

## Kap. VIII

# Kierkegaards kritik af teorien om en nødvendighed i historien

### a. Indledning

Det vigtigste nye i *Parisermanuskripterne* i forhold til Marx' tidligere skrifter er, at analysens centrale genstand nu er bestemt som de forhold mellem menneskene, der er »bestemt af og bragt i stand af individets materielle produktion.« Netop deri »består *Manuskripterne*s grundlæggende nye tanke« (Markus, 34).

Det betyder, som det er vist i det foregående kapitel, ikke, at Marx dermed har overskredet idealismen. Det er klart, at vi her har et vigtigt grundlag for de senere analyser i *Kapitalen*, men inden for *Parisermanuskripterne*s egen forståelseshorisont er der ikke tale om en materialistisk samfunds- og historieforståelse<sup>1</sup>. De politiske økonomers åbenhjertige skildringer af de konsekvenser kapitalismen havde for den arbejdende befolkning gjorde ganske vist enhver påberåbelse af en objektiv *fornuft* mere urimelig end den var i forvejen, men samtidig understregede de det afmægtige i tesen om mennesket som det egentlige subjekt. Der er mildest talt ikke megen revolutionær kraft i de arbejdere, Marx skildrer, forsultne, forkrøblede, åndeligt retarderede eller uudviklede som de er.

Forsøget på at gøre op med den hegelske *fornuft* har således nok ført til nye indsigter, men kun partikulært, og de har ikke været tilstrækkelige til at gennembryde den metafysiske historieopfattelse, der kun i spørgsmålet om troens indhold adskiller sig fra Kierkegaards tale om nødvendighed og forsyn<sup>2</sup>.

I dette kapitel vil jeg gennemgå Kierkegaards forsøg på at gennemføre en kritik af den forsynstanke, der - som den hegelske ånd - i sin konsekvens gør menneskenes konkrete ydre handlinger tvungne og meningsløse.

Marx' forsøg på at gennemlyse den fremmede magt fandt sted i en inddragning af nye samfundsmæssige forhold. For Kierkegaard derimod stiller problemet sig foreløbig som et spørgsmål om holdbarheden i den gængse kristendomsforståelse og om, hvorvidt en autentisk kristendom i virkeligheden kan bruges som et argument for historiens - og dermed for det bestående samfunds - *nødvendighed*.

### b. Forsyn eller prøvelse

Det var karakteristisk for assessor Vilhelms etiske anskuelse, at Vorherres vilje, det menneskelige væsen og det borgerlige samfunds krav til den enkelte gik smukt i spand sammen. Så enkelt stiller sagen sig ikke for Johannes de Silentio - forfatterpseudonymet i *Frygt og Bæven*. Han er nok »overbevist om, at Gud er Kjærlighed« (V-33), men ikke om, at Gud ikke er en fremmed magt i forhold til menneskenes forskellige »jordiske« gøremål og anliggender:

»I Timeligheden kan Gud og jeg ikke tale sammen, vi have intet Sprog tilfælleds« (V-34).

Den virkelighed, Johannes kender, kan han ikke se som styret af et mildt og kærligt forsyn, der leder alt til det bedste:

»Et gammelt Ord, hentet fra den udvortes og synlige Verden, siger: »kun den, der arbejder faaer Brødet«. Besynderligt nok, Ordet passer ikke paa den Verden, hvor det nærmest har hjemme; thi den udvortes Verden er *Ufuldkommenhedens Lov* underlagt, og her gjentager det sig atter og atter, at ogsaa den, der ikke arbejder, faaer Brødet, at den, der sover, faaer det rigeligere end den, der arbejder. I den udvortes Verden er Alt Ihændehaverens; den træller under *Ligegyldighedens Lov*, og den der har Ringen, ham lyder Ringens Aand, enten han er en Nouredin eller en Aladdin, og den, der har Verdens Skatte, han har dem, hvorledes han end fik dem« (V-27. Jeg understreger, HEAF).

Med Johannes de Silentio genoptages altså det tema, assessor Vilhelm besværgende forsøgte at kule ned: historien og samfundet som styret af en uigennemsigtig, fremmed instans, der både spotter alle - eller i hvert fald Johannes' egne - forestillinger om, hvad der er ret og rimeligt og gør forestillingen om handlefrihed til en illusion.

Johannes' dilemma er nu: Hvordan kan man i denne meningsløse verden handle meningsfuldt? Det er, mener jeg, essensen af den religiøse problemstilling han står i, nemlig at hans kærlighed til Gud »baade i direkte og omvendt Forstand (er) incommensurabel for hele Virkeligheden« (I-33). Hvis forholdene og handlemulighederne i det givne samfund ikke lader sig tolke som direkte udtryk for Guds vilje, så kan heller ikke den administrative praksis, Vilhelm anbefalede, være det højeste udtryk for kærligheden til Gud. Dilemmaet i religiøs forstand består altså i dette: Forudsat at kærligheden til og troen på Gud fastholdes, hvordan forenes så denne holdning med en konkret praksis af en eller anden art i det samfund og under de vilkår, man nu engang befinder sig i?

Vilhelm mente, at løsningen bestod i en absolut inderliggørelse af de krav, der umiddelbart blev stillet af omstændighederne. Men det betyder i sin konsekvens, fremhæver Johannes de Silentio, at »Gud bliver et usynligt, forsvindende Punkt, en afmægtig Tanke« (V-63), som forsvinder i de samfundsmæssigt givne funktioner og normer.

At det ikke blot er religiøse fiksfakserier, der står på spil for Johannes bekræftes af de to vigtigste af de eksempler, han giver på sit problem.

Det første er et ulykkeligt kærlighedsforhold. Ulykkeligt ikke pga. af uigengældte følelser, men fordi de to elskende, en »Ungersvend« og en »Prindsesse«, er adskilt af et samfundsmæssigt hierarki, der ikke lader sig rokke: »i Endelighedens Verden er der Meget, der ikke er muligt« (V-41). Det betyder ikke at Johannes plæderer for en automatisk affinden sig med omstændighederne. Ungersvenden »mangler...ikke Mod til at forsøge og vove Alt«. Når det så alligevel viser sig at forholdet *er* og bliver »en Umulighed« (V-40), så er der kun to muligheder tilbage: at forsøge at glemme prinsesse-

sen eller at bevare hende i erindringens uendelige resignation: Han »vil da erindre Alt; men denne Erindren er netop Smerten, og dog er han i den uendelige Resignation forsonet med Tilværelsen. Kjærligheden til hiin Prindsesse blev for ham Udtrykket for en evig Kjærlighed, antog en religiøs Charakter, forklarede sig i en Kjærlighed til det evige Væsen, der vel nægtede Opfyldelsen, men dog atter forsonede ham i den evige Bevidsthed om dens Gyldighed i en Evigheds-Form, som ingen Virkelighed kan fratage ham« (V-41).

Det er for det første vigtigt at eksemplet er metaforisk: »Det følger af sig selv, at en hvilkensomhelst anden Interesse, i hvilken et Individ har hele Virkelighedens Realitet for sig koncentreret, kan, naar den viser sig urealisabel, foranledige Resignationens Bevægelse« (V-39).

For det andet er det vigtigt, at kærligheden til Gud her får sit indhold fra et konkret, samfundsmæssigt formidlet forhold. Gud træder i bogstaveligste forstand i prinsessens sted som genstand for den kærlighed eller meningsfuldhed som i det virkelige liv kun findes i afvisningens og negationens form.

Men dermed er jo Johannes' problem kun stillet, ikke løst. Med denne form for religiøsitet har han kun opnået at etablere et forhold *til Gud*, ikke til den konkrete virkelighed. Forudsætningen for at finde hvile i kærligheden til Gud er den uendelige resignation på prinsessen. Hvad hun gør kan nu ikke længere »forstyrre ham«: »Han tager intet endeligt Hensyn mere til hvad Prindsessen gjør, og netop dette beviser, at han har gjort Bevægelsen uendeligt« (V-42). Denne løsning er altså en skinløsning, hvad Johannes heller ikke selv benægter: »Jeg kan godt udholde at leve paa min Viis, jeg er glad og tilfreds, men min Glæde er ikke Troens og er dog i Sammenligning med denne ulykkelig«. Ulykkelig fordi det er en løsning, der tvinger Johannes til at renoncere på det konkrete, virkelige liv: »Jeg besværer ikke Gud med mine Smaa- Sorger, det Enkelte bekymrer mig ikke, jeg stirrer kun paa min Kjærlighed, og holder dens jomfruelige Flamme reen og klar...Jeg er fornøiet med i dette Liv at være viet til venstre Haand, Troen er ydmyg nok til at forlange den høire« (V-33).

Dvs. at den *egentlige* tro er en tro, der *ikke* resignerer på »prinsessen« til fordel for en fjern kærlighed til Gud, men som fastholder troen på »Endeligheden og dens Glæde«.

Hvorfor kan Johannes ikke det? Fordi det er en absurd tro. Hans udgangspunkt er den menneskelige tilværelses, historiens og samfundets underordning under en fremmed, tilfældighedens eller nødvendighedens, lov, og han har kun foragt til overs for »alle disse Vrængbilleder af Troen, den jammerlige lunkne Dorskhed, der tænker: det har vel ingen Nød, det er ikke værd at sørge før Tiden; det usle Haab, der siger: man kan ikke vide, hvad der vil skee, det var dog muligt -« (V-35).

Johannes er iskoldt klar over realiteterne: i det virkelige liv er menneskene blinde redskaber for kræfter de ikke kender. Den »Troens Ridder han forsøgsvis indfører som det positive alternativ til den uendelige resignations »tragiske Helt« (V-33) er derfor heller ikke troende i kraft af en viden eller en

styrke, den første ungersvend ikke havde. Han er nok stærk, men kun i troen, dvs. troen på, at han dog »faaer hende, i Kraft nemlig af *det Absurde*...at for Gud er Alting muligt« (V-44. Jeg understreger, HEAF). Udadtil er alt det samme, fordi den virkelighed, der handles i, er den samme og derfor adskiller troens ridder sig heller ikke blot med den mindste »lille uensartede Brøks-Telegraphering« fra den usleste spidsborger, men »seer...ud som en Rodemester« (V-37).

Men hvordan er så i praksis alternativet til Vilhelms opfattelse? Det er der ikke. Man kan ikke ved hjælp af ydre kriterier af nogen art afgøre om ikke »al den Spidsborgerlighed, jeg seer i Livet« (V-48) i virkeligheden er et ydre incognito for en indre tro.

Og dog er der en forskel. Johannes' praktiske accept af de herskende forhold er i mangel af bedre. Han kan ikke gennemskue de kræfter, der styrer den virkelighed han lever i. At insistere på en eller anden revolutionær aktivitet som alternativ til Vilhelms respekt for det bestående ville derfor være lige så meningsløst og vilkårligt (jvf. de forskellige utilpassede figurer i første del af *Enten- eller*).

Hvis den revolutionære handling ikke som et *realistisk* mål har en samfundstilstand, hvor menneskenes aktivitet ikke længere opsluges i en blind nødvendighedens lov, der sætter sig igennem bag om ryggen på dem, så kan dens front mod det herskende system kun bestå i en ren negation, der er lige så blind som det, den retter sig imod.

I Johannes' religiøse terminologi er det netop, hvad der er på spil i gennemgangen af Abraham som »Troens Fader«. Johannes har i forhold til Vilhelm ingen alternative praksisforslag, men han ser samtidig »den udvortes Verden« som underlagt »Ligegyldighedens Lov« (V-27). Heraf følger logisk, hvis man ikke vil gøre Vorherre synonym med ligegyldigheden og tilfældigheden - at der må svares bekræftende på det spørgsmål, Johannes stiller: »Gives der en absolut Pligt mod Gud?« (V-63), dvs. en pligt som ikke *samtidig* er en pligt i forhold til det almene, således at f.ex. pligten mod Gud opfyldes i samme skynding som man opfylder de etiske pligter, Vilhelm talte om.

Hvis ikke det almene, således som det er defineret i det bestående samfund, er »det højeste«, så må man i hvert fald teoretisk operere med et brud i forhold til det almene, et brud der på Johannes' præmisser kun kan have form af negation og destruktion.

I det gamle testamente fortælles det, at Herren krævede, at Abraham skulle ofre sin søn Isak. Den Isak som Abraham troligt havde ventet på til han var en gammel mand og gennem hvem »alle Jordens Slægter (skulde) velsignes« ifølge Herrens egen forjættelse (V-19).

Som bekendt vandrede Abraham som befalet ud til Moriabjerget og nåede så langt som til at trække kniven mod Isak, før Herren greb ind. At Isak overlevede er imidlertid for Johannes at se ikke det centrale i den historie. Abraham var til sinds at stikke kniven i ham, og set fra et etisk synspunkt (altså i forhold til det almene, bedømt med Vilhelms målestok) er han en morder, osse selv om han i sidste øjeblik blev standset i sit forehavende.



Som prinsessen i det første eksempel har osse Isak metaforisk betydning: »Enhver nærmere Explication af hvad der skal forstaas ved Isak kan den Enkelte bestandig kun give sig selv« (V-66). Hvad Johannes selv forstår fremgår imidlertid utvetydigt. Isak er et billede på glæden og lykken i livet. Havde Johannes været i Abrahams sted, så ville han nok have gjort som Herren krævede, men i bevidstheden om at »nu er Alt tabt, Gud fordrer Isak, jeg offerer ham, med ham al min Glæde« (V-34, jvf. 47).

Det uforståelige ved Abraham er, at han ikke havde gjort sig færdig med det dennesidige liv i forventning om at Gud til gengæld ville yde ham en passende compensation i det evige liv. Abraham »troede for dette Liv. Ja, havde hans Tro blot været for et tilkommende, da havde han vel lettere kastet Alt bort, for at haste ud af denne Verden, han ikke tilhørte... Men Abraham troede netop for dette Liv, at han skulle blive gammel i Landet, hædret i Folket, velsignet i Slægten, uforglemmelig i Isak...hvem han omfattede med en Kjærlighed, for hvilken det kun var et fattigt Udtryk, at han troligen opfyldte Faderens Pligt at elske Sønnen...« (V-21).

Det er af afgørende betydning i min sammenhæng, at Johannes lægger så stor vægt på at understrege at troen *ikke* primært består i, at Abraham var villig til at ofre Isak (det ville - omend på en noget mere drastisk og håndgribelig måde - svare til Johannes' egen uendelige resignation), men i at han på trods af, at han blev stillet over for et så umenneskeligt og - ikke mindst: uforståeligt - krav kunne bevare troen på netop det menneskelige. Troen består altså i, at Abraham er i stand til at gøre den uendelighedens *dobbeltbevægelse*, Johannes ikke selv kan gennemføre: Det nærliggende spørgsmål i hele denne affære er: Hvordan kunne Abraham vide, at Gud netop krævede at Isak skulle ofres og ikke at Abraham f.ex. skulle stå på ét ben med en spand over hovedet ti timer hver dag?

Det kan der sikkert gives mange vidtløftige forklaringer på. Det afgørende er imidlertid for det første, at kravet implicerer en *modsætning* mellem den overmenneskelige magt og menneskenes menneskelige, dennesidige behov og forhåbninger. For det andet at Gud dermed er defineret som nøjagtig så vilkårlig og hensynsløs, som den lov, der ifølge Johannes styrer den »udvortes Verden«, som forholdet til Gud ellers skulle være alternativet til. For det tredje at kærligheden til og troen på den instans, der skulle sikre, at alt gik til det bedste, osse selv om menneskene ikke kunne overskue den totalitet, deres handlinger og liv indgik i, her må udtrykke sig i enten en ren inderlighed, der lader alt ydre være som det er, eller i en negation af netop det i livet, der udgjorde en relativ meningsfuldhed midt i den absolutte meningsløshed.

Disse paradokser og modsigelser kan efter min opfattelse kun forstås, hvis man sætter dem i relation til de tidligere omtalte forsøg på at klare en teoretisk modsigelse ved hjælp af forsynstanken.

Jeg har i de foregående kapitler fremhævet modsigelsen i, at der blev opereret med *to* absolutte instanser: Gud og verdensånden (nødvendigheden) uden nogen præcis redegørelse for hvad der var hvad. Det er denne modsigelse, der søges overvundet i *Frygt og Bæven*. Forholdet mellem Abraham og Gud er

analogt til forholdet mellem menneskene og Gud + verdensånden. Verdensånden var det begrebsmytologiske udtryk for den indre lovmæssighed i den historiske udvikling som menneskene ikke kunne gennemskue, men som de selv var - bevidstløse - agenter for. Deres handlinger blev opslugt af en ubønhørlig nødvendighed, som ikke tog specielle »menneskelige« hensyn. Forsynet blev netop introduceret som den instans der skulle gøre det meningsfuldt at handle alligevel. Men den går jo ikke. Enten er menneskenes handlinger under en ukendt nødvendighedens lov eller de er det ikke. Så længe den historiske nødvendighed ikke er teoretisk og praktisk overvundet forbliver talen om det kærlige forsyn, der leder alt til det bedste en ren besværgelse.<sup>3</sup> Gud - virkelighedens, historiens og samfundets subjekt - er ikke længere den flinke onkel, der velvilligt sidder i baggrunden og trækker i trådene til gavn og glæde for alle, der har sans for det væsentlige i den menneskelige tilværelse. Det lykkelige og meningsfulde liv, Vilhelm hævdede kunne realiseres i de givne vilkår, har her mistet enhver tilknytning til det konkrete liv og findes kun i en absurd tro, som fastholdes på trods af enhver sandsynlighed og enhver erfaring.

Konklusionen er da: den meningsfulde harmoni Vilhelm tolkede ind i det borgerlige liv i kald og stand er her opslugt af en for menneskene uigennemskuelig sammenhæng, der set fra et menneskeligt synspunkt fremtræder som tilfældighed og vilkårlighed, men som i Johannes' religiøse udlægning bliver til at »hele Livet er en Prøvelse« (V-49).

Kategorien *prøvelse* er et postulat om at selve fraværet af mening er udtryk for Guds mening, nemlig dén at derigennem får menneskene mulighed for at bevise, at deres tro på et godt og meningsfuldt liv og på Guds kærlighed ikke som et forkælet barns står og falder med den umiddelbare opfyldelse.

Det er naturligvis absurd, hvad Johannes de Silentio jo heller ikke lægger skjul på. Men det er en absurditet, der ikke kun er fostret i en overspændt, virkelighedsforvrængende hjerne. Der er en streng indre logik i denne religiøsitet, en logik, der *tvinger* absurditeten frem, fordi det kun i denne absurde form er muligt at fastholde erkendelsen af den samfundsmæssige totalitets uigennemsigthed uden samtidig at give afkald på den tro, der ligger i det desperate forsøg på alligevel at etablere en meningsfuld sammenhæng. Den absurde tro er ikke den mindst realistiske af de mange utopier, der er udformet på grundlag af en manglende forståelse af den indre sammenhæng i den historiske udvikling.<sup>4</sup>

### c. Kritik af prøvelseskategorien.

Osse i *Gjentagelsen*, som udkom samtidig med *Frygt og Bæven*, er problemet at finde en tilværelsesforklaring, som kan forhindre at hele livet opløses »i en tom og indholdsløs Larmen« (V-131), og igen er det uigennemsigtheden, der står i centrum: Livet er et »Skuespil, som Ingen kalde en Comedie, Ingen en Tragedie, fordi Ingen saa Enden« (V-154).

Det er synspunktet hos bogens forfatter, Constantin Constantius. Og den anden hovedperson, det unge menneske, skriver ironisk, at den, »der troer paa

Tilværelsen, han har godt assureret, han opnaaer Alt, lige saa vist som den Mand skjuler sin Følelse, der holder en Hat uden Pul for sit bedende Ansigt« (V-169).

*Gjentagelsen* er bygget op omkring det unge menneskes kærlighedshistorie, som der ikke skal gøres meget ud af her. I al korthed går den ud på, at han etablerer et forhold til en pige, som han derefter forlader. Han er af grunde, som er uvæsentlige i denne sammenhæng overbevist om, at hans kærlighed ikke »lader sig udtrykke i et Ægteskab. Gjør jeg det, er hun knust«. Den offentlige mening har imidlertid ikke plads til den slags afvigere. Enten gifter man sig med pigen eller man er en sjuft, der har absolut urét mod hende. Det kan det unge menneske ikke acceptere: »Kunne jeg forud vide, at hele mit Væsen vilde undergaae en Forandring, at jeg ville blive et andet Menneske? Brød maaskee det frem, der laae dunkelt i min Sjæl? Men laae det dunkelt, hvorledes skulde jeg da kunne forudse det? Men kunne jeg ikke forudse det, saa er jeg jo uskyldig«. (V-172).

Den almindeligt accepterede opfattelse (som i *Gjentagelsen* og i samtiden var religiøst begrundet) mener imidlertid (jvf. Vilhelm foran), at man skal »tage Tilværelsen som den er«, men - indvender det unge menneske: »var det saa ikke bedst, at man fik at vide, hvorledes den er?« »Hvorledes blev jeg Interessent i den store Enterprise, som man kalder Virkeligheden? Hvorfor skal jeg være Interessent? Er det ikke en fri Sag? Og skal jeg nødsages til at være det, hvor er da Dirigenten, jeg har en Bemærkning at gjøre? Er der ingen Dirigent?« (V-171).

Det er netop dirigenten, Gud selv, der bliver genstand for det unge menneskes protest, som han udtrykker i en dybtfølt identifikation med det gamle testamentes Job, som han spiller ud mod »Bysnak og Rygter om Styrelsens Retfærdighed, opfundne af menneskelig Viisdom, udsprede af Kjellinger og Halvmænd« (V-170).

Hos Job finder han noget andet end »hvad verdslig Viisdom kummerligt tilbyder, ved at forelæse en Paragraph om Livets Fuldkommenhed«. Job var »den Undertryktes Sværd« (V-169), og han havde osse i ulykken mod til »at stride med Gud« (V-170).

Det store ved Job var at han ikke lod sig slå ud af, at han fik frataget alt det, der gjorde hans jordiske tilværelse meningsfuld. Mens hans venner forsøgte at overbevise ham om at ulykken var »en Tugtelse«, at »han skal angre, bede om Tilgivelse« osv. (V-178), så insisterer Job på »at han har Ret. Han gjør det saaledes, at han vidner derved om den ædle menneskelige Frimodighed, der dog veed, hvad et Menneske er, at han, om end skrøbelig og hurtig henvisnet som Blomstens Liv, dog i Retning af Friheden er noget Stort, har en Bevidsthed, som end ikke Gud selv kan frarive ham« (V-177). Job er »ligesom det hele indholdsrige Indlæg fra Menneskets Side i den store Sag mellem Gud og Mennesket« (V-179).

Det unge menneske vil ikke acceptere, at man blot ydmygt skal finde sig i alt. Han mere end antyder, at ydmygheden snarere er frygt eller fejhed (V-170). Det er »Kleinmodighed og smaalig Angst«, der faar et menneske til at tro »han

leed for sine Synders Skyld, hvor han slet ikke gjorde det«. Og det er dæmonisk, hvis »et Menneske f.Ex. ville give Gud Ret, skjønt han troer selv at have det« (V-177).

I Jobs tilfælde var der - som hos Abraham - tale om »en Prøvelse« (V-179). Ifølge beretningen havde Satan overtalt Gud til at prøve om Job osse uden sin jordiske lykke var en tro tjener. Ganske vist blev Job til sidst irettesat af Gud, men pointen er at Job *havde* ret: ulykken var *ikke* en følge af hans synd, men af et komplot, som han hverken havde lod eller del i.

Det unge menneske forsøger nu at tolke sin egen situation i lyset af prøvelsens kategori. Både de overvejelser, han gør sig og måden hvorpå han slipper ud af sin klemme, viser at indførelsen af dette nye begreb til forklaring af den menneskelige tilværelse nok er udtryk for en ny tolkning, men i praksis fastholder individet i nøjagtig den hårdknude, det var målet at opløse.

Det unge menneske er da osse godt klar over, at det er en problematisk forklaring, han vover sig ud i. For det første: »Hvorledes faaer Individet at vide, at det er en Prøvelse?« (V-178). Og for det andet: »denne Kategori kunde intendere at udstryge og suspendere hele Virkeligheden ved at bestemme den som en Prøvelse i Forhold til Evigheden«. Vanskeligheden er med andre ord, at det enkelte individ ingen andre steder end hos sig selv kan finde kriterier for, hvornår det er rimeligt at tale om prøvelse og hvornår ikke, og der er da osse, indrømmer det unge menneske, »en Deel Mennesker, der strax have denne Kategori prompt ved enhver Lejlighed, blot Grøden bliver sveden« (V-179).

Ikke desto mindre mener han at hans egen situation er analog til Jobs, hvor Herren til sidst viste sig i et tordenvejr og gjorde det klart, at der *var* tale om en prøvelse. Hvorefter Job fik alt dobbelt igen.

Det unge menneske venter altså på at hans »tordenvejr« skal indtræffe. Og det kommer selvfølgelig. I en notits i avisen ser han, at pigen har giftet sig med en anden og dermed er, mener han, skyldproblemet suspenderet.

Hvad så? Ja, så hengiver han sig igen med god samvittighed til sin digtereksistens og demonstrerer dermed, at prøvelsen ikke blot er så ukonkret en kategori at den kan bruges til hvad som helst, men osse at modsigelsen mellem det enkelte individ og den uigennemsigtige verden består. Det unge menneskes subjektive løsning er som dem, der har været fremført i de tidligere værker, en skinløsning, som består i en tilstræbt afsondring fra den konkrete virkelighed til fordel for et liv i den digteriske fantasi. Det unge menneskes sidste panegyriske formulering lyder: »leve Bølgeslaget, der skjuler mig i Afgrunden, leve Bølgeslaget, der slynger mig op over Stjernerne« (V-186).

Constantin Constantius er ganske vist skeptisk over for det unge menneskes udvikling, men repræsenterer ikke noget alternativ i forhold til hvad der allerede er drøftet i forbindelse med *Frygt og Bæven*. Constantin er en ironisk Johannes de Silentio figur, som ikke selv har troen, men kun er i stand til at pege på den. Alternativet til det unge menneskes eskapisme (som den viser sig først i flugten til Stockholm og siden i digtereksistensens afsondring fra den konkrete virkelighed) er, mener Constantin, en religiøs bevægelse, en personlig

*overtagelse* af den situation, han står i. Dvs. en overtagelse af de (faktiske og mulige) konsekvenser, der - osse selv om det unge menneske ikke fra begyndelsen kunne overskue dem - lå i de handlinger *han* foretog. Konkret vil det sige: en indrømmelse af at pigen lige så vel kunne have taget livet af sig i fortvivlelse over den forspildte kærlighed og over den sociale deklassering, hun risikerede ved at stå som både brugt og forkastet på kærlighedsmarkedet. Constantin: »havde han havt en dybere religiøs Baggrund, da var han ikke blevet Digter. Da havde Alt faaet religiøs Betydning«. Så ville han have set i øjnene hvad han havde gjort, »religiøst udtømt Alt, hvad der laae i hiin Begivenhed af forfærdelig Consequents. Om Virkeligheden viste sig anderledes, forandrede ham væsentlig Intet, ligesaa lidet som hvis det Værste var indtraadt, dette væsentlig havde forfærdet ham mere end det allerede havde gjort« (V-193).

Dén absolutte overtagelse af skylden, som der her peges på, korresponderer med Johannes de Silentios understregning af, at Abraham *selv* ofrede Isak. Skyldkategorien er udtryk for et forsøg på - på trods af den konkrete virkeligheds uigennemsigthed - at insistere på at menneskene selv har ansvaret for den situation og de forhold de befinder sig i. Men den er ikke i stand til at overvinde kløften mellem det subjektive indre og det objektive ydre: Et religiøst individ »hviler i sig selv, og forsmaar alle Virkelighedens Barnestreger« (V-193).

#### *d. Utopisk samfundskritik*

Som i forbindelse med de fleste andre af Kierkegaards værker er det osse i forbindelse med *Gjentagelsen* nærliggende at forstå bogens konklusion som en forskansning i en »objektløs inderlighed« (Adorno, 187), som endnu et forsøg på at knæsatte kløften mellem det indre og det ydre.

Helt så enkelt er det imidlertid ikke. Ser man på sammenhængen mellem de forskellige værker og på de historiske vilkår, forfatterskabet er blevet til under, bliver en anden forklaring mere rimelig. En forklaring, som naturligvis ikke kan påstå, at f.ex. skyldkategorien i *Gjentagelsen* overskrider denne kløft, men nok at den er et forsøg på det. På de præmisser der er Kierkegaards er dette at insistere på skylden samtidig et forsøg på at insistere på, at menneskenes status i forhold til samfund og historie er en anden end den at være bevidstløse sprællemænd for en fremmed magt.

Kierkegaard er *ikke* ligeglad med »det Udvortes«. Han er ikke blind for at samfundet er delt i »to store Classer«: »Magten og Elendigheden« (IV-133+131). Hans svaghed og problem er at han er ude af stand til at forklare, *hvorfor* det er sådan: Det er »Lykke og Tilfælde«, der gør »den Ene til Konge, den Anden til Tigger« (IV-297).<sup>5</sup> Derfor må troen på et andet forhold mellem mennesker nødvendigvis blive rent utopisk. Den kan ikke knytte til ved en påviselig, eller i hvert fald potentiel, konkret udviklingstendens i retning af et andet samfund, men har kun »Troens Forventning« om »Seier«, dvs. dette »at alle Ting maa tjene dem til Gode, der elske Gud« (IV-26). Men i virkelighedens verden ser det jo anderledes ud, derfor kan troen kun fastholdes hvis *alt*, hvad

individet kommer ud for, tolkes som en »Gave« fra Gud. Det implicerer ikke en legitimering af enhver form for undertrykkelse, men nærmere en fordring om ikke at lade sig slå ud, ikke at gå til i bitterhed og i den vantro, der kun kan se fremtiden som en kopi af det, der er. Derfor hedder det *osse*: »Og naar Menneskene gjorde dig Uret og krænkede Dig, har Du da takket Gud? Vi sige ikke, at Menneskenes Uret derved ophørte at være Uret, hvortil saadan usund og daarlig Tale! Om det var Uret, det afgjøre Du selv« (IV-45).

Hvad Kierkegaard selv opfatter som »Uret«, fremgår af foragten for »Den, der ad uværdige Veie sniger sig frem til Magt og Vælde, Den, der ved Lunets Spil samler Guld og Gods« (IV-173).

For den troende er alt ydre ikke ét fedt, den menneskelige lighed er ikke henvist til den rene inderlighed: Den, der »ruger...som en Drage over sine jordiske Skatte, eller har...den hykkelske Forklaring til Rede, at det, hvormed han kunde hjælpe, allerede er bortgivet«, han er værre stillet end »den Elendigste« (IV-134).

Og i »Menighedens Forsamling« realiseres utopien og vel at mærke som noget, der bør få konsekvenser *osse udenfor* menigheden: Her skal det ikke være afgørende, om en træder ind »med Guld-Ring paa Fingeren« eller i »et skident Klædebon«. Dér skal den fattige ikke henvises til at sidde paa »den foragtede Plads« ved fodskammelen. På det »helligede Sted« skal man tværtimod »*dannes til mere og mere at bevare denne Lighed i Verdens Larm*« (IV-130. Jeg understreger, HEAF).<sup>6</sup>

Når Kierkegaard set ud fra et borgerligt ideologisk synspunkt så ofte udstilles som dybt reaktionær,<sup>7</sup> er den egentlige forklaring således ikke, at han i aristokratisk overlegenhed så stort på alt andet end den *indre* frihed, men at han ikke delte de nationalliberales - og alle mulige andre borgerlige »demokraters« - naive (eller kyniske) selvforståelse: at de repræsenterede kampen for et samfund, hvor friheden og ligheden ikke længere var henvist til at være et rent indre fænomen. For det første anede han borgerskabets klasseinteresse.<sup>8</sup> I en dagbogsoptegnelse skriver han i forbindelse med revolutionen i 48: »Skylden for det Hele bærer et indbildsk, halvstuderet, ved Presse-Smigrerier demoraliseret Bourgeoisie, der i Egenskab af Publikum mente at skulle regjere. Men maaskee aldrig i Historien er det seet, at Nemesis kom saa hurtigt; thi i-samme Nu, paa samme Klokkeslet som Bourgeoisiet afgørende greb efter Magten reiste 4de Stand sig. Nu skal det rigtignok hedde, at det er den, der er den skyldige, men det er usandt, den er kun det uskyldige Offer over hvem det kommer til at gaae ud, den bliver skudt ned, forbandet - og det skal være Nødværge...« (Pap. X-6, B 39).

Selve roden til dette klasse modsætningsforhold forstod Kierkegaard ikke, men han var ikke i tvivl om sin stillingtagen: »Halte, Krøblinge, Fattige er mine Helte, ikke de Rige og Mægtige« (Pap. V-B 150/22. 1844).<sup>9</sup>

For det andet var der ikke i de borgerlige demokraters filosofiske grundlag nogen løsning på det problem, Kierkegaard bestandigt havde fastholdt: at den postulerede indre frihed netop ikke kunne overskride inderlighedens position pga. samfundets og historiens uigennemsigthed. Det »telos« (formål) der

ligger i »den verdenshistoriske Udvikling...kan vi ikke gennemtrænge« (Pap. IV C 93. 1842-43).<sup>10</sup>

Kierkegaards position var, som det er vist, bestemt af opgøret med Hegels historieopfattelse, som nok opererede med en mening og sammenhæng i historien, men på en måde, der gjorde enhver tale om individuel frihed og ansvarlighed illusorisk. Og i den udstrækning, der i Danmark var et bevidst filosofisk grundlag for den liberale frihedsbevægelse i fyrrerne, var det i overvejende grad højrehegeliansk.<sup>11</sup>

Det er i denne sammenhæng skyldproblemet og den videre problematisering af det må ses. Kierkegaards manglende begreb om forholdet mellem den menneskelige praksis og den menneskelige historie tvinger ham bestandigt over i en fremhævelse af en *indre* frihed og en *indre* praksis som modstykke til den - realistisk opfattede - ydre uigennemsigtige praksis. Det er imidlertid den fastholdte bestræbelse på at *overvinde* kløften mellem det indre og det ydre, der gør Kierkegaard vedkommende som et udtryk for hvilke muligheder, der reelt er for en tilværelsesforklaring, der (som den borgerlige ideologi generelt) insisterer på den menneskelige frihed, men er ude af stand til at begribe den sociale og historiske kontekst, der er (kunne være) den konkrete handlefriheds forudsætning og genstand.<sup>12</sup>

### e. Kierkegaards nye historiefilosofi

I det følgende vil jeg kun perifert beskæftige mig med forfatterskabets fortsatte forsøg på en nærmere bestemmelse af den indre frihed,<sup>13</sup> og i stedet afsluttende tage fat på Kierkegaards forsøg på at etablere en historieforståelse, som *ikke* underordner menneskene under et uerkendt, i historien immanent formål.

Den »løsning« han postulerende har forsøgt sig med, har hele tiden været en form for forsynstro.<sup>14</sup> På den ene side var det »Menneskets høie Bestemmelse at være Skabningens Herre« (IV-82), men skal - på den anden side - »Mennesket herske, da maa der være en Orden i Verden; det var jo ellers kun en Spot over ham at sætte ham til at beherske vilde Magter, der ingen Lov adlyde« (ibid.). Denne lov er Guds lov, »der holder Alt sammen«, men som kun foreligger som et tros - ikke som et erkendelsesobjekt for menneskene, hvis rolle derfor mere præcist defineres som den at være Guds »Medarbejder« eller »Tjener« (IV-84f.). Som det osse er vist, rejser denne opfattelse lige så mange problemer som den løser, fordi den ikke ændrer ved det fundamentale: at en bevidst handling nødvendigvis må have et mål, hvad der igen forudsætter at de genstande og forhold, handlingen retter sig imod ikke fortaber sig i en absolut uigennemsigtighed. Vanskeligheden består da i, at »umiddelbart eksistere de Gjæringer, af hvilke jeg vil bevise (Guds) Tilværelse, slet ikke. Eller ligger det maaskee lige for Næsen at se Viisdommen i Naturen, Godheden eller Viisdommen i Styrelsen? Møder ikke her de forfærdeligste Anfægtelser og er det ikke umuligt at blive færdig med alle disse Anfægtelser?« (VI-42).

Konklusionen er, at det er en halsløs gerning ud fra den foreliggende erkendelige »Tingenes Orden« (ibid.) at ville bevise Guds eksistens og dermed forsynets *faktiske* funktion og betydning. Dvs. at brugen af forsynet som



*forklaringskategori* overfor den historiske udvikling er lige så uanvendelig som den hegelske spekulation, der udleder alt fra ideen om åndens nødvendige selvudvikling og som derfor osse fører alle specifikke historiske fænomener tilbage på den samme almene (ideelle) essens (jvf. noten VI-15).

Det er, mener jeg, her man har forklaringen på, at Kierkegaard igen tager det historiefilosofiske spørgsmål op.

Vigtigst i denne sammenhæng er afsnittet *Mellemspil i Filosofiske Smuler*. Men osse *Begrebet Angest* rummer passager af betydning.

Den logiske konsekvens af at postulere frihedens absolutte karakter overfor de psykologiske, biologiske og sociale faktorer er at i det *væsentlige* har »ethvert Individuum...den samme Fuldkommenhed« (BA-56). De historiske forudsætninger er aldrig *determinerende*. Det er denne tanke der ligger bag tolkningen af syndefaldsmyten, en tolkning, hvor Vigilius Haufniensis (forfatterpseudonymet) gør op med de forskellige mere eller mindre sophisticatede teologiske søforklaringer på syndens problem, som gøres til en *konsekvens* af at Adam forgreb sig på æblet fra kundskabens træ. Det er en forklaring, som bringer Adam »phantastisk udenfor Historien« (BA-52), »den fromme Følelse og Phantasi fik, hvad den forlangte, et gudeligt Forspil; men Tænkningen fik Intet« (BA-51).

Tilregner man Adam en særlig kvalitativ (syndfri) tilstand (som han så ulykkeligvis forspildte) i modsætning til alle andre individer i historien, så betyder det i sin konsekvens, at den senere historie tolkes som den *nødvendige* følge af Adams fatale fejltrin.

Heroverfor hævder Vigilius, at »som da Adam tabte Uskyldigheden ved Skylden, saaledes taber ethvert Menneske den« (BA-63).

Men hvori består så den historiske *udvikling*? Set fra dette synspunkt kan man egentlig ikke tale om en udvikling. »Slægtens Historie gaaer frem« (BA-56) og for så vidt er der et »Mere« (BA-107), som det enkelte senere individ må forholde sig til i og med at det »i ethvert Øieblik er...saaledes, at Indvidet er sig selv og Slægten« (BA-55).<sup>15</sup> Men dette »Mere« er kun kvantitativt og kan for Kierkegaard ikke røkke ved de kvalitative fællesvilkår, som er den besværgende fastholdte præmis: »Participerer ikke ethvert Menneske væsentlig i det Absolute, da er Alt forbi« (BA-157).

Der er to brud på denne historieforståelse, som i virkeligheden giver afkald på at forstå den historiske udvikling. Tanken har stadigvæk ikke fået andet end en ny variation af det gamle tema om den indre friheds primat over for alle ydre faktorer.

Det ene brud ligger i tolkningen af syndefaldsmyten. Ved at forstå myten psykologisk (»Myten lader det foregaae udvortes, der er indvortes« (BA-76)), som en beretning om overgangen fra barn til voksen, fra ubevidsthed til bevidsthed, støder Vigilius frem til spørgsmålet om sprogets oprindelse, idet han forklarer den stemme, myten tilskriver Vorherre, som en indre stemme i Adam selv. Spørgsmålet er så, hvordan Adam kunne formulere noget som han »væsentlig ikke kan forstaae«, fordi han endnu ikke har udviklet den nødvendige selvbevidsthed, hvorfor myten da osse lader røsten lyde udefra.

Det forklarer Vigilus nu med at »den Talende er Sproget, og det altsaa er Adam selv, der taler«. Han forudsætter med andre ord sproget som en instans, der er der *før* Adams udvikling til et (selv)bevidst menneske.

Det påfaldende er, at Vigilus ikke automatisk indfører Gud som den *deus ex machina*, der ellers i de tidligere værker har været benyttet til at slå bro over modsigelserne. Det er »ganske sandt«, indrømmer han, at det »saa bliver...et Spørgsmål, hvorledes det første Menneske lærte at tale«. Det er oven i købet et spørgsmål, som han indrømmer ikke at kunne besvare. Men »saa meget staaer dog fast, at det ikke gaaer an, at lade Mennesket selv have opfundet Sproget« (BA-77). Hvad han mener, fremgår af det oprindelige udkast, hvor fortsættelsen lyder: »eller som Prof. Madvig saa ypperligt har udtrykt det i et Program: at Menneskene traf en Overenskomst om, hvilket Sprog, de vilde tale« (Pap. V-B 53/12).

Den modsigelse Vigilus her har fat i - og må lade stå åben, fordi den ikke kan forklares med mindre man inddrager den materielle produktion i analysen<sup>16</sup> - er den modsigelse der gennemsyrrer de forskellige tidligt-borgerlige kontrakt-teorier, som netop opererer med en forestilling om at samfundet er en følge af en *beslutning* hos mennesker, som altså forudsættes at være blevet til *uden for* samfundet. For Vigilus derimod er en sådan tanke et fantasteri. »Ethvert Individ begynder i en historisk Nexus« (BA - 107) og pointen i gennemgangen af syndefaldsmyten er netop at få Adam bragt med ind i historien. Længere kan Vigilus imidlertid ikke komme. »Historiens Begyndelse« lader sig ikke forklare, og der er intet andet at gøre end at affinde sig med, at vi her har at gøre med noget som »ligger...udenfor Historien i det Tusmørke, hvor Hexe og Projektmagere ride omkap paa et Kasteskaf og en Pølsevind« (BA-67).

Det andet brud ligger i at Vigilus på trods af sine forsikringer om alles principielle ligestillethed alligevel opererer med kvalitative grader i frihedens udvikling i historien. Friheden må først gennemløbe »de ufuldkomne Former af sin Historie«, før den »i dybeste Forstand skal komme til sig selv«.

Det smager slemt af den Hegel, der ellers bestandigt polemiseres imod. Ikke mindst fordi Vigilus her genoptager tanken fra disputatsen og fra første del af *Enten- eller* om en progressiv udvikling af friheden repræsenteret af græciteten, jødedommen og kristendommen i tur og rækkefølge. »Syndens Bevidsthed« bliver »først...sat ved Christendommen«. »Hedenskabet« (græciteten) »kommer aldrig til Synden i dybeste Forstand« (BA-133), men er kun »bestemmet i Retning *til* Aand« (BA-135). Herimellem ligger jødedommen, som er »videre end Græciteten« (BA - 145).

Udviklingens målestok er - som hos Hegel - *bevidstheden* og dens mål den enkelte selvbevidste individualitet. Historien er en individuationsproces: »Det her i de verdenshistoriske Forhold korteligen Antydende gentager sig indenfor Christendommen i Individualiteterne« (BA-146).

Udviklingens faser er da:

1) Græciteten. Som Adam før (synde)faldet og bevidsthedens gennembrud har sig selv (ånden) udenfor sig som det, han endnu ikke er blevet, således er

græcitetten karakteriseret ved at tro på *skæbnen*, som er en »Eenhed af Nødvendighed og Tilfældighed« (BA-137), en blind magt, som i individernes selvforståelse på én gang er *udenfor* dem selv og absolut determinerende.

2) Jødedommen. Her er *skylden* sat, »Jødedommen er Lovens Standpunkt« (BA-144), men endnu kun som »en Magt, der nedbreder sig alle vegne, og som dog Ingen i dybere Forstand kan forstaae, medens den ruger over Tilværelsen«. Den menneskelige tilværelses subjekt befinder sig her på én gang i og udenfor individerne selv, således som det viser sig i den form for skyldaccept, der består i at søge »sin Tilflugt til Offeret« (BA-145). Først i kristendommens begreb om synd og skyld sættes den »Enkelte som den Enkelte« (BA-138), dvs. at den udvortes og fremmede magt, som grækerne kaldte skæbne og som jøderne opfattede som en streng og ubønhørlig Jahve, nu er tolket som menneskenes egen magt.

Denne opstilling gør kristendommen til et helt centralt skæringspunkt i historien.

Men hvordan kan den være det, hvis *alle* - og altså osse grækere og jøder - set netop under kristendommens synsvinkel - er stillet væsentligt *ens*, således som det blev udviklet i analysen af arvesynden?

Her kommer Kierkegaard til kort igen, fordi han kun kan *beskrive* den fremadskridende udvikling i *bevidstheden*, men er ude af stand til at forklare noget om, hvorfor denne udvikling finder sted - oven i købet *på trods af* den påståede grundliggende *ens* situation.

Den eneste forklaring, man får, er den dogmatiske, at osse ethvert menneske der er født før *Kristus* »jo (er) skabt og for saa vidt maa Gud have givet ham Betingelsen for at forstaae Sandheden« (VI-19), som han så uheldigvis »selv« har tabt igen (VI-20), men fået tilbage i kraft af det absurde paradoks at Gud blev menneske.

De forskellige teologiske spidsfindigheder er imidlertid mindre interessante i min sammenhæng end forsøget på at opstille en logisk konsistent historiefilosofi, der kan begrunde den kristelige påstand om at hverken den individuelle eller »Slægtens« historie kan reduceres til at være en nødvendig følge af foregående tilstande og modsigelser.

Det var Hegels opfattelse, at »Historien er Ideens Concretion« (VI-72) og at den historiske udvikling bestod af hver for sig *nødvendige* trin i åndens udvikling af sig selv.

Denne opfattelse er imidlertid, mener Johannes Climacus (*Philosofiske Smulers* forfatterpseudonym) logisk uholdbar. For det første springer Hegel over spørgsmålet om historiens begyndelse, idet man ikke får nogen forklaring på, »hvad det vil sige, at Ideen bliver concret« (VI-72).

For det andet omgås Hegel letfærdigt med begrebet nødvendighed, når han definerer nødvendigheden som »Enhed af Mulighed og Virkelighed« (VI-68). Vanskeligheden ligger i dette at noget *bliver til*, dvs. i selve det historiske, idet »det Historiskes afgjørende Prædikat« er: »at det er blevet til«.

Det historiske »er det Forbigangne« (VI-70) og spørgsmålet er så, om denne fortidige tilblivelse kan forstås under nødvendighedens synsvinkel. Var det

*nødvendigt* at det gik nøjagtigt som det gjorde? »Det Forbigangnes Uforanderlighed er, at dets virkelige Saaledes ikke kan blive anderledes« (VI-71). Hvad der er sket er sket, spørgsmålet er, om det i selve tilblivelsens øjeblik *kunne* være blevet til noget andet.

Der er ikke kun tale om en akademisk uenighed om, hvordan fortiden skal forstås. Det helt afgørende for Johannes Climacus er som i de tidligere værker spørgsmålet om nutidens og fremtidens praksismuligheder. Som det er omtalt foran indrømmede assessor Vilhelm i *Enten- eller*, at det hegelske synspunkt var berettiget, hvad det fortidige, det historiske, angik, hvorimod han afviste at forstå sine egne aktuelle og fremtidige handlinger som *nødvendige*. Det er denne teoretiske modsigelse, der nu tages op til kritik: enten er der tale om nødvendighed eller der er ikke: »Var det Forbigangne blevet nødvendigt, saa ville man derfra ikke kunne slutte i Modsætning med Hensyn til det Tilkommende, men tværtimod vilde deraf følge, at det Tilkommende ogsaa var nødvendigt« (VI-71).

Det er imidlertid, mener Johannes Climacus, en modsigelse at tale både om tilblivelse og om nødvendighed i forbindelse med den samme begivenhed: »Alt, hvad der bliver til, beviser netop ved Tilblivelsen, at det ikke er nødvendigt, thi det Eneste, der ikke kan blive til, er det Nødvendige, fordi det Nødvendige *er*«. Tilblivelsen »er en Forandring, men det Nødvendige kan slet ikke forandres, da det altid forholder sig til sig selv, og forholder sig til sig selv paa den samme Maade« (VI-68).

Johannes Climacus' pointe er altså, at al tale om en absolut nødvendighed i historien implicerer en fornægtelse af selve det, som *er* det historiske, nemlig »Alt hvad der er blevet til« (VI-70).

Der er, mener han, et absolut skel mellem på den ene side nødvendigheden og på den anden side det mulige og det virkelige: »Det Virkelige er ikke mere nødvendigt end det Mulige« (VI-69).

Spørgsmålet er så, hvordan det mulige bliver virkeligt. Eller med andre ord: Hvordan skal man forstå den forandring, der finder sted i selve tilblivelsen, som jo er »Overgangen fra Mulighed til Virkelighed« (VI-68)?

For Johannes Climacus er det eneste mulige svar: »Al Tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed«. Det betyder ikke, at det, der bliver til, opstår uden forudsætninger, kun begrundet i den handlendes suveræne frihed: »intet Tilblivende bliver til af en Grund, men Alt af en Aarsag« (VI-69).<sup>17</sup> Som i *Begrebet Angest* er der ikke tale om at afvise at enhver handling og enhver begivenhed finder sted på grundlag af uomgængelige, naturlige, samfundsmæssige og historiske forudsætninger. Det springende punkt er overgangen, forholdet mellem forudsætningerne og resultatet. Det er her Johannes Climacus insisterer på frihedens »Spring« (jvf. BA-122).

Det er let nok at påvise, at der på én måde er tale om et fald bagom Hegel. Den historieforståelse, Climacus fremfører honorerer ikke Hegels forsøg på at forklare, at der faktisk *har* fundet en *udvikling* sted i historien. Hos Johannes Climacus bliver historien til en sum af kvalitativt ens, »frie«, begivenheder eller handlinger (hvor Gud i »Øieblikket« møder den enkelte) og han har end ikke et

tilbud til en forklaring på, hvad man kunne kalde historiens *relative* nødvendighed. Afvisningen af den absolutte nødvendighed i historien forklarer jo ikke, hvorfor det faktisk var denne og ikke en anden mulighed, der blev til virkelighed.

Denne åbenlyse svaghed<sup>18</sup> bør imidlertid ikke skygge for det, der var Kierkegaards anliggende og *interesse*: at udarbejde en teori som *ikke* betød, at menneskenes praksis måtte forstås som blinde hændelser, som »Nødvendigheden slutte« (VI-71). Derfor er han osse nødt til at spalte begrebet tilblivelse op på en måde, som implicerer at Gud forvises fra historien: »Dog Tilblivelsen kan i sig indeholde en Fordobling, dvs.: en Mulighed af Tilblivelse indenfor sin egen Tilblivelse. Her ligger det i strængere Forstand Historiske«. Den »egentlige historiske Tilblivelse«, har som en logisk mulighedsbetingelse »en absolut fritvirkende Aarsag« (Gud), men bliver i virkeligheden til »ved en relativt fritvirkende Aarsag« (VI-70), nemlig ved menneskenes egne - (relativt) frie - handlinger.<sup>19</sup> Konsekvensen af denne tilstræbt sækulariserede historieopfattelse bliver at *ingen bestemt praksis* kan tolkes som absolut nødvendig eller som et udtryk for Guds vilje. Det absolutte (*Gud* eller *Friheden* eller *Kærligheden*) er »declinabelt i alle Livets *casibus*« (VI-90). Den, der tror på Gud har ingen *særlige* handlingskriterier i baghånden, det religiøse er »absolut commensurabelt« (BA-148).

Betyder det at historiens uigennemsigthed er overvundet? Det gør det ikke. Man finder ikke hos Kierkegaard en analyse, der konkret og materialistisk funderet kan forklare den sammenhæng, der er i det historiske forløb i og med at det netop forløb på denne *bestemte* måde og dermed osse forklare de (historisk bestemte og begrænsede) samfundsmæssige lovmæssigheder, det enkelte individ - bevidst eller ubevidst - altid handler i.

Den indtil det fantastiske gennemførte front mod ethvert knæfald for en absolut nødvendighed i historien har imidlertid to vigtige konsekvenser: For det første er enhver metafysisk legitimation af bestemte former for praksis afvist. Hverken de herskende eller de undertrykte kan ud fra Kierkegaards teori henvise til andet end deres rent menneskelige *interesse*. I denne henseende besidder Kierkegaard en radikalitet, som rummer en væsentlig korrektion osse til den Marx, vi forlod i sidste kapitel.

For det andet implicerer Kierkegaards historiefilosofi ikke en afvisning af en grundig empirisk og videnskabelig analyse af de samfundsmæssige forhold. Selv har han til sikring af, at en given praksis ikke opsluges af den uigennemsigtige yderverden, men fører til det intenderede resultat, kun den subjektive lidenskabs afgørelse. Troen er netop »Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished« (IX-170).

Det betyder i *praksis*, at den kierkegaardske »inderlighed« hvor genial og psykologisk indsigtfuld den end iøvrigt er, ikke undgår at blive indfanget og bestemt af den ydre historie, hvis uerkendte dynamik jo ikke forsvinder i kraft af indrømmelsen af uvisheden. »Historien trækker hensynsløst den isolerede inderligheds enklaver ind i sig« (Adorno, 61). Men det betyder *ikke*, at enhver approksimativ viden hvad angår historiske og samfundsmæssige sammenhæn-

ge er gjort ligegyldig med henblik på en forståelse af historien og dermed af den aktuelle handlingssammenhæng. Når der er tale om »et simpelt historisk Faktum« - i modsætning til det mere problematiske: Jesu indtræden i historien - »da var Historieskriverens Nøjagtighed af stor Vigtighed« (VI-93).

Ud fra Kierkegaards historieopfattelse er historieskriveren imidlertid ilde stillet. Hvor skal han begynde og hvor skal han ende i historiens endeløse række af begivenheder? I *Om begrebet Ironie* blev Sokrates taget i skole, fordi han mente, at »Gud er ligesaa kjendelig tilstede i et Halmstraa som i Verdenshistorien«, hvilket, mente Kierkegaard, »dog væsentlig løber ud paa, at han intetsteds er reelt tilstede« (I-76). Nu har Kierkegaard selv med Johannes Climacus som talerør afvist at Gud eller nogen anden metafysisk nødvendighed overhovedet gør sig gældende i historien. Siges der ikke mere end det, er alt historisk blevet ét fedt og det enkelte individ er overladt til den rene vilkårlighed nu som før, hvor meget det så end påstås at »det Væsentlige i den menneskelige Existents (er), at Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes at hele Slægten parteciperer i Indvidet og Indvidet i hele Slægten« (BA-55).

#### Noter

- 1) Marx er ikke, som Ernst Bloch hævder det, »materialist« »senest fra 1843« (58), altså allerede året før *Parisermanuskripterne*. Derimod er der tale om en afgørende landvinding i forhold til Feuerbachs erkendelsesteori, som nok fremhævede det konkrete, materielle og sansende menneske overfor Hegels tale om den rene ånd, men som ikke forstod mennesket som et *arbejdende væsen*, kun som sansende og passivt »nydende« (ibid. 61).
- 2) Det er netop de metafysiske absoluteringer i disse første skrifter, troen på kommunismen som historiens immanente mening og mål og i det hele taget hans sammenblanding af metafysik og videnskab i snakken om historiens nødvendighed, der er den saglige baggrund for en række borgerlige kritikeres angreb på marxismen. Se f.ex. Søren Krarup, 68-109. Krarup har i modsætning til de fleste af de forannævnte Marxkritikere dog ulejligen sig med at kigge i bare et par enkelte værker. Han koncentrerer sig om *Parisermanuskripterne* og identificerer derefter meget bekvemt marxismen som sådan med talentfuldt udsøgte vidtløftigheder fra disse ungdomsskrifter. Den senere kritik af den politiske økonomi kommer naturligvis ikke i betragtning. Med *Manifestet* fra 1848 er »Marx' udvikling til socialistisk teoretiker...fuldbragt« (85). Det sikre nummer i den borgerlige Marxkritik er fikseringen på et par citater fra ungdomsskrifterne, som må gøre fyldest for osse den senere udarbejdning af kritikken af den politiske økonomi. Fidusen består så i at man på dette grundlag får marxisterne stemplet som (dårlige) teologer i og med at de har »en såkaldt »eskatologisk« opfattelse af revolutionen« (Bent Honoré, 26). Eksempler på en tilsvarende eskatologisk Marxtolkning findes hos Fleischer, 17. Den borgerlige kritiks fortrængning af eller uvidenhed om kapitalismekritikken ændrer imidlertid ikke ved den kendsgerning, at der hos den *unge* Marx findes tendenser, der med en vis ret kan tolkes som eskatologisk farvede. At man hos Engels allerede i 1844 finder en afvisning af den kristne tanke om Guds åbenbaring i historien forandrer ikke dette forhold - som Alfr. Schmidt synes at mene (III-9).
- 3) Man går glip af radikaliteten i Kierkegaards anliggende, når man fordømmer hans synspunkt som »umenneskeligt« i al almindelighed (bl.a. fordi han i *Frygt og Bæven* lader Gud kræve, at Isak - den dennesidige glæde - skal *ofres* for *troens* skyld). Denne opfattelse er dominerende i den kritik af Kierkegaard, der er ført frem af bl.a. Løgstrup (I+III), Møller Kristensen (1), Adorno og Knud Hansen. Hos den sidste hedder det med en karakteristisk formulering, at konsekvensen af Kierkegaards »menneskeideal« er »fornægtelsen af enhver mulighed for med-menneskelig eksistens« (I-12).

- 4) Forsynstanken er »det, som holder Fortvivlelsen borte«, men den »lader sig kun tro«: der er intet, man kan støtte sig til, »jeg har endydermere hele den bekymrede Betragtning af Tilværelse med Alt hvad den veed om Tilværelsens Elendighed, imod mig« - skrev Kierkegaard i sin dagbog engang i 1846 (Pap. VII I A, 130). Således er den absurde tro det eneste alternativ, Kierkegaard er i stand til at holde op overfor Hegels mistrøstige konstatering: »Filosofien... forsoner, den forklarer det virkelige, som synes at være forkert, som det fornuftige, viser det som noget der er begrundet i ideen selv og hvormed fornuften skal tilfredsstilles. Thi fornuften er det guddommelige« (citeret efter Alfr. Schmidt, II-130).
- 5) Formuleringen peger som de fleste af Kierkegaards fremstillinger af samfundsmæssige forhold på den kendsgerning, der allerede er nævnt: at industrialismen langt fra var slået igennem i Danmark på dette tidspunkt, hvorfor *proletariatet* som klasse simpelthen ikke eksisterede. Det betød naturligvis at det var umuligt at få øje på dynamikken i det (senere) specifikt *kapitalistiske* samfund. De samfundsmæssige forskelle fremtrådte derfor ikke som historisk bestemte, men som naturgivne. Jvf. at citatet ovenfor fortsætter: »...Tigger, Een skjøn som Østens Dronning, en Anden elendigere end Lazarus«.
- 6) Jvf. mht. til Kierkegaards sans for betydningen af de »udvortes og jordiske Goder« (IV-137) en symptomatisk fejlцитering af Paulus, som i I. Cor. 7-20f. skriver: »Hver skal blive i den Stand, som han var i, da han blev kaldet! Blev du kaldet i Trællestand, saa bryd dig ikke om det; men selv om du kan blive fri, saa bliv hellere i den.« Kierkegaard citerer: »er Du kalden Træl, da bekymre dette Dig ikke, kan du blive fri, da vælg hellere dette« (IV-133. Jeg understreger HEAF). Jvf. hermed Villy Sørensens typiske Kierkegaardforståelse: at det skulle være Kierkegaards opfattelse, at »det ydre (er) blottet for betydning« (III-91) eller Olesen Larsens konklusion på sin Kierkegaardslæsning: »Forskelligheden i verden skal man lade bestå,...netop ved at lade den bestå og dog bevare ligheden tilintetgør man betydningen af forskelligheden« (I-2/124).
- 7) På dette punkt falder den borgerlige og den sovjetmarxistiske opfattelse sammen. I Kierkegaards verdensanskuelse står »kampen mod revolutionen...i centrum« (Lukacs, 227. Jvf. s. 16). Lukacs viser ikke megen sans for Kierkegaards problemstilling, der ikke passer ind i den stivbenede dialektik, Lukacs promenerer. Men han argumenterer dog for sin opfattelse. Det samme kan man ikke sige om sovjetfilosoffen D.I. Zaslavskij, som mener det samme, men præsterer at overgå endog de fleste borgerlige angreb på Marx i primitivitet og uvidenhed (16 ff.).
- 8) Jvf. Orla Lehmanns tilbageskuende tale fra 1860, hvor han fremhæver den »frygtløse Standhaftighed« hvormed han har kæmpet mod »den plebejiske Aands onde Instinkter. Da Danmark i 1848 udførte det dristige Vovestykke at overdrage Magten til det hele Folk, da var det ikke for at lægge Statsstyrelsen i den uoplyste Almues Haand...Det er de begavede, de dannede, de formuende, som i ethvert civiliseret Samfund har Overvægten i de offentlige Anliggenders Bestyrelse...« (Citeret efter Vilhelm Krarup, 71). Jvf. at Monrad ifølge Povl Bagge ikke ønskede at den almindelige valgret skulle benyttes til »at fremme en politisk eller social nivellering. De retslige skranker mellem stænderne skulle falde, men den naturlige lagdeling...skulle vedblive at bestå, også i det politiske liv, blot nu hvilende på frivillighedens sikre og faste grundlag.« Kun i kraft af den franske nationalforsamlings brede grundlag havde man, mente Monrad, været i stand til »at modstå den kommunistiske bevægelse og frelse både Frankrig og den civiliserede verden fra barbari og undergang.« (Bagge, 165 f.)
- 9) Om Kierkegaards partitagen til fordel for »den menige mand« imod den kirkelige og politiske overklasse har J. Bukdahl skrevet en lille bog, der udmærker sig ved som en af de få i Kierkegaardforskningen af være opmærksom på dette aspekt (J. Bukdahl: *Søren Kierkegaard og den menige mand*).
- 10) Dét var problemet, ikke Kierkegaards »fuldkomne Mangel paa Sans for Historiens Udviklingsgang«, som G. Brandes mener (332).
- 11) Jvf. f.ex. D.G. Monrad (I): »Staten har sit Formaal i sig selv, den omfatter alle Klasser, alle Interesser, indenfor dens Skranker maa enhver Borger kunne føle sig tilfreds; den maa, idet den



omfatter og besjæler hele Samfundet og alle dets enkelte Bestanddele, kunne fordre, at de forskellige Elementer bøje sig under dens eneberettigede Magt og ei sønderlemme Eenheden, der er Grundbetingelsen for dens Tilværelse.« Citatet er fra en usigneret leder. Povl Bagge mener imidlertid at den med overvejende sandsynlighed er skrevet af Monrad - som da osse andre steder (f.ex. i *Flyvende politiske Blade* nr. 1, 1839) giver udtryk for en tilsvarende opfattelse.

- 12) Jeg har foran gjort opmærksom på, at jeg ikke bilder mig ind at have gennemført mere end et forarbejde til en egentlig marxistisk analyse af Kierkegaards filosofi. En sådan analyse måtte forsøge ikke blot at demonstrere modsigelserne i Kierkegaards system og de politiske konsekvenser, der må drages af det, men osse langt grundigere dechifrere sammenhængen mellem den kierkegaardske filosofi og både den samfundsmæssige, materielle virkelighed den udspringer af og forsøger at begribe og den der senere - i det 20. årh. - viste sig at være en frugtbar grobund for reproduktionen af (en del af) Kierkegaards filosofi.
- 13) De centrale værker i denne sammenhæng er *Begrebet Angest* og *Sygdommen til Døden*, hvor angsten og fortvivlelsen tolkes som udtryk for ånden (friheden) i former, hvor den enten endnu ikke er brudt igennem eller er (forsøgt) fortrængt. Denne psykologisk - antropologiske analyse suppleres med en dogmatisk, hvor tabet af friheden bestemmes som *synd*, dvs. at tanken om at menneskene *selv* er skyldige i deres egen situation fastholdes. De psykologiske, sociale og historiske forudsætninger indrømmes en central og uomgængelig betydning *som forudsætninger*, men det helt afgørende for Kierkegaard er stadigvæk at »Syndens Mulighed« ikke samtidig er »dens Virkelighed« (BA-49). Friheden og dermed synden - kan aldrig restløst (bort)forklares med henvisning til andre faktorer end den handlendes egen - frie - handling: »Uskyldigheden tabes bestandig kun ved Individets qualitative Spring« (BA-66). Det er en »Modsigelse« at synden skulle være kommet »nødvendigt ind i Verden« (BA-79). Dvs. at friheden i sidste instans må hævdes at forudsætte sig selv, den kan ikke bevises, kun *tros*. Det vil videre sige, at hvor central mht. en psykologisk - eksistentiel forståelse denne del af forfatterskabet end er, så er osse de subtile analyser af selvets dialektik ude af stand til at overskride barrieren mellem det - postuleret frie - indre og den ufrie, uigennemsigtige yderverden. Det vil i sidste instans sige, at Kierkegaard heller ikke er i stand til at begribe den indre dialektiks historiske karakter, som en »inderlighed«, der altid *på forhånd* er formidlet af en bestemt historisk »yderlighed«.
- 14) Forsynstanken er ikke forbeholdt Kierkegaard pga. hans specielle kristelige forudsætninger. Den findes f.ex. osse hos Vico, »den nyere tids første virkelige historiefilosof« (Horkheimer, 46), hos Kant (Øfsti, 29) og hos Hegel (I-365).
- 15) Jvf. med den unge Marx' foran omtalte artsbegreb.
- 16) Det er symptomatisk at Vigilius ikke gør noget ud af *arbejdets* betydning i syndefaldsmyten.
- 17) Jvf. udgiverens note hertil: »Grund betyder fornuftgrund, logisk grund, latin: ratio, som er tidløs og ikke har noget at gøre med den tidsbestemte årsag, foranledningen, latin: causa.«
- 18) Som har gjort Kierkegaards historieopfattelse anvendelig i forskellige borgerlige ideologidannelser, som bevidst eller ubevidst har haft en interesse i at bortforklare de - historisk betingede - samfundsmæssige modsigelser ved at opfatte historien (og dermed samtiden) historicistisk: som en sum af unike begivenheder. Således er f.ex. »den historiske udfoldelse« for Sløk »en i sig selv kvalitetsløs succession« (III-93). Jvf. K. Olesen Larsen (II).
- 19) Jvf. Pap. XI-2 A 170 (1854): »I en vis Forstand kan man nemlig sige, at der jo slet ingen Styrelse er«. Gud »tvinger sig fra almægtigt at gribe ind« og overlader i stedet »de sammen satte Kræfter at udfolde sig«. Lukacs taler med rette om Kierkegaards »religiøse ateisme« (103).