

# Om Søren Kierkegaards Inddelingsprincip<sup>1</sup>

af ARILD CHRISTENSEN

Til Bestemmelsen af den kierkegaardske Dialektiks Væsen behøves mere end Angivelsen af et Schema. Men da Paavisningen af et saadant maa foranledige Spørgsmaal om Grundene til dets Anvendelse, og da disse Spørgsmaal kun vil kunne finde Svar ved Betragtninger over Anvendelsesmaaden, skal i det følgende gennemgaas nogle Exempler paa et kierkegaardsk Inddelingsprincips Anvendelse.

## *Synthesen.*

I Begrebet Angst opstiller Vigilius Haufniensis som bekendt til Forklaring af Arvesynden en Tredeling af Aand, Sjæl og Legeme, og med megen Umage sættes herved Aanden i Modsætning til det legemlige. Det fremhæves, at alle saadanne Kendsgerninger, der henhører under Physiologi og Lægekunst, maa være Undersøgelsen uvedkommende: »Det følger af sig selv, at her ikke skal være Tale om, hvad der kan beskjæftige Læger, om Een fødes vanskabt o. s. v.« (IV, 368, cf. 430); og Arvesynden hos Efterkommerne er ikke »sat i samme Forstand som at en Slægt af Svømmefugle har Svømmefødder« (V B 53, 15).

Skønt Vigilius Haufniensis tilsyneladende ganske udelukker det legemlige i stoflig Forstand af sine Betragtninger, har han ved Antagelsen af Tredelingen Aand, Sjæl og Legeme alligevel inddraget det legemlige i sin Undersøgelse. Hvad mere er, indordner han det endog under Aanden, idet denne gøres til det Moment i Synthesen, hvoraf det legemliges Bestaaen i Enhed med det sjælelige er afhængig (391, 430),

Det legemlige kan Vigilius Haufniensis ikke udelade af Synthesen, da hans Hensigt med denne Synthese er at forklare Arvesynden; og uden Legemlighed i stoflig Forstand er Arvesyndens Begreb naturligvis hævet, og Ordet

Arvesynd har faaet en anden Betydning. Men den Betydningsændring sker ikke i Begrebet Angest, tværtimod er det Legemlighedens Begreb, som bestemmes anderledes uden derfor at miste Kendemærket Stofflighed. Begrebet Angest er ikke et udelukkende psykologisk Værk, og dets Tredeling er da ogsaa forskellig fra f. Ex. den hegelske Psychologis Tredeling i naturlig Sjæl, Bevidsthed og Aand. Vigilius Haufniensis henholder sig, som han siger (V B 55, 4), til »den rigtige gamle Tanke« om Mennesket som »en Synthese af Sjæl og Legeme, der constitueres ved Aand«, og han tænker dermed paa sin Tredelings paulinske og gnostiske Oprindelse.<sup>2</sup>

Det anthropologiske Udgangspunkt for Begrebet Angest er »hiin uhyre Modsigelse... at den udødelige Aand er bestemt som genus«, som genus masculinum og genus femininum (375, cf. 376-377). Men andetsteds kan der uden Paapegelse af Modsigelsen tales om, at »Aanden ikke blot er bestemt som Legeme, men som Legeme med den generiske Different« (377). Til sidesættelsen af Modsætningsforholdet fører til, at Vigilius Haufniensis kan beskrive den anthropologiske Tredeling som en Art Identitetsforhold: »Følgen [af Syndefaldet] var en dobbelt, at Synden kom ind i Verden, og at det Sexuelle blev sat, og det Ene skal være uadskilleligt fra det Andet. Dette er af yderste Vigtighed for at vise Menneskets oprindelige Tilstand. Var han nemlig ikke en Synthese, der hvilede i et Tredie, saa kunde Eet ikke have to Følger. Var han ikke en Synthese af Sjæl og Legeme, der bæres af Aand, kunde det Sexuelle aldrig komme ind med Syndigheden« (353). Hvis Adam ikke havde syndet, siger Vigilius Haufniensis ogsaa, »var det Sexuelle aldrig blevet til som Drift« (385), og da havde dels Begrebet det legemlige bevaret sit oprindelige Indhold uændret, dels vilde Adams Efterslægt aldrig være blevet til.

Den ene af de to Følger, som Vigilius Haufniensis tilskriver Syndefaldet, bliver saaledes en sjælelig, nemlig Synsbevidstheden (Vigilius Haufniensis betegner denne Følge som »en aandelig Consequents«, 383), den anden en legemlig (cf. 386). Det egentligt ejendommelige ved det legemlige i dets herved fremkomne, snævrere anthropologiske Betydning er nu ikke, at det er Genstand for Bevidsthed, er »Drift«, ikke »Instinct« (374, 353), og at det derfor som en saadan Genstand for Bevidsthed indgaar som Redskab i det menneskelige Handlingsliv, thi i saa Fald maatte Aanden være blevet vir-

kelig allerede, da Adam gjorde sig Overvejelser vedrørende sit Behov for Mad og Drikke og tilfredsstillede dette Behov. Før Syndefaldet er Adam »sjælelig bestemt i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed«, Aanden er drømmende, det vil sige halvt ubevidst og manglende Kendskab til godt og ondt (345)<sup>3</sup>. Før Syndefaldet bestemmes det legemlige ved den Indtagelse af Føde, som naturligvis ikke foregaar uden Bevidsthed eller uforsætligt. Det legemliges Kendetegn som Bestanddel af Synthesen er, at det er Redskab for det evige i Mennesket, for den udødelige Aand (377, cf. 397, 445 - 446: Legemet er Sjælens og dermed ogsaa Aandens Organ). Det legemlige i snævrere anthropologisk Forstand er paa den ene Side opfattet som Mod-sætning til den udødelige Aand i paulinsk-gnostisk Betydning, paa den anden Side som identisk med Aanden, for saa vidt denne er bestemt som Synthesens tredie. Dette Identitetsforhold, der foreligger som Mulighed i Menneskets Anlæg inden Syndefaldet, bliver virkeligt og kommer til Bevidsthed i Springet. Det aandelige i Synthesens yderste, i det egentligt legemlige udtrykkes paa den Maade, at Aanden er »bestemt som« (375) og »ifører sig« det legemlige. Det legemlige faar Præg af den Aand, der er »det Forbindende« (353) mellem Sjæl og Legeme, det legemlige »enes i« Aanden med det sjælelige (348), det »hviler i«, bæres af« Aanden (353, 430)<sup>4</sup>.

Der kan herefter opstilles et Schema:

Aand	
Sjæl (»aandelig Consequents«)	Legeme (som Aanden »ifører sig«)

#### Legeme

- a. Det dyriske (»Svømmefødder«).
- b. Det menneskeligt legemlige, for saa vidt det endnu ikke er Genstand for Bevidsthed eller Vilje (»fødes vanskab«).
- c. Driftslivet og det physiologiske før Syndefaldet (»Mad og Drikke«, »umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed«).

Endnu en Antydning om Synthesemomenternes Forhold til hinanden og om det legemliges Delagtighed i Aanden gives i Behandlingen af det dæ-

moniske (445 - 446, 430). Her erklæres først, at Legemet er Sjælens og dermed Aandens Redskab. Dernæst siges, at ganske vist er en rent medicinsk-somatisk Behandling af det dæmoniske forkastelig, men naar den har været forsøgt, saa er dette et Tegn paa det dæmoniskes »Tvetydighed« og dets Tilhørighed i alle tre Sphærer paa een Gang. Vigilius Haufniensis siger, at det dæmoniske »paa en Maade hører hjemme i alle Sphærer, i det Somatiske, Psychiske, Pneumatiske«<sup>5</sup>. Synthesens Kendetegn er en gensidig Permeation (»en Desorganisation af det Ene viser sig i det øvrige«).

Der anvendes ved Udarbejdelsen af Anthropologien i Begrebet Angest en treleddet Sondring. Der skelnes mellem det legemlige i physiologisk Henseende, det menneskelige før Syndefaldet og det menneskelige efter Syndefaldet. Inden for det første af disse Led sondres imidlertid mellem noget dyrisk (»Svømmefødder« V B 53, 15) og noget menneskeligt (»fødes vanskabt« IV, 368), inden for det andet mellem Legeme (det sanselige, »Mad og Drikke«, 386) og Sjæl (uden Synsbevidsthed), inden for det tredje mellem Legeme, som Aanden har »iført sig«, og Sjæl, for saa vidt denne har Synsbevidsthed (den aandelige Konseqvens, 383). I hvert af de tre Led gentages det legemlige med Tilføjelse af nye Kendemærker. De tre Led kan deles efter Rang, hvorved det aandelige bliver det højeste, til hvilket de lavere udvikler sig.

Ejendommeligt er dog især, at Modsætningsforholdet mellem Aand og det legemlige (i dettes snævrere, anthropologisk egentlige Betydning) ikke ubetinget udelukker det ene fra det andet, men tværtimod synes at fordre en Udsoning og en Art Identitet.

### *Døden.*

Ved en Undersøgelse af, hvad Kierkegaard mener om Døden, vil det være frugtbart at omtale, hvorledes Hegel (Encyklopædie § 81, Zusatz 1) ved Hjælp af Dødens Exempel anskueliggør sit Begreb om Dialektik. Hegel erklærer, at alt endeligt i Kraft af sin egen Natur ophæver sig selv og gaar over i sin Modsætning, og han fortsætter: »So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äussern Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei be-

sondere Eigenschaften des Menschen sind, lebendig und auch sterblich zu seyn. Die wahrhafte Ausfassung aber ist diese, dass das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und dass überhaupt das endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt«. Denne Bestemmelse af Døden som henhørende under Livets Begreb genfindes hos Kierkegaard i ethisk Omformning i Lejlighedstalen »Ved en Grav«.

Her slynger Kierkegaard to Tanke-Motiver ind i hinanden. Det første er Adskillelsen af Døden som Afslutning paa Livet og Døden som en Nærvarelse i Livet. Det andet er Adskillelsen af Tanken om Døden som Stemning og Tanken om Døden som ethisk Alvor. Det er det første af disse Motiver, der væsentligst angaar den foreliggende Sammenhæng.

1. Døden er ubestemmelig, siger Kierkegaard (V, 276), og for saa vidt som intet kan udsiges om den (276), bliver alle lige i denne »Tilintetgjorthed« (277), der er »som det tomme Rum og som en Taushed, hvori Intet lyder« (276), i dette »Dødens Intet«, der er uforklarligt (287, 288). Al Tanke, der vil anskueliggøre Dødens Tilstand, er »Forestillingens indbildte Forskud«; og det bliver følgelig en Modsigelse at gøre Døden til Genstand for et Ønske, da jo Ønskets Opfyldelse ikke vil kunne opleves (273)<sup>6</sup>.

Den Holdning til Døden, som maatte følge af, at den opfattes som et Intet, der ikke kan blive en Opfattelsens Genstand, kunde synes at være en tankeløs Glemsel. Dette antydes ogsaa et Sted i Talen (289), og paa et andet Sted beskrives et Subjekt, hvis Opmærksomhed er rettet paa Livet alene, og som anser Livets Afslutning ikke for en til enhver Tid forhaandenværende Mulighed, men for en fjern Begivenhed eller en Tilfældighed, der kan indtræffe eller udeblive, ligesom en Tilfældighed i Spil indtræffer eller udebliver for en Spiller (290).

Saa vidt om Døden opfattet som et Intet. Dog herved bliver Kierkegaard ikke staaende. Han forudsætter ligefrem, at der maa kunne siges mere og andet om Døden. Det hedder: »Vel gjør Døden... Alle lige, men dersom denne Lighed er i Intet, i Tilintetgjorthed, saa er jo Ligheden selv ubestemmelig. Skal der tales videre om denne Lighed, da kan det kun skee ved at nævne Livets Forskjellighed og benegte denne [Tale] om Dødens Lighed« (276). Denne Benægtelse af Menneskenes Lighed i Dødens Intet sker nu ikke ved, at der tales om Døden som en blot Afslutning, et rent Intet og om

dets Modsætning, det Liv, der er bestemmeligt ved sit Indhold. Der tales om Døden som en Kraft, der indvirker paa Livet og saaledes bliver samtidig med Livet, bliver en Bestanddel af Livet. Det er denne Ophøjelse af Døden fra et Intet til en virkende Kraft, der skal undersøges i det følgende.

Døden er vel ikke noget virkeligt i ydre Forstand som Udøvelsen af en Livsgerning i det borgerlige Liv (265), men den har ikke des mindre paa en vis Maade Tilværelse: »Døden passer sin Gjerning i Livet, den løber ikke omkring som i en Frygtagtigs Forestilling og hvæsser Leen og skrækker Qvinder og Børn, som var dette Alvor. Nei, den siger: jeg er til, vil Nogen lære af mig, da komme han til mig« (266). Kierkegaard maa altsaa forkaste et Forsøg paa at bringe Døden paa Afstand, paa at føre den uden for Livet (288). Han tænker her paa Epikurs Trøstegrund mod Frygt for Døden: »En Hedning har allerede sagt, at Døden skal man ikke frygte, »thi naar den er, er jeg ikke, og naar jeg er, er den ikke.« Dette er Spøgen, hvormed den listige Bedrager stiller sig selv udenfor« (264)<sup>7</sup>. Kierkegaard ønsker derimod, at den levende skal blive samtidig med sin egen Død. Hans Opfordring til Subjektet lyder saaledes: »at Du gjør, hvad Døden jo ikke formaaer, at Du er og Døden ogsaa er« (266). Dette sker, naar Døden »kommer... til at gennemtrænge Livet omdannende« (289).

Døden kan imidlertid blive en Nærværelse i Livet paa to Maader, en uegentlig og en egentlig, som Stemning og som Alvor. Kierkegaard skildrer tre Arter af Stemning. Naar Epikuræeren fører Døden uden for Livet ved den nævnte Tankegang, da betyder dette dog ikke, at han lever i en tankeløs Glemsel om, at Døden er til. Han lever i en Stemning, der hindrer Døden i at forstyrre hans Liv. Men Døden har dog Indflydelse i en saadan Tilværelse, idet den leder Epikuræerens Opmærksomhed paa sig og hvert Øjeblik nøder ham til at anstille sit Ræsonnement (288-289). En anden Mulighed er, at Døden virker skræmmende. Den har i saa Fald haft Kraft til at forstyrre Subjektets Liv og gøre Lykken glædeløs og Lidelsen haabløs (289). En tredje Mulighed er, at Subjektet lever i en »Tilintetgjørelsens Begeistring« (277), en Begejstring hos den ulykkelige over Dødens Udslettelse af alle Forskelle med Hensyn til Lykke og Ulykke. I intet af disse tre Tilfælde har Døden haft Magt til at virke egentligt, og det vil for Kierkegaard sige ethisk omdannende paa Subjektets Tilværelse. Kierkegaard betegner i disse Tilfælde

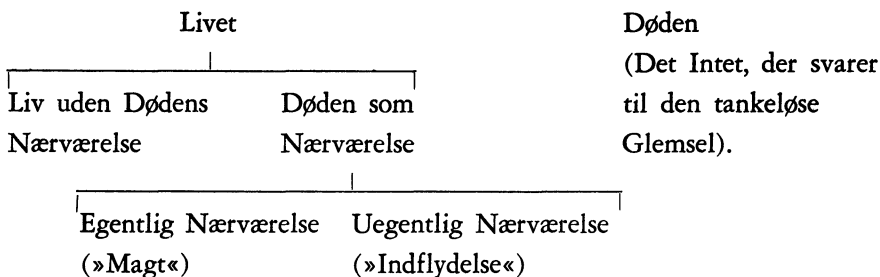
vel Døden som en Indflydelse i Livet, men den staar dog i Grunden uden for Livet.

Det er især den sidstnævnte af de tre Stemninger, den Tilintetgørelsens Begejstring, der »vil sammensværgе sig med Døden mod Livet« (279), som Kierkegaard advarer mod. Han betragter den som et mislykket Forsøg paa at »svimle sig ind i det Tomme« (278), mislykket, fordi et saadant Forsøg for Kierkegaard er en Modsigelse (278-279), en Modsigelse mellem den levende Tilstand, i hvilken Subjektet oplever denne Stemning som en Adspredelse, og Døden, der dog kun er et Glemselens Intet.

Hvorledes hidføres da en Erfaring om Døden, naar det ikke kan ske ved Stemning? Der bestaar en »Grændsestrid mellem Liv og Død« (275), som kun bringes til Forsoning i den etiske Alvors Livsanskuelse. Naar nemlig Subjektet lever hver Dag, som om det var den sidste, og saaledes ved Tanken om Døden foranlediges til etisk Selvbesindelse og et Liv i etisk Alvor, naar Subjektet tænker ikke paa Døden i Almindelighed eller paa sin legemlige Person i Dødens Forraadnelse, men paa sit etisk handlende Selv i Dødens Udslettelse, da bliver der vel ikke Forskel paa de døde, som alle er hinanden lig i Dødens Lighed, men der bliver Forskel paa de Liv, der enten etisk eller blot æstetisk bestemte bringes til Afslutning af Døden (264, 267, 273, 284, 275); og naar i den etiske Alvor Døden saaledes har omdannet Subjektets Tilværelse (289), da er Døden ikke længere i Strid med Livet, som Tilfældet var, naar Døden kun frembragte Stemning; Døden har derimod nu forrettet »sin Gjerning i Livet« (266), og Subjektet har ved sin etiske Holdning stiftet Fred i Striden mellem Liv og Død (275). Ogsaa i en anden Henseende indtræder der Forsoning mellem Liv og Død, idet den etiske Individualitet ved sin etiske Dødsbetragtning faar Udsigt til Udødeligheden, og alt synes ikke forbi med Døden, saaledes som det maatte forekomme det Subjekt, der befandt sig i blot Stemning (275). Kierkegaard siger, at den alvorlige »betvinger« Døden og ved den etiske Alvor i sit Liv »bestemmer« den ellers ubestemmelige Død (284). Først i dette Tilfælde er det i egentlig Forstand sket, at Døden ved sin tilbagevirkende, omdannende Kraft (288) er blevet samtidig med Subjektet selv (266); og den Kraft, der oprindeligt har virket, synes ikke Subjektets egen Tanke og Ethos, men Dødens Intet. Kierkegaard mener, at ligesom en horror vacui, en Gysen »for det tomme Rum,

for Tilintetgjorthedens Lighed« i Naturen virker »frembringende«, virker den samme Gysen i Aandens Verden »fremskyndende« (279 - 280). Dødens Intet har altsaa i al Fald fremskyndet den etiske Alvor.

Der kan paa dette Grundlag opstilles et Schema:



Først sondres Døden fra Livet, men inden for dette sidste sker igen Sondring, hvorved Døden optages for dernæst selv at deles i et mere og et mindre livsomdannende og som saadant livsbeslægtet Moment.

Det her angivne Standpunkt afsvækkes imidlertid paa sine Steder i Talen, idet der fraskrives Dødens Intet Substantialitet og Virkekraft. Det hedder, at ikke Døden selv, men Subjektets Tanke om Døden udgør Alvoren (265), og (som ovenfor citeret) at det ikke er Døden, der formaar at tilvejebringe Subjektets Samtidighed med Døden, det formaar kun Subjektet selv (266). Dødens Intet og Subjektets Forhold til dette Intet er dermed sondret fra hinanden, og flere andre Steder udtrykker Kierkegaard sig klart saadan, at det ikke bliver Døden, men Subjektets Tanke om Døden, der faar omdannende »Kraft« i Livet (288, 290, 291, 280: »Dødens alvorlige Tanke«). Døden kan efter disse Formuleringer hverken være til i Livet eller samtidig dermed eller en Indflydelse deri.

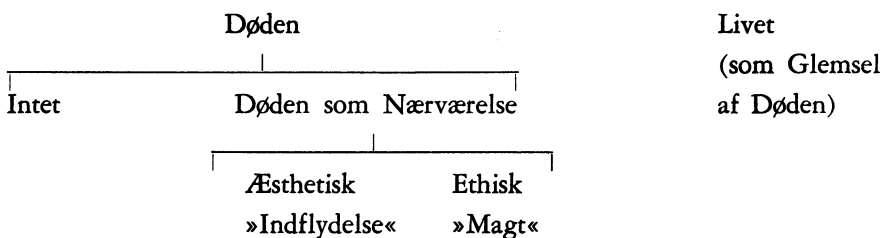
2. Med det hidtil sagte er Dødens Begreb ikke udtømt. Den ovenanførte schematiske Inddeling har Sigte paa de Udsagn, i Følge hvilke Livet optager Døden i sig. De Udtryk, der danner Grundlaget for denne Inddeling, er saadanne som, at Subjektet ved sin Alvor »bestemmer« eller »betvinger« Dødens Intet, at Subjektet gør Døden samtidig med sig og derved virker til Forening af Modsætninger. Som det saas, forekommer tillige Vendinger, der betegner Døden som Kraft og selvstændigt værende Substans. Det siges, at Døden skal



»gennemtrænge Livet omdannende« (289). I denne Henseende bestaar Lighed med Aanden i Begrebet Angest, hvis Opgave er at »gennemtrænge Synthesen adskillende« (IV, 353).

Ordet gennemtrænge (durchdringen) er en spekulativ Terminus, der angiver, at det særskilte og enkeltes Kendetegn indgaar i det almene. Efter hverdagslige Tankevaner hører færre Kendetegn til f. Ex. Begrebet Fugl end til Begrebet Solsort, det første har et mindre Indhold, men et større Omfang end det andet, dette derimod har flere Kendetegn, et større Indhold og et mindre Omfang. Anderledes hos Hegel. Her anskues det større Indhold, der udgør Underarternes og det enkeltes Kendemærker, som optaget i det almene<sup>8</sup>. Naar det erklæres, at Aanden gennemtrænger Synthesen, og Døden gennemtrænger Livet, betyder dette efter spekulativ Sprogbrug, at Aanden optager Synthesebestanddelenes Kendetegn i sig, at den bliver identisk med disse, »bestemmer sig som« og »ifører sig« dem; og det betyder for Dødens Vedkommende, at dens Intet optager Kendetegn fra Livet og i Kraft af den omtalte horror vacui lader sig bestemme som Livsytring, som Stemning, Dødsfrygt eller ethisk Alvor.

Der fremkommer herved et andet Schema end det førnævnte:



At denne Livets Participation i Døden (og den forhen omhandlede Legemets Participation i Aanden) er andet end billedlig Tale tjenende som stilistisk Middel til Beskrivelse af den subjektive Tilegnelse af Dødstanke og Syndsbevidsthed, vil vanskeligt kunne godtgøres. Dertil vilde behøves for det første naturligvis flere Exempler paa Inddelingsprincippet, for det andet en Udredning af Forholdet mellem Sprog og Tanke hos Kierkegaard. (Til en saadan Udredning er denne Undersøgelse et Bidrag, der leverer en Del af det paa-gældende Stof). Anlægges et ensidigt stilistisk, ikke-anthropologisk Synspunkt, bliver Schemaet en omfattende »spekulativ Trope«, dog kun naar det

betragtes i sin Helhed, thi at Dødens Virkning og Bevidstheden om Døden betegnes som Døden er blot en Metonymi af Arten contentum pro continente eller causa pro effectu<sup>9</sup>.

*Alvoren.*

1. I Begrebet Angest. Vigilius Haufniensis udgaar fra Karl Rosenkranzes Lære om Gemyt. Dette forener Selvbevidsthed og Følelse, hvilken sidste deles i Bevidsthed samt den »Seelenhaftigkeit«, hvori indoptages »den umiddelbare Naturbestemmelse« (IV, 458). Paa fire Trin og i Underordning forekommer det samme eller det beslægtede (Gemyt, Følelse, Seelenhaftigkeit, Naturbestemmelse).

Heroverfor opstiller Vigilius Haufniensis (i den velkendte kierkegaardske, polemiske Afhængighed af Forbilledet) sit eget Begreb om Gemyt, det egentlige, etiske Gemyt (»et høiere og det dybeste Udtryk for hvad Gemyt er«, »Gemyttets erhvervede Oprindelighed«, 458), for hvilket han vælger Betegnelsen Alvor. Men Alvoren lader han tillige indeholde noget evigt, hvorpaa den nævnte Gemyttets Oprindelighed peger hen (den »viser netop det Evige i Alvoren«, 458). Dette evige, Alvoren i snævrere Betydning (»Inderligheden«, »Evigheden eller det Eviges Bestemmelse i et Menneske«, 461) bevarer Oprindeligheden i det etisk alvorlige Gemyt, hvilket vil sige, at Alvoren i denne snævrere Betydning til Genstand faar Alvoren i videre Forstand (»Alvoren selv«, »Personligheden selv«, »ham selv«, 459 - 460). Til disse Sondringer føjes en ny. Ogsaa Alvoren i snævrere Forstand (ikke blot Gemyttet) har en uegentlig Form; det evige kan forlade Alvoren (»det Evige gaaer ud af Gjentakelsen«, 458), og da opstaar Vanen, Aanden endeliggøres i Pedanteri (459 - 461).

Her foreligger Schemaet:

Æsthetisk Gemyt	Gemyt som Alvor		
x	y		
	x1	y1	y2
	Gemyttets Oprindelighed	Det evige i Alvoren	Alvor som Vane
	bevaret af det evige i Alvoren		

Først sondres mellem to Arter Gemyt. Den ene er uadskillelig fra det evige og afhængig af sin Sammenhæng med dette. Baade egentligt Gemyt og Evighed betegnes som Alvor, dog har det evige Gemyttet til Genstand og oprettholder det, hvorved det evige bliver en egentligere Alvor. Ved endnu en Bestemmelse udskilles den uegentlige Alvor.

Det bemærkes, at idet der skelnes mellem Alvor og Gemyt, indgaar Alvor i en Forbindelse med Gemyt, endvidere at Begrebet Alvor ikke kan statueres, uden at der tillige antages en uegentlig Alvor.

2. I Stadierne (VI, 385 - 387). Qvidam indleder med en Adskillelse af Tilværelsens Foreteelser, som de opleves religiøst, og de samme Foreteelser uden religiøs Fortolkning; i første Tilfælde faar hans egne Lidelser »absolut Betydning« for ham og synes Alvor, hvorimod de i sidste Tilfælde fremtræder som »en rædsom Spøg«. Saaledes opdeles Tilværelsen i Spøg og Alvor alt efter Synsmaaden.

Næste Sondring angaar Alvoren, der ogsaa hævdes at omfatte baade Spøg og Alvor (den er »ikke noget Enkelt, et Simplex, men et Compositum... Eenheden af Spøg og Alvor«, 385). I denne egentlige Alvor (»det sande Alvor«) bestaar et »absolut« Forhold mellem de to Momenter; om Qvidam her med Udtrykket absolut vil angive, at der for det erfarende Subjekt ingen Forskel er mellem Alvor og Spøg inden for den egentlige Alvor, og at kun den anthropologiske Iagttager i sin Beskrivelse af Momenterne kan opløse det sammenhørende, maa staa hen; i al Fald er det saakaldt absolute Forhold ikke mere kendetegnsløst end, at de to Momenter kan beskrives hver for sig som selvstændigt værende, adskillelige om end i Vekselvirkning med hinanden staaende Foreteelser: Den komiske Sans maa være »ligesaa stor som« den ethiske Alvor (385); derved hindres denne i at forfalde til naragtige Ubetydeligheder. Spøgen skjuler Alvoren (386), men ydermere er det komiske virksomt paa den Maade, at det lutrer Alvoren (386), holder den under Opsyn og bevarer den (387). Alvoren paa den anden Side giver det komiske »Fynd« (386); den »opfinder selv det Comiske« (386) og gennemskuer det (386).

Længere end til en Betegnelse af Alvorens Momenter som to Kræfter, der indvirker paa hinanden, synes Undersøgelsen ikke at kunne naa. Dernæst maa spørges, hvorledes det overordnede Begreb Alvor skal bestemmes. Det er

ikke udtømt ved Bestemmelsen af dets nævnte Momenter, thi Qvidam siger med Henblik paa disses Samhørighed, at »Eenheden er i Alvoren« (385), og omhandler i Forbigaaende dette højeste Led i Treheden: Det modstilles den Mediation, der kun hører til i Metaphysiken, ikke i Frihedens Sphære. Endvidere beskrives det som en vis Holdning til de to Momenter, idet denne Holdning tillægges Gyldighed i Aandens Liv overhovedet: »I Aands-Existensen gjelder det at holde Modsætningen ud, men tillige at holde den fra sig i Frihed« (386). Man staar her ved den kierkegaardske Dialektiks uløste Grundvanskelighed, Betydningen af Synthesens tredie, uden hvilket Synthesen ikke er til (cf. IV, 348).

De to Momenter saas at indvirke paa hinanden inden for Alvoren, men af de citerede Steder fremgaar, at de endvidere i deres Opretholdelse af den egentlige Alvor sættes i Forhold til en uegentlig Alvor og et uegentligt komisk uden for Synthesen. Den naragtige Alvor (385), en vis heftig Lidenskabelighed (387) saa vel som det komiske uden Alvor (»Latteren paa en ubeføjet Maade i sin Separation fra det Pathetiske«, 387) og det komiske, der pludselig indtræder ved en ydre Omstændighed, og som ikke forud er taget i Betragtning af den ethiske Alvor (»det Comiske udenfra« 387), er Uegentlighed. Inden for Alvorens Synthese optræder det komiske og Alvoren som Kraft eller Sans; uden for denne i de uegentlige Former kendetegnes de som blotte Egenskaber ved Personer og disses Anliggender. Fuldstændig Klarhed med Hensyn til denne Sondring har Qvidam dog ikke givet sin Fremstilling, idet han snart adskiller egentligt og uegentligt, snart behandler det under eet uden Adskillelse, (han betegner det i Alvor villedt som ikke i sig selv komisk, men kun ved sin Tilknytning til ydre Omstændigheder beheftet med det komiske, 386; derimod antyder Sprogbrugen kort efter, at det komiske, baade det udvortes og det indvortes, i Synthesen optagne komiske danner en Enhed: Qvidam har »seet det Comiske [det uegentlige uden for Synthesen] og under dets [det egentliges] Opsyn bevaret mig det Tragiske«, 387). Denne ufuldkomne Sondring af Synthesens Momenter fra det udialektiske udenfor modsvares af, at der ogsaa tilskrives dette sidste indre Modsætning: Den uegentlige Alvor, der mangler det (i egentlig Forstand) komiske og skulde være »et Simplex«, er dog (i uegentlig Forstand) komisk (387). Den dialektiske Spænding har bredt sig fra Synthesen til det, som ved Fremstillingens Begyndelse forudsattes udialektisk.<sup>10</sup>

Herefter former den schematiske Oversigt sig paa denne Maade:

Spøgg	Alvor		
x	y		
	-----		
x2	x1	y1	y2
Uegentlig	Egentlig	Egentlig	Uegentlig
Spøgg	Spøgg	Alvor	Alvor

### *Øjeblikket.*

1. Vigilius Haufniensis indleder sin Udredning med en Fastsættelse af, at »Overgangen er en Tilstand og er virkelig«, hvorfor den ikke kan henregnes til »det reent Metaphysiske« (IV, 388).

Hertil knyttes en længere, historisk Fodnote, der viser, hvad Forfatteren vil afvise, og hvad han vil billige: Hos Platon gælder Øjeblikket (der er »Overgangskategorien overhovedet«, 389) for »det Ikke-Værende under Tidens Bestemmelse« (388); og skønt man i Hedenskabet i Almindelighed netop paa Trods af de theoretiske Vanskeligheder med Iver hævder det ikke-værendes Væren, hvorimod Christendommen, der ved det ikke-værende forstaar Synd og et forud for Skabelsen liggende Intet, fraskriver det Væren (389), bliver hos Platon det ikke-værende Øjeblik dog kun »en lydløs atomistisk Abstraktion«, medens først med den christne Opfattelse deraf Øjeblikket gøres forstaaeligt (390).

Denne Forstaaelighed fremkommer ved, at Øjeblikket bestemmes som en Tilstand og ikke som Tidens, men som det Evighedens Atom, der betegner Evighedens »første Forsøg paa ligesom at standse Tiden« (395). Imidlertid er dette christeligt fortolkede Øjeblik ikke desto mindre den skarpeste Modsætning til det evige (390) og maa medregnes til den Ikke-Væren (Synd og Timelighed), der i Følge christelig Anskuelse bør vige for det værende evige (389), hvorfor det christeligt bestemte Øjeblik omfatter baade Væren og Ikke-Væren. Hvad angaar det hedenske Øjeblik, da maatte dette efter det hidtil angivne i enhver Henseende opfattes som ikke-værende, men uden for omtalte Fodnote gør Vigilius Haufniensis en Tilføjelse til dets Begreb ved Indoptagelse af det æsthetiske Øjblinks Kendetegn (Abstraktionen fra det evige og Parodien

derpaa, 393, 395)<sup>11</sup>, og da det æsthetiske Øjeblik er en for Erfaring tilgængelig Tilstand kan det ikke antages for ikke-værende i samme Forstand som det platoniske Øjeblik. Ogsaa det hedenske Øjeblik omfatter derfor baade Væren og Ikke-Væren. Det ses her, at det Øjeblik, der forudsattes ikke-værende, optager noget værende i sig, og at det Øjeblik, der forudsattes værende, optager det ikke-værende.

Hedensk Øjeblik		Christeligt Øjeblik	
Det ikke-værende (platonisk Øjeblik)	Det værende (æsthetisk Øjeblik)	Det ikke-værende (timeligt, syndigt)	Det værende (Øjeblikkets virkelige Tilstand)

2. Det er en anderledes formet Synthese, Vigilius Haufniensis selv har for Øje, men ogsaa den indrykkes i det kierkegaardske Schema.

Som set begyndtes Fremstillingen med Betegnelse af Øjeblikket som en virkelig Tilstand, hvorefter skete Afbrydelse ved en Fodnote, i hvilken det ikke-værende, Timeligheden og dermed Øjeblikket stilledes i Modsætning til det værende evige. Da Noten maa anses for en Indledning til den øvrige Text<sup>12</sup>, bliver Tankens Bevægelse denne: Først modstilles Øjeblikket og det evige («Evigheden og Øjeblikket bliver de yderste Modsætninger«, 390, Noten), men denne Inddeling kan ikke etableres, uden at ogsaa Øjeblikket deles, og ved at det bliver Synthesens sammenføjende tredie, til sit Indhold føjer sin oprindelige Modsætning det evige. Forsoningen mellem Øjeblik og Evighed gaar saa vidt, at Øjeblikket til sidst beskrives som Evighedens Atom (395).

Man genfinder her Schemaet:

	x (Det timelige, det christeligt forstaaede Øjeblik)		y (Det evige)
x2 (Uegentligt Øjeblik)	x1 (Den Tid, som det evige i Øjeblikket søger at standse)	y1 (Det evige i Øjeblikket)	

Det Spørgsmaal kan herefter ingeniunde undgaas, om ikke den Bebrejdelse, Vigilius Haufniensis i den indledende Fodnote retter mod Spekulationen, at »det dialektiske Hexerie faaer Evigheden og Øieblikket til at betyde det Samme« (390), tillige maa stiles til ham selv.

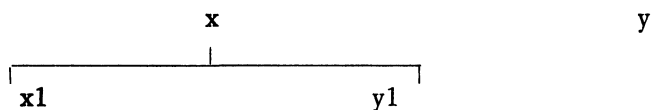
*Sammenfatning.*

De undersøgte (af en talrig Samling udvalgte) Exempler paa Kierkegaards Inddelingsprincip skal til sidst betragtes under eet.

For det første skelner Kierkegaard mellem en egentlig, dialektisk Væreform og en uegentlig, udialektisk. Dette saas i alle Exemplerne. En Jævnførelse med den hegelske Sondring mellem statisk Forstandstænkning og højere, spekulativ Fornufterkendelse ligger nær.

For det andet er det tredie i Synthesen indholdsmæssigt beslægtet med den ene af Synthesebestanddelene (Aand - Sjæl. Liv - Liv uden Dødens Nærværelse. Alvor - Alvor gennemtrængt af Spøgg). Her maa atter sammenlignes med en lignende Tendens hos Hegel, der f. Ex. lader Sein genfindes i Dasein og Dasein i Fürsichsein. Kierkegaard udarbejder dog ikke som Hegel sit tredie Led ved Paavisning af en foreløbig Skintilstand, der viser sig at være sin egen Modsætning (Dasein synes først at være Vorden, Fürsichsein Uendelighed).

For det tredie bør det kierkegaardske Princip sammenstilles med den i Samtidens Spekulation almindeligt forekommende Sondringsmaade, hvorefter det enkelte Led gentager den oprindelige Sondring. Formlen lyder ifølge J. L. Heiberg: »Det rette Tegn paa en Inddelings Rigtighed er, at enhver Deel indeholder den samme Modsætning som det Hele«<sup>13</sup>. Paa denne Maade skelnedes der hos Kierkegaard dog kun mellem hedensk og christent Øjeblik; iøvrigt var fra dette Synspunkt Inddelingerne fragmentariske, da der jo i Schemaet



paa det ene Punkt mangler Inddelingens Fortsættelse. Men denne Mangel kan ikke begrunde en Afvisning af Sammenligning mellem det kierkegaardske og det heibergske Inddelingsprincip, thi dette sidste optræder i fragmentarisk Skikkelse ogsaa hos Heiberg selv. I En Sjæl efter Døden som tolket af Martensen (i Recensionen i Fædrelandet 10. - 12. 1. 1841) stilles det hinsidige, evige i

Modsætning til det dennesidige, timelige, der deles i en dennesidig Form (Verden) og en hinsidig Form, Helvede. Da det evige ikke ligeledes er delt, bliver Inddelingen altsaa ufuldstændig, og Martensen foreholder Heiberg, at »den christelige Humor«, der forkaster »det tomme Enkeltsyn« (col. 3208-3210)<sup>14</sup>, udkræver en Dobbeltthed i Skildringen ogsaa vedrørende det evige (col. 3219, cf. 3210-3211).

Den almindelige Konklusion af denne Undersøgelse er (med de Forbehold, der antydes p. 29), at i Kierkegaards Dialektik kræver Modsætning Udsoning, ikke ved Ophævelse af det modstillede i en højere Enhed, men ved Tilvejebringelse af et Identitetsforhold inden for det ene af de underordnede Led.

#### ANMÆRKNINGER.

1. Nærværende gengiver i alt væsentligt et Foredrag holdt i Søren Kierkegaard Selskabet 6. 10. 1955 »Om spekulativ Sprogbrug hos Søren Kierkegaard«. Samlede Værker citeres efter anden Udgave.
2. En Forkastelse af den hegelske og en Tilbagevending til den paulinsk-gnostiske Trichotomi i spekulativ Nyfortolkning finder Sted hos Karl Rosenkranz (*Psychologie*, 1837, p. XXV-XXVI. Ktl. Nr. 744). Angaaende den Retning i datidig Theologi, hvortil Rosenkranz her hentyder, se *Harvard Theological Review* 42, 1949, p. 263. Sammenlign dermed en Afhandling af Jens Møller i *Nyt theologisk Bibliothek*, Bd. 14, 1828, p. 177-210. (Ktl. Nr. 336-345).  
Den paulinsk-gnostiske Trindeling er væsensforskellig fra baade den spekulative Trichotomi og den kierkegaardske Synthese, men Reminiscenser af den findes hos Vigilius Haufniensis, f. Ex. kommer Trindelingen til Udtryk i Omtalen af Legemet som Sjælsens og kun i denne Egenskab som Aandens Redskab (445 - 446), og Forestillingen om et »psychisk«, ikke-forløst Menneske røber sig i Ordene om, at det dæmoniske »er et psychisk, er Ufrihedens Ytring« (439).
3. Vedrørende Betydningen af Ordet Drøm hos Vigilius Haufniensis kan jævnføres G. H. Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, 2. Udg., 1821, p. 1 og 11-12 (Ktl. Nr. 776). Her omhandles under Betegnelsen »Träume« de hypnagoge Tilstande, der kun vanskeligt lader sig reproducere, og som kendetegnes ved ejendommelige Betydningsændringer. Saaledes kan efter Exemplet p. 12 Ordforestillingen »skrive« forbindes med og opfattes som betegnende Forestillingen om et Menneske, der rider paa Ryggen af et andet. En dybere Mening hermed skal i Følge Schubert foreligge, men være utilgængelig for den hverdagslige, vaagne Bevidsthed. Anvendt paa Begrebet Angst vil dette sige, at den drømmende Aand er den uklart sin Bestemmelse anende Aand. Jvf. K. Rosenkranz, *Psychologie*, p. 5.
4. Jvf. IV, 383 mod Opfattelsen af Synden som noget udelukkende aandeligt-ulegeligt.
5. Vigilius Haufniensis har oprindeligt, som det ses af Udkastet (V B 72, 24), villet dele det dæmoniske i dyrisk, intellektuelt og religiøst, men dette er rettet til en Inddeling i somatisk-psychisk og pneumatisk, maaske fordi han (jfr. IV, 439) frygtede sig misfor-



staaet derhen, at det dæmoniske skulde kunne være en ren Naturnødvendighed og ikke altid i Tvetydighed baade frit og ufrit.

6. En beslægtet Begrundelse for Selvmordets Umulighed findes hos Jaspers (Philosophie, 1931, p. 556).  
Kierkegaards Hævdelse af, at Døden ikke kan tilstræbes, tilsidesætter det Forhold, at der ikke blot gives positive Behov, men ogsaa negative, hvilke sigter mod Tilvejebringelse af Afstand mellem Subjekt og Objekt, i givet Fald ved Tilintetgørelse af enten Objekt eller Subjekt, f. Ex. et Behov for Frihed for Smerte.
7. Jvf. W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, p. 394-395 (Ktl. Nr. 815).
8. Se I. Iljin, Die Philosophie Hegels, Bern 1946, p. 110-114 og W. T. Stace, The Philosophy of Hegel, 1924, p. 226-231.
9. Jvf. Ulla Albeck, Dansk Stilistik, 1939, p. 91.
10. M. Theunissen (Der Begriff Ernst bei S. Kierkegaard, Freiburg 1958, p. 61-62) naar i sin Bestemmelse af »das merkwürdige Ineinander von Scherz und Ernst« til en Sondring mellem Endelighed (Spøgens Genstand) og Virkelighed (Alvorens Genstand) og bemærker, at den alvorlige i Spøgen tager det endelige Virkelighed alvorligt. Til Forklaring af det overordnede Begreb om Alvor og det deri stedfindende »metaphysische Geschehen« kan Theunissen kun fremsætte Formlen: »die heile Mitte zwischen zwei Weisen, die in ihrer Isolierung unernt sind, weil ihnen mit der Einheit der Bezug zur ganzen und eigentlichen Wirklichkeit abgeschnitten wird«.
11. Om det æsthetiske Øjeblikks Begreb og Historie, se Symposium Kierkegaardianum, København 1955, p. 42-48.
12. Noten findes ikke i foreløbig Udarbejdelse (cf. V B 55, 2), men indsættes i Trykmanuskriptet. Da den knyttes til paagældende Textstykkets Begyndelse, maa den ved en Tolkning af Text og Note som et afsluttet Hele skønnes at være en forudskikket Indførelse i Læren om Øjeblikket. For den psykologisk-genetiske Betragtningmaade er Noten noget senere tilkommet.
13. Om Vaudevillen som dramatisk Digtart, 1826 (Pros. Skr., 1861, Bd. 6, p. 45). - Historisk kan Principet føres tilbage til Nyplatonismen, se Proclus, The Elements of Theology, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, p. 236-237.
14. Jfr. Symposium Kierkegaardianum, p. 44-45.