført mellem Alquié og Gueroult, er taget i Betragtning i 3. Bd. af Jacques Chevalier's »Histoire de la pensée«, 1961, 106–269, hvortil henvises.

<sup>18</sup> cf. hertil min Fremstilling i Indledningen til »Efterskrift« p. 48 ff.

<sup>19</sup> her benyttet i S.s »Werke«, hrsgg. vor Manfr. Schröter, I, 1927. – Fichtes nævnte Værker er lettest tilgængelige i Im. H. Fichtes Udgave af hans »Sämmtliche Werke« I, 1845.

Til Belysning af, hvorledes Subjektivitetsprincippet blev udformet, kan Schellings Skrift (særligt p. 116-17) tages.<sup>19</sup>

Idet han gaar ud fra, at Filosofien maa være Enhedslære, og at dens Princip maa være det Ubetingede, stiller Schelling det Spørgsmaal, hvorledes dette Ubetingede, det Absolutte maa være. Han finder to Muligheder: enten findes dette Princip i Objektet, uafhængigt af det erkendende Subjekt, eller det findes netop i dette Subjekt. Den første Opfattelse resulterer i Dogmatismen, den sidste i Kriticismen; men at Filosofien maa grunde sig paa eet Princip, det er for Schelling indiskutabelt. Det Ubetingede kan nu ikke være Objektet, da et absolut, ubetinget Objekt er utænkeligt. Et Objekt kan kun tænkes i Relation til et Subjekt, hvorved det betinges (§ 3), og følgelig kan det Ubetingede kun søges i det, der simpelthen ikke lader sig tænke som Objekt, dvs i Subjektet. Nu gælder det imidlertid, at lige saa vel som Objekt er en Relationsbestemmelse, saaledes er ogsaa Subjektet, forstaaet som subjektiv Bevidsthed, bestemt ved et Forhold til Objektet. Det Subjekt, der maa være Filosofiens absolutte Princip, maa da forstaaes som absolut Subjekt eller som et absolut Jeg, hvilket vil sige, at Subjektiviteten hos Schelling her faar ganske samme Begrundelse og Funktion som »substantia« hos Spinoza, saaledes som Schelling ogsaa gav Udtryk for det i Slutningen af Fortalen.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> cf. Citatet fra Martensen p. 94, Note 11. – Schelling udtrykker selv Sagen saaledes: »Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich ausser dem Ich, was ungereimt ist.. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und ausser dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität . . . und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich . . . um Unwahrheit zu finden, musst du ein Princip aller Wahrheit haben: setze es so hoch als du willst, es muss doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr *Εν και πᾶν* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat.« – Anz's Tolkning af det paastaede kierkegaardske Subjektivitetsprincip (op. cit. p. 61–62) kunde han med Rette have anlagt paa en Schelling-Text som denne, eller fx. paa det Sted i Spinozas »Ethica«, hvor Substansen defineres; men det har – cf. nedenfor – kun i negativ Forstand noget med Kierkegaards Forstaaelse af *gøre*, idet det netop er dette Begreb om Subjektivitet Kierkegaard reserverer for det romantiske og det idealistiske, i »Efterskrift«. – Schelling nævner som sagt selv Spinoza i dette Skrift, saaledes: »und hoffen darf ich es, dass mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben.« (p. 83).

Kierkegaards Situation var atter anderledes end Descartes's og de tyske Idealisters.<sup>21</sup> Hans polemiske Modsætning var netop det filosofiske System, som Fichte og Schelling havde lagt Grundstenen til, og som Hegel havde udformet og opbygget. Hans Maal var – i første Halvdel af Forfatterskabet, som er den Del, der her maa komme i Betragtning – med den historisk givne Kristendom som den ene indiskutable Forudsætning og det enkelte, eksisterende Menneske som den anden, at vise Vejen for Mennesket til Kristendommen. Da »Spekulationen« efter hans Opfattelse enten ignorerede eller forplumrede Problemet om Realisationen af dette Maal, og da hans Samtid var domineret af denne »Spekulation«, den spekulative Idealisme, der identificerede Systemet med Kristendommen, saa maatte Kierkegaard, for at faa denne Samtid i Tale, benytte Spekulationens Terminologi og – undertiden – dens Metode, men i sit eget Formaals Tjeneste. Især Dobbeltværket »Philosophiske Smuler« – »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« er karakteristiske til Belysning af disse Principper, og især det sidste til Forstaaelse af Subjektivitetsprincippet, hvorved dog bestandig maa huskes, at dette Værk er skrevet fra eet bestemt Stadium, nemlig det humoristiske – hvilket Anz ikke synes at have været klar over eller at have indset Rækkevidden af.

Saa eftertrykkeligt som overhovedet muligt skelnes der, baade i »Philosophiske Smuler« og i »Efterskrift«, mellem det sokratiske (det platoniske, det idealistiske, det spekulative), at Sandheden er i Menneskets Besiddelse, er i Subjektiviteten, er Subjektiviteten, og det kristelige, at Sandheden kommer til Mennesket udefra, og at Mennesket, Subjektiviteten, kristeligt set er Usandheden.<sup>22</sup> Ganske vist kan det ogsaa kristeligt siges, at Subjektiviteten er Sandheden, men i *den* Sammenhæng betyder Subjektiviteten det personlige, det eksistentielle Engagement, eller, kort sagt: Troens risikable Valg af Paradoxet.<sup>23</sup>

Der er aldeles ikke Tale om, at Kierkegaard hylder den Teori, at Mennesket er ontologisk suverænt. Tværtimod afvises en saadan Anskuelse paa det be-

<sup>21</sup> cf. især min Indledning til »Efterskrift« § 8.

<sup>22</sup> cf. især »Efterskrift«, min Udg. Bd. I, 193 f. m. Komm. Bd. II, 286 ff.

<sup>23</sup> havde Anz blot læst de faa, men vægtige Sider herom i N.H. Sjøes »Fra Renæssancen til vore Dage« (i 3. Udg. 1960 p. 201 ff.), saa var vi – muligvis – blevet forskaanet for hans Bog, der – mirabile dictu – bestaar af Gæsteforelæsninger »die ich im Frühjahr 1955 auf Einladung der theologischen Fakultät in Aarhus und Kopenhagen gehalten habe«. (Forordet). Ogsaa Struves Bog, som han dog henviser til, kunne have advaret ham mod en fundamental Fejl.

stemteste: »i den Sætning at Subjektiviteten [i denne Betydning] er Sandheden culminerer Hedenskab« hedder det i Koncepten til det afgørende Afsnit i »Efterskrift«. En Teori om, at Mennesket – forstaaet som det tilfældige, enkelte Individ – vilkaarligt producerer sig sin Sandhed, forsvares intetsteds af Kierkegaard. Ikke engang indenfor »det socratiske« kan noget saadant hævdes, da Anamnesteorien hindrer det. Protagoras kunde Anz have nævnt, om han havde kendt ham, eller de tyske Romantikere, som Kierkegaard havde sit første store Opgør med i den Bog »Om Begrebet Ironi«, som Anz – ironisk nok – har studeret med saa megen Alvor uden at opdage dens Anliggende.

Som det forholder sig med Subjektivitetsprincippet, saaledes kunde man ogsaa undersøge Kierkegaards Brug af »Idee« og »Selvbevidsthed« hans Syn-tesebegreb og andre, og i ethvert Tilfælde finde, at selv om Kierkegaard – af den Grund som ovenfor er nævnt – benyttede de samme Ord som de tyske Idealister, saa gav han dem bestandig et andet Indhold, bestemt ud fra hans to uopgivelige Forudsætninger. Anz har aabenbart ikke faaet noteret sig, hvad Johannes de silentio skrev i Forordet til »Frygt og Bæven« (min Udg. p. 28): »Jeg falder i dybeste Underdanighed ned for enhver systematisk Posekigger: »Det er ikke Systemet, det har ikke det mindste med Systemet at gjøre. Jeg nedbeder alt Godt over Systemet og over de danske Interessenter i denne Omnibus; thi et Taarn bliver det dog neppe...«

Der er overhovedet ikke Tale om, at Kierkegaard mener, at den væsentlige Sandhed er Menneskets Frembringelse. En, der som Anz gør det, vil paastaa, at Kierkegaard mener saaledes, har dermed blot godtgjort, at han intet som helst har forstaaet af »Philosophiske Smuler« og dermed af Kierkegaards Forhold til den tyske Idealisme.<sup>24</sup>

Ligesom Anz's Tolkning af Subjektivitetsbegrebet – set paa denne Baggrund – maa kaldes i Bund og Grund forfejlet, saaledes ogsaa hans Tale om Cartesianisme som Forudsætning for Kierkegaard, ganske simpelt fordi Descartes og Kierkegaard forstaaer noget uforligneligt forskelligt ved det Ord »Jeg«, og saaledes, i videre Forstand, hans hele Forstaaelse, eller rettere Misforstaaelse af den filosofiske Tradition og særligt den religionsfilosofiske.

<sup>24</sup> Den meget vigtige Bemærkning Pap. X, 2 A 299 – cf. min Udg. af »Efterskrift« Bd. II, 290 – destruerer Anz's Opfattelse.

Man kan meget vel, med en vis Tilknytning til Heidegger, tale om to helt forskellige filosofiske Grundpositioner, der hver for sig har dannet Traditioner, nemlig den ontologiske og den erkendelsesteoretiske, og karakterisere dem i korte Træk som nedenfor; men det maa paa Forhaand siges, at prøver man at sætte Kierkegaard paa Paragraf, indordne ham i en af disse to Traditioner, saa mislykkes Forsøget.

Det var, som man ved, baade i den antikke og i den oldkirkelige og middelalderlige Tænkning i Regelen en Selvfølgelighed, at et af Filosofiens vigtigste, oftest det vigtigste Spørgsmaal er, hvad »Væren« egentlig er, hvad der er den sande, virkelige Væren som Tilværelsens og Tænkningens Grundlag og Maal. Saaledes var det for Parmenides, for Platon, for Aristoteles, der siger, at Metafysikkens Opgave er at undersøge ikke blot enkelte Former af Væren, saaledes som fx Medicinen eller Matematikken gør det, men Væren som saadan (Met. 982b, 1003a), og Metafysikken er Viden om Væren, altsaa Ontologi. Det samme gælder fx for Plotin, og saaledes var det ogsaa for fx Thomas Aquinas, der hævder (bl. a. Sum. Theol. I, 85, 2), at Væren under alle Omstændigheder maa være transsubjektiv, da i modsat Fald al Erkendelse og enhver Forskel paa sandt og falskt vilde blive ophævet. Erkendelse forudsætter – og betragtes her selv som en Form af – Væren, hvilket er den selvfølgelige Forudsætning for hele denne filosofiske Tradition, den saakaldte ontologiske, i hvilken man saa iøvrigt har defineret Erkendelse og Væren paa højst forskellig Maade, ofte saaledes – som pointeret i min Indledning til »Efterskrift« – at man udformede et Værenshieraki, en »Stufenkosmos« og parallelt dermed en Erkendelsens Trinrække.<sup>25</sup>

Problematikken i denne filosofiske Tradition er, som sagt, ontologisk, ikke erkendelsesteoretisk orienteret, hvilket naturligvis ikke betyder, at man ikke i denne, stadigt levende Tradition, behandler erkendelsesteoretiske, og hvilket heller ikke betyder, at Erkendelsesteoretikere i den anden Tradition ikke behandler ontologiske Spørgsmaal.

I denne anden Tradition, fra Descartes's Rationalisme til vore Dages logiske Empirisme i dens forskellige Udformninger, har Problematikken været erkendelsesteoretisk orienteret. Undtagelser i nyere Tid, hvor denne Tradition har

<sup>25</sup> Der kunde anstilles en interessant Sammenligning mellem fx Hegels »Phänomenologie des Geistes« og et nythomistisk Værk som Maritains »Distinguer pour unir«.

været mest fremtrædende, er nu, hvad Anz ikke synes at være klar over, en Filosofi som Hegels, en Retning som Nythomismen, en Filosofi som Nicolai Hartmanns og som Heideggers. Hverken hos Descartes, hos en absolut Idealist som Berkeley, hvem Anz ikke røber Kendskab til, hos Kant som Grundlæggeren af Kriticismen, eller hos Fichte er der dog Tale om, at Erkendelse af Sandheden identificeres med et hvilket som helst tilfældigt Individts vilkaarlige Meninger. En saadan Misforstaaelse gjorde selv ikke Martensen sig skyldig i. Den ontologiske Suverænitæt, som Anz fabler om, kan man hverken finde hos disse Tænkere eller hos Kierkegaard, men ganske vist nok hos de romantiske Poeter, der lagde Schellings Fantasier til Grund for deres Livsanskuelser med deres æstetiske Begreb om det ubundne Individ.

De filosofiske Systemer, der resulterede af den antikke, den middelalderlige og fx den hegeliske Problemstilling, er ganske vist indbyrdes forskellige i mangt og meget; men de har væsentligt samme Struktur. I de ældre Systemer havde Mennesket en bestemt Plads i denne Verden, i Regelen en central, og denne Placering – og optimistiske Betragtning af Mennesket – blev ikke ændret, men hyppigst forstærket baade hos Renæssancetænkere, i den filosofiske Rationalisme (Cartesianismen, som Anz kalder den) og i den spekulative Idealisme. Det blev af stor Betydning, at man udformede et dynamisk Værensbebegreb til Forskel fra det i antik og middelalderlig Tænkning dominerende statiske. Hegels – og dermed den spekulative Idealismes – væsentlige Berøringspunkt med Renæssancetænkningen er netop det dynamiske Værensbebegreb, der influerer paa hans berømte Teori om Bevægelsen i Logikken, der forøvrigt af ham, karakteristisk nok, identificeres med Metafysik og Ontologi i ældre Forstand.

Kierkegaards Grundposition var nu – som skitseret i Indledningen til min Udgave af »Efterskrift« – hverken den ontologiske eller den erkendelsesteoretiske, men bestemt af hans teologiske og antropologiske Forudsætninger, hvilket implicerer, at Hovedparten af alle de Problemer, man arbejdede med i den ontologiske og i den erkendelsesteoretiske Tradition for ham blev uvæsentlige, medens omvendt hans Problemer blev behandlet enten blot i Forbigaaende eller slet ikke hos de ældre og samtidige Tænkere i andre Positioner.

Det er beklageligt, at Anz – og andre med ham – ikke har gjort sig disse elementære Ting klare, før de gav sig til at udtale sig om Kierkegaard og hans Forhold til den tyske Idealisme og dens Forudsætninger, og at det aabenbart



slet ikke er faldet disse Teologer ind, at til Kierkegaards Forudsætninger – og Forløbere – hører, langt mere end Rationalisterne og Spekulanterne, fx Paulus, Tertullian, Augustin, Luther, Pascal og Hamann, og at der, trods Opgøret i »Efterskrift« er en fundamental Overensstemmelse mellem hans egen og Grundtvigs Kristendomsforstaaelse og – ikke mindre, snarere mere – dennes Forstaaelse af Mennesket som et guddommeligt Experiment.