

Tenkeren som Enkeltmenneske

*En undersøkelse av Kierkegaards begreper
om enkeltmennesket, eksistens og det
subjektive, i lys av hans oppgjør med
filosofisk idealisme*

Pål-Henrik Hagen



Veiledet av Kjell-Eyvind Johansen

Masteroppgave i filosofi, IFIKK

UNIVERSITETET I OSLO

[VÅR 2011]

Tenkeren som Enkeltmenneske

En undersøkelse av Kierkegaards begreper om enkeltmenneske, eksistens og det subjektive, i lys av hans oppgjør med filosofisk idealisme

Av

Pål-Henrik Hagen

Veiledet av Kjell-Eyvind Johansen

Masteroppgave i filosofi, IFIKK

Universitetet i Oslo

Vår 2011

*A sudden crash of thunder. The mind doors burst open,
and there sits the ordinary old man.*

(Zen dikt, gjengitt av Alan Watts)

© Pål-Henrik Hagen

2011

Tenkeren som Enkeltmenneske

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

VI

Sammendrag

Oppgaven er en undersøkelse av Kierkegaards begreper om enkeltmennesket, eksistens og det subjektive i lys av hans kritikk av filosofisk idealisme. Hovedvekten er på begrepene slik de fremkommer i *Philosophiske Smuler og Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. Bakgrunnen for Kierkegaards eksplisering av disse begrepene var pretensjonen innen filosofisk idealisme og spekulasjon om at mennesket kunne komme til en objektiv viten om Gud, og at kristendommens sannhet var tilgjengelig for en rasjonell eller fornuftig erkjennelse. Denne pretensjonen er for Kierkegaard et resultat av å ikke være tilstrekkelig klar over hva en menneskelig eksistens innebærer, og en type feilvurdering av hva rasjonell tenkning er i stand til å oppnå. Han argumenterer derfor for at argumentasjon og tenkning som sådan kommer til kort når de konfronteres med visse eksistensielle, religiøse og filosofiske spørsmål, og vil fremvise hvordan menneskets eksistens er karakterisert ved å befinne seg i en nærmest fundamental tilstand av uvisshet. I oppgaven ser jeg først på filosofisk idealisme som representert i platonisme og hegelianisme, og forsøker å påpeke de generelle trekkene ved den type tenkning og tenker som Kierkegaard argumenterer mot. Jeg ser deretter på Kierkegaards filosofiske fortolkning av kristendommen, på hans metafysiske posisjon, og hvordan disse danner grunnlag for hans forståelse av de gjeldende begrepene. Til slutt kritiseres det jeg anser som svake punkter i Kierkegaards tenkning som fremvist i oppgaven, bl.a. hans idé om tenkningens grense og hans manglende vektlegging av det fellesskapelige.

Takk til Kjell-Eyvind Johansen for veiledning og oppmuntring

Takk til Helga, og alle som har bidratt til gjennomføringen av denne oppgaven og som var tålmodig med tenkerens begrensninger

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
2	Bakgrunn. Filosofisk idealisme og spekulasjon.....	5
2.1	Platon og det metafysiske prosjekt.....	5
2.2	Hegel og hegelianisme.....	9
2.2.1	Forholdet til det religiøse.....	10
2.2.2	Hegels historiefilosofi.....	11
2.2.3	Om hegelsk logikk og begrepet <i>mediasjon</i> . Utgangspunktet for spekulativ tenkning.....	13
2.2.4	Mediering i teologien. Filosofien som opponenten.....	15
2.3	Psykologisk og historisk bakgrunn.....	19
2.3.1	Problemet med institusjonene og dens representanter.....	19
2.3.2	H.L. Martensen og Jakob P. Mynster, og Kirkestormen: Kravet til sannhetsvitnet.....	21
2.4	En bemerkning om det tilsynelatende ekstreme i Kierkegaards kristendom, og en velvillig tolkning.....	25
3	<i>Philosophiske Smuler</i> . Alternativet til den idealistiske filosofi.....	28
3.1	Innledende kommentar om <i>Smuler</i>	28
3.2	<i>Smulers</i> utgangspunkt. Historisk utgangspunkt for evig bevissthet, og den sokratiske sannhet.....	30
3.3	Alternativet: Mennesket i usannhet. Begrepene <i>øyeblikket</i> , <i>anledningen</i> og <i>betingelsen</i>	31
3.4	Om postulering av skapelsestanken. Begrepet <i>synd</i> og menneskets frihet.....	34
3.5	Læreren: Guden som menneske og frelser.....	36
3.6	Det absolutte paradoks. Tankens lidenskap og tenkningens grense. Guden som det absolutt forskjellige.....	39
4	Metafysikken.....	45
4.1	<i>Mellemspil</i> i <i>Smuler</i>	45
4.1.1	Tilblivelsens problem.....	45
4.1.2	Hvem er fienden? Thulstrup og Stewarts forskjellige syn.....	48
4.1.3	Historien og det forbigangne. Utgangspunktet for Troen.....	51
4.1.4	Tro og tvil som viljesakt. Henvi­sing til skeptisismen.....	54
4.1.5	Oppsummerende om <i>Smuler</i> , i forhold til begrepet om enkeltmennesket.....	56

4.2	Enkeltmenneskets eksistens. Avgjørende begreper: <i>eksistens, vorden, tilværelse</i>	59
4.2.1	Tenkning som innenfor mulighet. En kristen metafysikk	61
4.2.2	Det eksisterende enkeltmenneske kontrastert med den spekulative tenker, og hvordan eksistensen presenterer seg for enkeltmennesket	63
4.3	Eksistensproblemer som filosofiens utgangspunkt. Inngangen til det religiøse.....	66
5	<i>Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift</i> . Hvordan bli en kristen	70
5.1	Troens generelle karakter, og tilegnelsens problem	70
5.2	Den subjektive tenker, uendelig interesse i lidenskap	74
5.3	Subjektivitetens sjeldenhet, og subjektiviteten som en oppgave.....	77
5.4	Det etiske forbeholdt subjektiviteten. Kontrast til verdenshistorisk spekulasjon.....	79
5.5	Vanskeligheten	82
6	Kritikk	87
6.1	Tenkningens grense, tenkerens grense, eller leserens begrensning? Problemer med ånd	87
6.2	Kierkegaards egenartede kristendom.....	92
6.3	Kierkegaard filosofiske arv. Mangelen på menighet. Menneskets sosiale aspekt.....	94
6.4	Problemer med en subjektiv etikk	97
	Litteraturliste	102

1 Innledning

Denne oppgaven er først og fremst et tolkningsarbeid, og et forsøk på å belyse begrepene om enkeltmennesket, eksistens og det subjektive slik de fremkommer i Kierkegaards *Philosophiske Smuler og Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.¹ Disse begrepene er på mange måter vevet inn i hverandre, og fremviser en gjensidig avhengighet. Eksempelvis er et enkeltmenneske alltid eksisterende, og kan komme til en økende klarhet omkring dette ved å bli subjektiv. Å bli subjektiv involverer å bli bevisst seg selv som eksisterende enkeltmenneske, osv. Bakgrunnen for Kierkegaards eksplisering av disse begrepene var pretensjonen innen filosofisk idealisme og spekulasjon om at mennesket kunne komme til en objektiv viten om Gud, og at kristendommens sannhet var tilgjengelig for en rasjonell eller fornuftig erkjennelse. Denne pretensjonen er for Kierkegaard et resultat av å ikke være tilstrekkelig klar over hva en menneskelig eksistens innebærer, og en type feilvurdering av hva rasjonell tenkning er i stand til å oppnå. Han argumenterer derfor for at argumentasjon og tenkning som sådan kommer til kort når de konfronteres med visse eksistensielle, religiøse og filosofiske spørsmål, og vil fremvise hvordan menneskets eksistens er karakterisert ved å befinne seg i en nærmest fundamental tilstand av uvisshet. Denne uvissheten er direkte knytt opp til tenkningens iboende begrensninger, og viser seg ved hvordan mennesket i sin faktiske eksistens forholder seg til tilværelsen. Uvissheten viser seg i at mennesket alltid er stilt overfor en åpen fremtid, og i å måtte ta stilling til et sett med muligheter uten noen objektiv sikkerhet med henhold til resultater og konsekvenser, og dermed hvilket valg som er objektivt riktig. Å eksistere innebærer da å ta valg i kraft av viljesytringer snarere enn i kraft av rasjonelle slutninger, valg som baserer seg på subjektive overbevisninger eller forhåpninger heller enn objektive fakta. Nettopp fordi et menneske alltid er *ett* enkeltmenneske må det forholde seg til unike problemstillinger og omstendigheter som ikke finner svar i en abstrakt eller objektiv viten. Objektiv tenkning beveger seg mot å generalisere og allmenngjøre, mens det subjektive enkeltmenneske etterspør svar som svarer til nettopp dets egen konkrete situasjon. Enkeltmennesket er involvert og interessert i sin egen spesifikke eksistens, og det er fra denne at spørsmål oppstår i utgangspunktet, da spesielt spørsmål av en eksistensiell og religiøs karakter, som spørsmål om livets mening eller Guds eksistens. Kierkegaard virker også å mene at spørsmålet om kristendommens sannhet er såpass radikalt fjernet fra noe

¹ Omtales herfra som henholdsvis *Smuler* og *Efterskrift*.

mennesket av egen kraft kunne tenkt opp, og at dette indikerer at spørsmålet har sitt opphav i noe fundamentalt forskjellig fra mennesket selv. Den rasjonelle tankens strid med å komme til klarhet i det indikerer også at en annen stillingtagen er nødvendig, eller at mennesket må opprette et forhold til det kristne som baserer seg i noe annet enn rasjonell begripelse – som blir et subjektivt forhold i lidenskap og engasjement. Dette subjektive forhold til det kristne korrelerer til hvordan enkeltmennesket bør forholde seg til egen eksistens, som omhandler den samme subjektive og grunnleggende interesse for hvordan det skal leve, men uten å kunne *vite* hva dette består i.

Kierkegaard har tilsynelatende et metafysisk fundament for sin oppfattelse av hvordan eksistensen arter seg for mennesket, men det er et fundament som baseres i en erkjennelse av hvordan tilværelsen fremstår som det usikre. Jeg vil da underveis i oppgaven forsøke å belyse hvordan hans oppfatning om enkeltmenneskets eksistens springer ut av hans konklusjoner om metafysiske temaer. Dette er en noe paradoksal geskjeft, nettopp ved at fundamentet er det uvisse, og som sådan intet fundament overhodet. Men det setter eller bestemmer den konkrete måten som tilværelsen fremstår for enkeltmennesket i Kierkegaards oppfatning, og blir en type grunnlag for på hvilken måte mennesket *bør* forholde seg til eget liv, til verden og eventuelt det guddommelige. Dette rette forholdet er forstyrret av den filosofiske idealismens pretensjoner om eviggyldig viten om tilværelsen og eksistens, som forhindrer at enkeltmennesket kan erkjenne sin eksistens slik den faktisk er. Kierkegaard inngår dermed i en argumentasjon som skal vise at filosofiens antagelse om muligheten av fullkommen viten er feilslått, ved å fremvise denne tenkningens iboende begrensning i forhold til eksistensspørsmål. Men en slik argumentasjon må begynne et annet sted enn den filosofiske gjør, eller innta en annerledes forutsetning. Dette finner han nettopp i kristendommen, og i hvorvidt man anser seg selv som kristen. Hvis man gjør det, så kan visse premisser antas. Og dette er at mennesket ikke kan komme til fullkommen viten, fordi mennesket ikke er Gud. Det er Gud som er allvitende og evig, mens mennesket er endelig og uvitende. Hvis man fra begynnelsen antar at mennesket ikke kan vite hva tilværelsen er, eller hva som er tilværelsens “system”, så må man utarbeide en måte å eksistere som overensstemmer med dette uvisse utgangspunkt. Denne måten skal være den subjektive og lidenskapelige, og i sin ultimate form en *tro* på Gud.

For å begynne undersøkelsen vil jeg først gi en redegjørelse av filosofisk idealisme og spekulasjon, slik det fremstår i platonismen og hegelianismen. Jeg vil også kort gå inn på noe av Kierkegaards konkrete historiske situasjon, i form av debatten om benyttelsen av

hegeliansk teori i forståelsen av kristendom, og Kierkegaard forhold til hegelianeren H.L. Martensen og statskirken som institusjon. Dette skal til sammen danne et omtrentlig bilde av den type tenkning og tenker som Kierkegaard argumenterer mot. Det er ikke hensikten å presentere Kierkegaards filosofi som en type personlig strid knytt opp til hans spesifikke samtid, men heller at den samtidige debatten er uttrykk for en mer generell og filosofisk interessant tematikk, og at Kierkegaards konflikt med visse elementer i samtiden belyser denne. I kapittel 3 gir jeg en fremstilling av innholdet i *Smuler*, som presenterer Kierkegaards alternativ til filosofisk idealisme i form av en hypotetisk fremstilling av kristendommen i filosofisk form. Her bereder han grunnen for sin egne spesifikke idéer om sannhet, tenkningens muligheter, troens karakter og menneskets eksistens. I kapittel 4 ser jeg på Kierkegaards behandling av metafysiske problemer slik det fremkommer i *Smuler* spesielt og senere i *Efterskrift*, for deretter å vise hvordan denne posisjonen danner grunnlag for hans begreper om enkeltmennesket, eksistens og det subjektive. I kapittel 5 ser jeg på deler av *Efterskrift*, med fokus på hva Kierkegaard anser som påkrevet for å komme til bevissthet om seg selv som subjektivt og eksisterende enkeltmenneske, og at dette er en type oppgave. Jeg ser også på hans oppfatning av det etiske, og hva som er det grunnleggende problem og vanskelighet med å være eksisterende. I kapittel 6 skal jeg kritisere det jeg anser som svake punkter i Kierkegaards tenkning som fremvist i oppgaven. Jeg ser der på hans konklusjon om tenkningens grense, og på hvilke måter hans idé om enkeltmennesket og det subjektive kommer i konflikt med hans egen metafysiske posisjon og hans avhengighet av et begrep om ånd. I tråd med dette ser jeg på hans manglende vektlegging av menneskets indre og ytre sosiale struktur, og hvilke problemer det medfører for hans filosofi.

Denne oppgaven fokuserer hovedsakelig på *Smuler* og *Efterskrift*, og dermed på bøkene til Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus. Det er dermed først og fremst Kierkegaard som Climacus jeg gir en fremstilling av. Så når jeg omtaler forfatteren av bøkene vil jeg bruke navnet Climacus. Dette skal også indikere at det er Climacus' idéer som er fremstilt, mer eller mindre uavhengig av andre bøker av Kierkegaard. Jeg tar dermed *Smuler* og *Efterskrift* som de står og uten henvisning eller utfylling fra andre bøker av Kierkegaard. En slik avgrensing gjør selvfølgelig forståelsen av Kierkegaards filosofi totalt sett noe mangelfull, men bidrar samtidig klarhet i form av å kunne fokusere spesifikt på filosofien og begrepene slik de fremstår i nettopp Climacus' bøker. Med hensyn til oppgavens omfang er det også nyttig å kunne avgrense for dermed å se grundig på Climacus i stedet for bredt på Kierkegaard. Jeg

gjør et unntak i kapittel 1 i fremstillingen av Kierkegaards historiske og personlige forhold, fordi jeg mener disse forhold bidrar til forståelsen av idéene som Kierkegaard tillegger Climacus. Når jeg benevner Kierkegaard ved navn er det med henvisning til han som historisk figur og filosof, en distinksjon som skal komme frem ut ifra sammenhengen i teksten.

Jeg har benyttet to forskjellige utgaver av *Efterskrift* i oppgaven, en fra 1962 med kommentar av Niels Thulstrup, og en utgave fra 1995 uten kommentar. Den eldre er brukt kun for kommentaren. Den nyere utgave er *Samlede Værker* bind 9 og 10 i ett eksemplar, som korrelerer med bind I og II av *Efterskrift*. I fotnoten merker jeg med ”bind I” eller ”bind II” for å vise hvor sitater er hentet fra.

2 Bakgrunn. Filosofisk idealisme og spekulasjon

For å forstå Kierkegaards idéer er det nødvendig å danne seg et bilde av den tankeretning han opponerer mot. Kierkegaards Climacus presenterer i stor grad sine egne idéer gjennom en kontrastering med og avvisning av filosofisk idealisme og spekulasjon. Climacus er opptatt av å fremvise hvordan kristendommen og kristen tenkning skiller seg fra filosofisk tenkning, og til en viss grad hvordan det kristne budskap unnslipper tenkning overhodet. Problematikken var svært relevant i Kierkegaards samtid, hvor det pågikk en debatt angående kristendommens forhold til filosofien og fornuften. Såkalt filosofisk spekulasjon ble av enkelte ansett som en metode som kunne gjøre det kristne budskap rasjonelt begripelig, og en filosofi som gjorde en type guddommelig bevissthet tilgjengelig for mennesket. Kierkegaard mente derimot at kristendommen rasjonelt sett var ubegripelig, at dens idéer hverken var tilgjengelige eller ment for en filosofisk begripelse. For å vise dette forsøker han å fremvise den spekulative tenknings begrensninger i møte med kristendommens idéer slik han opplever dem, og hvordan denne tenkningen møter uoverkommelige problemer med den virkeligheten som kristendommen representerer. Nettopp denne ubegripeligheten ved det kristne skal presentere en innsikt i hva det vil si å være menneske og hva slags eksistensiell situasjon det befinner seg i. På mange måter er det i kraft av spekulasjonens mangler at Kierkegaards egenartede kristendom og filosofi kommer frem. Så for å få tak på Kierkegaard må vi begynne med et blikk på filosofisk idealisme og spekulasjon. I det henseende oppstår et problem med henhold til helt nøyaktig hva eller hvem Kierkegaards Climacus – som vi først og fremst befatter oss med – opponerer mot. Ofte er motstanderne bare antydnet, eller henvist til med generelle betegnelser som “spekulasjon” eller “objektiv tenkning”. Det er noe uenighet i kommentarlitteraturen om hvem Climacus’ argumentasjon helt spesifikt sikter mot, som vi skal se nærmere på underveis.

Da vi er mest opptatt av Climacus’ idéer, blir fokuset på de aspektene ved Platon og særlig Hegel som forekommer i Climacus tekster.

2.1 Platon og det metafysiske prosjekt

Opprinnelsen til filosofisk idealisme og metafysikk ser mange hos Platon, i hans beskrivelse av Sokrates og systematisering av hans tenkning. Her er også røttene til det Kierkegaard anså

som en slags forfeilet benyttelse av den filosofiske impuls, i tendensen mot å konstruere abstrakte tankebygninger som fjernet seg mer og mer fra den enkelte tenker hvorved den utkom. I Michael Westons *Kierkegaard and modern continental philosophy*, så tegner Weston i innledningskapittelet “Kierkegaard and the metaphysical project” opp et generelt bilde av opprinnelsen og oppfatningene i det “metafysiske prosjekt”, og dettes forhold til Kierkegaards tenkning.

*Plato and Hegel mark the beginning and culmination of a particular project of human thought, metaphysics, which, for Kierkegaard, in its claim to reveal the truth about human existence represents a misunderstanding, and in its character as a human enterprise, expresses a deficient mode of human life.*²

Metafysikken bestreber seg på å gjøre menneskets eksistens og dets plass i Kosmos forståelig og begripelig, ved å kunne tenke de mest grunnleggende ideer om tilværelsen og det evige. Til grunn ligger en oppfatningen av at mennesket har i seg evnen til en slags guddommelig tenkning, og gjennom tilgang og benyttelse av denne kan erkjenne de dypeste sannheter. I Westons utlegging om metafysikkens opprinnelse, som han finner hos Sokrates, er fokuset på ideen om sannhetens mulighet, dvs., Sokrates’ spørsmål dreier seg om hvordan det kan ha seg at det finnes en sannhet om tingene i verden overhodet.

The question which prompts Socrates’ wonder and so his desire to understand is how is it possible for there to be truth about beings, a possibility which is presupposed by the empirical inquiries into the causes of things which attempt to tell us particular truths. [...]

*The wonder that provokes Socrates’ desire to understand is that what is, ‘all being’, is thinkable, that truth is possible. What must the nature of being be that this should be so?*³

Idéen om sannhet avhenger slik sett av at det er et spesifikt forhold mellom våre begreper, eller tenkning i det hele tatt, og tingene i verden. Hvis vi er i stand til å tenke sannheten, så må det eksistere en overensstemmelse mellom det vi tenker og det som finnes, slik at en tanke kan “stemme” med en gitt virkelighet. En tanke kan i så måte representere en tilstand; en

² Weston, Michael. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*. (London og New York: Routledge, 1994), 11

³ *Ibid.*, 13.

virkelighet. Dette innebærer at verden og tingene er intelligibel, altså gjenstand for forståelse. Verden, tingene og situasjonene vi erfarer er slik at de kan forstås. At verden skulle være slik er jo ikke umiddelbart gitt, det kunne vært sånn at verden presenterte seg som uberegnelig, kaotisk og uforståelig. Men oppfatningen her er at tingene viser seg som intelligible, at det finnes en sannhet å utlede fra erfaringen. På det umiddelbare plan viser dette seg i enkel klassifisering av ting, for eksempel “ei ku”, “et tre”, “et menneske” osv. Her handler det ganske enkelt om å gjenkjenne en viss ting man ser som overensstemmende med en klasse av ting. Verre blir når de ting man søker å klassifisere eller forstå er mindre håndgripelige, som kvaliteter som “grønn”, “søt”, “god”. Én ting er at dette gresset foran meg er grønt, eller denne appelsinen er søt, men hva med grønnheten og søtheten? Og for den saks skyld, hva med gressheten og appelsinheten? Disse utledede egenskapene, *idéene* om ting, virker å være noe annet enn de konkrete tingene vi har foran oss. Og mens tingene i verden kommer og går – blir til og blir borte igjen – så har idéene en evighetskarakter ved seg, de forblir alltid ved det samme. Denne distinksjonen fremviser i tillegg forskjellen på ting som viser seg for sansene, og ting som viser seg for intellektet. Men, som Weston påpeker, “this is not a matter of different capacities being directed at quite unconnected objects”⁴, fordi sanseerfaringene blir gjort forståelige gjennom intellektet. For at ei ku skal gjenkjennes som ‘ku’, så må man først ha idéen om ‘ku’ for å kunne foreta klassifiseringen. En hvilken som helst erfaring er alltid strukturert av idéene for å gjøre denne erfaring forståelig. Uten dem kunne man ikke snakke om erfaring overhodet, for en erfaring tom for begreper og idéer ville ikke engang kunne blitt gjort kjent som en ‘erfaring’, eller noe annet for den saks skyld. “Without meaning, without the ideas, there is ___ not even nothing, since for there to be ‘nothing’ there must be meaning.”⁵ Når man snakker om sanseerfaring så har man allerede forutsatt idéene – de tingene som bare kan tenkes. Dette viser oss, i følge den platonske forståelsen, at den verden vi erfarer med sansene er *avhengig* av idéene for å opprettholdes overhodet. Det er fra et slikt utgangspunkt Platon konstruerer den velkjente “idéverden”, forstått som en dimensjon eller sfære bortenfor den vanlige fysiske verden, hvor idéene eksisterer i evighet og på egen hånd. Fra denne idéverdenen så bevirker og forårsaker idéene den verden vi mennesker opplever. Det skapes dermed et skille mellom den verden vi opplever, og den verden som er opphavet til vår erfarte verden. Dette skillet karakteriseres ofte, bl.a. hos Kierkegaard, som

⁴ Ibid., 14.

⁵ Ibid., 15.

skillet mellom det timelige og det evige. Det timelige er vår erfarte verden, underlagt tid, forandring og begrensning. Det evige er det tidløse, det perfekte og uforanderlige.

Innenfor idéverdenen er det videre et hierarki av idéer, slik at noen idéer er underordnet mer generelle og grunnleggende idéer. En annen måte å si det er at alle deler er underlagt et større hele. Idéen 'ku' er for eksempel underlagt idéen 'dyr' som igjen er underlagt idéen 'liv', osv. Dette hierarki strekker seg til de høyest former for abstraksjon, hvor man når opp til idéen om 'idé' overhodet. Til slutt kan alle idéer sies å befinne seg innenfor ett Hele, en totalitet som omfatter alt. På dette punkt begynner ting å bli komplisert. For både idéene og tingene i verden kan sies å *være*, men væren som sådan kan ikke sies å befinne seg innenfor et større hele, da også totaliteten *er*. Så;

... to say what being is, is to give its own parts, the temporal 'is' and the timeless 'is', in their relation. Thus Plato tells us that 'becoming' is for the sake of 'being' in the timeless sense, and 'that for the sake of which anything comes to be is in the class of the good'. The Good is not an idea but the relation between temporal beings and the ideas which makes the latter the condition of possibility of the former.⁶

Det Gode springer frem tilslutt som den kraft som binder det temporale og det evige sammen, og som det for-hvilket alt trer inn i tilværelse. Det Gode presenteres som forholdet mellom den temporale væren og den evige væren, og som dermed knytter det sammen til et hele. Det Gode er også idéenes idé, den tilgrunnliggende årsak til alt som er.

Det platonske svar på muligheten for sannhet ligger i idéenes forhold til tingene i den temporale, "vanlige" verden, et forhold som er muliggjort av det Gode. Grunnen til at en påstand som "kua er et dyr" kan være sann, er at det finnes en idé om både 'ku' og 'dyr' som tilegner en påstand sin sannhet. Idéene er området for det intelligible, der hvor ting blir gitt en mening, som mennesket med *logos* kan ta del i. *Logos* er et greske begrep som overensstemmer med 'språk', 'ord' og 'fornuft', bl.a.⁷ Mennesket som fornuftsvesen besitter *logos*, og har derav evnen til å forstå verden gjennom ord og fornuft. De partikulære tingene i det temporale blir meningsfulle gjennom å være manifestasjoner eller "kopier" av de tidløse idéene, og mennesket kan erkjenne disse idéene gjennom sitt intellekt, sitt *logos*. Dette forholdet, muliggjort av det Gode, fremviser korrespondansen eller harmonien mellom tenkning og virkelighet.⁸ Mennesket kan da - gjennom filosofien forstått som systematisk tenkning, og ved å rette seg mot idéen om det Gode - *tenke* det Hele, og i så måte oppnå en

⁶ Ibid., 16

⁷ Ibid., 14.

⁸ Ibid., 16.

erkjennelse av den dypeste sannhet. Filosofen erkjenner helheten av Kosmos gjennom en gradvis og oppadstigende forståelse av forholdet mellom alle delene i idéenes hierarki, hvor han tilslutt når opp til idéen om det Gode. Her er sannheten oppnådd, og med den menneskets største oppgave virkeliggjort.

2.2 Hegel og hegelianisme

Der Platon ser en idéverden som evig og uavhengig av oss befinner seg i en dimensjon hinsides, så ser Hegel idéene og sannheten som i en prosess. I stedet for at våre tanker kan korrespondere med de evige idéene og således se sannhet, så er sannheten noe som har vært under stadig utvikling og utfoldelse gjennom menneskets historie og tenkningen deri. Sannheten er sånn sett ikke uavhengig av tanken, men det endemål som driver tenkningen fremover. Den er innebygget i den fremadskridende prosess som all menneskelig tenkning har vært en del av. Hegels sannhet er, i Westons beskrivelse, “ the immanent goal thought is itself directed towards and in terms of which it overcomes inadequate formulations in a progressive realization of what that goal is.”⁹

Tenkning i denne sammenheng er rasjonell tenkning, som inngår i rasjonaliteten eller fornuften som sådan, og dette er *Ånd*. *Ånd* er ensbetydende med fornuft i Hegels konsepsjon, og åstedet for tenkning. Den har en overpersonlig karakter, ved at den både er fellesmenneskelig og overmenneskelig. *Ånd* er ikke bare hvert enkeltmenneskes tenkeevne, men tenkning generelt, både som det mennesket har tilgang til i sin tenkning, og som det samlede resultat av all menneskelig tenkning. Det har en guddommelig kvalitet, og kan i en viss forståelse ses som Gud selv. *Ånd* er åstedet for det logiske og fornuftige, for begreper og idéer. Men *Ånd* er også den empiriske verden, i form av konkretisert *Ånd*. I *Åndens Fenomenologi*, (*Phänomenologie des Geistes*) gir Hegel en inngående redegjørelse for *Åndens* stadig utfoldende prosess gjennom historien. *Ånd*, og med den all menneskelig tenkning og søken etter sannhet, er i utvikling og underveis i en stadig fordypende selvforståelse. Å studere naturen, historien og samfunn, er dypest sett identisk med et indre selvstudium, da det innvendige og utvendige er uttrykk og manifestasjoner av *Ånd* i dens mangfoldige fremtredelser. Slik sett er menneskets selverkjennelse en erkjennelse av *Ånd*; hver enkeltes *ånd* er identisk med den absolutte *Ånd*. Som *Ånd* er mennesket i stand til å nå

⁹ Ibid., 21.

frem til absolutt kunnskap, et opphøyet og avsluttet endepunkt i søknen etter sannhet og frihet.

2.2.1 Forholdet til det religiøse

Denne menneskets enhet med Ånd medfører implikasjoner for oppfattelsen av det religiøse. Som Dag Østerberg formulerer det i sin innledning til *Åndens Fenomenologi*, “Hegels filosofi handler om at menneskeånden er ett, identisk, med guddommelig ånd.”¹⁰ Mennesket er altså i stand til å *erkjenne* Gud, og i denne erkjennelsen oppdager man å være ett med Gud. I Westons bok siteres Hegel fra sin *Lectures on the Philosophy of Religion* med at “God is Spirit [Ånd], the activity of pure knowing”, og at “humanity is immortal only through cognitive knowledge.”¹¹ Mennesket har altså tilgang til erkjennelse av Gud gjennom kunnskap og tenkning, noe som oppnås gjennom *filosofi*. Filosofi må her forstås i den hegelske konsepsjon, hvor filosofien ideelt skal bevege seg mot sikkerhet; bli vitenskap. I Hegels fortale til *Åndens Fenomenologi* sier han,

*Den sanne skikkelse som sannheten eksisterer i, kan bare være sannhetens vitenskapelige system. Å arbeide for at filosofien nærmer seg vitenskapens form, - med det mål for øye at den skal legge bort sitt navn som kjærlighet til viten og bli til virkelig viten – er hva jeg har satt meg fore.*¹²

Filosofi i denne form, blir i sitt ytterste veien til gudsforståelse. Filosofi er i så måte identisk med teologi, og, overlegen den tradisjonelle kristne oppfatningen av *tro* som det religiøses fundament. Veien til frelse er nå filosofi, forstått som rasjonell, systematisk, vitenskapelig tenkning, og er det fremste uttrykk for religiøsitet, en høyere utviklet og avansert form for tilnærming til Gud. (Det må has *in mente* at Hegels begrep ‘vitenskap’ er egenartet, og ikke til å forveksle med f.eks. det moderne vitenskapsbegrep) Weston presiserer, “Religion and philosophy have both the same object, 'reason in principle’”.¹³ Det vi ser er hvordan fornuften, det guddommelige, det åndelige, alt er inkludert i den altomfattende bevissthet som er Ånd.

¹⁰ Hegel, G.W.F. *Åndens Fenomenologi*. Oversatt av Jon Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Thor Inge Rørvik og Dag Østenberg. (Oslo: Pax Forlag A/S, 2009), 7.

¹¹ Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, 25.

¹² Hegel, *Åndens Fenomenologi*, 32.

¹³ Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, 25.

I relasjon til Kierkegaards tekster er det, i tillegg til de ovennevnte religiøse implikasjoner, særlig to aspekter ved Hegels filosofi – eller de måter disse er tolket og videreført av danske hegelianere – som er vesentlig. Disse er historiefilosofien og logikken.

2.2.2 Hegels historiefilosofi

I Peter Singers *Hegel* oppsummeres Hegels filosofiske prosjekt slik, “the thoughtful consideration of history should seek to present its raw material as a part of a rational process of development, thus revealing the meaning and significance of world history.”¹⁴ I en viss tolkning av Hegels filosofi, kan historien ses som en målrettet prosess hvor Ånd manifesterer seg i politikk og samfunnsformer, i statsledere og tenkere, kort sagt i alle hendelser i historien. Disse manifestasjoner trer frem i takt med en trinnvis utfoldelse eller fordypelse, hvor eksempelvis tankeretninger og sosiale strukturer avløser hverandre i en rasjonell og teleologisk oppadstigende prosess. Historien er slik sett ikke en serie tilfeldige hendelser, men en logisk og regelbunden kjede av hendelser med en fornuftig og forståelig progresjon. Denne progresjonen er bestemt av, eller et uttrykk for, de underliggende strukturer i vår tenkning som sådan, som jo igjen er Ånd.

Denne tenkning som Ånden gjør og har gjort gjennom tidene er preget av en bevegelse mot en klargjøring og bevisstgjøring av idéene om sannhet og frihet. Hegel siteres i Singers bok med påstanden, “the history of the world is none other than the progress of the consciousness of freedom.”¹⁵ Denne progresjonen foregår gjennom en serie med trinn eller nivåer av bevissthet, hver seg en dypere forståelse. Denne progressive bevegelsen følger et mønster som er blitt formulert i modellen om ‘tese’-‘antitese’-‘syntese’. Denne omhandler at enhver idé eller tese - da på en gitt tid i historien og et gitt nivå i åndens utvikling - vil uunngåelig bli imøtegått av en motstridende idé eller antitese. Den dikotomi som der oppstår vil til slutt bli overvunnet av en syntese; en idé som knytter sammen tesen og antitesen og bringer de opp i en høyere enhet. Dette mønsteret viser seg da både i rasjonell tenkning generelt, og i historiens konkrete utfoldelse.

Det er flere måter å fortolke det hegelske historiesyn, for eksempel i forhold til i hvilken grad det omhandler et deterministisk syn på historien - ved at alle hendelser kan ses som bestemt på forhånd av den underliggende bevegelse som styrer ånds fremtredelse. Det

¹⁴ Peter Singer, *Hegel: A very short introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 14.

¹⁵ Hegel sitert i Singer, *Ibid.*

avgjørende begrep i den sammenheng er *nødvendighet*, og hvorvidt det skulle forekomme noen nødvendighet i historiske hendelsers fremkomst. Vi skal se i analysen av Kierkegaards tekster, at en deterministisk fortolkning forekommer. I tillegg var det flere hegelianere i Kierkegaards samtid som oppfattet det slik. Som vi også skal se, var det for Kierkegaard problematisk hvordan fokuset på det “verdenshistoriske” forvrenger forståelsen av det etiske og meningsfulle i tilværelsen. Når menneskets tilværelse ses som et utslag av, og i stor grad underlegen, en overpersonlig Ånd og de store og avgjørende hendelser og tanker i historien, så kan det upåfallende og simpelt menneskelige fremstå uviktig. Dette inntrykket fremkommer av en viss konsepsjon av den hegelske filosofi, som frembringer synet på historien og Ånd som en massiv og altomgripende prosess, som på mange måter forminske og trivialisere det enkle og hverdagslige.

I forbindelse med fortolkningsmulighetene av Hegels filosofi og spesielt historiefilosofien, kan Jon Stewarts versjon nevnes. I hans *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, er hans oppfatning først at den deterministiske oppfatning av historien ikke er Hegels egen, og at i den grad Kierkegaard argumenterer mot et slikt syn, så er det danske hegelianere han henvender seg til.

I Stewarts tolkning av Hegel og historiefilosofien er fokus på tenkning spesifikt, og han mener en tolkning av at det forekommer en nødvendighet i historiens hendelser er forfeilet. I følge Stewart er poenget i Hegels historiesyn sentrert rundt menneskets fortolkning og tenkning omkring historien. Menneskets tenkning er preget av visse generelle kategorier, som følger med uansett hvilket emne man har med å gjøre. Kategorier som f.eks. universalitet, individualitet og partikularitet følger med uansett, som grunnleggende kategorier for organiseringen av tenkning overhodet. Dermed vil historien, som et tema for tenkning, fremvise den nødvendighet som følger med den i kraft av å være et tema for tenkning. Det er ikke den konkrete historien som utviser en form for metafysisk determinisme, men snarere begrepens iboende tendenser som utviser nødvendighet. Begrepene slik sett former alt de blir benyttet på, og farger av seg, kan vi si. “The claim is that thought's attempt to understand history must have a certain necessary structure in common with all thought.”¹⁶ Den konkrete historien, som et slags uavhengig fenomen, eksisterer ikke ifølge Stewarts tolkning av Hegel. Det er først når mennesket forsøker å forstå fortiden at noe slikt som ‘historie’ oppstår, - “. . . history is simply the mind's representation of the past to

¹⁶ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 361

itself.”¹⁷ ‘Historie’ er et begrep som vi benytter for å systematisere en i prinsippet kaotisk og forståelsesmessig u håndterlig fortid. Den er ikke som en ferdig nedskrevet fortelling vi kan oppdage og lese av uproblematisk. Den er en ufullstendig gjengivelse i narrativ form, lagt sammen av diverse andre nedskrevne gjengivelser fra fortiden. Som sådan, som et produkt av menneskelig tenkning, utviser historien en nødvendighet i sin fremskridelse. Hegels begrep om nødvendighet omhandler logikken, ikke det empiriske. “For Hegel necessity is conceived as logical necessity rather than a mechanical necessity conditioned by the cause and effect relations of a particular place and time.”¹⁸

2.2.3 Om hegelsk logikk og begrepet *mediasjon*. Utgangspunktet for spekulativ tenkning

Hegels logikk utgjør grunnlaget for metodikken som former den spekulative filosofi. Hans logikk er en avvisning av flere grunnleggende logiske prinsipper som frem til da var ansett som ubestridelige. De viktigste var kontradiksjonsprinsippet, loven om identitet og loven om den ekskluderte midte. Hegel mente disse var et hinder for tenkningens utvikling, og hvis filosofien skulle komme videre så måtte de revurderes. Kritikken omhandler at disse lovene ikke tilbyr noen ny informasjon til tenkningen, men er enten tautologiske eller rent abstrakte bestemmelser som ikke forteller noe om det objektet de henviser til. I forhold til loven om identitet - at enhver ting er identisk med seg selv; A er A – så er kritikken at det forteller ingenting nytt, og sier egentlig ingenting. En predikerende setning derimot – som “bilen er blå” – er meningsfull og forteller noe om objektet.

*For Hegel, the key lies in the fact that these statements of identity contain an element of difference, i.e., the predicate is different from the subject, although it is predicated of it. By contrast, the former statement [A er A] is one of pure abstract identity with no difference; subject and predicate are the same. Thus, the true concept of identity is one that contains its dialectical opposite within itself, i.e., difference.*¹⁹

På denne måten involverer altså identitet forskjellighet, ved at enhver ting er identifisert ved noe forskjellig fra det. På samme grunnlag blir kontradiksjonsprinsippet – at ingenting kan være både A og ikke-A – avvist. Å si hva noe ikke er forteller oss svært lite, f.eks. “bilen er

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 363.

¹⁹ Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark: Tome II, The Martensen Period: 1837-1842*. (København: C.A. Reitzel's Publishers. 2007), 290

ikke grønn”. For Hegel skal negasjon fortelle noe bestemt, og ikke bare stadfeste tomt at “A er ikke-B”. I så måte er negasjonen av det lyse det mørke, kald er negasjonen av varm, osv., som fremviser negasjonen som noe konkret. Tendensen er at ting er ikke så skarpt adskilt som de fremstår i rent abstrakte bestemmelser, men at enhver ting inneholder sin motsetning ved å være avhengig av dem for å gjøres forståelig eller meningsfull.

Av størst betydning i forhold til Kierkegaard er avvisningen av loven om den ekskluderte midte, kjent som *principium exclusi medii*. Denne sier “that everything must be either P or not-P. According to this law, between contradictory judgments there can be no third, intermediate “middle” term: a thing is either P or not-P, but it must be one of the two.”²⁰ I overenstemmelse med Hegels logikk som hittil beskrevet, så er ikke distinksjonen så skarp. Eksempelvis er det mellom kald og varm flere midtpunkter, og de behøver hverandre for å bli forstått. Når noe blir kaldere blir det også mindre varmt. De deler dette forholdet seg imellom. Slik sett er alle ting avhengig av sin motsetning, og kan dermed ikke anses som strengt “P eller ikke-P”. Disse logiske prinsippene var grunnleggende for den spekulative tenkning, og skulle tilby et nytt utgangspunkt for å forstå alle fenomener. De fungerer som en slags metafysisk veiviser for all forståelse. Hegel sier i *Science of logic*, “It is in this dialectic as it is here understood, that is, in the grasping of opposites in their unity or of the positive in the negative, that speculative thought consists.”²¹ Spekulativ tenkning går frem ved å studere alt fra historie, teologi og begreper ved å se på bevegelsen mellom motsetninger, hvordan f.eks. et bestemt begrep har en implisitt bevegelse mot sin motsetning. Så i forståelsen av begrepet ‘kald’ vil det uunngåelig være en bevegelse mot begrepet ‘varm’, og så videre. I denne bevegelsen er det videre en iboende tendens mot at motsetningene “oppheves” (tysk “aufheben”) i en ny enhet. Denne tendensen mot motsetningers oppheving er beskrevet i begrepet *mediering* eller *mediasjon*. En mediering finner sted når et begrepspar som er blitt oppfattet som motsetninger blir brakt til en ny enhet, og dermed til en høyere forståelse. Hegel kontrasterte denne forståelsen med den tidligere logikkens insistering på absolutte motsetninger, som han kalte “dogmatismen”. Stewart beskriver;

*Dogmatism sees truth on the one side or the other of individual disjunctive pairs, whereas speculative philosophy overcomes these immediate contradictions and sees them as compatible by viewing such pairs from a different, more abstract perspective.*²²

²⁰ Stewart, *Kierkegaard's relation to Hegel*, 187.

²¹ Hegel sitert av Stewart *ibid*.

²² *Ibid.*, 186.

Dette prinsippet har sin kanskje mest berømte og kontroversielle eksemplifisering i Hegels historiefilosofi. Her anvendes det på studiet av den menneskelige historien, og mener å vise hvordan utviklingen i historien er drevet frem av en slik opphevelse av motsetninger, hvordan eksempelvis en viss styreform avløses av sin motsetning, for senere å avløses av en høyere enhet av de to foregående. Den hegelske logikk blir kritisert i både *Smuler* og *Efterskrift*, og var gjenstand for mye debatt i Kierkegaards Danmark. I denne forbindelse er det blant annet at Stewart mener at Kierkegaard først og fremst er involvert i en lokal strid med danske hegelianere, snarere enn en direkte strid med Hegel. Og der hvor debatten rundt det hegelianske var mest avgjørende i forhold til Kierkegaards interesseområder, var i anvendelsen av den nye logikk i teologien, og særlig på ideen om åpenbaringen.

2.2.4 Mediering i teologien. Filosofien som opponenten

En av de fremste eksponentene i datidens Danmark for anvendelsen av hegelsk filosofi i teologien var H.L. Martensen. Martensen var professor i teologi, og ble biskop over Sjælland i 1854. Han forsvarte ideen om at mediasjon kunne anvendes på forståelsen av teologiske problemstillinger, som forholdet mellom Gud og mennesket, det naturlige og overnaturlige, og på åpenbaringen. Slik sett eksisterte det ikke noen absolutt forskjell mellom mennesket og Gud, da denne forskjell var mediert i åpenbaringen av Jesus Kristus; Gud i menneskeskikkelse.

*The applicability of Hegel's criticism of the law of the excluded middle to key Christian doctrines was central to the contemporary Danish debate. The main doctrine at issue was that of revelation. Martensen defended the view that the revelation of God in human form in history is an example of Hegelian mediation.*²³

En slik forståelse av innholdet i kristendommen har naturligvis konsekvenser for hvordan den kristne skal opprette sitt gudsforhold. I opphevelsen av den absolutte motsetning mellom mennesket og Gud har mennesket en helt annen tilgang til det guddommelige. Dette er *immanensen*, det vil si, at mennesket i sitt eget indre har en evne til erkjennelse av det guddommelige. Dette er ytterligere en velbrukt tilskrivelse til Hegels filosofi, at mennesket gjennom bruk av fornuften kan komme til en forståelse og erkjennelse av det religiøse og guddommelige. Dette innebærer videre at filosofi – som den høyeste form for tenkning og

²³ Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel*, 346.

fornuftsbruk – er identisk med teologi, og at filosofien kan frembringe erkjennelse der religionen kun tilbyr tro. Dette er Martensens posisjon, ifølge Stewart; “Martensen uses the doctrines of mediation and immanence to claim that the basic doctrines of Christianity can be grasped by unaided human reason and thus be the objects of knowledge.”²⁴ Denne posisjonen er direkte knyttet til innholdet i *Smuler*, og er en oppsummering av den oppfatning av menneskets evner og muligheter som motarbeides der. Ifølge Stewarts tolkning er det nettopp Martensen som Climacus går i en direkte polemikk med angående dette – i.e. anvendelsen av Hegels logikk i teologien - snarere enn Hegel selv.

Å finne ut om Kierkegaards Climacus forstår Hegel riktig, eller hva som er Hegels *egentlige* mening, er utenfor rekkevidden til denne oppgaven. Det vi kan forholde oss til er en omtrentlig forståelse av den filosofiske tenkning som Climacus vil tilbakevise, basert på den måten han fremstiller den i sine bøker. Denne har klare overensstemmelser med de prinsipper og posisjoner som fremkommer hos Platon og Hegel, og i Martensens benyttelse av Hegel i teologien. Ofte er mye av Kierkegaards filosofi oppfattet som et direkte angrep på Hegel. Men som Jon Stewart argumenterer i sin bok *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, så kan det synes som om Kierkegaards Hegel har mer med Kierkegaard å gjøre enn Hegel.

*The picture of Hegel presented here [afsluttende uvidenskabelig efterskrift] is not one based on his primary texts but is rather simply a position, in many ways arbitrary, which Kierkegaard has Climacus use as a contrast to his own view. In this sense, the Hegel of the Postscript has more to do with Kierkegaard than with the actual thought of the German philosopher himself.*²⁵

Man kan stille spørsmål ved i hvilken grad denne posisjonen er “arbitrær”, slik Stewart beskriver det. Men det som synes klart, er at det eller de som argumenteres mot ikke er én spesifikk filosof, men heller et slags konglomerat av teologer og filosofer. Enkelte steder er det klart ut ifra teksten hvem det siktes mot, men oftere enn ikke så er motstanderen mer generell, og henvist til via generelle betegnelser. Disse betegnelse er bl.a. “spekulasjon”, “system”, “det hegelske”, “objektivitet”, abstraksjon”, “den moderne filosofi”. Disse referer til posisjonen generelt. I tillegg er det uttrykk som karakteriserer utøverne av denne posisjon, som “Professoren”, “Privatdocenten”, “hegelianeren” “den objektive tenker” og “den objektive subjektivitet” m.m. I følge Stewart er noen av disse betegnelser “koder”²⁶ for spesifikke enkeltpersoner, eventuelt to eller tre personer, men de kan like godt fungere som

²⁴ Ibid. 351.

²⁵ Ibid., 451.

²⁶ Ibid., 452.

samlebetegnelse på en viss type tenker og tenkning. Stewart er først og fremst opptatt av å vise at kommentarlitteraturen tar feil når den sier at Hegel er Kierkegaards hovedmotstander. Hans tese er at det er danske hegelianisme og særlig Martensen som Kierkegaards Climacus polemiserer mot, i tillegg til mange andre enn Hegel. Med hensyn til historisk korrekthet er dette relevant. Mye tyder på at det ikke bare er Hegel som angripes, men dette behøver ikke snevres inn til at det derfor omhandler dansk hegelianisme. Mye tyder også på at det er det filosofiske og metafysiske i sin helhet som skal avvises, eller disses målsetning og antagelse om egne muligheter.

For på mange måter er det filosofisk tenkning generelt som Climacus angriper. Det er dens pretensjoner om å kunne tenke livets mening i sin helhet, eller å gjøre tilværelsen begripelig og ordnet én gang for alle. Det er et spørsmål om hva det skulle si å tenke sannheten om alt, og på hvilken måte dette skulle være mulig. I tillegg kritiserer han at filosofene virker å glemme at de er enkeltmennesker, at de eksisterer, eller at de så godt som mulig vil skjule dette faktum i sine tekster. Det er en pretensjon om en tenkning uten tenker - en *ren* tenkning – som vil adskille seg fra vanlig eksistens som menneske. Denne tenkningen glemmer at utgangspunktet for prosessen er å være menneske, og å befinne seg i en tilstand av usikkerhet i forhold til hvem man er og hva man skal gjøre. Og denne uvissheten er umulig å komme unna argumenterer Climacus, som vi skal se underveis. Som sådan er det filosofien generelt som er målet, og i praksis kritiserer Climacus en rekke sentrale filosofer på mer eller mindre skjulte måter i sine bøker, bl.a. Platon, Aristoteles, Aquinas, Descartes, Kant, Schelling og Hegel. Han finner også møtepunkter med disse, men det er filosofiens og filosofenes mål om altomfattende viten som han tar avstand fra. En slik viten er hverken mulig i seg selv eller mulig overhode å forestille seg. Uten dette utgangspunktet så er tenkningen dømt til å mislykkes.

En kan også anse at det er rasjonaliteten som Climacus vil fremvise problemene ved, eller i diskursiv tenkning som sådan. I den grad filosofien er et uttrykk for denne rettes kritikken dithen. På samme måte som i filosofien er det i rasjonalitetens karakter av å ville rasjonalisere *alt* som er problematisk. Climacus' mål er ikke å utrydde rasjonalitet til fordel for det irrasjonelle, men å påpeke at rasjonaliteten ikke kan gjøres til herre over ethvert fenomen. I dette ligger å markere et skille mellom mennesket og rasjonaliteten, og at mennesket kan benytte det rasjonelle, men ikke forvente eller påstå at den kan nettopp rasjonalisere hva det skulle være. Dette er ikke et problem med rasjonaliteten, noe mer enn at problemet med en øks er at den ikke kan brukes til å spille fotball med. Rasjonalitetens

oppgave er å forstå. Men det er i anvendelsen av den at mennesket må være på vakt, så å si, og ikke forvente mer enn den er i stand til å gi. Dette er ikke formuleringer som Climacus selv benytter, men det er en meningsgivende fortolkning vi kan benytte i forståelsen av hva Climacus prøver å si og argumentere både for og imot.

Men Kierkegaard via Climacus befinner seg på et bestemt sted og tid i historien, så han tar opp kampen der den er nærmest, med sin egen samtids spesielle utgave av det filosofiske eller metafysiske prosjekt. Der er det først og fremst hegelianismen som rår, og denne får brorparten av kritikken. Den har også maktet å fremme et meget klart bilde av nettopp den pretensjonen i filosofien generelt som Climacus mener er fånytt. I en omtrentlig utgave er det som følger.

Den spekulative tenkning har som mål å konstruere et abstrakt tankesystem som skal kunne omfatte sannheten om hele tilværelsen. For så vidt som det er selve sannheten om Alt som skal erverves, kan vi si at snarere enn å “konstruere” systemet, så skal det oppdages. Veien eller metoden for å oppnå dette målet, er gjennom objektiv, systematisk og logisk tenkning. Tenkeren må sette seg selv til side for klart og ubesudlet å skue den evige eller absolutte sannhet. Dette består i å abstrahere ut de mest generelle trekk ved tilværelsen for derved å forstå og se det underliggende system som verden eller tilværelsen er et uttrykk for. Man skal fatte disse abstrakte kategoriene som er utledet i sitt innbyrdes forhold, og dette forhold kan sies å utgjøre Systemet. “Mediet” som denne undersøkelsen foregår gjennom er *Ånd*. Denne kan kalles ved flere navn, som “rasjonalitet”, “fornuft” eller bare “intellektet”, så lenge vi her forholder oss mer omtrentlig til det. Innenfor den greske tradisjon er *logos* et analogt begrep. Gjennom ånd kan det enkelte menneske komme til en intellektuell forståelse av hva tilværelsen er i sin helhet, og som sådan manifestere i seg selv en guddommelig bevissthet. Det er filosofi i denne form som Climacus vil avvise.

Climacus ser problemet med filosofien tydeligst i dens møte med kristendommen. Den danske debatten om mediering i forhold til åpenbaringen viser på mange måter den klareste distinksjonen mellom Climacus og spekulasjonen; der hvor spekulasjonen vil tre over i teologi og kristendomsfortolkning. For med dette inngår at veien til å bli kristen går gjennom filosofisk tenkning og ikke gjennom å opprette et gudsforhold i tro. Menneskets vei til frelse blir den filosofiske systematiske tenkningens vei. Men for Climacus så representerte kristendommen noe helt annet enn filosofi, ved at den ikke var et system for tenkning, men heller en *måte å leve*. Kristendommen fremstår som et alternativ til filosofiens mål om altomfattende viten. Det kristne presenteres også som en levemåte som tar hensyn til

enkeltmennesket, og som avkrever av hver enkelt å gjøre seg bevisst *som* enkelt, og dermed forholde seg til seg selv i sin konkrete spesifikke eksistens. Denne konkretiseringen av seg selv mangler i spekulativ tenkning, da den abstrakte og objektive tanke er avhengig av å fjerne seg fra det konkrete for å forholde seg til det generelle og evige. Den beveger seg bort fra alt det som preger en menneskelig eksistens, av Climacus forstått som konkret individualitet, tenkningens og kunnskapens utilstrekkelighet, og den generelle uvisshet som viser seg i menneskets relasjon til seg selv, til verden, til tiden, osv. Kristendommen er noe som henvender seg til dette uvisse og åpne ved menneskelig eksistens, og dermed blir det dobbelt galt når den spekulative tenkning forsøker å inkorporere det kristne i et system av sikker viten. Alt dette skal vi se nærmere på underveis.

2.3 Psykologisk og historisk bakgrunn

2.3.1 Problemet med institusjonene og dens representanter

Det kan være oppklarende å trekke inn noen psykologiske og historiske elementer om Kierkegaard, for det bidrar til å klargjøre hans idéer og motivasjon. Særlig er hans oppfatning om statskirken og om personen H.L. Martensen illustrerende for Kierkegaards tanke, for det gir et inntrykk av de kollektive institusjoner og personlige karaktertrekk som Kierkegaard fant representativt for misforståelsene om kristendommen og filosofien. Det er først forholdet mellom liv og lære som Kierkegaard vil poengtere, som også representerer en essensiell del av hans filosofi. Nærlig hvordan en viss filosofisk eller religiøs forståelse kan leves ut og gjøres virkelig i den enkeltes eksistens. Noe av det som opprører Kierkegaard mest er å ville gjøre karriere ut av sin religion, f.eks. å utdanne seg innen teologien og benytte dette mer for å stige i gradene i samfunnet enn for å fordype seg i religionen som sådan. Datidens Danmark var et sted hvor en høy stilling i statskirken gav sosial anseelse og status, og kunne dermed tiltrekke seg kloke hoder med ambisjoner. Statskirkens sosiale status medførte også at dens ledere tilhørte og omgav seg med de øvre lag i samfunnet. En biskop som prekte pietet og gudsfrykt på søndagen, men som fredagen etter var i godt selskap med grever og kjøpmenn og førte dannede samtaler med aristokratisk letthet, var ikke hva Kierkegaard forventet av ekte troende i ledende posisjoner i kirken.

Tilknytningen til aristokratiet, og på mange måter institusjonaliseringen i seg selv, medførte at motivasjonen for å tilhøre statskirken ble korrumpert. Universitetet er preget av de samme problemene, spesielt etter den spekulative filosofiens innflytelse. Dette medfører at institusjonene tiltrekker seg en viss mennesketype, eller kanskje at de produserer en viss sådan, eller begge. Denne typen er oppsummert i en slags karikatur som Kierkegaard i sine bøker kaller *Privatdocenten*. Privatdocenten var i alminnelig betydning en slags privatlærer. En gjerne høyt universitetsutdannet som ikke var ansatt ved universitetet, men som kunne “dosere” – undervise – mot betaling fra elevene. Det kunne også være en professorassistent. Kierkegaard fyller ordet med en langt mer nedsettende betydning. Stewart siterer fra Kierkegaards journaler med blant annet disse pauli ord;

*The Privatdocent is a didacticizing braggart, a lightly armed encyclopedist. He has a slapdash kind of scholarliness; he is neither teacher nor independent thinker. [...] The Privatdocent is a halfness; he has the pretentious form of the didacticizing lecturer and has essentially nothing to say [...] The Privatdocent is an utterly fanciful character; he does not accomplish anything; he merely makes wind, especially by means of promises and announcements.*²⁷

Det er en manglende autentisitet som Kierkegaard vil til livs, og en type tom lærdom som mest fungerer som fasade og uten noen egentlig erkjennelsesdybde. Det er falskheten i å undervise et fag – særlig filosofi eller teologi – og ikke selv etterleve den eventuelle visdom som er inneholdt i den, eller å forholde seg avventende og upersonlig til det. Det er på mange måter den akademiske stil overhodet som angripes, og tendensen en objektiv stillingtagen har til å fjerne all personlig relevans – alt *alvor* – fra studiematerialet. Denne måten å forholde seg frembringer privatdocenten, en halvbelest og halvhjertet vikarlærer, fattig på egne tanker eller noe å si, men rik på titler og overflate. Ganske likt *hr. professoren*, den livsfjerne tenkeren uten behov for å relatere sin tenkning til eget eller andres liv. For Kierkegaard krever innsikt i teologiske eller filosofiske problemstillinger en personlig og subjektivt stillingtagen, da disse problemstillingene i bunn og grunn handler om eksistensielle spørsmål. Som Stewart beskriver Kierkegaards posisjon vis-à-vis akademisk filosofi,

²⁷Kierkegaards journal sitert i *ibid.*, 463.

*Academic philosophy is, according to Kierkegaard, forgetful of the true mission of philosophy, i.e., the existential situation of the individual, and concentrates purely on problems of its own making, which lead further and further astray.*²⁸

Idet filosofien og teologien blir gjort til gjenstand for det akademiske blikk så taper de den eksistensrelevans som de, i Kierkegaards oppfatning, er ment og i utgangspunktet skapt for å ha. Mennesket stiller seg religiøse og filosofiske spørsmål fordi de på et personlig plan lengter etter svar og veiledning i forhold til dem. Ikke for å lære en viss posisjon og så gjengi denne så objektivt som mulig, for deretter å legge det til side og leve livet uavhengig av det.

Nå er det ikke dermed sagt at Kierkegaard næret forakt for enhver som befant seg i akademia eller innenfor kirken. Mannen var jo selv utdannet akademiker, og en meget dannet sådan, i tillegg til flere ganger i livet å vurdere å bli prest. Så Kierkegaard var ikke dogmatisk motstander av alt som omhandler kirke og akademia, men heller måten de tenderer mot de ovennevnte problemer.

2.3.2 H.L. Martensen og Jakob P. Mynster, og Kirkestormen: Kravet til sannhetsvitnet

Kierkegaards var ikke fremmed for *ad hominem* argumenter. I vektleggingen av enkeltmennesket og subjektiviteten følger at tenker og tenkning henger sammen, og at den enkeltes filosofiske overbevisning vil gjenspeiles i hans livsførsel og personlighet. Den objektive spekulative tenker fremstår dermed distré og livsfjern, analogt med innholdet i tanken. Den selskapelige og ambisiøse prest eller teolog vil likedan fremvise noe ganske annet enn fromhet og oppriktig gudstro i sin konkrete livsførsel. Det kan dermed være berettiget å angripe mannen i tillegg til saken, når de ses som to sider av det samme. Noe av dette viser seg i Kierkegaards forhold til Martensen og Jakob P. Mynster. Mynster var biskop frem til sin død i 1854, da Martensen overtok posisjonen. Begge var professorer i teologi og velansette i samtiden. Martensen var på mange måter Mynsters arvtager, og hjalp Martensen til flere høye verv og stillinger.²⁹ Martensen var en mann på vei opp i både kirken og sosieteten, og representerte for Kierkegaard nærmest alt som var galt med både kirken og akademia. I journalen skriver han,

²⁸ Ibid., 645.

²⁹ Joakim Garff, *SAK: Søren Aabye Kierkegaard: En Biografi*. Oversatt av Knut Johansen. (Oslo: Press Pocket, 2005), 575.

Det må da være forferdelig å være slik til narr som Martensen: å preke kristendom (...) for fornemme, og for dårer som løper med bare fordi det er fornemt. Hvilken satire! Martensen er jo predikant, altså vel disippel av den lærer, vår Herre Jesus Kristus, som verden spyttet på (...). Martensen må dog være skrekkelig verdslig sinnet (siden den smule tittel og fornemhet kan være ham så viktig) eller svært dum. Jeg tror mest det siste.³⁰

Han finner det voldsomt provoserende med denne blanding av kristendom med verdslighet og fornemhet. Hos Kierkegaard virker det å være kristen nesten uoppløselig forbundet med et liv av lidelse og mangel, forfulgthet og upopularitet. Men nå er altså Guds nærmeste menn på jorden forbundet med aktelse fra både de brede lag og sosieteten, og får ufortjent sin lønn lenge før de er kommet til himmelen. Selve utbredelsen av kristendommen og de kirkeliges høye anseelse var helst et tegn på kristendommens forfall. At man kunne bli født inn i kristendommen, og at en høy stilling skulle indikere en dyp tro, var fullstendig forfeilet. Tvert imot måtte alle kunne se “at det er spillfekteri med alle disse millioner kristne, at kristendommen snarere er forsvunnet fra verden. . .”³¹ Det viste heller glemselen av den uendelige streben som er påkrevd for å bli kristen. Denne glemsel og hykleri ses manifestert i personen Martensen. Igjen fra journalen;

Men nå Martensens egen eksistens hva uttrykker den? (...) Den uttrykker at han – redelig – har tatt sin profitt av det store bedrag med at alle er kristne; for all denne fornemhet med hoffpredikant, ridder, å feteres i selskaper, forholder seg vesentlig til det sansebedrag at vi alle således er kristne.³²

Det er ikke bare at Martensen på et personlig nivå lever et hyklersk liv. Men som representant for kirken kan han forlede massene til å tro at hans fornemhet og verdslighet er forenlig med det kristne liv, til og med kanskje et uttrykk for det. Han fremstår som forbilde, og gjør veien til den sanne kristendom dermed desto vanskeligere, og tåkelegger ytterligere hva egentlig kristendom er.

Kierkegaards forakt for og konflikt med Martensen og Mynster topper seg med den såkalte “kirkestormen” i 1854 til 1855, etter Mynsters død og frem til Kierkegaards død. Denne kampen utspilte seg gjennom en rekke avisinnlegg, og senere i Kierkegaards eget tidsskrift “Øieblikket”, hvor Kierkegaard går til angrep på både Martensen og Mynster, og institusjonalisert kristendom i sin helhet. Angrepet igangsettes tilsynelatende av Martensens

³⁰ Kierkegaards journal sitert i Garff, *ibid.*, 576.

³¹ *Ibid.*

³² Kierkegaards journal sitert i *ibid.*, 577

karakteristikk av avdøde biskop Mynster som et “sannhetsvitne” i hans minneord, men Kierkegaard hevder senere at angrepet var lenge planlagt å skje så fort både hans far og Mynster var døde. Striden om begrepet ‘sannhetsvitne’ er hovedtema i første innlegg som publiseres i *Fædrelandet* desember 1854. Et ‘sannhetsvitne’, slik det ble omtalt i debatten, var i korte trekk en person som hadde erkjent og vært “vitne” til sannheten om kristendommen, og videreformidlet denne. Kierkegaards kritikk i denne sammenheng følger de samme grunntrekk som i ovennevnte, nemlig om forskjellen i liv og lære, om å gjøre karriere i den statlige religion, og at den sanne kristendom er blitt forfalsket og forenklet. For Kierkegaard var den avdøde biskop slett ikke noe sannhetsvitne, og den vordende biskop gjorde seg skyldig i en grov løgn ved å påstå det, og anklages samtidig for å fremlegge lovordene om Mynster i et forsøk på å plassere seg selv i den nå tomme bispestol. Kierkegaard benytter da sjansen til ikke bare å presentere sin egen mening om Mynsters stilling *qua* sannhetsvitne, samt om Martensens redelighet og troverdighet, men også å klargjøre hva kristendommen fordrer av mennesket, og hvor krevende det å bli kristen faktisk er. Kierkegaard skriver;

Naar man ved "Forkyndelse" nærmest tænker paa hvad der siges, skrives, trykkes, Ordet, Prædikenen - at da (for blot at tage Eet) Biskop Mynsters Christendoms-Forkyndelse fortøner, tilslører, fortier, udelader noget af det mest afgjørende Christelige, det, der kalder os Mennesker ubeleiligere, det, der vilde gjøre vort Liv anstrænget, forhindre os i at nyde Livet, det om at afdøe, om frivillig Forsagelse, om at hade sig selv, om at lide for Læren osv.: behøver man ikke at være synderlig skarpsynet for at kunne see, naar man lægger det nye Testamente ved Siden af Mynsters Prædiken.³³

Mynsters forkynnelse er en slags letthetens forkynnelse, som utelater alt som involverer det vanskelige og anstrengende ved det kristne liv. Kierkegaard presiserer at Mynster selv ikke ville gått god for å kalle seg sannhetsvitne, så det er først og fremst Martensens stadfestelse av det som er under kritikk. Men det spares ikke på salvene, da Mynster beskrives som “ i høi Grad verdslig klog, men svag, nydelsessyg og kun stor som Declamator”.³⁴ At Martensen presterer å kalle Mynster sannhetsvitne blir da ytterligere symptomatisk på de vrangforestillinger om kristendommen som kirkens menn forkynte. Det Kierkegaard krever av de rette sannhetsvitner er noe langt voldsommere enn det den verdslige og nytelsessyke avdøde embedsmannen maktet i sitt liv. Det rette sannhetsvitne “det er en Mand, hvis Liv fra

³³ Søren Kierkegaard i *Fædrelandet*, 18.12.1854, nr.295, fra Søren Kierkegaard, artikler i *Fædrelandet* 1854-1855, www.bjornetjenesten.dk

³⁴ Ibid.

først til sidst er ukjent med Alt, hvad der hedder Nydelse”³⁵, men som “derimod fra først til sidst indviet i Alt, hvad der hedder Lidelse”. Sannhetsvitnet er også innviet “i Inderlighedens Kampe, i Frygt og Bæven, i Skælven, i Anfægtelser, i Sjels-Angester, i Aands-Qvaler; og saa dertil forsøgt i alle de Lidelser, som der almindeligere tales om i Verden.”³⁶ Enn videre;

*Et Sandhedsvidne, det er en Mand, der i Armod vidner for Sandhed, i Armod, i Ringhed og Fornedrelse, saa miskjendt, forhadet, afskyet, saa bespottet, forhaanet, udgriint - det daglige Brød har han maaskee ikke altid havt, saa fattig var han, men Forfølgelsens daglige Brød fik han rigeligt hver Dag; for ham var der aldrig Avancement og Befordring uden omvendt, ned efter Skridt for Skridt. Et Sandhedsvidne, et af de rette Sandhedsvidner, det er en Mand, der bliver hudflettet, mishandlet, slæbt fra det ene Fængsel i det andet, og saa tilsidst - sidste Avancement, hvorved han optages i første Classe af den christelige Rangforordning, blandt de rette Sandhedsvidner - saa tilsidst - thi det er jo et af de rette Sandhedsvidner, Prof. Martensen taler om - saa tilsidst korsfæstet eller halshugget eller brændt eller stegt paa en Rist, hans afsjelede Legeme af Rakkeren henslængt paa et afsides Sted ubegravet - saaledes begravet et Sandhedsvidne!*³⁷

Kløften mellom kristendommens rette sannhetsvitner og kirkens embedsmenn er mildt sagt uoverstigelig. Det er nærmest en nødvendighet at kristendommens største forbilder gjennomgår fornedrelse og askese, og er ukjente med alt av jordlig behag. Når det å inneha verv i kirken gir status og karrieremuligheter, så er troens premisser undergravet. Og når kristendommen blir etablissement, så er det ikke lenger kristendom. Problemene forverres av at statskirken vokser seg stor og gjør seg økonomisk avhengig av høyt medlemstall – “disse millioner som leker kristendom”³⁸ – for å opprettholde driften. Dermed senkes kriteriene for å tilhøre de troende, og kirken må kvie seg for alle upopulære budskap – det som omhandler lidelsen og vanskeligheten ved å bli kristen. Og dette frembringer den største foraktelighet;

[...] og det er det: at lege Christendom. Men det er - aldeles, aldeles i samme Forstand, som Barnet leger Soldat - at lege Christendom: at tage Farerne bort (christeligt svarer "Vidne" og "Fare" til hinanden), istedetfor disse at anbringe Magten (til at være Fare for Andre), Goderne, Fordelene, en yppig Nydelse selv af de fineste Raffinements [...]

Det blir kristendom på liksom og et skinn av religiøsitet. Ren overflate og umiddelbarhet uten kjennskap til hva saken i sannhet dreier seg om.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Garff, SAK, 726.

³⁹ Kierkegaard i *Fædrelandet* 18.12.1854.

2.4 En bemerkning om det tilsynelatende ekstreme i Kierkegaards kristendom, og en velvillig tolkning

En fristes til å spørre om alt dette er utslag av en ekstrem og nærmest fundamentalistisk kristendomsforståelse. Hadde Kierkegaard konstruert en kristendom som var så kravstor at ingen noen gang kunne oppfylle kriteriene for å kalle seg et medlem av den? Vi kan forsøke en tolkning. Den særdeles strenge forståelsen av hva det ville si å være kristen henger sammen med et forsøk på å sette pris på, og i høyest mulig grad erkjenne, hva kristendommen har å tilby mennesket – hvis denne er sann. Dette tilbud er intet mindre enn evig salighet og evig liv. Denne belønning virker bokstavelig talt ufattelig. Men det som er fattbart er at det burde kreves at monumentalt offer for å gjøre seg fortjent til en slik uendelig belønning. Hvis man virkelig går i seg selv og hvileløst undersøker den mulighet kristendommen fremlegger, så kan man erkjenne at det i sannhet vil kreve absolutt alt man har å gi. Og det er nettopp en slik nådeløs selvransakelse Kierkegaard etterspør. Det innebærer å vekke den enkelte til å ta inn over seg det kristne budskap subjektivt og privat; å la det gjelde ens eget liv. Tendensen under den institusjonaliserte kristendommen – og tendensen i menneskelivet generelt – var å gjøre det lett for seg, å tenke at det kreves ikke så mye av *meg*, og utallige andre *unnskyldninger* som kunne spare en for et alvorlig og bevisst oppgjør med eget liv, ens valg og eksistens. Og dermed å unngå å anerkjenne den *skyld* man hadde, og den synd man levde i. Under statsreligionen er alle kristne(t) ganske enkelt ved å bli født og døpt, og kanskje ved en enkel opprettholdelse av kirkebesøk på søndagene og ved ikke å volde altfor mye skade i sin daglige livsførsel. Foruten dette kunne man leve hen som man selv ønsker; falle for fristelser, oppsøke nytelse og komfort, gifte seg kanskje både en og to ganger, i det hele tatt leve så godt som man maktet, uten anstrengelse. Ens religion blir hensatt til en parentes i tilværelsen, noe man har i bakhånd når det trengs, men ikke noe som avkrever noe egentlig offer eller innsats. Men et slikt forhold til religionen står ikke i noe forhold til det religionen har å tilby. Hvis man etterlever den bare halvveis eller helst kvartveis, så er det et bevis på at man aldri forsto eller satte pris på den i utgangspunktet. Det var aldri noen egentlig tro, og den kristendommen som ble prekt og halvt etterlevet var ikke noen kristendom overhodet, men noe menneskene hadde diktet opp for å passe til deres egne tilkortkommenheter og svakhet. Den blir overfladisk og falsk, og et rent selvbedrag. Og dette blir kristendommen fordi det er naturlig for mennesket å ville unngå vanskeligheter, å rømme fra utfordringer, og dypest sett å rømme

fra seg selv. Man vil unngå å bli subjektivt enkeltmenneske fordi det er smertefullt, og man vil rømme fra Guds egentlige krav fordi de virker for store til å oppfylles.

Alt dette er, mennesker imellom, om ikke overfor Gud, tilgivelig. Vanlige mennesker vet at livet er hardt nok som det er, alle er i samme båt, osv. Men desto verre blir det altså da, når de som etter sigende skulle være kristendommens representanter og forbilder i samfunnet, ikke på langt nær lever opp til hva som kan forventes av et sant kristent liv. Når kirkens menn opptrer som adelige, er aristokratisk selskapelige i helgene, bor og spiser mer enn godt, tjener penger på statsreligionen og attpåtil preker at dette ikke er noen hindring for et kristelig liv – da er hykleriet og bedraget komplett.

Har all denne debatt rundt den rette religiøsitet noen relevans for ikke-religiøse, og kan det fortelle noe filosofisk interessant om mennesket utover dets forhold til – det mange i dag vil kalle en overtro – Gud og kristendom? Noe av en slik relevans ligger i forhold til ideen om subjektiviteten og enkeltmennesket. Uavhengig om man er ateist, agnostiker eller troende, så kan Kierkegaards ideer om forholdet til det religiøse gi mening. Det religiøse representerer (enkelt)menneskets forhold til mening i eksistensen overhodet, om denne så er religiøs, humanistisk, vitenskapelig osv. Premisset man må godta er sånn sett ikke om man tror på eller ønsker å tro på Gud, men om man mener at mennesket på en eller annen måte alltid er henvendt mot en oppfatning av sin tilværelses mening – hva enn denne er. Et menneske som oppfatter sin tilværelse som meningsløs vil, om han er konsistent i forhold til denne overbevisning, enten ta livet av seg eller ikke foreta seg noe overhodet. Så lenge man fortsetter å leve, så er det noe som driver en til denne fortsettelsen. Men den enkeltes *forhold* til denne personlige meningen med livet, kan i kierkegaardsk forstand komme i mange grader av bevissthet og klarhet. I hvilken grad er den enkelte bevisst hva det er som driver han, hva han lever for? I mange tilfeller kan det tenkes at dette forholdet er meget tåkelagt, at et menneske kan være i høy grad ubevisst om hva som bestemmer de valgene han tar og det livet han faktisk lever. Den graden av bevissthet om seg selv og eget liv er det som henvises til i subjektiviteten, om man således er *blitt subjektiv*. Det er å oppdage at man er ett konkret enkeltmenneske, med ansvar og frihet til å forvalte muligheten det eventuelt er å være menneske overhodet. Alvoret som tillegges det å bli kristen hos Kierkegaard, kan forstås som alvoret i å være menneske, og i å forstå at man selv kan og må velge hva denne eksistensen som menneske skal inneholde. Men denne forståelsen er ikke på langt nær *gitt*. Hos Kierkegaard er det å bli subjektiv tvert imot ytterst sjelden og problematisk. Det krever tilsynelatende en voldsom anstrengelse fra den enkelte å komme underfunn med hva det

innebærer å være en enkelt, og bli et eksisterende menneske. Denne anstrengelsen speiles i forholdet til å bli kristen. Det som står på spill er så stort at alt annet enn en total dedikasjon av ens tilgjengelige menneskelige ressurser er akseptabelt i ens streben etter å komme til sannheten. Men det er ikke strengt tatt nødvendig at det er kristendommen som er gjenstand for søket. Å forstå seg selv som menneske overhodet er en like monumental oppgave – muligens den samme oppgaven. Problemet er at denne anstrengelsen byr de fleste imot, ganske enkelt fordi det er så krevende. Menneskets naturlige inklinasjon er mot komfort og det behagelige. Man foretrekker at noen andre tar jobben med å tilskrive meningen i ens eksistens, eller å ta til takke med et enkelt svar. Faren er hele tiden at man henfaller til den løsning som synes mest behagelig for seg selv, snarere enn det som er fremkommer av en ærlig selvgranskning. Og hos Kierkegaard virker det å være en sammenheng i at den dypeste erkjennelse må avkreve det største offer.

3 *Philosophiske Smuler. Alternativet til den idealistiske filosofi*

3.1 Innledende kommentar om *Smuler*

Fra presentasjonen av bakgrunnen for Kierkegaards tenkning, kan vi nå bevege oss over til Kierkegaards posisjon, og hans alternativ til den filosofiske tenkning og målsetning. Det førende spørsmål i utgangspunktet er spørsmålet om sannhet. Hva er sannheten, og om den finnes, hvordan kan den erverves? Vi kan først klargjøre hvilken type sannhet det er snakk om i denne forbindelse. Det handler om den høyeste sannhet, en sannhet som kan bringe klarhet i livet og tilværelsen i sin helhet eller totalitet, en altomfattende sannhet. Spørsmålet reiser seg umiddelbart om hvorvidt en slik sannhet skulle finnes, og hvorvidt den skulle være tilgjengelig for et menneske. Som vi har sett, i den filosofiske tradisjon er sannheten noe som kan oppnås gjennom tenkning, og denne oppnåelsen er det høyeste mål et menneske kan sette seg. Innenfor det hegelske ble sannheten noe som utfolder seg innenfor tenkningen i en prosess, en bevegelse mot stadig dypere erkjennelse av den. Felles er idéen om at sannheten er noe man kommer til gjennom en systematisk bruk av fornuften og intellektet. En korrekt anvendelse av tenkning og intellekt kan bringe mennesket til erkjennelse av den høyeste sannhet, og i så måte bringe søknen til en ende, og realisere menneskets høyeste potensial.

I *Smuler* vil Climacus vise en klar distinksjon mellom den idealistiske filosofi og kristendommen. Filosofi for Kierkegaard var “væsentlig ensbetydende med den idealistiske Filosofi i græsk eller moderne, tysk Udformning.”⁴⁰ Han vil via Climacus argumentere for hvordan kristendommen er fundamentalt annerledes enn filosofi, og ville “klargjøre de filosofiske og de kristelige Kategorier og Begreber i deres Egenart, i deres Renhed.”⁴¹ Denne klargjøringen er nødvendig gjort av den fremvoksende hegelianismens påstand om at kristendommens sannhet kan erkjennes intellektuelt. I en slik forståelse er det ikke noe vesentlig skille mellom kristendom og filosofi, men snarere at begge var veier mot samme mål – men at spekulasjon var den beste og dypeste måte å nå målet ved. For Kierkegaard innebar dette en grundig feilvurdering av troens karakter, og en total overvurdering av

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler: Udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup*. (København: C.A. Reitzels Forlag A/S, 1990), XVIII

⁴¹ *Ibid.*, XXI

filosofiens – og derved *tankens* – muligheter og evner. For å rette opp i denne misforståelsen går Climacus filosofihistorisk til verks, og begynner der han mener opprinnelsen til det spekulative prosjekt befinner seg, hos Sokrates.

Smuler er skrevet i det Climacus kaller en “eksperimenterende” form, hvor han ser på det filosofiske – i boken kalt *det sokratiske* – og utleder dets grunntrekk, for deretter å frembringe en hypotetisk opposisjon til denne. Det eksperimenterende ved prosjektet er at det er formulert rent abstrakt, som her omhandler at det historiske er fjernet fra teksten. Det er som sådan presentert i filosofiens abstrakte form som kun omtaler idéene, uten henvisning til kristendommens konkrete historiske personer og hendelser. Det kristne syn presenteres i en filosofisk og generell form, uten henvisninger til bibelen, Jesus, teologien, osv. Gud blir eksempelvis “Guden”, Jesus blir “Læreren” og “Frelseren”. I realiteten er det et generelt bilde av Climacus’ oppfatning av det filosofiske kontrastert med det kristne. Climacus gjennomgår så forskjellige aspekter ved forholdet til sannhet som viser seg i de to perspektiver. Boken har en karakter av ikke nødvendigvis å ville skape en koherent metafysisk teori om tilværelsen, men heller å vise vanskeligheten ved en slik geskjeft, og å presentere hvordan en filosofi i direkte motsetning til det sokratiske ville se ut. Dermed er bokens utgangspunkt først og fremst *negativ*. Den vil hele tiden bare vise hvordan et motsatt bilde ville se ut. Dette viser seg bl.a. ved gjentakelse av uttrykk som “hvis det nå skal forholde seg annerledes [enn det sokratiske]” og “[gjør vi ikke dette] så er vi tilbake i det sokratiske”. Ut ifra slike ledesnorer fremkommer da den spesifikke posisjonen i *Smuler*, en posisjon som skal representere det kristne sannhetsbildet og dens forståelse av mennesket.

En tilbakevendende og noe ironisk henvendelse til hegelianismen i både *Smuler* og *Efterskrift* kommer i form av uttrykket å “gaae videre”. Dette uttrykket var vanlig innenfor hegelianismen, og omhandler behovet for å gå videre fra Hegels filosofi. Dette ville si å ta den hegelianske idé om prosess og progresjon i åndens utvikling på ordet, og dermed videreutvikle spekulasjonen, i motsetning til å anse den som ferdig med Hegel. I tillegg kunne uttrykket referere til en forståelse av filosofers suksessive avløsning av hverandre, som i rekken Kant, Fichte, Schelling og Hegel, hvor den nye videreutvikler idéene til den forrige, og dermed “går videre”.⁴² I *Smuler* snakker Climacus om det å gå videre fra det sokratiske som et slags mål for undersøkelsen eller eksperimentet. Da “det sokratiske” omfatter den filosofiske og spekulative tenkemåte som sådan, blir det “å gå videre” her å forme det alternative perspektivet. Men dette finner da Climacus i fortiden, nemlig i det kristne.

⁴² Stewart, *A history of danish Hegelianism*, 65.

3.2 *Smulers* utgangspunkt. Historisk utgangspunkt for evig bevissthet, og den sokratiske sannhet

Utgangspunkt *Smuler* er spørsmålet, “Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevissthet; hvorledes kan et saadant interessere mer end Historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?”⁴³ Spørsmålet har en åpenbar relasjon til kristendommen, om hvordan man eventuelt kunne komme til å tro på dens budskap som formidlet i bibelen og Jesu liv. Det henvender oppmerksomheten til det historiske aspekt ved dette, med en underforstått antydning om at det alltid er tilknyttet en usikkerhet til historiske verk med hensyn til deres ekthet. En slik usikkerhet blir spesielt tydelig hvis det historiske verk påstår at det innehar den dypeste sannhet og kan tilby evig salighet til mennesket. Spørsmålet peker mot misforholdet mellom det evige og det historiske, og hvordan det *evig* sanne skulle kunne vise seg *i tiden*, som i seg selv virker motsigende. Det innebærer å spørre om hvordan jeg kan *vite* at denne evige sannheten finnes, og hvordan jeg kan vite at et gitt historisk verk eller en person faktisk formidler denne.

Men Climacus gjør det klart at spørsmålet stilles av en uvitende, som ikke vet hvordan han har kommet til å spørre om noe slikt. I tråd med den eksperimenterende formen i *Smuler* så er ikke bibelen eller kristendommen nevnt konkret. Så spørsmålet er først om hvordan noe slikt som evig bevissthet, salighet og sannhet i det hele tatt faller noen inn å spørre om. Hva er opphavet til at mennesket overhodet forholder seg til en slik idé? Før man kan forholde seg til om en gitt bok eller et menneske formidler den evige sannhet må man forholde seg til hvorvidt noe slikt skulle finnes, og hvorfor det eventuelt fremstår meningsfullt at den skulle finnes. Det er likevel en kjensgjerning at sannheten forefinnes som idé, ved at den er omtalt og beskrevet av mange. Så Climacus åpner første kapittel med å spørre “Hvorledes kan Sandheden læres?”⁴⁴ Å spørre om sannheten forutsetter jo at man ikke vet hva den er, og siden den sies å finnes, er det naturlig å spørre hvordan man kan lære den. Han introduserer da hvordan det sokratiske besvarer dette. Sokrates’ argumentasjon leder som kjent opp til at sannheten er noe som ligger inne i mennesket, og kan frembringes ved en type hukommelse – en erindring – av en idealverden man hadde tilgang til før fødselen, hvor evige sannheter er til beskuelse. Climacus gjengir det sokratiske resonnement slik,

⁴³ Kierkegaard, *Smuler*, 1.

⁴⁴ *Ibid.*, 7.

Forsaavidt Sandheden skal læres, maa den jo forudsættes ikke at være, altsaa idet den skal læres, søges den. Her møder nu den Vanskelighed, som Socrates i Meno (§ 80 Slutning) gjør opmærksom paa som paa en "stridslysten Sætning", at et Menneske umuligt kan søge hvad han veed, og lige saa umuligt søge hvad han ikke veed; thi hvad han veed, kan han ikke søge, da han veed det, og hvad han ikke veed, kan han ikke søge, thi han veed jo end ikke, hvad han skal søge. Vanskeligheden gjennemtænker Socrates derved, at al Læren og Søgen kun er Erindren, saaledes, at den Uvidende blot behøver at mindes, for ved sig selv at besinde sig paa, hvad han veed. Sandheden bringes saaledes ikke ind i ham, men var i ham.⁴⁵

Sokrates ser umuligheten i å søke noe man ikke vet hva er, for da har man intet utgangspunkt for å søke. Hans løsning er at mennesket i realiteten allerede vet hva sannheten er, men at den er blitt glemt. Sannheten er som sådan noe som kan erindres. Erindringen skjer i kraft av menneskets evige eller udødelige sjel, som har og alltid har hatt tilgang til sannheten. Det er kroppen og jordlivet som har forårsaket glemselen av det evige. Men ved å benytte seg av fornuften og nøye tenke gjennom livets spørsmål så vil man forstå at sjelen er evig og at sannheten er tilgjengelig, og huske at man alltid har visst dette. Sokrates ser dette i sine dialoger, hvor han ved å stille de rette spørsmålene får folk til på egen hånd å forstå det sanne. Sokrates gir ikke sannheten, han bare assisterer frembringelsen ved å få den enkelte til å oppdage – eller føde – det som allerede ligger inne i hans egen sjel. Derav betegnelsen av Sokrates som “jordmor” for sannheten, også betegnet som den “maieutiske” fremgangsmåte.

3.3 Alternativet: Mennesket i usannhet. Begrepene øyeblikket, anledningen og betingelsen.

Dette at sannheten i den sokratiske forståelse befinner seg i mennesket blir helt avgjørende og setter den grunnleggende distinksjon mellom det sokratiske og Climacus' alternativ. Denne plasseringen av sannheten innebærer at den er noe mennesket kan nå av egen kraft gjennom en dyp selvforståelse. Veien til denne forståelsen kan frembringes av et annet menneske – en lærer – men lærerens oppgave er først og fremst å hjelpe den enkelte til å se det som allerede er inne i hans egen sjel. Climacus skriver at “For den sokratiske Betragtning er ethvert Menneske sig selv det Centrale, og hele Verden centraliserer kun til ham, fordi hans Selverkjendelse er en Guds-Erkjendelse.”⁴⁶ Han utleder m.a.o. at denne indre erkjennelse og tilgang til sannhet impliserer en religiøs dimensjon, ved at en erkjennelse av den høyeste

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 9

sannhet er det samme som en gudserkjennelse. Å forstå seg selv er i dypeste forstand å forstå Gud, så lenge sannheten er noe som befinner seg i menneskets sjel.

At sannheten frembringes maieutisk innebærer i Climacus' forståelse at *hvem* selve læreren er og *når* sannheten eventuelt kommer til syne for den søkende får et uviktig og tilfeldig preg. De er i kun "anledninger" for at sannheten trer frem. Læreren kan være hvem som helst, og tidspunktet når som helst, fordi sannheten har man allerede – den er bare blitt skjult. Når da Climacus skal utarbeide et alternativ til denne filosofien så må alle disse momenter snus på hodet. Det viktigste punkt finner han i begrepet om *øyeblikket*, og for å vise motsetningen til det sokratiske må "Øieblikket i Tiden [må] have afgjørende Betydning".⁴⁷ Dette innebærer altså at øyeblikket i tiden nettopp ikke har avgjørende betydning i det sokratiske.

*. . . thi den finale Tanke af al Spørge er, at den Spurgte dog selv maa have Sandheden, og faae den ved sig selv. Det timelige Udgangspunkt er et Intet; thi i samme Øieblik som jeg opdager, at jeg fra Evighed har vidst Sandheden, uden at vide det, i samme Nu er hiint Øieblik skjult i det Evige, indoptaget deri, saaledes, at jeg, saa at sige, end ikke kan finde det, selvom jeg søgte det, fordi der intet Her og Der er, men kun et ubique et nusquam [overalt og intetsteds]*⁴⁸

Climacus benytter seg av Sokrates egen forståelse av det evige, som filosofihistorisk sett er et platonsk begrep, forstått som "det tidløse, det bestandigt nærværende og uforanderlige"⁴⁹ Idet sannheten erindres så vil øyeblikket i tiden på sett og vis utviskes eller oppslukes av det evige. Man oppdager sin egen evighet, sin egen udødelige sjel, som gjør den konkrete kropp og plassering i tiden uvesentlig. Tidspunktet i tiden viser seg som evighet, eller blir "indoptaget deri", ved at evigheten slik sett er ett eneste langt øyeblikk, eller utenom begrepet om øyeblikk og tid overhodet.

Så alternativet til det sokratiske må legge avgjørende vekt på øyeblikket, og som sådan ville evigheten og sannheten oppstå der de ikke var tidligere. Dette betyr at sannheten *ikke* befinner seg i mennesket, og dermed at mennesket befinner seg *i usannhet*. Hvis mennesket skulle komme til sannheten fra usannheten, ville da øyeblikket det skjer få denne avgjørende betydning. I det sokratiske kan læreren geleide den søkende ved maieutisk å hjelpe han frembringe sannheten, fordi sannheten allerede er der. Men hvis mennesket "er i usannhet" så

⁴⁷ Ibid., 11.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 145.

forholder problemet seg annerledes. Man kan ikke lenger hjelpes til å erindre, for det er ingenting der å erindre. Det eneste man i dette tilfellet kan erindre, sier Climacus, er at man er i usannhet. Han introduserer da begrepet *betingelsen*, i betydningen betingelse for å komme til sannheten. I det sokratiske er betingelsen nettopp at sannheten er i mennesket, klar til oppdagelse. Men er mennesket i usannhet, så mangler betingelsen, og det finnes ingen mulighet for sannhet. På samme måte som at en hund ikke kan lære å snakke fordi den ikke har de rette naturlige og mentale betingelser for språktilegnelse, så kan ikke et menneske uten sannhetens betingelse forstå sannheten. Det kreves da noe radikalt for å bringe mennesket til sannhet. Dette er at “læreren” må kunne gi mennesket betingelsen. Dette er utenfor noe menneskes kapasitet, siden de jo befinner seg i usannhet. Så den eneste Lærer som formår å overlevere betingelsen for å forstå sannheten må være en Gud, som Climacus kaller *Guden*. Og betingelsen slik forstått, er *troen*. Annerledesheten fra det sokratiske viser seg da ved at mennesket er utenfor sannheten og må tildeles betingelsen fra noe fundamentalt annerledes enn det selv, noe Climacus kaller *Guden*. Tidspunktet hvor denne tildelingen skjer er øyeblikket, i hvilket mennesket står i en evig gjeld til *Guden* som ga det betingelsen. Dermed får øyeblikket avgjørende betydning, og hvem læreren er blir vesentlig. Vi ser også her den tydelige henvisning til kristendommen, og hvordan Climacus stiller opp dens grunnleggende forskjellighet fra det filosofiske.

Vi kan klargjøre litt ved å se tilbake på det opprinnelige spørsmålet, nemlig det om hvordan det kan ha seg at man spør om noe slikt som sannhet overhodet, og hva slags opprinnelse en slik idé kunne ha. Det sokratiske svar er at opprinnelsen er i ens eget indre. Vi spør fordi vi har en slags innvendig anelse om det vi har glemt, og ved å forfølge spørsmålet oppstår erindringen. Hvis nå dette ikke skulle stemme, hva blir da menneskets situasjon? Dette er Climacus’ utgangspunkt. Når vi ikke vet sannheten, og ikke kan finne den i vårt indre, så er vi på mange måter fortapt. Som Sokrates også bemerket, vi kan ikke søke det vi ikke vet hva er. I det sokratiske er dermed selve spørsmålsstillingen et tegn på at svaret finnes. Men hvis vi ikke har sannheten selv, så famler vi i blinde. Det eneste som kan hjelpe mennesket er at det blir påminnet at det nettopp er fortapt, at det er i usannheten. Men en slik påminnelse kan ikke noe menneske utføre, for i Climacus alternativ er mennesket vesentlig i usannhet og kan ikke oppdage dette på egen hånd. Det kreves derfor en Gud – noe vesentlig ikke-menneskelig – som kan påminne om usannheten, og samtidig gi betingelsen for å kunne komme til sannheten.

3.4 Om postulering av skapelsestanken. Begrepet *synd* og menneskets frihet

Den følgende beskrivelse av Climacus' filosofi fremstår noe problematisk for en filosofisk sensibilitet. For i en tilleggsbemerkning om betingelsen sier han at mennesket ble ikke født – da i denne forståelsen *skapt* – uten betingelsen. Slik at når mennesket befinner seg i usannhet så er det et resultat av å ha fornektet, betvilt eller valgt bort betingelsen; dvs. troen.

Betingelsen må dermed gjengripes eller gis på nytt. Å miste betingelsen ved eget valg er *synd* i Climacus beskrivelse, og å bli klar over dette er syndbevissthet. Det kan fremstå filosofisk problematisk fordi nettopp den grunnleggende distinksjon omhandler plasseringen av sannheten. Skulle betingelsen være medfødt, så virker det uunngåelig som at mennesket “er i sannhet” fra begynnelsen. Climacus forsøker å løse dette ved to momenter. Det første er en henvisning til en skapelsesidé, det andre er utledningen av menneskets *frihet*.

Forsaavidt nu den Lærende er til, er han jo skabt, og forsaavidt maa Gud have givet ham Betingelsen for at forstaae Sandheden (thi ellers var han jo tidligere kun Dyr, og hiin Lærer, der med Betingelsen gav ham Sandheden, gjorde ham først til Menneske); men forsaavidt Øieblikket skal have afgjørende Betydning (og hvis dette ikke antages, staae vi jo ved det Socratiske), maa han være uden Betingelsen, altsaa være den berøvet. . Dette kan ikke være skeet ved Guden (thi det er en Modsigelse), ei heller ved et Tilfælde (thi det er en Modsigelse, at hvad der er lavere skulde kunne overvinde det Høiere), det maa da være skeet ved ham selv. Kunde han have tabt Betingelsen saaledes, at det ikke var skeet ved ham, og være i Tabets Tilstand uden at det skeer ved ham selv, da har han kun tilfældigt besiddet Betingelsen, hvilket er en Modsigelse, da Betingelsen for Sandheden er en væsentlig Betingelse.⁵⁰

Dette kreves litt godvilje for å få dette til å gå opp, men vi kan forsøke. Han sier at mennesket må være skapt med betingelsen, hvis ikke var det tidligere kun dyr. Vi må da forutsette en kristen skapelsestanke, hvori mennesket *som skapt av Gud* nødvendigvis er skapt med betingelsen. Climacus argumenterer at det menneskelig sett er umulig å undervise noen som ikke har betingelsen for å lære i seg, for hvis ikke så måtte læreren “omskape” eleven slik at han kunne få betingelsen. Dette kan nettopp ikke et menneske gjøre, for det *skaper* ikke, men forholder seg til det som allerede er. Guden derimot kan skape, og mennesket er skapt av Gud. Som allerede skapt av Gud skal ikke mennesket behøves å gjenskapes for å få betingelsen. Akkurat hvorfor dette er *nødvendig* kommer ikke klart frem i argumentet, annet enn det som sies i parentes, “thi det er en Modsigelse”. Så vi må forutsette som selvevident at mennesket *som skapt* ble skapt med betingelsen. Det er som sådan inkludert i skapelsen.

⁵⁰ Ibid., 12-13. Min kursivering

Det noe ufullstendige i argumentasjonen er til en viss grad et utslag av bokens form som “eksperimenterende”. Da det uttalte motiv først og fremst er å fremstille et alternativ til det sokratiske, så følger at alternativets innhold ikke må bestemmes av et solid argument, men snarere bestemmes av å være motsetning til det sokratiske. I forhold til en teoretisk eleganse er det her to forhold som strider mot hverandre, nemlig at den lærende som skapt av Gud ikke kunne vært skapt uten betingelsen, og at det sokratiskes grunnleggende kjennetegn er nettopp at mennesket har betingelsen *i seg*. Det får en antydning av *ad hoc* over seg, at mennesket som skapt har betingelsen *i seg*, men så mister den.

Det leder til å etterspørre en klarere distinksjon i forhold til hva det innebærer at noe er “i” mennesket. Man havner her i en tvekamp mellom en filosofisk og teologisk forståelse og argumentasjonsform. Filosofien antar ikke samme forutsetninger som teologien, slik som forutsetningen om skapelse, og derved guds eksistens. Men vi får markert distinksjonen mellom de to relativt klart, en distinksjon som også er et mål for Climacus å opprette i *Smuler*. Så når vi etterspør en distinksjon og avklaring i forhold til hva som er “i” mennesket, så må det holdes i minnet at det filosofiske og teologiske – les *kristne* – utgangspunkt blir meget forskjellig. Det kristne vil alltid begynne med Gud, og mennesket som skapt. Det kan deretter utlede logiske konsekvenser fra dette premiss. En filosofisk spørren må begynne annerledes, f.eks. i mennesket selv, og dets evne til tenkning. Idéen om skapelsen og forutsetningen av denne leder til en mengde problemer for den filosofiske tenkning. *Hvorfor* forutsette dette, osv. Men med forutsetningen om betingelsen som inkludert i skapelsen, følger at når mennesket i sin faktiske eksistens ikke tror på Gud, har glemt at Gud er til, så har det valgt bort betingelsen og *er* dermed i usannhet. Man er da i denne forståelsen av begrepene, ikke som i det sokratiske bare ubevisst eller i glemsomhet om sannheten og dermed fortsatt egentlig i besittelse av den. Nei, den er valgt bort. I det kristne er det således ikke noe halvveis, omtrentlig eller ubevisst forhold til sannheten, det er tvert imot et skarpt enten-eller; man er i sannheten eller man er i usannhet. Forutsetningen for dette valget er at mennesket var *fritt* til å ta det, men ved valget har nå bundet seg i ufriheten. Menneskets væren i usannhet er dermed selvforskyldt, og gjør mennesket *skyldig* og i *synd*. Som syndig har mennesket dermed bundet seg selv til usannheten, og ved at bindingen er selvforskyldt kan det heller ikke løse seg selv fra bindingen. Hvorfor ikke? Fordi da ville vi være ”tilbage i det sokratiske”, og øyeblikket ville ikke få noen betydning. Det som da kreves er en *frelser*, en som kan frelse det bundne mennesket fra ufriheten og usannheten. Den som kan løse bindingen er frelser,

*thi han frelser jo den Lærende ud af Ufriheden, frelser ham fra sig selv; en Forløser, thi han løser jo den, der havde fanget sig selv, og Ingen er jo saa forfærdelig fangen, og intet Fangenskab saa umuligt at bryde ud fra, som det hvori Individet holder sig selv!*⁵¹

Selvbindingen er en uoverkommelig binding, for det er noe mennesket holder seg selv i. I usannheten er det ikke engang klar over at det gjør dette. Hvis det skulle kunne løse seg fra bindingen, ville det være analogt med det sokratiske, ved at det har muligheten i seg selv til å løse bindingen. Da det ikke forholder seg på den måten kreves en forløser eller frelser som fra utsiden kan gjøre mennesket oppmerksom på dets usannhet og hjelpe det til sannheten.

3.5 Læreren: Guden som menneske og frelser

I tråd med den hypotetiske form i *Smuler* er “frelseren” ikke angitt som noen konkret historisk person, men hvem det indikerer er opplagt. Det som derimot nevnes, er hvilke kvaliteter en slik frelser skulle behøve for å fungere som forløser for det selvbundne mennesket i usannhet. Først retter Climacus oppmerksomheten mot hva som skulle motivere Guden til å lære mennesket sannheten. Det er ikke som forholdet mellom menneske og menneske, hvor læringsprosessen kan gavne begge parter. I det sokratiske er læreren likeså takknemlig overfor eleven som motsatt, da eleven gir læreren anledning til å virkeliggjøre den høyeste menneskelige gjerning; å hjelpe noen oppdage sannheten. Det er videre et sentralt poeng i *Smuler* at eleven sokratiske sett ikke skylder sin lærer noe, da sannheten allerede var i eleven og læreren slik sett kun en tilfeldig anledning for frembringelsen. Den viktigste jobben er alltid gjort av den som oppdager sannheten. Men i forholdet mellom Guden og mennesket er mennesket alltid evig takkskyldig, for uten Guden var det ingen mulighet for sannhet. Guden derimot, behøver ikke elevens opplysning på noe vis. Guden er jo allerede fullkommen, og har dermed ikke noen indre “trang” eller mangel som skulle motivere til å lære bort. Climacus referer til det aristoteliske gudsbegrep, ‘den ubevegede beveger’, hvorved enhver handling Guden foretar må være helt fri og uten motiver basert i en mangel. Hva er da begrunnelsen for at Guden vil frelse mennesket? “Men bevæger han sig selv, ikke af Trang, hvad er det da der

⁵¹ Ibid., 15.

bevæger ham, hvad andet end Kjærlighed; thi denne har jo netop ikke Trangens Tilfredsstillelse uden for sig, men i sig.”⁵² Det er kjærligheten, simpelthen.

Spørsmålet er da på hvilken måte Guden best kan åpenbare seg, eller sannheten, for mennesket. Formuleringen i *Smuler* er at Guden må tilveiebringe en ”lighed” eller ”Eenhet” mellom han og mennesket, for at åpenbaringen kan finne sted. Det må altså konstrueres et møtepunkt, hvorved mennesket kan åpnes for sannheten. Og i dette møtepunkt, i likheten, så kan en forståelse oppstå mellom Guden og mennesket. Og ”Gudens Bekymring er, at faae Ligheden tilveiebragt. Kan denne ikke tilveiebringes, da bliver Kjærligheden ulykkelig og Underviisningen uden Betydning, fordi de ikke kunne forstaae hinanden”.⁵³ Climacus overlater til en hypotetisk poet å beskrive hvordan en slik enhet kunne skapes. Å trekke inn poesien kan ses som et utslag av oppfatningen om at ordinær argumentasjon via menneskelig fornuft ikke er i stand til å presentere noe sant bilde av gudsperspektivet. Noe som også stemmer overens med *Smulers* eksperimenterende form og oppgave. I den poetiske beskrivelse er det to måter Guden kan presentere mennesket for sannheten, og skape likheten og forståelsen. Enten ved en ”oppadstigen”; å trekke mennesket opp til Gudens nivå, eller ved en nedadstigen; at Guden kommer ned til menneskene. Ved første alternativ ville Guden ”drage den Lærende op ad til sig, forherlige ham, forlyste ham med tusindaarig fryd”⁵⁴, og slik gi sannheten ved innblikk i det guddommelige. Problemet med dette scenariolet, er at likheten vanskelig kan tilveiebringes. Om enn mennesket priste seg lykkelig ved innblikket, ville det feilrepresentere det faktiske forhold mellom Guden og mennesket, ved at mennesket er trukket opp i det guddommelige. Og slik sett er sannheten ikke egentlig gitt. Climacus’ poet ligner det med en fortelling om en konge som forelsker seg i en fattig jente, i tråd med kjærlighetsideen – vel vitende om at ”intet Jordisk forhold kan afgive en fuldkommen Analogi”.⁵⁵ Kongen blir da fanget i det dilemmaet, om jenta noen gang skulle kunne glemme eller overse at han faktisk er konge – for uten den glemsel kunne hun ikke elske fritt og åpent, men alltid være preget av standsforskjellen dem imellom. Jenta kunne vel være godt fornøyd med sin nyvunne kongelighet – dog alltid i eget sinn underordnet i forholdet - men kongen blir ikke lykkelig fordi han aner det svikefulle i å imitere en likhet og forståelse som ikke faktisk er tilstede. Derfor kan han heller ikke forkle seg som fattig for slik sett å tilveiebringe likheten. Den faktiske forskjell lar seg ikke utviske. Om det så er usynlig for jenta, vil kongen

⁵² Ibid., 22.

⁵³ Ibid., 25.

⁵⁴ Ibid., 26.

⁵⁵ Ibid., 23.

likevel i sitt indre være sviket bevisst, og likheten er jo falsk så lenge kun én part oppfatter den.

Guden kunne også velge å vise seg for mennesket på jorden, altså ikke trekke mennesket opp, men at Guden i all sin storhet presenterte seg for mennesket. Dette involverer det problem, at en slik åpenbaring ville ta livet av mennesket. Climacus henviser underforstått til et vers i andre mosebok, hvor Gud sier at mennesket ikke kan se hans ansikt og leve. Det omhandler ganske enkelt at Gudens storhet ville knuse mennesket om fremvist uten filter, og at mennesket ikke kunne takle eller fatte en slik åpenbaring.

Det andre alternativet er at Guden inntar menneskeskikkelse, og inkarneres som et vanlig menneske. På den måten omgås problemene ved oppstigningen, og likheten og forståelsen kan muliggjøres. Climacus' poet antar da, at det lærende mennesket – eller bare “den lærende” – må inkludere alle mennesker, da også de mest fattige og ydmyke. Så for å frembringe likheten, må Guden presentere seg i likhet med disse, “de Ringeste”. Han konkluderer da, “Men den Ringeste er jo Den, som maa tjene Andre, altsaa i *Tjenerens Skikkelse* vil Guden vise sig”.⁵⁶ Guden kan altså vise seg som et menneske av lavest rang, en ydmyk og fattig tjener. Det forutsettes at Guden som menneske i tjenerens skikkelse er en autentisk menneskeeksistens, altså, at Guden på alle måter er et *virkelig* menneske. Han vil som sådan gjennomgå alle de smerter og vansker som hører menneskelivet til. Dette forhindrer det svik som fremkommer i kongeanalogien, hvor likheten kun er imitert men aldri virkeliggjort. At Guden nettopp blir et virkelig, konkret menneske skal vise seg å ha stor betydning i konsepsjonen av det kristne i forhold til det sokratiske hos Climacus. I rollen som lærer, er det hele tiden avgjørende for Guden, ved hans kjærlighet til menneskene, at likheten frembringes i ekthet. Uten denne kan ikke mennesket komme til sannheten, altså frelses. Dilemmaet er enn videre for Guden, at mennesket ikke uten videre vil forstå dette. Han kan tilveiebringe likheten etter beste evne, men mennesket må selv ta imot sannheten. Climacus illustrerer en form av misforståelsen, hvor den lærende i empati og underkastelse bønnfaller Læreren om å skåne seg selv, om ikke å gjennomgå de lidelser han har som menneske. Den lærende vil dermed at Guden skal finne en annen form å vise seg ved. Til tross for medfølelsen hos den lærende, så er dette nettopp misforståelsen. Han vil ikke innse at Guden er fremfor ham som menneske for hans eget beste, og at ingen annen form ville vært tilstrekkelig. Om den lærende krever dette, så svarer Guden at da “elsker Du kun den

⁵⁶ Ibid., 29.

Almægtige, der gjør Miraklet, ikke Den, der fornede sig selv i Lighed med Dig”.⁵⁷ Heri ligger da at frelseren lider *for* menneskene, at han ofrer seg for dem.

Hva er nå denne sannheten som Guden i menneskeskikkelse, frelseren, skal lære bort? Det kan ikke være en sannhet i likhet med det sokratiske, som fremkommer i form av erindring og dermed oppløser øyeblikket i evigheten. I denne forstand er det dermed ikke en sannhet eller lære som skal læres bort. Læren, sier Climacus, er nettopp *Læreren*, nemlig det at Guden i virkeligheten har inntatt menneskeskikkelse. Sannhetens innhold, så å si, er ikke annet enn at Guden, det evige, har kommet inn i tiden og blitt menneske. Men for tenkningen, for forstanden, så er dette ikke fattbart. Det involverer en u håndterlig motsigelse, som Climacus setter seg fore å beskrive.

3.6 Det absolutte paradoks. Tankens lidenskap og tenkningens grense. Guden som det absolutt forskjellige

Begrepet om “det absolutte paradoks” inneholder flere sammenknyttede betydninger. Dog fra starten av kan det være verdt å merke seg, som Thulstrup kommenterer, ”At forklare det absolutte Paradoks, der ifølge Definitionen er det uforklarlige, er at bortforklare det”.⁵⁸

Climacus griper dette an ved en beskrivelse av tenkningens grense. Innledningsvis bemerker han det paradoks, at den greske filosofis antatt største menneskekjenner – Sokrates – etter egen innrømmelse ikke ”var paa det Rene med sig selv”.⁵⁹ Han henviser her til en passasje i Platons *Faidros*, hvor Sokrates ikke vil innlate seg i en diskusjon om overnaturlige veseners eksistens, da han “endnu ikke er naaet til at kende mig selv, hvad indskriften i Delfi jo siger man skal”.⁶⁰ At nettopp menneskekjenneren Sokrates ikke kjente seg selv indikerer at det er noe ufullstendig eller utilstrekkelig i den filosofiske tenkning som ikke makter å få klarhet i dette.

Men i Climacus’ forståelse er ikke paradokset et tegn på at tenkningen som leder til det er forfeilet, slik det rent logisk ville anses. Paradokset inntar derimot en karakter av attraksjon eller tiltrekning, et slags teleologisk endepunkt som all tenkning trekkes mot. “Paradoxet er Tankens Lidenskap”, begynner Climacus. Lidenskap kan her anses som en type

⁵⁷ Ibid., 31.

⁵⁸ Ibid., 162.

⁵⁹ Ibid., 34.

⁶⁰ Passasje fra Platons *Faidros* gjengitt av Thulstrup ibid., 164.

drivkraft, det som igangsetter og opprettholder; den indre motivasjon for enhver geskjeft. At paradokset er tankens lidenskap, vil her innebære at paradokset er drivkraften i tankens bevegelse, og det tanken søker mot. Uttrykket for dette er at tanken – eller “forstanden”, som det også omtales i *Smuler* – er drevet av hva den ikke har underlagt seg og ikke forstår. Drevet til sitt ytterste, så vil tanken til slutt støte opp mot sin grense; det utenkelige. Og det er nettopp dit lidenskapen beveger forstanden.

*Men enhver Lidenskabs høieste Potens er altid at ville sin egen Undergang, og saaledes er det ogsaa Forstandens høieste Lidenskab at ville Anstødet, uagtet Anstødet paa en eller anden Maade maa blive dens Undergang. Dette er da Tænkningsens høieste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke.*⁶¹

Tenkning er drevet av det den ikke forstår; det den ennå ikke kan tenke. En filosofisk undersøkelse er drevet av mangelen på svar, som derav frembringer spørsmålet. Og så fremt det ikke eksisterer et endepunkt hvor tanken er mett og har forstått alt, så er det tenkningens paradoksale skjebne å bevege seg til det som ikke kan tenkes. Den vil der “støte an” mot sin begrensning, og det som møtes er paradokset. Paradokset kan ikke forklares, men er et noe som kun viser seg ved sin uforståelighet. Når tenkningen nærmer seg dette uforståelige avgir det kun paradokser eller motsigelser.

Det kan holdes i minnet at lidenskapens forhold til tenkning hos Climacus, også er bestemt av den enkelte tenker. Det er ikke slik at all tenkningen fører til paradokset; til det utenkelige. Det forutsetter en tenker som er i lidenskap. Han sier at den tenker som er uten paradokset – dvs.; uten lidenskap – er “ligesom den Elsker der er uden Lidenskab: en maadelig Patron”.⁶² Dette er en begynnende antydning av den tenker som Climacus etterspør i forhold til filosofiske og eksistensielle spørsmål. En tenker som lar seg lidenskapelig involvere i det han tenker, og subjektivt oppfatter at noe vesentlig er på spill i forhold til utfallet eller konklusjonen av det tenkte. Tenkeren med lidenskap vil være drevet mot paradokset, ved at lidenskapen ikke tillater ham å avslutte tenkningen før den når sitt ytterste. At lidenskapens høyeste potens er å ville sin egen undergang, som det beskrives, henspiller da på at det som er lidenskapens formål er å komme til det punkt som avslutter lidenskapen. Den søker forløsning. For tenkningen kan dette antas å inntreffe når den har grepet alt den kan gripe – om dette så er tilværelsen i sin Totalitet, eller nettopp tenkningens grense. Men kun

⁶¹ Ibid., 34.

⁶² Ibid.

tenkeren med tilstrekkelig lidenskap vil nå dette, eller ha viljen til å forfølge lidenskapen til sin ende.

Det utenkelige som ligger ved tankens grense er nettopp ikke mulig å tenke og dermed utsi, så Climacus kaller det ganske enkelt “det ubekjendte”.⁶³ (Climacus går langt i å sammenstille dette ubekjente med Gud, men med opprettholdelse av Smulers hypotetiske form.

*Men hvad er da dette Ubekjendte, mod hvilket Forstanden i sin paradoxe Lidenskab støder an, og som endog forstyrrer Mennesket hans Selvkundskab? Det er det Ubekjendte Men det er jo dog ikke noget Menneske, forsaavidt han kjender dette, eller nogen anden Ting som han kjender. Saa lader os da kalde dette Ubekjendte Guden. Det er blot et Navn vi give det. At ville bevise, at dette Ubekjendte (Guden) er til, falder vel neppe Forstanden ind. Dersom nemlig Guden ikke er til, saa er det jo en Umulighed at bevise det, men er han til, saa er det jo en Daarskab at ville bevise det; da jeg, netop i det Øieblik som Beviset begynder, har forudsat det ikke som tvivlsomt, hvilket jo en Forudsætning ikke kan være, da den er en Forudsætning, men som afgjort, da jeg ellers ikke vilde begynde, let forstaaende, at det Hele vilde blive en Umulighed, hvis han ikke var til.*⁶⁴

Climacus går inn i en argumentasjon om gudsbevis. Han anser ideen om å bevise Gudens eksistens som umulig, da Guden her nettopp er definert som det utenkelige og ubegripelige. Argumentasjonen begynner med en henvisning til den vanskelighet som befinner seg i å ville bevise at et hvilket som helst fenomen eller gjenstand er til. Dette at noe er til – dets *tilværelse* – er alltid på forhånd tatt for gitt, og unnlater seg tradisjonell bevisførsel. Eksempelvis vil man ikke bevise at for eksempel en stein *er til*, men at den gitte gjenstand er en stein. Vil man bevise at X har tilværelse, så begynner man alltid med dette X man vil bevise, og har i så henseende allerede antatt at X har tilværelse. Vil man bevise at X ikke har tilværelse, så er der – så lenge X faktisk ikke har tilværelse - intet X å føre en bevisførsel mot.

I den grad det er vanskelig å bevise at noe er til, blir det mange grader vanskeligere å bevise at noe ukjent er til. At det ukjente er Guden, er i Climacus beskrivelse “blot et Navn vi give det”.⁶⁵ Så å bevise Gudens eksistens kan ikke omhandle å bevise at Guden eksisterer i en viss form, f.eks. som en allvitende personlignende styrer som regjerer over alt, eller som det sies i *Smuler* - å bevise at det ukjente er Guden. “Guden” er kun et navn på det ukjente. Hvis man vil bevise at det ukjente er det man kjenner som Gud, så begynner man med en forutsatt idé om hva Gud er. Man vil da søke bevis i det man anser som Guds handlinger, som godheten i verden, naturens kompleksitet, kanskje til og med Historiens logikk osv. Men for

⁶³ Ibid., 36.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 37.

hvert sted man ser er det like mye som motbeviser som beviser; menneskers grusomhet, naturens likegyldighet, historiens like tilsynelatende tilfeldighet som logikk, osv. Velger man å overse sistnevnte motbevis, så viser man seg å være veldig selektivt positiv i sitt valg av beviser. Det som blir gjort er å abstrahere ut en idealitet fra det man observerer i naturen, historien osv. ”Men saa er det jo ikke af Gjeringerne jeg beviser det [Gudens eksistens], men jeg udvikler kun den Idealitet, jeg har forudsat”.⁶⁶ Og denne idealiteten er ens egen forutsatte konsepsjon, som man deretter mener å se i verden. Så det eneste som blir bevist, eller snarere fremvist, i bevisførselen, er innholdet i den konsepsjonen man allerede hadde. Guds eksistens er ikke bevist, men den bevisende har fremvist hva han mener at Gud er.

Climacus peker mot hva motivasjonen skulle være for å bevise Guds eksistens, og hva man skulle forvente å oppnå med det. Et element av argumentasjonen er da at en bevisførsel ikke på noen måte vil ha noen påvirkning på hvorvidt et fenomen eksisterer eller ikke. Hvorvidt noe eksisterer, er ikke påvirkelig ved å bevise det. Men iveren etter å bevise antyder at enkelte ikke er enige i dette. Så Climacus spør, ”hvorledes fremkommer nu Gudens Tilværelse af Beviset?”⁶⁷ På hvilken måte skulle Guden fremkomme eller følge av å være bevist? Det måtte være at Guden sprang inn i eksistens idet beviset var tilstrekkelig. Noe som unektelig låter absurd. Det ville bety at mennesket skaper Gud, og ikke omvendt. Men det er akkurat det mennesket gjør når de forsøker å forstå eller begripe Gud, i følge Climacus. Da han anser Gud som ubegripelig blir ethvert forsøk på begripelse av Gud kun relatert til noe menneskets tenkning skaper på egen hånd, og ikke Gud selv.

Men det er tankens lidenskap som tvinger den opp mot sin egen begrensning, og fortsetter involveringen med det ukjente. Climacus introduserer da et nytt begrep for det ukjente,

*Hvad er da det Ubekjendte? Det er Grændsen, til hvilken der bestandig kommes, og forsaavidt er det, naar Bevægelsens Bestemmelse ombyttes med Hvilens, det Forskjellige, det absolut Forskjellige. Men det er det absolut Forskjellige, paa hvilket man intet Kjendetegn har.*⁶⁸

Det er “det absolut Forskjellige”. Og denne absolutte forskjellighet lar seg ikke avgrense eller definere av forstanden. Om så nettopp begrepet ‘forskjellighet’ skulle antyde en løsning, så

⁶⁶ Ibid., 40.

⁶⁷ Ibid., 40.

⁶⁸ Ibid., 42.

må det huskes at selve begrepet er forstandens produkt, og i så måte preget av forstandens kategorier, og innenfor dens grenser, og sånn sett ingen begripelse av det forskjellige overhodet. Forstanden kan ikke transcendere seg selv i den grad at den skulle kunne begripe det som er absolutt forskjellig fra den. Derav nettopp *absolutt* forskjellighet. Det er kun en bevissthet om grensen som er oppnåelig, en anerkjennelse av hva som er – eller *at det ukjente* – er utenfor tenkningens område.

Climacus vil vise med all mulig tydelighet at tenkningen kommer til kort i møte med det guddommelige, og derved at spekulasjonens pretensjoner om gudserkjennelse er forfeilet. Begrepet 'det forskjellige' er gjenkjennelig fra hegelianismen, hvor det gjøres til gjenstand for mediering, eller at forskjellighet involverer identitet. Ved å fastholde *principium exclusi medii* vil Climacus også fastholde menneskets forskjellighet fra Gud, en forskjell som ikke er overstigelig. Mediasjonen blir her en slags tenkningens unnvikethet fra å konfrontere paradokset, og å erkjenne tenkningens grenser. For denne grensen er samtidig en anerkjennelse av forskjelligheten fra Gud. C.S. Evans tolker i denne retning i *Kierkegaard's Fragments and Postscript*,

The paradox is for Climacus the limit that reason can discover and which it "at bottom" is seeking. The paradox reveals itself negatively to reason as the limit by involving reason in contradictions when it attempts to understand it. As such it signals the "downfall" or end to the speculative project of understanding ultimate reality, and it constitutes a signal to enter an existential relation with what is believed but cannot be known to be ultimate reality.⁶⁹

Paradokset er et tegn på tenkningens grense og ikke dens utfordring. Å innse dette er så langt tenkningen kommer å nærme seg Gud, men likevel en nærhet hvor "Forstanden har faaet Guden saa nær som det er muligt, og dog ligesaa fjernt".⁷⁰ Anerkjennelsen av Gud som absolutt forskjellig opphever ikke forskjellen, men gir utgangspunktet for å opprette det rette forholdet mellom mennesket og Gud, og det er *tro*. Troen utkommer av den rasjonelle tankens anerkjennelse av grensen og det forskjellige, ved at den enkelte kan legge bort tenkningen for å tro. Dette å avslutte tenkningen er ikke noe tenkningen kan gjøre av seg selv, for dens vesen er nettopp å fortsette å tenke, fortsette å forsøke å begripe. Det er den enkelte tenker som i frihet må velge å avslutte tenkningen. Dette valget karakteriserer Climacus som et *sprang*,

⁶⁹ C.Stephen Evans. *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus.* (New Jersey, USA: Humanities Press, 1983), 225.

⁷⁰ Kierkegaard, *Smuler*, 43.

hvor den tenkende i et slags byks fjerner seg fra tenkningen og nærmer seg Gud i tro. Det er ikke et resultat av en logisk tankerekke som til slutt gjør Gud forståelig og dermed troverdig, men innsikten i at tenkningen ikke *kan* forstå, og et valg om å la vær å forsøke. Så fort man lar vær å ville bevise og begripe, så er Gud der, i følge Climacus' beskrivelse.

Vi kan presisere og påminne om at den Gud som her skal tros på er Guden i menneskeskikkelse, som Climacus kaller et absolutt paradoks. Det er ved at Gud viser seg som menneske at alle mennesker får muligheten til å tro på han, og da å tro at det mennesket som viste seg faktisk er eller var Gud selv. Det absolutt paradoksale i dette blir dermed at dette absolutt forskjellige fra mennesket som kalles "Guden", viser seg *som menneske*, på tross av den absolutte forskjellighet. Det er utenfor forstandens muligheter til å begripe, men mennesket kan ta imot betingelsen og altså tro at det har skjedd. En påstått begripelse viser kun at man ikke har tatt inn over seg karakteren av forskjellighet og utenkelighet, og dermed ikke tatt spranget i tro men fortsetter å forsøke å tenke det utenkelige.

En vanlig innvending er at det må ha vært langt enklere for de som var samtidig med menneskeguden å tro på han, enn de som kom etter. I Climacus' beskrivelse er det derimot ingen hjelp i dette, da ubegripeligheten ikke er mindre om man er samtidig. Paradokset er like paradoksalt mens Guden levde som etterpå, og muligheten til å tro den samme utfordringen. Climacus mener videre at alt historisk – eller alt som er kommet inn i tiden – har en karakter av å unngå rasjonell forståelse, og at Guden som menneske på sett og vis bare er kulminasjonen av denne uforståelighet. For å vise dette går han inn i en metafysisk debatt, som vi nå skal se på. Fra konklusjonene han når i forhold til det metafysiske, kan vi spore utgangspunktet for det som blir Climacus spesielle forståelse av menneskets eksistens.

4 Metafysikken

4.1 *Mellemspil* i Smuler

4.1.1 Tilblivelsens problem

I *Smuler* har Climacus et parti i boken mellom kapittel 4 og 5 han kaller *mellemspil*. Dette partiet har en ganske annen form enn resten av boken, og tar for seg hans posisjon i forhold til sentrale begreper innen metafysikk og logikk. Climacus sier ikke, med noen få unntak, eksplisitt hvilke spesifikke posisjoner og filosofer han argumenterer mot. På dette punkt er kommentatorene noe uenige, noe vi skal se på etter å ha gått gjennom selve argumentasjonen. Men generelt er den en viss form av spekulativ og idealistisk filosofi som Climacus argumenterer mot. Vi ser da først på argumentasjonen i sin abstrakte form.

Climacus presenterer i *mellemspil* en metafysisk diskusjon om relasjonen mellom de modale kategorier ‘mulighet’, ‘virkelighet’ og ‘nødvendighet’. Rammen for diskusjonen er spørsmålet om *tilblivelsens problem*. Climacus spør, “Hvorledes forandres det, som bliver til; eller hvilken er Tilblivelsens Forandring?”⁷¹ Spørsmålet dreier seg om hvilken type forandring som inntreffer idet et gitt fenomen blir til; får sin tilblivelse. I dette forutsettes da det metafysiske perspektiv om at det faktisk forefinnes noe ved et fenomen som besitter en type væren før fenomenet trer inn i vanlig empirisk eksistens. Hva som inntreffer eller forandres i denne overgangen blir altså spørsmålet. Climacus benytter en platonsk distinksjon for å vise forskjellen på fenomenets status før og etter tilblivelsen. Denne er distinksjonen mellom *vesen* og *væren*. *Vesen* refererer til det evige eller idémessige aspekt ved et fenomen, mens *væren* refererer til det tidslige, historiske eller empiriske aspekt. Climacus bringer inn distinksjonen i en fotnote om Spinozas værensbegrep, som opererer med grader av væren, og skriver der,

Men saasntart jeg taler ideelt om Væren, taler jeg ikke mere om Væren, men om Væsenet. *Den høieste Idealitet har det Nødvendige, derfor er det. Men denne Væren er dets Væsen, hvorved det netop ikke kan blive dialektisk i den faktiske Værens Bestemmelser, fordi det er; og heller ei kan det siges i Forhold til noget andet at have mere eller mindre Væren.*⁷²

⁷¹ Ibid., 69. Greske ord utelatt.

⁷² Ibid., 39.

Så når man omtaler værens idealitet, så snakker man om vesen. Idet noe gjennomgår tilblivelsens forandring kan dette altså ikke involvere en forandring i vesen, men i væren. Nemlig forandringen å bevege seg fra ikke-væren til væren. Dette begrepsparet korrelerer i Climacus' beskrivelse med *mulighet* og *virkelighet*, slik at et fenomen som ikke enda er blitt til forefinnes som mulighet, mens det som er blitt til forefinnes som virkelighet. Dermed er konklusjonen at "Tilblivelsens Forandring er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed".⁷³

Climacus konkretiserer dette med et eksempel om en "plan". Hvis planen, idet den blir til, blir en annen plan enn den var som mulighet før tilblivelsen, så er det ikke den opprinnelige plan som blir til, men en annen plan. Planens *vesen* må overensstemme med planens *væren*, fordi tilblivelsens forandring ikke kan omhandle en forandring i vesen. Det kan ikke være forandring i vesen, fordi vesen tilhører det evige, og dermed det uforanderlige. Det evige, i Climacus oppfatning, er karakterisert og definert ved nettopp *alltid å være*, og kan som sådan ikke gjennomgå noen forandring. Noe annet ville innebære en begrepsmessig motsigelse. I eksempelet er dermed tilblivelsens forandring overgangen fra planen som mulighet til planen som virkelighet; dvs. konkretisert i virkeligheten, eller virkeliggjørelse. Vi ser da at væren, kontrært til vesen, er karakterisert og definert ved å være foranderlig, og begrenset både i forhold til tid og form, og har altså ikke noen nødvendig eksistens, men er innenfor sfæren av "virkelighet". Og videre, for å klarlegge; at mulighet svarer til ikke-væren, betyr ikke at muligheten ikke *er* på noen måte, men at den *er* innenfor det mulige. Men muligheten har ikke væren i form av å være virkelighet.

Diskusjonen fortsetter da med begrepet *nødvendighet*. Climacus spør, "Kan det Nødvendige blive til?". Da Climacus opererer med en konsepsjon av nødvendighet i form av streng, logisk nødvendighet, så kan denne ikke gjennomgå tilblivelse. Nødvendighet, i likhet med vesen, faller inn under det eviges kategori, og som evig er det definert ved alltid å være. Vi kan se på Climacus argument;

*Tilblivelse 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. Al Tilblivelse er en Liden, og det Nødvendige kan ikke lide, ikke lide Virkelighedens Lidelse, hvilken er denne, at det Mulige (ikke blot det Mulige, der bliver udelukket, men selv det Mulige, der bliver antaget) viser sig som Intet i det Øieblik 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, fordi det Nødvendige er.*⁷⁴

⁷³ Ibid., 70.

⁷⁴ Ibid., 70.

Han viser her den skarpe distinksjon mellom tilblivelse og nødvendighet. Nødvendighet, eller det nødvendige, kan ikke gjennomgå tilblivelse – altså, gå fra mulighet til virkelighet og *få* eller *forandres til* være – fordi det nødvendige *er*. Som alltid værende kan det ikke bli til, fordi dets vesen er nettopp en evig være. Dermed, alt som blir til viser ved selve tilblivelsen at det ikke er nødvendig. Tilblivelse blir her karakterisert som “liden”, som består i den lidelse at muligheten tilintetgjøres i tilblivelsen. Virkelighet involverer så en tilintetgjørelse av både de muligheter som ikke virkeliggjøres, og den bestemte mulighet som virkeliggjøres. En slik “lidelse”, da tilintetgjørelse, kan ikke det nødvendige gjennomgå, fordi det har evig være. Det evige kan nettopp hverken tilintetgjøres eller virkeliggjøres.

Climacus fortsetter med en argumentasjon mot en idé om at enheten av mulighet og virkelighet er nødvendighet. Dette har unektelig en hegeliansk klang over seg – om ikke nødvendigvis *hegelsk* – men ingen blir nevnt ved navn. Vi skal se litt på spørsmålet om dette snart. Idéen om denne enheten avvises på grunnlag av de nettopp fremviste distinksjoner. Enheten kan ikke forefinnes da nødvendighet er vesentlig annerledes enn mulighet og virkelighet. “Det Virkelige er ikke mere nødvendigt end det Mulige, thi det Nødvendige er absolut forskjelligt fra begge”.⁷⁵ Argumentasjonen fører frem mot en stadfestelse av at intet fenomen eller ingen hendelse blir til av nødvendighet. Dette relaterer konkret til det historiske og tidslige, med henhold til at disse ikke kan forstås i lys av nødvendighet. Climacus avviser da implisitt en historiefilosofi som involverer at historisk hendelser blir til av nødvendighet, slik en viss retning av hegelianisme kan sies å påstå. Climacus bereder dermed grunnen for hans egen posisjon. For hva er det, om ikke nødvendighet, som gjør at en viss mulighet blir til virkelighet? Det er friheten.

Tilblivelsens Forandring er Virkeligheden, Overgangen skeer ved Friheden. Ingen Tilblivelse er nødvendig; ikke før den blev til, thi saa kan den ikke blive til; ikke efter at den er bleven til, thi da er den ikke bleven til.

*Al Tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed; intet Tilblivende bliver til af en Grund; men Alt af en Aarsag. Enhver Aarsag ender i en fritvirkende Aarsag.*⁷⁶

‘Grunn’ er hos Climacus et begrep som tilhører logikken, og dermed tilhører det eviges kategori, mens ‘årsak’ tilhører det empiriske, og dermed innenfor det timeliges kategori. Hva gjelder den “fritvirkende Aarsag”, så er dette Gud⁷⁷. I sin kommentar sier Thulstrup ”Denne

⁷⁵ Ibid., 71.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., 112. Thulstrups kommentar.

Forudsætning [Enhver årsak ender i en frittvirkende årsak] er Kierkegaards postulat og kan som Forudsætning ikke bevises, da den er Forudsætning for hele Bevisførelsen”.⁷⁸ Den forutsetning er, som vi så på tidligere, inngående i forutsetningen av det kristne. Climacus låner dog begrepet fra Aristoteles, og viser derved et filosofisk tilhold i forhold til en kristen metafysikk. Den avgjørende konklusjonen er da at tilblivelse skjer ved frihet. Denne friheten relaterer både til menneskets relative frihet i historien, dvs. i virkeligheten og eksistensen, og til Guds frihet; at Gud er alle tings årsak og utgangspunkt.

4.1.2 Hvem er fienden? Thulstrup og Stewarts forskjellige syn

Før vi går over til å se på hvordan Climacus tolker sin posisjon inn i forståelsen av det historiske, så kan vi vie litt tid til spørsmålet om hvem Climacus har i tankene – om noen – når han fremsetter sin posisjon. Først omhandler dette nevnte idé om enheten av mulighet og virkelighet som nødvendighet. (Fra nå kalt “enheten”)

Nøyaktig hvem som står for en slik idé blir ikke avslørt, og identifiseringen av denne er et stridsspørsmål. Vi kan dog gjenkjenne idéen om mediasjon her, hvorved to kontrære begreper omdannes til en enhet. Denne idéen tilhører da Hegel og hegelianismen. I Thulstrups kommentar til *Smuler* er han utvetydig klar på at *mellemspil* omhandler en avvisning av Hegels posisjon. I hans innledning til *Efterskrift* påpeker han to prinsipielle forskjeller mellom Hegel og Kierkegaard, og mellom Kierkegaard og den spekulative tradisjon generelt. Den første går på forståelsen av logikk, og hvordan denne setter ganske forskjellige utgangspunkt for deres tenkning. At Kierkegaards opprinnelige tittel på *Efterskrift* var “Logiske Problemer”⁷⁹, gir en indikasjon på den avgjørende karakter logikkens område har for hans tenkning rundt temaene i både *Smuler* og *Efterskrift*. Den grunnleggende forskjell begynner med at Kierkegaard har et statisk, og derved klassisk, syn på logikken, der Hegels er dynamisk. Hegels teori om logikk er at den er, etter Thulstrups beskrivelse,

[...] modsigelsesfyldt og flertydigt. Modsigelserne deri forstaas af Hegel som aldrig kontradiktoriske, men blot som kontrære, og de i ethvert Begreb indeholdte Modsigelser, det negative Element, driver baade Værens og Tænkens Process fremad.⁸⁰

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Søren Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift: Udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup*. Bind II. (København: Gyldendal, 1962), 161.

⁸⁰ Ibid., 106.

Denne ideen om en fremadgående prosess innenfor logikken, en ”bevegelse”, er det Kierkegaard motsetter seg på prinsipielt grunnlag. I hans forståelse befinner logikken seg i evighetens område, i en sfære av det uforanderlige og ubevegelige, hvori reglene er faste og eviggyldige, og kan dermed ikke tillate noen prosess eller forandring. Med et logisk system ser Kierkegaard i følge Thulstrup “ikke som Hegel et modsigelsesfylt, men et modsigelsesfrit System af sprogligt formulerede utsagn.” Logikk er så, “ensbetydende med den klassiske, formale Logik, mod hvis Axiomer ingen Tankebygning maa stride.”⁸¹ Disse aksiomer er det Hegels system strider mot, og dermed avviser Kierkegaard fra begynnelsen av muligheten for at det metafysiske system Hegel konstruerer kan ha noen berettigelse. Dette er Thulstrups generelle oppsummering av forskjellen i synet på logikk.

Thulstrup nevner eksplisitt idéen om enheten i sin *Kierkegaards forhold til Hegel*. Thulstrup slår fast at Hegels historiefilosofi omhandler “den guddommelige Idés Udfoldelse i Tiden”⁸² og at oppgaven var å beskrive dette, med hjelp av den dialektiske metode; dvs. med logikken anvendt som beskrevet ovenfor. Hegel kommer da til “det af Kierkegaard kritiserede Resultat, at Nødvendighed er Enhed av Mulighed og Nødvendighed [sic]”.⁸³ For å forvirre litt ytterligere, er det en åpenbar skrivefeil i boken, for det siste ordet her må ha vært tiltenkt å være “virkelighet”. Så av dette er Thulstrups konklusjon at *Smuler* dreier seg om en begrepsavklaring i forhold til det kristne og spekulative, for bl.a. å rydde opp i den hegelske misforståelse av at det kristne kunne underordnes det spekulative, som er underbygget av idéen om at det forefinnes nødvendighet i historiens utfoldelse eller tilblivelse.

Som nevnt i kapittel 1, så har Jon Stewart et annet syn på hvem Kierkegaard retter sin kritikk mot. Dette gjelder også for *Smuler* og *mellemspil*. Spesifikt gjelder dette hvem som står bak idéen om at enheten. Stewart nevner en lang rekke kommentatorer som har tillagt denne posisjonen til Hegel, deriblant Thulstrup.⁸⁴ Stewart mener dette er feil, og et resultat av en overfladisk lesning av Hegel. Posisjonen tillegger han Immanuel Kant, og mener både Hegel og Kierkegaard opponerer mot den.⁸⁵ Stewart begrunner dette først og fremst med, at i hans tolkning av Hegel så er nettopp denne enheten aldri stadfestet, men fremkommer i et

⁸¹ Ibid., 101.

⁸² Niels Thulstrup, *Kierkegaards forhold til Hegel: Og til den spekulative idealisme indtil 1846*. (København: Gyldendal, 1967), 311.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel*, 357. I fotnote 76.

⁸⁵ Ibid., 357-358.

parti med en – også navnløs – henvisning til Kant og hans kategorilære. Stewart fortsetter med å påpeke at Hegels egen tenkning om dette temaet er langt mer kompleks enn f.eks. Thulstrup tilskriver ham. Stewart henviser til den tolkning av Hegels historiefilosofi som nevnes i kapittel 1, at historiens nødvendighet er et resultat av de begreper og kategorier som tenkning som sådan må benytte, og altså ikke henviser til noen konkret eller empirisk determinisme. At Kierkegaard er ute etter å kritisere Hegel i forhold til enheten er da for Stewart et “nonissue created by the secondary litterature.”⁸⁶ Han finner igjen Martensen som kritikkenes rette mottaker, og hans publiserte idé om nytten av mediasjonens anvendelse i teologien.

Vi har her ikke anledning til å fordype oss i den rette forståelsen av Hegel. Det vi igjen tar med oss er hvilken type posisjon som henvises til i *mellemspil*, om så obskurt. For denne korrelerer i alt vesentlig med det Thulstrup tilskriver Hegel og hegelianisme, som igjen fungerer nyttig i forhold til forståelsen av hva Climacus forsøker å oppnå med sin argumentasjon. Om det så ikke faktisk viser seg å være Hegels egentlige tanke, er igjen ikke så viktig her. Idéene representerer endog et syn som forefant seg i Kierkegaards samtid, hos forskjellige hegelianere og kanskje spesifikt Martensen. Det er likeledes et uttrykk for den generelle tendens i en bred forståelse av filosofisk idealisme, ved pretensjonen om å kunne forstå altet ved å danne et tankesystem. Det kan like godt være dette Kierkegaard via Climacus forholder seg til, og gjennom hvilket han får presentert sin egen posisjon – en posisjon som kommer frem uavhengig av en mer spesifikk identifisering av “motstanderne”. Så uten å forkaste hverken Stewarts eller Thulstrups analyse, tar vi heller med det mest relevante fra begge i forhold til vårt henseende. Til en viss grad kan Stewarts syn gis medhold, ved at det er den type hegelianisme som Martensen mest eksplisitt utviste, ved å ville benytte sentrale hegelianske idéer i teologien og spesifikt på åpenbaringen, som virker å overensstemme best med det Kierkegaard retter sin kritikk mot. I tillegg er dette at Kierkegaard på et personlig plan, i følge hans journaler, anså Martensen som en type inkarnering av alt galt ved spekulasjon, bekreftende i retning av at Martensens hegelianisme er mål for kritikken. Det forklarer også noe av den polemiske tone som forekommer i *Efterskrift*. Samtidig er da det vi har sett av Thulstrups tolkning av Hegel, illustrerende for det ved hegelianismen som Kierkegaard kritiserer. Så i stedet for å avgrense Kierkegaards kritikk til å gjelde én enkelt samtidig i Martensen, er det mer sannsynlig han i figuren Martensen ser

⁸⁶ Ibid., 358.

en samtidig *versjon* av en generell type tenker, som eksemplifiserer hva som er forfeilet ved filosofisk idealisme generelt.

4.1.3 Historien og det forbigangne. Utgangspunktet for Troen

De neste deler i *mellemspil* dreier seg om historien og “det forbigangne”, og oppfattelsen av disse. I korthet kan vi si at det dreier seg om forståelsen eller oppfattelsen av fortiden. Climacus begynner med å påpeke at “Alt hvad der er blevet til er *eo ipso* historisk”.⁸⁷ Man ser her en indikasjon på hvordan diskusjonen om tilblivelsen spiller inn, og at denne retter seg mot oppfattelsen av historien. Fra konklusjonen om tilblivelse kan vi slå fast at for Climacus er det ingen nødvendighet i historiens hendelser. I partiet titulert “Det Forbigagne” presenterer Climacus hvordan en slik misforståelse om det forbigagnes nødvendighet kunne oppstå. I det at fortidens hendelser er uforanderlige, så kan de i ettertid få et skinn av nødvendighet i kraft av deres uforanderlighet. Men at det som har skjedd har skjedd, betyr ikke at det *måtte* skje som det skjedde. Definisjonen av tilblivelsen viser dette. At samtidens blikk på ettertiden finner nødvendige sammenhenger, forteller således mer om dette blikket enn fortiden selv. (Ganske likt Hegels syn som presentert av Stewart.) Climacus påpeker også at fortidens nødvendighet ville implisere en fremtidens nødvendighet, og slik sett en total determinisme av alle hendelser. Av fortidens nødvendighet vil følge, “at det Tilkommende ogsaa var nødvendig”.⁸⁸ Denne logiske følgen er det de spekulative tenkere ikke vil ta inn over seg. For hvis deres system kartlegger fortidens nødvendighet, så burde samme system kunne kartlegge fremtiden. Og resultatene av en slik profetering kunne fort bringe systemet i vanry. Derfor kaller også Climacus slik historiefilosofering for en slags baklengs profetering.

Fraværet av nødvendighet i historien relateres også til filosofiens utgangspunkt som tilkjennegjort av både Platon og Aristoteles, nemlig forundringen.⁸⁹ Climacus likestiller forundringen med tilblivelsens uvisshet, i den forstand at det er nettopp uvissheten som frembringer forundringen. Det blir en motsigelse for Climacus, å forundres over noe nødvendig. For “ hvorledes skulde man ogsaa uden ved en ny Art Modsigelse falde paa at

⁸⁷ Kierkegaard, *Smuler*, 71.

⁸⁸ *Ibid.*, 73.

⁸⁹ Climacus benytter rent faktisk begrepet “Beundringen”, noe Thulstrup i sin kommentar stusser over. Alt i teksten henviser til det greske begrep alminnelig oversatt med undring eller forundring. Thulstrup sporer ordbyttet til en forelesning av Schelling, hvor filosofiens utgangspunkt betegnes med det latinske *admiratio*. I tillegg har Kierkegaard i et utkast henvist til at Descartes kalte *admiratio* den eneste sjelslidenskap som ikke hadde noen motsetning, og dermed passende for filosofien, dog Kierkegaard selv der oversetter det som “Forundringen”. Thulstrup tilskriver det hele til en forglemmelse. (Thulstrups kommentar i *Smuler*, 194.)

beundre en nødvendig Construction”?⁹⁰ Resonnementet er, at å forundres over noe nødvendig blir motsigende i samme forstand som at noe nødvendig skulle gjennomgå tilblivelse. Da forundringen er i slektskap til og frembrakt av usikkerhet og uvisshet, så finner den ingen funksjon i forhold til det nødvendige; det sikre. Forundringen vil jo nettopp avløses av *viten*, som er tilstanden av å tenke det evige.

I partiet “Opfattelsen af det Forbigangne” fortsetter denne argumentasjonen, nå med oppmerksomhet på oppfattelsen, og på det epistemologiske aspekt ved kunnskap om fortiden. Det forbigangne er for Climacus preget av en dobbelthet av visshet og uvisshet i forhold til oppfattelsen.

Det egentlige Historiske er bestandig det Forbigangne (det er forbi; om det er Aar eller Dage siden, gjør ingen Forskjel), og har som forbigangent Virkeligheden; thi det er vist og tilforladeligt, at det er skeet; men det at det er skeet, er netop atter dets Uvished, der bestandig skal forhindre Opfattelsen i at tage det Forbigangne hen, som havde det været saaledes fra Evighed af. Kun i denne Modsigelse af Vished og Uvished, hvilken er det Tilblevnes discrimen og saaledes ogsaa det Forbigangnes, er det Forbigangne forstaaet; anderledes forstaaet, har Opfattelsen misforstaaet sig selv (at den er Opfattelse) og sin Gjenstand (at noget Saadant kunde blive en Opfattelses Gjenstand). Enhver Opfattelse af det Forbigangne, der tilgavns vil have forstaaet det ved at construere det, har kun tilgavns misforstaaet.⁹¹

Denne dobbelthet av visshet og uvisshet relaterer til en gitt hendelses mulighet og virkelighet. Vissheten består i at en hendelse skjedde som det skjedde, men uvissheten består i at *det kunne skjedd annerledes*. Nettopp ved at det tilblevne ikke er nødvendig, så er enhver hendelse en konkretisering av én gitt mulighet som blir til, ikke av nødvendighet, men av frihet. At noe har skjedd fremstår umiddelbart med visshet, men *hvordan* det skjedde nettopp slik er uvisst, for det involverer selve tilblivelsen, som ikke er tilgjengelig for oppfattelsen. Oppfattelsen kan oppfatte den virkeliggjorte mulighet, men ikke det hvorved muligheten ble virkelighet; som ligger i tilblivelsen. Vi har tilgang til en mulighets konkrete *sådan*, men ikke dens *hvordan*. Så kun i denne dobbelthet av visshet og uvisshet kan det fortidige forstås. Når oppfattelsen vil ta tak i det fortidige og gjøre den nødvendig, så overser den at det fortidige kunne skjedd annerledes. Denne tillegging av nødvendighet kan ses relatert til tankens behov for å abstrahere ut en idealitet eller generalitet fra en konkret hendelse, for derved å gjøre det forståelig; “som havde det været saaledes fra Evighed af”. Når tanken eller oppfattelsen gir hendelsen evighetskarakter, så springer også nødvendighetskarakteren frem, i kraft av å tilhøre det som alltid er. Men dette er altså å simplifisere det tilblevne, ved å tillegge det den

⁹⁰ Kierkegaard, *Smuler*, 76.

⁹¹ *Ibid.*, 75.

oversiktlig som nødvendigheten gir, men uten å ta hensyn til den grunnleggende uvisshet som knytter seg til det tilblivne.

Climacus utdyper dette i uttrykket “Tilblivelsens *Svigagtighed*”.⁹² Denne peker hen på det umulige i å sanse eller oppfatte selve tilblivelsen; overgang fra mulighet til virkelighet. Det man har foran seg, kaller Climacus “Nærværelsen”, som altså ikke er selve tilblivelsen, men kun det virkeliggjorte fenomen som trer inn i tiden. Det er da det *nåtidige*, det nærværende, den erfaring man har i ethvert øyeblikk. Tilblivelsens svikaktighet utdypes videre som at “Det, der staaer fastest, bliver gjort tvivlsomt.”⁹³ Dette omhandler forholdet mellom sansning og tenkning, eller sansning og “Reflexion” som Climacus her betegner det. Climacus ligner det med å sanse en stjerne. Idet “den sansende” vil gjøre seg bevisst at stjernen er blitt til, så oppstår det en tvil, for tilblivelsen kan nettopp ikke sanses. Det sansede er kun nærværelsen. Det fortsettes da med et ganske komplekst resonnement, som vi kan se på stykkevis.

*Det er ligesom om Reflexionen tog Stjernen fra Sandsen. Saameget er da klart, at Organet for det Historiske maa være dannet i Lighed med dette, maa have det Tilsvarende i sig, hvorved det bestandig i sin Vished ophæver den Uvished, der svarer til Tilblivelsens Uvished, hvilken er en dobbelt: det Ikke-Værendes Intethed, og den tilintetgjorte Mulighed, der tillige er enhver anden Muligheds Tilintetgjørelse.*⁹⁴

Denne tilblivelsens uvisshet svarer til de mulige utfall som ikke ble til, altså alt som *kunne* skjedd – nemlig ved fraværet av nødvendighet - som ikke skjedde. Disse opphevede muligheter svarer til det ikke-værendes intethet og de tilintetgjorte muligheter. Uvissheten kan ses som umuligheten av å fatte det ikke-værende og det tilintetgjorte. Det som omtales som “organet for det historiske”, må da ha en korresponderende evne til å oppheve mulighetene for å frembringe sin umiddelbare visshet. Altså, i sin visshet om det umiddelbare så opphever den uvissheten ved tilblivelsen. Når man da reflekterer over fortidige hendelser så tas det som sikkert at en spesifikk hendelse faktisk forekom, men uvissheten rundt hvorfor og hvordan nettopp den ble til må oppheves – tilintetgjøres – i ivaretagelsen av vissheten. Den radikale og overraskende vendingen kommer videre i resonnementet, hvor denne struktur identifiseres med *tro*.

⁹² Ibid., 77.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

Af en saadan Beskaffenhed er nu netop Troen; thi i Troens Vished er bestandig tilstede som det Ophævede den Uvished, hvilken paa enhver Maade svarer til Tilblivelsens. Troen troer saaledes hvad den ikke seer; den troer ikke, at Stjernen er til, thi det sees, men den troer, at Stjernen er bleven til. I Forhold til en Begivenhed gjelder det Samme. Det Skeete lader sig umiddelbart erkjende, men at det er skeet, ingenlunde, end ikke at det skeer, selv om det skeer som man siger lige for Næsen. Det Skeetes Svigagtighed er at det er skeet, hvori Overgangen ligger fra Intet, fra Ikke-Væren og fra det mangfoldige mulige Hvorledes. Den umiddelbare Sands og Erkjendelse aner ikke den Usikkerhed, med hvilken Troen nærmer sig sin Gjenstand, men heller ei den Vished, der vikler sig ud af Uvisheden.⁹⁵

Troens struktur er korresponderende til denne opphevelsen av uvissheten. I forhold til sansning så tror troen hva den ikke ser, nemlig tilblivelsen. Troen er ikke påkrevet i forhold til det værende, det som er til, men i forhold til tilblivelsen – som ikke er tilgjengelig for sansningen. Man må dermed *tro* at det som er, har gjennomgått tilblivelse, selv det som er “lige for Næsen”. Troens visshet er dermed av en slik karakter at den kontinuerlig opphever uvissheten i fastholdelsen av troens visshet.

4.1.4 Tro og tvil som viljesakt. Henvisning til skeptisismen

På dette punkt begynner man å se hva motivasjonen for hele argumentasjonen har vært, nemlig å illustrere troens utgangspunkt. Hittil er det ikke en kristen tro som er behandlet, men tro i en mer hverdagslig form. Det vises da hvordan det forefinnes en slik tro til enhver tid. Climacus har i det som hittil er gjennomgått utviklet troen ut ifra tilblivelsens uvisshet. Denne uvissheten viser seg som *tvil*. Troen fremkommer således i opphevelsen av tvilen. Climacus har i argumentasjonen også en henvisning til sansning og refleksjon, som benyttes analogt med dynamikken mellom virkelighet og mulighet. I lignelser om sansningen og den umiddelbare erkjennelse blir denne tilblivelsens svikaktighet eksemplifisert. I forhold til denne sammenhengen med ordinær sansning og problemene derved, henviser Climacus til gresk skeptisisme, som han til en viss grad gir medhold. I den spesielle form for *tvil* som skeptikerne fremviste, finner han både en argumentasjon han kan støtte seg på og det helt avgjørende åsted for tro og tvil – nemlig som *viljesakter*. Han begynner: “Den umiddelbare Sandsning og Erkjenden kan ikke Bedrage. Dette er af Vigtighed at forstaae, for at forstaae Tvivlen, og for igjennem den igjen at anvise Troen sin Plads”.⁹⁶ At umiddelbar sansning og erkjennelse ikke kan bedra, kan være en uvant filosofisk påstand da man i filosofien er mest

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., 78.

kjent med å betvile sansene. Men det henviser til selve den direkte opplevelsen eller erfaringen av et gitt fenomen, og dettes forhold til kunnskap og slutninger om erfaringen. Eksempelvis, om man på avstand oppfatter en rund gjenstand som firkantet, så er det ikke noe bedrag i selve sansningen. Man ser det man ser; en firkantet gjenstand. Bedraget oppstår, idet man *slutter* noe spesifikt *i kraft av* sansningen. Hvis man slutter, at gjenstanden faktisk *er* firkantet, så er man bedratt. Men ikke av sansningen, men av slutningen – og dermed ens tenkning rundt erfaringen. Denne argumentasjon er altså hentet fra gresk skeptisisme. Denne var opptatt av en tilbakeholdenhet i forhold til slutninger, i samsvar med faren for å bedras derved. Som beskrevet av Richard Bett i innledningen til *Against the Logicians* av Sextus Empiricus, så mente ikke de greske skeptikerne at sikker kunnskap var umulig. En slik påstand var i samme grad dogmatisk som det motsatte. Nettopp det å unngå dogmatisk eller kategorisk medhold til noen posisjon var poenget.

*The skeptic's attitude is rather one of open-mindedness, of not thinking that one has discovered the truth, but not ruling out the discovery of it either; the skeptic neither affirms nor denies, but suspends judgment. Suspension of judgment (epoché) is, then, a key term in the self-description of [the] skeptical traditions.*⁹⁷

Dette *epoché* er, som en tilbakeholdelse av slutninger, en vei til en viss tilstand. Climacus henviser til et sitat av Diogenes Laertios, „Skeptikerne siger, at Maalet er Tilbageholdenhet, med hvilken Uforstyrreligheden følger som dens Skygge”.⁹⁸ Nettopp dette sinnelaget er målet, i følge Climacus. Ved *epoché* kan man oppnå denne uforstyrrelighet, og derved en type åndelig ro fra kunnskapssøknen.

Det avgjørende da, som nevnt, er på hvilken måte skeptikerne ivaretar tilbakeholdelsen. Det er jo nettopp ikke fra en slutning, men ved å unngå dem.

*Heraf følger nu, at Tvivlen kun er til at hæve ved Friheden, ved en Villies-Akt, hvad enhver græsk Skeptiker vilde forstaae, da han har forstaaet sig selv; men han vilde ikke hæve sin Skepsis, netop fordi han vilde tvivle.*⁹⁹

[Det viser] sig nu let, at Troen ikke er en Erkjendelse, men en Frihedens-Akt, en Villiens-Ytring. Den troer Tilblivelsen, og har da i sig ophævet den Uvished, der svarer til det Ikkeværendes Intethed; den troer det

⁹⁷ Sextus Empiricus. *Against the Logicians*. Oversatt og redigert av Richard Bett. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), xii

⁹⁸ Kierkegaard, *Smuler*, 198. Oversatt i Thulstrups kommentar.

⁹⁹ *Ibid.*, 78.

*Tilblevnes Saaledes, og har da i sig ophævet det Tilblevnes mulige Hvorledes, og uden at nægte Muligheden af et andet Saaledes er dog det Tilblevnes Saaledes Troen det Visseste.*¹⁰⁰

Skeptikeren *ville tvile*, og opphever da ikke tvilen gjennom tro. Men poenget er, at begge er frihetshandlinger, helt grunnleggende et *valg* som den enkelte tar i forhold til sine egne erfaringer og kunnskapen om dem. Troen er resultat av en *beslutning*, ikke en slutning. Slutninger kommer av seg selv, ved erkjennelsen av nødvendige sammenhenger og innsyn i tings vesen. De er som sådan gitt, og fremkommer automatisk i samsvar med evig gyldige regler. Beslutningen derimot, krever noe av den enkelte. Han må i frihet velge på hvilken måte han skal forholde seg til den grunnleggende uvisshet som tilblivelsen presenterer. I valget av troen så oppheves tvilen, og viser dem som motsatte.

*Troen er det Modsatte af Tvivlen. Tro og Tvivl er ikke to Arter af Erkjendelse, der lade sig bestemme i Continuitet med hinanden; thi ingen af dem er Erkjendelses-Akter, og de ere modsatte Lidenskaber. Tro er Sands for Tilblivelse og Tvivl er Protest mod enhver Slutning, der vil gaae ud over den umiddelbare Sandsning og den umiddelbare Erkjendelse.*¹⁰¹

Skeptikernes fortjeneste er at de innser vanskeligheten som befinner seg i tilblivelsen, og usikkerheten tilknyttet enhver slutning som angår det. De oppdager at en avgjørelse er påkrevet, for ikke å havne i en endeløs søken etter en sikkerhet som tilsynelatende ikke lar seg frembringe, som følge av slutningers tendens til å bedra. Troen derimot går ut over tvilen og faren for bedraget, og tror på tilblivelsen. Troen trosser risikoen, og tror hele tiden på tross av vanskeligheten, og opphever den derved. “Anderledes troer man aldrig; vil man undgaae Risico, saa vil man med Vished vide, at man kan svømme førend man gaaer i Vandet”.¹⁰² Vi ser her hvordan den enkelte tenker blir belyst i relasjon til troen. Ved at det omhandler en viljesakt, så er det til enhver tid hver enkelt som må ta valget. En kan ikke støtte seg på at en eviggyldig sannhet skal presentere seg for intellektet, og dermed presentere den eneste løsning. Da erkjennelse ikke er mulig, må den enkelte selv velge sitt forhold til det uvisse.

4.1.5 Oppsummerende om Smuler, i forhold til begrepet om enkeltmennesket

¹⁰⁰ Ibid., 79.

¹⁰¹ Ibid., 80.

¹⁰² Ibid., 79.

I forhold til målet i oppgaven her om å undersøke Kierkegaards begreper om enkeltmenneskets eksistens og det subjektive, er det i *Smuler* presentert en rekke momenter som belyser begrepene. Det vi kan fokusere på er den måten den eksperimenterende presentasjonen av det kristne, og den metafysiske posisjonen, frembringer et bestemt bilde av menneskets eksistens. *Smulers* alternative filosofi har den effekt å konkretisere det enkelte menneske ved dets væren i usannhet, ved tenkningens grense, og ved dets forskjellighet fra Gud. Når menneskets tenkning ikke tillates å bli oppløst i det evige, eller å bli generalisert i en overordnet Tanke som er overmenneskelig – så bringes enkeltmennesket til bevissthet om sin *egen* spesifikke eksistens og tanke. Å være i usannhet er et utslag av å ikke være guddommelig, å ikke være evig, men nettopp å være ett endelig vesen som ikke har muligheten eller evnen til å bli *kun* evighet. Dette viser seg videre i tenkningens begrensning. Tenkningen støter opp mot sin begrensethet når den forsøker å tre utover de rammene som er satt til den i kraft av å være utført av et endelig, begrenset menneske. Den støter opp mot noe ukjent og ubegripelig, som kun viser seg som noe absolutt forskjellig fra mennesket selv, da hypotetisk kalt Guden. Gudens forskjellighet bidrar igjen til å konkretisere mennesket ved dets forskjellighet fra det absolutte, ved å ikke være absolutt, og ikke være allvitende eller i evighet, men å være endelig og én enkelt i hvert tilfelle. Dette understøttes av idéen om tilblivelsen, hvorved alt innenfor det som blir til er innenfor tiden, og videre innenfor det virkeliggjorte og konkrete. Ved å gå gjennom tilblivelse så utelukkes mulighetenes åpenhet og det eviges evighet, og mennesket viser seg som bestemt og konkretisert virkelighet. At tilblivelsen skjer i kraft av friheten, befester også menneskets frihet. Valgene det tar er dets egne, og ikke et resultat av noen overordnet nødvendighet. Således må mennesket også bære ansvaret for valgene som foretas i frihet. Ved å være fritt, så kan mennesket også velge på hvilken måte det vil forholde seg til den uvissheten som er innvevet i virkeligheten; virkeligheten i den nærmest tekniske betydning av det tilblivne og tidslige. Når tilblivelsens uvisshet blir forsøkt begrepet gjennom tenkning, så viser også tenkningens begrensning seg. En begripelse av tilblivelsen kommer kun i troens form, som dog ikke er noen begripelse i form av viten, men et bestemt valg den enkelte kan ta i relasjon til sitt forhold til det som er blitt til. Troen som viljesakt velger bort uvissheten i opprettholdelsen av troen. Og valget er det hver enkelt som må ta.

Denne ordinære trosformen peker så hen til den religiøse troen. Da den høyeste sannhet ikke er tilgjengelig som gjenstand for tenkning, blir den i stedet en gjenstand for troen. Denne troens gjenstand fremstår som det bokstavelig talt utenkelige, at Gud er blitt til,

og blitt til som ett enkeltmenneske. Det er utenkelig, og dermed absurd og paradoksalt, fordi det omhandler en forening av det uforenlige – mennesket med dets absolutte forskjellighet. Denne forening kan ikke begripes – slik den hegelianske forståelse påsto – så lenge forskjelligheten fastholdes som nettopp det, og konfronteres som det. Om Guden i menneskeskikkelse, eller frelseren, blir gjort til gjenstand for forståelsen, så er det ikke lenger frelseren som virkeliggjort menneske, men en abstrahert frelser – konvertert til en idé som holdes i tanken. Da frelseren som sådan *er* sannheten, så er menneskets mulighet til å oppnå sannheten bestående i å opprette et trosforhold til at Guden ble til som ett bestemt menneske. Og opprettelsen av dette forholdet avkrever et valg fra hver enkelt, som igjen bidrar til å gjøre mennesket seg bevisst som enkelt – eller snarere *avkrever* at mennesket gjør seg bevisst som enkeltmenneske.

En kunne nesten ønske at *Smuler* var strukturert baklengs av dens faktiske form. Den metafysiske utgreiingen i *mellemspil* bidrar til å kaste lys over de foregående kapitler, og legger på mange måter fundamentet for de begreper og idéer som fremlegges i begynnelsen. Men dette fundamentet er et slags anti-fundament, ved å sette uvissheten og tenkningens begrensning som utgangspunkt for menneskets sannhetssøken. Dette er for så vidt også utgangspunktet i boken, men da formulert som at mennesket er i usannhet, noe som lyder kryptisk når det postuleres uten annen begrunnelse enn som motsetning. Kierkegaard viser seg her også like mye forfatter som filosof, og konstruerer en slags fortelling snarere enn en systematisk tanke. Dette ligger også i tittelen, nemlig *Filosofiske Smuler*, og altså ikke filosofisk system eller helhet, eller filosofisk brød, om man vil. Ordet ‘smuler’ henviser kanskje til den smått kaotiske formen, som dog har sin opprinnelse i en sammensatt tanke. Dette får sitt videre uttrykk i tittelen på boken som etter sigende skulle fungere som etterskrift til *Smuler*. Tittelen i sin helhet er; *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Filosofiske Smuler, Mimisk-pathetisk-dialektisk sammenskrift, eksistentielt indlæg*. Dette “etterskrift” er dog mange ganger lenger enn det opprinnelige skrift. Det kalles uvitenskapelig, angivelig for å indikere sin avstand til den systematiske tenkning som hegelianismen representerte. Men den klarer ikke helt å fjerne seg fra systematisk tenkning, men har tvert imot et vell av paragrafer og halvt systematisk presenterte momenter. Som vi har sett, så er Climacus involvert i en metafysisk teoretisering, til tross for at resultatet skal frembringe en erkjennelse av uvisshet. Og for oss som forholder oss først og fremst filosofisk til teksten, blir oppgaven å utlede de filosofiske poengene, og forsøke til en viss grad å systematisere uten å forvrengte

budskapet. For til tross det tilsynelatende opprør mot visse former for filosofi, er det ikke dermed sagt at meningen ikke hører hjemme i filosofien, eller at det kun har interesse for, f.eks., religiøst interesserte. Både *Smuler* og *Efterskrift* forholder seg i dialog med filosofien, heller enn i opprør mot den. Det spørres på sett og vis, “hvor er det vi vil med denne tenkningen?” For Johannes Climacus blir spørsmålet hvordan man skal forholde seg til kristendommen, men det er like mye et bidrag til filosofiske spørsmål om tenkningens muligheter og mål, og derved om menneskets muligheter og mål. Og et sentralt spørsmål blir, om man *ikke* vedkjenner seg den sokratiske konklusjon om erindringen, om da Climacus’ alternativ bedre fremviser hvordan menneskets eksistens faktisk arter seg.

Dermed fortsetter vi med utgangspunkt i Climacus’ posisjon i forhold til metafysiske spørsmål. Vi kan nå se på hvordan mennesket og enkeltmennesket passer inn i den metafysiske grunnposisjon.

4.2 Enkeltmenneskets eksistens. Avgjørende begreper: *eksistens, vorden, tilværelse*

I *mellemspil* etablerer Climacus en nokså spesifikk metafysisk posisjon, om så negativ. Det vi kan legge merke til er at han benytter seg av en platonisk struktur i bunnen, i distinksjonen og nivåforskjellen av det evige og det timelige. Denne posisjonen videreutvikles i *Efterskrift*. Det evige er der hvor alt alltid allerede *er*, og dermed uforanderlig. Det timelige er motsetningen av det evige, hvor tilblivelsen forekommer, og hvor tingene er foranderlige, begrensede, konkrete og partikulære. Climacus egenartede påbygging av denne strukturen tar form i hvordan han forstår menneskets væren innenfor dette. Som definert i *mellemspil* er det timelige *virkeligheten*, i den spesifikke betydning av området for det tilblivne. I forhold til mennesket, så er virkeligheten *tilværelsen*, og mennesket som befinnende seg innenfor tilværelsen er *eksisterende*. Tilværelsen er, i motsetning til det evige, karakterisert ved *vorden*. Der alt innenfor det evige har tidløs væren, så er alt innenfor tilværelsen i vorden. Det er i prosess, i tilblivelse og i forandring. Det som befinner seg i tilværelsen, som dermed er underlagt dens regler og kategorier, er da det eksisterende. Den eksisterende er innenfor tilværelsen og virkeligheten, og er dermed konkret, partikulær og individuell. Denne er nettopp *ikke* evig og uforanderlig, og dermed unikt og enkelt i hvert tilfelle. Et viktig poeng i lys av disse bestemmelsene, er hvordan tilværelsen og det eksisterende relaterer til tenkning. Det eksisterende kan ikke tenkes, fordi tenkning foregår innenfor det evige. Som i den

platonske modell, så utleder tenkningen det generelle fra det partikulære, hvilket igjen tillegger det partikulære meningsfullhet og begripelighet. En gitt konkret ting finner som sådan ikke veien inn i tanken, fordi tanken opererer kun med idéer. Idéene er ikke de konkrete ting, men er abstraksjoner, utført ved en gjenkjennelse av et sett med egenskaper som klassifiserer enkeltingene som tilhørende en gitt klasse av ting. Abstraksjonen gjenkjenner fellestrekk i stedet for forskjeller, og fokuserer på det allmenne fremfor det individuelle. Dette er fremvist i objektiv og spekulativ tenkning, som gjennom abstraksjoner ville danne seg et bilde av hvordan virkeligheten henger sammen. Fra tilværelsens iboende mangfoldighet og uoversiktighet vil den spekulative tenkning utlede de grunnleggende prinsipper og mønster som viser seg, for derved å danne et abstrakt system som gjør tilværelsen begripelig. Uten systemet kan tilværelsen fremstå som et kaos av usammenhengende hendelser og værender, så tenkningen vil sette det i en orden og gjøre det forståelig. Dvs. å oppnå sannheten om tilværelsen og få viten om den. Climacus innvending er her at tilværelsen har en helt annen karakter enn det evige hvori tenkningen og forståelsen befinner seg. Tenkningen må forflytte tilværelsen eller virkeligheten til evighetens domene, hvor logiske sammenhenger og uforanderlige vesen viser seg. Men systemet *er* ikke tilværelsen, det er en abstraksjon av den. Tilværelsen innehar det som gjennomgår tilblivelse, slik at den endelige forståelsen alltid er unndratt. I tillegg og vesentlig, så er de spekulerende tenkere som forsøker seg på forståelsen nettopp *eksisterende*, og dermed aldri helt i stand til å forstå tilværelsen som et avsluttet system.

*Et Tilværelsens System kan ikke gives. Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde. Dette ligger ei heller i det Sagte. Tilværelsen selv er et System - for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand. System og Afsluttedhed svare til hinanden, men Tilværelse er netop det Modsatte. Abstract seet lader System og Tilværelse sig ikke tænke sammen, fordi den systematiske Tanke for at tænke Tilværelse maa tænke den som ophævet, altsaa ikke som tilværende.*¹⁰³ (auf del 1 s. 101)

Tilværelsen er i vorden, bevegelse og tilblivelse, men systemet må anse det som avsluttet og fast for nettopp å konstruere systemet. Tilværelsen system finnes kun for Gud, som allvitende og perfekt vesen. Men mennesket, den eksisterende ånd, er nettopp ikke allvitende eller perfekt, men begrenset, endelig og dødelig. Den eksisterende befinner seg *innenfor*

¹⁰³ Søren Kierkegaard, *Samlede Værker. Bind 9 & 10.* (København: Gyldendal, 1995), Bind I 101.

tilværelsen, og har ikke mulighet til å stige opp og beskue tilværelsen med det guddommelige oversyn for derved å fatte dets system.

4.2.1 Tenkning som innenfor mulighet. En kristen metafysikk

Climacus bearbeider sine platonske metafysiske bestemmelser inn i det han anser som kristendommens beskrivelse av tilværelsen. Den abstrakte tenkning ser evigheten som en type dimensjon over det konkrete, hvori tanken kan delta og beskue evige idéer. Dette korrelerer altså til platonismen, hvor tanken deltar og befinner seg innenfor sfæren av det intelligible, en sfære som er høyere enn den konkrete eller empiriske verden og hvor sistnevnte får sin mening. Menneskets ånd er som sådan et slags innblikk i evigheten, og kan bedrive ren tenkning. Innenfor en slik sfære er det ingen nødvendighet med en absolutt disjunksjon mener Climacus, det han på latinsk benevner med *aut-aut*: et enten-eller. Det er en underforstått henvendelse til hegelianismens opphevelse av forskjeller, en opphevelse som kun gir mening så lenge den befinner seg i en tenkning uten tilværelse. I så måte kan den rent abstrakte tenkning konkludere eksempelvis at tenkning og væren er identisk, og at alle forskjeller oppheves i identitet, for denne tenkningen forholder seg ikke til det konkrete. Innenfor det konkrete i tilværelsen gir ikke slike abstrakte bestemmelser noen mening, og forholder seg ikke til menneskets eksistens som i tilværelsen, i vorden. Climacus sier,

Saaledes være man forsigtig med en abstrakt Tænker, der ikke blot vil forblive i Abstraktionens rene Væren, men vil, at dette skal være det Høieste for et Menneske, og at en saadan Tænken, som leder til at ignorere det Ethiske og til at misforstaae det Religieuse, skal være den høieste menneskelige Tænkning. Derimod gaae man ikke hen og sige, at sub specie æterni, "hvor Alt er og Intet opkommer" I (Eleaternes Lære), at der skulde være et aut - aut. Derimod hvor Alt er i Vorden, hvor der blot er saa meget af Evigheden tilstede, at den kan holde igjen i den lidenskabelige Afgjørelse, der hvor Evigheden forholder sig som Tilkommelse til den Vordende, der hører den absolute Disjunktion hjemme. Naar jeg nemlig sætter Evighed og Vorden sammen, faaer jeg ikke Ro, men Tilkommelse. Deraf kommer det vel, at Christdommen har forkyndt Evigheden som det Tilkommende, fordi den blev forkyndt Existerende, og derfor antager den ogsaa et absolut aut - aut.¹⁰⁴

Innenfor tilværelsen, hvor “alt er i vorden” forholder evigheten seg som “tilkommelse”, dvs. det fremtidige eller det mulige. Dette mener Climacus er bakgrunnen for kristendommens forkynnelse av evigheten som det mennesket har i vente, det som kan komme. Fordi kristendommen tar hensyn til mennesket som eksisterende så er evigheten beskrevet på denne måten, slik den kan relateres til et eksisterende vesen. Evigheten presenterer seg for den eksisterende som fremtidens mulighet. Evighet og vorden gir dermed ikke fred eller “ro”, som

¹⁰⁴ Ibid., Bind II, 14.

i den rene tankes evighet og væren, men gir tilkommelse, et bilde av bevegelse og prosess. Det tilkommende er muligheter, alt som *kan* skje, slik det oppfattes av mennesket som befinner seg i tilværelsen, som hele tiden forholder seg til det neste. For den eksisterende stopper ikke tilværelsen opp, slik den gjør i det abstrakte system som anser tilværelsen som tilbaketrukket og fastlagt.

Dette relaterer Climacus videre til menneskets tenkning. For så vidt den foregår innenfor det evige, så foregår den for den eksisterende innenfor det mulige. Tenkningen opererer innenfor det mulige, og konverterer virkelighet til mulighet, vekk fra det konkrete til det tilsynelatende evige. Det er først i *handling* at muligheten gjøres til virkelighet, hvor en spesifikk mulighet velges og bringes inn i tilværelsen. Heri er disjunksjonen, hvor man enten må gjøre det ene eller det andre, for man kan ikke virkeliggjøre flere muligheter samtidig. I tenkning alene blir ingenting gjort, og dermed ikke valgt, fordi den forblir i det evige, dvs. forblir med å se muligheter. Når man igjen tenker om virkeligheten, så gjør man virkeligheten til mulighet. Man må da ha i minnet å ikke forveksle de to.

*Naar jeg tænker Noget, jeg vil gjøre, men endnu ikke har gjort det, saa er dette Tænkte, hvor nøiagtigt det end er, om det end nok saa meget maa kaldes en tænkt Virkelighed, en Mulighed. Omvendt, naar jeg tænker Noget, som en Anden har gjort, altsaa tænker en Virkelighed, saa tager jeg denne givne Virkelighed ud af Virkeligheden og sætter den over i Muligheden, thi en tænkt Virkelighed er en Mulighed, og høiere i Retning af Tænkning end Virkelighed, men ikke i Retning af Virkelighed.*¹⁰⁵

Selv den andres virkelighet, et annet eksisterende menneske, er når den enkelte tenker om det gjort om til mulighet. En tenkt virkelighet er aldri virkeligheten selv, men virkeligheten representert i tanken hvor den viser seg som mulighet. All tenkning får dermed karakteren av å ikke kunne representere tilstrekkelig det som er faktisk virkelighet, men må gjøre denne om til det som tanken kan befatte seg med, som er idéer. På samme måte som at når vi tenker på en konkret ting, et glass f.eks., så er ikke det virkelige glasset *i* tanken, men snarere tanken *om* glasset. Climacus tolker ikke dette slik at idéen står over virkeligheten, men snarere at virkeligheten ikke kan tenkes, og dermed at det er utenfor tankens mulighet å gripe virkeligheten og tilværelsen. Idet den er tenkt så er den forandret, og ikke lenger det samme som det som tenkes, fordi tilværelsen er i vorden.

¹⁰⁵ Ibid., 26.

Dette relaterer igjen til den kristne tro, hvor “Troens Gjenstand er en Andens Virkelighet”.¹⁰⁶ Det er ikke en idé som kan gjenkjennes og erkjennes i en ren tenkning, men troen på at en annen virkelig har vært til. Den eksisterendes forhold til det som er blitt til – det virkelige – er som vi så i *mellemspil* et troens forhold. I umuligheten av å tenke det virkelige så kan man enten henfalle til skeptisk tvil eller oppløse denne i troen. I det kristne er det ikke et forhold til en lære som kan erkjennes som sann eller ikke, men hvorvidt man tror at Gud ble til som Jesus..

*Men Troens Gjenstand er Lærerens Virkelighet, det at Læreren virkelig er til. Troens Svar er derfor absolut enten Ja eller Nei. Thi Troens Svar er ikke i Forhold til en Lære, om den er sand eller ikke, ikke i Forhold til en Lærer, om hans Lære er sand eller ikke, men er Svaret paa Spørgsmaalet om et Faktum: antager Du, at han virkeligen har været til?*¹⁰⁷

Troen relaterer som sådan til handling, i å velge muligheten til å tro. Det blir analogt til hvordan den enkelte i det hverdagslige må velge en mulighet og gjøre den til virkelighet gjennom faktisk handling, men i en slags uendelig potensering. Det er for tanken en umulig ting å gi etter for, en rent absurd påstand. Fordi det man skal tro på er at Gud ble menneske, som for tanken er analogt med at evigheten og sannheten står foran deg i et virkelig og vanlig menneske. Å virkeliggjøre en mulighet for å tro noe slikt virker som en umulighet. Noe som for Climacus gir seg uttrykk i den voldsomme *anstrengelse* det må være å komme til å virkelig tro på kristendommen. Å forsøke å tenke eller forstå det er ikke engang en anstrengelse, men fullstendig fåfengt. Å tro det må kreve en uendelig interesse og lidenskap, som vil si en maksimal benyttelse av sine subjektive krefter. Objektivt er det intet å hente mener Climacus, for idéen er en komplett absurditet.

4.2.2 Det eksisterende enkeltmenneske kontrastert med den spekulative tenker, og hvordan eksistensen presenterer seg for enkeltmennesket

Ved å befinne seg innenfor tilværelsen, som eksisterende, er mennesket underlagt dens karakteristikk og kategorier. Mennesket er konstant i vorden, underlagt forandring og ufullkommenhet, med begrensede evner og til slutt dødelig. Som eksisterende er mennesket

¹⁰⁶ Ibid., 30.

¹⁰⁷ Ibid.

alltid konkret og partikulært; det er i hvert tilfelle ett enkeltmenneske. Climacus' kritikk av spekulativ tenkning er at den glemmer at den utføres av nettopp individuelle og partikulære tenkere. Kritikken av det spekulative er derfor både rettet mot dens konklusjoner og den spekulative *tenker*. Denne tenkeren tildeles en serie titler underveis i *Efterskrift*, blant dem “den objektive subjektivitet”, “phantastiske vesen”, “de spekulative” og “privatdocenten”. De beskjeftiger seg med “den rene Tænkning”, “abstrakt Tænkning” og “Systemet”. De glemmer eller overser at de selv er enkeltmennesker, og vil abstrahere bort sin egen konkrete eksistens og bli evige, for der å observere *sub specie æterni*; “fra evighetens synsvinkel”. Men i abstraksjonen går de glipp av seg selv og egen konkrete eksistens som enkeltmenneske.

Den Tænker, der kan glemme i al sin Tænken at tænke det med, at han er eksisterende, han forklarer ikke Tilværelsen, han gjør et Forsøg paa at ophøre at være Menneske, at blive en Bog eller et objektivt Noget, som kun en Münchhausen kan blive. At den objektive Tænkning har sin Realitet, nægtes ikke, men i Forhold til al den Tænkning, hvor netop Subjektiviteten maa accentueres, er den en Misforstaaelse. Om en Mand hele sit Liv igjennem kun beskjeftiger sig med Logiken, saa bliver han derfor dog ikke Logiken, eksisterer derfor selv i andre Kategorier.¹⁰⁸

Uansett hvor logisk man er eller hvor lenge man beskjeftiger seg med objektiv tenkning, så kan man ikke *bli* logikk eller objektivitet. Tenkeren er alltid tynget av å være ett enkelt eksisterende menneske som befinner seg i tilværelsen, hvor foranderligheten og usikkerheten hele tiden er tilstede. Den objektive tenkning nektes ikke sin realitet, men må anvendes der den er formålstjenlig og ikke der “netop Subjektiviteten maa accentueres”. Når mennesket vil forstå tilværelsen må det ta høyde for at det er eksisterende, og dermed at den objektive og logiske stillingtagen ikke er tilfredsstillende i forhold til de problemer som det konfronterer. Som eksisterende er problemet å være underlagt uvissheten, og å måtte forholde seg til en åpen fremtid som avkrever valg og handling. Det er det nettopp ens *egen* eksistens som er problemet, hvor man er kontinuerlig konfrontert med spørsmålet om hvordan man skal leve. Spørsmålene kan ikke angripes på en objektiv måte, for det omhandler nettopp den enkeltes egen konkrete eksistens. Objektiviteten fordrer interesseløsheten og det abstrakte overblikk, og etterspør allmenngyldig og tidløs viten. Men eksistensen innebærer spørsmål som er rettet mot den enkeltes konkrete liv, hvor fundamentalt nye og uforutsigbare situasjoner hele tiden oppstår. Den enkelte er grunnleggende *interessert* i egen eksistens, opptatt av hva han skal

¹⁰⁸ Ibid., Bind I, 80.

gjøre og involvert i egne partikulære omstendigheter. Climacus vil henvende oppmerksomheten mot denne spesielle måten som enhvers liv fremstår for hver enkelt, og på hvilken måte eksistensen presenterer seg som et problem eller spørsmål for den eksisterende. I det spekulative blir problemet forstått som intellektuelt, og forventes å kunne løses ved å erkjenne en objektiv sannhet gjennom avmålt objektiv tenkning. Det etterspørres en viten. Men viten er ikke tilgjengelig for en eksisterende, i og med viten er det evige og allmenngyldige. Viten for eksistensspørsmål måtte i så fall vise seg som evige sannheter som korrelerte til alle de unike situasjoner som mennesket befinner seg i, noe som i sitt vesen er umulig. Tilværelsen er vorden, og eksistens er møtet og involveringen med denne vorden, som viser seg i uvisshet og uoversiktighet. Hvis man tenker på egen fortid kan den fremstå med en karakter av begripelighet, og at hendelser fulgte hverandre med en viss logikk. Men i forhold til fremtiden, til det tilkommende, er det ingen lignende oversikt. Det finnes kun et utvalg av muligheter, hvor kun et fåtall kan bli virkelighet. Den objektive tenkning tenderer mot å tro at fortidens tilsynelatende regelbundenhet vedvarer inn i fremtiden. En antagelse som fødes av at tenkningen befatter seg med abstraksjoner, som fjerner tilværelsens uvisshet. Som Weston uttrykker det, forskjellen ligger i;

*. . .the contrast between the objective conception of life, where it is seen as if already in the past and so complete and surveyable at least in principle, and the subjective, that way one's life is seen from within it, from the point of view of the one who has to live it.*¹⁰⁹

Den eksisterende oppfatter livet subjektivt, fra innsiden og fra ett bestemt perspektiv. Den spekulative feilslutning er å tro at man kan skille seg fra sin konkrete og partikulære eksistens som enkeltmenneske og stige opp i evighetens synsvinkel og se livet med guddommelig overblikk. De vil gjøre seg til “phantastiske Væsen”, opphørt fra eksistens i “den rene Tanke”; rene åndsvesener, uten kropp, eksistens i tilværelsen eller spesifikke omstendigheter og helt partikulære individuelle valg å forholde seg til. Deres abstrakte tenkning tar ikke hensyn til at den utføres av eksisterende enkeltmennesker, og at sistnevntes problem er å relatere denne tenkningen til sin egen konkrete eksistens.

Hvad er abstrakt Tænkning? Det er den Tænken, hvor der ingen Tænkende er. Den seer bort fra Alt Andet end Tanken, og kun Tanken er i sit eget Medium. Existentsen er ikke tankeløs, men i Existents er Tanken i et fremmed

¹⁰⁹ Weston, *Kierkegaard and modern continental philosophy*, 30.

Medium. Hvad vil saa det sige, i den abstrakte Tænkings Sprog at spørge om Virkelighed i Betydning af Existent, da Abstraktionen netop seer bort derfra? - Hvad er concret Tænkning? Det er den Tænken, hvor der er en Tænkende, og et bestemt Noget (i Betydning af Enkelt) der tænkes, hvor Existenten giver den eksisterende Tænker Tanken, Tid og Rum.¹¹⁰

Climacus etterspør samsvar mellom den eksisterendes situasjon og hans tenkning, slik at tenkningen hele tiden har med seg at den utføres av en tenkende. Dette å inkludere eksistensen og det subjektive perspektivet, henviser igjen til å minnes hvorfor en filosofisk tenkning begynte i utgangspunktet.

4.3 Eksistensproblemer som filosofiens utgangspunkt. Inngangen til det religiøse

Det eksisterende enkeltmenneskets problem altså er hvordan det skal leve, ikke hva det kan vite. Problemet består i å befinne seg i tilværelsen som ikke tildeler noen sikre ståsted, og at hver enkelt er alene om sin egen spesifikke eksistens, og må alene ta avgjørelsene som er relatert til akkurat deres konkrete eksistens. Problemene og spørsmålene er dermed *subjektive*, og viser seg på egenartede måter for den enkelte subjektivitet. Innenfor subjektiviteten fremkommer lidenskapen, interessen og inderligheten. Å være eksisterende er å være subjektiv, som igjen innebærer å være opptatt av og involvert i eget liv, og ha lidenskap og interesse. I forhold til eget liv er alltid det subjektive med, og er utgangspunkt for enhver gjest og handling. Alle avgjørende valg i et enkeltmenneskes liv er preget av en form for lidenskap og et innvendig selvforhold til hva man skal gjøre og hvorfor. Selv den mest objektive spekulative tenker vil i sitt eget forhold til dette være preget av lidenskap og interesse. Særlig om han er *spesielt* opptatt av å forholde seg objektivt. Jo sterkere overbevisning desto mer lidenskap vil ligge bak den. Misforståelsen oppstår når man vil forsøke å legge bort det subjektive – lidenskapen og interessen – i avgjørelsene om hvordan man skal leve. Å tenke objektivt om eget liv er en umulighet, og en misforståelse av både hva objektiv tenkning kan oppnå og hva eksistens innebærer.

Climacus kaller ofte den spekulative tenker *distré*. En *distré* person er jo noen som ofte har oppmerksomheten vendt et annet sted enn det som er foran ham i øyeblikket. Dette henspiller på at den spekulative tenker glemmer å ta seg selv med i sin tenkning, og vil

¹¹⁰ Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bind II, 36.

konstruere et abstrakt system som skulle gjelde for alle eksisterende. I sin innlevelse i systembyggingen glemmer han at han selv er eksisterende, med den konsekvens at han ikke kan inkludere seg selv i systemet. Denne glemsel er også karakteristisk for mye av filosofien generelt, ved at den har vendt oppmerksomheten bort fra det som var dens opprinnelige utgangspunkt for å filosofere overhodet. I Climacus oppfatning så begynner filosofisk tenkning, og begynte historisk sett, med nettopp spørsmålet om hvordan man skal leve. Den greske filosofi eksemplifiserer dette, og Climacus henviser ofte til greske filosofer, spesielt Sokrates, som de som enda ikke hadde glemt at de var eksisterende. Den distré filosofien har derimot blitt så opptatt av abstrakt systemkonstruksjon at den glemmer hvorfor den tok fatt på oppgavene i utgangspunktet. Og fordi denne systemkonstruksjonen er en umulig oppgave så fortsetter den i det uendelige, og lar ikke eksistensspørsmålene komme til overflaten igjen. Det glemmes at spørsmålene stilles som et resultat av en usikkerhet den enkelte har eller hadde i forhold til egen eksistens. Den eksisterendes uvisshet rundt hvordan han skal leve konverteres til et spørsmål om den evige sannhet eller om totalitetens mening. Svarene man da kommer opp med viser seg å være uanvendelige i de eksistensproblemer man til enhver tid befinner seg i, og som var utgangspunktet for tenkningen. Sokrates' fortjeneste var at han innså misforholdet mellom de evige sannheter og hans egen eksistens. Han visste kun at han ikke visste, og utsier dermed en erkjennelse av å være eksisterende. Et eksempel på den filosofiske glemsel kan spores i Descartes' *cogito ergo sum*, hvor eksistensen kan anses gjort identisk med tenkning. Et spørsmål om hva det vil si å være, eller å være *til*, er for Climacus et resultat av eksistensproblemer, som er spørsmål rettet mot handlinger og avgjørelser i egen eksistens. Når svaret er at "jeg tenker derfor er jeg" så har man overhodet ikke kommet noen vei, men bare tautologisk slått fast at "jeg tenker". For å være, å eksistere, er langt mer enn å tenke, og kan ikke gripes som generell idé.

Men det at være et enkelt Menneske er heller ikke en reen Idee-Existentis. Saaledes existerer kun det rene Menneske, d.v.s. det existerer ikke. Existentis er bestandigt det Enkelte, det Abstrakte existerer ikke. At deraf skulde følge, at det Abstrakte ikke har Realitet, er en Misforstaaelse, men ogsaa en Misforstaaelse at forvirre Talen ved at spørge om Existentis i Forhold dertil eller om Virkelighed i Betydning af Existentis. Naar da en Existerende spørger om Forholdet mellem Tænken og Væren, mellem det at tænke og det at existere, og Philosophien forklarer at dette Forhold er Identitetens, saa svarer den ikke paa Spørgsmaalet, thi den svarer ikke Spørgeren.¹¹¹

At tenkning og væren er identisk blir kun en abstrakt identifisering av mennesket, og tar ikke hensyn til eksistensen og svarer dermed ikke den som spør. Det abstrakte *eksisterer* ikke, altså

¹¹¹ Ibid., 34.

i Climacus spesifikke definisjon av det. På samme måte kan den spekulative filosofi ikke forklare eller begripe tilværelsen og eksistensen, og ikke tilby den eksisterende en måte å leve eller sannheter som veileder i tilværelsen.

Den eksisterendes problem er uvissheten - aldri å kunne *vite* hva som er den rette handling til enhver tid. Men det velges likevel, men som resultat av beslutninger og ikke slutninger. Å hengi seg til spekulativ filosofi er også grunnleggende et valg den enkelte gjør, i en tro om at han der kan finne svar på eksistensen spørsmål. I Climacus' oppfatning er det derimot klart at denne type tenkning fører ikke til det ønskede resultat. Den enkelte er fortsatt i uvissheten. Når denne uvissheten kommer til overflaten igjen så kan den begynne å ta form som fortvilelse. Når den enkelte forventer sikre svar men erkjenner deres utilgjengelighet så stiger bevisstheten om usikkerheten, i erkjennelsen av at ens egen eksistens er grunnlagt på usikkert fundament. Den enkelte kan da, eller må da, forsøke å forholde seg annerledes til eksistens problemer. Han kan prøve å finne en veiledning for eksistensen i et område som forstår og henvender seg direkte til den enkelte *som* eksisterende. Dette finner Climacus i kristendommen. Den henvender seg direkte til det eksisterende menneskes usikkerhet i tilværelsen, og dets søken etter mening eller sannhet med eksistensrelevans. For Climacus så er et forhold til religiøsitet uunngåelig for enhver som med lidenskap beskjeftiger seg med meningen i egen eksistens. Den fremlegger et mulig svar på de viktigste spørsmål som angår den eksisterende, og avkrever dermed at han forholder seg til hvorvidt han vil tilegne seg dem. Kristendommen tilbyr intet mindre enn evig liv og evig salighet til den enkelte, og skulle dette være *sant*, så er det ethvert søkende eksisterende menneskes interesse å undersøke hvordan denne sannheten kan tilegnes. I *Efterskrift*, som vi i det følgende skal se nærmere på, er det ikke en vag følelse av eksistensiell usikkerhet som skal belyses, men ett spesifikt spørsmål som stilles. Dette er; "hvordan kan jeg bli en kristen?" I spørsmålet ligger, nokså åpenbart, at forfatteren av *Efterskrift*, Johannes Climacus, ikke selv er en kristen. Han er derimot svært interessert i kristendommen, og i de eksistensmuligheter den fremlegger for mennesket. Men for Climacus er det ingen selvfølge å stige inn i troen. Tvert imot fremstår det for ham som en nærmest umulig oppgave å gi seg selv til å tro. Det han derimot er klar på, er hvordan problemet med å bli kristen må gripes an. Dette er som eksisterende menneske, og dermed *subjektivt*. Dette betyr at det ikke er et spørsmål om kristendommens sannhet i forhold til historisk korrekthet eller som en filosofisk lære. Det omhandler derimot den enkeltes forhold til kristendommen, hvordan han skal relatere seg i sin eksistens til det budskap som ligger i det kristne, og hva det vil si å tro.

For dog ikke at afstedkomme Forvirring, maa strax erindres om, at Problemet ikke er om Christendommens Sandhed, men om Individets Forhold til Christendommen, altsaa ikke om det ligegyldige Individ's systematiske Iver for at arrangere Christendommens Sandheder i §§, men om det uendeligt interesserede Individ's Bekymring betræffende sit Forhold til en saadan Lære. Saa simpelt som muligt (at jeg experimenterende skal bruge mig selv): "jeg Johannes Climacus, barnefødt her af Byen, nu tredive Aar gammel, et slet og ret Menneske ligesom Folk er fleest, antager, at der for mig lige saa vel som for en Tjenestepige og en Professor er et høieste Gode ivente, som kaldes en evig Salighed; jeg har hørt, at Christendommen betinger En dette Gode: nu spørger jeg, hvorledes kommer jeg i Forhold til denne Lære."¹¹²

¹¹² Ibid., Bind I, 18.

5 Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift. Hvordan bli en kristen

5.1 Troens generelle karakter, og tilegnelsens problem

I innledningen til *Efterskrift* gir Climacus en antydende beskrivelse av hva problemet med å bli kristen er. Som så ofte i denne boken, fremlegges det i kontrast til noen uspesifiserte andre, som innehar en annen og ofte selvgod oppfatning. Først kritiserer Climacus oppfatningen av at det å ha troen er selvfølghelighet, at den på en eller annen måte er *gitt*, og således tatt for gitt. Som eksponert i statskirken og den offentlige kristendom, er troen noe man blir født inn i, ganske enkelt som borger i et kristent land. Climacus oppfatter derimot troen som noe som må arbeides for, og noe som er svært vanskelig å oppnå. Løftet i kristendommen er evig salighet, og en slik belønning bør kunne avkreve den enkelte all den anstrengelse og personlige oppofrelse som er tenkelig. Kristendommen fordrer hver enkeltes *uendelige interesse* for egen salighet. Det kreves av hver enkelt, fordi det er hvert enkelt individ som skal frelses - ikke menigheter, nasjoner eller andre grupper. Dette er misforståelsen som synes å ha bredt seg i hans samfunn, hvor de enkelte tror at frelsen er tatt hånd om av noen andre, og at det ikke kreves noe spesifikt av hver enkelt alene. Så Climacus innser at han må fokusere på seg selv, sitt eget "lille jeg" for å kunne komme til troen. Som han sier,

det er netop Christendommen der nødsager mig dertil. Den lægger en ganske anderledes Vægt paa min lille Jeg, og paa ethvert nok saa lille Jeg, da den vil gjøre ham evig salig, hvis han er saa heldig at komme ind i den. Uden nemlig at have fattet Christendommen, da jeg jo fremsætter Spørgsmaalet, har jeg dog forstaaet saa Meget, at den vil gjøre den Enkelte evig salig, og at den netop hos den Enkelte forudsætter denne uendelige Interesse for hans Salighed som conditio sine qua non [ufravikelig betingelse], en Interesse, hvormed han hader Fader og Moder, og saaledes da vel ogsaa blæser af Systemer og verdenshistoriske Oversigter. Saa meget har jeg forstaaet, skjøndt staaende udenfor, at den eneste utilgivelige Majestæts-Forbrydelse mod Christendommen er, naar det enkelte Individ uden videre antager sit Forhold til den for givet.¹¹³

Climacus selv er ikke kristen, han er "staaende udenfor", bl.a. kan vi anta, fordi han selv har et grep om hvor vanskelig det må være å komme innenfor. Han har også en mistanke om, at mange av de som tror de er innenfor, ikke på langt nær faktisk er det. På utsiden kontemplerer

¹¹³ Ibid., 19.

han hva det kunne innebære å være kristen, og hvordan dette skulle gjøres mulig. Det avgjørende spørsmålet i utgangspunktet er da; fra hvilken innfallsvinkel skal den enkelte forsøke å nærme seg kristendommens (eventuelle) sannhet? På hvilken måte kan tilegnelsen skje? I tråd med diskusjonen hittil er det et spørsmål om det spekulerende versus det eksisterende, mellom et intellektuelt problem og en eksistensiell praksis. Spekulasjonens metode tenderer mot at kristendommen er en idé eller sett med idéer som kan bringes inn under forståelsen. Men Climacus slår fast at “Christendommen er ingen Lære om Eenheden af det Guddommelige og Menneskelige, om Subjekt-Objektet, for ikke at nævne de øvrige logiske Omskrivninger af Christendommen”.¹¹⁴ Kristendommen skal ikke forstås og gjøres til viten, den fordrer *tro*. Som sådan er det ikke en lære, men, som Niels Thulstrup formulerer det, nemlig at “Kristendommens Sandhed ikke er et System af Læresetninger i filosofisk Forstand, men Delagtiggjørelse i Existens, Existensmeddelelse, som det kaldes”.¹¹⁵ Kristendommens sannhet er en sannhet som virkeliggjøres i eksistens, gjennom en “Delagtiggjørelse” eller en bevisst involvering i egen eksistens *subjektivt*. En objektiv fremgangsmåte vil bare bidra til å tåkelegge dette, for den arbeider ved å abstrahere bort fra det subjektive og eksistensen, for å oppdage en sannhet uavhengig av tilværelsen og det eksisterende. Kristendommen speiler dermed den eksisterendes problem, og henvender seg konkret til hver enkelt.

Troens problem omhandler dermed hvordan den enkelte kan tilegne seg den. Problemet er i selve tilegnelsen; å gjøre troen sin egen. Fra det objektive ståsted vil sannheten komme til en så snart enten beviser er lagt frem eller en viss korrekt logisk metodikk blir fulgt. Climacus ironiserer over denne tankegangen, fordi den glemmer det vesentligste i bestrebelsen med - her spesifikt den kristne - sannhet.

*Hvad Subjektets Forhold til den erkjendte Sandhed angaaer, da antages, at naar blot det objektive Sande er tilveiebragt, saa er det en smal Sag med Tilegnelsen, den følger af sig selv i Kjøbet, og am Ende er det da ligegyldigt med Individet.*¹¹⁶

*Den beskedne, objektive Subjektivitet holder sig med applauderet Heroisme udenfor; den er til Tjeneste med at ville antage Sandheden, saasart den er tilveiebragt.*¹¹⁷

¹¹⁴ Ibid., Bind II, 31.

¹¹⁵ Kierkegaard, *Efterskrift.*, 124.

¹¹⁶ Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bind I, 24.

¹¹⁷ Ibid., 32.

Denne “beskedne, objektive subjektivitet” er fornøyd med å holde seg i bakgrunnen, og utelate sin subjektivitet, for senere å anta sannheten. Den objektive sannhet er like gyldig for alle, og blir samtidig likegyldig for det subjektive. Tilegnelsen er, i likhet med forholdet til troen som gitt, ansett som en selvfølgelighet - noe som skjer av seg selv. Så fort sannheten er formulert, så å si, så er den også tilegnet. Men den kristne sannhet er ikke en idé som fornuften skal fatte, med en måte den enkelte kan eksistere. Det vesentlige er hvordan hver enkelt involverer seg med å komme til sannheten. Det er ikke nok å få den fortalt som fasit og lagre den i minnet. Dette er forholdet man har til viten. Troen avkrever en langt større oppofrelse, og til en viss grad oppofrelsen av det fornuftige overhodet. Men til å begynne med må hver enkelt oppfatte seg selv som eksisterende enkeltmenneske, og innse at beskjedenhet og tilbakeholdenhet vil forhindre tilegnelsen. Den enkelte må involvere seg i lidenskap og uendelig interesse for å i det hele tatt kunne begynne med å ta fatt på tilegnelsen.

Climacus opererer her med det velkjente forholdet mellom tro og viten, men vil radikaliseres og presisere forskjellen, og anvende egne begreper og formuleringer for at forholdet kan gjenoppstå i en ny klarhet. Et videre moment han da bringer inn er rettet mot hvorvidt historisk forskning kunne bidra noe til troen. Climacus spør hvorfor en troende overhodet skulle ha *behov* for å ville “bevise” det kristne på det objektive eller vitenskapelige premisser. Climacus’ premiss er, at hvis det er snakk om en reell tro så ville ikke spørsmålet om objektivt bevis reise seg i det hele tatt. Man må spørre for hvem denne forskningen skal hjelpe, og til hvilket formål. Er det for troen, så har forskningen ingen nytte fra eller til. Er det for de allerede troende, så sår det tvil om styrken i denne troen, og om den enkelte troende har sin subjektivitet i behold. “altsaa naar Troen begynder at tabe Lidenskaben, altsaa naar Troen begynder at ophøre at være Tro, da gjøres Beviset fornødent for at nyde borgerlig Agtelse hos Vantroen”.¹¹⁸ Den som mister - eller kanskje aldri hadde - troen, han vil søke bevis for å vinne prestisje og anseelse hos de ikke-troende. Men så fort det er snakk om å søke bevis, er det et sikkert tegn på at de søkende ikke er kristne, og at de er interessert i en annen type sannhet enn det kristendommen tilbyr. Og ofte at de ikke er klar over hva kristendommen *er* overhodet.

Troens egenkarakter og forskjellighet fra det objektive videreutvikles på grunnlag av denne argumentasjon. Ikke bare er det at troen forblir upåvirket av en eventuell historisk eller

¹¹⁸ Ibid., 30.

filosofisk viten, men den er fundert i nettopp *uvissheten*. Troen er avhengig av å ikke vite. Det er altså ikke slik at tro og viten skilles ufravikelig fra hverandre, men snarere at troen finner sitt utgangspunkt i den - uunngåelige - *objektive* uvissheten som fremkommer i søket om kristendommens sannhet. Og likeledes så forvirrer troen jo mer antatt visshet som kommer til. Poetisk fastslår Climacus at “Medens Troen hidtil i Uvisheden har havt en gavnlig Tugtemester, vilde den i Visheden faae sin farligste Fjende”.¹¹⁹ Vissheten fjerner subjektet fra det personlige engasjement, og kjøler lidenskapen og interessen for å komme til sannheten. Det forleder den enkelte til å tro at den har funnet frelsen i et objektivt faktum, og at striden er over gjennom en intellektuell erkjennelse. Vissheten blir et slags blendverk som leder den enkelte stadig lenger fra troen, samtidig som han tror at han tror. Eller ganske enkelt at han med sin viten, antar at han tror.

Dette leder over i en avgjørende karakteristikk ved det subjektive i Climacus’ fremstilling, og en påbygning av synet i *Smuler*. Som vi så, troen er ikke tilgjengelig gjennom en slutning, slik den objektive stillingtagen antar. Troen er et resultat av en *beslutning*. Å tro er et *valg* den enkelte må gjøre. Og nettopp dette å ta avgjørelser, å velge, er grunnleggende subjektivt.

*Saasart man tager Subjektiviteten bort, og af Subjektiviteten Lidenskab, og af Lidenskab den uendelige Interesse, saa er der overhovedet slet ingen Afgjørelse, hverken i dette eller i noget andet Problem. Al Afgjørelse, al væsentlig Afgjørelse ligger i Subjektiviteten. En Betragter (og dette er den objektive Subjektivitet) har paa intet Punkt nogen uendelig Trang til en Afgjørelse, og seer den paa intet Punkt. Dette er Objektivitetens Falsum og Mediationens Betydning som Gjennemgang i den fortsatte Proces, hvori Intet bestaaer og hvori heller Intet uendeligt er afgjort, fordi Bevægelsen vender tilbage i sig selv, og atter vender tilbage, og Bevægelsen selv er en Chimaire, og Speculationen altid klog bagefter.*¹²⁰

Det grunnleggende ved troens problem ligger i avgjørelsen, å bestemme seg for å tro. Og ikke på grunn av hva man vet, men på tross av det. “Betrakteren” trenger ingen avgjørelse, dette er det objektives avstandtagen fra problemet og eksistensen. Slutninger f.eks., følger av seg selv, og krever ingenting av den enkelte for tilegnelsen. Derfor er det at den beskjedne objektive subjektivitet er klar til å anta sannheten så snart den er tilveiebrakt. Denne smått ironiske kommentaren henspiller på at det er nettopp antagelsen av sannheten som er problemet. I tillegg spilles det på at denne beskjedne betrakter i stillstand holder seg selv utenfor og venter på at sannheten frembringes, slik at han etterpå og uten kval kan anta den. Ironisk nok er da nær sagt alle kriteriene for tilegnelsen av den kristne sannhet utelatt. Problemet er i og for subjektiviteten, og ligger i avgjørelsen. Problemet er å befinne seg i usikkerhet og uvisshet, og

¹¹⁹ Ibid., 29.

¹²⁰ Ibid., 32.

dermed komme til å tro. Poenget er ikke å erkjenne sannheten intellektuelt, men i hvilken grad av lidenskap, interesse og alvor den enkelte subjektivt kan *forholde seg* til troen og dens innhold – et innhold som er (absolutt) paradoksalt og uforståelig.

5.2 Den subjektive tenker, uendelig interesse i lidenskap

Vi kan nå se litt på hvordan Climacus forsøker å vise hvorfor den objektive fremgangsmåten ikke tilfredsstillende i omgangen med kristendommen. Han vil formulere det som er “det objektive Problem om Christendommens Sannhet”, dvs. hvordan problemet stiller seg hvis det ses objektivt, og videre hvorfor dette ikke har noen innvirkning på den enkeltes mulighet for tilegnelse av troen.

For å se hvorfor Climacus mener at den objektive fremgangsmåte ikke er egnet for å oppdage kristendommens sannhet, må vi først se på den type søkende eller “forsker”, kan vi si, som Climacus forestiller seg som egnet eller egentlig i forhold til saken. Denne søkende er en person som er lidenskapelig opptatt av å tilegne seg kristendommens sannhet. Han har, i overensstemmelse med Climacus’ konsepsjon av en eksisterende, innsett at han som enkeltmenneske kan ha mulighet til en evig salighet. Denne muligheten fremstår for ham i sitt fulle alvor, som den absolutt høyeste belønning et menneske kan oppnå. Han har “en personlig uendelig Interesserethed for sin evige Salighet”,¹²¹ eller formulert generelt, “Subjektets personlige uendelige Interesserethed i Lidenskab”.¹²²

Som uendelig interessert vil denne søkende i sin objektive forskning være uendelig opptatt av resultatet av denne forskningen. “I Forhold til en evig Salighed og en uendelig Interesse i Lidenskab for denne [...]er en Tøddel af Vigtighed, af uendelig Vigtighed”.¹²³ Da hans evige salighet står på spill, blir enhver detalj og eventuelle usikkerhet av nettopp uendelig betydning. Det er ikke rom for omtrentlighet og ufullstendighet, og han har ingen tid eller tålmodighet til å la sin egen undersøkelse være kun en del av et større systematisk prosjekt, eller en foreløpig post i en vitenskapens stødige progresjon. Han *må* ha svar, et ubetvilelig svar, så fort som mulig.

¹²¹ Ibid., 25.

¹²² Ibid., 27.

¹²³ Ibid.

Når kristendommen gjøres til et objektivt problem, så blir oppgaven å undersøke den vitenskapelig. Climacus påpeker to former for slik undersøkelse; å undersøke dens historiske sannhet og den filosofiske sannhet. Historisk vil det gå fram som ved andre historiske undersøkelser, som bevis for tekstenes ekthet, opprinnelse osv. I forhold til filosofisk sannhet handler det om “den historisk givne og ratihaberende [”for gyldig erkjente”] Læres Forhold til den evige Sannhed.”¹²⁴ Dvs., man vil undersøke dens påståtte sannhet på samme måte som enhver annen filosofisk tekst. Som nevnt blir dette filosofiske forhold til kristendommens sannhet forfeilet for den eksisterende søker.

I forhold til det historiske, fremhever Climacus en fortsettelse av den argumentasjon som kom frem i *Smuler*, angående problemene med å oppnå sikker viten om det historiske. Som forbigangent og utilgjengelig for den direkte sansning og erkjennelse, innehar det historiske “svigagtigheden” og er alltid preget av en viss usikkerhet. Og for den uendelig interesserte vil enhver minste usikkerhet by på uoverkommelige problemer. Climacus bruker begrepet *approximation* for å beskrive den historiske viten. Den er alltid approksimerende, dvs., et cirka; en omtrentlig type viten. Både som inngående i tilværelsen, i Climacus’ spesielle betydning, og i tråd med den skeptiske vinkling som fremkommer i *Smuler*, er viten om det historiske alltid unndratt sikkerheten. For det uendelig interesserte subjekt er dette aldri tilstrekkelig.

*Dersom det forskende Subjekt var uendeligt interessert om sit Forhold til denne Sandhed, vilde det strax her fortvile, fordi Intet er lettere at indsee end, at i Forhold til det Historiske er den største Vished dog kun en Approximation, og en Approximation for lidet for derpaa at bygge sin Salighed, saaledes ueensartet med en evig Salighed, at intet Facit kan fremkomme.*¹²⁵

I forhold til det historiske er “den høieste Viden kun er en Approximation, den mesterligste historiske Overveielse kun det mesterligste Saagodtsom, næstendeels”.¹²⁶ Subjektet vil fortvile, nettopp fordi han i bevisstheten om muligheten av evig salighet ikke kan ta til takke med noe ‘nestendels’, og fortvilelsen setter inn i fraværet av den absolutt sikre viten.

Dette betyr jo ikke at man må oppgi historisk forskning i sin helhet. Climacus nevner flere steder at den objektive forskning har sin plass. Problemet er alltid når denne metoden skal benyttes i forhold til det som tilhører det subjektive - som den evige salighet gjør på en

¹²⁴ Ibid., 23.

¹²⁵ Ibid., 24.

¹²⁶ Ibid., 25.

avgjørende måte. Kontrasteringen mellom den uendelige interesse i lidenskap og den objektive forskning setter på spissen den uforenlighet som forefinnes. Det objektive krever det subjektivt likegyldige og interesseløse for å oppnå viten, det samme som avgjørende for at subjektet skal komme i et oppriktig forhold til den kristne sannhet. Og når den uendelige interesse blir anvendt i en objektiv forskning, så blir aldri resultatet tilfredsstillende, og subjektet sitter igjen med fortvilelse.

I hvilken grad denne 'uendeligheten' er en poetisk vending eller tiltenkt en mer konkret betydning, er et noe åpent spørsmål. Vi kan tolke det konkret dithen, at uendeligheten i interessen kommer av at spørsmålet er om den enkeltes *evige* liv. Som en mulighet til evig liv vil den - eller *bør* den - bringe den enkelte til en interesse for det evige og uendelige, en interesse som ved å være om det uendelige vil innta karakteren av uendelighet. I den grad den enkelte har gjort seg bevisst den muligheten et evig liv innebærer, så vil hans interesse mot den potensere seg mot uendelighet, som en avspeiling av uendelighetens mulighet i ham. Således er det bokstavelig talt ingen ende for interessen han har for sin evige salighet. Noe lignende denne betydningen er det som kommer frem i Climacus' videre utgreiing om det uendelig interesserte subjekts forhold til en objektiv undersøkelse av kristendommens sannhet.

Som vi også så på i partiet om en kristen metafysikk, så fremkommer kravet om en uendelig interesse som resultat av den absurditet som den enkelte skal gi seg til å tro på. Den kristne sannhet representerer det absolutt ubegripelige, som korrelerer til det absolutt mest usannsynlige for tanken: et absolutt paradoks. Da en objektiv og abstrakt tenkning umulig kan begripe det kristne må det subjektive sette inn. I at subjektiviteten skal gi seg til å tro på det absolutte paradoks, fordrer dette den maksimale subjektive interesse og lidenskap for å fastholdes. I kristendommen er den enkeltes evige liv fremlagt som mulighet, og for å virkeliggjøre en slik mulighet må den enkelte tilsynelatende velge troen. Men dette valget er ulikt ethvert annet valg, for det er motarbeidet av nærmest all normal forstand og viten. Det er også et valg uten et klart innhold, nettopp ved å måtte velge noe man ikke vet hva er. Men i en type kontinuerlig uendelig interesse for muligheten av valget kan det bli til hos den enkelte. En tilblivelse som dog ikke kommer av den enkeltes innsats alene, men ved noe slikt som Guds nåde. Troen er et slags mirakel, noe den enkelte kan forholde seg til - i uendelig interesse – som sin største mulighet, men likevel ikke selv på egen hånd gjøre virkelig, men kun ved en inntreden fra Gud – som nettopp er mirakelet. Å bli subjektiv er dermed en oppgave, og en viljesakt i retning av å nærme seg troen og dermed nærme seg Gud. Denne

tilnærmingen kan begynne i forholdet til det etiske, hvor den enkelte retter seg mot sin egen subjektivitet i et ønske om å handle godt, eller gjøre gode og riktige valg.

5.3 Subjektivitetens sjeldenhet, og subjektiviteten som en oppgave

I kapitlet *Det at blive Subjektiv* gjør Climacus rede for veien inn i en etisk væremåte, og hva det etiske innebærer og hvordan den enkelte må forholde seg til det – nemlig subjektivt. Han begynner med videre påpekning av subjektivitetens egenart, og hvordan denne som tema for tenkning skiller seg fra ethvert annet, og hvordan et subjektivt forhold arter seg.

*Objektivt taler man bestandigt kun om Sagen, subjektivt taler man om Subjektet og Subjektiviteten, og see, netop Subjektiviteten er Sagen. Dette maa bestandigt fastholdes, at det subjektive Problem ikke er Noget om Sagen, men er selve Subjektiviteten.*¹²⁷

At saken er subjektiviteten illustrerer igjen viktigheten av ikke å abstrahere bort fra en selv og, i dette tilfellet, ikke ha et forhold til det subjektive som et forhold til et *annet*, noe fjernet fra en selv. Det subjektive problem er et problem den enkelte retter innover, et problem som han har grunnleggende med seg selv. Dette kunne høres enkelt eller trivielt ut, men Climacus mener å observere at svært få i realiteten makter å være subjektive. I en alminnelig betydning av ordet ville en påstand om at subjektiviteten er en sjeldenhet fremstå *de facto* absurd, fordi subjektiviteten virker å være noe alle, av seg selv, besitter. Han skriver, “Man troer i Almindelighed at det at være subjektiv er ingen Kunst. Nu, det forstaaer sig, ethvert Menneske er jo ogsaa saadan et Stykke Subjekt”.¹²⁸ For Climacus har en spesifikk og egenartet oppfatning av begrepet. Det subjektive er noe som må tilstrebes, og som alltid møter en slags innebygget motstand. Noe av vanskeligheten er nettopp den tilsynelatende selvfølgeligheten av å være subjektiv. Subjektiviteten er så nære at den fremstår uunngåelig. I denne selvfølgeligheten så følger at de fleste har lyst til å være noe annet enn subjektiv, og være noe annet enn seg selv. Oppmerksomheten er hele tiden vendt utover - på andres liv, på andre tider, på fremtidens muligheter, osv. De fleste ønsker ikke å være seg selv, de vil kanskje være noe stort og betydningsfullt, eller i det minste litt bedre enn akkurat det de er.

¹²⁷ Ibid., 107.

¹²⁸ Ibid., 108.

Det subjektive har også et slags dårlig rykte. Innenfor vitenskapene og objektiv tenkning er det forbundet med feiltagelse og usikkerhet. Her ses det subjektive som “det Tilfældige, Kantede, Selviske, Sære o.s.v., som ethvert Menneske kan have nok af”.¹²⁹ Alt dette medfører at å befatte seg med egen subjektivitet virker bortkastet, eller til og med uetisk og navlebeskuende. Så menneskene forsøker heller å bli objektive og kvitte seg med subjektiviteten. For Climacus er denne trangen til det objektive sidestilt med en type konformitet. Unnvikelsen av det subjektive er behovet for å passe inn og ikke gjøre for mye av seg. Det subjektive motarbeides dermed av sin selvfølgelighet, av at den forbindes med svakheter, og av behovet for konformitet.

Men det subjektive er også forbundet med det beundringsverdige påpeker Climacus. Det subjektives vanlige uttrykksform, poesien, leter alltid etter subjektivitet og hyller denne. Motsigelsen er at poesien ikke finner det subjektive hos det brede lag, men finner den i de karakteristiske og sære personligheter. Alle som opphøyes og beundres av flertallet er subjektive personligheter, mennesker med egenartet lidenskap og vilje. Forelskelsen er også noe spesifikt subjektivt som opphøyes av de fleste men viser seg sjelden, mener Climacus. Tendensen er at subjektiviteten opphøyes så lenge en selv slipper å være det, slik at en kan betrakte det på trygg avstand. Det subjektive får denne dynamikken mellom nedsettelse og opphøyelse, som kritikkverdigg og beundringsverdigg. For Climacus har subjektiviteten sin høyeste positive form i troen, som er “Subjektivitetens høieste Lidenskap”.¹³⁰ Troen eksemplifiserer den høyeste grad av lidenskap, som igjen er den høyeste grad av subjektivitet. Og troen er etter sigende noe alle priser og ønsker, “saa det er altsaa noget Udmærket at være Subjektivitet”.¹³¹

Men i tendensen mot å være objektiv, og i å beundre og betrakte subjektiviteten på avstand, utvikler det seg en misforståelse. Den objektive tenkning vil gjøre betraktningen og objektiviteten til det opphøyede. Og i tråd med historiespekulasjonen vil den gjøre det store og historisk synlige til det mest betydningsfulle, og forveksler dette med det etiske. Det oppstår to problemer. Først at den objektive oppfatter det betraktende som det etiske, og at historiespekulasjonen forleder en til å tro at det historisk betydningsfulle er identisk med det etiske. Men for Climacus er det etiske ufravikelig tilhørende subjektiviteten.

¹²⁹ Ibid., 108-109.

¹³⁰ Ibid., 110.

¹³¹ Ibid.

5.4 Det etiske forbeholdt subjektiviteten. Kontrast til verdenshistorisk spekulasjon

Climacus' konsepsjon om etikken er, som overalt ellers i Climacus' tankeverden, sentrert i eksistensen og subjektiviteten, og tilsynelatende separert fra konsekvenstenkning og resultatorientering. Dette er i samsvar med hans forståelse av tilværelsen og eksistens. Det eksisterende enkeltmenneskes problem er dermed et etisk problem, i den forstand at det omhandler riktig og god handling. For å oppdage hva dette er så kan man ikke gå den objektive vei. Dermed er veien til å bli etisk å bli subjektiv, å oppdage sin egen subjektivitet i en stadig fordypende prosess. I tråd med denne oppfatningen spør Climacus;

*hvad Ethiken maatte dømme, hvis det at blive Subjekt ikke var den høieste Opgave, der er sat ethvert Menneske. Hvad maatte den dømme? Ja, den maatte naturligviis fortvivle; men hvad bryder Systemet sig derom, det er jo consequent nok til ikke at lade den komme med i Systemet.*¹³²

Kommentaren om "Systemet" henspiller på hegelianismens vektlegging av etikken, og at etikken er gitt en underordnet rolle deri. Som med troen, så ble det oppfattet som laverestående enn den rene tenkning eller fornuftige forståelse av tilværelsen. Climacus nevner også flere steder hvordan Hegel aldri kom til å skrive noen etikk, og at dette illustrerer mangelen på forståelse for etikkens avgjørende viktighet for en eksisterende.

At etikkens åsted er subjektiviteten henspiller videre på konsepsjonen om tilværelse og eksistens. Tilværelsen som karakterisert av vorden og uoversiktighet innebærer at den enkelte aldri med sikkerhet kan ha kontroll på de ytre konsekvenser av sine handlinger. Det utvendige er alltid bestemt av det tilfeldige, ved at det til enhver tid er en uhåndgripelig mengde faktorer som en enkelt aldri kan ta høyde for. Som sådan kan en tilsynelatende etisk handling være forårsaket av en uetisk eller likegyldig enkeltperson, som kun var heldig at utfallet ble som det ble. Dette betyr ikke at man er likegyldig til konsekvenser, men bare at det ikke er der man kan oppdage etikken i sin egentlige form. Den er i subjektiviteten, ved i hvilken grad enkeltmennesket i lidenskap og inderlighet forholder seg til å være etisk, å velge det gode. Climacus' kontrasterer denne forståelsen av det etiske med den "verdenshistoriske spekulasjon"; den historiefilosofi som hegelianismen bedrev. Denne er uunngåelig preget av å måtte fokusere på det store, på de avgjørende hendelser, det omveltende og iøynefallende. Det

¹³² Ibid., 110-111.

må tas høyde for “ at Adgangen til at blive verdenshistorisk er kvantitativ-dialektisk”,¹³³ dvs., undersøkelsen er kvantitativ, den går etter tall, leter etter dem og det med størst påvirkning. Etikken må derfor forholde seg mistenksom til det verdenshistoriske, for den tenderer til å snu på verdiene, og forveksle det historiske med det etiske. Det verdenshistoriske blir en “demoraliserende æsthetisk Adspredelse”,¹³⁴ et overfladisk blikk, og en felle som flytter oppmerksomheten bort fra det etiske. Og i sin kvantitative fremgangsmåte kan den ikke skille mellom etisk og historisk betydning. I Climacus’ ord,

*...den absolute ethiske Distinktion mellem Godt og Ondt er verdenshistorisk-æsthetisk neutraliseret i den æsthetisk-metaphysiske Bestemmelse: det Store, det Betydningsfulde, hvortil den Slette som den Gode har lige Adgang. Ved det Verdenshistoriske spiller en anden Art af Faktorer en væsentlig Rolle, hvilke ikke ere ethisk-dialektiske: Tilfælde, Omstændigheder, hiint Spil af Kræfter, hvori den historiske Tilværelses Totalitet omdannende optager den Enkeltes Handling for at forvandle den til noget Andet, som ikke ligefrem tilhører ham.*¹³⁵

I tillegg til at den verdenshistoriske spekulasjon overser det etiske til fordel for det historiske, så leder det enkeltmenneskene bort fra et forhold til det etiske. De mange enkeltmennesker blir tilsidesatt til fordel for helter og ledere, de som hadde betydning for historiens gang – uavhengig av deres etiske innstilling. Climacus’ bekymring er at dette leder til en oppfatning av det betydningsfulle som det som resulterer i historisk forandring og synlighet.

Enkeltmennesket blir betydningsløst. “Verdenshistorisk fristes [...] et Menneske let til at antage, at naar han er et ubetydeligt Menneske, saa har det ingen uendelig Betydning, om han feiler”.¹³⁶ For det betydningsfulle er ikke å finne i det verdenshistoriske, men i den enkeltes indre forhold til Gud. Spørsmålet “hvad ethiken maatte dømme” osv., refererer først til den umulighet det er å spore det etiske i historien og tilværelsen, da resultatene der er for uoversiktlige, og for vanskelige å spore tilbake til det enkelte menneskes handlinger. Det etiske må da handle om det som den enkelte alene kan påvirke, det område hvor han har frihet til å velge, og ha innflytelse. Og dette er nettopp det subjektive, det som “tilhører ham”. Det er i en innvendig henvendthet til de etiske bestemmelser om godt og ondt, som videre er et aspekt av et gudsforhold. Innenfor dette har den enkelte det totale ansvar, parallelt med den totale frihet til å velge om han vil opprette et forhold til det gode, og dermed til Gud. Det etiske viser seg altså vesentlig i dette indre forholdet, og kan ikke observeres objektivt og

¹³³ Ibid., 117.

¹³⁴ Ibid., 111.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., 119.

utvendig, eller spores i resultater. Så “For at studere det Ethiske, er ethvert Menneske anviist sig selv”.¹³⁷ Det kan ikke læres gjennom teori eller undervisning, men gjennom egenerfaring.

Det lyder dog radikalt at det etiske *kun* befinner seg i subjektiviteten. Kanskje er de store og omsegripende resultater vanskelige å spore og beregne, men hva med de små og nære? En enkel handling som å gi mat til en sultende i gaten, burde være lettere å forholde seg til og derved til å bestemme det etiske ved handlingen. På en eller annen måte bør det etiske vise seg. Climacus ville nok heller ikke protestert. Men poenget er at for en utenforstående er det ikke mulig med sikkerhet å anslå hvorvidt den handlende forholder seg etisk i handlingen. Motivene er usynlige, og for alt man vet kan han ønske å *fremstå* etisk, for å oppnå popularitet, e.l. Kun den som selv handler har grep om de egentlige motiver, og dermed om det er etisk. Det indre etiske forhold får som sådan et utvendig korrelat, men dette utvendige er alltid unndratt den sikre erkjennelse for den som betrakter. Misforståelsen potenseres hvis en handlende som ønsker å være etisk, forstår det etiske *som* det utvendige, det resulterende, eller det verdenshistoriske. Hans oppmerksomhet er da ikke vendt mot det gode, men mot det tilfeldige og uberegnelige ytre. Og han kan tro at hans handling ikke får etisk betydning med mindre den får en større ytre betydning. Han spør, “hva godt gjorde dette, som ikke har noen synlige resultater?” Man kan si, at en ytre målestokk blir innvendiggjort, og forstyrrer derved muligheten for opprette et forhold til den indre målestokken som er bestemmelsen av det etiske. Han kan da aldri vite hvorvidt det han gjør er etisk, fordi han finner det bare i resultater; i det han ikke kan kontrollere. Han gjør seg betraktende, ikke på sitt eget innvendige forhold til å være god, men på hvorvidt det han gjør kan utvendig betraktes som godt. Og dermed kan en handling som tilfeldigvis medfører tilsynelatende gode virkninger oppfattes som etisk, uten at han som handler faktisk mente eller forventet det. Og motsatt.

Så etikken omhandler subjektiviteten og ikke noe objektivt ytre. Spørsmålet er da hvordan man kan bli etisk og bli subjektiv. Problemet er at dette, på samme måte som troen, på ingen måte er gitt. I likhet med mangelen på ekte kristne er det mangel på de egentlig etiske. Som vi så er det en vanskelighet å bli subjektiv. Og vanskeligheten forøkes av objektivitetens utbredelse og dens opphøyelse av betraktningen og historisk betydningsfullhet. Det etiske plasseres på helt feil sted, i den lidenskapsløse avstandtagen og i verdenshistorisk betydning. Enkeltmennesket finner ingen rolle for sin egen subjektivitet i denne modellen, da det både oppfordres til å vende blikket bort fra seg selv, og til å se sin egen betydningsløshet

¹³⁷ Ibid., 117.

sammenlignet med de historisk betydningsfulle og den enorme historiske prosess. Om man skulle ønske å være etisk så sporer man det i resultater og anerkjennelse og ikke i ens egen indre oppriktighet. Det etiske for Climacus viser seg ikke i historiske resultater eller i samtidens anerkjennelse, som tilhører tilværelsen og timeligheten og dermed unndrar seg vissheten. Hvis man vil ha resultater og anerkjennelse så skal det ikke etterspørres i endeligheten, men i uendeligheten. Det eneste blikk man skal bekymre seg for er Guds blikk, og sin egentlige betydningsløshet finner den enkelte overfor Han. Å bli subjektiv og dermed etisk fordrer vågestykket å være kun én enkelt, som får sin ytterste potensering ved å stille seg alene overfor Gud, og dermed ofre muligheten og forhåpningen om resultater og anerkjennelse i endeligheten.

Vov derfor, sier det Ethiske, vov, at forsage alt, deriblandt ogsaa hiin høifornemme og dog skuffende Omgang med den verdenshistoriske Betragtning, vov at blive slet Intet, at blive et enkelt Individ, hvem Gud ethisk fordrer Alt af, uden at du dog derfor tør aflade at være begeistret: se, der er Vovestykket! Men saa vil Du ogsaa vinde, at Gud i al Evighed ikke kan blive dig qvit, thi kun i det Ethiske er Din evige Bevissthet: See, der er Lønnen! At være et enkelt Individ, er verdenshistorisk slet Intet, uendelig Intet - men dog er det et Menneskes eneste sande og høieste Betydning, og saaledes høiere end al anden Betydning, der er Blendværk, vel ikke i og for sig, men altid Blendværk, hvis den skal være det Høieste.¹³⁸

Det etiske er dermed å bli enkeltmenneske, og våge å overse tidens tilfeldige krav og i stedet finne sin egen uendelighet. Det blir en dialektisk bevegelse mellom historisk betydningsløshet og uendelig betydning, mellom historisk betydningsfullhet og betydningsløshet overfor Gud. Når menneskets *høyeste* mål skal ekspliseres så må dette finnes i å rette seg mot evigheten, som innebærer at endeligheten tilintetgjøres. Man finner målestokken overfor Gud og det evige, ikke hos det menneskelige og historiske. Å bli enkeltmenneske er da å oppgi menneskeheten for å møte Gud. Overfor Gud blir menneskets partikularitet satt i det ultimate perspektiv, løsrevet fra det generelt menneskelige og presisert i bevissthet om egen subjektivitet. Her kan enkeltmennesket *ville* tjene Gud, som er et enkeltmenneskes høyeste betydning og mål.

5.5 Vanskeligheten

Denne henvendtheten overfor Gud er menneskets høyeste mål, men samtidig det vanskeligste. Å nå opp til dette høyeste har karakter av en gradvis bevegelse, ved trinnvis bli bevisst om egen subjektivitet. For i tillegg til den ytre og sosiale motstand mot å bli subjektiv er det en

¹³⁸ Ibid., 124.

indre motstand. Det subjektive er tilknyttet forståelsen av seg selv som eksisterende, og med dette en konfrontasjon med livets grunnleggende usikkerhet og uoversiktlig, og med det ansvar enhver alene har for de valg en tar og hvordan en lever. Å bli subjektiv er vanskeligheten med innvendig og på egen hånd ta stilling til eksistensens spørsmål. Mange vil kanskje tro de gjør dette, mens det i virkeligheten er snakk om en overtagelse av andres svar og oppfatninger, og en ansvarsfraskrivelse av egne valg. Ganske enkelt kan vi si at subjektiviteten møter motstand fordi det er ubehagelig. Det er involveringen med det vanskelige, oppgjør med det enkle og gitte, innsikten i at det foreligger krav til en selv. Å bli subjektiv er slik sett en *oppgave*, i motsetning til noe gitt. Det er noe en må jobbe mot, i møtet med uunngåelig motstand. Climacus tydeliggjør et aspekt ved dette med en diskusjon om døden. Å dø er noe alle, objektivt sett, kjenner til og vet om. Alle er på en triviell måte klar over at de skal dø – at de er dødelige. Eksempelvis at alle vet at hvis en spiser noe giftig, hoppet utfor et stup, får uhelbredelig sykdom osv., så vil de dø. Likeledes har man kjennskap til døden som litterært virkemiddel, hvor heltens død i tragedien kan frembringe dype følelser, men samtidig kan fremstå latterlig i en komedie. Man kjenner historier om kjente menneskers død. Man kjenner prestenes taler om døden i begravelser. Etc. “Men see,” fortsetter Climacus, “trods denne næsten ualmindelige Viden eller Videns Færdighed kan jeg ingenlunde ansee Døden for Noget, jeg har forstaaet¹³⁹”. Døden fremstår som det grunnleggende uvisse, til tross for all kjennskap man måtte ha til emnet. Ingen vet når den kommer til dem, og ingen vet hva som eventuelt er i vente når den er over. Som sådan er døden definerende for eksistensen, da den utviser i ytterste form den situasjon som den eksisterende befinner seg i. Og den illustrerer presist skillet mellom en omtrentlig viten om et utenforstående, kontra et subjektivt forhold til noe innvendig. Som generelt fenomen er døden velkjent; den skjer med alle, og er synlig overalt. Men det subjektive forhold oppstår først idet den enkelte innser at det ikke er bare *de andre* som dør, men også *jeg*.

Men det, at jeg dør, er for mig slet ikke saadan Noget i Almindelighed; for Andre er det, at jeg dør, saadan Noget. Jeg er heller ikke for mig saadan Noget i Almindelighed, maaskee er jeg for Andre saadan Noget i Almindelighed. Men er det Opgaven at blive subjektiv, saa bliver jo ethvert Subjekt for sig selv lige det Modsatte af saadan Noget i Almindelighed.¹⁴⁰

Hver enkelt er ikke, subjektivt og i egen opplevelse og erfaring, et “Noget i Almindelighed”, men nettopp et *jeg*. Den enkelte er ett konkret menneske, og kan – eller bør – som sådan ikke

¹³⁹ Ibid., 138.

¹⁴⁰ Ibid., 139.

forholde seg til døden som en abstraksjon, men som en konkret mulighet i eget liv – en mulighet som uunngåelig blir virkelighet. Den som vil bli subjektiv må konfrontere sin egen dødelighet, tross det ubehag, frykt og usikkerhet dette måtte frembringe. En kan ikke bli seg bevisst sin eksistens som eksisterende enkeltmenneske uten å gå dette i møte, og gjøre det til en virkelighet for seg. Climacus formulerer dette med begrepet *handling*. Å tenke sin død må gjøres til handling, dvs., det må ikke tenkes som en mulighet man kan velge eller ikke, slik man kan tenke på å gå en tur i skogen, men så la vær å gjøre det. I tenkningen om døden så må den enkelte virkeliggjøre egen død i tanken; gjøre det til handling.

*Men er det at blive subjektiv Opgaven, saa er for det enkelte Subjekt det at tænke Døden ikke saadan Noget overhovedet, men en Handling, thi netop deri ligger Subjektivitetens Udvikling, at han handlende gjennemarbejder sig selv i sin Tænken over sin egen Existents, at han altsaa virkelig tænker det Tænkte ved at virkeliggjøre det, at han altsaa ikke tænker et enkelt Øieblik: nu skal Du hvert Øieblik passe paa, men at han hvert Øieblik passer paa.*¹⁴¹

Det er den velkjente psykologiske flukt i å tenke “det skjer nok ikke meg” som må unngås. Men å unngå dette kaller Climacus en “uhyre vanskelighet”, for viljen til selvbedrag, i de henseender som berører eksistensen og subjektiviteten, er enorm. Enhver kan gjenkjenne ubehaget ved idéen om egen dødelighet. Det er et emne man nødig vil følge til enden. I den grad det blir gjort, så er tendensen sterk til å abstrahere eller generalisere, å føre virkeligheten ved det hele bort. Den samme tendens som Climacus ser overalt i spørsmål som berører eksistens. Ubehaget og vanskeligheten fører tankene bort fra det subjektive, og vil gjøre det hele objektivt; likegyldig og uvesentlig for en selv.

For hvilken nytte gjør det, ville vi si, å tenke over noe som ikke er tenkelig, eller stille spørsmål som ikke har noen svar. Og nettopp der er det Climacus bringer tankene over til det religiøse. For hva er en eventuell løsning på døden? Udødeligheten. Udødeligheten er det som kristendommen tilbyr, og som den strebende subjektive må ta stilling til. Ved å gjøre seg bevisst sin egen dødelighet, og med dette gradvis å utvikle sin subjektivitet, så vil den enkelte fortvilet ønske en vei ut, eller i det minste et håp.

Spørsmålet om udødeligheten kommer først til syne idet den enkelte har klart å gjøre seg subjektiv, og å forholde seg subjektivt til eget liv og død. Før dette fremstår problemet nettopp som umulig å besvare, “fordi objektivt lader der sig ikke spørge om Udødeligheden, da Udødeligheden netop er den udviklede Subjektivitets Potensation og høieste Udvikling”.¹⁴²

¹⁴¹ Ibid., 141.

¹⁴² Ibid., 144.

Selve spørsmålet forblir usynlig så lenge den enkelte ikke befinner seg i den rette tilstand, eller i det rette selvforhold. Problemstillingen presenterer seg først når den enkelte i lidenskap retter seg mot sin egen konkrete eksistens, og der oppdager uvissheten, dødeligheten, og alt dette som omhandler den eksisterendes problemer. Først da kan udødeligheten som mulighet for akkurat den enkelte vise seg. Distinksjonen er alltid mellom den partikulære konkrete enkelte og det generelle. Det spørres dermed ikke om udødeligheten *per se*, om den som idé, som tenkbar, osv. Det er hvorvidt akkurat han som spør har udødelighet som en mulighet. Climacus fremlegger distinksjonen gjentatte ganger, vel fordi tendensen til å glemme den og bevege seg mot abstraksjonen er så stor. Samtidig er det en direkte kommentar til visse uspesifiserte systematikere som har beskjeftiget seg med å gjøre udødeligheten forståelig.

Systemets utrolige Møje med at bevise Udødeligheden er spildt Uleilighed og en latterlig Modsigelse: at ville systematisk besvare et Spørgsmaal, der har den Mærkelighed, at det ikke lader sig systematisk fremsætte.

[...]

Ganske eenfoldigt spørges der saaledes af det eksisterende Subjekt ikke om Udødelighed i Almindelighed, thi et saadant Phantom er slet ikke til, men om hans Udødelighed; han spørger om sin Udødelighed, om hvad det vil sige at blive udødelig, om han kan gjøre Noget til for at blive det, eller han bliver det saadan uden videre, eller om han er det, men kan blive det.¹⁴³

Diskusjonen om udødeligheten illustrerer det Climacus omtaler som *vanskeligheten*. Han nevner stadig at spekulasjonen “tager Vanskeligheden bort” i sin filosofering. Dette omhandler abstrakt sett – dvs., i Climacus’ egen posisjon i den filosofiske og metafysiske debatt – skillet mellom det generelle og det partikulære. Enkeltmenneskets eksistens lar seg ikke fange i den abstrakte tenkningen, men avkrever hver enkeltes involvering i det subjektive. Mennesket er ulikt andre temaer for forskning og tenkning, og særlig når det kommer til eksistensielle spørsmål. Da er det i hvert tilfelle ett konkret individ som spør, som vil ha svar på vegne av nettopp sitt partikulære selv. Er spørsmålet endatil om evig salighet og udødelighet, så vil ikke svar basert på generelle muligheter for Mennesket som sådan være tilstrekkelig. Og i abstraksjonen er alltid det konkrete tatt bort for å komme til viten. Men det er i det konkrete forhold til det generelle at vanskeligheten befinner seg, i Climacus’ oppfatning.

I Abstraktionens Sprog fremkommer egentligen aldrig Det, som er Existentsens og den Existerendes Vanskelighed, end mindre at Vanskeligheden forklares. Netop fordi den abstrakte Tænkning er sub specie æterni, seer den bort fra det Concrete, fra Timeligheden, fra Existentsens Vorden, fra den Existerendes Nød ved at være sammensat af det Evige og det Timelige bestedt i Existents.

¹⁴³ Ibid., 145.

[...]

*Dette bestemte Noget seer nemlig Abstraktionen bort fra, men Vanskeligheden ligger netop i at sætte dette bestemte Noget og Tænknings Idealitet sammen ved at ville tænke det. En saadan Modsigelse kan Abstraktionen end ikke bekymre sig om, thi Abstraktionen forhindrer den netop.*¹⁴⁴

Vanskeligheten befinner seg i det å knyte sammen det abstrakte og det konkrete - i det underlige forholdet mellom de to. Innenfor det platonske kunne det formuleres som på nøyaktig hvilken måte idéen forholder seg til dens avspeiling, den partikulære instantiering. For den eksisterende viser problemet seg i forholdet mellom hans konkrete eksistens og de muligheter og idealer som forefinnes innenfor sfæren av det tenkelige. I forhold til f.eks. udødeligheten er da igjen spørsmålet ikke “hva er, eller finnes det, udødelighet?”, men “kan jeg bli udødelig?”. Det abstrakte perspektiv er det enkle, fordi det fjerner eksistensrelevansen fra spørsmålene. Den tar problemene vekk fra en personlig og subjektiv relevans og gjør det generelt – et slags problem uten innehaver. Men i dette så forsvinner alvoret i saken. Den enkelte glemmer at spørsmålet også gjelder han. Det som begynner som et spørsmål og problem et menneske har i eget liv blir transformert til noe abstrakt som ingen spesielle har noe forhold til. Vanskeligheten er altså ikke forbundet med et intellektuelt problem, som å komme til å forstå en særlig komplisert teori. Vanskeligheten er å subjektivt ta inn over seg problemet; å se hvordan det rammer i eget liv. Det er i ubehaget, angsten, fortvilelsen, etc., som eventuelt måtte komme idet den enkelte forholder seg personlig til de problemene eksistensen frembringer. Det er å bli subjektiv, å se at man er ett eksisterende enkeltmenneske.

¹⁴⁴ Ibid., Bind II, 9.

6 Kritikk

6.1 Tenkningens grense, tenkerens grense, eller leserens begrensning? Problemer med ånd

Å kritisere en tenker som Kierkegaard presenterer umiddelbart også vanskeligheter. Noen steder virker han å ønske å forvirre, andre steder fremkommer poetisk klarhet, andre steder solide argumenter, før han motsier dem på neste side, eller i neste bok. Fundamentene for både forståelse og kritikk kan virke fraværende. Den beskjedne leser vil uunngåelig stille spørsmål ved sin egen forståelse, og heller finne mangler ved denne i sin kritikk, snarere enn mangler hos Kierkegaard. De fleste som befatter seg med originale og banebrytende tenkere blir konfrontert med egen uvisshet, og grensene for egen forståelse. Man kan spørre hva disse grensene kommer av, og i hvilken grad de er mulig å overkomme. Når Kierkegaard i så måte tar opp temaet om tenkningens begrensning, så virker det lettest bare å gi han medhold.

Men idéen om tenkningens begrensning får en dobbeltbetydning i dette henseende, som relaterer til tematikken om enkeltmennesket. Vi konfronteres med en idé om tenkningens begrensning som sådan, og, den enkelte leseres begrensede evne til forståelse i fortolkningen. Det er vanskelig å se hva som er ens egen personlige begrensning, og hva som er begrensningen til menneskets generelle tenkeevne, i tillegg til Kierkegaards eller andre filosofers eventuelle begrensninger. Hvor mange er det egentlig forunt å komme til det punkt hvor man mener å ha uttømt tenknings muligheter *per se*? Det må kreves en ganske spesiell og omfattende innsikt for å stadfeste noe slikt. Enhver kan møte sin egen begrensning, men denne trenger ikke nødvendigvis være knytt opp til tenkningen alene, for det kan like gjerne henge sammen med en serie andre forhold – eksistensforhold – som begrensning av tid, personlige og økonomiske ressurser, vilje og prioritet. Det må anses som en sjeldenhet å ha alle disse i ubegrenset form, for deretter å vie seg til tanken i en slik grad at dens eventuelle iboende grense kan vise seg.

Martensen bemerket i en forelesning om Hegel, at Hegels filosofi var i så stor grad innvevet i tidsånden, at “Even his opponents are unable to argue against him unless they use his methods”.¹⁴⁵ Dette kan også vise seg å ramme Kierkegaards Climacus. Et premiss for idéen om tenkningens begrensning er et begrep om tenkning som sådan; som et uavhengig

¹⁴⁵ Stewart, *A history of danish Hegelianism*, 279-280. Notat fra forelesning av Martensen av en ukjent student.

fenomen. Et slikt begrep er angitt i hegelianismens *ånd*. Når Climacus kritiserer spekulasjonens ubevisste ønske om å *bli* tanke, eller dens pretensjon om gudserkjennelse, så er problemet at den tenkende abstraherer seg fra sin egen eksistens. Men når Climacus vil fremvise tenkningens grense, så må han implisitt benytte seg av en konsepsjon av tenkning som abstrakt fenomen, en konsepsjon nærmest identisk med den hegelianske ånd. Problemet blir da først, på hvilken måte den subjektive tenker - som ikke abstraherer seg fra sin egen konkrete eksistens - kan spore åndens begrensning i sin egen subjektivitet. Som en subjektiv eksisterende tenker er han i omgangen med egne tanker bevisst sin tenkning som *egen*, og ikke en abstrakt ånds tenkning. Dermed er problemet på hvilken måte han kan skille mellom det egne i tanken og det generelle. Og videre, hvordan kan Climacus som subjektiv tenker markere distinksjonen mellom egen begrensning og den universelle begrensning? En bevissthet om seg selv som enkeltmenneske involverer en bevissthet om sine egne konkrete og partikulære begrensninger og muligheter. Men hvis disse gjøres til et symptom på selve Åndens begrensninger, så er ens egen eksistens blitt abstrahert til å gjelde enhver eksistens, som impliserer at ens egen partikularitet er opphevet og gjort identisk med en generell væren som enkeltmenneske. At partikularitet ikke lar seg tenke er et viktig og fruktbart poeng hos Kierkegaard, og bidrar til å klargjøre den spesielle karakter mennesket har som tenkende og eksisterende vesen, enkelt i hvert tilfelle. Men overfokusering på dette medfører at solipsismen lurar i kjølvannet. Er enkeltmennesket helt og holdent enkelt og ufravikelig partikulær, så har det ikke forutsetninger for å utsi noen gyldig dom med henhold til hverken menneskets generelle karakter eller dets åndelige og eksistensielle muligheter. Hver enkeltes muligheter blir hans alene, og intet tegn på noe annet enn det. Det ureduserbart konkrete mennesket er også totalt isolert.

En kunne svare at også den subjektive tar del i ånd, men uten å glemme sin konkrete eksistens, og dermed uten å innbille seg å være ren tanke. Det er nettopp som mellomværende mennesket er definert, og må holde i både det konkrete og det abstrakte for å stå i et rett forhold til sin egen eksistens. Men det forandrer ikke vanskeligheten med å avgjøre at ens egen begrensning er den generelle begrensning. Eksempelvis vil mennesket som mellomværende være preget av dets partikulære forhold. Disse forhold vil kunne påvirke nettopp tilgangen til det evige, abstrakte eller åndelige. Rent konkret kan f.eks. den fysiske konstitusjon påvirke intellektuelle evner. Å konkludere at den begrensning man støter på er en universell begrensning, forutsetter en visshet rundt ens egen tenkning som identisk med tenkning som universelt fenomen, og forutsetter at ens egen tenkning er utført perfekt; med

åndens fulle kapasitet. Om dette ikke er en umulighet, er det i alle fall en stor vanskelighet. Påstanden om å ha utført det blir i beste fall en dristig påstand. Det kan gis at Climacus' innvending omhandler at den menneskelige ånd ikke kan komme til gudserkjennelse, ved at menneskets ånd og Gud ikke er identiske, men absolutt forskjellige. Men samme motargumenter står seg, med henhold til gjenkjennelsen av egen ånd som universell ånd, og at ved egen subjektiv gjenkjennelse å kunne fastslå at gudserkjennelsen er umulig.

Sokrates har en lignende innvending i dialogen *Faidros*, hva gjelder tenkningsbegrensning. Etter en lengre dialog angående sjelens udødelighet, hvor flere argumenter er fremlagt og tilsynelatende motsigende oppfatninger virker like sanne, så advarer Sokrates mot dermed å oppgi tenkningens muligheter som sådan – hva han kaller *misologi*.

Would it not be pitiable, Phaedo, he said, when there is a true and reliable argument and one that can be understood, if a man who has dealt with such arguments as appear at one time true, at another time untrue to the same people, should not blame himself or his own lack of experience but, because of his distress, in the end gladly shifts the blame away from himself to the arguments, and now spends the rest of his life hating and reviling reasonable discussion and so is deprived of truth and knowledge of reality? [...] This then is the first thing we should guard against, he said. We should not allow into our own minds the conviction that argumentation has nothing sound about it; much rather we should believe that it is we who are not yet sound and that we must take courage and be eager to attain soundness, you and the others for the sake of your whole life still to come, and I for the sake of death itself.¹⁴⁶

Vi skal ikke her gå hen og kalle Climacus en misolog, men det finnes et interessant spørsmål i Sokrates oppfordring. Foruten om å ikke oppgi argumentasjon bare fordi den virker å komme til kort i enkelte spørsmål, så er det også nettopp å spørre i hvilken grad og på hvilket punkt man kan anse at en selv har erkjent tenkningen iboende grense, og samtidig når man bør spore grensen i sin egen begrensning.

Et relatert problem i Climacus argumentasjon om tenkningens grense ligger i hans tilsynelatende meget strenge definisjon av hva begripelse kan innebære. Han støtter seg på streng logisk nødvendighet, i at det absolutt forskjellige som sådan er unndratt forståelsen. I fastholdelsen av den klassiske logikk blir argumentet gyldig, dog et argument som til dels søker å undergrave seg selv, da det fremmer en forståelse om hva forståelsen ikke kan forstå. Men hos en av den klassiske logikks opphavsmann, Aristoteles, finnes en oppfordring som kunne fungere dempende på Climacus' absoluttistiske avslag av viten om det forskjellige.

¹⁴⁶ Marc S. Cohen, Paula Curd, og C.D.C. Reeve, red. *Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle. Second Edition.* (Indianapolis, USA: Hackett Publishing Company Inc., 2000), 232-233.

*Our dicussion will be adequate if its degree of clarity fits the subject-matter; for we should not seek the same degree of clarity in all sorts of arguments alike, any more than in the products of different crafts.*¹⁴⁷

Det er behov for å påpeke flere distinksjoner her, i forhold til Climacus motivasjon for sitt argument og Aristoteles for sitt. Sistnevnte omtaler etikken og rettferdigheten i sitatet, men det inneholder en generell retningsgiver for ethvert prosjekt for tenkningen. Tenkningen må forholde seg til sitt objekt med en stillingtagen som er tilpasset det. I dette kan utledes en oppmyking av forventningene til den graden av klarhet som en tenkning kan tilveiebringe, og også en forestilling om en måte å tenke som ikke nødvendigvis er innenfor en streng rasjonalitet. I oppdagelsen av rasjonalitetens begrensning kan tanken tenkes å bevege seg forbi den, og benytte eller oppdage nye ”metoder” for begripelse. Det er mulig at Climacus ser noe slikt i troen, men den er likevel beskrevet som noe som nettopp tar avstand fra tenkningen og springer ut av viljen. En kan kvalifisere med at en *absolutt* forskjellighet ikke *kan* begripes uansett innfallsvinkel. Men det kan sies å være noe uklart hvorvidt dette er en forståelse av fenomenets fremmedhet eller om det er en slags mangel på språk. I noen grad er ethvert fenomen unnlatt begripelsen, både i betydningen av Climacus’ eksplisering av tenkning som mulighet, og i den forstand at en erfaring generelt er for mangfoldig til uten rest å kunne fanges i en beskrivelse eller begripelse. Selv en vanlig tur i skogen kan i streng forstand unnslippe begripelsen. Dette forhindrer likevel ikke at kommunikasjon mellom mennesker kan forekomme, og at erfaringer kan deles og forstås gjennom et felles erfaringsgrunnlag. Hvis to mennesker endatil opplever å konfrontere det absolutt forskjellige, kan de i møtet seg imellom beskrive dette og slik sett komme nærmere fenomenet, eller i det minste dele en erfaring av forvirring, og ved dette utvikle en type begripelse. Nettopp i noe lignende en fellesmenneskelig *ånd* finnes et potensial for å fremme ny forståelse ved et samarbeid om å behandle det tilsynelatende fremmede. Som vi skal se litt nærmere på om litt, så er mangelen på fremhevelsen av det felleskapelige en svakhet hos Climacus.

For Climacus støter på problemer forbundet med hans egen platonske metafysikk. Når enkeltmennesket har tilgang til ånd eller logos, og ånd anerkjennes som et virkelig fenomen, så er det vanskelig å utvinne en partikulær identitet til den enkelte som ikke nettopp utviskes av den evige ånd i dets indre. Ånd blir i så stor grad definerende for menneskets indre – dets subjektivitet – slik at lite gjenstår å kalle enkeltmenneskets eget. Det partikulært subjektive blir offer for en platonsk hierarkisk reduksjon, hvor den partikulære tanke i sitt vesen ikke er

¹⁴⁷ Ibid., 765.

annet enn tanke som sådan; avspeilinger av den høyere idé, som igjen peker mot individets sanne identitet. At tilværelsen og eksistensen skal gis forrang fremstår tilfeldig, eller *ad hoc* for å bekrefte det kristne verdensbildet med Gudens forskjellighet som Climacus' forfekter. Idéen om å erkjenne eller gjøre seg bevisst som konkret enkeltmenneske fremstår som en nyttig og til dels nyvunnen filosofisk innsikt. Men fra et platonsk perspektiv som aksepterer eksistensen av logos – som Climacus virker å gjøre, om enn med en redefinering – så kan fastholdelsen av denne konkretheten i egen eksistens like mye fremstå som en hindring for en erkjennelse av den enkeltes egentlige identitet – som er evig.

Formulert på en annen måte; hvis man i sin egen partikulære tenkning oppdager grunnleggende strukturer som er gjeldende for all tenkning, så kan dette tendere til å oppløse den konkrete identitet eller subjektivitet den enkelte opplever å ha. Den tenkning enhver bedriver er veiledet eller styrt av strukturer som nettopp ikke er subjektive i form av partikularitet. Det fremmer karakteren av en delaktighet i en struktur hvori den enkelte er underordnet. Det er dette både platonismen og hegelianismen peker mot. Redskapet som den enkelte benytter for sin egen selvdefinering er ikke dets eget, men heller et felleseie. At det gjennom-hvilket den enkelte forstår seg selv ikke er partikulært indikerer at oppfattelsen av partikularitet er illusorisk. Det partikulære er kun et uttrykk for den generelle struktur, som igjen essensielt er det partikulæres egentlige identitet. Når Climacus argumenterer for tenkningens grense, så har han implisitt anerkjent den generelle strukturen tenkningen består av. Og denne anerkjennelse motsier en idé om at noen kan være strengt partikulær.

I tillegg leder stadfestelsen av at den menneskelige ånd ikke kan erkjenne en guddommelig ånd opp til en underlig dikotomi mellom menneskets ånd og den guddommelige ånd. Hvis vi anerkjenner at en idé om ånd er undergravende for en idé om partikulær ånd så sitter vi igjen med noe likt en hegeliansk ånd. Hvis det er denne som ikke kan erkjenne Gud, så står vi overfor en tvekamp mellom to ånder, hvor den ene ikke kan forstå den andre. Climacus påstår at tilværelsen er et system for Gud, og at Gud i så måte er en type skapende ånd, men altså en annen ånd enn den fellesmenneskelige, som kun står overfor den andre guddommelige ånd som ubegripelig.

Om vi skal våge oss på en mediering, så fremstår det fruktbart å ta med seg Climacus subjektivitet men å veve denne inn i en konsepsjon om ånd eller en generell fellesmenneskelig forståelseshorisont. Man kan beholde avgjørende karakteristikk ved det subjektive i Climacus forståelse, og hans syn på at enkelte fenomener unnslipper en strengt rasjonell

begripelse, og samtidig relatere subjektiviteten til noe mer enn subjektivt, og inkludere i forståelsen eller definisjonen av det subjektive dens tilhørighet til det felles menneskelige.

6.2 Kierkegaards egenartede kristendom

Spørsmålet om forholdet mellom den enkeltes begrensninger og begrensninger som sådan kan ta flere former. Rent statistisk, og praktisk, har de færreste hverken evne eller lyst til å gå i kamp med tankens ytterste muligheter, men velger på et tidlig punkt i prosessen å legge det hele dødt. En kan spørre hva dommen er overfor det brede lag som aldri overhodet kommer i gang. Ser vi der *skylden*, og ser vi der subjektivitetens vanskelighet og karakter av å være oppgave i motsetning til gitt? At en genial tenker skulle komme til å tro i Climacus' forståelse av det, virker å være en langt større bragd og oppgave, enn den enfoldiges snarvei til troen. Tenkeren med spesiell begavelse har langt større forutsetninger for å forfølge og benytte de ytterste av tankens muligheter, for der å oppdage enten tenkningens essensielle iboende begrensning eller dens uendelige muligheter for revisjon og innovasjon. Denne tenkerens vei til frelsen, eller hans vei til en viljens opphevelse av tenkingen til fordel for troen, fremstår mange ganger mer kompleks enn det mindre begavede menneskets. Skulle det i motsatt fall vise seg at en anstrengende og intrikat intellektuell granskning er nødvendig for å komme til troen, så stiller i stedet de mindre intellektuelt begavede dårlig. Troen kan fra tenkerens perspektiv fremstå som den enfoldiges eller den umotivertes resignasjon overfor en tenkning som er for krevende. Og motsatt; for en troende kan en spesiell intellektuell begavelse fremstå som en slags forbannelse. Men befinner synden seg i ett enkeltmenneskes manglende evne, om det så er filosofisk tenkning eller arbeidsmoral, eller i en overdreven evne til det samme?

Spørsmålet og problemet rundt det medfødte ble behandlet kort i gjennomgangen av forutsetningen av skapelsestanken i *Smuler*. Jeg innvendte angående nettopp skyldspørsmålet, mht. å velge bort betingelsen til sannheten. Det kierkegaardske svar må antas å befinne seg i begrepet om friheten, og i Gudens absolutte forskjellighet. Friheten behøver ikke være bundet til oversyn, dvs. innsikt i konsekvenser. Denne innsikten er nettopp umulig. Men frihetens virkelighet er likevel til stede, og binder den enkelte til alle de valg han gjør, uavhengig av noen grad av bevissthet, eller medfødte evner og talenter. Hvis jeg ville innvender angående Gudens ubarmhjertighet, vil en slik innvending forutsette en konsepsjon om Guden, en idealitet jeg selv har skapt. Men Guden er det absolutt forskjellige, og enhver menneskelig

konsepsjon er per definisjon utilstrekkelig. Det mennesket må forholde seg til er den eksistensielle virkelighet i å være bundet av valg, og å oppgi en egen eller immanent tilgang til sannheten. En forståelse av virkelighet som altså er oppnåelig for tenkeren, ved å være en forståelse av begrensethet, og en bevisstgjøring om friheten og viljen til å tro. Vi kan kanskje gjenkjenne det bibelske i at “vi vet ikke hva vi gjør”, og “Herrens veier er uransakelige”. Men Herren er sågar barmhjertig, som beskrevet i bibelen. Kierkegaard har ikke på langt nær fullt bibelsk belegg for sin spesifikke tenkning. Og dette fører oss til neste problem, nemlig Kierkegaards spesielle kristendomsforståelse.

Kierkegaards Climacus er av den oppfatning at svært få i realiteten begriper hva kristendommen faktisk er, eller hva den fordrer av den enkelte. Men *it begs the question*, om ikke Kierkegaards kristendom - på samme måte som Stewart oppfatter Kierkegaards Hegel - har mer med Kierkegaard å gjøre enn kristendommen. Spørsmålet er videre hva vi kan forutsette at kristendommen *er* i utgangspunktet. En kan velge å forholde seg til dens historiske status som forstått da eller idag, dens lære som eksponert i Kierkegaards samtid og sted, eller dens offisielle lære som kritisk eksponert av Kierkegaard, osv.

Problemet man møter, særlig for den kontemporære leser, er å skille mellom en på forhånd gitt oppfatning av kristendommen og den kristendom som Kierkegaard forfekter. Kierkegaard påpeker gjentatte ganger, at kristendommen *ikke* er hva vi tror den er. Men i den grad den skiller seg så vesentlig fra en allmenn oppfatning, og fra dens konkrete praksis i historien, så er veien kort til at denne kristendommen er Kierkegaards alene, forkledd i en historisk drakt som tilhører noe annet. Det er således ikke kristendom, men Kierkegaards mer eller mindre originale idé, med visse begreper hentet og omformulert fra bibelen. Kierkegaards egenartede fortolkning omhandler da å ville fremvise hvor radikalt annerledes disse idéene faktisk er fra hva mennesket ved seg selv og sin fornuft kunne komme frem til. Denne annerledesheten skal fortelle oss noe om hva det vil si å være menneske, at vi er konfrontert med fenomener og idéer vi ikke *kan* begripe. Når vi undersøker vår eksistensielle situasjon med en slags nådeløs oppriktighet – med lidenskap, uendelig interesse, uten støtte i tilsynelatende objektivt sikre holdepunkt – så skal vi innse at denne ubegripeligheten er nærværende til enhver tid, og at vår faktiske hverdagslige eksistens er hele tiden preget av valg vi ikke har sikre holdepunkter for å ta. Valgene er ikke, til slutt, resultat av rasjonelle beregninger av et begrenset antall mulige utfall, med oversikt over eventualiteter. En slik kalkulerende prosess ville, i møtet med det uendelige og uhandterlige sett med muligheter, ta uendelig lang tid. Og derved ville ikke noe valg forekomme. Valget er spring, en avslutning

av beregningen og et sjansespill, et hopp i det uvisse. Og det største hopp er troen på Gud, å tro det vi ikke *kan* forstå, men til slutt må hengi oss til for ikke å slukes av uvisshetens avgrunn.

I en slik analyse virker kristendommen å ha fått en radikalt ny drakt, eller det bærer preg av en analyse av menneskets eksistensielle situasjon, men med mindre preg av noen kristendom. Kristendommen tjener kun som utgangspunkt og som referanse til noe uforståelig og grunnleggende annerledes. Noe som like godt kunne vært fundert i andre fenomen, eller kalt noe annet. Og dermed har vi Kierkegaards filosofi, og ikke en eksplisering av kristendommen. Vi skal selvfølgelig ikke undervurdere den historiske og psykologiske situasjon som Kierkegaard befant seg i, hvor kristendommen har en sentral plass, og som tjener som utgangspunkt for hans tenkning. Men i den grad vi vurderer den filosofiske verdi i hans tenkning, kan dette settes i parentes.

Ser vi på Kierkegaards tanker uavhengig av den historiske kristendom fremstår særlig fokuset på skikkelsen Jesus problematisk. På mange måter blir han stående som helt sentral for Kierkegaards tanke, i kraft av rollen som paradoks, som konkretisering og menneskeliggjøring av Gud, og dermed som det avgjørende trosobjekt i kraft å være den eneste historiske virkeliggjørelse av det evige. Spørsmålet er om denne virkeliggjørelsen nødvendigvis må festes i skikkelsen, eller mennesket, Jesus. Selve idéen om et absolutt paradoks er kraftig, men kan like godt tenkes å fremvises andre steder. *Eksklusiviteten* til Jesus fremstår problematisk og unødvendig. Om vi spiller med, aksepterer eksistensen av det utenkelige og absolutt forskjellige, så følger ikke at det kun én gang i historien skulle forekomme at dette utenkelige skulle manifesterte seg. Det blir ikke mindre mirakuløst eller absolutt forskjellig, om det skjer hundre ganger i stedet for én.

6.3 Kierkegaard filosofiske arv. Mangelen på menighet. Menneskets sosiale aspekt

Ut i fra ovenstående blir det noe mindre påfallende at ettertidens anvendelse og fortolkning av Kierkegaard i stor grad overser og utelater referansene til kristendommen. Tenkere som Heidegger, Sartre, Levinas og andre som gjerne karakteriseres som inspirert av Kierkegaards idéer, har sjelden noen særlig vektlegging av kristendommen. Ett aspekt ved Kierkegaard som derimot ofte blir henvist til, er nettopp karakteriseringen av det forskjellige og fastholdelsen av det utenkelige. Mark C. Taylor skriver i *Journeys to selfhood* om denne innflytelsen, i

forbindelse med en oppfatning av Hegel som den siste store metafysiker og forfekter av absolutt kunnskap, og som sådan en representasjon av filosofiens ende.

When writers as different as Sartre, Levinas, Bataille and Blanchot struggled to think “‘beyond’ absolute knowledge” by interrogating that which exceeds, escapes, and eludes philosophical reflection, they realized they were retracing the course Kierkegaard had charted. The common thread running through these different philosophical and literary responses to the end of philosophy is the question of otherness. To think “‘beyond’ absolute knowledge,” it is necessary to think otherness without reducing it to sameness and to think difference without reducing it to identity.¹⁴⁸

I hegeliansk mediasjon så blir ikke det forskjellige karakter av forskjellighet ivaretatt, men anses opphevet. Med en kierkegaardsk opprettholdelse av et enten-eller, en anerkjennelse av grensen, så kan tenkningen fortsette med en ny forståelse og oppgave. Det blir ikke å begripe alt, men å finne en måte å eksistere og tenke innenfor en tilværelse hvor det absolutt sikre unnslipper. I bevisstheten om det uvisse får mennesket et mer hensiktsmessig og autentisk forhold til eksistens. Vi introduseres for en verden hvor den enkelte er midt i det uvisse, og må navigere deri akkompagnert av en kontinuerlig åpenhet i forhold til hva han skal gjøre og velge. Det er en verden som tilsynelatende stemmer bedre med den situasjon de fleste faktisk opplever å befinne seg i, om enn ubevisst. Men det absolutte er fremdeles oppfattet som oppnåelig og virkelig, men er delegert bort til de Andre - til eksperter, vitenskapsmenn, religiøse ledere – så den enkelte ikke trenger å befatte seg med det. En situasjon med klare prinsipielle likhetstrekk til det Kierkegaard kritiserer ved den institusjonaliserte kristendom. Derved er kallet til enkeltmennesket, om at mennesket subjektivt skal komme til bevissthet om seg selv som enkelt, som partikulær. En oppgave som kan realiseres med en ny tenkning, i møtet med og i bevissthet om det forskjellige.

Men dette er nettopp vanskeligheten. Fordi oppgivelsen av sikre holdepunkter er krevende, ubehagelig og fryktinngytende. Det er ikke viet noen særlig tid til Kierkegaards begrep om angst og fortvilelse i denne oppgaven, men de hviler uunngåelig i bakgrunnen. Disse begrepene er da også tatt opp med iver i eksistensialistisk filosofi, med henvisninger til Kierkegaard. Det henspiller på nettopp det fryktinngytende å skulle stå på egne ben i møtet med det uvisse, og i møtet med sin egen hittil ukjente subjektivitet og frihet. Det fortviles over hva som skal ta imot den enkelte subjektivitet idet den kaster seg ut i uvissheten.

¹⁴⁸ Mark C. Taylor, *Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard*, (Berkeley: University of California Press, 2000), xiii.

En skulle tro at med befestningen i det religiøse finnes i det minste et symbolsk sikkerhetsnett, og et implisitt felleskap som formilder frykten. Andre har gjort det før, og tradisjonen kan beskrive at etter spranget finnes en trygghet. Uten en slik befestning i tradisjon eller religion, så kan spranget fremstå langt mørkere. Det får preg av den isolasjon som overfokuseringen på partikulariteten i enkeltmenneskets eksistens kan frembringe. Et sprang inn i et individuelt uvisse, uten noen forankring i en fellesmenneskelig ramme, virker som en sjanse få hverken kunne ønske eller ville. Dette fraværet av *menigheten* i Climacus' kristendom, virker å være avslørende for en grunnleggende mangel i hans tenkning.

I forhold til Kierkegaards kristendom og en allmenn oppfatning av kristendommen, kan noen av sistnevntes elementer påpekes. Hvis vi kan godta en noe partisk vinkling på de positive aspekter en kan forvente i en allmenn oppfatning, og sette i parentes de veldokumenterte avskyeligheter utført i religionens navn, vil noen grunnleggende trekk vise seg. Vi vil også anta at en allmenn oppfatning med en relativ konsensus er tilstede, og spesielt blant de som mener å tilhøre de troende. I skarpest kontrast til det bildet av det subjektive enkeltmennesket vi har sett på her, er nettopp en karakter av *fellesskap*. I tilknytning til fellesskapet, finnes ønsket om å tilveiebringe trygghet og trøst, og en kultivering av *medmenneskelighet*. I det religiøse eller kristne fellesskap – menigheten - kan enkeltmenneskene dele og dempe de byrder og fortvilelser som eventuelt forekommer i eksistensen. Hvis den intense lidenskapelige subjektiviteten bringer den enkelte i fortvilelse, kan fellesskapet fungere forløsende og fortrøstende, i en felles forståelse av den enkeltes vanskeligheter. En religiøs tradisjon, i sin ideelle funksjon, kan vise enkeltmennesket sin tilhørighet og innveing i en fellesmenneskelig situasjon. Det er i fellesskapet at isolasjonen opphører, gjennom erkjennelsen av at den enkeltes problemer, tvil, angst, etc., er problemer som tilhører menneskeligheten, ikke bare enkeltmennesket. Enkeltmennesket er kanskje alene overfor Gud, men i tilværelsen, i eksistens, så er enkeltmennesket sammen med de andre eksisterende mennesker. Uvissheten og usikkerheten kan overvinnes, i vissheten om at andre har gjort det før. Dette er ytterligere styrket i en dyp tradisjon, i en århundrelang serie av fellesskap, som gir en egenartet forankring og tilhørighet i en *intersubjektivitet*.

På samme måte som Kierkegaard gjør seg avhengig av en benyttelse av begrepet *ånd* – en fellesmenneskelig tenkning – i sin egen tenkning, er også kristendommen uopløselig forbundet med fellesskap. Det finnes et slags strukturelt korrelat mellom et menneskelig fellesskap og en fellesmenneskelige ånd. Med en hegelsk vending kan man forestille de som indre og ytre uttrykk for samme fenomen. I den blotte fremstillingen av en tekst og en

posisjon er det en implisitt aksept av et fellesmenneskelig forståelsesgrunnlag hvorved leseren kan delta. Språk tilhører ingen alene, men er et felleseie innenfor hvilket enkeltmenneskets idéer kan formes, og en mulighetsbetingelse for disse. I den grad vi kan gi Kierkegaards Climacus rett i at idéen om ånd bidrar til en selvutslettelse og abstrahering fra enkeltmenneskets konkrete eksistens, må det tas med at det motsatte problem oppstår i utslettelsen av menneskets karakter av sosialitet. Dette er momenter som får liten oppmerksomhet av Climacus, og han tenderer i retning av å utslette det sosiale. Enkeltmenneskets forankring i tradisjon og dets grunnleggende karakter av tilhørighet og sameksistens med andre sviner i fokuseringen på konkretiseringen av seg selv som partikulær enkelt. Tross alle problemer med en hegeliensk metafysisk determinering av menneskets identitet med absolutt ånd, så har den i alle fall i seg forsøket på et filosofisk fundament for mennesket som sosialt vesen. Hvis vi avfeier enkeltmenneskets mulighet for å erkjenne sin individualitet innenfor en kollektivitet, så bidrar vi samtidig til atomiseringen av enkeltmennesket, og til å undergrave dets menneskelighet. Like mye som den enkelte ikke kan *bli* logikk eller en ren tanke, kan det heller ikke *bli* fullstendig enkelt og subjektiv. Climacus er opptatt av dynamikken eller dialektikken mellom det evige og det timelige, hvor han finner menneskets spesielle eksistens. Men man kan spørre om ikke også dialektikken mellom individ og kollektiv kunne vært viet mer plass.

6.4 Problemer med en subjektiv etikk

Mangelen på kollektivitet presenterer også problemer i forhold til det etiske perspektivet. Premisset om tilværelsens uvisshet produserer følgen at det etiske ikke er observerbart, og videre at ingen kan observere hvorvidt et gitt menneskes handling er etisk motivert. Det indre er grunnleggende *skjult*. I Climacus ordlegging så er den andres virkelighet kun tilgjengelig som mulighet for tanken. Vi kan tenke oss hvordan den andre tenker og føler, men dette er alltid bare vår egen gjengivelse og aldri den faktiske virkelighet til den andre. Det er en anvendelig innsikt i dette, men det virker som Climacus ikke er villig til å gi noen verdi til et område hvor møtet mellom subjektiviteter kan oppstå. Uvissheten fører i stedet til et møte med Gud, og til det indre forhold til egen etiske motivasjon. Fokuset på det subjektive medfører en undervurdering av det kollektive og intersubjektive, og impliserer en fremmedgjøring av enkeltmenneskene fra hverandre. Det kan gis at det umiddelbart er ingen sikkerhet i å utlede motivasjon fra observasjonen av et menneskes handlinger. Men hvis det er

et menneske den enkelte har en mer enn en overfladisk relasjon til, kunne problemet kanskje stille seg annerledes. Hvis inngåelsen av mellommenneskelige relasjoner kunne ilegges noe av den samme grad av innlevelse og lidenskap som Climacus forbeholder den egne subjektivitet og gudsforholdet, så kunne forholdet til de andre presentere mer klarhet og visshet. Det er ikke gitt at menneskers forhold til hverandre skal være underlagt den samme grunnleggende uvisshet som viser seg i Climacus' analyse av tilværelsen generelt. Tvert imot kan det sies å være helt spesielle forutsetninger for forståelse enkeltmennesker imellom. Alene i kraft av å befinne seg i denne samme situasjon, i å dele den eksistensstruktur som Climacus tegner opp, så foreligger et grunnleggende utgangspunkt for samforståelse og innsikt i den andres subjektivitet. Noe av fokuset kan flyttes fra det som utskiller og konkretiserer enkeltmennesket til hva som binder mennesker sammen, deres *likhet*. Forståelsen av andre mennesker bør også være en *oppgave*, en oppgave viss resultat kunne produsere en felles etikk og et levesett et fellesskap kunne enes om. Dette fordrer at blikket på nytt vendes utover, og at den enkelte søker å opprette relasjoner til andre mennesker, og igjen tillater de andre å opprette relasjoner til seg.

Når subjektivitetens anstrengelse forbeholdes det private forholdet til Gud, så gjenstår det lite til å skape et samfunn hvori en eventuell tilbedelse av Gud eller andre subjektivt meningsgivende aktiviteter kunne forekomme. Selv den mest subjektive tenker er avhengig av et samfunn som er ordnet og tilrettelagt slik at han kan fordype seg i denne subjektiviteten. Mangelen på erkjennelse av avhengigheten til de andre er like mye en manglende erkjennelse av hva det vil si å være enkelt. Det underkjennes at ens egen refleksjon og subjektive eksistens er muliggjort av å tilhøre et fellesskap. Dette gjelder både i forhold til ens egen konkrete samtid og samfunn, og i forhold til det åndelige, språklige eller kulturelle fundament som den enkeltes subjektivitet oppstår innenfor. Climacus fremstår således noe historieløs, i den manglende vektleggingen av den historiske utvikling som har frembrakt en sivilisasjon hvori han har friheten til å tenke. Han tenderer heller til å tenke at den ekte subjektiviteten fremkommer på tross av dens historiske kontekst. Man kunne etisk innvende at mange har slitt og dødd for at hans innsikt i det subjektive kunne fremkomme. Og opprettholdelsen av den trygghet og stabilitet som det siviliserte samfunnet tilbyr avkrever at den enkelte gjør seg bevisst som deltagende i det. Denne bevisstheten vil igjen avkreve å rette oppmerksomheten utover og etterstrebe *enighet* i fellesskapet, og tilstrebe fellesstrukturer og møtepunkter hvor de enkelte subjekter kan anerkjenne hverandre og samarbeide. Deri ligger også et *ansvar*, på samme måte som Gud kan holde den enkelte ansvarlig. Det åndelige korrelat til denne

bevisstheten om ens egen konkrete eksistens innenfor et konkret samfunn er, som allerede antydnet, bevisstheten om å befinne seg i et idémessig fellesskap av språk, verdier og implisitt forståelse. Uten en positiv anerkjennelse av denne så finnes ikke noe grunnlag for å danne en etikk som kan fungere utover å være den enkeltes indre målestokk. Uten en fellesetikk så er mennesket virkelig overlatt til seg selv, og til de mangfoldige og subjektive etiske handlemåter som måtte oppstå fra de mange enkeltes selvforhold.

Avslutning

Kierkegaard ville nok ikke følt seg vippet av pinnen av disse innvendingene. Han var selvfølgelig ikke blind på at han befant seg i et samfunn og en fellesmenneskelig sammenheng. Eksistensanalysen i seg selv er en anerkjennelse av at subjektiviteten, og enkeltmenneskets eksistens, utviser grunnlegger universelle strukturer. *Alle er enkeltmennesker, selv om få kanskje er klar over det.* Vektleggingen av det subjektive kan også anses som en korrigering av samtidens ensidige vekt på hegelianismens kollektivitet, og som sådan et tegn på en sosial bevissthet. Men det virker også å være et uttrykk for en genuin overbevisning om at lokasjonen for tilegnelsen av menneskets høyeste sannhet og mulighet befinner seg i det innvendige, i den enkeltes lidenskapelige selvforhold. For det er der gudsforholdet kan opprettes, et forhold som gis uendelig mye høyere verdi enn et forhold til fellesskapet i endeligheten. Sannheten derom må den enkelte velge selv, i kraft av sin egen selvransakelse.

Å forstå Kierkegaard er ingen enkel sak, enn verre å kritisere. Hans uttalte avstand til det systematiske legger i seg selv hindringer for forståelsen, kanskje med overlegg. Han spiller ikke etter filosofiske regler, og ofrer klarhet til fordel for innlevelse i mange tilfeller. Det virker lite hensiktsmessig å kritisere dette. Tvert imot er det en overensstemmelse mellom form og innhold som nettopp derved bidrar til å eksplisere budskapet. Det oversiktlige og ryddige argument innehar en implisitt avstand til det subjektive og lidenskapelige. Man fjerner det personlige og innadvendte for å fremvise en gitt argumentasjon i sin abstraherte renhet, for derved å gjøre det tydelig for forståelsen. Men der nettopp det subjektive skal gjøres tydelig, så er det mot sin hensikt å fjerne den subjektive karakter ved den som beskriver det. Det blir helt på sin plass å benytte det vi kan oppfatte som mer litterære og poetiske virkemidler. I forhold til en debatt om hvorvidt Kierkegaard overhodet kan kalles

filosof, i lys av hans teksters form, kan man ha i minnet at selve formen illustrerer filosofien – på samme måte som en mer objektiv form eksemplifiserer tanken, og *tenkeren*, bak den.

Litteraturliste

Cohen, Mark C., Paula Curd, og C.D.C. Reeve, red. *Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle. Second Edition.* Indianapolis, USA: Hackett Publishing Company Inc., 2000.

Empiricus, Sextus. *Against the Logicians.* Oversatt og redigert av Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus.* New Jersey, USA: Humanities Press, 1983.

Garff, Joakim. *SAK: Søren Aabye Kierkegaard: En Biografi.* Oversatt av Knut Johansen. Oslo: Press Pocket, 2005.

Hegel, G.W.F. *Åndens Fenomenologi.* Oversatt av Jon Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Thor Inge Rørvik og Dag Østenberg. Oslo: Pax Forlag A/S, 2009.

Kierkegaard, Søren. *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift: Udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup.* Bind II. København: Gyldendal, 1962.

_____. *Samlede Værker. Bind 9 & 10.* København: Gyldendal, 1995.

_____. *Fædrelandet, 18.12.1854, nr.295,* fra Søren Kierkegaard, artikler i Fædrelandet 1854-1855, www.bjornetjenesten.dk

_____. *Philosophiske Smuler: Udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup.* København: C.A. Reitzels Forlag A/S, 1990.

Singer, Peter. *Hegel: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Stewart, Jon. *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark: Tome II, The Martensen Period: 1837-1842*. København: C.A. Reitzel's Publishers. 2007.

_____. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Taylor, Mark C. *Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press. 2000.

Thulstrup, Niels. *Kierkegaards forhold til Hegel: Og til den spekulative idealisme indtil 1846*. København: Gyldendal, 1967.

Weston, Michael. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*. London og New York: Routledge, 1994.

