

Kap. III

Den hegelske Kierkegaard.

a. Historieopfattelsen i disputatsen

Om Begrebet Ironie er Kierkegaards mest Hegelinspirerede værk. Ganske vist finder man ikke hos Kierkegaard en systematisk logik, der kan stå mål med Hegels, men det forhindrer ikke at hans metode bærer tydeligt præg af Hegellæsningsen og - hvad der er væsentligt i denne sammenhæng - at han har overtaget historiefilosofien fra Hegel. Man kan, skriver Kierkegaard, »ikke noksom anerkende *Hegels* store Fortjenester af Opfattelsen af *den historiske Fortid*. Han vrager ikke Fortiden, men han begriber den« (I-290).

I Kierkegaards version går den hegelske historieforståelse ud på, at der er »en evig Sammenhæng« i historien (I-274). Ikke sådan at der intet nyt er under solen, men sådan at det nye er bestemt af det samme princip som det gamle, og sådan at det nye opfattes som et kvalitativt højere trin i udviklingen. Det er ikke i absolut modsætning til det, der var før, men en videreudvikling af det. Der er tale om en organisk historieopfattelse. Historien opfattes ikke som et tilfældigt sammensurium af usammenhængende fænomener, men heller ikke som en sum af selvstændige og kvalitativt sidestillede fakta, der tolkes som manifestationer af det samme, evigt uforanderlige, guddommelige princip. Historien *udvikler* sig, og det gør den efter en indre lovmæssighed, der er analog til udviklingen i en naturlig organisme. Hver enkelt del har sin betydning for helheden, men kun for en bestemt tid. Som kærnens betydning for æblet på et vist tidspunkt hører op og ligesom forrådnelsesbakterierne skaber gødning til nye planter, således har enkelte mennesker eller bestemte historiske perioder deres begrænsede, men nødvendige andel i historiens udvikling.¹ Som et træ i hele sin udvikling »er sig selv«, osse selv om de enkelte blade falder af, således er »Verdens - Aanden i enhver Udvikling bestandig...i sig selv«, men »for de ved Tid og Rum adskilte Slægter er den givne Virkelighed en forskellig...For disse frembyder sig en given Virkelighed; som det ikke staaer i deres Magt at vrage; thi Verdensudviklingen leder den, der selv vil med, river den med, der ikke vil« (I-274).

Det betyder ikke at verdensånden (som osse kaldes »Ideen« (f.ex. I-71) og »Verdenshistorien« (I-236)) har status som en overnaturlig instans, der som en anden Vorherre sidder *udenfor* det hele og trækker i trådene. Den findes kun i den konkrete historiske virkelighed: »Ideen og Phænomenet (ere) kun i og med hinanden« (I-288). Derfor er det »for saa vidt som Ideen er concret i sig« nødvendigt for den »bestandigt at blive, hvad den er, det er - blive concret« (I-274).

Og derfor er det, da verdensånden ikke er et statisk, men et dynamisk princip, nødvendigt for den i denne udvikling og konkretisering af sig selv at negere de former for historisk virkelighed, som har haft deres berettigelse, men som er

brugt op, og som nu kun er en hæmsko for udviklingen. Som barnet negerer sin barneeksistens for at realisere sig selv på et højere trin som voksen, således bevæger historien sig fremad i en fortsat negation af sine tidligere skikkelser. Således skal det ikke tages alt for bogstaveligt, når Kierkegaard skriver, at »det Hele er forud for sine Dele« (I-191). Ånden har altid været der, men i mindre og mindre udviklede udgaver af sig selv, jo længere man går tilbage i historien. Historien er åndens egen skabelsesproces og de forskellige trin i dette forløb er mere og mere adækvate manifestationer af den. Ligesom »den hele Sum af Naturexistents« er »et ufuldkomment Medium, der ikke afføder Tilfredsstillelse, men forlængsel: saaledes kan man med rette sige noget lignende om Historien, idet hvert enkelt Faktum vel er evolverende (udviklende, HEAF), men dog kun Moment, og den hele Sum af historisk Existents dog endnu ikke er Ideens absolut adæquate Medium, da det er Ideens Timelighed og Stykkeviished, (ligesom Naturen er dens Rummelighed), der forlænges efter den fra Bevidstheden udgaaende Repuls« (I-71).

Som hos Hegel er det åndens kommen til bevidsthed om sig selv, der er historiens mål. Åndens forskellige konkretioner peger alle hen mod det slutpunkt, hvor disse konkretioner ikke bare *er* åndens udtryk, men osse forstås som sådanne, dvs. det slutpunkt, hvor ånden har udviklet en form, hvor den ikke længere kun findes i en for den selv fremmed og ufuldkommen skikkelse. Fremmed fordi der på disse tidligere trin intetsteds findes en bevidsthed om ånden. Det er først på historiens sidste trin, at alle de tidligere forstås som faser i åndens selvrealisering. Først da har udviklingen mistet sin for menneskene - og dvs. for den eneste eksisterende bevidsthed - mere eller mindre tilfældige og uforståelige karakter, fordi den »omfattende Bevidsthed« nu er nået, hvor det er muligt »at gøre sig Rede for det Hele« (I-231). Først da kan ånden, når den i sin konkrete skikkelse i form af den menneskelige bevidsthed »skuer tilbage« på den hidtidige historie, se sig selv »Ansigt til og mod Ansigt« (I-71).

b. Hegeliansk eksegesis. Analysen af Sokrates

Det er denne - hegelske - historiefilosofi der ligger til grund for Kierkegaards analyse af ironien, der nok i detaljer fremstilles anderledes end hos Hegel, men som i hovedsagen tolkes ind i det hegelske skema. Det er ironiens verdenshistoriske betydning, dvs. dens funktion og plads i åndens eller bevidsthedens udvikling, der er undersøgelsens interesse.

For at begribe ironiens betydning anvender Kierkegaard en dialektisk metode eller som han kalder det »en kombineret Beregning« (I-72). Det er på én gang nødvendigt at man »lader Phænomenet skee sin Ret« (I-70) og at man ikke lader sig »badaare af det Enkeltes Trylleri« eller »distrahere af det Enkeltes Overvættished«; sandheden findes ikke på den iagttagelige overflade, men i det underliggende forhold *mellem* de konkrete empiriske fænomener. Den nås ikke ved at *abstrahere* fra det konkrete, men ved »at føre Phænomenet op til Ideen« (I-190). Det gælder om at se »Begrebets Sandhed i og med det Phænomenologiske« (I-70).

Anvendt på Sokrates som er undersøgelsens første og vigtigste genstand, betyder det, at man må forsøge at forstå den ide, der - ham selv og hans samtidige uafvidende - lå til grund for og udviklede sig i den sokratiske ironi. I tiden før Sokrates var der, ifølge Kierkegaard, ikke tale om et *bevidst*, men om et *umiddelbart* forhold mellem det enkelte individ og staten. Den græske individualitet var »til en vis grad (et) Naturproduct« (I-238), og forstod ikke sig selv som selvstændig overfor, men som en naturlig del af statslivet. Den individuelle bevidsthed var endnu ikke udviklet. Menneskene levede i en »Undseelse, der mægtigt, men hemmelighedsfuldt holdt (dem) i Statens Ledebaand« (I-196), og livet hvilede som i et »Trylleri« (I-203), hvor stat og individer gled i ét.

Kierkegaards ærinde er nu at vise, hvordan dette trin i åndens udvikling negeres for at give plads for en højere form.

»*Verdens-Udviklingen*« foregår gennem »en *Modsigelse*«: »Den til en vis Tid givne Virkelighed er den for Slægten og Individerne i Slægten gyldige, og dog maa, saafremt man ikke vil sige, at Udviklingen er forbi, denne Virkelighed fortrænges af en anden Virkelighed, og dette maa skee gjennem og ved Individerne og Slægten« (I-274).

Således har osse »den gamle Græcitet« på et tidspunkt »overlevet sig selv, et nyt Princip skulle frem.« Til den ende behøver verdenshistorien en »Accoucheur (fødselslæge, forløser, HEAF). Denne Plads udfylder nu Sokrates« (I-236). Før Sokrates manifesterede den enkelte sig ikke med selvstændige standpunkter. Samfundslivet var uproblematisk, lovene »havde... Traditionens Ærværdighed, som de, der vare sanctionerede af Guderne. Og til denne Tradition svarede den gennem Tidernes Løb hævdede Vane« (I-196). Overfor denne ubevidste selvfølgelighed sætter Sokrates sin dæmon, der er et udtryk for at verdensånden er ved at udvikle sig frem mod en højere form i retning af den selvbevidsthed, der er dens mål og opfyldelse, og som kun kan udvikles gennem en udvikling af de individuelle bevidstheder.

Sokrates' »Betydning i Verdensaandens Udvikling« (I-226) er da, at han baner vej for subjektiviteten gennem en negation af den græske umiddelbarhed. Denne betydning får han i kraft af den dæmon, han påberåber sig som en instans, der siger ham hvad han skal gøre. Dæmonen er netop karakteriseret ved på én gang at være og ikke være udtryk for Sokrates' *personlige* og selvbevidste holdning. Den er eksklusivt defineret som hans personlige rådgiver (ingen andre kan kontrollere hvad den siger ham). På den anden side gør Sokrates ikke krav på *selv* at være ophavsmand til dæmonens opfattelse. Han fremfører kun hvad den *driver ham til* at sige. Det er således nok i ham at »*Subjektiviteten første Gang* gjør sin Ret gjeldende i Verdenshistorien« (I-260), men endnu kun som »Omridset af« eller »en Propheti om...en *fuldstændig Personlighed*« (I-244+185).

Set fra statens synspunkt var Sokrates' fremfærd en betænkelig sag. Han var utrættelig i at sætte spørgsmålstejn ved alt og var således en omvandrende protest mod det sædvanlige: at man tryk og tillidsfuld følte sit liv »omsluttet og baaret af Statslivet« (I-95). Sokrates derimod var »ubøjelig til at underordne

sig selv Staten« og var derfor »I en vis Forstand... Revolutionær, dog ikke saa meget ved at gjøre Noget, som ved at undlade Noget« (I-211).

Begrænsningen hos Sokrates er, mener Kierkegaard, netop den *rene* kritik. Hans standpunkt er »Uvidenhed«, derfor overskrider han aldrig den rent negerende holdning: »Det til Grund for Alt Liggende, det Evige... var han uvidende om« (I-201). Han demonstrerede, at det umiddelbart givne ikke automatisk var det sande, men kun for selv at ende i en ny usandhed: i en abstraktion fra enhver historisk konkretion.

Den sokratiske tese om at »Ideeerne ere før de sandselige Ting« (I-122) forbliver et rent postulat, så længe man intet får at vide om hvorledes og i hvilken forstand de er det, og dens konsekvens er udelukkende negativ: »den negerer nemlig Livet, Udviklingen, kort sagt, Historien i sin almindeligste og videste Forstand« (I-113).

Der er derfor for Kierkegaard at se god mening i at »Døden«, det at »blive til slet Intet«, for Sokrates er »en mageløs Vinding« (I-133).

En ting er imidlertid Sokrates' selvforståelse, en anden »det Moment i Verdensaandens Udvikling, der er symbolsk betegnet ved det Særegne i hans Existent i Historien« (I-226). Set i denne sammenhæng fremtræder han som et eksempel på »det dybe *Tragiske* i Verdenshistorien«, som består i at »Et Individ på eengang (kan) være verdenshistorisk berettiget og dog ubeføiet«. Og Sokrates er berettiget for så vidt som »det gamle (skal) fortrænges« og »det Nye (skal) frem«, men ubeføjet for så vidt som han ikke repræsenterer det nye, kun negationen af det gamle. Han er »traadt ud af Samtidens Rækker, har gjort Front mod denne«, men »Det, der skal komme, er skjult for ham, ligger bag ved hans Ryg«. Han er følgelig »et Offer, som Verdens-Udviklingen kræver«, et offer der sig selv uafvidende fortæres af »Nidkjærhed i Verdensaandens Tjeneste« (I-275f.).

Når Kierkegaard tilkender Sokrates' ironi »Verdenshistorisk Gyldighed« (I-236) er det altså ikke pga. dens egne positive kvaliteter, men fordi historiens senere gang har vist, at den var berettiget, og »derom kan kun Historien dømme« (I-278. Jvf. 284).

c. Problematisering af historieopfattelsen. Kritik af den romantiske ironi

Det centrale i Kierkegaards opfattelse af den romantiske ironi er at den afvises pga. dens negativitet og dens abstraktion fra den konkrete historiske virkelighed, altså tilsyneladende pga. de samme ting, der gjorde Sokrates verdenshistorisk berettiget.

Romantikken forfalsker, mener Kierkegaard, den konkrete virkelighed. Den tiltusker sig en fantastisk frihed ved at se stort på enhver teoretisk og videnskabelig erkendelse og ved at fornægte »den egentlige Historie... hvori det sande Individ... eier sine Præmisser«. Den hævder ganske vist at interessere sig for det historiske, men det er kun i dens egen uvederhæftige version, som gør »al Historie... til Mythe - Digt - Sagn - Eventyr« (I-289). Den accep-

terer ikke det faktiske, men har kun sine egne luner og indfald som kriterium, hvorfor den da osse skalter og valter mht. *hvad* der betyder noget for den. Snart var det Grækenland, snart Middelalderen, snart én religion, i næste øjeblik en anden. Intet havde gyldighed for romantikken pga. dets faktiske teoretiske eller videnskabelige uomgængelighed, men »fordi det saa behagede Ironien«, der følgerigtigt aldrig selv »undersøgte« noget (I-290), men kun forholdt sig dømmende og digtende, og som negerede »al *historisk Virkelighed*...for at skaffe Plads for en selvskabt Virkelighed«. Hvorfor er denne ironi ikke som Sokrates' »I Verdens - Aandens Tjeneste«?. Fordi Sokrates' ironi var banebryder for den subjektivitet, den selvbevidsthed og den selvstændiggørelse af individet, der på den tid var nødvendig for verdensåndens videre udvikling. Men da »Subjectiviteten allerede (var) given i Verdensforholdene« kunne det ikke så godt være den, den romantiske ironi ubevidst var forkæmper for. Hvad den i sin praksis plæderede for var da, hvad Kirkegaard kalder »en overspændt Subjectivitet, en *Subjectivitetens anden Potens*« (I-288). Overspændt fordi der var tale om en subjektivitet, der forsøgte at trække sig selv op ved hårene i en fornægtelse af den konkrete historiske virkelighed, der ud fra Kierkegaards filosofi er ideens og verdensåndens konkrete, ydre skikkelse. At fortrænge den historiske virkelighed var følgelig synonymt med en fortrængning af verdensåndens virkelighed. Romantikkens drøm var da osse netop at komme *tilbage* til den græske umiddelbarhed, men »*hine Tider ere forbi*« (I-299).

Den eneste indrømmelse Kierkegaard giver romantikken er, at den var »velgjørende« over for samtidens »usle Spidsborgerlighed«, hvor »Menneskene vare aldeles ligesom *forstenede i de endelige sociale Forhold*...Skik og Brugs herlige Grundsætninger og Maximer vare Gjenstand for en from Gudsdyrkelse..., man afholdt sig fra Polygami, man gik med spidspullede Hatte« (I-311f.).

Det er ikke tilfældigt, at Kierkegaard slår ned netop her. Den hegelske historiefilosofi rejser ikke uoverstigelige vanskeligheder, så længe man holder sig til fortiden, men er ikke helt let at administrere, når det gælder aktuelle forhold: Hvordan afgør man, hvad i samtiden der er verdenshistorisk berettiget? Hvordan begrunder og forstår man sine egne handlinger? Hvordan finder man ud af, hvor det bærer hen og hvordan forholder man sig til det? Det er det store problem i hele Kierkegaards forfatterskab.

I disputatsen lyder svaret: Den historiske virkelighed »træder paa en *dobbelt Maade i Forhold* til Subjectet: deels som en *Gave*, der ikke vil lade sig vrage, deels som en *Opgave*, der vil realiseres« (I-288).

På den ene side har vi det uomgængelige: den »Bundethed i hvilken den givne Virkelighed holder Subjectet« (I-276). På den anden side den »positive Frihed« (I-289), som består i at »udvikle de Spirer, Gud selv har nedlagt i Mennesket« (I-292).

Med denne forestilling om mennesket som *Guds* »Medarbejder« (I-292) har Kierkegaard pludselig indført en ny absolut instans ved siden af eller rettere i forlængelse af verdensånden. Der reflekteres ikke over forholdet mellem Gud og verdensånd, men som Kierkegaard bruger de to kategorier er den logiske sammenhæng således:

I den hidtidige historie har menneskene været bevidstløse agenter for åndens selvrealiseringsproces. Nu er ånden kommet til sig selv, idet den er kommet tilbage *fra* sin »andet-væren« (»Anderssein«. Hegel, I-63) i naturen og historien *til* bevidstheden. Den er m.a.o. nu blevet *ren* ånd. Dermed er de modsigelser, der bestandigt har drevet historien fremad, overvundet, og der er hverken brug for eller basis for en *fortsat ydre* udvikling. Staten har nu nået den »højere Form« (I-254); der »indrømmer Subjectiviteten et ganske andet Raaderum end den græske Stat kunde gjøre det« (I-209), så man ligefrem kan tale om »den først ved Staten givne fyldige Personlighed« (I-251).

Det vil altsammen sige, at hvor den individuelle eksistens tidligere var underordnet i forhold til åndens nødvendige udvikling, der skulle bruge mennesker til lidt af hvert, dér er arenaen nu overladt til individets selvudvikling, hvis mulighed er garanteret af Gud.

Denne udviklings mål er en tilstand, hvor »Subjectet... i uendelig Klarhed eier sig selv, er sig selv absolut gjennemsigtig« (I-306).

Der er altså tale om en rent kontemplativ position, som når det gælder en konkret praksis, ikke er i stand til at overskride en ukritisk administration af de givne vilkår: »I Statslivet bestaaer *naturligvis* den sande Frihed i at være indtraadt i Livets Forhold, saaledes at disse have en objectiv Gyldighed for En, og derunder at frelse det inderste, dybeste personlige Liv, der vel kan røre sig under alle disse Forhold, men dog til en vis Grad er incommensurabelt for dem« (I-212) (Jeg understreger, HEAF).

Det samfundsmæssige liv - (Kierkegaard skelner ikke mellem »stat« og »samfund«) - er som det er. Det er blevet som det er i kraft af menneskenes aktivitet op gennem historien, men ikke i kraft af nogen *bevidst* aktivitet. De mennesker, der har haft betydning for udviklingen og dermed for det, der er, har ikke handlet på egne vegne. De har, som Johannes Døber, blot været »et Redskab i (Verdensåndens) Haand« (I-277).

Det er her vi har det modsigelsesfulde i teorien. Den pukker på det historisk konkrete, men reducerer det samtidig til at være stationer på vejen mod et mål, der er rent kontemplativt: den rene ånds skuen sig selv. Det betyder i sin konsekvens, at de ydre forhold nu, hvor ånden er realiseret, mister deres specifikke betydning. Det ene fænomen kan ikke tilregnes større betydning end det andet. Der er ingen begrundelse for at forandre noget, alt bliver ligegyldigt, lige velegnet som materiale og baggrund for individets personlige, indre udvikling.

Politisk er denne filosofi naturligvis en lækkerbidsken for de herskende i samfundet. Men helt uden sprækker er den ikke. Til slut i disputatsen fremhæver Kierkegaard ironien på en måde, der gør det nærliggende at tolke dens forhold til den borgerlige stat på samme måde som han selv tolkede forholdet mellem Sokrates' ironi og den græske stat: »Ønsker man undertiden, hvad vel let i vor Tid En og Anden kan fristes til, at afføre sig den Habit, Enhver i Forhold til sin *Stilling i Samfundet* efter Rangforordningen allerunderdanigst maa anlægge og bære...saa bliver også her en vis Mystification nødvendig. Jo mere nu det, der bestemmer En til en slig Mystification, er et

endeligt Hensyn, som naar en Kjøbmand reiser *incognito* for at fremskynde en Speculations heldige Udfald...desto mere nærmer det sig til en slet og ret Forstillelse. Jo mere det derimod er en Trang til engang imellem at være menneske og ikke evig og altid Cancelliraad... desto mere er Ironien fremtrædende« (I-268).

Her begynder det at vise sig, hvor vanskelig den hegelske historiefilosofi er at administrere i praksis. Der findes ikke i Kierkegaards fremstilling et eneste tilløb til en begrundelse for, hvad det er, der *konkret* viser, at det samfund, han lever i, ikke som alle tidligere »kun er Moment i Ideens Virkeliggørelse« og derfor »i sig selv (bærer) Spiren til sin Undergang« (I-277).

Kierkegaard insisterer på at menneskene altid kun kan realisere sig selv i den konkrete virkelighed, de nu engang befinder sig i, og afviser den romantiske længsel som »en kjælen, blødagtig Listen sig ud af Verden« (I-330): »Virkeligheden faaer...sin Gyldighed ved Handling« (I-331). Men netop fraværet af enhver konkret historie- og samfundsanalyse medfører at Kierkegaard ser sig stående overfor alternativet: enten en hovedløs St. Simonistisk revolutionær utopisme (I-330) eller en accept af de fastlåste roller i det bestående samfund.

Kierkegaard ulejlig sig ikke med at argumentere mod utopismen, men det fremgår tydeligt nok af hans kritik af den romantiske virkelighedsflugt, at den må forekomme ham at være et virkelighedsfor nægtende fantasi. På den anden side er det Kierkegaards problem at en absolut identifikation med de givne samfundsmæssige rammer jo er ensbetydende med, at den individuelle frihed underordnes samfundets krav og dermed må henregnes til »al den Usselhed, der ikke er andet end et jammerligt Product af sin Omgivelse« (I-292).

Derfor fremhæves ironien som den indre distance, hvormed det enkelte individ i kraft af en subjektiv relativisering af de ydre forhold hæver sig over dem i stedet for at lade sig definere af dem.

Derfor er »intet ægte humant Liv...muligt uden Ironi« (I-328).

Spørgsmålet er så, om det er muligt *med* ironi.

Noter

- 1) Jvf. Kierkegaards fremstilling af den græske stats sammenbrud: »Nu derfor, da Græciteten nærmede sig sin Opløsning, strømmede alt *Blodet* med Heftighed tilbage i *Hjertekammeret*. Alt samlede sig i Athen...Der er en Uro i det atheniensiske Liv, en *Hjertebanken*, som tyder paa, at Opløsningens Time er nær. Men hvad der saaledes blev Betingelse for Statens Undergang, viser sig fra den anden Side som det, der har uendelig Betydning for det nye Princip, der skal fremtræde, og Opløsningen og *Forraadnelsen* bliver netop det nye Princip *frugtbar Jordbund* (I-228) (Jeg understreger, HEAF).