

Kap. VI

Det eksistentielle valg og historiens nødvendighed.

a. Indledning

Almindeligvis reducerer Kierkegaardforskningen problemstillingen i *Enten- eller* til at være et spørgsmål om en konfrontation mellem to forskellige livsholdninger. Naturligvis er der tale om en sådan konfrontation. Men når det æstetiske og det etiske stadium kun opfattes som eviggyldige størrelser, som færdigsyede holdninger, MENNESKET i al almindelighed og til evig tid må vælge mellem, så har man bortamputeret Kierkegaards sans for historien. Han var ganske vist ikke selv i stand til at overvinde den modsigelse i Hegels historiefilosofi, som bestod i, at menneskene på én gang blev betragtet som historiens eneste praktiske agenter og som objekter for et fremmed subjekt, der styrede historiens gang. Derimod fastholdt han problemstillingen og forsøgte *ud fra den* at etablere en teori om den individuelle eksistens, en teori hvis formål var at undgå den logiske konsekvens af bevidstheden om historiens uerkendelige og overmægtige subjekt, nemlig determinismen, reduktionen af al menneskelig praksis til at være mekaniske følger af en fremmed magts vilje eller lovmæssighed.

Det er i *denne* sammenhæng man må forstå de hyppige afvisninger af »Udvorteshedens« betydning og de lige så hyppige protester mod enhver mysticisme, ethvert forsøg på at fortrænge den konkrete historiske situation for i stedet at etablere sig i en subjektiv fantasiverden.

I det øjeblik det for Kierkegaard påtrængende problem om samfundets og historiens uigennemsigthed skæres bort,¹ må hans tale om inderlighedens frihed sammen med respekten for den udvorteshed, man er sat i, degenerere til en banal, omend velformuleret konservatisme,² som kan belægges med mange løsrevne citater, osse fra anden del af *Enten- eller*, som jeg imidlertid vil forsøge at læse i den historiefilosofiske sammenhæng, osse assessor Vilhelm - den pseudonyme forfatter - explicit placerer sig i forhold til.

b. Historieopfattelsen i anden del af *Enten- eller*

Osse i anden del af *Enten- eller*³ tages der udgangspunkt i historiefilosofien: »Philosophien vender sig mod den forbigangne Tid, mod hele den oplevede Verdenhistorie, den viser, hvorledes de discursive (spredte, tilfældige. HEAF) Momenter gaae sammen i en højere Eenhed, den medierer og medierer. Derimod synes den mig slet ikke at svare paa det, hvorom jeg spørger; thi jeg spørger om den tilkommende Tid« (III-160).

Overfor filosofiens konstatering af, at »saaledes er det gaaet hidtil« står Vilhelms - og for så vidt osse As - eksistentielle spørgsmål: »hvad har jeg at gjøre?« (III-161). Og det kan filosofien - dvs. den hegelske filosofi - ikke svare på. Den overser at »den Tid, i hvilken Philosophen lever«, ikke er »den absolute Tid, den er selv et Moment« og at osse filosofen på sin side er et moment

i sin egen tid: »Vor Tid vil da igjen for en senere Tid vise sig som et discursivt Moment, og en senere Tids Philosoph vil igjen mediere vor Tid, og saaledes videre.« Med andre ord: »den absolute Mediation (bliver) først mulig, naar Historien bliver færdig...Systemet er i en bestandig Vorden«.

Vilhelms kritik implicerer ikke en forkastelse, kun en relativisering af dén (hegelske) historiefilosofi A (og disputatsen) førte frem. Dens fejl er, mener Vilhelm, at den ikke sonderer mellem »Tænkningens og Frihedens« sfærer og følgelig ikke holder sig til det, »der egentlig ere for Tanken,...det Logiske, Naturen, Historien.« På disse områder, mener osse Vilhelm, »hersker Nødvendigheden, og derfor har Mediationen sin Gyldighed« (III-163).

Historien er underlagt en nødvendighed, fordi den er »mere end et Produkt af de frie Individens frie Handlinger. Individet handler, men denne Handling gaar ind i den Tingenes Orden, der bærer hele Tilværelsen. Hvad der skal komme ud deraf, veed den Handlende egentlig ikke. Men denne høiere Tingenes Orden, der saa at sige fordøier de frie Handlinger, og sammenarbejder dem i sine evige Love, er Nødvendigheden og denne Nødvendighed er Bevægelsen i Verdenshistorien« (III-164).

Vilhelms kritik af den spekulative historiefilosofi er således intet alternativ. Hans fortrin er, at han i højere grad end Kierkegaard selv i disputatsen fremhæver teoriens grænser. Men hans egen teori om det historiske forløb er kun en knæsætning af forestillingen om menneskenes totale afmagt og ufrihed overfor de samfund og den historie de selv skaber. Historien er osse for Vilhelm »Ideens nødvendige Bevægelse« (III-207).

c. Den individuelle frihed overfor historiens nødvendighed

Overfor historiefilosofiens nødvendighedslære forsøger Vilhelm at begrunde en antropologi som gør den specifikt *menneskelige* selvrealisering og livskvalitet uafhængig af forholdet til samfundet og historien: »Selv det ringeste Individ har...en Dobbelt-Existent«. Det har en »udvortes Gjærning« (III-164) hvis resultat og objektive betydning fortaber sig i den historiske nødvendighed. Og det har en »indvortes Gjærning (som) derimod tilhører ham selv og (som) i al Evighed (skal) tilhøre ham« (III-165).

I overensstemmelse med denne teori afviser han, at den tilstrækkelige forklaring på æstetiker As fortvivelse er at finde i et ontologisk misforhold mellem på den ene side individets indre behov for at kunne se en mening i sit liv og på den anden side dets rolle som bevidstløst objekt for den nødvendighed der styrer historien. Den egentlige forklaring ligger et andet sted: i et *indre* misforhold, som *ikke* er af ontologisk karakter og som følgelig kan kritiseres og overvindes.⁴

Den centrale kategori i Vilhelms lære om den indre frihed er *valget*, som han forstår på en radikalt anderledes måde end A, der som konklusionen på sin livserfaring slog fast, at det gjaldt om ikke at løbe sig fast »i noget enkelt Livsforhold« (II-272). Han valgte kun partielt og hans liv består derfor, mener Vilhelm, af en række »Halv-Times Arbejder« (III-184), som intet har med hinanden at gøre. Derfor er As liv meningsløst og usammenhængende, hans

egen personlighed bliver til »Ingenting« (III-151) i denne bestandige skiften roller.

Vilhelms alternativ består i - som han kalder det - at *vælge sig selv*. Selvet er det, der adskiller mennesket fra andre levende væsner, men samtidig en størrelse, som ikke *automatisk* hører ethvert menneske til. Det er en *mulighed*, som enten kan realiseres eller forspildes. Ud fra Vilhelms definition af selvet *kan* ethvert menneske *blive* sig selv, mens et dyr ikke kan det. Det er blot umiddelbart, hvad det er, og når man siger at et dyr uden videre er sig *selv*, så er det i en anden betydning end Vilhelms.

Selvet bliver til i det, Vilhelm kalder det absolutte valg, som ikke består i at vælge »Dette eller Hiint«, men netop »mig selv i min evige Gyldighed« (III-199).

Det lyder foreløbig ret så abstrakt. Vilhelms mening er, at valget hører lige så centralt med til det at være menneske som f.ex. nødvendigheden af at tage føde til sig. Det er uomgængeligt, fordi det er en logisk følge af bevidstheden, som jo netop er en evne til at se forskel⁵. Man kan nægte at tage denne valgproblematik alvorligt - og det er hvad Vilhelm beskylder A for at gøre - men man kan ikke slippe bagom den. Osse indifferentsen er et valg - omend et valg, der for Vilhelm at se nødvendigvis fører til fortvivlelse, fordi det uomgængeligt medfører at det *samme* individ bliver defineret udefra af en række forskellige og indbyrdes usammenhængende situationer. Det er kun muligt at foretage et bestandigt attituderelativistisk skift mellem forskellige roller, hvis man har fortrængt sig selv, som en *historisk* person, der ikke bare kan være hvadsomhelst, men som altid allerede *er* noget bestemt. Det er på dette punkt Vilhelm sætter ind. Den der *etisk* vælger sig selv, lever ikke »ins Blaue hinein, som det æsthetiske Individ gør det« (III-238), men »bliver sig bevidst som dette bestemte Individ, med disse Evner, disse Tilbøieligheder, disse Drifter, disse Lidenskaber, paavirket af denne bestemte Omgivelse, som dette bestemte Produkt af en bestemt Omverden. Men idet han saaledes bliver sig bevidst, overtager han det Altsammen under sit Ansvar...Som Produkt er han indeklemmt i Virkelighedens Former, i Valget gør han sig selv elastisk, forvandler hele sin Udvorteshed til Indvorteshed« (III-232).

Den sidste sætning skal tages helt bogstaveligt. Der er *ikke* tale om en desavouering af det udvortes, men om en særlig *holdning* til det, og det er den, Vilhelm refererer til, når han skriver, at »Et menneskes evige Værdighed (ligger i), at han kan faae Historie« og i »at han selv, hvis han vil, kan give denne Historie Continuitet«, hvad den først får, »naar den ikke er Indbegrebet af, hvad der er skeet eller hændt mig, men min egen Gjerning, saaledes, at selv det, der er hændt mig, ved mig er forvandlet og overført fra Nødvendighed til Frihed« (III-231).

Idet individet vælger sig selv »opdager (han)..., at det Selv, han vælger, har en uendelig Mangfoldighed i sig, for saavidt det har en Historie, en Historie, i hvilken han vedkjender sig Identiteten med sig selv. Denne Historie er af forskjellig Art, thi i denne Historie staaer han i Forhold til andre Individier i Slægten, og denne Historie indeholder noget Smerteligt, og dog er han kun

Den, han er, ved denne Historie. Derfor hører der Mod til at vælge sig selv; thi paa samme Tid, som det synes, at han isolerer sig allermeest, paa samme Tid fordyber han sig allermeest i den Rod, ved hvilken han hænger sammen med det Hele« (III-200).

På denne måde er det konkrete individ uomgængeligt og uadskilleligt bundet til *hele* den menneskelige historie. Den kontinuitet, det gælder her, er således ikke individets eget værk. Man kan *erkende* den som sin forudsætning og tage den på sig i valget som *sin* forudsætning, men man kan ikke gøre den anderledes⁶.

Det *evige* består i denne forbindelse i at den menneskelige historie, som Vilhelm ser den, ingen præcis og veldefineret begyndelse har. Bevidsthedens bevægelse bagud i fortiden er principielt uendelig, hvad Vilhelm udtrykker med et andet religiøst begreb: »Han angrer sig tilbage i sig selv, tilbage i Familien, tilbage i Slægten, indtil han finder sig selv i Gud« (III-201).

Osse tidens anden pol: fremtiden, er principielt uendelig. Forskellen - og det der skaber problemerne for Vilhelm - er, at individet her *endnu ikke* har handlet. Her kan indsatsen altså ikke *kun* være en bevidsthedsakt. Situationen er her den, at individet må vælge ikke blot sin *indstilling*, men osse sine *handlinger*. Valget flytter jo ikke den vælgende over i en anden verden:

»Dette hans Selv er imidlertid ikke en Abstraktion, men absolut concret. I Bevægelsen hen til sig selv kan han da ikke forholde sig negativ mod sin Omverden, thi saa er hans Selv en Abstraktion og bliver det; hans Selv maa aabne sig efter sin hele Concretion, men til denne Concretion hører ogsaa de Factorer, hvis Bestemmelse er at gribe Virkende ind i Verden« (III-253):

»Det Selv, der er Formaalet, er ikke et abstrakt Selv, der passer allevegne, og derfor intetsteds, men et concret Selv, der staaer i levende Vexelvirkning med disse bestemte Omgivelser, disse Livsforhold, denne Tingenes Orden. Det Selv, der er Formaalet, er ikke blot et personligt Selv, men et socialt, et borgerligt Selv. Han har da sig selv som Opgave for en Virksomhed, hvorved han som denne bestemte Personlighed griber ind i Livets Forhold. Hans Opgave er ikke her at danne sig selv, men at virke, og dog danner han paa samme Tid sig selv« (III-242).

Den kontinuitet et menneske kan give sit eget liv, må så logisk bestå i, at det ud fra hvad det er, vedkender sig hvad det vil og efter bedste evne indarbejder sin målsætning i alt, hvad det gør. På denne måde bliver dets liv ikke en rodebutik af alle mulige tilfældige indfald og påvirkninger, men en sammenhængende helhed. Fremtiden bliver en opgave og selvet noget der skal erhverves igen og igen, fordi det kun *er* i og med erhvervelsen af det i praktisk handling.

Såvidt det principielle. Men hvad betyder det i *praksis*, at det etiske individ, i og med at det har valgt sig selv, er »ansvarshavende ligeoverfor den Tingenes Orden, i hvilken han lever« (III-240)? Hvilken *praktisk* betydning kan friheden få, når Vilhelm mener, at den samfundsmæssige udvikling principielt følger love, der er uigennemskuelige for mennesket? Og når det oven i købet er »let at indsee«, at man aldrig har i sin Magt, om man udretter noget ved sin handling (III-271). Kan der så overhovedet med mening siges noget om, efter hvilke

kriterier der skal handles, eller er konsekvensen ikke omvendt, at enhver handling kan være lige gyldig, og at det afgørende altså bliver ikke *hvad* man konkret gør, men at man i det man gør, forholder sig til sig selv, dvs. *inderliggør* den udvortes handling?

d. Forsynstanken som teoretisk begrundelse for den individuelle frihed

Når dette ikke bliver Vilhelms konsekvens hænger det sammen med et spring i hans argumentation, et spring, der svarer til disputatsens uproblematiserede sondring mellem de to centrale instanser: verdensånden og Gud.

Heller ikke Vilhelm ulejliger sig med en præcis redegørelse for disse begreber. Hvad man får at vide er, at man er »ganske anderledes hjulpen ved den christelige Anskuelse end ved alle Philosophers Viisdom«, fordi kristendommen har mod til at »underlægge Alt under Synd« og dette mod er »det Eneste, der kan frelse Livet og Mennesket« (III-222).

Dette synspunkt svarer til det, der foran er sagt om anger: »Kan jeg ikke angre det Forbigangne, saa er Friheden en Drøm« (ibid.). Meningen er, at hvis det forbigangne udelukkende ses som noget, der er sket med nødvendighed, så må osse nutiden og fremtiden være determinerede og friheden altså en illusion. Det er logisk uholdbart at hævde at friheden lige pludselig uden videre skulle være blevet en mulighed, hvis den aldrig har været det før.

Når kristendommen gør alt til synd, så er det altså i denne sammenhæng et argument for *friheden*. Det forbigangne er ikke en overnaturlig magts »skyld«. Og da ethvert enkelt menneske er et produkt af fortiden og samtiden, så implicerer hans valg af sig selv som ansvarlig for sig selv osse, at han bliver »skyldig« i det forbigangne. Naturligvis ikke på den måde, at han bilder sig ind at være *direkte* skyld i enhver fortidig forbrydelse, men således at han vedkender sig at være et produkt osse af disse forbrydelser. Angerens eneste konsekvente udtryk er derfor: »enten ophæver den sin Gjenstand eller den bærer den« (III-230). Med andre ord: den kristne anskuelse er en insisteren på at mennesket er frit og at det følgelig kan og skal *bære* ansvaret for det, der er, eller *forandre* det.

Det kan forekomme at være en paradoksal og halsløs insisteren al den stund Vilhelm jo iøvrigt har gjort sig til talsmand for, at historien ligger under nødvendighedens lov, og spørgsmålet er da osse hvordan det teoretisk postulerede ansvar for det hele kan få praktiske konsekvenser. Er det ikke ud fra Vilhelms egne præmisser en fiktion at operere med en praktisk udadvendt frihed? Hvordan skulle et menneske kunne medvirke til en bevidst styring og forandring af noget, der sker med nødvendighed?

Denne knude hugger Vilhelm over - symptomatisk nok uden at argumentere for det - ved uden videre at lade begrebet om et forsyn erstatte begrebet om nødvendigheden. Det etiske individ er i stand til at handle, fordi det trygt hviler i forvisningen om, »at der er et Forsyn til« (III-238), som »styrer Alt til det Bedste« (III-18).⁷

Det centrale i denne sammenhæng er ikke hvordan forsynstanken osse kan fortolkes, men hvordan den bruges i Vilhelms teori. Her er begrebets funktion at slå bro over den indre modsigelse hos Vilhelm. Han kan teoretisk så at sige »bevise« friheden som en mulighed og han anerkender at historien er et produkt af menneskelig aktivitet, men han kan ikke forklare, *hvordan* den er det og kan følgelig heller ikke forbinde frihedsbegrebet med sit begreb om historien. Den historiske udvikling og det bestående samfund er derfor i Vilhelms teori *på samme tid* styret af nødvendigheden og af (frie!) menneskers aktivitet.

Forsynsbegrebet træder så ind som erstatning for det adækvate begreb. Det implicerer en *tro* på, at *selv om* menneskene ikke kan gennemskue den verden de handler i, så bliver resultatet alligevel i bogstaveligste forstand med Guds hjælp netop »det Bedste«, dvs. dét, som menneskene, *hvis* de havde haft en adækvat erkendelse, ville have arbejdet sig frem til.⁸

Forsynsbegrebets funktion er altså at det gør menneskenes udadvendte aktivitet meningsfuld. Pointen i Vilhelms gudsbegreb er at Gud nok er den styrende instans, men at hans styrelse er i overensstemmelse med menneskenes dybeste behov. Livet i »Timeligheden er derfor ikke til, om jeg saa tør sige, for Guds Skyld..., men (det) er til for Menneskets Skyld og er den største Naadegave af alle« (III-231). Derfor er der heller ikke nogen »Collision mellem Kjærlighed til Gud og Kjærlighed til de Mennesker, til hvem han i vort eget Hjerte har nedlagt Kjærlighed« (III-227).

Ud fra denne definition handler menneskene *kun* imod Guds styrelse, hvis de handler imod deres egne egentligste interesser.

Det vil sige, at skabelsen af den fremtidige historie teoretisk set er overladt til menneskene alene. Men netop kun teoretisk set. I praksis støder Vilhelm ind i det problem at forsynsbegrebets fundament ikke er en videnskabelig og konkret analyse, men kun troen. Mht. den samfundsmæssige praksis er dette begreb derfor ikke til nogen hjælp. Tværtimod indbyder det logisk til en total accept af det bestående, der jo må fremtræde som den virkelighed, Gud har »sat« mennesket i.

Det er da osse hvad der sker hos Vilhelm. Man skal ikke som mystikeren »forsmaae den Tilværelse, den Virkelighed, i hvilken Gud har sat ham; thi derved forsmaar han egentlig Guds Kjærlighed eller fordrer et andet Udtryk for den end det, Gud vil give« (III-226).

Det eneste logisk acceptable mål bliver at »realisere det Almene« (III-277). Det almene er »det Almeen - Menneskelige« (III-269), det, der er fælles for alle, ikke nødvendigvis som noget realiseret, men som mulighed i den virkelighed, der foreligger.

Konsekvensen af denne teoretiske konstruktion bliver et advokatur for det bestående samfund.⁹

Vilhelm er ikke blind for at der i dette samfund er forskel på kong Salomon og Jørgen Hattemager, men, mener han, tilværelsen »(er) nu engang saaledes indrettet, at ikke Alle have Penge« (III-257). Det er derfor en umenneskelig *hån* mod de økonomisk dårligt stillede, når A hævder, at »Penge er og bliver

den absolute Betingelse for at leve« (III-256). Det at være uden næringssorger (som Vilhelm selv!) (III-261) er undtagelsen, mens det almene er, at man må »arbejde for at leve« (III-258). Og det »Spørgsmaal, om der ikke lod sig tænke en Verden, hvor det var unødvendigt at arbejde for at leve, er egentlig et ørkesløst Spørgsmaal, da det ikke befatter sig med den givne Virkelighed, men med en fingeret« (III-259).

Selve arbejdet bliver altså ét af det almenes konkrete udtryk: »det er et Udtryk for Menneskets Fuldkommenhed, at han kan arbejde; det er et endnu højere Udtryk derfor, at han skal det«. I arbejdet udtrykkes både menneskets frihed og dets storhed, fordi det i arbejdet viser at det »kan sørge for sig selv«: »Netop ved at arbejde frigjør Mennesket sig, ved at arbejde bliver han Herre over Naturen, ved at arbejde viser han, at han er højere end Naturen« (III-260). Det gælder osse selv om et menneske »naar han har trællet og slidt og slæbt« kun lige har »erhvervet det Fornødne til at holde sig vedlive, for atter at kunne slide og slæbe« (III-262). Det trælsomme arbejde, kampen mod næringssorger, er tværtimod at være ødelæggende for mennesket »forædlende og dannende«, fordi det tvinger arbejderen til »hvis han ikke aldeles vil henkaste sig selv« (III-263), at se sin egen storhed og sit fundamentale fællesskab med alle andre mennesker netop i dette bestandige arbejde.

Vilhelm taler helt generelt og abstrakt om arbejdet. I praksis er der naturligvis forskel, men det er, mener han, en uvæsentlig forskel. Det er en mulighed (og dermed en pligt) for enhver at gøre sit arbejde til »et Kald« (III - 268): »Det ubetydeligste Individ har et Kald, han skal ikke udstødes, ikke henvises til at leve paa et *confinium* (grænseområde. HEAF) med Dyrene, han staaer ikke udenfor det Almeen-Menneskelige, han har et Kald«.

Der er nemlig en »fornuftig Tingenes Orden, hvori ethvert Menneske hvis han vil, udfylder sin Plads« (III-269). Derfor udretter alle principielt lige meget eller lige lidt. Selv det »ringeste Menneske« (III-272) kan opfylde sit kald eller være det utro og »saa er han jo derved i det Væsentlige sat paa lige Trin med alle andre Mennesker«, for selv »det eminenteste Talent« (III-269) kan hverken mere eller mindre.

Det skal dog ikke forlede arbejdsmanden til at tro, at hans »Utroskab skulde have lige saa fordærlige Følger for det Hele, som den Størstes« (III-270). Det samfundsmæssige hierarki står fast.

Dermed er radikaliteten i Vilhelms redegørelse for frihedsbegrebet indsluset i en systembevarende administrativ praksis. De udvortes forskelle og uligheder knæsesættes og frihedens eneste form bliver administrationens inderliggørelse. Det tvetydige i Vilhelms politisk reaktionære holdning (jvf. hans polemik mod »al revolutionær Radikalisme« (III-245) ligger i, at han drives ud i denne position for at redde forestillingen om mennesket som et frit væsen. Hans insnævrende teori om frihedens konkretionsmuligheder stiller sig nok i vejen for en forandrende praksis. Men den placerer osse præcist friheden dér, hvor den er henvist til at være i det borgerlige samfund.

Noter

- 1) Det er symptomatisk, at disputatsen, hvis problemstilling er vigtig i denne sammenhæng, som

regel ikke tages alvorligt. Den »er et skolearbejde og (hører) ikke i egentlig forstand med til den kierkegaardske litteratur« (Hohlenberg, I-16). Osse for Malantchuk ligger den »egentlige Forfattervirksomhed« efter disputatsen, som giver »det bestemte Indtryk, at Kierkegaard her ville vise, at han fuldtud mestrede de objektive Videnskabers Arbejdsmetode, før han skulde give sig i Kast med de mere vanskelige Opgaver« (199+182). Et særligt kuriosum er Thulstrups opfattelse, som går ud på, at disputatsens historieopfattelse ikke væsentligt er »farvet af Hegel«, men i »opposition til« Hegels historieopfattelse. Begrundelsen er at Kierkegaard opererer med »en uberettiget Fremtrædelsesform af Ironien.« Det gør Hegel ganske vist osse men det skyldes kun, at han ikke har forstået, at man ud fra det hegelske system overhovedet ikke kan tale om, at noget er uberettiget. Hegel har med andre ord ikke forstået sig selv, og da Kierkegaard ikke som Thulstrup har opdaget inkonsistensen i Hegels system, men naivt repeterer den historieopfattelse, Hegel altså i virkeligheden *ikke* har, så er han ergo i opposition til Hegel!! (190ff.).

- 2) Og det er netop osse hvad der sker: Kierkegaard er, lyder dommen, »en af de mest reaktionære Aander, der har levet i Landet« (Kabell, 65), »i politisk henseende var han konservativ... der kan ikke være tvivl om, at man nu ville betegne Kierkegaard som reaktionær« (Kühle, 190+192). Kierkegaards »udtalte politiske Konservatisme er tilstrækkeligt klart karakteriseret i den hidtidige Forskning« (Thulstrup, 89). »Kierkegaard er meget konservativ«, han »ved, at Forandringer i det Udvortes intet hjælper« (Olesen Larsen, I-2/178).
- 3) Jeg begrænser mig til afhandlingen om *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse*.
- 4) Det er denne *praksisinteresse*, der gør det rimeligt at se Kierkegaard som en art venstrehegelianer og beslægtet med Marx i sit Hegelopgør. »I forhold til Hegel markerer (Kierkegaard) et fremskridt hen mod realismen, fordi han først og fremmest insisterer på, at et vist virkelighedsområde ikke kan reduceres til tænkning, og at dette område har *forrang*...det er ikke ideerne som forandrer menneskene...man må... *arbejde med sig selv* (Sartre, 19). En tilsvarende Kierkegaardsforståelse, der yder ham langt mere retfærdighed end han får hos sine borgerlige eksegeter, findes hos flere marxistisk orienterede forskere (som dog kun en passant beskæftiger sig med Kierkegaard). Se f.ex. Øfsti s. 10, Alfr. Schmidt, I-33, R. Garaudy s. 65, Adorno s. 265-320.
- 5) Jvf. senere med en lignende antropologi hos Marx i *Parisermanuskripterne*.
- 6) Derfor er den vælgendes forhold til fortiden udtrykt i begrebet *anger*. Jeg vil ikke i denne forbindelse gå nærmere ind på den religiøse problematik, men blot gøre opmærksom på, at begrebet *anger* følger logisk af Vilhelms præmisser: hvis man *kan* vælge sig selv og dermed vedkende sig sine egenskaber, muligheder og handlinger som noget man selv er ansvarlig for, så er det umuligt at sætte en grænse for, hvornår dette »valg« kan foretages, ligesom det er umuligt at sondre præcist imellem hvad der er f.ex. samfundets »skyld«, og hvad der er ens egen »skyld«. Valget implicerer tværtimod, at den, der vælger, afslår at være et rent og skært produkt af omgivelserne og *vælger* at opfatte sig selv som sig selv, dvs. som selvstændigt menneske, der ikke restløs kan *reduceres* til sine samfundsmæssige, biologiske og historiske forudsætninger. Det betyder, at man osse er ansvarlig for fortiden for så vidt som fortiden netop lever videre i en selv. Men fortiden som sådan er samtidig unddraget enhver forandring. Hvad der er sket er sket. Det kan ikke forandres, kun angres - eller afvises som ligegyldigt eller i hvert fald en selv uvedkommende.
- 7) Jvf. def. af forsyn i *Terminologisk Ordbog* bd. 20 s. 71: »Guds Forudviden og Forudbestemmelse af Tildragelserne, forsaavidt disse ses som Udslag af en almægtig og alkærlig Vilje«.
- 8) Forsynstanken har sin pendant i den borgerlige økonomi. Tydeligst hos Adam Smith, som mente, at blot de enkelte individer i produktions- og cirkulationsprocessen fulgte deres egne umiddelbare interesser, så ville »en usynlig hånd« lede dem, så det samlede resultat blev til størst mulig nytte for hele samfundet. (Stybe, 174).
- 9) Det er en særlig pointe at Kierkegaard lader talsmanden for dette standpunkt være »Assessor i Retten« (II-13).

Kap. VII

Marx' selvopgør. Kritik af Hegel

a. Indledning

Anden del af *Enten- eller* repræsenterer ikke et alternativ til den hegelske stats- og historiefilosofi. Assessor Vilhelm klarer ikke de problemer, første del stillede, ved at anfægte deres teoretiske grundlag, men ved at frakende dem den betydning de havde hos A og i stedet koncentrere sig om den enkeltes eksistentielle valg. Han udvikler en psykologi (hvis skarpsindighed og betydning ikke ydes retfærdighed i min korte gennemgang), ikke en ny historieteori. Det betyder at der nok er sagt noget væsentligt om den indre dialektik, men intet om den ydre. Forholdet mellem individ og historie er osse hos ham underlagt en nødvendighed, der kun er erkendelig post festum. Dette standpunkt tager sig i Vilhelms version relativt uproblematisk ud, fordi samfundsmæssige konflikter er forvist fra teksten. Hos Vilhelm mærker man intet til As konstatering i *Enten- eller* I: at de bånd, der holdt staten sammen som et naturligt hele, ikke længere havde nogen styrke. Hans standpunkt er således hvad angår det samfundsmæssige et fald bagom As ganske vist ikke særligt velargumenterede synspunkt.¹ Og der er ikke - som mange Kierkegaardinspirerede kritikere af marxismen foregøgler² tale om noget alternativ til (den helt unge) Marx' underordning af den enkelte under den fornuftige stat.

Nok er praksisbegrebet en fundamental kategori hos Vilhelm, men kun på det eksistentielle, individuelle plan, ikke i forståelsen af samfundets og historiens genese. Her er han ikke i stand til at overskride Hegel. Det ømme punkt er forsynstanken, som ikke udtrykker en overvindelse af Hegel på anden måde end at Vilhelm forsøger at bruge forsynet til en tilsløring af en reel modsigelse, hvor Hegel er mere åbenlys: Det guddommelige forsyn forholder sig til den historiske proces »som den absolutte list. Gud lader menneskene med deres særlige lidenskaber og interesser få deres vilje, og hvad der derigennem kommer i stand, det er fuldførelsen af *hans* hensigter, som er andre end dem, det først og fremmest var (de mennesker) om at gøre, som han derved betjener sig af« (I-365).

Det problematiske i forsynstanken er, at den kan bruges til hvad det skal være. Med den i baghånden har man en sikker trumf over for *alt*. Men netop det altomfattende i begrebet medfører naturligvis at intet *specifikt* kan forklares ved hjælp af det. Vilhelm gør besværgende den fremmede magt til en venligtsindet magt, men forsøger ikke at diagnosticere den.

Det er ikke hensigten med denne bog at nå frem til en sådan diagnose, som ikke kan gennemføres inden for de grænser, der er sat ved at undersøgelsen kun inddrager den unge Marx.³ Derimod er det muligt at gøre noget andet. Følger man først den unge Marx' og dernæst Kierkegaards forsøg på på et filosofisk og »umarxistisk« grundlag at forklare samfundet og historien på en måde, der