

KIERKEGAARD OM TIDEN OG DET TIMELIGE

Af Mogens Wegener

Omend tidsbegrebet ikke er genstand for nogen systematisk undersøgelse hos Kierkegaard, så har det dog en særlig status i hans tænkning, fordi timelighed er et fundamentalt træk ved den menneskelige existens. Ligesom tidsbegrebet derfor udgør en vigtig indfaldsvinkel til Kierkegaards forfatterskab, kan studiet af Kierkegaard på mange måder bidrage til at kaste nyt lys over tidsbegrebet.

Min opgave i nærværende artikel vil kun være den at formidle et lille glimt af Kierkegaards vældige tankeverden ud fra en ganske bestemt synsvinkel. Min hensigt er først og fremmest at skitsere nogle hovedtræk af hans tanker om tiden, baseret på en læsning af værkerne *Begrebet Angest* og *Philosophiske Smuler*.¹ I tilknytning til denne gennemgang vil jeg tage to teser, som jeg har fundet indeholdt i de pågældende værker, op til nærmere diskussion.

Angående det indviklede forhold mellem Kierkegaard selv og hans forskellige pseudonymer må jeg, af hensyn til fremstillingens korthed, nøjes med at henvise til Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A study of time and the self*, Princeton 1975, samt til J. Sløk, *Kierkegaard - humanismens tænkner*, Reitzel 1978.

1. Tidsbegrebet

Ifølge Kierkegaard kan mennesket bestemmes som en syntese af *legeme* og *sjæl*, hvori det forenende tredje er *ånd* - dvs. gudbevidsthed eller bevidsthed om selvet. I det umiddelbare menneske er ånden ikke virkeliggjort, men giver sig alene til kende som mulighed og opgave. Denne åndens given sig til kende, der for den ubevidste menneskesjæl ytrer sig på gådefuldt skræmmende vis, kaldes: angst. Til forskel fra frygten, som altid har retning mod noget

Kierkegaard om tiden og det timelige

bestemt, har angsten ingen genstand – eller rettere, dens genstand er det ubestemte. Heraf kommer det dunkle i dens væsen.

Angst er *frihedens udtryk* forud for viljens endelige gennembrud, som er afgørelsen, valget. I angsten er friheden ufri, ikke som følge af noget ydre, men på grund af sig selv. Ånden, som er friheden, er indesluttet og fanget i sit eget væsen. Intet kan tvinge den ud mod dens egen vilje. Angsten overvindes, når mennesket i fortvivlelsens mod vælger sig selv og vover at blive et frit væsen. I kraft af sin egen frie beslutning overtager det sig selv i lys af evigheden og forvandles derved til ånd. Først gennem *viljens afgørelse* i og for frihed bryder ånden frem og fuldbyrder syntesen.

Men hvad har alt dette med tiden at gøre? – Ikke så lidt, som vi skal se. Pointen er den, at bestemmelsen af mennesket som en syntese i ånd af legeme og sjæl (sansning og tænkning) på ligeværdig måde kan udtrykkes ved hjælp af helt andre begreber: mennesket kan nemlig lige så vel bestemmes som en syntese af *timelighed* og *evighed*, hvor det er *øjeblikket*, som er det forenende tredje.

Hvad mener nu Kierkegaard med det? – Al tilværelse er bundet til tiden, som også er *menneskelivets grundvilkår*. Men den tid, som er fælles for alt eksisterende, er blot en tom succession af en mangfoldighed af ligegyldige momenter. I og for sig er tiden kun en indholdsløs række af tilfældige *begivenheder*, der afløser hinanden. Evigheden derimod er ensbetydende med nærværet, der i kraft af sin pludselige indbryden kan ophæve tidsfølgen og standse dens *fremadskriden*.

Således bestemmer han øjeblikket som »evighedens første reflex i tiden« og »evighedens atom«. Dette er betydningen af *momentet*, når det tænkes *abstrakt*. Opgaven for den eksisterende tænker er imidlertid at tænke momentet *konkret*. Vigtigheden af denne opgave understreges deraf, at øjeblikket bestemmes som den afgørende kristelige kategori. Momentet tænkt konkret er identisk med øjeblikket forstået som nærvær.

I sin forklaring af øjeblikket eller det pludselige (der forøvrigt omtales som tvetydigt) henviser Kierkegaard explicit til Platons dialog *Parmenides*, et af storværkerne indenfor den spekulative

dialektik. For at betone forskellen på *spekulation* og *existens* indfører han imidlertid en distinktion mellem *tiden*, forstået som tom orden eller rækkefølge, på den ene side, og timeligheden eller det *timelige* på den anden.

Øjeblikket forstået som nærvær danner den kategoriale forudsætning for timeligheden, der defineres i kraft af de tre temporale modaliteter: *nutid*, *fortid* og *fremtid*. Tidens tredeling, som sætter *timeligheden*, er nemlig betinget af det snit eller indbrud i rækken af begivenheder, som sker i og ved øjeblikket. Timeligheden fremtræder dermed som *menneskets tid* eller den menneskelige tid, existensen tænkt som konkret proces, i modsætning til naturens tid, der blot er et abstrakt kontinuum.

Ifølge Kierkegaard er *nuet* bevidsthedsfrembragt, idet oplevelsen af nærvær såvel som fravær er noget, som er forbeholdt den menneskelige bevidsthed. Samtidig er øjeblikket tvetydigt, fordi det er en dobbelt syntese af tid og evighed. Forstået som den instans, der sætter det timelige, altså som momentet, har øjeblikket ingen andel i tiden, men er blot en *reflex* af det evige. Forstået som den instans, der ophæver det timelige ved at indføre det i evigheden, bliver øjeblikket ensbetydende med »tidens fylde«, hvilket er det absolute *paradox*. Kun i denne sidste betydning er øjeblikkets syntese den samme som åndens syntese.

I sig selv, som rent snit, tilhører *øjeblikket* ikke tiden. Kun det, som har varighed, har del i tiden. Men i kraft af øjeblikket sættes der skel mellem *det nærværende*, *det forbigangne* og *det tilkommende*. Herved begribes tiden som andet og mere end blot en strøm. Øjeblikket får sin sande betydning gennem *afgørelsen*, dvs. *valget*. Det grundlæggende valg er det valg, hvorved mennesket »vælger sig selv i sin evige gyldighed«. Det er samtidig den beslutning, som afgør tilværelsens grundspørgsmål ved at sætte skel mellem godt og ondt.

I det afgørende valg drejer det sig ikke om dette eller hint, thi her gælder det alt eller intet, *liv eller død*. Dog – valgets udfald er nødvendigvis livet, thi det er umuligt at vælge døden bevidst. Således er døden aldrig en følge af valget, men kun af undladelsen af valget, hvilket er sviget. Selvet fordrer at blive født pány i fuld bevidsthed

Kierkegaard om tiden og det timelige

og med anerkendelse af at være *det givne*. I selvovertagelsens øjeblik fremtræder *virkeligheden* i al sin ufuldkommenhed, indbefattet fortiden med alle dens mangler og fejl, som eneste mulighed. Men virkeligheden er selvet – og den, der vælger, vælger dermed sig selv, lige som den, der svigter, også svigter sig selv.

Åndens fødsel forudsætter viljens bevidste afgørelse og indebærer den ubetingede selvhengivelse. Det er dette, som er »springet ud på de 70.000 favnes dyb«. Først herved bliver syntesen til – syntesen af tid og evighed. Den, som gør mennesket helt ved at forbinde legeme og sjæl til et *individuum sub specie aeternitatis*.

Lad os et øjeblik træde tilbage og betragte den overordnede ramme for disse tanker, mønstret i forfatterskabet. Som bekendt skelner Kierkegaard i sin filosofiske antropologi mellem tre existensplaner: det æstetiske, det etiske og det religiøse (A eller B). Æstetikeren er det sanselige menneske, der har valgt at leve for sin lyst og derfor er indstillet på at slå tiden ihjel. Etikeren er det alvorlige menneske, der har indset, at livet er for kort til den slags adspredelse, og at den sande opgave består i at frelse det i tiden givne ved at redde det over i evigheden. Videre er den religiøse det menneske, som har fattet, at denne opgave ikke lader sig løse af et menneske ved egen hjælp, men kun af den evige selv, dvs. af Gud. Endelig markeres der en differens inden for det religiøse mellem (A) den diffuse tro på en højere magt i tilværelsen og (B) den præcise tro på den eviges inkarnation i tiden i mennesket Jesus af Nazaret (det absolute paradox).

Ifølge Kierkegaard er tilværelsens egentlige opgave altså uløselig uden Gud. I forhold til mennesket fremtræder *guddommen* derfor først og fremmest som mulighed; som grænseløs, *uindskrænket mulighed*. Gud er den instans, der gør det muligt at eksistere trods alt. Men samtidig er han *den, som er, som var og som kommer*. I kraft af denne sin evighed er han tillige samtidig med enhver tid. For det endnu levende menneske træder evigheden imidlertid ikke frem som det nærværende, men derimod som det tilkommende. Fremtiden er altså det »incognito«, hvorigennem evigheden forholder sig til tiden. Dette forhold formidles netop i det afgørende øjeblik – det

øjeblik, som er *afgørelsen*.

I afgørelsens øjeblik er al opmærksomheden vendt i retning af det tilkommende. Dette betyder, at mennesket i sin afgørelse for *evigheden* samtidig afgør sin egen fremtid. I en særlig betydning af ordet kan man derfor sige, at *fremtiden* er det hele. Er øjeblikket endnu ikke sat, så viser evigheden sig bag os som det forbigangne. Således prøver *grækeren* at erindre sig *baglæns ind i evigheden*. Evigheden kan imidlertid aldrig være fortidig; det ville være en selvmodsigelse. Er øjeblikket derimod sat, dog kun som et tomt indsnit, så kommer evigheden nok til syne for vort indre blik – men kun som det ubestemt tilkommende. Således afviser *jøden* tanken om tidens fylde, fordi han bestandig forsøger at holde det *evige på afstand*. Er øjeblikket omsider sat for alvor, dvs. som det alt afgørende, »så er det evige, men er tillige det tilkommende, der kommer igen som det forbigangne«. Først hermed er evigheden tilstede i tidens fylde: det nærvær, hvori det forbigangne bliver et med det tilkommende. Derfor er *den kristne*, i modsætning til grækeren og jøden, nødsaget til at gå *forlæns ind i evigheden*, med fuld bevidsthed.

Det begreb, hvorom alt drejer sig, er: *tidens fylde*. I tidens fylde blev *alting nyt* – thi »ånden blev kød og tog bolig hos os«. I sin kerne er evangeliet da kun »hint lille verdenshistoriske avertissement«, som kundgør guddommens inkarnation. Herved er vi fremme ved det problem, som tages op til drøftelse i de *Philosophiske Smuler*: Kan der findes et historisk udgangspunkt for en *evig salighed*? Kan man bygge sin evige salighed på en viden om noget historisk? Dersom denne *viden* forstås som en modsætning til *tro*, dvs. som objektiv erkendelse over for subjektiv lidenskab, er svaret et klart: nej. For Kierkegaard står det fast, at det er subjektiviteten – og den alene – som er sandheden. I det berømte »mellemspil«, der behandler forholdet mellem temporalitet og modalitet, stiller han et nyt spørgsmål: Kan det forbigangne hævdes at være mere nødvendigt end det tilkommende? Også herpå er svaret: nej.

For at forstå hans position må vi vide, at Hegel havde bestemt det nødvendige som: foreningen af det mulige og det virkelige. På grundlag af denne bestemmelse havde han ment at kunne slutte sig

Kierkegaard om tiden og det timelige

til en iboende nødvendighed i historien. Kierkegaard opponerede på det heftigste imod denne tankegang. For ham er historien det gudskabte menneskes historie, og skabelsen, som er guddommens frie handling, kan aldrig udspringe af nødvendighed. Al tilblivelse sker i *frihed*, og enhver årsag ender i en fritvirkende årsag - ja, »selv en naturlovs konsekvens forklarer ingen tilblivelses nødvendighed«.

Aristoteles beskrev *tilblivelsens forandring* som »overgangen fra mulighed til virkelighed« - men dette er en forandring i henseende til *væren*, og *ikke* til *væsen*, påpeger Kierkegaard. Modsat nødvendighed, som er en væsensbestemmelse, er mulighed og virkelighed værensbestemmelser. Af den grund anser han det for utilladeligt at slutte fra *nødvendighed* til *virkelighed* og *mulighed*; nødvendighed er et rent logisk begreb, som overhovedet ikke finder anvendelse på historien.

Alt, som er blevet til, er dermed eo ipso historisk. Og fortiden er urokkelig - sket er sket, som man plejer at sige. Men er denne *fortidens urokkelighed* nu også nødvendigvis urokkelig? Nej, mener Kierkegaard; thi det forbigangne er ikke mere nødvendigt end det tilkommende - og hvis de begge var nødvendige, ville menneskets frihed blot være et fromt bedrag. Alt ville da være bestemt fra evighed af i kraft af skæbnens love. Dette kan han ikke acceptere, og for at undslippe determinismen forkaster han tanken om det fortidiges nødvendighed.

Til at belyse den usikkerhed, som *skaberens frihed* pånøder det skabte, anfører han et lille eksempel. Således, når et menneske iagttager en stjerne, bliver dens nærvær og nutidighed tvivlsom for ham, så snart han tænker på, at den er blevet til og derfor måske kan være gået under igen, førend det sanselige lys kan nå at bringe bud derom. (Denne pointe er stadig aktuel, også i lys af den moderne fysik).

Noget tilsvarende gælder hele den sanselige verden; overalt hersker tvivlens skygge. End ikke den, som føler den skarpe smerte ved at knibe sig selv i armen, kan vide sig sikret imod uvirkelighedens indbrud i sin tilværelse. Jvf. Shakespeare: »*The great globe itself, yea, all which it inherit, shall dissolve and, like this insubstantial*

pageant faded, leave not a rack behind. We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep» (The Tempest, iv; bemærk tvetydigheden i udtrykket »the globe«, som var navnet på hans eget teater!).

Men troen ophæver tvivlen ved en beslutning, idet den vælger at tro noget, som ikke kan vides. Af denne grund er troen det sande »organ« for historien. I kraft af troen får det historiske en betydning, som når ud over det blot historiske. Kun som genstand for troen kan noget historisk blive den grund, hvorpå en evig salighed kan bygges. – *»And my ending is despair, unless I be reliev'd by prayer which pierces so that it assults mercy itself and frees all faults« (The Tempest, epilogen).*

2. De to teser

Efter denne stærkt komprimerede redegørelse for tidsbegrebets status hos Kierkegaard vil jeg nu gå over til at drøfte to vigtige teser angående tiden, som jeg har fundet i de undersøgte værker. De pågældende teser er: (1) tesen om *de tempo-modale begrebers bevidsthedsafhængighed*, som fremsættes af Vigilius Haufniensis i *Begrebet Angest*, og (2) tesen om *fortidens omgørbarhed som angereus mulighedsbetingelse*, der fremføres af Johannes Climacus i *Philosophiske Smuler*.

Som forudsætning for min diskussion må jeg henvise til Mark Taylor, der i sit førnævnte arbejde om det pseudonyme forfatterskab gør gældende, at de eksistentielle stadier i disse værker beskrives på en måde, der gør det rimeligt at betragte dem som sammenhængende og velafrundede helheder hver for sig. At det samlede kierkegaardske forfatterskab kan hævdes at indeholde talrige uforløste spændinger og åbenlyse selvmodsigelser, hvis det vurderes under ét, kan næppe undre, når man betænker hans erklærede modvilje mod paragraf-tyranniet i de traditionelle filosofiske systemer. Alligevel er det næppe i sig selv udtryk for et krænkende overgreb imod hans tænkning at holde de enkelte værker i hans pseudonyme forfatterskab fast på visse elementære krav – og da først og fremmest et formelt krav om indre konsistens ud fra værkernes egne præmisser.

Kierkegaard om tiden og det timelige

Hensigten med disse bemærkninger er ikke, hvad man kunne befrygte, at finde et dårligt påskud til at belære de uvidende om, hvad den store afdøde burde have skrevet, dersom han havde lagt lidt større vægt på at undgå de mest oplagte misforståelser og fejltagelser. Den slags løftede pegefingre er både værdiløse og upassende i forhold til et geni som det kierkegaardske. Nej, formålet er alene at henlede læserens opmærksomhed på visse vanskeligheder vedrørende tidsopfattelsen i de omtalte værker, samt at advare imod visse nærliggende tolkningsmuligheder for i stedet at anbefale andre, som måske er knapt så nærliggende.

Vi må nu gøre os klart, at det fælles præg for de pågældende to værker ikke er begrænset til deres pseudonyme karakter. Samtidigheden af deres tilblivelse og udgivelse vidner om et langt dybere slægtskab. Vurderet i lys af læren om de eksistentielle stadier synes pseudonymerne således at have nogenlunde samme status. Begge skikkelser, både Climacus og Haufniensis, kan ses som exponenter for religiøsiteten A på samme tid som de viser hen til, og er på vej mod, religiøsiteten B. Det vigtigste fællestræk i vor sammenhæng, hvor det gælder tidsbegrebet, er imidlertid opfattelsen af logikken, som præsenteres i forbindelse med pseudonymernes polemiske opgør med yndlingsofferet Hegel.

Det fastslås her kategorisk, at *tid og bevægelse* er begreber, som er absolut inkommensurabel med ethvert tænkeligt logisk system. Således skriver Haufniensis i sin indledning, at »i logiken må ingen bevægelse vorde, thi logiken er, og alt logisk er kun«; videre anfører han i en fodnote, at »bevægelse i logiken det er Hegels fortjeneste«. Men uden at give Hegel ret endsige hædre ham for at have indført bevægelse i logikken, så kan vi idag med al den bagklogskab, der følger af et kendskab til den historiske udvikling hævde, at på det punkt tog Kierkegaard fejl.

De sidste tyve års udvikling af en hidtil ukendt logisk disciplin, den tempo-modale logik, har med al ønskelig tydelighed demonstreret, at det rent faktisk lader sig gøre at kombinere tid og bevægelse med logik. Men ikke nok med det: i virkeligheden er den moderne tempo-modale logik baseret på en genopdagelse og videreudvikling af

middelalderlige ideer. Kierkegaards opfattelse beror på en fordom, som han deler med hele den nyere tids europæiske filosofi. Så meget mærkeligere er det da at kunne konstatere, at hans egne reflexioner over tidsbegrebet udgør et yderst originalt bidrag til: *den tempo-modale logik*. -

Men lad os se lidt nærmere på de to teser. Først tesen om den menneskelige bevidsthed som betingelse for det timelige. Hos Haufniensis læser vi følgende begrundelse:

»Når man rigtigt bestemmer tiden som den uendelige succession, så ligger det tilsyneladende nær også at bestemme den som: nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i tiden selv; thi den fremkommer først ved tidens forhold til evigheden .. Det liv, der er i tiden og blot er tidens, har intet nærværende. .. Det evige derimod er det nærværende.

»Øjeblikket betegner det nærværende .. Vil man nu bruge øjeblikket til at bestemme tiden ved .. så er øjeblikket netop ikke det nærværende, thi det rent abstrakt tænkte mellemliggende mellem det forbigangne og det tilkommende *er* slet ikke ... Skal derimod tiden og evigheden berøre hinanden, da må det være i tiden; og nu er vi ved øjeblikket.

»På latin hedder det: *momentum*, hvis derivation (af *movere*) kun udtrykker den blotte forsvinden. Således forstået er øjeblikket ikke egentlig tidens atom, men evighedens .. Det er evighedens første reflex i tiden. .. Syntesen af det timelige og det evige er ikke en anden syntese, men udtrykket for hin første syntese, ifølge hvilken mennesket er en syntese af sjæl og legeme, der bæres af ånd.

»Så snart ånden er sat, er øjeblikket der. .. Først i øjeblikket begynder historien, naturen ligger ikke i øjeblikket. .. Øjeblikket er hint tvetydige, hvori tiden og evigheden berører hinanden, og dermed er begrebet timelighed sat ..

»Først nu får hin inddeling sin betydning: den nærværende tid, den forbigangne tid, den tilkommende tid.« -

En nærliggende tolkning af denne tese, baseret på den citerede kontekst, vil markere et klart skel mellem naturens åndløst hensvin-

Kierkegaard om tiden og det timelige

dende tid, immanensens indholdsløse succession, og historiens menneskelige tid – timeligheden – som er kendetegnet af tredelingen: fortid/nutid/fremtid, hvor det forbigangne og det tilkommende manifesterer sig via henholdsvis erindring og forventning, mens det nærværende aktualiseres som oplevelse og afgørelse. Denne tolkning er i og for sig rigtig nok – forkert bliver den først, hvis den udvides med en påstand om, at timeligheden til trods for al sin subjektive gyldighed dog, objektivt set, er en illusion, fordi den ikke har gyldighed i og for naturen.

Over for sidstnævnte påstand, som er en nærliggende fejltolkning af den kierkegaardske lære om det timeliges afhængighed af bevidstheden, må det imidlertid fastholdes, at hvor som helst, man støder på modsætningen mellem det subjektive og det objektive, er det netop subjektiviteten, som er sandheden, ifølge Kierkegaard. Og da ånden står over naturen, vil det i spørgsmålet om *realitet* versus *illusion* forholde sig sådan, at det er den *subjektive* tid, som er reel, mens den *objektive* er illusorisk.

Imidlertid er det næppe pseudonymernes intention at reducere naturvidenskaberne *ad absurdum*. Endvidere danner naturen den fælles basis for alt eksisterende, hvorfor den også udgør substratet for såvel den åndløse som den beåndede natur. Altså kan naturens tid kun kaldes illusorisk, når den vurderes eksistentielt. På hvilken måde og i hvilken betydning står da ånden over naturen, ifølge Kierkegaard? Svaret på dette må for mig at se bestå i en henvisning til *inkarnationen*, dvs. det absolute paradox.

Ved inkarnationen træder evigheden i forbindelse med tiden derved, at guden – dvs. skaberen – påtager sig menneskelig skikkelse. Imidlertid er dette ifølge Kierkegaard ikke noget som lader sig tænke, altså heller ikke noget som kan være genstand for viden. Men hvorfor mener han at det er så uforståeligt? Er ikke øjeblikket noget vi alle kender til? Jo, som det forsvindende; men i den betydning er det netop heller ikke andet end en imitation af det evige, en ussel parodi. Det er kun som indholdsmættet livsfylde, som guddommens eget nærvær, at øjeblikket er så ubegribeligt. I denne betydning kan det slet ikke fattes, men kun opleves.

Alligevel er dets ubegribelighed af en sådan art, at vi kan danne os et begreb om den vanskelighed, som stiller sig i vejen for vor forståelse. Det drejer sig nemlig om en selvmodsigelse: den selvmodsigelse, at for en skabt ånd må *evigheden* nødvendigvis være *noget, som bliver til*. Evigheden er for os nødvendigvis fremtidsrettet. Men dersom evigheden er noget, som kan blive til, så må det samme vel gælde om sandheden? Ja, og derfor kan sandheden heller ikke være tidløs. Men heraf kan man ikke slutte, at det sande bliver til for os med nødvendighed. Såfremt ånden, som er friheden, skal kunne bryde igennem, må det jo netop ske frit!

Den nævnte selvmodsigelse er dog kun en gentagelse eller afspejling af en endnu dybere og mere oprindelig selvmodsigelse - den, at den evige ud af sin evighed skabte en verden af tid i tid. Derfor kan sandheden om det, der skete, heller ikke være uafhængig af tiden. Men hvis noget først *er* blevet sandt, så vil det også være sandt i al fremtid. Det er i denne betydning, og kun i den, at *vi* kan kalde sandheden evig.

Dernæst vil jeg drøfte tesen om fortidens omgørbarhed som den nødvendige betingelse for angerens mulighed. Herom skriver Climacus:

»Kan det nødvendige blive til? - .. Al tilblivelse er en liden, og det nødvendige kan ikke lide, ikke lide virkelighedens lidelse, hvilken er denne, at det mulige .. viser sig som intet i det øjeblik det bliver virkeligt; thi ved virkeligheden er muligheden tilintetgjort. 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.

»Nødvendigheden står ganske for sig selv. .. Der er slet intet til, fordi det er nødvendigt .. Det virkelige er ikke mere nødvendigt end det mulige .. (Aristoteles' lære om de to arter af det mulige i forhold til det nødvendige. Fejlen ligger i, at han begynder med den sætning, at alt nødvendigt er muligt ..) .. Al tilblivelse sker ved frihed, ikke af nødvendighed; intet tilblivende bliver til af en grund, men alt af en årsag, og enhver årsag ender i en fritvirkende årsag.

»Alt hvad der er blevet til er *eo ipso* historisk; thi selv om der intet videre lader sig prædicere om det, det historiskes afgørende prædikat

Kierkegaard om tiden og det timelige

lader sig dog prædicere: det er blevet til .. Naturen er for abstrakt til i strengere forstand at være dialektisk i retning af tiden. Dette er naturens ufuldkommenhed, at den ikke har i anden forstand historie, og dens fuldkommenhed, at den dog har en antydning deraf – den nemlig, at den er blevet til, hvilket er det forbigangne; det at den er til, det nærværende.

»Hvad som er sket, det er sket, kan ikke gøres om igen; således kan det ikke forandres. Er denne uforanderlighed nødvendighedens? Det forbigangnes uforanderlighed er tilvejebragt ved en forandring, tilblivelsens forandring – men en sådan uforanderlighed udelukker ikke al forandring, da den ikke har udelukket den; thi al forandring er kun udelukket derved at den hvert øjeblik er udelukket.

»Det forbigangnes uforanderlighed (er derfor ikke blot) dialektisk i retning af en tidligere forandring, men må endog være dialektisk i retning af en højere forandring, der ophæver den (angerens, fx.).« –

Hertil kan føjes en enkelt bemærkning af Haufniensis:

»Det mulige svarer aldeles til det tilkommende. Det mulige er for friheden det tilkommende, og det tilkommende for tiden det mulige.«

Den ovenfor indeholdte passage vedrørende naturen kan ses som et tegn på rigtigheden af den fremsatte tolkning af tese 1. Hvad tese 2 angår, ses det klart af det citerede, at der heri fremsættes nogle højt egensindige synspunkter vedrørende den rette definition af modaliteterne mulighed, virkelighed og nødvendighed. Kierkegaard tillader sig løsefrem at korrekse Aristoteles, oldtidens berømteste logiker.

Ud fra en moderne betragtning af logikken lader det sig ikke afgøre, hvem af dem der har ret – Kierkegaard eller Aristoteles. Deres systemer forekommer *a priori* lige rigtige, subsidiært lige forkerte. Selv hælder jeg mere til en pragmatisk opfattelse, hvorefter logiske systemers gyldighed er relativ til deres anvendelsesområde og fastlægges på basis af konvention ud fra en hensigtsmæssighedsvurdering. På denne baggrund lader det sig meget vel tænke, at det kierkegaardske system kan fungere mere formålstjenligt end det aristoteliske, vurderet med henblik på en eksistentialistisk orienteret

filosofi.

Nu er det jo noget af en tilsnigelse at omtale den kierkegaardske logik som et selvstændigt system, så længe den ikke foreligger i færdigt udarbejdet form, hvad den som bekendt ikke gør. Alligevel kan det synes rimeligt at hævde, at den virtuelt eller tendentielt har karakter af at være system. Dette følger af det formelle krav om konsistens der, som vi ovenfor har set, må gælde for det enkelte pseudonyme værk. I modsætning til Hegel holder Kierkegaard jo fast ved princippet om non-kontradiktion lige indtil den højeste syntese, selve det absolutte paradox.

Men hvad er det da der kendetegner den særlige kierkegaardske logik til forskel fra andre og mere traditionelle systemer?

Lad mig ganske kort præsentere strukturen i det logiske system, som jeg finder antydning af pseudonymet Climacus. Systemet indtager en art mellemstilling mellem atemporale og tempomodale systemer, idet mulighedsbegrebet defineres temporalt, mens nødvendighedsbegrebet derimod defineres atemporalt. Begrebet om det nødvendige bestemmes således som det, der kun kan benægtes på bekostning af selvmodsigelse, i modsætning til begrebet om det tilfældige, der bestemmes som det, der skiftevis kan bekræftes og benægtes uden nogen selvmodsigelse. Men dette skiftevis udtrykker netop omskifteligheden af det timelige.

Det tilfældige er dermed bundet til tiden og ensbetydende med det timelige, der er tredelt og bøjes i nutid, fortid og fremtid. Begrebet om det mulige bestemmes herefter som det, der er tilfældigt i henseende til fremtiden, mens begrebet om det virkelige bestemmes som det tilfældige i henseende til nutiden eller fortiden, idet virkelighed og mulighed sættes som hinanden gensidigt udelukkende bestemmelser. Endvidere bestemmes det virkeligt givne som urokkeligt i al-fremtid-fortidigt, omend denne uforanderlighed selvfølgelig ikke samtidig bestemmes som nødvendig. Til sidst bestemmes tilblivelsens forandring som overgangen fra mulighed til virkelighed, selve omslaget i det øjeblik, som er nu'et.

Vi ser heraf, hvorledes timelighedens tre bøjninger eller tempi - det tilkommende, det nærværende og det forbigangne - ifølge

Kierkegaard om tiden og det timelige

Kierkegaard indsætter sig som primitive eller irreducible begreber med bevidstheden som den determinerende instans. På basis af den hermed skitserede logik kan vi sige, at friheden – det kierkegaardske nøglebegreb – manifesterer sig voluntaristisk som en *nisus*, anteciperende en bestemt fremtid blandt uendelig mange mulige, som indbyrdes udelukker hverandre. Forstået sådan slutter Kierkegaard sig meget tæt til Leibniz i sit syn på logikken (jvf. det leibnizske begreb om »mulige verdener«).

I betragtning af dette nære afhængighedsforhold kan man undre sig over, at Kierkegaard finder det nødvendigt at lade Climacus tage så kraftigt afstand fra det traditionelle princip om nødvendigheden af det nutidigt eller fortidigt givne. Ganske vist kunne Diodoros Kronos bruge det som præmis for sit berømte »mester-argument«, hvormed han hævdede at have ført bevis for determinismen. Men Leibniz – som citeres med bifald af Climacus – bekendte sig til et ækvivalent princip: *unumquodque quando est oportet esse*, samtidig med, at han bekæmpede determinismen; han kan derfor næppe have ment, at det omtalte princip udgør en alvorlig trussel imod friheden. Godtog Kierkegaard mon ikke den leibnizske løsning på det gamle spørgsmål om forholdet mellem frihed og forsyn?

Forklaringen skal antagelig snarere søges i Kierkegaards polemiske forhold til Hegel. Sandsynligvis har han haft et behov for at betone og fremhæve sit eget frihedsbegreb så klart som overhovedet muligt. Af den grund skitserede han da sin egen logik – som samtidig blev et alternativ til den leibnizske. Følger nu heraf, at Leibniz tog fejl med hensyn til ovennævnte princip, og at han gjorde uret i at antage nødvendigheden af det nutidigt eller fortidigt givne? På ingen måde! Det eneste vi kan slå fast er, at det kierkegaardske begreb om nødvendighed altså er et andet end det leibnizske, der minder om det aristoteliske.

Men hvad så med Hegel? Er vi nødt til at medgive, at hans begreb om det nødvendige som foreningen af det mulige og det virkelige også bare er et andet end Kierkegaards? Ja, det er straks et mere kildent spørgsmål. Problemet med Hegel er, at hans opfattelse af forholdet mellem begreberne mulighed og nødvendighed ser ud til at

indebære en såkaldt kollaps af de modale distinktioner. Forskellen på begreberne udviskes, forholdet mellem grund og følge bliver uskelneligt fra forholdet mellem årsag og virkning, og determinationen forudsættes absolut og total.

Nøjagtig den samme indvending, som her rettes imod Hegel, kan også rettes imod Spinoza. Ifølge Spinoza gælder, at den eneste frihed vi kan vinde som mennesker er: indsigt i det nødvendige, forstået som viden om tilværelsens love. Indvendingen rammer derimod ikke Leibniz; thi ifølge ham er tilværelsens love frit indstiftet af skaberen, som udtryk for den højeste hensigtsmæssighed. For Leibniz står friheden over nødvendigheden. Derfor kunne Kierkegaard bruge ham som modvægt til Hegel.

Uden inspirationen fra Leibniz kunne Kierkegaard næppe have udtænkt en så raffineret logik som den vi finder i de *Philosophiske Smuler*. Dog kan man også forestille sig en anden kilde til inspiration. Som teolog må Kierkegaard have haft kendskab til hebræisk. I dette sprog bøjes verberne kun i to tempi: »ufuldbragt« (*fiens*) og »fuldbragt« (*factum*). Herfra kan han godt have hentet sine begreber om mulighed og virkelighed.

3. Afslutning

Hvordan stiller problemet om angerens mulighed sig nu på basis af denne logik? Sket er sket og står ikke til at ændre, plejer vi at sige. Står dette alligevel ikke til troende? Også Kierkegaard er villig til at indrømme det fortidige et præg af uforanderlighed og urokkelighed. Dog er dette for ham ikke ensbetydende med, at det fortidige er uigenkaldeligt i nødvendighedens forstand. Er Gud da i stand til at korrigere skaberværket så radikalt, at det skete derved gøres usket?

I sin fortælling om »den anden død«, fra samlingen *Alef*, beretter den latin-amerikanske digter Jorge Luis Borges en forunderlig historie om en mestiz ved navn Pedro Damian. Efter at denne hele sit liv igennem har angret sin krysteragtige opførsel i et bestemt slag, tilstår hans gud ham den nåde at genopleve slaget på sit dødsleje. Det gør han da så livagtigt, at han efter heltmodige bedrifter kan opgive ånden, truffet i hjertet af en kugle, afskudt i et slag, der blev

Kierkegaard om tiden og det timelige

udkæmpet en menneskealder tidligere, hvorefter ethvert minde om hans forrige fejhed udslettes!

Skikkelsen er modelleret efter en middelalderlig teolog ved havn St. Petrus Damianus, der i en tractat med titlen *De Divina Omnipotentia* har forsvaret den opfattelse, at den almægtige kan genskabe en falden kvindes tabte jomfruelighed så ofte det skal være, når blot hun angrer. Det mere principielle i denne underholdende sag angår også her almagts mulighed for at fortryde det forgangne og ændre fortiden efter forgodtbefindende. Som et lidt mere seriøst eksempel drøfter denne sanddru tilbeder af *sancta simplicitas* den almægtiges mulighed for at omgøre grundlæggelsen af byen Rom. Som bekendt regnede romerne deres kalender *ab urbe condita*. Damianus rejser dermed selve historiens problem.

Kierkegaard hævder angerens mulighed med raffineret logik. Han har ret i sin påstand om, at fortidens urokkelighed ikke kan betegnes som nødvendig i den betydning, han vælger at give dette ord. Historiens præg af fakticitet, såvel som den kausale nexus der er determinerende for dens forløb, er logisk rensat for streng nødvendighed. Men er det ensbetydende med, at guddommen frit kan forstyrre sit eget skaberværk?

Vi må nøje overveje, hvad det er, der her er på spil. Hvis skaberen uden videre kan tilsidesætte de love, han selv har gjort gældende for det skabte, kommer han betænkelig nær det selvmodsige. Der er gode grunde til at mene, at netop fremtidens mulighedspræg sammenholdt med fortidens uigenkaldelighed, idet forholdet formidles ved begivenheden i nuet, udgør en art grundlov for det skabte. Dette grundlov fastlægger tidens retning og angiver derved vilkåret for enhver mulig erfaring. Følgen af at ophæve tidens retning ville være den øjeblikkelige tilintetgørelse af al orden i verden. Thi ophæves tidens retning, suspenderes samtidig termodynamikken, hvilket medfører kosmisk kollaps – det momentane indbrud af chaos.

Der er en klar forskel på logisk og fysisk nødvendighed. Modsat den første, som er tidløs, er den anden fast forankret i tiden og udtryk for dennes entydige retning. Kierkegaard har helt ret i at

virkelighedens determination ikke er absolut, nødvendigheden ikke logisk. Men den er dog heller ikke uden orden eller sammenhæng. Vi kan tale om en determination, der er relativ - nemlig til tidens retning. At Kierkegaard anerkender en slags fysisk nødvendighed indrømmes endog af Sløk. Om denne nødvendighed gælder, at enhver årsag viser tilbage til »en fritvirkende årsag«. Dette kan kun betyde, at al kausalitet har sin rod i en oprindelig spontanitet. Ideen stemmer med den tanke, at fysiske love er rent stokastiske.

For Leibniz - som for Aquinas, Anselm og Augustin - indebærer forsynstroen den tanke, at sandheden om det tilfældigt fremtidige må være uforanderlig og tidløs. Men forestillingen om det tidløse sandhedsbegreb er også på anden vis dybt forankret i vesterlandsk tænkning. Næppe nogen anden forudsætning kan forekomme så grundfæstet og uopgivelig. Alligevel er det svært at frigøre sig fra et umiddelbart indtryk af, at den strider imod frihedsbegrebet og tanken om menneskets frie vilje. Leibniz hævdede at have en tilfredsstillende løsning på denne vanskelighed. Hans forslag kan ses som en videreføring af den såkaldte »middelalderløsning«.

Det er som nævnt et åbent spørgsmål, om Kierkegaard kunne tilslutte sig denne løsning. Ganske vist taler han om troen på et forsyn, men dette udtryk er nærmest ensbetydende med den ubegrænsede fortrøstning til Gud. Troen på styrelsen viser sig deri, at man har tillid til den guddommelige omsorg og kærlighed, uanset hvordan ens tilværelse forløber. Kierkegaard er fremmed for tanken om, at et menneskes skæbne skulle være tilrettelagt fra evighed af; dette synes at udelukke menneskets frihed. Med det siges der dog intet om, at den leibnizske løsning er selvmodsigende. Den kan jo godt være gyldig uden at forekomme overbevisende.

Som skaber er Gud almægtig. Som forsyn er han alvidende. I kraft af sit forsyn har Gud kendskab til alt vedrørende fremtiden, som overhovedet kan være genstand for viden. Men skulle det mon udelukke, at skaberen kan frembringe noget hidtil ukendt og helt igennem nyt? Kun hvis det antages, at sandheden om alt, hvad der nogensinde i al fremtid kan og vil ske, er givet og kendt allerede nu, i dette nærværende øjeblik. Der er imidlertid ingen nødvendighed,

Kierkegaard om tiden og det timelige

som sikrer, at dette er tilfældet.

Sandheden om det, der sker, kan tænkes at være noget, som bliver til i og med, at virkeligheden bliver til; det er der intet selvmodsigende i. Men når sandheden først er blevet til, må den sidenhen være uforanderlig i al evighed. Med denne tolkning af sandhedsbegrebet bekræftes det eviges fremtidsrettethed. Tolkningen er tillige den eneste, der tillader nyt at blive til; dermed tager den skabelsestanken alvorligt. På grundlag af den kan skaberværket ses som et »guddommeligt experiment« (Grundtvig).

Ud fra den skitserede sandhedsopfattelse er det nærliggende at sammenligne tiden med et træ, hvor fortiden udgør rodnet og stamme, mens de himmelstræbende grene peger ind i fremtiden med dens åbne muligheder. Er fremtiden mon altid åben? Ethvert træ kan visne og gå ud, selv tidens. Dette er afslutningen, døden; og døden får altid det sidste ord, siges det. Modsat mængdens mening er dette dog heller ingen nødvendighed, thi alt er muligt – for Gud. Men angeren er en betingelse. Mulighedens betingelse, ifølge Climacus – og Kierkegaard.

Hvad vil det sige at angre noget? Er anger blot det at begræde sine forspildte muligheder? Hvis vi skal få mening i dette begreb, er det nok bedre at lytte til en digter – fx. Dante. Nok har Dante og Kierkegaard ikke meget til fælles, men et har de dog: alvoren, redeligheden.

For Dante er angeren adgangsvilkåret til den højeste lykke, som er den evige ubrudte salighed. Også heri minder han om Kierkegaard. Hvordan skildrer Dante forvandlingen? Efter at have besøgt de fordømtes hule og besteget renselsesbjerget skal han passere to floder på grænsen til det jordiske paradys. Det er *Lethe*, glemselens flod, og *Eunoe*, erindringens flod. Når han har drukket af deres vand, er han fuldkommen.

At få lov til at glemme det onde og huske det gode er ifølge Dante indgangen til den sande glæde. Det samme mener Kierkegaard.²

Noter

1. Stort set samtlige citater i det følgende refererer sig til de to centrale tekstafsnit *Begrebet Angest: Caput III* og *Philosophiske Smuler: Mellemspil*, Søren Kierkegaards Samlede værker, 3. udg. bd. VI, henholdsvis 170-180 og 67-78.
2. Et appendix, som indeholder en tentativ formalisering af den kierkegaardske logik ved hjælp af moderne tempo-modale symboler, kan fås ved henvendelse til forfatteren.

Summary

»Kierkegaard on time and temporality«. - This paper offers a discussion of the notions of time and temporality in Kierkegaard based on two of his major works, »Philosophical Fragments« and »The Concept of Dread«. After a general introduction to the status of the two notions within the pseudonymous authorship as a whole, two interesting theses are made the object of further inquiry: 1) the thesis of the mind-dependency of temporality proper, and 2) the thesis of the revocability of the past as a precondition of the possibility of repentance. As regards the first thesis it is argued that it should be understood within the context of the distinction between natural time which is infinite succession and human temporality which is characterized by the triad of past, present & future: whereas natural time is objective, human temporality is subjective. But to Kierkegaard, subjectivity is truth; and the ultimate aim & goal of spirit (which is a synthesis of body & soul) is to transcend nature in the unique moment of decision = devotion (that moment which is in itself a synthesis of temporality & eternity). Therefore, from the point of view of the existing thinker, it is subjective time which is real whereas objective time is an illusion. As regards the second thesis it is argued that although Kierkegaard opposes the Hegelian view that the contingent becomes necessary by its receding into the past, he does not thereby deny that the past is, in a certain sense, unchangeable (for if it was not, either there would be nothing to repent, or the subjective truth of repenting & forgiving might also be an illusion; but that is truly absurd). In fact, my main point is that although Kierkegaard denies the possibility of imposing motion onto logic, his very own reflections concerning the dialectics of being and existence make an important contribution to a new logic of time and motion in time.

Kierkegaard om tiden og det timelige

**Mogens Wegener
Lektor, mag. art.
Institut for Idéhistorie
Aarhus Universitet**