

Kierkegaard og .....

hovedtemaer i forfatterskabet

Redigeret af Christian T. Lystbæk & Lars Aagaard

PHILOSOPHIA

Kierkegaard og ... hovedtemaer i forfatterskabet  
Redigeret af Christian T. Lystbæk Et Lars Aagaard  
© Forlaget Philosophia 2001  
ISBN 87-88663-51-5

Omslag af Mads Mikkelsen og Flemming Holm  
Grafisk tilrettelæggelse af Philosophia

Trykt hos Hornslet Bogtrykkeri  
Kopiering fra denne bog eller dele deraf er kun tilladt  
i overensstemmelse med overenskomst mellem  
Undervisningsministeriet og CopyDan.  
Enhver anden udnyttelse er uden forlagets skriftlige samtykke  
forbudt ifølge gældende dansk lov om ophavsret.

Forlaget Philosophia  
Institut for Filosofi  
Aarhus Universitet  
Ndr. Ringgade  
8000 Århus C  
Tlf. 8942 2215  
Fax 8942 2223  
redaktion@philosophia.dk  
www.philosophia.dk

## Indhold

Forord <i>Christian T. Lystbæk</i>	7
Kierkegaard og det antropologiske <i>Anders Moe Rasmussen</i>	9
Kierkegaard og det historiske <i>H.C. Wind</i>	25
Kierkegaard og friheden <i>Michelle Kosch</i>	40
Kierkegaard og det æstetiske <i>Joakim Garff</i>	65
Kierkegaard og det ironiske <i>Ole Thomsen</i>	81
Kierkegaard og det religiøses etik <i>Pia Søltøft</i>	109
Kierkegaard og det opbyggelige <i>Anders Kingo</i>	131

## Kierkegaard og friheden<sup>1</sup>

### Et metafysisk problem

Denne artikel vil fokusere på et specielt og generelt overset aspekt ved Kierkegaards diskussion af den eksisterende subjektivitets situation, nemlig hans standpunkt i spørgsmålet om *den frie vilje*.

Kierkegaard afviser to holdninger, han kalder „immanente“; den *immanent-etiske* (ofte omtalt som det „etiske stadium“, men også beskrevet som det „almene“ eller „ideale“ etiske) og den *immanent-religiøse* (Religiøsitet A). Helt generelt kan man sige, at årsagen til afvisningen i begge tilfælde er en mangel på tilpasning mellem disse standpunkter og det, han kalder den „eksisterende Subjektivitet“. Man kan tillade sig denne generalisering, idet Kierkegaard, igennem et samlet værk som er formet med den hensigt at gøre kristendommen svær at acceptere og som for en stor dels vedkommende er viet til at demonstrere, at der ikke er grund til at acceptere den, fremfører et væsentligt argument herfor: at den er *perfekt tilpasset* den eksisterende subjektivitets situation. (9, s.192)

Kierkegaard er inkompatibilist, idet han antager, at determinismen medfører en afvisning af, at vi er frie. Det viser sig dog, at determinismen er én blandt flere holdninger, han mener vi må afvise, hvis vi skal kunne hævde friheden. Jeg vil desuden argumentere for, at han er inkompatibilist i en langt mere radikal betydning, idet han antager, at en henholden sig til en immanent kilde for etisk værdisætning også medfører afvisningen af, at vi er frie. Det forekommer mig, at spørgsmålet om, hvad man med ret kan hævde uden at afvise friheden, er et spørgsmål, der ligger bag hele det projekt, der udgøres af de pseudonyme skrifter. For ikke bare det æstetiske livssyn, som slet og ret afviser valgets mulighed, men også de immanent-etiske og immanent-religiøse holdninger, involverer overbevisninger, som er uforenelige med troen på, at vi er frie.

<sup>1</sup> Artiklen er tidligere udgivet i Giles (red): *Kierkegaard and Freedom*, Palgrave 2000.

Artiklen vil *meget* kort skitsere Kierkegaards almindelige inkompatibilisme (afsnit I); for hvis man ikke har blik for denne, vil den specielle inkompatibilisme forblive skjult. Demæst vil jeg forklare og forsøge at forsvare denne inkompatibilisme, som den er forbundet med det immanent etiske standpunkt (afsnit II). Herefter vil jeg forklare frihedens problem, som det stiller sig for det immanent religiøse standpunkt (afsnit III). Derefter vil jeg forklare, hvorfor Kierkegaard mener, at det „paradox-Religiøse“ ikke giver samme problem, og hvad han mener med at hævde, at kristendom og subjektivitet er perfekt tilpasset hinanden (afsnit IV). Til sidst, i afsnit V, vil jeg imødegå tre indvendinger, der kan rejses overfor argumentationen i afsnittene II-IV.

### I

De grunde, Kierkegaard anfører for den første inkompatibilisme, er velkendte: Hvis determinismen i en eller anden form var sand, så ville al menneskelig handlen være bestemt med nødvendighed. Men i så fald, hævder Kierkegaard, ville det være forkert at tale om handlinger – det er en modsigelse at hævde, at man handler med nødvendighed. (3, s.165) Handling fordrer, at der gives et enten/eller.

Jeg antager, at dette er kernen til den position, der fremstilles i *Enten-Ellers* anden del, hvor Assessor Wilhelms kritik - der rettes mod såvel det æstetiske livssyn som den spekulative filosofi – er, at hvis de overhovedet bekræfter friheden, da højst i en kompatibilistisk betydning – frihed som fraværet af en fornemmelse af tvang, dvs. som enheden af subjektivt ønske og objektiv nødvendighed. (3, s.47). Skæringspunktet mellem A's position og „filosofferne“ er, at begge anskuer handlen under nødvendighedens kategori. (3, ss.160ff)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Selvom Kierkegaard synes villig til at billige kompatibiliteten mellem frihed og historiens nødvendighed i *Enten-Ellers* anden del, retfærdiggør han denne villighed ved at skelne mellem handlinger, som er indre, og hændelser, som er ydre og bestemt med nødvendighed. (3, s.164f) Selv her antages handlen og nødvendighed at være inkompatible. Denne position i hvilken individet lever „en Dobbelt-Existens“, har den uheldige konsekvens, at (indre) handlinger i princippet ikke kan have nogen virkning på den (ydre) opførsel, og den dukker kun op i *Enten-Ellers*. I de *Philosofiske Smuler* hører vi, at hvis historien forløb med nødvendighed, gjaldt det, at „Friheden selv blev en Illusion.“ (6, s.71)

Kierkegaard støtter sig her til en distinktion, der er, om ikke universelt anerkendt, så dog velkendt, nemlig mellem frihed som evnen til at kunne handle ifølge ens intention (*handlefrihed* – en betydning af frihed, som er kompatibel med nødvendigheden), og frihed som evnen til at danne intentioner, der er uafhængige af en bestemmelse i forhold til et tidligere forløb (*viljesfrihed*). Hans påstand er, at hvis vi kun er villige til at bekræfte friheden i den første, men ikke i den anden betydning, så kan vi indtage det æstetiske, men ikke det etiske standpunkt – for kun frihed i sidstnævnte betydning understøtter tildelingen af ansvar. Den første af de to eksklusive disjunktioner, som er fremstillet i *Enten–Ellers* anden del, er derfor den almindelige inkompatibilismes enten/eller: enten frihed eller nødvendighed; enten en aktiv, etisk, eller en passiv, selvfordybende, æstetisk holdning. Det er den selvsamme disjunktion, der fremstilles i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* under et andet navn: man må enten blive ”subjektiv” eller ”objektiv”. (9, s.160f)

Den anden disjunktion er det frie valgs enten/eller, som viser sig, så snart man har anerkendt friheden. Det etiske standpunkt er *defineret* ved påstanden, at der findes en sådan disjunktion, hvad enten den er formuleret etisk; god/ ond, eller religiøs; afgørelsen i det timelige af en evig salighed/usalighed. Det er med andre ord defineret ved evnen til at vælge, dvs. ved valget af én selv som fri:

Overhovedet er det at vælge et egentligt og stringent Udtryk for de Ethiske. (3, s.157)

At erkende det etiske standpunkt i denne generelle betydning er det samme som at bekræfte, at spørgsmålet, „Hvad har jeg at gjøre?” har mening. Hvis det ikke har mening, gælder det, at „Livet gaaer istaa”. (3, s.161) At bekræfte, at det har mening, vil sige, at man mener, det har betydning, hvad man gør - at man har en subjektiv interesse i sit valg, og at man anerkender et ansvar for sit liv.

Det er denne betydning af det etiske, Kierkegaard rererer til, når han siger, at det etiske og det religiøse ligger ”saa nær, at de bestandigen communicere med hinanden” (9, s.135): Det etiske eller subjektive standpunkt ”culminerer [...] i Udødeligheden, uden hvilken det Ethiske kun er Skik og Brug” (9, s.146), i bekymringen for en evig salighed eller usalighed (9, s.107f) og i overbevisningen om, at spørgsmålet om en evig salighed eller

usalighed afgøres i det timelige. (9, s.81f) At noget af uendelig vigtighed er på spil, er det betyder noget, hvad man gør - det vil sige, for det etiske standpunkt i det hele taget.<sup>3</sup>

## II

Hvis spørgsmålet, ”hvad skal jeg gøre?“, har mening, er det dog kun naturligt at formode, at det også har et svar: Etikken behøver et indhold. Hvis den ikke har det, er det svært at se, hvordan etikerens valg på nogen substantiel måde adskiller sig fra tilbøjelighederne hos et individ, der lever den æstetiske umiddelbarheds liv. Og det er svarets karakter (svaret på kilden til det etiskes indhold, eller rettere, hvilken slags kilde dette indhold kan have), som adskiller den slags etik, Kierkegaard mener, vi kan acceptere, fra den slags, vi må afvise, hvis vi skal kunne bekræfte friheden. For nogle af de holdninger, der tilsyneladende er etiske holdninger, idet de angiveligt giver svar på spørgsmålet om, hvad man bør gøre, giver i virkeligheden svar, som medfører, at der ikke var nogen sand disjunktion til at begynde med, dvs. visse typer af svar gør selve spørgsmålet meningsløst.

Anerkendelsen af forudsætningen af det etiske i den generelle betydning (bekræftelsen af frihed, ansvar og vigtigheden af et subjektivt interesseret valg) bør i sidste ende føre til afvisningen af en bestemt form for *tilgang* til spørgsmålet om etisk indhold. Dette er Kierkegaards anden inkompatibilisme. Jeg vil nu forsøge at vise, hvorfor den er værd at tage i betragtning.

Kierkegaard omtaler på skift den etiske position, han kritiserer, som den ”immanente”, ”almene” eller ”ideale” etiske position. Begrebet ”immanent” bør her opfattes som det vigtigste, for det er også et begreb, der benyttes til at

<sup>3</sup> Kierkegaard bevæger sig her fra etiske til religiøse kategorier. Hertil er der at sige, at Kierkegaards ide om den evige salighed er notorisk abstrakt, og er hverken tænkt til at fungere som motivering (i form af en belønning for at gøre det gode) eller som et forsøg på forsikring (således at det jordiske livs lidelser vil blive godtgjort i det hinsides), men snarere udelukkendesom et udtryk for det frie valgs vigtighed. På den ene side synes Kierkegaard ikke at mene, at evig salighed består i andet end at have gjort det rigtige. På den anden side kan appellen til en evig salighed i virkeligheden ikke tilvejebringe nogen grund for forsikring – for det første fordi selve idéen om en evig salighed er meningsløs, hvis idéen om en ligeså mulig evig fordømmelse mangler (9, s.81f), og for det andet fordi vi i princippet ikke kan opnå nogen sikkerhed for, at noget sådant venter os.

beskrive såvel den spekulative tænkning som Religiøsitet A. "Immanens" er et begreb, Kierkegaard overtager fra sine forgængere indenfor idealismen, og han bruger det med samme mening (om end med en anden – negativ – konnotation). Hans mening er så tæt på deres, at vi uden problemer kan begynde med at overtage Fichtes beskrivelse af distinktionen mellem dogmatisme og kritisk filosofi og anvende den her: den kritiske filosofi, siger Fichte, er immanent, fordi den "sætter alt indenfor selvet"; dogmatismen er transcendent, fordi den "går ud over selvet".<sup>4</sup> Et immanent synspunkt er et, som ikke sætter noget højere end "selvet" forstået i bred forstand – den menneskelige subjektivitets indhold generelt – hvorimod et transcendent synspunkt er et, som netop sætter noget højere end selvet, noget, som selvet på en eller anden måde er afhængigt af.<sup>5</sup>

At hævde, at det etiske er *immanent*, er det samme som at hævde, at dets kilde ligger indenfor den vilje, for hvilken det skal fungere som standard. Immanente synspunkter er rationalistiske, i det mindste i vag betydning: de forudsætter, at der kan gives grunde for, hvorfor én retning for handlen er bedre end en anden, hvorfor nogle ting skal værdsættes og andre ikke. Disse grunde tilvejebringes oftest ved overvejelser over en eller anden idé om den menneskelige essens, som fordrer universel gyldighed, eller, i en snævrere post-kantiansk kontekst, om essensen af handlen eller villen generelt. Kierkegaard er forholdsvist interesseret i, hvordan denne retfærdiggørelse nøjagtigt skulle udføres, og det er derfor, det immanent-etiske dækker så mange forskellige positioner: kantiansk, sokratiske/platonisk og hegeliensk etisk er alle mere eller mindre tydeligt impliceret.<sup>6</sup> Han er, tror jeg, ikke interesseret i de konkrete retfærdiggørelser, fordi han mener, det er *formen*, ved alle disse positioner, der er problematisk. Deres kendetegn er påstanden om, at etisk indhold er grundet i *viden om selvet*, og at det

<sup>4</sup> *Wissenschaftslehre*, 1, s.120.

<sup>5</sup> Fichtes mening var, at hans egen filosofis "immanens" var fuldstændig: moralsk, epistemologisk, og (om end det er diskutabelt) ontologisk. At Kierkegaards synspunkt ikke er ontologisk immanent er allerede antydnet med hans påstand (imod Fichte) i *Sygdommen til Døden* om, at selvet *ikke* sætter noget absolut, men at det derimod skylder sin eksistens noget hinsides sig selv - Gud. Men denne iagttagelse ligger naturligvis langt fra en tydeliggørelse af kritikken af det immanente *etiske* standpunkt.

<sup>6</sup> Forvisningen af holdninger af groft sagt hume'sk tilsnit til det æstetiske stadium er oplysende. Kierkegaard regner ikke en appel til behov, hvor behov opfattes som en hård kendsgerning angående mennesket, som en form for retfærdiggørelse.

moralske liv består i en eller anden form for *autonomi*.

I *Sygdommen til Døden* anfører Kierkegaard den sokratiske/platoniske<sup>7</sup> etik som et paradigme på immanens, og han fortæller os præcis, hvad der er galt med den: Hvis dyd er viden, så er synd uvidenhed; og det betyder, at synden slet ikke er til:

Er Synden det at være uvidende om det Rigtige, saa man derfor gjør det Urigtige, saa er Synd ikke til. Er dette Synd, saa antages jo, hvad Socrates ogsaa antog, at det Tilfælde ikke forekommer, at En, vidende det Rette, gjør det Urette, eller vidende, at det er det Urette, gjør dette Urette. Altsaa, er den sokratiske Definition rigtig, saa er Synd slet ikke til. (15,s.142)

I denne sammenhæng opfattes "synd" ikke i den almindelige, kristne betydning, men snarere som det moralsk onde i det hele taget, således at det at hævde, at der findes synd, blot er det samme som at hævde, at der findes noget moralsk ondt. (Hvis vi opfattede "synd" med den kristne mening, synes diskussionen om en "sokratiske ide om synden" at være meningsløs fra begyndelsen.<sup>8</sup>) Hermed præsenterer Kierkegaard en velkendt indvending mod den platoniske etik; fortolkningen af dyd som en form for viden indebærer en benægtelse af det individuelle ansvar for dyder og laster, dvs. en benægtelse af, at dyden er et valg. Og indvendingens gyldighed bliver faktisk tydeligere, når man ser på, hvilken slags redegørelse for det moralsk onde, der er til rådighed for én, der hævder, at etikken er immanent i denne betydning. For hvis det

<sup>7</sup> Jeg følger her blot Kierkegaards almindelige praksis med ikke at skelne mellem sokratiske og platoniske etik.

<sup>8</sup> Kierkegaard benytter begreberne "synd" og "skyld" på en særlig måde. I hans skrifter er disse ords betydninger mærkværdigvis, men helt gennemgående, byttet rundt. Almindeligvis regnes synden for at være til stede selv i individer som, i moralsk forstand endnu ikke har gjort noget forkert. Dette er blot det samme som at sige, at der findes en arvesynd. Begrebet "synd" kan derfor normalt ikke benyttes til at henvise til det moralsk onde i almindelighed, for det er noget, der kun er til stede, hvis individet har forårsaget det og er ansvarlig for det. Begrebet "skyld" har i dagligdags brug dette træk af at medføre et ansvar, og man kan i almindelighed ikke være skyldig i noget, man ikke havde til hensigt eller ikke kunne undgå. For Kierkegaard medfører disse begreber groft sagt det modsatte. Det er det arvelige aspekt ved synden, han afviser i *Begrebet Angst*, og dog benytter han ofte (omend ikke overalt) "skyld" til at betegne en tilstand, som et individ kan befinde sig i af nødvendighed – af arv. Han skelner eksplicit mellem tanken om essentiel skyld fra tanken om synd (10,s.204), og han skelner dem, fordi synd altid er partikulær, aldrig essentiel.

bedste liv er det, som er i samklang med fomuften, fordi det er rationaliteten, der konstituerer os som frit handlende væsener, så vil ethvert mislykket forsøg på at leve et godt liv være et enten er (mere eller mindre permanent) ignorant eller er (midlertidigt) forstyrret.

Hvad Sokrates manglede i forhold til en definition af synden var, hævder Kierkegaard, en ide om vilje og trods. (15, s.150f) Dette problem kan formuleres bedre ved at sige, at han manglede ideen om den handlende som *i stand til* at handle i trods. For det hjælper ikke blot at hævde en idé om viljen, med mindre som en evne adskilt fra og uafhængig af sit eget kriterium for vurdering. Hvis trods skal være en mulighed, kan kriteriet for vurdering ikke antages at være et indre i forhold til viljen, forstået som en lov for dens virke eller betingelsen for dens virksomhed. Det er grunden til, at Kierkegaard i denne passage forbinder Kant med grækeme.<sup>9</sup> Hvis viljen er udrustet med sin egen *indre* værdinorm, er det umuligt at give mening til intentionelle, tilskrevne afvigelser fra samme. Hvis normen er rationalitet i den snævre betydning, ville en sådan intentionel afvigelse beløbe sig til en intentionel fejltagelse. Hvis normen er det gode liv i en bredere *eudaimonisk* forstand, ville en intentionel afvigelse beløbe sig til en art masochisme.<sup>10</sup> Det moralsk onde kan tage form som svaghed eller uvidenhed, men ideen om trods vil fortsat være uforståelig, idet den nødvendigvis må fremstå som en slags viljens egen umotiverede selvdestruktion.

Sådan ønskede bade Platon og Kant, at det skulle fremstå. Men det er angrebepunktet for Kierkegaards kritik. Et immanent etisk standpunkt antager generelt, at et hvilket som helst svar på spørgsmålet, "hvad skal jeg gøre?", melder sig fuldt udstyret med en redegørelse for, hvorfor en hvilken som helst fornuftig person ville *ønske* at gøre, hvad han *bør* gøre. Men der er en uløselig spænding mellem ønsket om at have et vandtæt svar på spørgsmålet, "hvorfors være moralsk?" (i den forstand at immoralitet viser sig at være irrationel) og ønsket om at bekræfte friheden (hvilket indebærer, at et handlende subjekt er i stand til *både* at være moralsk *og* at være immoralsk). Jo mere vandtæt svaret er, jo mere er man fristet til at opfatte

<sup>9</sup> Jvf.: "Græcitetet statuerer et intellectuellet kategorisk Imperativ." (15, s.143)

<sup>10</sup> For en god illustration af, hvad Kierkegaard finder absurd ved dette synspunkt, se diskussionen af den "gale Vellystning". (10, s.95f)

det forkerte som et udtryk for uvidenhed, uheld eller en patologisk tilstand -med andre ord, at opfatte det som en naturlig begrænsning eller en direkte konsekvens deraf, og *ikke* som noget *moralsk* forkert. Eller omvendt: for så vidt, man anerkender, at det er muligt for et intelligent, tilstrækkelig informeret, i psykiatrisk forstand rask individ at gøre det forkerte (dvs. at det moralsk onde kan være til), for så vidt har man vist, at ens svar på spørgsmålet, "hvorfors være moralsk?," er mindre end fuldstændig vandtæt.<sup>11</sup>

Kierkegaard udtrykker denne genrelle vanskelighed ved at sige, at et konsistent immanent synspunkt i sidste ende må tilslutte sig et negativt begreb om det onde – et begreb, i følge hvilket det onde er "Svaghed, Sandselighed, Endelighed, Uvidenhed, o. desl." (15, s.148) Hvis det etiske indhold findes internt i forhold til os, endda er konstitutivt for vores sande selv, så er det onde noget negativt, ikke et valg i sand betydning. Påstanden om, at det etiske indhold er immanent, hviler på en benægtelse af, at moralske subjekter står overfor et sandt enten/eller – og benægter dermed det generelle etiske standpunkts oprindelige præmis. Immanent etik forudsætter, som *etik*, det ondes mulighed; som

<sup>11</sup> Kierkegaard tænker tydeligvis på Kant i denne diskussion i *Sygdommen til Døden*, og Kants problemer med hensyn til spørgsmålet om frihed til det onde illustrerer i virkeligheden fint denne spænding. For det var netop Kants påstand om, at fornuften er den moralske lovs udspring, der gjorde det så svært for ham at anerkende det radikalt onde. (John Silber giver en fortræffelig redegørelse for denne spænding, og for begrænsningerne i Kants begreb om det onde, i "The Ethical Significance of Kants Religion", optrykt som del af udgavernes introduktion til *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper Torchbooks, 1960.) Det begreb om det onde, Kant i sidste ende repræsenterer, er ret begrænset. Han afviser, at det onde kan tage form af trods, idet han hævder, at trods i forhold til den moralske lov ikke er en mulig motivation for mennesket (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Gesammelte Schriften*, Berlin: Koniglich Preussische Akademie der Wissenschaften; 1902-10, Vol. 6, ss. 36,37). Han afviser eksplicit, at den menneskelige frihed kan ses som frihed *til* det onde (Metaphysik der Sitten, Vol. 6, s. 226). Men hvad er vigtigere er, at han i den anden *Kritik* kun muliggør en redegørelse for det onde ved at adskille viljens lovgivende og udøvende funktion. Men hermed svækker han den argumentation for den moralske lovs status som *kategorisk* imperativ, som han giver i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, og som hviler på påstanden om, at viljens frihed består i dens evne til at sætte sin egen lov ifølge fornuften, dvs. at den moralske lov er en betingelse for muligheden af viljens virksomhed, og at et indholdsmæssigt moralsk kriterium kan afledes udelukkende fra tanken om viljens frihed. Kants vanskelighed består, ifølge Kierkegaards diagnose, i forsøget på samtidig at antage såvel en immanent etik som et egentligt begreb om viljens frihed.

*immanent* benægter det derimod samme mulighed. Kierkegaard mener, at dette er den nødvendige undergang for enhver immanent etisk position:

En Ethik, der ignorerer synden, er en aldeles ørkesløs Videnskab, men gør den Synden gjeldende, saa er den eo ipso ude over sig selv. (5, s.90)

Dette er, hvad der menes med at sige, at den første etik "strander" på begrebet synd. (6, ss.115ff)<sup>12</sup>

Når man ser nærmere efter, er det tydeligt, at den særlige etiske position foreslået af Assessoren i *Enten–Ellers* anden del er immanent i den relevante betydning. Det mest betydningsfulde aspekt ved positionen er påstanden om, at viljen indeholder sit eget indre værdikriterium:

Den Opgave, det ethiske Individ sætter sig, er at forvandle sig selv til det almene Individ [...] Men at forvandle sig selv til det almene Individ er kun muligt, hvis jeg allerede *kata dynamin* har det i mig. (3, s.241)

At leve etisk er et spørgsmål om at udvikle et potentiale i viljen.

Ethvert livssyn, der sætter en betingelse udenfor sig selv er fortvivlelse: Det etiske ideal er autonomi. Det etiske individ adskiller sig fra det æstetiske individ ved, at førstnævnte er "sig selv gennemsigtig" (3, s.238): viden om, hvad man skal gøre er baseret på viden om en selv.

Et bevis på Assessorens tillid til dette generelle princip fås ved selve hans afvisning af at give en systematisk beskrivelse af det etiske livs konkrete fordringer og ved hans iøjnefaldende afvisning af at tilbyde nogen form for retfærdiggørelse for dem, han faktisk nævner. At vide,

<sup>12</sup> Denne pointe fremsættes i introduktionen til *Begrebet Angest*, og med god grund. For dette værk er, i al fald til dels, et svar på og en omarbejdning af Schellings *Freiheitsschrift* fra 1809, et værk, som igen er et svar på og en omarbejdning af Kants *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, et forsøg på at komme hinsides Kant i spørgsmålet om friheden til det onde. Kierkegaards insisteren på den disjunktion, som er sat med friheden er i overensstemmelse med Schellings insisteren på, at friheden, hvis den overhovedet er noget, er evnen for godt og ondt. Hvis vi virkeligt skal være frie, må vores frihed bestå i en kapacitet, der er grundlæggende tvetydig -den samme ide, som Kierkegaard giver udtryk for i sin karakteristik af oplevelsen af angst (eks. IV 313f). En redegørelse for denne tvetydighed involverer, at man forklarer, hvordan den menneskelige personlighed er konstitueret således, at både det gode og det onde er mulige *udtryk* for personligheden. For en kort oversigt over de slående paralleller mellem Schellings *Freiheitsschrift* og *Begrebet Angest*, se Jochem Hennigfeld, "Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards *Der Begriff Angst*", in *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 94, No.2 (1987).

hvad man skal vælge – ja, overhovedet at vælge rigtigt – følger umiddelbart af at tage valget alvorligt.

Det er en almindelig holdning, at det etiske stadiums ringere stilling, som præsenteret i *Enten–Eller*, først kommer til syne, når man har bevæget sig hinsides det, og at en retfærdiggørelse af afvisningen af det etiske livssyn kræver religiøse forudsætninger; dvs. kræver en appel til begreber, som ikke har plads indenfor positionen selv. Ideen er, at det synspunkt, Assessoren præsenterer, er en konsistent, omend ufuldstændig og derfor i sidste ende utilstrækkelig tilgang til verden. Jeg mener at denne fortolkning er ukorrekt. Det synspunkt, der præsenteres i *Enten–Eller* bliver snarere undermineret *indefra* i og med dets egen redegørelse for friheden. Som etik forudsætter det frihed, og deraf muligheden for det onde, hvorimod det som immanent præcis udelukker denne mulighed.

### III

Jeg vil her foregribe en indvending mod denne redegørelse for, hvordan det etiske strander på synden og det ondes mulighed, og samtidig forklare, hvordan de to religiøse stadier adskiller sig med hensyn til spørgsmålet om viljens frihed. Indvendingen tager sig ud som følger. Tilsyneladende siger Kierkegaard i introduktionen til *Begrebet Angest*, at det etiske falder på syndens *nødvendighed* - en påstand helt forskellig fra og i grunden i uoverensstemmelse med den fortolkning, jeg har givet. Eftersom Kierkegaard altså synes at mene, at synden er universel, må det gælde, at vi ikke kan leve op til det etiskes fordringer. Følgende passage er relevant i denne sammenhæng:

Til Syndens Begreb svarer Alvoren. Den videnskab, i hvilken Synden nærmest skulde finde Plads, var vel Ethiken. Imidlertid har dette dog sin store Vanskelighed. Ethiken er endnu en ideal Videnskab, ikke blot i den Forstand, i hvilken enhver Videnskab er det. Den vil bringe Idealiteten ind i Virkeligheden, derimod er dens Bevægelse ikke at bringe Virkeligheden op i Idealiteten. Ethiken viser Idealiteten som Opgave, og forudsætter, at Mennesket er i Besiddelse af Betingelserne. Herved udvikler Ethiken en Modsigelse, idet den netop gjør Vanskeligheden og Umueligheden tydelig. (6, s.115)

En lignende passage findes i sammenhæng med en diskussion af samme emne i *Frygt og Bæven*:

I Synden er den Enkelte allerede i Retning af det dæmoniske Paradox høiere end det Almene, fordi det er en Modsigelse af det Almene at ville fordre sig selv af den, der mangler *conditio sine qua non*. (5, s.90)

Det ligger ligefor at forstå de "Betingelser", som etikken forudsætter, som evnen for det gode, en evne for at leve op til etikkens fordringer. Hvis det er den "Umuelighed", som passagen henviser til, så indeholder denne en meget kraftig påstand – nemlig ikke blot at vi *ikke behøver* at opfylde etikkens fordringer, men at vi *ikke kan*. Men det forekommer mig, at dette overhovedet ikke er det standpunkt, Kierkegaard i sidste ende ønsker at indtage – og bestemt ikke det standpunkt, han vil gøre rede for i *Begrebet Angest*. Det er snarere Religiøsitet As standpunkt, der er en *anden* immanent position.

Det er Religiøsitet As standpunkt, som er baseret på den ide, "at Individet slet intet formaar, men er Intet for Gud. [...] og Selvtilintetgørelsen [er] den væsentlige Form for Guds-Forholdet". (10, s.144) Denne holdning er karakteriseret ved bevidstheden om den nødvendige skyld – det Kierkegaard kalder det "immanente Udtryk" for det "forfærdelige" ved det religiøse: Man kan ikke ved egen magt gøre det endelige kommensurabelt med det absolute.

De religiøse positioner samlet under denne kategori deler påstanden om, at tænkningen har adgang til et kriterium på det gode – det gode forstået som foreningen med Gud som det i filosofisk forstand absolute.<sup>13</sup> De mener også, at mennesket, som endeligt væsen, er ude af stand til at opnå dette gode. Religiøsitet As ideal (den opgave, den sætter for individet) er at overvinde de aspekter ved sig selv, hvori det endelige består: ikke blot endelige behov og forbindelsen til verden, men også tilværelsen som dette særlige individ, ja, viljen selv, for så vidt den er dette særlige individs særlige vilje. Dette er *selvtilintetgørelsens* religiøse imperativ. I Religiøsitet A skubber individet *sig selv til side* for at finde Gud. (10, s.229)

Det, der kræves, er et anstrengende *forsøg* på at overvinde ens egen individualitet, og eftersom individuel handlen hører til blandt de træk ved den endelige eksistens, det gælder om at overvinde, er det åbenlyst, at ethvert forsøg i den retning er dømt til at mislykkes. Religiøsitet As

<sup>13</sup> Religiøsitet A er "ikke Speculationen, men dog speculativ." (10, s.237)

eksistentielle lidenskab er derfor den nødvendige skyld: Tilværelsen er en prøvelse, men den type prøvelse – der kun kan have ét udfald.

Det er muligt at tilnærme sig (om ikke nå) Religiøsitet As ideal – men ikke ved at forsøge det. Snarere bliver dén lidelse, der kendetegner kravet om at opfylde en uopfyldelige opgave, grundlaget for en *de facto* transformation af individets eksistens:

Religiøsitet A gør det at eksistere saa anstrænget som muligt (uden for det Paradox-Religiøses Sphære), men begrundet ikke Forholdet til en evig Salighed paa sin Existeren, men lader Forholdet til en evig Salighed begrunde Existentsens Omdannelse. (10, s.240)

Den individuelle tilværelses betydning udgøres ikke af en handlen, der bestemmer individets forhold til Gud, men af en lidelse, der er bestemt af relationen mellem det endelige og det absolute.

Af Individets Forhold til det Evige resulterer dets Existents Hvorledes, ikke omvendt, hvorved der kommer uendeligt Mere ud end der blevsat ind. (ibid.)

Der kommer uendeligt meget mere ud, end der blevsat ind, fordi Religiøsitet A sætter en *belønning* for tilværelsens prøvelse (en evig salighed) men idet prøvelsen ikke kan "bestås", kan den heller ikke i nogen virkelig forstand dumpes. Den evige salighed kommer derfor med *nødvendighed*. Religiøsitet A orienterer sig efter det rent menneskelige "saaledes at det maa antages, at ethvert Menneske væsentligen seet er deelagtig i denne Salighed og tilsidst bliver det". (VII 507). Der er egentlig ikke rigtig noget på spil for individet på Religiøsitet As stadium.

Det ville være *meget* besynderligt, hvis Religiøsitet A var den position, Kierkegaard fremførte i introduktionen til *Begrebet Angest*. Dette skrifts hensigt er tydeligvis ikke at undersøge en position, som kan betegnes som Religiøsitet A. Værket behandler synd snarere end skyld – og nødvendig skyld er, som Climacus påpeger, ikke. (10, s.204) Hvis vi vil tage hovedindholdet i *Begrebet Angest* på ordet, så er det med det samme klart, at det behandler Religiøsitet Bs forudsætning. Og det er ligeledes klart, at det synspunkt, at synd er nødvendig, præcis er det synspunkt, Kierkegaard søger at *undgå* her og andre steder.

Vi have intetsteds forskyldt den Taabelighed, der mener, at Mennesket *maa* synde, derimod have vi [...] sagt, hvad vi atter gjentage, at Synden forudsætter sig selv ligesom Friheden og lader sig ligesaa lidt forklare af noget



Foregaaende som denne. (6, s.197)

Synden er altid bestemt; den har altid sit udspring i individet og kan aldrig ledes tilbage til slægtens syndighed eller menneskets endelighed. I *Begrebet Angest* føres dette synspunkt faktisk så vidt som til en afvisning af læren om arvesynden: arvesynden kommer ind i verden påny med hvert individ.

Kierkegaard kan ikke mene, at mennesket i *virkeligheden* ikke kan leve op til det etiske fordringer på grund af en eller anden iboende begrænsning, dvs. at vi med nødvendighed er skyldige. Pointen er derimod, at *hvis* det immanent etiske forsøger at redegøre for sin egen forudsætning (at det onde er muligt) er den eneste måde at gøre det på at *universalisere* den.<sup>14</sup> I sit forsøg på at redegøre for det onde bliver det immanent-etiske til det immanent-religiøse:

I Kampen for at realisere Ethikens Opgave viser Synden sig ikke som Noget, der kun tilfældigt tilhører et tilfældigt Individ, men Synden undrager sig dybere og dybere som en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaaer ud over Individet. Nu er alt tabt for Ethiken, og Ethiken har hjulpet til at tabe Alt. [...] Den første Ethik strandede paa den Enkeltes Syndighed. Saa langt fra at kunne forklare

<sup>14</sup>Det forekommer mig, at Kants *Religion* igen er et godt eksempel. For samtidig med at Kant fastsætter, at det onde er meningsløst (omend empirisk foreliggende), antager han samtidig en position, der, som Kierkegaard nu siger, går hånd i hånd med dette:

1) ideen om det onde som en *universel* menneskelig tilbøjelighed, "så dybt rodfæstet i viljen [Willkür], at man må sige, at det findes i menneskets natur", (*R* 6:35) "som en naturlig hang. uudslettelig ved menneskelig magt" (*R* 6:37), som "fordærver grundlaget for enhver maxime" (*R* 6: 37). Så snart det onde er muligt, er det universelt. Vi ser det onde empirisk, men det, vi konkluderer på dette grundlag, er ikke en egenskab ved viljen men en fraværende egenskab, en universel *mangel* i menneskets natur, som

2) mennesket aldrig helt kan overvinde. For det menneskelige individ med en sådan hang kan aldrig helt leve op til de fordringer, moralen stiller til ham. Det højeste et enkelt menneske kan håbe på, er "et fortsat fremskridt fra det værre til det bedre" (*R* 6:48). Men dette fremskridt kan aldrig beløbe sig til en retfærdiggørelse, for det at starte fra det onde (som enhver gør) efterlader „en skyld, som han aldrig vil kunne udlette" (*R* 6:72). Det, at han efter sin holdningsændring ikke har påført sig nogen ny skyld, kan han ikke betragte som om, at han derved har tilbagebetalt de gamle. Han kan heller ikke i en fremtidig god livsførelse frembringe et overskud udover det, at han hver gang er skyldig; for det er til enhver tid hans pligt, at gøre alt det gode, der står i hans magt. (*R* 6: 72) Det synes som om, den eneste måde, hvorpå Kants position kunne omfatte bare muligheden af det onde ville være at universalisere det; at gøre det til et medfødt træk ved mennesket som endeligt væsen.

denne, maatte Vanskeligheden endog blive større og ethisk gaadefuldere, idet den Enkeltes Synd udvidede sig til hele Slægtens Synd. (6, ss.117-19)

Immanensen omgår det onde ved at *forklare* det, og individets syndighed omformes til hele slægtens syndighed. Men begrebet om synden forfalskes ved, at det forsøges forklaret (for det er det samme som at benægte, at det udspringer af friheden)" hvilket "forvansker Ethiken" (her forstået i den generelle betydning) og "gør Mennesket en Compliment paa det Ethiskes Bekostning", netop ved at udskifte det, der kun kan være en fri handling, med en forklarlig hændelse ("en kvantitativ Bestemmen"). (6, s.137) Den ide om det onde, man kommer frem til ad denne vej – det onde som nødvendig skyld – er med andre ord ikke en mere rigtig ide om det onde end den svaghed eller uvidenhed, der tillades indenfor den immanent etiske position.

Den "anden Ethik", Kierkegaard taler om i introduktionen – som han modstiller den kritiserede "første Ethik" – er *netop* kendetegnet ved, at den nægter at forklare syndigheden. Det er med god grund, at synspunktet får sit kraftigste udtryk i introduktionen til *Begrebet Angest*, for skriftets vigtigste pointe er, når alt kommer til alt, at gøre syndens *mulighed* meningsfuld – igen *uden* dermed uforvarende at tale for dens *nødvendighed*.<sup>15</sup>

De to immanente positioner er så at sige den optimistiske og den pessimistiske side af samme mønt. Når de knyttes til det etiske standpunkt i generel betydning (med dets forudsætning af valgets frihed) fører de til parallelle meningsløsheder. Ifølge den første kan man ikke blive skyldig; ifølge den anden kan man ikke blive andet *end* skyldig. Der kan ikke være tvivl om, at Kierkegaard i mange henseender finder Religiositet

<sup>15</sup>Når Kierkegaard siger, at synden er mulig, mener han langt mere, end at *svaghed* eller *ufuldkommenhed* er mulig. Jeg vil her blot udpege et par passager, eksempelvis i *Frygt og Bæven*, hvor han siger, at nogle mennesker "ere fra Grunden af i Paradoxet, og de ere ingenlunde ufuldkomnere end andre Mennesker, kun at de enten fortabes i det dæmoniske Paradox eller frelses i det guddommelige." (5, s.95, min fremhævelse). Det kommer tydeligst frem i *Sygdommen til Døden*, hvor det ikke er svaghed, men derimod trods, der er fortvivlelsens paradigme (15, s.98). At trods er et muligt udtryk for personligheden, og ikke blot dens negation, kommer tydeligt frem i og med de ord, i hvilke Kierkegaard beskriver den – ord, der næsten er endnu mere passende for en beskrivelse af autonomiens ideal: "Selvet [vil] fortvivlet raade over sig selv, eller skabe sig selv". (15,s.122)

As standpunkt overlegent i forhold til det alment-etiske. Men hvis man vil bekræfte friheden, fører de begge til samme problemer. At antage det ene eller det andet af disse synspunkter er det samme som ikke at tage det etiske i dets generelle betydning alvorligt, dvs. ikke at tage friheden alvorligt, men at angive *en flugtvej*.

Kierkegaard opsummerer forskellen mellem de immanente positioner og Religiositet B således:

Er Individet udialektisk i sig, og har sin Dialektik udenfor sig: saa har vi de *æsthetiske Opfattelser*. Er Individet dialektisk ind efter i sig selv, i Selvhævdelse, saaledes at altsaa den sidste Grund ikke bliver dialektisk i sig, da det til Grundliggende selv bruges til at overvinde og hævde sig selv: saa har vi den *etiske Opfattelse*. Er Individet bestemt dialektisk ind efter i Selvtilintetgjørelse for Gud: saa har vi *Religiositeten A*. Er Individet paradox-dialektisk, enhver Rest af oprindelig Immanents tilintetgjort, og al Sammenhæng afskaaret; Individet bestedt i Existentsens yderste: saa har vi det *Paradox-Religieuse*. Denne paradoxe Inderlighed er den størst mulige, thi *selv den mest dialektiske Bestemmelse, naar den dog er indenfor Immanentsen, har ligesom en Mulighed af Udflugt, af en Springen fra, af en Tilbagetagen ind i det evige bag ved*; det er, som var dog Alt ikke sat ind. Men Bruddet gjør Inderligheden til den størst mulige. (10, s.238f, sidste fremhævelse min)

„Mulighed[en] af Udflugt“ er muligheden for at unddrage sig det sidste ansvar, at fjerne sig fra det individuelle til noget større; menneskets natur, tingenes tilstand. Det synspunkt, at det evige begrunder eller forklarer det endelige er altid i sidste ende en benægtelse af det endelige individs frihed, en benægtelse af, at alt virkeligt er på spil.

#### IV

Kierkegaard mener ikke, at de to immanente positioner udtømmer mulighederne. Der er et tredje alternativ: Vi har et kriterium for vurdering, men ikke et, vi så at sige på forhånd er udstyret med, men et som er blevet givet til os. Dette er synspunktet, at kilden til det etiske indhold er *transcendent*. Den etik, Kierkegaard anerkender, er forbundet med Religiositet B, ikke på grund af et specifikt indhold, men på grund af karakteren af dette indholds *kilde*. Kierkegaard hævder, mener jeg, at uden en transcendent kilde for værdi gives der intet svar på spørgsmålet

om, hvad man bør gøre, som ikke samtidig modsiger, at man *enten* kan gøre det *ellernægte* at gøre det; dvs. som ikke i det mindste underforstået modsiger det frie valgs enten/eller.

De *Philosophiske Smuler* er et forsøg på at specificere et sæt nødvendige betingelser for kriteriets transcendens: Kriteriet måtte nødvendigvis tage form som en åbenbaring, dvs. som meddelelsen af et indhold, som mennesket ikke havde, og ikke kunne have, adgang til før meddelelsen selv. Meddelelsen ville ikke spille en heuristisk men en konstitutiv rolle – meddelelsen af kriteriet ville være dets egen fastsættelse *som* kriterium. Meddelelsen måtte selv være et kontingent historisk faktum, dens indhold ligeledes kontingent. Var den ene af delene på nogen måde givet med nødvendighed, ville man have adgang til kriteriet uden at have hørt meddelelsen. Dermed ville kriteriet i sidste ende alligevel være immanent.

Den etik, som forbindes med Religiositet B (den "anden Ethik"), er en sådan form for transcendent etik. Dens påstand er, at Gud er blevet født som menneske, og den har dermed *åbenbaret* den rette livsførsel, idet den har tilvejebragt et kriterium, der ikke var tilgængeligt før. Kierkegaard understreger, at anerkendelsen af kristendommen er anerkendelsen af et faktum, ikke en lære. En lære er underlagt kritik; den kan være mere eller mindre rationel, kan være i mere eller mindre overensstemmelse med den menneskelige natur. Det afgørende træk ved kristendommen er, hævder Kierkegaard, at den ikke kan bedømmes i henhold til den slags immanente kriterier. Kristendommen beskytter sig selv mod indoptagelse i immanensen ved sin absurditet. (15, s.136) Enten anerkender man, at inkarnationen fandt sted, eller også gør man ikke. Men der kan ikke gives en *begrundelse* for anerkendelsen.

Selvom inkarnationen angiver at være et historisk faktum, består anerkendelsen af det ikke i viden i almindelig forstand. At en inkarnation har fundet sted er uverificerbart, ikke blot i den almindelige betydning i hvilken enhver historisk begivenhed er uverificerbar. Men den er også et enestående tegn af sin slags; intet relevant, lignende eksempel kan benyttes som sammenligning. Det vigtigste er dog, at den *som* åbenbaring er objektivt synlig. Man kan kun vide om den, at *noget* har fundet sted, ikke at det, som har fundet sted, virkelig er en åbenbaring. Det, den meddeler, kan nemlig i princippet ikke tilegnes på nogen måde og kan

derfor ikke underlægges nogen form for verificering. Betingelsen for at forstå noget som et åbenbaret kriterium må, siger Kierkegaard, være givet sammen med kriteriet selv. Men denne betingelse sørger højest for muligheden af en forståelse, ikke en uafviselig grund for anerkendelse. En sådan meddelelse er en genstand for troen, for subjektiv tilegnelse, ikke for objektiv vished. Men muligheden for en subjektiv tilegnelse beløber sig stadig ikke til et kriterium for sandheden af det tilegnede trosobjekt.<sup>16</sup>

Kierkegaard mener nu, at problemet med de immanente positioner er synligt fra et generelt filosofisk perspektiv, og at filosofien skal spille en negativ rolle ved at rydde pladsen for den form for tro, det at blive kristen involverer.<sup>17</sup> En gennemgang af den eksisterende subjektivitets situation peger på, at et etisk indhold, *hvis* det overhovedet har nogen, har en transcendent kilde: Gud er negativt til stede i den etiske subjektivitets yderste. (9, s.49) Og at *friheden* er den særlige forudsætning for den etiske subjektivitet, der leder en til at tro dette:

Friheden [...] er den vidunderlige Lampe; naar Mennesket gnider den med ethisk Lidenskab: saa bliver Gud til for ham. (9, s.115)

Dette betyder ikke, at det negative argument udgør et bevis for, at *der er* en eller anden transcendent kilde for værdi, og det er bestemt ikke et bevis på, at den kristne Gud er den kilde. Det er naturligvis muligt at stå solidt i en inkompatibilistisk position (i begge betydninger) uden at være kristen. Det forekommer mig, at dette blot ville placere en på linie med visse af det 20. årh.s eksistentialister.

Det er ikke Kierkegaards hensigt at tilbyde et bevis eller overhovedet objektive tegn på kristendommens sandhed. Hans redegørelse for den

<sup>16</sup> Dette indebærer dog ikke, at diskussionen af den rene subjektive sandhed i *Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift* blot skal opfattes som en vittighed eller endda som et *reductio ad absurdum* af forsøget på at bevise kristendommens sandhed. (Se Henry Allison, "Christianity and Nonsense" in *Review of Metaphysics*, Vol. 20 (1996), ss.432-460.) Den er snarere del af et større forsøg på at adskille den kristne tro fra andre livssyn, dvs. på at sige, hvad det at være kristen *udelukker*. Dette projekt hverken beløber sig til eller forudsætter et bevis på kristendommens sandhed.

<sup>17</sup> Størstedelen af argumentationen mod immanensen er lagt i munden på et pseudonym, som selv indrømmer ikke at være kristen, og Climacus insisterer på, at han har klarlagt problemet overhovedet uden at benytte en kristen terminologi.

negative forbindelse mellem filosofien og den kristne tro hviler åbenlyst på Schellings redegørelse for relationen mellem en "negativ" og en "positiv" filosofi. Den negative filosofi rydder pladsen for en åbenbarings filosofi ved at præsentere en gåde: I og med fraværet af en åbenbaret religion er det etiske standpunkt fortvivlelse og tilværelsen meningsløs.<sup>18</sup> Men den kan ikke selv give svaret på gåden. Åbenbaringen er et svar, men den viser sig, hvis overhovedet, som et uafledeligt faktum. Kierkegaard foretager den samme distinktion og sætter det samme forhold.<sup>19</sup> Psykologien, den subjektive ånds lære, "tenderer til" dogmatikken uden at besidde ressourcerne til at indtage dennes plads. (6, s.120f) Den fører ikke til dogmatikken på nogen *deduktiv* måde – snarere fortæller den os, at noget sådant som en åbenbaring ville løse problemet, hvis den blot fandtes. Det vil sige: man ræsonnerer sig ikke frem til kristendommens sandhed. Snarere *fortvivler* man overfor spørgsmålet om en løsning på den gåde, de immanent etiske positioner frembragte, og anerkendelsen af kristendommen er en vej ud af fortvivlelsen. Filosofien kan hjælpe en "til at søge Springets fortvivlede Udvei, da den kom ind i Verden, og bliver i alle Tider ved at være det for Enhver, der virkelig antager den." (p, s.90)

Kristendommen er en udvej, mener Kierkegaard, fordi den passer til den eksisterende subjektivitets situation. At den passer, indebærer dog ikke, at den er sand. Ja, var dens sandhed til at demonstrere, ville den *netop herved* ikke kunne passe. Udvejen må være desperat. Ingen mekanisme kunne ud af en række af kandidater udvælge kristendommen som den eneste sande åbenbarede religion. Det er derfor, Kierkegaard kun tilbyder *nødvendige*, ikke tilstrækkelige betingelser i *Philosophiske Smuler*. Den eneste tilstrækkelige betingelse ville være, at meddelelsen rent faktisk kom fra Gud – men der er ingen måde, hvorpå man kan vide, om det er tilfældet. Nåden er med andre ord både objektivt og subjektivt uigennemsigtig. At søge efter

<sup>18</sup> Se den 24. forelæsning i Berlin-udgaven af introduktionen til åbenbarings filosofi. (*Schellings Werke*, 1927, 11/1, ss.553-590)

<sup>19</sup> I Berlin belyste Schelling forskellen mellem negativ og positiv filosofi med en reference til Aristoteles' distinktion mellem en "første" og en "anden" filosofi – den samme henvisning, Kierkegaard benytter i *Begrebet Angest*. Den epistemologi, der er grundlaget for den "anden" filosofi, er forskellig hos de to, men projektet er det samme for begge. Den "anden" filosofi er en åbenbarings filosofi.

en opgørelse af tilstrækkelige grunde eller at forvente at finde et argument for kristendommens sandhed ville være fuldstændigt at misforstå Kierkegaards pointe. Det spørgsmål, han forsøger at besvare angående kristendommen, er nemlig ikke spørgsmålet om dens sandhed men om dens grad af tilpasning til en bestemt situation – den eksisterende subjektivitet.

Man kan nu spekulere på, hvorfor netop dette projekt er vigtigt eller overhovedet gyldigt. Det spørgsmål har Kierkegaard et svar på. Svaret ligger i hans diagnose af den underliggende årsag for samtidens etiske problem; den moralske ligegyldighed.

Kierkegaard anser ikke denne ligegyldighed for at være den skepticistiske konsekvens af oplysningstænkernes mislykkede forsøg på at give en rationel retfærdiggørelse af det etiske indhold, og han anbefaler bestemt *ikke* en tilbagevenden til religionen som en (næstbedste) løsning, man måtte støtte sig til i manglen på en sådan retfærdiggørelse. Han mener snarere, at forsøget i samtidens øjne har haft al for stor succes – med ødelæggende resultater:

Ulykken er ikke, at det Christelige ikke siges [. ..] men at det siges saaledes, at der af Mængden af Mennesker slet Intet tænkes derved. (15, s.154)

Tilbøjeligheden til at rationalisere kristendommen, at tilbyde “tre gode Grunde” til at være kristen, både forårsager og signalerer en mangel på entusiasme.

Det problem, Kierkegaard bekæmper, er derfor ikke skepticisme angående kristendommens sandhed, ikke mistanken om, at religionen er falsk eller det religiøse liv irrationelt. Problemet er derimod den overbevisning, at kristendommen *er* rationel, at det er indlysende, at man burde være – og nærmest automatisk er – kristen. Idet Kierkegaard, hvad han ofte gør, taler fra et slags offentligt sundhedsperspektiv, hævder han altså, at årsagen til den moralske ligegyldighed ikke er moralsk skepticisme, men snarere moralsk vished, at den er overbevisningen om, at ethvert svar på spørgsmålet, “hvad bør jeg gøre?”, viser sig fuldt udstyret med en række uafviselige grunde for at gøre, hvad man skal gøre, og dermed med en meget stærk grund for at tvivle på, at man kunne gøre noget andet.

## V

Hvis der skal gives et svar på spørgsmålet om, hvad Kierkegaard præcis mener, der er galt med de to immanente positioner, må være ovenstående. Jeg vil nu, som afslutning, tage fat på tre specifikke indvendinger mod denne fortolkning.

Den første er, at en læsning som denne truer med at spænde Kierkegaard for en naiv, endda gammeldags og håbløst metafysisk ide om valgets frihed. Det kan se ud som om, argumentationen i afsnit II hviler på en ide om et frit valg, som enhver indsigt i den menneskelige psykologi eller handlens faktiske fænomenologi modsætter sig. Der er simpelthen ingen, der bevidst vælger det onde frem for det gode (eller modsat for den sags skyld) i et øjeblik af stillestående overvejelse, løsrevet fra enhver motiverende faktor. Det kan faktisk se ud som om, at hans insisteren på det onde i denne stærke betydning tvinger Kierkegaard til at tilslutte sig en version af ligegyldighedens forestilling om frihed. Men Kierkegaard benægter eksplicit at have denne forestilling. (3, s.162, o.a.) Jeg tror, at han netop gør benægtelsen eksplicit på grund af den fare, at mange af hans påstande intuitivt bedst lader sig forstå sådan. Men benægtelsen har gyldige grunde.

På den ene side baserer den sig på afvisningen af den afgørelsens fænomenologi, en sådan ide forudsætter. En kommentar i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* antyder hvorfor:

Naar Existentsen [...] giver Bevægelsen Tid og jeg eftergør dette, saa viser Springet sig som da et Spring kan vise sig: at det maa komme, eller at det har været. (10, s.45)

Kierkegaard synes at mene, at vi ikke, om man så må sige, *oplever* et valg. En afgørelse er et spring; det finder sted i et øjeblik og har ingen udstrækning i tiden. Intetsteds, og specielt ikke i *Begrebet Angest*, er Kierkegaard villig til at sige noget som helst generelt om springet *selv*. Men hvis vi ikke kan sige noget om afgørelsens øjeblik udover, at det er noget, som må komme eller har været, så kan vi heller ikke sige, at det er en slags tilstand, hvori flere muligheder (eksempelvis “gode” og “onde”) fremtræder. Vi kan bestemt ikke beskrive det som en form for ophævelse af alle interesser og tilbøjeligheder til at ville gøre det ene frem for det

andet, idet en ophævelse af alle tilbøjeligheder netop er en ophævelse af den etiske attitude i det hele taget – Kierkegaard forbinder denne betydning af "Indifferens" med det "at blive objektiv".

På den anden side er påstanden om, at det onde, hvis det skal kunne tilskrives én, må være (i det mindste muligt), intentionel ikke i første omgang en fænomenologisk eller psykologisk påstand. Vi må indrømme, at det i første omgang er en metafysisk påstand, påstanden om, at vi er frie i den betydning, der fordres af det etiske standpunkt. Nu ser Kierkegaard ikke denne frihed som på den ene eller anden måde afskåret fra den psykologiske virkelighed. I *Begrebet Angest* og andre steder beskæftiger han sig med, hvordan den menneskelige psykologi må være, for at sådan noget som synd er muligt. Men han sætter en skarp grænse for rækkevidden af en sådan form for undersøgelse: Selvom psykologien kan tydeliggøre det, der er på spil indenfor etikken, kan den ikke *erstatte etikken, og dens fordringer kan derfor ikke medføre, at etikken bliver overflødig.* Psykologisk afklaring stopper ved et vist punkt, og Kierkegaard er overordentlig omhyggelig med altid at stoppe præcist der; på stedet, hvor afklaring bliver til forklaring, dvs. hvor en tydeliggørelse af måden, hvorpå vi normalt handler, bliver til en benægtelse af, at vi overhovedet handler i egentlig forstand.

Det faktum, at den opfattelse af frihed, der udfolder sig her, er tæt forbundet med det etiske standpunkt, giver anledning til den anden indvending, som er specifikt rettet mod den negative argumentations præmis. Kierkegaard opererer fra begyndelsen med en tilslutning til friheden i og med den ide, at vi har en etisk opgave, at vi er fri i forhold til det gode og det onde. Og dog indrømmer han – ja, insisterer på – at i fraværet af en transcendent kilde for værdi, kan indholdet af disse forestillinger ikke specificeres tilfredsstillende:

Ganske rigtigt, og videre kan heller intet *Menneske* komme [dvs., videre end den sokratiske position]; intet Menneske kan ved sig selv og af sig selv udsige, hvad Synd er [...]. Derfor begynder Christendommen ogsaa paa en anden Maade, med, at der maa en Aabenbaring fra Gud til, for at oplyse Mennesket om, hvad Synden er [...] (15, s.147)

Det ser ud som om, at han, for at få argumentationen sat i bevægelse, behøver en forestilling om det onde, som antager mere, end han tilladeligt burde antage givet fraværet af en religiøs forudsætning. Den negative argumentation truer med ikke at lede til den tilsigtede konklusion; at der kræves et

transcendent værdikriterium – men derimod til den helt anden konklusion; at vi i fraværet af et sådant kriterium helt fra begyndelsen ikke kan opfatte os selv som frie i den relevante betydning. Hvis det er sandt, så ligner kristendommen løsningen på en gåde, den selv har skabt, ikke en udvej af en desperat situation, som en ikke-kristen nogensinde ville være i fare for at befinde sig i.

Indvendingen giver mening under en forudsætning: at vi ikke kan opfatte os selv som frie til at begynde med uden en eller anden konkret specificeret moralsk opgave, som vi kan forstå os selv som frie *til*, dvs. at en eller anden specificerbar morallov må være frihedens *ratio cognoscendi*. Kierkegaard deler ikke dette synspunkt. For det første indebærer den etiske attitude for ham ikke erkendelsen af, at man er underlagt et eller andet konkret specificeret etisk imperativ. Den er snarere den blotte formulering af spørgsmålet, "hvad bør jeg gøre?" Spørgsmålet udspringer ikke af nogen specifik etisk teori, ikke engang af nogen specifik etisk anskuelse – faktisk peger spørgsmålet selv på fraværet af en teori og antyder den umiddelbare anskuelses upålidelighed. Det udspringer derimod direkte af den eksisterende subjektivitets situation, som et slags brutalt eksistentielt faktum. Den frihed, det etiske standpunkt forudsætter, er blot den mest abstrakte forestilling om at kunne vælge. "God" og "ond" begynder med at holde en plads åben, det samme gør "evig salighed" og "evig usalighed". Hovedsagen er ikke det angivelige indhold af disse forestillinger, men snarere den ide, at der kan være sådan en *form* for disjunktion. Påstanden er ikke, at det indhold af forestillingen om det onde (*hvad* der tæller som forkert), som de immanente positioner præsenterer, er utilstrækkeligt eller falsk, men at de overhovedet ikke præsenterer noget andet led i disjunktionen, ja endda benægter, at der kunne være et sådant andet led.

Kierkegaard fremfører det mest eksplicit i en diskussion af de *Philosophiske Smulers* projekt i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, hvor han hævder, at spørgsmålet, "hvorledes kan et Historisk være afgjørende for en evig Salighed?" lige så godt kunne have været stillet den anden vej rundt: "hvorledes kan et Historisk være afgjørende for en evig Usalighed?" (9, s.80f) Hvis der ikke er noget andet led, er der ingen disjunktion – og hvis der ikke er nogen disjunktion, er der ikke noget, der ikke allerede (for evigt, om

man så må sige) er bestemt. Hvis det man gør, dette eksistensens „Hvorledes?“, ikke er afgørende på den ene eller den anden måde, kan det slet ikke være afgørende.

Dette svar betyder naturligvis, at Kants endelige svar på, hvorfor vi bør opfatte os selv som frie (i den inkompatibilistiske betydning, som begge tænkere forudsætter), ikke er en mulighed for Kierkegaard. Han må give en anden *ratio cognoscendi* for friheden, en anden grund til at tage det spørgsmål, som den eksisterende subjektivitets situation stiller på umiddelbar vis, alvorligt. Kierkegaard giver faktisk en sådan redegørelse, selvom det ikke har været dette foredrags hensigt at gennemgå den. Indvendingen kan dog også imødegås på afgørende vis uden. For dens forudsætning medfører en uheldig ting: at hvis vi ikke (allerede) ved, hvad etikens rigtige kriterium er, så kan vi ikke spørge efter det, for vi mangler *ipso facto* den eneste mulige grund for at tro, vi er frie - i den betydning der kræves for overhovedet at gøre et sådant spørgsmål meningsfuldt. Hvis vi med manglen på sådan et kriterium ikke har nogen grund til at tro, vi er frie, og hvis vi med manglen på sådan en grund ikke med ret kan opfatte os selv som underlagt moralske imperativer til at begynde med, så følger det, at det er meningsløst at spørge, "hvad bør jeg gøre?": enten kender vi svaret allerede, eller også mangler vi forudsætningen (frihed) som giver spørgsmålet kraft. Til Kierkegaards forsvar kan vi sige, at dette er en god grund til ikke at tage indvendingen alt for alvorligt. For vi kan stille sådan et spørgsmål, og påstanden, at det ville være usammen-hængende, hvis vi tilsluttede os en benægtelse af friheden (i inkompatibilistisk betydning), er ikke specielt radikal.

Den sidste indvending udspringer af Kierkegaards benægtelse af, at vi kan give et objektive svar på spørgsmålet, og et ordentligt genmæle indebærer en betragtelig komplicering af hans position. Det kan se ud som om, at det, der er tilbage for Kierkegaard, er en rent voluntaristisk, ja egentlig taget eksistentielistisk opfattelse af værdier - eller i al fald, at en sådan opfattelse er den eneste, han med nogen ret kan hævde. Hvis man ikke kan se åbenbaringen (objektivt) nogen steder, så kan man i princippet se den (subjektivt) så godt som alle steder. Det tyder i det mindste på, at det sted, hvor man „ser“ den, i bund og grund kan være et spørgsmål om, hvor man vælger at se den. Det antyder altså en tilslutning til en moralsk

subjektivism. Men en sådan position er, hævdes det, usammenhængende - den gør i al fald den subjektive erfaring af værdibedømmelse uret.

Det turde stå klart nok, at et sådant resultat ville være uacceptabelt. Til en begyndelse ville åbenbaringen set fra dette synspunkt være ligeså overflødig, som den er fra Kants - man kunne ligeså godt skabe sig en eller anden tilfældig absurditet og bestemme sig for at antage en religiøs forpligtelse overfor den. Kierkegaard giver ingen overbevisende argumenter mod en sådan tilgang til den religiøse tro, og jeg mener, det må være fordi, han allerede har givet en diagnose af den sekulære version af samme position; den er fortvivlelse. Hvis det, der er "af værdi", simpelthen udgøres af, hvad jeg Ønsker, hvad jeg vælger at tro, så er vi tilbage i *Enten-Ellers* æstetiske umiddelbarhed. For så vidt er Kierkegaard fuldt ud enig med nutidige kritikere af Sartres eksistentielisme, som peger på, at vores subjektive attitude overfor værdier ikke kan være voluntaristisk.<sup>20</sup>

Hvis Kierkegaard har en bestemt overordnet filosofisk hensigt er det netop på dette punkt at demonstrere inkommensurabiliteten mellem det subjektive og det objektive perspektiv.

Selvom han bestemt ikke er religiøs pluralist, så opfatter han ikke umuligheden af en objektiv retfærdiggørelse af kristendommen som et subjektivt problem. Her er der kun en ting: Troen, hvad den end i virkeligheden er, drejer sig under ingen omstændigheder blot om at "vælge at tro en ting frem for en anden, den er ikke en tilfældigt valgt fundamental forpligtelse. Det, som den kristne tror på, er kristendommens sandhed - ikke fordi han har valgt at antage det for sandt, men fordi det *ers* sandt. At det er sandt, er ifølge Kierkegaard objektivt uverificerbart.

Forestillingen om troen inkorporerer i bund og grund forestillingen om nåden, ja endda nåden *som* uigennemsigtig. Man kan ikke selv vide,

<sup>20</sup> David Wiggins har fremført denne pointe særlig fint. Hvis man hævder, at vi, med en viljeshandling, selv indfører værdier i en i sin natur værdi-fri verden, så kræver det, at man forlader det „indre perspektiv“, den moralske overvejelse og handlens perspektiv (se Wiggins, „Truth, Invention and the Meaning of Life“, in *Proceedings of the British Academy*, Vol.62 (1976), pp. 331-378). Wiggins forsøger, uden held mener jeg, at „opbløde“ distinktionen mellem det indre og det ydre perspektiv. Kierkegaard derimod ser distinktionen som *det* fundamentale faktum om den eksisterende subjektivitet og forsøger som en konsekvens deraf at gøre den så skarp som mulig.

om det, der præsenterer sig som en åbenbaring fra Gud, præsenterer sig på grund af Guds nåde eller på grund af ens egen vrangforestilling. Hvis den slags kunne vides, var der ikke behov for troen. Men nu *er* det troen, der er behov for, og ikke blot en arbitrær beslutning.

Hvis vi mener, at denne forestilling om troen er umulig at forsvare, så viser det sig, at vi er af samme mening som Kierkegaard selv. Han er ikke af den overbevisning, at den kan forsvares rationelt. Han mener, den er en desperat udvej ud af en situation, vi alle må befinde os i. Det er langt fra åbenlyst, at nutidens matematiske teori har løst os fra den situation, han beskriver, og hvad enten vi er villige til at vende os mod troen som en udvej eller ej, mener jeg, at vi bør kunne indse diagnosens gyldighed. Det subjektive synspunkt, siger Kierkegaard, kræver en moralsk *realisme*. Det objektive derimod synes at hindre det - Kierkegaard holder sig ligeså stærkt til dette som Kant. Når det gælder det teoretiske er han overbevist om, at idealismen er skepticisms eneste alternativ, og han er selvfølgelig udmærket klar over, at rationalismen er den eneste mulige form for moralsk kognitivisme til rådighed for idealisten. Givet dette alternativ, og givet argumentationen for den moralske rationalismes mangel på sammenhæng vælger han skepticisismen og med den troen.