

## Tre Kierkegaard-tolkninger

af JOHS. SLØK

Når jeg i det følgende vil beskæftige mig med tre nyere kierkegaard-arbejder, har det sin bestemte grund, som jeg med det samme vil klargøre. Der har i den senere tid herhjemme gjort sig en særlig teologisk modsætning gældende. Den er vokset frem ved siden af de mere traditionelle temaer, og det er vanskeligt at sige, hvor man egentlig skal finde dens kilder; men en af de måder, den har ytret sig på, er en uenighed om den bærende forståelse af Kierkegaard, altså ikke en diskussion om et specialproblem, men om selve den kierkegaardske grundkonception. Det er som led i denne diskussion, efterfølgende artikel skal forstås.

Man må følgelig ikke vente en anmeldelse. Artiklen er ikke et forsøg på nøje at gennemgå og vurdere de tre værker, men dens hensigt er at få isoleret og fremhævet en bestemt grundtanke, der rigtignok er udformet noget forskelligt, men som alligevel, såvidt jeg ser, er fælles for alle tre forfattere, og hos dem alle af afgørende betydning. Jeg finder det formålstjenligt at få det gjort, for såvidt det altid er nyttigt at komme til en art forståelse med sine modstandere, og især da, fordi det punkt, der her er tale om, ikke er uden interesse.

Nu er det sikkert en erfaring, de fleste har gjort, at det i en diskussion af denne art altid er overmåde svært at forstå hinanden. Hver taler ud fra sine forudsætninger og motiver, og det er næsten umuligt for den ene at forstå en argumentation ganske nøjagtig sådan, som den anden har tænkt sig den. Jeg lægger således ikke skjul på, at jeg anser den kierkegaard-forståelse, der kommer til orde i de tre værker, jeg her vil behandle, for en forvrængning og et udtryk for en i mine øjne besynderlig mangel på sans for det, Kierkegaard vilde. Men det er indlysende, at alle tre forfattere vil

mene noget lignende om mig, og at de formodentlig vil forkaste nærværende artikel som en misforståelse. Kun i en acceptering af dette forbehold kan jeg indlade mig i en diskussion, der helst ikke skulde være gold polemik, men et forsøg på i fællesskab med modparten at nå et lille skridt fremad mod en klarlæggelse af den uenighed, der vistnok rækker langt videre end blot til en kierkegaard-interpretation.

Når jeg begynder undersøgelsen med Søren Holms afhandling fra 1952, »Søren Kierkegaards Historiefilosofi«, skyldes det, at dette værk er det lettest tilgængelige, og at vi derfor her har mest mulighed for at få fat på det punkt, som det drejer sig om. Nu er letfattelighed ganske vist i sig selv en dyd, og at kunne fremstille et vanskeligt emne, så det bliver lettere tilgængeligt, er en kostbar gave; men forudsætningen er, at klarheden ikke er nået på bekostning af emnets dybde. Hvad den vidt belæste forfatter af nævnte afhandling angår, må jeg imidlertid begynde med den påstand, at han i vid udstrækning har opnået den klare begribelighed ved udelukkende at bevæge sig på problemernes overflade. Tilsyneladende mangler han i mærkelig grad blik for, at et problem kan have flere aspekter end de mest iøjnefaldende, eller at der skulde kunne foreligge andre muligheder end de to, han opererer udfra. Ved den første modsætning, der tilbyder sig, gør han holdt, og hans undersøgelse går da blot ud på, hvilken af de to modsatte grundanskuelser den kierkegaardske begrebsudvikling passer på. Dertil svarer, at vi i afhandlingen igennem skal have at vide, hvilke andre tænkere der har ment noget lignende; og det er indlysende: når det således på et par linier skal afgøres, hvem der mener det samme eller det modsatte, bliver man nødt til at udtale sig i bredeste almindelighed. Men det er lige så indlysende, at man derved løber en meget akut fare for at gøre en helt falsk modsætning gældende og tvinge en forfatter ind i en problemstilling, som han slet ikke kan forstås ud fra.

At dette i nogen grad er tilfældet med Søren Holms afhandling, vil jeg vise ved et enkelt eksempel. I kap. IX, »»Det verdenshistoriske« og Ethiken«, p. 82 ff., refererer han de bekendte udredninger i »Uvidenskabeligt Efterskrift«, VII, 114 ff.<sup>1</sup> om »det at blive subjektiv«. Mod dette referat kan man næppe indvende noget; alligevel har man en følelse af, at forfat-

<sup>1</sup> S. K. Samlede Værker, 2. udg.

teren ikke har forstået problemet i det, han refererer. Når Kierkegaard erklærer, at man ikke kan bygge sin existens på en historisk begivenhed, fordi forholdet til den altid bliver en approximation, bliver dette i Søren Holms formulering til, at det verdenshistoriske »er saa rigt, at den erkendende Bevidsthed aldrig bliver færdig med at samle Stof«. Naturligvis: således ytrer Kierkegaard sig også, og henvisningerne er i orden; ikke desto mindre er Kierkegaards mening en ganske anden: det historiske er forbigangent, foreligger afsluttet i resultat og er derfor kategorialt forskelligt fra det at eksistere. De eksistentielle fænomener: afgørelse, ansvar, skyld etc. er forsvundet; istedet er helt andre, for den erkendende bevidsthed tilgængelige bestemmelser trådt til. Det verdenshistoriske og det etiske er i deres kategoriale forskellighed indbyrdes irrelevante, hvad der ikke kan reduceres til den banalitet, at man ikke »bliver færdig med at samle Stof«.

Men hermed er misforståelsen ikke forbi; den mangelfulde interpretation får konsekvenser. Som bekendt er det Kierkegaards formål med alle disse overvejelser at binde mennesket til det eksistentielle problem: konkret at blive sig selv eller at overtage sig selv i ansvar; det er denne den eksisterendes afgørende handling i inderlighed, der for ham er det etiske. Det vil Søren Holm referere og gennemgå også trofast de pågældende steder. Men når han skal opsummere resultatet, kommer det overfladiske i forståelsen igen til syne. Han siger: »Det, som ethisk gør en Gerning til Individets Gerning, er Hensigten, Intentionen; men denne Individets Intention kan aldrig komme med i det verdenshistoriske, hvor alene den verdenshistoriske Hensigt gør sig gældende«. Nu må det strax siges, at sådan kan man forsåvidt godt formulere Kierkegaards mening; det kommer blot an på, om man forstår den rigtig, helt præcist: om man forstår ordet »hensigten« rigtig. At det er her problemet ligger, får man imidlertid intet at vide om hos Søren Holm, og ved således slet ikke at behandle sagen røber han sit manglende blik for, at ordet hensigt er dobbelttydigt.

Hvad er da problemet? Med en handlings hensigt kan man for det første mene handlingens *saglige* formål. Enhver handling må have et formål i sigte, som den forsøger at realisere. Nu har man forlængst i filosofien anstillet den meget ligefremme overvejelse, at det må være hensigtens etiske berettigelse, der gør handlingen etisk; derimod ikke, om handlingen vir-

kelig får realiseret det intenderede formål. Intet menneske behersker alle de omstændigheder, han handler ind i, og uforudsete momenter kan derfor forhindre handlingen i at nå sit mål eller måske ligefrem få den til at falde ud på helt modsat måde. Men det kan individet da ikke bære skylden for; hans handling er etisk blot i kraft af det etiske formål. En sådan opfattelse af det etiske ved en handling kalder man almindeligvis en sindelagsetik. Er det nu blot dette, Kierkegaard har villet hævde? Ifølge Søren Holm får man indtryk af det. Han erklærer kort: »Ethisk set har Søren Kierkegaard med disse Tanker givet stærkere Udtryk, end vist nogen anden Ethiker har gjort det, for en ren *Sindelagsethik*«.

Man må give Søren Holm ret i, at Kierkegaard virkelig fremsætter disse tanker. Der kan fremføres mange citater som bevis. Men det er overfladisk at påstå, at det er det eneste, eller blot det væsentligste, han har at sige. Tværtimod, hans egentlige anliggende kan slet ikke udtrykkes med ordet sindelagsetik. Det Kierkegaard mener med »hensigten« er ikke det saglige formål, men er den inderlighedens handling, i hvilken mennesket overtager sig selv i ansvar. Det etiske bliver forlagt, ikke til sindelaget, til den gode hensigt at vælge det gode, men til den eksistentielle holdning i besluttethed, til valget af det at vælge. Det er om denne »hensigt«, Kierkegaard siger, at den ikke kan komme med i det verdenshistoriske. Den er skjult i individets egen forståelse med sig selv, og dens usynlighed i det »verdenshistoriske« er absolut og principiel. Den saglige hensigt derimod kan meget vel tænkes at »komme med i det verdenshistoriske«; det hænder dog, et individ får gennemført sin i denne henseende etiske handling, og selvom den ikke bliver gennemført på adækvat måde, gør den oprindelige saglige hensigt sig alligevel i større eller mindre grad gældende.

At det, der således for Kierkegaard er det egentlige problem, overhovedet ikke kommer til syne i Søren Holms referat, eller at forfatteren tvinger problematiken ind i en alt for ligefrem og næsten banal opstilling, viser sig nu i det, der er afhandlingens emne: Kierkegaards bestemmelse af kristendommens historiske karakter. Udgangspunktet er naturligvis overvejelserne hos Climacus og Anticlimacus; begge steder urgeres dobbelttydeligheden i Jesu person, at han både er Gud og menneske. De relevante steder refereres omhyggeligt, og forfatteren ender sine overvejelser med at slå fast, at

man umuligt kan fastholde det dobbelttydige. Enten er »guden i tiden« noget, der virkelig er sket, en begivenhed som andre begivenheder, og i så fald er den ikke det absolute og altså ikke guden, eller den er det absolute, men i det tilfælde ikke en i tiden sket begivenhed, for begivenheder er per definitionem relative. »En absolut Begivenhed er en *contradictio in adjecto*, og følgelig vil Historien nægte, at den kan være faktisk« (p. 115). Det absolute faktum, som skulde bære kristendommen, er derfor blot en »fingeret eller postuleret Hændelse, der aldrig vil kunne *participere* i Virkelighedens *esse*« (p. 116), og Kierkegaards virkelige mening bliver derfor, »at det gælder om at *tro*, at dette Menneske er Guden, og at tro det saa fast, som om han virkelig er det, skønt han som empirisk Fremtoning vitterlig ikke kan være det« (p. 117).

Dette er jo et med stor kraft fremsat enten-eller og kunde derfor synes helt kierkegaardsk. Sagen er imidlertid, at der her gøres en falsk, dvs. en for Kierkegaards tænkning irrelevant modsætning gældende, simpelthen fordi forfatteren ikke har ført undersøgelsen ned i den dybde, hvor den efter Kierkegaard befinder sig. Problemet er nemlig ikke, hvorledes man skulde kunne hævde en eller anden begivenheds i ontologisk henseende selvmodsigende sammensætning, men at finde det sted, hvor den historiske eksistens's endegyldige kvalifikation kommer til syne. Man må derfor stærkt understrege, at når Kierkegaard i disse sammenhænge opererer med absolut og relativt, eller bedre: med timeligt og evigt, skal begreberne ikke opfattes i overensstemmelse med en platonisk metafysiks skema som modsatte ontologiske størrelser, hvis postulerede sammensætning naturligvis bliver en selvmodsigelse. Der er derimod tale om, hvorledes en i sig selv kvalitetsløs succession, den historiske udfoldelse, kan erholde et kvalificeret indhold, så det bliver muligt at fælde ubetingede domme om den. Det for kristendommen ejendommelige er da, at dette sted ikke findes udenfor historien, i en »evig« sandhed, som man når i spekulation, mystik eller metafysisk tænkning, men er i historien selv. På et bestemt sted i historien er al histories ubetingede indhold kommet til syne, og kun ved forholdet til dette historiske sted – i samtidighed – har ethvert andet historisk fænomen, det faktiske individ, mulighed for at forvandle sin existens fra en tilfældig,

betinget og i dybere forstand indholdsløs begivenhedsrække til en kvalificeret beståen og derved imødekomme sin for et individ ejendommelige »evige bevidsthed«.

Den modsætning, Søren Holm til sidst gør gældende: enten platonisme eller fikcionalisme, er derfor kun foreløbig og gør ikke fyldest overfor Kierkegaards problemstilling. Hans filosofi kan hverken forstås som det ene eller det andet, og heller ikke som en selvmodsigende sammensætning af begge (cfr. p. 118), men hans position må udtrykkes ved en helt tredje kategori: existensfilosofi, eller, hvad jeg tidligere har foreslået: existens-teologi. Der gives efter hans mening virkelig en ontologisk forankring af existensen i det absolute, men kun i individets eksistentielle holdning til sig selv, og – hvad kristendommen angår – kun når der i dette forhold samtidigt er inkluderet forholdet til den begivenhed, der afslører al historisk existens' ubetingede indhold.

For om muligt at nå en dybere forståelse heraf vil vi nu henvende os til en anden kierkegaardundersøgelse, K. E. Løgstrup: »Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung«, 1950. Det er til indledning givet, at Løgstrup ikke kan beskyldes for overfladiskhed, og nævnte værk er da også en både dybtgående og omfattende analyse, som man ikke kan affeje med nogle få bemærkninger. Derfor må jeg gentage, at den følgende argumentation ikke beskæftiger sig med værket i dets helhed, men kun med en bestemt – til gengæld fundamental – tanke.

Undersøgelsen af den kierkegaardske existensopfattelse tilspidser sig hos Løgstrup i en redegørelse for forholdet mellem de endelige fordringer, som tilværelsens mange livsomstændigheder stiller mennesket, og den uendelige fordring, i opfyldelsen af hvilken mennesket alene kan blive et selv. Hvad går nu, spørger Løgstrup, den uendelige fordring ud på? Med et citat fra »Efterskriftet« svarer han, at den går ud på »existierend auszudrücken, dass das Individuum gar nichts vermöge, sondern vor Gott nichts sei« (p. 58). På de følgende sider slår han da fast, at den betyder et »Bruch mit der Unmittelbarkeit«, »von der Unmittelbarkeit abzusterben«, at den er »eine Forderung . . . von der äusseren Existenz zu abstrahieren«, hvilket vil sige »ein inneres Losreissen von all den konkreten Zielen, die Fähigkeiten, Neigungen und Pflichten setzen«.

Efter at det således er slået fast, at fordringen går ud på at blive til intet for Gud, spørges, hvorledes det nu er muligt at fastholde dette og samtidig leve i opfyldelsen af konkrete pligter og forsøget på at nå definerbare mål. Med udgangspunkt i det »opbyggelige Divertissement« i »Efterskriftet« svares, at det er umuligt! Disse to holdninger lader sig ikke forene. Mennesket kan ikke fastholde sin intethed, ikke leve med den hvert øjeblik og samtidig være optaget af livets afgrænsede gøremål. Det hele bliver et »Kreislauf der Selbstbeobachtung«, en »Zyklus von Bekümmerung, Auflösung der Bekümmerung und Wiederbeginn der Bekümmerung«, som det er umuligt at afbryde. Om denne vanskelighed siges det nu, at den er af logisk art og beror på, at »die unendliche Forderung nicht einen bestimmten Inhalt hat, demgegenüber der Mensch versagt und vor dem er sich als Nichts erkenne« (p. 64).

I en senere sammenhæng bliver tanken taget op igen. At den uendelige fordring blot går ud på at blive til intet, skyldes, siges det, at den alene er bestemt ud fra sin egen uendelighed. I overensstemmelse med Kant får hos Kierkegaard fordringen »nicht ihren Inhalt von der konkreten Existenz her, sondern macht nur ihre eigene Unendlichkeit geltend« (p. 81). Det betyder imidlertid, at den slet ikke har noget indhold, og at der derfor ikke er noget »wesentliches Verhältnis zwischen der endlichen und der unendlichen Forderung«. Det etiske og det religiøse glider fra hinanden; det etiske bliver blot anledningen for det religiøse, der derpå lever sit eget liv. Det illustreres ved skyldforholdet. I etisk-juridisk forstand pådrager man sig skyld, når man i et endeligt forhold gør en anden uret. Den skyld bliver nu efter Kierkegaard total, når den sættes sammen med gudsforestillingen, men derved »wird der andere Mensch, gegen den das Unrecht begangen worden ist, gänzlich ausgeschaltet«. Sådan må det nødvendigvis gå, for fordringen er jo indholdsløs; den bliver kun erkendt »unter der unendlichen Abstraktion von der konkreten Existenz«, den går alene ud på en »Vernichtung der Einzelnen vor Gott«, ja, den er i sin indholdsløshed, i sin uendelige abstraktion fra den konkrete existens netop »Ausdruck der Ausschliesslichkeit des religiösen Verhältnisses«. Med andre ord: det ene toleddede forhold, den skyldiges overfor den, han har begået uret, bliver afløst af et andet toleddet forhold, den skyldiges overfor Gud. Resultatet

heraf bliver, at skylden, løsgjort fra det etiske forhold til det andet menneske, nu lever af sig selv, forsåvidt den alene kommer til at bestå deri, at mennesket ikke formår at fastholde bevidstheden om den. »Totaler Schuld ist es, dass der Einzelne nicht beständig im Bewusstsein seiner eigenen Nichtigkeit lebt« (p. 84).

Jeg må indrømme – og det er ikke ment som en dadel – at hele denne argumentation giver mig samme fornemmelse som de gamle sofisters ræsonnementer: den lyder logisk ubestridelig, men man er samtidig inderlig overbevist om, at den er helt forkert. Men overbevisninger er ikke tilstrækkelige i en diskussion, og jeg må forsøge at fastslå, hvori den radikale fejl består. Hovedsynspunktet er åbenbart den stadig gentagne påstand, at fordringen går ud på at blive til intet for Gud, og alle udtryk som abstraktion, afdøen fra umiddelbarheden etc. forstås i streng overensstemmelse hermed. Spørgsmålet må derfor blive, om Løgstrup har ret heri. Jeg vil mene, han ikke har det, men at denne definition er en hårdhændet og skæbnesvanger forenkling af Kierkegaards bestemmelser, og at det kun derved bliver muligt at lade hele Kierkegaards tankegang ende i de absurditeter, som de ovennævnte citater giver udtryk for. Det er ganske vist ubestrideligt, at Kierkegaard virkelig siger alt det, Løgstrup lader ham sige – det er jo også altsammen bilagt med citater – men det er ubestrideligt forkert, at dette skulde være alt, hvad han har at sige om sagen og derfor et fuldgældigt udtryk for hans anskuelse. Tværtimod, det er en løsrevet side af hele problemkomplekset og derfor – gjort gældende som det hele – en meningsløs afkortning.

Hvorledes forholder det sig i virkeligheden med denne fordring? Den har først sin forudsætning i den betragtning, at enhver endelighed, dvs. alt det, der kan bestemmes som menneskets indhold, er betinget, relationsbestemt og forgængeligt; at bygge sin existens på det vil derfor betyde at lade den være udtømmende karakteriseret ved de samme egenskaber. Men som individ har mennesket et iboende krav om gennem en forankring i det absolute at have beståen, eller, hvad der for Kierkegaard er det samme, kun ved en sådan forankring bliver hele den givne tilværelse gyldig og real. Det absolute er imidlertid ikke på metafysisk vis – cfr. hvad der ovenfor blev udviklet i anledning af Søren Holm – en ontologisk størrelse, en anden



og evig »verden«, som mennesket også har del i og kan forholde sig til, men det dukker først op, når mennesket i forholdet indad til sig selv støder på Gud som sin tilværelses grænse. Fordringens intention er derfor, at mennesket i dette selvets indadvendte forhold skal forholde sig til Gud og dermed blive forankret i det absolute; opfyldt gør fordringen da den givne tilværelse midt i dens endelighed og relationsbestemthed uendelig gyldig, dens fordringer myndige og fylder dens mål med mening.

Fordringen går således ud på et dobbelt. Den kræver en uendelig abstraktion, en afdøen fra umiddelbarheden, en løsriven sig fra alt endeligt – thi først derved er det muligt at blive stillet ansigt til ansigt med Gud som det absolute. Men derpå kræver den en lige så uendelig tilbagevenden, en absolut bliven konkret i det ganske konkrete, et liv i ansvarlighed i det helt ud nærværende – thi alt dette er livets indhold. Derfor taler Kierkegaard om en dobbeltbevægelse, hvorigenennem man strax er i det, man uendeligt forlader, eller han kalder troen den anden umiddelbarhed, hvori hele livet er givet tilbage osv osv. Nu er det ikke min påstand, at Løgstrup ikke meget vel veed alt dette. Det vilde være hasarderet, for han har i begyndelsen af sit værk fortrinligt skildret det. Men det er min påstand, at han på forunderlig vis pludselig glemmer det, fra side 58 ganske lader det ude af betragtning ved alene at henholde sig til den sætning, at fordringen går ud på at blive til intet, eller at den er indholdsløs, fordi den blot bestemmes ud fra sin egen uendelighed. Det er mig, må jeg indrømme, en gåde, hvorledes man uden videre kan foretage en så fantastisk afkortning og mene, man dermed har ydet Kierkegaard retfærdighed. Men jeg kan meget vel se, hvad man – bevidst eller ubevidst – er ude på: man er ude på at stille et alternativ op, der må virke indlysende, og i hvilket Kierkegaards stilling på forhånd synes givet. Alternativet lyder således: enten et liv i de givne fordringer og en forståelse af, i hvilken henseende disse fordringer kan siges at være uendelige, eller et liv i selvoptaget indadvendthed med en stadig fremadskridende bortseen fra livets konkrete gøremål. Det er ubenægteligt, at et sådant alternativ er slagkraftigt, når det anvendes som udgangspunkt for etiske betragtninger; men det forekommer mig lige så indlysende, at det er uanvendeligt overfor Kierkegaards anskuelse. At presse dem ind i denne problemstilling er at øve vold imod dem.

Trods alle forskelle er der da den lighed mellem Søren Holm og Løgstrup, at de begge tænker ud fra den samme, i dette tilfælde irrelevante modsætning. Ligesom den første ikke kan tænke sig andre muligheder end platonisme og fikcionalisme og derfor ikke har øje for den existensteologiske position, der ikke er nogen af delene, således synes den sidstnævnte ikke at kunne forestille sig en livsforståelse, hvor man bygger på et dialektisk forankringsforhold mellem individets private holdning til det absolute og dets samtidige optagethed af livets givne omstændigheder. Han statuerer en kontradiction og lader Kierkegaard lægge sig fast på det første. Kun derved bliver det muligt at tale om selvbetragtningens kredsløb, om det religiøses ophævelse af det etiske, om udelukkelsen af medmennesket i den totale skyld etc. Men da Kierkegaard i virkeligheden ikke lader de to forhold udelukke hinanden, men det første begrunde det sidste, er alt det, Løgstrup skildrer, kun den første side af sagen. Den anden kommer han slet ikke til, han nægter, den er der, eller han fortier den, og på den måde bliver ganske rigtig den første en absurditet.

Der kan i anledning af alt dette være grund til at fremsætte et par bemærkninger om Knud Hansen: »Søren Kierkegaard«, 1954, selv om det nemt kan blive lidt uretfærdigt mod denne kloge og kyndige forfatter. Hans voluminøse og grundige arbejde fortjente en indgående behandling, der helt vilde sprænge denne artikels rammer. Når jeg alligevel vil knytte en kommentar til arbejdet, har det udelukkende sin grund deri, at man i det ser den grundopfattelse gennemført på en overmåde konsekvent måde, som Løgstrup har givet udtryk for, og at jeg derfor finder det passende igen at understrege, hvad jeg anser for en fundamental misforståelse.

Knud Hansens bog er meget lang og meget grundig. Det er den blevet på grund af en særlig metode: Knud Hansen parafraserer meget bredt de forskellige udviklinger i Kierkegaards forfatterskab. Nu er en parafrase ikke at foragte; den kan give et koncentreret udtryk for en tankegang, det ellers kan være svært at fastholde. Men det er risikabelt at parafrasere, og det nærmer sig illoyalitet, når man parafraserer spydigt. Spydigheden i den spydige parafrase ligger nemlig ikke i en påstand, men i tonefald og ordvalg. Det er derfor umuligt at argumentere imod den, for den er jo ikke selv noget argument, og alligevel er det nærliggende at lade sig overbevise

af den, for som al udefinerlig stemning virker den suggererende. Men den kræver, at læseren ikke har noget nøjere kendskab til den text, der parafra- seres. Er det tilfældet, vil han nemlig erindre texten, og – ja, sådan kan det virkelig gå – han vil med en vis irritation vende sig fra den spydigt fordrejende parafrase til selve texten, – hvad der unægteligt ikke med- virker til at stille parafrasen i en bedre belysning.

Nuvel, Knud Hansen må naturligvis selv bestemme, hvorledes han vil skrive bøger. Hvad der her interesserer er bestemmelsen af, hvad der er hans angrebepunkt mod Kierkegaard. Jeg tager næppe fejl i, at det er Kierkegaards ide-begreb. Knud Hansen indleder – ligesom programmatisk – sit værk med et par journaloptegnelser af det indhold, at ideen er det eneste betydningsfulde, menneskene derimod ligegyldige, og værket igen- nem er forståelsen af ide-begrebet afgørende for forståelsen af Kierkegaard. Min indvending mod Knud Hansen kan da også koncentreres i den påstand, at han ikke har forstået, hvad Kierkegaard mener med ide, og at han der- ved træder på række med Søren Holm og Løgstrup i at gøre en modsætning gældende, som Kierkegaard ikke kan forstås udfra. Ideen bliver for Knud Hansen et indhold. Allerede p. 16 siges det: »Ideen er således efter Kierke- gaard den eneste egentlige virkelighed, og dog kan også den mere jordiske virkelighed have betydning som anledning til at blive opmærksom på ideen«.

Hermed er opstillingen givet – ganske i overensstemmelse med Løgstrup. Der er en virkelighed, ideen, og en »mere jordisk« virkelighed, det givne liv; de har hver sit indhold og væsen, og efter den Kierkegaard, Knud Hansen præsenterer, må man nu vælge imellem dem. Det dialektiske for- hold mellem ideen og »det jordiske« bliver derfor ubegribelig for Knud Hansen, for det er jo to hinanden principielt udelukkende virkeligheder, og det genvundne forhold til »det jordiske«, som Kierkegaard taler vidt og bredt om, må forstås som spilfægteri. Det bliver et tænkt forhold. Lad mig henvise til et enkelt af de mange steder: i behandlingen af »Frygt og Bæven« hedder det: »Det nyvundne forhold til timeligheden er i virkeligheden af en sådan art at timeligheden har mistet sin karakter af timelighed og i stedet er erstattet med begrebet timelighed eller ideen timelighed« (p. 167). Når Kierkegaard taler om troens ridder, der i dobbeltbevægelsen vender tilbage til det ganske konkrete, og f. ex. illustrerer det med Abraham, der fik Isak

igen, så er det blot at forstå som en tænkt tilbagevenden, et krav om, at man skal leve, *som om* timeligheden var givet tilbage. »For en troens ridder foregår det hele i den grad i inderligheden at det ydre har mistet sin karakter af virkelighed«. Derfor bliver der – trods Kierkegaards modsatte påstand – ikke tale om noget egentligt forhold til timeligheden: »Han vinder i kraft af det absurde timeligheden tilbage og kommer i et positivt forhold til den, men på en sådan måde at han undgår at få med den at gøre«. Timelighedens eneste betydning bliver derfor »at være den ydre anledning der sætter hans indre liv i bevægelse« (p. 168 f).

Det skal indrømmes, at således må sagen forstås, når ideen er et indhold, en anden virkelighed, som det nu gælder at forholde sig til, for det bliver begribeligvis spilfægteri at forholde sig til to virkeligheder på een gang. Derfor er »inderlighed« da også at forstå som det fra den jordiske virkelighed isolerede liv med ideens virkelighed, og Kierkegaards hele livsopfattelse bliver jegets evindelige optagethed af sig selv og sine indre tilstande.

Hele denne alternative opstilling minder mig slående om Søren Holms ligefremme påstand om, at enten er »guden i tiden« et historisk faktum eller en fiktion. Tertium non datur. Enten lever man i inderlighedens verden eller også lever man i den reale, givne verden. Tertium non datur. Men alternativet er falsk; der gives et tertium; inderligheden er slet ingen verden, ideen ikke i den forstand en virkelighed. Den er en kvalifikation. Den er ikke et indhold, men et spørgsmål om, hvorledes man forholder sig til det eneste givne indhold: det »jordiske«. Kierkegaard taler ikke om at leve et højere liv i inderlighedens optagethed af sine egne psykologiske tilstande, men om den proces, hvorigennem det givne reale liv bliver gyldigt. Det evige er ikke noget andet end det timelige, men kvalifikationen af det timelige, og at sætte evighed og timelighed sammen betyder for Kierkegaard ikke at blive stadig mere evig og stadig mindre timelig, men helt at være i det timelige som den virkelighed, i hvilken mennesket er fastholdt af det evige.

Knud Hansen siger i indledningen, at Kierkegaard har lært os, at ad den af ham vandrede vej »lader det sig ikke gøre at komme videre«. I mine øjne har de tre her behandlede værker haft den betydning at vise, at med

den i dem forudsatte, noget håndfaste grundopfattelse af Kierkegaard kan man ingen vegne komme, eller man kan – imødekommende den udtalte tilbøjelighed for alternative opstillinger – sige, at enten er Kierkegaards tænkning en himmelråbende absurditet, eller også må man prøve at forstå den så dialektisk, som den er udtænkt.