

Kierkegaard og den tyske idealisme belyst ved Schelling

Af

Anders Kjær Bruun



”Leve Tankens Flugt, leve Livsfaren i Ideens Tjeneste, leve Kampens Nød, leve Sejrens festlige Jubel, leve Dandsen i det Uendeliges Hvirvel, leve Bølgeslaget, der skjuler mig i Afgrunden, leve Bølgeslaget, der slynger mig op over Stjernerne”

-Søren Kierkegaard, Gjentagelsen

"I har kjønne ting i de trykte Bøger" sagde Musikant-Grethe; "mit er kun noget Tossier; men det har det forud, at det er gammelt og det er virkeligt passeret!"
-H.C. Andersen - "At Være eller ikke at Være"

Indholdsfortegnelse

Indledning.....	2
Idealismen i optakt.....	5
Fichtes <i>Wissenschaftslehre</i>	9
Schellings 'metode'.....	11
Naturfilosofien – kort fortalt.....	12
Transcendentalfilosofien.....	17
Gentagelsen.....	25
Kierkegaard og Religionsfilosofien.....	28
Positiv og negativ filosofi.....	32
Historiens før.....	36
Historiens tilblivelse.....	41
Konklusion.....	44
Litteraturliste.....	46
Abstract.....	49

Indledning

Af den såkaldte tyske idealismes store tænkere nåede Søren Aabye Kierkegaard kun at møde én – nemlig Friedrich Wilhelm Joseph Schelling - da han var tilhører til dennes tiltrædelsesforelæsninger i Berlin 1841-42. Bekendt er det, at Schelling var blevet kaldt til hegelianismens hovedstad, på anledning af den preussiske konge, for, som det hed i kaldelsen, at bekæmpe ”die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlichen Auflösung häuslicher Zucht” (Schelling 1977: 408)¹. Ikke alene fra officiel side var forventningerne til Schelling høje, men også venstrehegelianerne, heriblandt Ludwig Feurbach og Friedrich Engels, anticiperede Schellings ankomst som en ægte filosofisk begivenhed, og aviserne rendte over med beretninger²:

”Er [Schelling] trat auf wie ein Prophet, herrscherlich lehrend, als der Denker, der an der entscheidenden Wende der Geschichte steht, als der Philosoph, der mit diesem Wissen die Zerrissenheit des Zeitalters heilt und ein neues Zeitalter begründet. [...] Wohl war es ein denkwürdiger Augenblick. Kaum je war ein Philosoph in diesem Maße Gegenstand einer Erwartung, hineingestellt in die große Politik, wie Schelling in diesem Jahr. Alle Zeitungen berichteten. [...] Aber die große Sensation erwies sich in der Tat als Bloße Sensation und verging” (Jaspers 1955: 18-19)

På afstand kunne Arthur Schopenhauer, med sædvanlig foragt og bitterhed, parafrasere hele optrinnet således:

”betrachte das Nachspiel zu der großen Hegel-Farce, nämlich die gleich darauf folgende, so überaus zeitgemäße Konversion des Herrn v. Schelling vom Spinozismus zum Bigotismus, und seine darauf folgende Versetzung von München nach Berlin, unter Trompetenstößen aller Zeitungen, nach deren Andeutungen man hätte glauben können, er bringe dahin den persönlicher Gott, nach welchem so großes Begehrt war, in der Tasche mit; worauf denn der Zudrang der Studenten so groß wurde, daß sie sogar durch die Fenster in den Hörsaal stiegen” (Schopenhauer 2006b: 147)³

1 Citatet stammer fra et brev fra Christian Bunsen til Schelling, på vegne af kongen, og er optrykt i et tillæg.

2 Således også i Danmark, hvor der indløb referater af forelæsningerne. Cf. Olesen 2003: 37.

3 Til Schopenhauers ironisering over Schelling, må det dog bemærkes at han nok skylder Schelling mere end han vil indrømme, nemlig qua Schellings naturfilosofi hvor det hedder: ”Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frey und mit Bewußtseyn produktiv [...] Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf, dadurch, daß sie die bewußtlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewußten entsprossen annimmt” (Schelling 1985: 339). Denne bevidstløse og umiddelbart blinde produktion minder i høj grad om den af Schopenhauer konciperede *Vilje*, der dog er et rent monistisk begreb, uden behovet for en ophævelse i identiteten. Den af Schopenhauer konciperede vilje er da også den der ”allen Kräften der unorganischen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erscheinungen spiele, wirke, ihren Gesetzen die Macht verleihe, und selbst in der rohesten Masse sich noch als Schwerer zu erkennen gebe” (Schopenhauer

Kierkegaard der som sagt var tilstede fra forelæsnningernes begyndelse, fulgte dem dog ikke til ende. Schelling formåede dengang ikke at fængsle ham⁴, ligesom han heller ikke fandt den ellers for sin personlighed og fascinationsfængslende så berømmede Henrik Steffens interessant. Sidstnævnte hørte han også i Berlin, men med beklagelse skriver han i et brev til F. C. Sibbern at: ”Steffens har jeg hørt nogle Gange, jeg har ogsaa betalt mit Honorar for at høre ham, men besynderligt nok, han vil slet ikke tiltale mig [...] Det har for øvrigt ret smertet mig i denne Henseende at see mig skuffet” (Kierkegaard 2012: 268-269).

Selve Kierkegaards overværelse af Schellings forelæsninger er dog ikke emnet for dette arbejde. Det er snare en anledning til i det følgende at behandle Kierkegaard og Schelling sammen. Ikke for at påvise en egentlig Schelling-reception hos Kierkegaard, men mere for belyse fælles problemstillinger. Et andet formål er at behandle Kierkegaard uden om G. W. F. Hegel. Ikke at Hegel ikke har haft betydning for Kierkegaard som tænker, for det har han unægteligt haft. Det er dog problematisk blot at subsumere såvel Kierkegaard som Schelling under Hegels betingelser. Hvor mægtig og massiv Hegels tænkning end har stået, så er vi ikke tjent med blot at konstatere, med Heidegger at ”Marx und Kierkegaard sind der Größten der Hegelinaer. Sie sind es wider Willen” (Heidegger 1976: 433), blot fordi Kierkegaard har kæmpet med hegelianismen. Dog skal dette som sagt heller ikke blive en blot og bar diskussion mellem Kierkegaard og Schelling. I en sådan får den ene part som regel overtaget, hvorved foretagendet bliver monografisk, eller endda, biografisk. Da det historien dog heller ikke lader sig benægte, ej heller på åndens gebet, så er der viet en del mere plads til Schelling end til Kierkegaard. For Schelling kom trods alt før, hos ham finder vi det sidste pust, fra en tid hvis problemer på Kierkegaards tid stod i overgangen til noget andet. Han er således en del af det firmament hvorunder Kierkegaard vandrede, den sidste i en nedadgående konstellation.

2006a: 341-342). Universitetet i Göttingens universitetsregister viser da også at Schopenhauer som studerende lånte flere af Schellings naturfilosofiske værker, og Arthur Hübscher skriver at ”[h]e [Schopenhauer] might have been attracted by Schelling’s Romantic attempt to perceive the organic and the inorganic element together and to reduce both to a common principle” (Hübscher 1989: 162), men gør dog samtidig opmærksom på at ”[t]he Göttingen student Schopenhauer could not feel comfortable with the thoughts of the young Schelling” (ibid. 163).

4 Hvilket kan forekomme kuriøst, taget i betragtning af den ellers af Kierkegaard så antagoniserede H. Martensens ros af netop Schellings kapacitet som forelæser. Martensen overværede Schelling i München, under sin udlandsrejse. Om Schellings evner som formidler beretter han følgende: ”der [må] om Schelling siges i eminenteste Betydning: Denne Mand kunde holde Forelæsninger. Han maa vistnok betragtes som En af de Største Docenter, Universiteterne have at opvise” (Martensen 1882: 148)

Det er som sagt ikke en egentlig monografi jeg ønsker at bedrive. Jeg er her inspireret af de overvejelser Dieter Henrich gør sig, over behovet for den af ham konciperede *konstellationsmetode*. Tyngdefeltet for denne metode er den tyske idealismes spæde begyndelse, som er så kompleks at "die philosophiegeschichtlichen Forschungen, die sich innerhalb jedes Kraftfeldes nur an den Werken einer einzelnen Person orientieren, den Aufgabe einer Verständigung über die theoretischen Prozesse dieser Periode und somit auch über die Werke der einzelnen Personen selbst gar nicht gewaschen sein können" (Henrich 1991: 12). Tematikkerne og den næsten umenneskelige acceleration med hvilken de behandles, samt den kompleksitet problemerne indbefattede efterlader ikke rum for en traditionel historisk og alene kontekstualiserende behandling. Skal feltet åbnes op, må der tænkes med, problemerne må antages som endnu ikke løste. Det må fordres at "die historische Arbeit an bedeutenden Konzeptionen einer vergangenen Periode der Philosophie in ein produktives Verhältnis zur gegenwärtigen Verständigung im Denken gebracht werden kann." (ibid. 20). Hverken en tænker eller et menneske lades som bekendt i ro. Studiet af fortidens filosoffer og åndrigheder kan ikke reduceres til det blot og bart opremsende, det vil sige rent doxografiske. At denne tilgang heller ikke helt kan udelukkes, skyldes at vi med den historiske bevidsthed om det anderledes, bedre er i stand til at åbne fortiden op, således at

"daß Potentiale, die in ihnen in Bewegung versetzt sind, ein ganzes Bündel von Fragen und Aufgaben für die Selbstverständigung jeder Gegenwart mit sich führen, deren Horizont nicht verengt und deren Sensibilität für Grundmöglichkeiten der Lebensorientierung nicht erloschen ist. Die Forschung, welche eine Vergangenheit im Blick auf die Ausbildung von deren Potentialen verständlich machen will, kann insofern und in der Folge auch dazu imstande sein, fruchtbare Übergänge zwischen der historischen Forschung und der gegenwärtige Gedankenarbeit eintreten zu lassen (ibid. 21)

Hermed dog ikke sagt at jeg plæderer at ville bedrive egentlig konstellationsforskning. At skulle dette overskrider rammerne for nærværende speciale. Ej heller vil jeg give nogen udtømmende redegørelse for såvel Schellings som Kierkegaards filosofi og tænkning. Én ting forudsætter jeg dog, nemlig at de begge to følger Kants kendte credo for filosofien, nemlig dette at "*Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen*" (Kant 1990: 27). Jeg antager altså, at der er grundproblematikker der er gennemgående, samt at deres løsninger findes ud fra en indre, i den særlige tænkning grundede, konsekvens

Som noget sidste grunder mit arbejde i hvad jeg her vil kalde den 'kierkegaardske' metode, hvor underligt dette udtryk end må klinge. Her tænker jeg på den der findes i *Begrebet Angest*, det vil sige, den beundrende "fordi denne som bekendt baade efter Platos og Aristoteles' Begreb udgjorde

Philosophiens Lidenskab, og den Lidenskab, med hvilken al Philosopheren begyndte” (Kierkegaard 6: 226)⁵. Det er således en beundring der har bragt nærværende speciale til verden, en beundring for det som Rüdiger Safranski har kaldt for ”eine versunkene Welt, als die Philosophie noch einmal, zum letzten Mal vielleicht, in prachtvoller Blüte stand. Die ’wilden Jahre der Philosophie” (Safranski 2001: 11). Disse filosofiens vilde år, denne forrygende tanketyngde, som svingede sig op i himlens uendelige blå højder og kastede sig ned eksistensens allerdybeste dunkelhed, er ikke kun tyskernes, men også danskernes. Som et andet kimbærtogt flokkedes unge mænd til Tyskland: Steffens, Martensen, Sibbern, H.C. Ørsted, Øhlenschläger og Kierkegaard, for blot at nævne nogen af de største. At der har eksisteret en dansk-tysk intimitet lader sig ikke fornægte. Når man ydermere betænker Odo Marquards bedømmelse af den tyske idealisme:

”Kant legte Wert darauf, die Bedingungen der Menschenmöglichkeit als Grenzen zu begreifen [...] seine Philosophie war also emphatisch und just deshalb die eigentliche Philosophie der Neuzeit. Fichte beendete diese Bescheidenheit [...] seine Philosophie moralisiert alles und wurde dadurch unbedingt unbescheiden: er lancierte die Gegenneuzeit. Hegel stellte durch eine scheinbar unbescheidene Philosophie die Bescheidenheit wieder her: [...] er [dachte] spekulativ das Absolute absolut so, daß Menschen gerade nicht präbendieren können das Absolute zu sein: insofern versuchte er, die Neuzeit von der Gegenneuzeit zu retten. Und Schelling? Was war mit ihm? [...] Kant war die Wahrheit; Fichte war die Unwahrheit, die als absolute Selbstsicherheit auftrat; Hegel suchte – in jeder Beziehung – zu retten, was zu retten war [...] Und Schelling? Was war der – nach Kant und nach Fichte, vor Hegel und neben Hegel und nach Hegel – in dieser Formation? Schelling war die Unsicherheit” (Marquard 1975: 10-11).

Så står vi i et endnu åbent forhold til Schelling, og de tanker og idéer der er strømmet mellem Tyskland og Danmark. Selvom det ikke er mit formål at undersøge kulturudvekslingen, så håber jeg at kaste en smule lys over, at det hele er en kende mere komplekst end som så. At vi endnu langt fra er færdige med fortiden, og at den heller ikke er færdig med os.

Idealismen i optakt

Det store problem for romantikerne og den generelle efter-kantianske filosofi var selve grundlaget for viden selv. Det var da også Kant selv der opstillede spørgsmålet, nemlig ”Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?” (Kant 1993: 26). Dette er det egentlige kernespørgsmål. Metafysikken lader sig nemlig kun grunde gennem en for det første syntetisk sætning, hvilket skyldes at disse typer af sætninger, hvad enten de forholder sig til erfaringen eller til erkendelsen, er formerne i

5 Jeg citerer Kierkegaard efter Kierkegaards samlede værker i 3. udgaven. Arabertallet, der står i stedet for årstal, anfører hvilket bind der er tale om.

forhold til viden. Derimod er de analytiske sætninger blot sammenlignende, er skaber derfor ikke viden selv. De analytiske domme er "bloß erläuternd [...] und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun", hvorimod de syntetiske er "erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrößern" (ibid. 14). Således er det klart, at enhver ny viden kun kan komme af denne syntetiske viden – men her opstår problemerne også, for hvis metafysikken skal være sin titel som første videnskab værdig, så skal dens viden også kunne grundet *a priori*, da den netop er *apriorisk* viden om viden. For at komme til en afklaring må metafysikken udredes, og ikke-syntetiske sætninger defineres og fjernes: "Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urteilen unterscheiden" (ibid. 20). Dette bliver som sådan metafysikkens egen kerne, nemlig at komme til en klarhed om sig selv og om viden som sådan. Dermed er en del af kimen til Kants efterfølgere lagt, for Kant formår ikke at levere et for dem fyldestgørende svar eller fundament for viden selv. For F. H. Jacobi er selve problemet i Kants, og i det hele taget alle fornufts-logiske systemer, at de ender i ubegrundethed, som der, når systemet samtidig hævder sin sandhed, er fatalisme, eller nihilisme, hvilket han gør rede for i fortalen til *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1819)⁶. I stedet må det grunde i en åbenbaring, i Gud: "Vernunft dagegen, als Wahrnehmung und Voraussetzung Gottes, weiß im Menschen das Höchste. Will er darüber hinaus, so gerät er in den logischen Emanatismus, das ist, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts" (Jacobi 2000: 313). Her er der tale om en viden, der er grundet i Guds åbenbaring, hvilket lader sig ane – men "der Philosoph, welcher unter seinen Forschungen den geahndeten Gott verliert, notwendig das Nichts findet" (ibid. 314). Hvordan sandhed i det hele taget, eller viden så er mulig har Jacobi et interessant bud på, nemlig at det kun er det ved en tro, som finder sin begyndelse i følelsen og anskuelsen, thi

"es gibt durchaus keinen bloß spekulativen Weg zum Innwerden Gottes, die Spekulation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigne Beschaffenheit erhärten, daß sie für sich leer ist ohne jene Offenbarungen, und sie nur *bestätigen*, nicht sie *begründen* kann. Weil sie aus sich selbst nur zu einer geistlosen Notwendigkeit, einer Substanz, gelangt, so ist nur über sie vermitteltst eines Sprunges, den ich **Salto mortale** genannt habe, hinwegzukommen" (ibid.)⁷

6 Fortalen stammer fra udgaven fra 1819, men første udgave, der indeholder en del af den samme argumentation, er fra 1785.

7 Og her burde det være indlysende, at denne salto mortale på samme vis som hos Kierkegaard udgør et kvalitativt spring. Også Schelling hentede inspiration fra Jacobi, men havde samtidig indvendinger, blandt andet med stridsskriftet *Denkmal an Jacobi* hvilket var en reaktion på Jacobis *Von göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* "in which Jacobi accuses Schelling's philosophy of atheism" (Rasmussen 2003: 211). I øvrigt giver Anders Moe Rasmussens artikel et godt indblik i Jacobi i forhold til den tyske idealisme og Kierkegaard.

Det som Jacobi formår, er at sætte spørgsmålstegn ved viden i sig selv, som noget selvberoende. Det er og bliver en klar udfordring for alle, der ikke som Jacobi kan klare sig med en salto mortale, og derved med en ren *Glaubensphilosophie*. Vi ser altså her et anstød til en konception af det absolutte, men netop dertil må indrømmes, at dette ikke kan være noget rent stillestående.

Den store udfordring som Kant efterlader til sine efterfølgere, opsummerer Novalis, på ironisk-lakonisk vis, nemlig dette at "[w]ir suchen überall das Unebdingte und finden immer nur Dinge" (Novalis 2008: 390). Uden det ubetingede er det klart at ikke blot filosofien, men alle videnskabers sandhed alene beror på tingsligheden, og derved bliver alt relativistisk. Uden et ubetinget opstår den egentlige grundløshed, som må forstås som én lang årsagskæde, og filosofien er derved ikke videre end en tør rationalisme. En uendelig årsagskæde må som sådan opfattes som en falsk uendelighed, da den netop er relativistisk og afhængig af årsag efter årsag, uden at der er en egentlig uendelighed til grund. Novalis åbner da også op, for at muligheden for at komme udover og videre end det rent betingede må være der: "[g]anz begreifen werden wir uns nie, aber wir werden und können mehr als begreifen" (ibid). Hvad dette mere end begribelsen så er, det er den udfordring som filosofien må forsøge at løse.

Schelling selv skriver i et brev til Hegel om nødvendigheden af at komme videre end de resultater som Kant havde leveret gennem sin kriticisme. På dette tidspunkt er Fichte begyndt at røre på sig i Jena, året er 1795:

"Ich lebe u. webe gegenwärtig in der Philosophie. Die philos. ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? - Ein Kant wohl, aber - was soll der große Haufe damit. *Fichte*, als er das leztamal hier war, sagte, man müsse den Genius des Sokrates haben, um in Kant Einzudringen. Ich finde es täglich wahrer. - Wir müssen noch weiter mit der Philosophie! Kant hat *alles* weggeräumt - aber wie sollten sie's merken? Vor ihr Augen muß man es in Stücke zertrümmern, daß sie's mit Händen greifen! O der großen Kantianer, die es jetzt überall giebt! - Sie sind am Buchstaben stehen geblieben [...] *Fichte* wird die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst [die] meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden" (Schelling 2001: 16-17).

Man mærker med hvilken entusiasme og ildhu den unge generation følte filosofien, ikke blot som et fag, men derimod som en fordring. At det senere skulle vise sig nødvendigt også at gå videre end Fichte, viser sig blandt andet i konceptionen af naturfilosofien.

En af Dieter Henrichs velsagtens største forskningsmæssige resultater, er påvisningen af Hölderlins betydning for den videre udvikling i den tyske idealisme efter Kant. Han har således påvist hvorledes Hölderlins invitation af Hegel til Frankfur i året 1797: "Seit der Frankfurter Begegnung blieb Hegel auf einem kontinuierlichen Weg der Entfaltung, auf den er ohne Hölderlins vorausgehendes Nachdenken nicht gefunden hätte" (Henrich 2010: 11). Det som Hölderlin bidrog

med, var en substantiel kritik af Fichtes tidlige videnskabslære, som han ikke mente var fyldestgørende i forklaringen af menneskets modsatrettede væsen. Som løsning konciperede han selv et begreb om kærlighed, som må være et resultat af det konfliktuerede væsen mennesket geråder rundt i, nemlig modsætningen mellem stræben mod det ubetingede og mod det for-enklede, det særlige: "So verwandelt sich ihm Liebe zu einer Kraft, die nicht in einem Zustand, sondern nur in Bewegung durch Gegensätze zu denken ist" (Ibid. 17). Hvor der hos Fichte var tale om en ren aktivitet eller dåd, så sker der her en udvikling mod bevægelse som hovedprincip. Men ikke blot Hegel fik sine anstød af Hölderlin – også Schelling nød godt af sin tidligere studiekammerats omgang med Fichte i Jena. Tilbage i 1795 besøgte Hölderlin Schelling i Tübingen, og med sig havde han et udkast til en filosofi der gik videre end Fichte:

"Hölderlin [kam] dazu, Bewußtsein und Ichheit voraus eine Einigkeit anzunehmen, die er mit Spinoza in allem Dasein, mit Fichte als Grund der Entgegensetzung dachte. Wieso dies Sein durch Teilung Gegensätze produzieren kann, vermochte Hölderlin zunächst nicht zu sagen. Er konnte sich der Frage danach auch entziehen: Die Ureinigkeit ist für ihn wohl höchste Gewißheit, aber nicht Gegenstand einer deskriptiven Erkenntnis. [...] So konnte Hölderlin eine einfache, aber in ihren Möglichkeiten bedeutsame philosophische Theorie erwerben, in der die Situation der Menschen etwa so gedeutet wird: Er geht hervor aus einem einigen Grund, auf den er bezogen bleibt in der Gewißheit von den Voraussetzungen seines Daseins und der Idee von der Möglichkeit neuer Einigkeit. [...] eine Antizipation der Einigkeit, die er verloren hat [...] Hölderlin hatte diese Philosophie noch im Jahre 1795 fertig ausgearbeitet. Über sie muß er sich mit Schelling in zwei Gesprächen⁸, über die viel gerätselt worden ist, ausgesprochen haben." (ibid. 21-22).

Disse tidlige anstød er væsentlige, for her opstår der netop en kim til såvel identitetsfilosofien, som idéen om det kommende, hvorved den forventede enhed altså selv er en bevægelse, en vorden. Med disse anstød mener jeg at kunne identificerer igangsættelsen af to store projekter i den tyske idealisme. Det første er selve omhandler viden selv og dens grund, der fra at have været noget statisk alene tilhørende subjektet, nu er involveret i en proces eller bevægelse. Det er dette der

8 Omend Schelling i et brev til Hegel dateret d. 21/7 1795 skriver "Hölderlin ist, wie ich höre zurückgekommen. Hier haben wir noch nichts von ihm gesehen" (Schelling 2001: 29). Det skal bemærkes at Andrew Bowie i sin bog om Schelling, virker til at bytte forholdet mellem Hölderlin og Schelling om: "Hölderlin realises in 1794-95, when he was in contact with Schelling, that Fichte's notion of the absolute I that is grounded in intellectual intuition is deficient" (Bowie 1993: 26). Hvordan forholdet så end er, så hælder jeg mest til at give Henrich ret, da der ikke umiddelbart er noget der indikerer at Schelling og Hölderlin var i kontakt med hinanden allerede i 1794. Dette understøttes af et brev fra Schelling til Hegel, dateret 6/1 1795: "Hölderlin – ich vergeß' es seiner Laune, daß er unsrer noch nie gedacht hat." (Schelling 2001: 15). Og faktisk er det Hegel der gør Schelling opmærksom på, at Hölderlin befinder sig i Jena, hvor han hører Fichte forelæse, i et brev dateret 4/2 1795: "Hölderlin schreibt mir zuweilen aus Jena, ich werde ihm wegen deiner Vorwürfe machen; er hört Fichte'n u. spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanem" (ibid. 20).

bliver det absolutte. Det andet er denne bevægelses gang, som må være både fri og nødvendig. Før jeg går videre til Schelling selv, vil jeg dog hurtigt kaste lys over det, som jeg mener er de væsentligste tematikker hos Fichte, nemlig *Aktivitet* (Thätigkeit) og *Selv-sætten*.

Fichtes *Wissenschaftslehre*

I den første udgave af sin videnskabslære, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), giver Fichte sit første systematiske bud, på en filosofi der kan ligge grunden til en kritisk filosofi, og som sådan søge at løse de udfordringer som Kant gjorde opmærksom på. Oprindeligt var teksten ment som et håndeksemplar til hans kommende studerende ved universitetet i Jena. Opgaven som han stiller sig selv er "[w]ir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen. Beweisen, oder bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll" (Fichte 1997: 11). Allerede her geråder vi altså ud i et af de helt store problemer, nemlig at så snart noget er ubetinget, så lader det sig ikke bevise, da et bevis ville betinge det. Fichtes løsning er nu, at lade det første være "diejenige *Tathandlung* [...] die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt" (ibid.). Dermed er det første sat som en aktiv-handling, eller måske rettere en *gøren-handling*.⁹

Grebet er nemlig, at der i enhver Tænken går noget forud, nemlig Jeg'et selv, det som tænker. Dette begrundes Fichte i identitetssætningen $A=A$ ¹⁰. Når vi siger $A=A$, så vil ingen nemlig se det urigtige deri, den er "*ohne allen weitem Grund, gewiß: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Bestimmung, tut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen*" (ibid. 13). Dette siger naturligvis intet om hvad A er, eller at A overhovedet er, men peger på at vores primærformåen er en sætten noget. Dermed mener Fichte at have fundet den "*Form* [...] von

9 *Tathandlung* lader sig meget svært oversætte. Jeg bruger i det følgende næsten konsekvent aktivitet som oversættelse, på trods af at dette ord også findes på tysk.

10 Det skal her indskydes at Heidegger ikke mener at Identitetssætningen kan være den første sætning da denne selv er grundet i grunden, i grundsætningen vis aksiomatiske karakter har forrang som værenhedsbestemmende. Heideggers mener for det første at $A=A$ udtrykker lighed, men "*Gleichheit ist etwas anderes als Identität*" (Heidegger 1957: 21). For det andet, så er identitet udtrykt som "*das Selbe es selber, das Selbe mit sich selbst*" eller mere kort "*mit sich Selbst Gleich. Aber Gleiches gibt es nur, wo mehreres ist.*" (ibid.) Hvorfor det ikke kan være ren identitet. Andre igen definerer identitet som "*Zusammengehörigkeit von Verschiedenen im Selben, deutlicher: Zusammengehörigkeit von Verschiedenen auf Grund des Selben. Auf Grund? Das Selbe kommt hier als der Grund der Zusammengehörigkeit ins Spiel. In der Identität spricht der Charakter des Grundes als das, worauf und worin die Zusammengehörigkeit von Verschiedenen beruht*" (ibid. 22). Dermed kan identitet ikke tænkes uden en grund.

dem, *was man weiß*” (ibid.) Dette hvad vi ved er dermed sætten. Denne mest primære sætten må nu enten være i Jeg’et eller i det mindste være sat af Jeg’et og vi ikke kan komme længere tilbage end til Jeg’et, så må ”dem *Ich durch das Ich selbst gegeben sein*” (ibid.). Men dermed kommer Jeg’et til at være grunden for tingenes væren, da disse kun kan sættes igennem identitetssætningen $A=A$, der jo også kan formuleres $A \text{ er } A$, således *er A* altså i denne sætten. Overføres identitetssætningen nu til Jeg’et selv, så får vi ”*Ich=Ich; Ich bin ich*” (ibid. 14) Hermed er vi kommet til et faktum, nemlig at Jeg er, men ikke til en gøren-handling, for dette at jeg er, er at betragte som empirisk bevidsthed, og dermed ikke første-viden om viden selv, men derimod i bevidstheden betinget viden. Hermed er der fundet et fundament for al empirisk viden, men ikke for viden selv, som forudsætter at Jeg er: ”*Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtsein, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei*” (ibid. 15). Dermed bliver Jeg’ets karakter en ren aktivitet, en begrundende, som ikke kan begrundes af andet end sig selv, som altså sætter sig selv i konstant aktivitet:

„*Das Ich setz sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzen durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setz sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß*” (ibid. 16).

Jeg’et sætter dermed sin egen væren, og skal ikke tænkes som hverken prædikat, eller relativt subjekt, thi det relative subjekt er i sig selv et prædikat, der er sat på væren, og derfor blot udtrykker et værende – Jeg’et derimod er ren aktivitet, det er sin sætten og uden sin sætten var det ikke, men det er ikke betinget af andet end sig selv, som sin selv-sætten. Dermed er Jeg’et blevet et absolut subjekt og er det absolut, ja så er det samtidig også nødvendigt: ”*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seind, setzt ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und wo es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.*” (Ibid. 17). Da Jeg’et er absolut og nødvendigt, så må det nødvendigvis også oprindeligt sætte sin egen væren – og dette kan igen kun ske ved en aktivitet og herfra lader sig ikke mere aflede, thi Jeg’et kan ikke afledes fra sig selv, da det sætter sig selv, og kun i denne sætten er sig selv.

Men Jeg’et kan ikke være helt i indifferens, altså kun sig selv, for der må være noget der ikke umiddelbart er Jeg. Da dette dog ikke kan findes udenfor Jeg’et, for Jeg’et er begrundelsen for al viden som sådan, så må det være i Jeg’et, eller noget Jeg’et sætter. En sætning som $-A \neq A$ eller

ikke-A er ikke =A, er nemlig ligeså umiddelbar bevidst som den foregående A=A. Men for at hævde at noget ikke er noget andet, så må det være sat, og da dette er en fundamental viden så "wird [es] demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegengesetz. -A ist *als* solches, gesetz, schlechthin, *weil* es gesetzt ist." (ibid. 22). Dermed er modsætningen sat i den oprindelige identitet imellem Jeg og Jeg, og identiteten må forudsættes. Men dermed er selve den oprindelige modsætning selv sat i Jeg'et: "Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das Entgegengesetzte, insofern es ein *Entgegengesetztes* ist (als bloßes Gegenteil überhaupt) gesetzt. [...] Das Entgegengesetzsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt" (ibid. 23). Vi har altså nu en oprindelig modsætning sat ved Jeg'et selv. Skal den være oprindelig må den være en oprindelig handling fra Jeg'et selv, som derved sætter noget der ikke er Jeg. Og dette er så "das dem Ich Entgegengesetzte ist =*Nicht-Ich*" (ibid. 24). Dermed sætter Jeg'et sig ikke blot som Jeg, men derimod også som Ikke-Jeg, hvilket er alt det, der ikke er Jeg. Hermed har vi i klassisk forstand en tese (jeg) og en anti-tese (Ikke-Jeg). Disse to sammensætning i en syntese Jeg=Ikke-Jeg, er den første oprindelige syntese: "in der ersten synthetischen Handlung, der Grundsynthesis (der des Ich und Nicht-Ich), [ist] ein Gehalt für alle möglichen künftigen Synthesen aufgestellt, und wir bedürfen auch von dieser Seite nichts weiter. Aus jener Grundsynthesis muß alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll." (ibid. 44). Det burde være tydeligt hvor fundamental en rolle handling og aktivitet spiller, samtidig med at en række præliminære udtog til en dialektik foretages, som ikke blot er rent logisk, men som er et grundlag i bevidstheden, nemlig at denne er af syntetisk karakter. For aktivitetens dominans vil jeg som noget sidste fremhæve dette sted, hvor Fichte sætter aktiviteten som Realitet: "Der Begriff des *Sich-Setzen*, und der *Tätigkeit* überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also – alle Realität ist *tätig*; und alles *Tätige* ist Realität" (ibid. 55).

Jeg skal ikke komme videre ind på Fichtes videnskabslære, hvor interessant og vidtløftig denne så end er. Det væsentlige er at der sættes et absolut i aktivitet, som hele mulighedsbetingelsen for viden, og denne aktivitet bliver hos Schelling til proces, som dog må række ud over Jeg'et selv.

Schellings 'metode'

For at gå videre er det nødvendigt at komme til en afklaring af den metode, som Schelling opstiller i *System des transzendentalen Idealismus* (1800)¹¹. I netop dette værk sker der en række, for det

11 Det fremgår af auktionskataloget over Kierkegaards bogsamling, at han ikke ejede netop dette skrift. Af de væsentligste titler af Schelling som Kierkegaard ejede, skal her nævnes *Philosophische Schriften I* som indeholder

følgende, vigtige begrebsudviklinger. Før jeg kommer nærmere ind på dette er det dog nødvendigt, kort at komme ind på Schellings naturfilosofi, da der her afklares en række begreber, der antages som selvfølgelige i ovennævnte værk. Desuden er der med naturfilosofien tale om et af Schellings mest originale bidrag

Naturfilosofien – kort fortalt

Skriftet *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), afslutter som sådan det der kaldes den naturfilosofiske periode i Schellings produktion, men dermed ikke sagt at de dermed vundne resultater forsvinder ud af hans senere værker. Analogier til naturen og det væsentlige i en *Gesammtkonzeption* af helheden, er fortløbende igennem hele Schellings tænkning. For at vinde et bare nogenlunde klart indblik i Schellings tankeverden, er det derfor uundgåeligt at snige sig udenom hans meget sindrige naturkonzeption. I det ovennævnte skrift opstår idéen om naturen som værende dobbelt, eller oprindelig identitet, der viser sig som en duplicitet, nemlig som værende produkt og produktiv på samme tid: ”die *Natur* als bloßes *Product* (*natura naturata*) nennen wir *Natur* als *Object* (auf diese allein geht alle *Empirie*). Die *Natur* als *Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur* als *Subject* (auf diese allein geht alle *Theorie*)” (Schelling 1985: 352). Dette peger henimod at naturen fra grunden af ikke skal betragtes som et blot og bart objekt, sådan som den filosofiske tradition ellers har haft for vane. En ren empirisk betragtning kommer aldrig til en fuldkommen indsigt, thi ”[d]a das *Object* nie unbedingt ist, so muß etwas schlechthin Nichtobjectives in die *Natur* gesetzt werden, dieses absolut Nichtobjective ist eben jene ursprüngliche *Productivität* der *Natur*” (ibid.) Hermed søger Schelling at komme ud over en for ham at se forsimplet naturvidenskab, men en samtidig ligeså ensidig filosofi, der kun har subjektet og dets præmisser for øje. I den oprindelige identitet er naturen et blot og bart hele, som dog ikke lader sig begribe i sin helhed, uden at en proces sættes i værk, hvori der ligger en duplicitet af produktion og produkt, som dog må ligge i naturen selv, da ”*Natur* ist ursprünglich *nur* *Produktivität*, es kann

det såkaldte Frihedsskrift og *Schellings erste Vorlesung in Berlin*. (Rohde 1967: 52-53) (Schellings værker er opført i kataloget som nr. 471, 763-767 samt 799). Værket har dog ikke været mindre kendt i samtiden end at Poul Martin Møller i sin ufuldendte novelle *En dansk Students Eventyr* kan lade hovedpersonen Frits skrive hjem til studenterkammeraterne ”[s]end mig endelig med næste Post Fichtes transcendente Idealismus. Man maa dog have noget Filosofi at slaa sig igennem Livet med. det angrer mig, at jeg hørte Sibberns Forelæsninger saa højt forsummeligt” (Møller 1930: 303-304). Møller læste som bekendt dele af novelle højt i Studenterforeningen, hvorfor jeg ikke kan tænke mig andet, end at Frits’ forglemmelse har været en vittighed til de indforståede. (Ifølge Vilhelm Andersen læste Møller højt d. 28. Februar 1824, til stor latter) (Andersen 1944:190).

also in dieser Produktivität nichts bestimmtes seyn, [...] also kann es auch durch sie nicht zu Producten kommen. - Soll es zu Producten kommen, so muß die Produktivität aus einer unbestimmten eine bestimmte, d.h. sie muß *als reine* productivität aufgehoben werden" (ibid. 355). Dermed ophører naturen med at være ren identitet og dette sker, for at naturen kan blive objekt for sig selv, hvorved det rene subjekt nu bliver et 'selv-objekt' (ibid. 356). Den opsplætning i subjekt og objekt, som vi traditionelt opererer med, ligger altså oprindeligt i naturen, hvor den fremkommer, ikke pludseligt, men gennem en proces.

Det som videre er væsentligt er at naturen bliver en vorden. Består et produkt nemlig ganske for sig selv, så er det netop tidsløst. Dermed så er der "schlechterdings kein *Bestehen* eines Products denkbar, *ohne ein beständiges Reproducirtwerden*, Das Product muß *in jedem Moment vernichtet*, und *in jedem Moment neu reproducirt*" (ibid. 356-357). Dermed er objektet, eller produktet, i en konstant vorden. Dermed er der sat en syntese imellem realt og idealt, som tegner sig som to modsatrettede tendenser – en til produkt, altså begrænsende i forhold til den oprindelige identitet, og en til produktion, som søger udvidelse, men som dog ikke lader sig udvide uden produkt, da ren produktivitet er uendelighed. Disse modsatrettede tendenser ser vi i produkterne, men ikke i naturen selv. Produktets begyndelse "ist der allgemeine Hemmungspunct der Natur, der Punct, von wo aus alle Evolution der Natur beginnt. Aber dieser Punct liegt in der Natur, wo wie sie evolviert ist, nicht da oder dort, sondern überall, wo ein Product ist." (ibid. 359). Men produktet er som sagt i evig vorden, derfor er selv det endelige produkt selv, når det er af naturen, uendeligt. "die Natur in jedem Product [ist] nocht unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Universums" (ibid. 360). Vi får altså her et billede af naturen som være oprindelig produktiv, og at denne produktivitet er til stede i produkterne selv. Dermed opstår der et dynamisk system i proces mellem produkt og produceren.

For at bringe dette ret komplicerede stykke af Schellings filosofi til nogenlunde afslutning¹², vil jeg komme ind på de tidlige stadier i udviklingen af Schellings dialektik. Vi står i en situation, hvor produktiviteten skal begrænses, for ellers kommer et produkt aldrig på tale. Dermed må der sættes en oprindelig begrænsethed i produktiviteten selv, men "[d]a jenseits der begränzten Produktivität *reine Identität* ist, so kann die Begränzung nicht gegeben werden durch eine schon vorhandne Differenz, also durch eine *in der Produktivität selbst* entstehende *Entgegensetzung*" (ibid. 376). Differensen er dog betingelsen for al aktivitet og dermed for al produktivitet. Som vi husker var systemet dynamisk, med modsatrettede tendenser, af hvilke de mest simple er kontraktion og

12 Det er som sagt ikke en udtømmende fremstilling. Naturfilosofien er et studie i sig selv værdigt. Her skal blot antydes.

ekspansion. Imellem disse er altså sat en vekslen, som i forholdet differens-indentitet, bliver et tredje, som altså som sådan er vekslen selv. (ibid.) Men dette tredje kan ikke begribes i andet end modsætningen, og det er det tredje der er grundlaget for den egentlige kontinuitet, som kun sker i ophævelsen af den oprindelige identitet - "[d]er Gegensatz ist Aufhebung der Identität. Aber die Natur ist ursprünglich Identität. - Es wird also *in* jenem Gegensatz wieder ein Streben nach Identität seyn müssen. Dieses Streben ist bedingt *durch* den Gegensatz, denn wäre kein Gegensatz, so wäre Identität absolute Ruhe und auch kein *Streben* nach Identität" (ibid. 377). Og hermed også sagt, at hvis der ingen identitet var i modsætningen, så kunne denne ikke fortsætte, da modsætningen forudsætter en enhed. Dette leder Schelling frem til begrebet *indifferens*, som altså er det tredje, en stræben mod indifferens. (ibid.). Her skal holdes for øje, at "Differenz und Streben nach Indifferenz ist der Zeit nach Schlechthin Eines und zugleich" (ibid.). Dermed er indifferensen godt nok sat som noget tredje, men er aldrig identitet, men derimod det som holder modsætningen i gang, i hvilken produktiviteten producerer. Med denne tredje er naturen ikke længere noget som skal tænkes i ren identitet: "[k]eine Identität der Natur ist absolut, sondern alle nur Indifferenz" (ibid.) Dette er væsentligt for naturens produktivitet. Indifferensen forudsætter den oprindelige modsætning, og kan altså ikke ophæve den absolut, da modsætningen som oprindelig, går forud. Indifferensen fortsættelse er altså betinget af modsætningen, "so wie umgekehrt, daß der Gegensatz fort dauert durch die Fortdauer des dritten [indifferensen] bedingt ist" (ibid.). Vi har altså en modsætning, som ikke ophæves og som heller ikke medieres, men som skal tænkes som en uendelig proces mod sin egen opløsning, som dog kun, da modsætningen er sat oprindeligt, kan blive relativ indifferensiering.

Schellings naturfilosofi udgør den ene halvdel af hans total-konception af filosofien. Nemlig den der skal forklare det ideelle fra det reelle:

"Wenn es nun Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären; beyde Wissenschaften sin also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft; da ferner beyde Richtungen nicht nur gleich möglich, sondern gleich nothwendig sind, so kommt auch beyden im System des Wissens gleiche Nothwendigkeit zu." (ibid. 340-341).

Dermed er et grundelement i Schellings filosofi vundet; dette at videns-systemet er et hele, med flere dele, der dog i grunden er identiske. For at viden skal kunne udfolde sig, må den dog være i vorden, eller i en proces. Og denne proces er netop det vigtigste, også i det følgende hvor jeg vil berøre transcendentalfilosofien. Men først et par afsluttende ord om naturfilosofien.

Marx Horkheimer har sagt om denne:

”Es gibt kein treffenderes Bild für die Ausführung der Naturphilosophie als daß sie eine gedankliche Nachdichtung der Natur als eines einheitlichen sinnvollen Organismus sei, der als Zweck die Geburt der Intelligenz habe. Der geheime Sinn der Natur, ihr Geheimnis, das der Naturphilosoph durch seine Nachdichtung entschleiert, ist das bewußtlos schaffende Absolute, dasselbe Absolute, das auch in uns selbst als bewußt handelnden Wesen lebendig ist und Geist ist, wie wir selbst” (Horkheimer 1990: 152)

Jeg mener at Horkheimer i den grad rammer hovedet på sømmet med denne vurdering¹³. Det absolutte er det fælles, men problemet med det absolutte er naturligvis, at det i sig selv ikke kan være som ren identitet, da dette ville lade al differens forgå, og dermed al forskel, til hvilken der hører så fundamentale principper som succession, og dermed tid i det hele taget. For at komme frem til bare et nogenlunde begreb om dette første fælles, må Schelling og naturfilosofferne foretage en efterdigtning¹⁴ – netop derfor gik naturfilosofien også under navnet spekulativ fysik. Schelling

13 Mest tydeligt i udtalelser som disse: ”Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt.” (Schelling 2000: 299).

14 Som eksempel kan jeg fremdrage Goethes digte, selvom det ville være en fejlslutning at kalde ham for fuldblods naturfilosof, så er også han interesseret i Urfænomenet, bl.a. i hans morfologiske betragtninger, hvor en kritik af den rent analytiske naturvidenskab fremkommer: ”Betrachten wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, daß nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke [...] Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen; sondern, wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken. Das gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten” (Goethe 1955: 55-56). Ydermere genfinder vi netop naturkonceptionen som en dynamisk organisme, med en kerne, et *Ur* i digte fra Goethes hånd. Eksempelvis i Digtet *Die Metamorphose der Pflanzen*: ”Wende nun, o Geliebte, den Blick zum bunten Gewimmel, // Das verwirrend nicht mehr sich vor dem Geiste bewegt. // Jede Pflanze verkündet dir nun die ew’gen Gesetze” (Goethe 1974: 200). At naturen skal ses som sammenhængene med mennesket ses f.eks. også i digtet *Parabase*: ”Freudig war, vor vielen Jahren, // Eifrig so der Geist bestrebt, // Zu erforschen, zu erfahren, // Wie Natur im Schaffen lebt. // und es ist das ewig Eine, // Das sich vielfach offenbart; // Alles nach der eignen Art. // Immer wechselnd, fest sich haltend; // Nah und fern und fern und nah; // So gestaltend, umgestaltend - // Sum Erstaunen bin ich da. (ibid. 358). Det må her ihukommes at Goethe og Schelling begge befandt sig i Jena og i en årerække havde et nært bekendtskab. Allerede d. 11/11 1798 sender Schelling sin naturfilosofi til Goethe ”bin ich so frei, die indeß herausgekommen Bogen der Naturphilosophie zu überschicken, der ich mit der größten Verehrung zu verharren die Ehre” (Schelling 2001: 194), og senere da venskabet er mere fasttømret skriver han ”[i]n der sicheren Überzeugung von dem gütigen Antheil, den Sie an den Fortschritten meiner naturphilos. Untersuchungen nehmen, erde ich mir die Freiheit nehmen, Ihnen die Bogen vom zweiten Heft meiner Zeitschrift [*Zeitschrift zur spekulative Physik*] zuschicken zu lassen” (Schelling 2010: 214).

mente nemlig, at naturfilosofien stod på et realistisk grundlag, og derfor var fysik. Blot var ”das erste Problem dieser Wissenschaft, [ist] die *absolute* Ursache der Bewegung” (Schelling 1985: 342). Dermed havde han lagt afstand til empirisk fysik, som kun kan finde afledede årsager, og sneget det absolutte, som dog ikke som sådan er grunden, ind i naturvidenskaben; og med det absolutte følger forbindelsen mellem os og naturen, mellem bevidstløshed og bevidsthed, mellem frihed og nødvendighed. For vi husker at der var tale om en indifferens, og denne indifferens er det der holder det hele kørende, punktet imellem modsætningerne, som netop ikke kerer sig om dupliciteten eller produktiviteten og produktet. Ikke identitet, men derimod en ligegyldighed, en *laissez faire*.

Det er her vigtigt at holde sig for øje, at Schellings naturfilosofi ikke blot er en simpel forklaringsmodel med en tilgrundlæggende final årsag. Her er ikke tale om et system forklaret ud fra et enkelt princip. Tværtimod har vi her at gøre det vi kan kalde verdens at’hed. Dette, at noget er, er en mystifikation. Mest prægnant er det udtalt hos Wittgenstein i *Tractatus Logico-Philosophicus* nemlig i paragraf 6.44: ”Nicht w i e die Welt ist, ist das Mystische, sondern d a s s i e ist” (Wittgenstein 1922: 186). Hertil er det dog nødvendigt at påpege, at selvom at’heden er et fælles problem, så søger Wittgenstein ikke det dybereliggende i at’heden, sådan som Schelling forsøger sig. I en forudgående paragraf (6.432) hedder det således at ”W i e die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht i n die Welt” (ibid.). Endvidere står det klart, at hvor Schelling ikke abonnerer på en tavsheds-mystifikation eller på et begreb om det uudsigelige, så findes netop denne tavshedens doktrin hos Wittgenstein. Tavsheden er for ham det der viser sig, og denne visen, er netop det mystiske, for ”[e]s gibt allerdings unaussprechliches. Dies z e i g t sich, es ist das Mystische” (ibid.).

Også for Heidegger stiller problemet sig om grund kontra verden sig som yderst prægnant. I hans skrift *Hegel und die Griechen* støder vi således på en tese om at metafysikken er et allestedsnærværende i den moderne tekniske tidsalder. Metafysikken som netop er bestemt ved dens hvad-hed, som spørger efter det værende, men ikke efter det at noget er: ”Wenn die moderne Physik auf die Weltformel zusteuert, dann bekundet sich darin dies: Das Sein des Seienden hat sich in die Methode der totalen Berechenbarkeit aufgelöst” (Heidegger 1976: 432). Metoden som Hegel fuldendte, gjorde netop metoden selv til et dominerende: ”[i]m System des spekulativen Idealismus ist die Philosophie vollendet, d. h. in ihr Höchstes gelangt und von da her geschlossen” (ibid.) og videre ”die Methode, d. h. die speukaltive Dialektik ist für Hegel der Grundzug aller Wirklichkeit. Die Methode bestimmt daher als solche Bewegung alles Geschehen, d. h. die Geschichte” (ibid.). Her ser vi altså metodens dominans, hvorved det egentlige spørgsmål om væren selv, må træde i

baggrunden. Da metoden grunder i et fuldkomment begreb om subjektivitet, står al andethed kun i forhold hertil.

Videre fremsætter Heidegger i *Der Satz vom Grund* den tese, at alt grunder i en forestilling om grunden, hvilket skyldes at det filosofiske aksiom, mest prægnant formuleret af Leibniz *Nihil est sine ratione* er grundens grundsætning. Denne sætning er den dominerende, og har i en historisk udvikling hævet sig op, som den eneste altdominerende i den tekniske tidsalder, men som har tilsøret sig: "Wir bewegen uns überall im Strahlungsbereich des Anspruches auf Zustellung des Grundes und haben es zugleich ungewöhnlich schwer, eigens auf diesen Anspruch zu achten, um darin *die Sprache* zu vernehmen, die er eigentlich spricht" (Heidegger 1957: 57). Overalt taler den blotte hvadhed altså sit sprog, som stiller os i dets magt. Stillet i grundsætningen, ophæves selv differenserne, det særegne og det oprindelige: "Die Beseitigung geschieht in eine Einheit, die geeignet ist, das anscheinend Widersprechende zu tragen, d. h. ihm einen Grund zu geben" (ibid. 59). Jorden berøves menneskene og atheden klinger ud, fordamper under grundens sol, og des mere denne opstiger, "um so dürftiger wird das Vermögen des Menschen, im Bereich des Wesenhaften zu bauen und zu wohnen" (ibid. 60).

Transcendentalfilosofien

Efter dette korte rids af naturfilosofien, samt nogle overvejelser derover skrider jeg nu over til det førnævnte værk af Schelling *System des transzendentalen Idealismus*. Her finder vi en del interessante tanker, som jeg vil fremhæve, men derudover vil jeg ikke gå i dybden med selve værkets meget komplicerede arkitektoniske opbygning, eller den deduktion som Schelling foretager for at konstruere det Subjekt-Objektive¹⁵. Det er her mere resultaterne der interesserer mig, da de skal bringes i berøring med Kierkegaard.

Schelling ser for det første sit værk som den anden halvdel af filosofien, nemlig den idealistiske, hvor vi husker, at naturfilosofien udgjorde den reelle del. Til det formål må "den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, su erreichen versucht hat, ist, daß alle Teile der Philosophie in *einer* Kontinuität und die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins" (Schelling 2000: 5). Det væsentlige er at Schelling nu begriber helheden som en selvbevidsthedens egen historie, og at denne selvbevidsthed ikke har sit udspring i

¹⁵ Den af Adorno så berømte udtalelse "Inden for den store filosofis område er Hegel vel den eneste, hos hvem man nogle gange bogstavelig talt ikke ved og ikke kan afgøre koncist, hvad der overhovedet tales om, og hvor en afgørelse ikke engang kan sikres" (Adorno 2003: 49), mener jeg med rette lige såvel kan gælde for Schelling som for Hegel.

mennesket selv, men skal ses i forlængelse af den forudgående naturfilosofi hvor "dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können." (ibid. 5-6). Dermed er konturen af det kommende tegnet. Igennem potenser sker der en udvikling fra det objektive, naturen, til det subjektive, Jeg'et. Men for at det overhovedet kan komme til en viden om dette, skal viden i sig selv først findes, og her støder vi på en oprindelig identitet, der kun kan tænkes i en differens: "Im Wissen selbst – *indem* ich weiß – ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein zweites, beide sind gleichzeitig und *eins*. - Indem ich diese Identität *erklären will*, muß ich sie schon *aufgehoben* haben." (ibid. 9). Transcendentalfilosofien har nu til opgave at komme til klarhed om hvad det at tænke er, men hinsides jeg, ting og andre umiddelbare fordomme. Der skal skæres helt ind til benet, selv overfor en oprindelig sætten, for "[i]m gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das *Handlen selbst* vergessen; das Philosophieren ist auch ein *Handleln*, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges *Selbstanschauen* in diesem Handeln" (ibid. 15). Dermed er fordringen at bringe det der normalt ikke er bevidst til bevidsthed om sig selv som bevidsthed. Derudover skal der også findes en løsning på hvorledes det overhovedet lader sig gøre at forene de to verdener, den reelle, hvor der må antages at herske en nødvendighed, og den ideelle, hvor friheden hersker; "Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenstände, und die Gegenstände als sichrichtend nach den Vorstellungen gedacht werden?, ist nicht die *erste*, aber die *höchste Aufgabe* der Transzendental-Philosophie" og denne opgave lader sig ikke løse i hverken den praktiske eller den teoretiske filosofi, "sondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und weder theoretisch noch praktisch, sondern *beides* zugleich ist." (ibid. 17-18). Hermed er atter et spor af filosofien som identitet.

Problemet er ydermere, at hvis mennesket er fra naturen, og er i identitet med denne, så må mennesket umiddelbart også være underkastet nødvendigheden. Men mennesket som anskuer naturen, anskuer den med bevidsthed, hvorimod naturen selv er bevidstløs. Tænkes disse to nu rent faktisk at være samtidigt objektiverende og subjektiverende, det vil sige, på en gang produktiv og produkt, så har vi løsningen:

"Nun ist allerdings eine *produktive* Tätigkeit, welche im Wollen sich äußert; alles freie Handeln ist produktiv, nur *mit Bewußtsein* produktiv. Setz man nun, da beide Tätigkeiten doch nur im Prinzip *eine* sein sollen, daß dieselbe Tätigkeit, welche im freien Handeln *mit Bewußtsein* produktiv ist, im Produzierenden der Welt *ohne Bewußtsein* produktiv sei, so ist [...] der Widerspruch gelöst." (ibid. 18).

Hermed bliver identiteten frembragt i den umiddelbare modsætning mellem naturens villen og Jeg'ets frihed, så får vi produkter,

”diese [...] werden ershceinen müssen als Produkte einer zugleich *bewußten und bewußtlosen* Tätigkeit. Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Produkten, wird als ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Produkt des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; *sie ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu sein*” (Ibid.).

Dermed er der nået et nyt begreb om indentiteten. Naturen må ses som værende formålsoorienteret uden selv at være det, for kun derved kan den producere det reelt frie, som mennesket er. Dermed er frihed og nødvendighed knyttet sammen igennem menneskets anskuelse. Og da nu anskuelen selv er blevet et producerende, så er mennesket ikke længere underlagt abstrakte begreber som *Ding an sich*. Med Schelling når vi til en forståelse af filosofien som både produkt og producerende: ”[i]m Philosophieren ist man nicht bloß das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung [...] Durch diese beständige Duplizität des Produzierens und Anschauens soll Objekt werden, *was sonst durch nichts reflektiert wird* [...] alle Philosophie [ist] *produktiv*.” (ibid. 20). Mennesket er dermed igennem filosofien et selvproducerende, der er sig bevidst som producerende, og dermed støder det på et objekt der tillige er subjekt. Hvad et sådant er, kan ikke være andet end det absolutte – identiteten selv, som er gennemgående i alt, og som viser sig i sin duplicitet, i dens to tendenser, dels mod produceren, som vi kan kalde udvidende, og dels mod produkt, som vi kan kalde kontraktiv. Det er klart at det ene ikke kan stå alene. Ren produktion er uendelighed, men derved ingenting. Rent produkt er pure stilstand. De to principper står i vekselsidigt forhold til hinanden.

Schelling kan dog ikke give andet end et højeste princip for viden. Det er ikke hans hensigt at opstille en højeste væren, da vi ikke er i stand til at vide om et sådant. Der hvor al viden tager sit udspring.

”Diese *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtsein [...] daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt *Erklärbares* sein möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen *können*, [...] geht uns als Transzendental-Philosophen nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des *Seins*, sondern eine Art des *Wissens*, und zwar die höchste und äußerste, die es überhaupt für uns gibt.” (ibid. 25).

Altså må undersøgelsen kun gå på eksistensen som sådan i sin aktivitet. Selvbevidsthed er da netop dette – at være sig selv bevidst som selv. Selv er her objekt, det producerede, og bevidsthed subjekt, det producerende – altså er en absolut selvbevidsthed subjekt-objekt. Træder en sådan konstellation nu frem, så er der faktisk tale om kunst. I kunsten sker der en genindsættelse af identiteten, som i

den bevidste produktion af det subjekt-objektive, det vil sige med frihed producerede nødvendige. Kunsten er "die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur *einmal* existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte." (ibid. 289). Kunstværket står natur-objekt og menneske-subjekt som et og det samme, bevidsthed og bevidstløshed er i identitet - "[d]as Kunstwerk reflektiert uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit" (ibid. 290). I kunsten får vi altså en bevidstløs natur produceret med bevidsthed. Hermed opstår det uendelige som noget for os:

"[j]ede ästhetische Produktion geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Tätigkeiten, welche in jedem freien Produzieren getrennt sind. Da nun aber diese beide Tätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das unendliche endlich dargestellt ist Schönheit." (ibid. 291).

Centralt i denne frembringen af det absolutte står geniet, som under en trang til kunstproduktionen føler sig som ramt af skæbnen. Jeg skal senere kort henvise til hvorfor en sådan æstetisering for Kierkegaard at se er problematisk.

Da der nu er sat en bevægelse, og denne bevægelse må tænkes i tid, så bliver det klart at selvbevidstheden må være i bevægelse – den må, som før nævnt, have en historie. Og her mener jeg at Schelling i høj grad er nyskabende. Her får vi for første gang en kim, til det som senere også skulle præge Hegel, nemlig historien som udfoldelse af det absolutte, en åndens eller bevidsthedens historie¹⁶. Historien skulle som bekendt blive både problemet og løsningen for det 19. århundredes filosofi.

For at vende tilbage til mennesket, eller Jeg'ets duplicitive-identiske karakter, så anfører Schelling at Jeg'et har to aktiviteter, i forskellige retninger, en begrænsende og en begrænset. Dermed er selvbevidstheden sat i en strid med sig selv, og denne strid må være oprindelig, for "[z]um bewußtsein kommen und begrenzt sein ist eins und dasselbe" (ibid. 59). Dermed bliver jeg opmærksom på mig selv som objekt for mig selv, men det som er det begrænsende kan ikke komme

16 Dieter Henrich skriver at hvis vi vil komme til en forståelse af Hegels konception af sit system og det absolutte, så: Dabei darf und muß der Konzeption dieser Beziehung ausgegangen werden, die Schelling gerade zur Zeit von Hegels Eintritt in die Dozentur ausgearbeitet hatte. Ihr hat sich Hegel angeschlossen – gewiß nicht schülerhaft wortgetreu, sondern in eigenständiger Ausarbeitung, aber ohne Dissens im Prinzipiellen. Besondere Denkkraft in der Entwicklung formaler Interdependenzen und die Ergebnisse, zu denen er in seinen früheren Analysen der Form von Weltzuständen und Entwicklungsgründen in der Geschichte gekommen war, befähigten Hegel dazu, die Begriffsform, in der Schelling seine Konzeption vorgetragen hatte, weiterzubilden und in eine neue Begriffsform zu überführen. (Henrich 1982: 143-144)

til bevidsthed, da bevidsthed netop er begrænsende; det begrænsende "ist also die Tätigkeit des reinen Subjekts. Aber das Ich des Selbstbewußtseins ist nicht reines Subjekt, sondern Subjekt und Objekt zugleich" (ibid.). Da Selvbevidstheden nu skal være både subjekt og objekt på samme tid, så må den antages som et tredje. Dette tredje er selvbevidsthedens *eget* Jeg, og dette jeg skal nu forstås som en syntese mellem subjekt og objekt, mellem begænsset og begrænsende: "*Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Tätigkeit, das Selbstbewußtsein selbst ein synthetische Akt*" (ibid. 60). Selvbevidstheden er altså en stræben efter identitet. Da det er en stræben er det samtidig en bevægelse, altså en aktivitet, rettet efter det højeste: "[d]as Höchste, dessen wir uns bewußt werden, ist die Identität des Subjekts und Objekts, allein diese ist an sich unmöglich, sie kann es nur durch ein Drittes, Vermittelndes sein. Da das Selbstbewußtsein eine Duplizität von Richtungen ist, so muß das Vermittelnde *eine Tätigkeit* sein, *die zwischen entgegengesetzten Richtungen Schwebt*" (ibid. 61). Og hermed er der aftegnet konturen af en dialektik som er fortløbende og oprindelig. Det identiske er betinget af dupliciteten som samtidig er betinget af identiteten. Identiteten forudsætter altid en differens, og omvendt. Var syntesen statisk og beroende i sig selv, så var den absolutte identitet sat, og derved var identiteten reel, men var den det, så var der ingen forudgående syntese. Altså har vi at gøre med en bevægelse, en stadig syntetisering, som er i forgang:

"Diese Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er bloß formell ist [...], abstrahiert von jenen ursprünglichen materiellen, welche die Transzendental-Philosophie aufstellt" (ibid. 63).

Denne oprindelig syntese er at tænke som en absolut akt, i hvilken Selvbevidstheden sætter alt. Som sådan må selvbevidstheden tænkes at gå forud for Jeg'et, thi Jeg'et er allerede som sig selvbetragende et objekt i subjektiv forstand. Og dermed er antydningen af det helt oprindelige tegnet. Helt oprindeligt sætter selvbevidstheden sig, denne handling må være absolut fri, da den intet forudsætter, qua dens oprindelighed, men "[a]bsolute Freiheit aber ist identisch mit absoluter Notwendigkeit" (ibid. 64). Dette skyldes at det at handle i absolut frihed er at handle som absolut sig selv, uden love og regler til at regulere, hvilket fører til nødvendigheden af at handle, lige præcis efter den indre natur. Dette er Schellings noget kringlede måde at få frihed og nødvendighed til at gå op.

Det huskes at syntesen var en fortløbende oprindelig handling. Men spørgsmålet er nu hvordan vi egentlig kan komme til den rette begribelse af dette første oprindeliges akt. Dette problem lader sig nu løse igennem filosofien, thi gennem denne finder vi nemlig "daß ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen Akt [den oprindelige] entstehe, ich schließe also, daß ich

ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden sein kann." (ibid.). Men denne første akt volder stadig problemer, for alle filosofiens handlinger falder nødvendigvis i en tidsfølge, og altså i tiden selv, hvorimod den første akt må være uden enhver begrænsning, og altså også tidens. Filosofiens akt er af sekundær karakter, hvorimod den første oprindelige må have en primær karakter, fra hvilken de andre er udviklet (ikke afledt) af. Men filosofien må antage at dens sekundære akt er identisk med den primære, der som det huskes er absolut fri. Løsningen er at Jeg'et i sig selv, som rent subjekt selv falder uden for tiden, da dette netop er oprindeligt sat: "daher kann man dem Vernunftwesen an sich so wenig sagen, es habe angefangen zu sein, als man sagen kann, es habe seit aller Zeit existiert, das Ich als Ich ist absolut ewig, d. h. außer aller Zeit." (ibid. 65). Men filosofien er dog stadig i forestillingernes vold, i den evindelige succesions jerngreb. Dette jerngreb må brydes ved refleksionens hjælp, før man kan komme til en bevidsthed om ens delagtighed i en absolut udenfor tiden oprindelig syntese. Dette løses ved at Jeg'et selv er denne oprindelige handling, som ikke kan stå inden i den tidsfølge som jeg er involveret i.

"Nun dauert überdies jener ursprünglicher Akt des Selbstbewußtseins immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorstellungen ist nichts anderes als Evolution jener einen Synthesis. Dazu gehört, daß ich mir in jedem Augenblick eben so entstehen kann, wie ich mir ursprünglich entstehe. Was ich bin, bin ich *nur* durch mein Handeln (denn ich bin absolut frei), aber durch dieses bestimmte Handeln entsteht mir immer nur das Ich, also muß ich schließen, daß es auch ursprünglich durch dasselbe Handeln entsteht" (ibid. 65-66).

Og hermed ankommer vi til det mest fascinerende punkt i Schellings tidlige transcendentalfilosofi, nemlig at en *gentagelse* af hele historien nu er mulig. Historien gentaget med andre midler. Filosofien selv er nemlig en fri efterabning af det forudgående, som er selvbevidsthedens egen historie. Og dette at filosofien er fri er af yderste vigtighed, der "ist nur *eine* Reihe von Handlungen, die der ursprünglichen und notwendigen; sobald ich diese Evolution unterbreche, und mich freiwillig in den Anfangspunkt der Evolution zurückversetze, entsteht mir eine neue Reihe, in welcher *frei* ist, was in der ersten *notwendig* war" (ibid.) Det andet bliver nødvendigvis en kopi, men denne må tænkes som fuldkommen, så længe den vitterligt gentager den første handlingsrække. Dermed opstår altså friheden gennem menneskets tilbageskridten, eller *deponsiering* af sig selv, da det allerede står i højeste potens af selvbevidstheden.

"Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welcher der *eine* Akt des Selbstbewußtseins sich evolviert" (Ibid.)

Filosofien er indsigten i, at den absolutte syntese er fortløbende, at den er successiv, og i en vorden. Dette var den også i naturen, men der var den nødvendig, men med mennesket er det hele muligt at

gentage blot i frihedens rige. Det er denne selvbevidsthedens historie som Schelling videre arbejder med, igennem etableringen af en række epoker i selvbevidstheden selv. Og dermed er filosofien ”eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene *eine* absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird.” (ibid.)

Og hermed er et par meget grundlæggende træk etableret. Historien er blevet midlet til selvbevidstheden, ligesom det absolutte nu er blevet en succesion. Ligeledes ser jeg i Schellings filosofi et klart skifte fra epistemologi og over til en ontologi, som dog for indeværende bedrives på epistemologiske betingelser. Det er en række træk der senere skal bringes i sammenhæng med Kierkegaard. Til Schellings filosofiske metode skal dog endnu bemærkes, at den ikke er en ren depotens, det vil sige, at den ikke går rent tilbage, men som det huskes, gentager – der er altså snarere tale om en gen-potens af historien:

”Die Transzendental-Philosophie ist nichts anderes als ein beständiges Potenzieren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur anderen bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseins erhalten sind.” (ibid. 119).

Før jeg går videre til Kierkegaard skal jeg som sagt gøre et par bemærkninger, om hvad hele denne depotens eller gen-potens *ikke* er.

Det ville nemlig være nærliggende at tro, at der ved denne depotens, eller gen-potens skulle være tale om en art skepticisme eller filosofisk tvivl, som vi f.eks. vinder den hos René Descartes. Hos ham hedder det om hans metode, at dens formål var:

”at lede mine tanker i en bestemt orden, sådan at jeg begyndte med de genstande, som var de simpleste og de letteste at forstå, for så lidt efter lidt at stige gradvis op til forståelsen af de mest sammensatte, og sådan at jeg forudsatte en vis orden også mellem de genstande, som ikke af naturen fremtræder i rækkefølge” (Descartes 1994: 25).

For at nå til de såkaldt simpleste ting foretager Descartes nu retrograd bevægelse, væk fra sanserne selv, da sansen ikke er et simpelt, men derimod må være et sammensat, og derfor mere åben for bedrag. Sanserne har han altså ”undertiden grebet i at bedrage, og det klogt aldrig at stole helt på dem, som har bedraget os blot én gang” (Descartes 2002: 76). Da sanserne bedrager, kan de ikke være selve fundamentet, som derfor må søges væk fra sanserne. Det sikre fundament bliver da et intelligibelt. Det første hvorom der ingen tvivl kan være er dette at ”*Jeg er, jeg eksisterer*” (ibid. 82) – for uanset hvor bedraget vi end er, så kan vi ikke bedrages fra at være intet til at være. I sidste ende står vi med det berømte ”*Jeg tænker, altså er jeg til*” (Descartes 1994: 41). For i det hele taget

at tvivle er jeg nødt til at tænke mig selv som tvivlende. Dermed opstår begrebet om *res cogitas*, da Descartes mener at kunne reducere jeg'et til "en substans, hvis hele væsen eller natur kun består i at tænke, og som for at være til ikke behøver noget sted eller er afhængig af noget materielt" (ibid. 42). At dette dog ikke er det samme som Schelling foretager sig skyldes til dels, at Descartes for det første tænker substansen som uafhængigt. For det andet, at hans retrograde tvivl alene søger fundamentet i denne substans, ligesom han ikke baserer sin tvivl på en idé om en historisk proces eller gentagelse af denne. *Res cogitas og res extensa* kommer til netop til at aftegne den dualisme som Schelling vil videre fra. Schelling selv kritiserer Descartes for dennes *cogito ergo sum* i sine filosofiforelæsninger i München. Her angriber han Descartes for at betinge al viden ved et prædikat:

"Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich so viel sagt als: cogitans sum [...] Dieses Sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wäre ich n i c h t s als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wäre Denken die Substanz meines Seins. Denn Cartesius spricht jenes: Ich denke, selbst nur aus, i n d e m er denkt oder zweifelt, im actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine art und weise des Seins, ja das cogitas har sogar nur die Bedeutung: ich bin im Z u s t a n d e des Denkens" (Schelling 1975: 14)¹⁷

Det væsentlige er, at Descartes ikke tænker væren rent, men kun med dette prædikat, som dog allerede betinges af noget gående forud. Den samme indvending gør Schelling tidligere mod enhver form for almindelig skepticisme, der blot anfægter og betvivler de normale genstande. Den tvivl som transcendentalfilosofien må antage som sin første er den mest radikale af alle, som går ud fra "dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven" men dette skal forstås i sin fulde konsekvens, hvor det kun rent subjektive kan tages i betragtning, og al objektivt må udskilles:

„Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skeptizismus – nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurteile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skeptizismus, der nicht gegen einzelne Vorurteile, sondern gegen das Grundvorurteil sich richtet, mit welchem alle anderen von selbst fallen müssen. [...] Das *eine* Grundvorurteil, auf welches alle anderen sich reduzieren, ist kein anderes, als *daß es Dinge außer uns gebe*" (Schelling 2000: 12-13).

Ligeledes kunne vi blive foranlediget til at tro, at der ved depotens menes en kritisk tilbageskuen igennem filosofiens historie, som så skal gentages ud fra et andet princip, end det hidtidigt er blevet anført. Denne bevægelse finder hos den tidlige Heidegger, hvor han i sit værensprojekts tidlige konception plæderer for en destruktion af ontologiens historie. I *Sein und Zeit* (1927) antyder

17 Se i øvrigt Sune Liisberg 2008: s. 102-105, hvor han også gennemgår bl.a. Schellings kritik af Descartes, samt fremhæver "at denne særlige kritik af Descartes, ifølge hvilken 'jeg *er*' går forud for og *betinges* 'jeg *tænker*', har været på filosofiens dagsorden siden den tyske romantiks første dage..." (Liisberg 2008: 103)

Heidegger således projektets mål, nemlig at afdække værensspørgsmålet i dets oprindelige overleverethed:

”Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenem Geschichte gewonnen erden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfragen* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprüngliche Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden” (Heidegger 1986: 22).

Her kan Schelling naturligvis ikke selv kommentere på sagen, men Heideggers projekt er fra første færd ikke et identitetsforetagende, men tværtimod at afdække et spørgsmål i dets egentlige historikalitet. Ydermere Går Heideggers destruktion alene på Væren, hvorimod Schelling igennem sin genpotensering som sådan kan siges at søge ud over væren selv, og i stedet søge vidensfundamentet for al viden. Heideggers tilbagegang igennem filosofiens historie, er netop dette, betinget på filosofien for at afdække noget i dets oprindelighed.

Gentagelsen

Vi bevæger os nu over til Kierkegaard. Flere begreber som jeg har fremhævet i det tidligere, vil nu blive bragt op og jeg vil søge at bringe dem i forbindelse med Kierkegaard. Dermed også sagt, som jeg allerede gjorde opmærksom på i min indledning, at Schelling har en klar overvægt. Indenfor idéhistorien har en banal retfærdighed ikke sin plads, og ingen af de her behandlede tænkere er længere i stand til at føle sig uretfærdigt behandlet. Dette må være eftertidens særlige privilegie, som dog kommer med en fordring om ikke at sløse for meget med den arv vi tager vare på.

Vi husker at Schelling gjorde opmærksom på at selvbevidstheden havde en historie og det var filosofiens opgave at gentage denne under frihedens form. Ligeledes var der sat en identitet i en absolut første handling, som er en fortgående bevægelse. Jeg vil først se på gentagelsen, som vi finder den hos Kierkegaard.

Om gentagelsen hedder det at : ”Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds” (Kierkegaard 5: 115). Allerede her mener jeg at kunne se, at Kierkegaard¹⁸ søger noget af det samme som vi så hos Schelling. Her var gentagelsen af selvbevidstheden også en

18 Jeg sætter i det følgende konsekvent Kierkegaard som forfatter frem for hans pseudonymer. Ikke fordi jeg fornægter pseudonymernes pointe eller mening som eksistensforsøg, men fordi de det i nærværende udredning ikke har relevans nok.

forlæns bevægelse. Der var ikke tale om en erindring, men om en fremadskridende gentagelse. Ligeså påpeger Kierkegaard at "[d]ersom Gud selv ikke havde villet Gjntagelsen, da var Verden aldrig blevet til [...] Gjntagelsen den er Virkeligheden, og Tilværelsens Alvor" (ibid. 116). Alvoren i livet, kan på ingen måde være det nødvendige, for det som er strengt nødvendigt er i sig selv uden værdi. Alvoren må altså tænkes som friheden, og derfor mener jeg at kunne sige, at ved gentagelsen, som den her er udlagt peger på menneskets frihed. Dette støttes op af at "naar man siger, at Livet er en Gjntagelse, saa siger man: Tilværelsen, som har været til, bliver nu til" (ibid. 131). Det der var bliver altså til ved noget nyt, i en ny form, men må stadig være det samme, som før, blot som nyt. Skal der nu peges på en forskel i Kierkegaards og Schellings konceptioner af begrebet gentagelse, så er det dette at "den nyere Philosophi gjør ingen Bevægelse, den i Almindelighed kun Ophævelser, og forsaavidt gjør en Bevægelse, ligger denne altid i Immanentsen, Gjntagelsen derimod er og bliver en Transcendents." (ibid. 161). Schelling har som sådan ikke et begreb om det transcendent. For ham går alt op i identitet og indifferens. Som det for eksempel huskes fra hans kunstfilosofi, så er kunstproduktet godt nok mægtigt, men at kalde det for egentlig transcendens lader sig ikke rigtig gøre indenfor rammerne af en identitetsfilosofi. Kunstværket viser selv det identiske, det oprindelige: "[d]as Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt" (Schelling 2000: 297). Det viser det første, men på ingen måde det mere, og i gentagelsen hos Kierkegaard må der være noget mere, nemlig selve gentagelsen, som der jo er ny. Jeg vil her hævde at gentagelsen er konstant ny, at den er i evig bevægelse. Det er jo netop også en af grundprincipperne i identitetsfilosofien, at den må være konstant reproducerende sig selv, for hvis den stivner, så er den kun en uendelighed, i hvilken det aldrig kan komme til noget. Og gentagelsen er ikke en ro, for det er det hele som kommer igen, som Kierkegaard udtrykker det, det er nemlig sig selv som man gentager, netop "der hvor man hvert Øieblik sætter Livet ind, hvert Øieblik mister det og atter vinder det" (Kierkegaard 5: 186).

Den særlige vending som Kierkegaard her giver gentagelsen er den konkretiserede individualisering. Men det individuelle kan kun være individuelt igennem det almene. Den dialektik som Kierkegaard opstiller for det almene, kan da netop ses som en gentagelse af det alment nødvendige under frihedens præmisser. Der er nemlig tale om en "dialektisk Kamp, i hvilken Undtagelsen bryder frem i det Almene, den vidtløftige og saare indviklede Procederen, i hvilken Undtagelsen gennemkæmper og hævder sig selv som berettiget" (ibid. 190). Og selvom det almene

ikke bryder sig om undtagelsen, da denne forstyrrer, så er undtagelsen dog født af det almene selv, og de er for så vidt det samme:

”Den energiske og sluttede Undtagelse, der skjønt i strid med det Almene, dog er et Rodskud af dette, den bevarer sig. Forholdet er dette. Undtagelsen tænker tillige det Almene, idet den gennemtænker sig selv, den virker for det Almene, idet den gennemvirker sig selv, den forklarer det Almene, idet den forklarer sig selv. Undtagelsen forklarer altsaa det Almene og sig selv, og naar man ret vil studere det Almene, behøver man blot at see sig om en berettiget Undtagelse; den udviser Alt langt tydeligere end det Almene selv” (ibid. 191).

For at komme til det almene, skal det altså gennemtvinges af det som kommer af det almene, men nu agerer under andre betingelser. Undtagelsen er så at sige differensen, uden hvilken det almene jo heller ikke kunne være det almene. Netop dette at undtagelsen gennemtænker og gennemvirker det almene, kan det ikke forstås som en gentagelse af noget allerede passeret under andre midler, i andre potenser?

Men forskellen mellem Schelling og Kierkegaard viser sig også netop her. For Kierkegaard opererer med en kategori om det religiøse der er meget forskelligt fra den som Schelling har. Kunsten var som sagt det højeste for Schelling, men samtidig qua identitet, så er kunsten også at betragte som et organ for filosofien, nemlig det som filosofien ikke er i stand til selv at udtrykke: ”die Kunst [ist] das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie [...] welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann” (Schelling 2000: 299). For Kierkegaard kan kunsten dog ikke udgøre den ene halvdel af sandheden. En digter er en undtagelse ”der danner Overgangen til de egentlige aristokratiske Undtagelse, til de religiøse Undtagelser” (Kierkegaard 5: 191). Digteren har netop rettet sig mod det ydre, det udvortes, men dermed ikke sat sig selv igennem, og man får ikke sig selv tilbage som inderlighed. Digteren har i visse øjeblikke ”en dialektisk Elasticitet, der vil gjøre ham produktiv i Stemning. Medens denne Produktivitet bliver hans Yderside, bæres han af noget uudsigeligt Religiøst [...] men i det Øieblik, den midlertidige Suspension hæves faar han sig selv igjen, men som Diger” (ibid. 193). Det religiøse skal man altså have for at få igen – digterens produktion bringer det rent yderlige til verden, men netop ikke mere. At filosofi kan være en æstetisering, eller at der i kunst kan ligge filosofiske sandheder bringer os altså ikke tættere på troen, eller på det absolutte.

Kierkegaard og Religionsfilosofien

Et af det allervæsentligste begreber hos Kierkegaard er som bekendt troen. Dette fatamorgana der altid synes at undslippe, når vi er lige ved at have den inden for rækkevidde. Det der er det følgende skal holdes særligt for øje er mit kursiverede i overskriften til dette afsnit kursiverede *og*. Det er ganske væsentligt, at der netop i henhold til det religiøse er en afgørende forskel mellem Kierkegaard og henved alle de tyske idealister. Hovedforskellen er denne, at for Kierkegaard: *Er kristendommen som sådan ikke en religion*. Dette kan naturligvis lyde meget sært, men den afgørende skelnen sker på to niveauer hos Kierkegaard. 1). Det samfundsmæssige/Historiske og 2.) Den enkeltes forhold og forholdet sig til det evigt-absolutte. Derudover så skal der tages højde for, at hvor tro hos flere samtidige udtrykker et blot negativt begreb om sandheden, så er det for Kierkegaard at se mere et absolut positivt.

Vi husker at for Schelling var historien en lang proces af stadigt stigende potenseringer. Dette skal nu overføres til det historiske gebet hvori menneskene vandrer rundt, i evig handel og vandel under endelighedens sol. Schelling opererer med en idé om en første gylden tidsalder, fra hvilken menneskene styrtede ned i det vi kalder syndefaldet. Men dette fald var tillige faldet ud i friheden, og dermed ud i historien: "[d]ie Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters" (Schelling 2000: 260). Historien kan nemlig kun være et frihedens værk, men dette må tillige være nødvendigt, for "durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d. h. ohne mein Zutun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte" (ibid. 264). Da der er tale om en forening af frihed og nødvendighed, så ser vi at identitetens duplicitet er hævet op på historiens niveau. Derfor er det for Schelling tydeligt at "im Begriff der Geschichte der Begriff einer unendlichen *Progressivität* liege" (ibid. 262). Der er altså en fortløbende udvikling mellem det frie, subjektive og det objektivt nødvendige. Men historien skal gælde for alle og er den samme for hele arten, og derfor er historien nødt til at have et fælles objekt for alle intelligenser. Men problemet er hvordan et fælles objekt imellem frit handlende væsener kan tænkes. Dette fælles objektive, kan ikke være andet end en "*absolute Synthesis* [...] in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind" (ibid. 268). Denne absolutte syntese, hvordan skal den nu forstås? Det lovmæssige og frie skal tænkes i en forening, men en sådan er kun tænkbare som noget der er højere end begge, som må være begges kilde. Dette højere kan for Schelling at se, ikke være andet end systemets hellige gral, nemlig *absolut identitet*:

”Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinungen im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* sein, in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtseins gelangen kann [...] es ist das Absolut-Einfache, auch keine Prädikate [gegeben kann], die vom Intelligenten, oder vom freien hergenommen wären, daß es also auch nie Objekt des Wissens, sondern nur des Ewigen Voraussetzens im Handeln d. h. Glaubens, sein kann” (ibid. 270-271)

Dette fælles grundlag for alt, den oprindelige identitet mellem frihed og nødvendighed er for Schelling at se religionens sande genstand. Tror vi kun på en blind nødvendighed, så er det fatalisme og tror vi omvendt kun på frie vilkårlighed, så er det ateisme. Kun i troen på et fælles absolut identisk er der for Schelling tale om egentlig religion. Men dette absolut identiske kan kun åbenbare sig, men dog ikke fuldkomment. Havde hele historien åbenbaret sig som den absolutte identitet, så havde al frihed blot været en lovmæssig optakt til den absolutte syntese. Modsætningen ”zwischen der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig eine unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht” (ibid. 272). Derfor kan vi som sådan ikke tænke os en fuldkommen åbenbaring, eller en fuldstændig historie. Heraf følger det at historien som helhed ”ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.” (ibid.) Dette absolutte kalder Schelling nu pludselig Gud. Gud er vorden, aldrig være, for være har kun noget at gøre med den objektive verden, og det absolutte må være forudsat i denne: ”[d]enn Gott *ist* nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre er*, so wären *wir* nicht: aber er *offenbart* sich fortwährend.” (ibid. 273). Mennesket er det eneste væsen med en historie i hvilken det absolut identiske kan vise sig. Mennesket fører derfor ”durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. [...] die Geschichte selbst [ist] eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten” (ibid.). Gud er altså vorden, han er ikke, men kommer, åbenbarer sig igennem en historisk proces.

Det er klart, at Kierkegaard ikke kan godtage en idé om, at Gud er noget gradvist åbenbarende. En sådan tanke ville ikke rime med øjeblikkets betydning. Hvad jeg dog mener at kunne finde hos Kierkegaard er en bevægelse imod absoluthed forstået som identitet, eller indifferens, eller det som ikke kan tænkes. Kierkegaard bruger her paradokset: ”Paradoxet er Tankens Lidenskab [...] 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 Tænkningsens høieste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke" (Kierkegaard 6: 38). Denne tænkningsens lidenskab der vil sin egen undergang, er netop trangen mod et absolutte. Men en erhvervelse af et sådan absolutte sætter netop tænkningen selv ud af funktion, for her hersker en ren identitet. Og Kierkegaard kalder da også kort efter dette ubekendte til hvilket tanken stræber for guden. Det som er ubekendt for tanken må nemlig forudsættes som absolut ubekendt, ellers kunne det netop ikke fremstå som et paradoks at ville tænke det, "det er jo dog ikke noget Menneske, forsaavidt han kjender dette, eller nogen anden Ting som han kjender. Saa lad os kalde dette Ubekjendte *Guden*" (ibid. 40). Det ubekendte må være den grænse hvorimod forstanden støder sig konstant på. Dette ubekendte må altså være hinsides og absolut forskelligt fra forstanden, men dette absolut forskellige lader sig nu ikke tænke:

"thi den absolutte Forskjellighed kan Forstanden end ikke tænke; thi absolut kan den end ikke negere sig selv, men benytter sig selv dertil, og tænker altsaa den Forskjellighed i sig selv, som den tænker ved sig selv; og absolut kan den ikke gaa ud over sig selv, og tænker derfor kun den Ophøjethed over sig selv, som den tænker ved sig selv." (ibid. 44)

Det er en meget væsentlig skelnen Kierkegaard her foretager sig, for det absolut forskellige kan slet ikke konciperes. Tanken har kun sig selv at sammenligne med, og enhver definition af det ubekendte sker altså på tankens egne præmisser, og ikke på det ubekendte, der jo, hvis det ret kunne sættes som værende forskelligt, ikke længere ville være ubekendt. Men hvorledes skal Guden nu vise sig? I øjeblikket – i det øjeblik hvor forstanden går under i paradokset, og derved er de bragt i en forståelse med hinanden "men denne forstaaelse er kun tilstede i Lidenskabens Øieblik" (ibid. 47). Men da der er tale om et øjeblik, så kan Gud, eller det absolutte ikke for sig åbenbare sig successivt. Og hermed er vi ved troen. Troens udgangspunkt er det modsigende i, at vi kan blive samtidige med det evige, at kristendommen historisk er sat ved Gud, men at den ikke lader sig bevise historisk, men kun ved at det evige kommer ind i historien, hvilket det må gøre for hver enkelt. Det "Historiske i concretere Forstand er ligegyldigt; vi kan lade Uvidenheden indtræde i Forhold dertil og lade Uvidenheden ligesom intetgjøre det ene Stykke efter det andet, historisk tilintetgjøre det Historiske; når blot Øieblikket endnu er tilbage, som Udgangspunkt for det Evige, er Paradoxet tilstede" (ibid. 57). Dermed også sagt, at tro aldrig kan være en viden, men netop er en uviden, men som ikke må forveksles med en viden om sin uvidenhed. Defineres uvidenhed ud fra viden om uvidenhed, så er det netop ved en selv at denne uvidenhed sættes, og dermed er troen ikke noget reelt: "ingen Erkjenden kan have dette Absurde til Gjenstand, at det Evige er det Historiske" (ibid. 58).

Og netop her sker der en væsentlig forskel imellem Schelling og Kierkegaards konceptioner af det religiøse. Filosofien er hos Schelling en evig sandhed, som når den ikke er filosofisk har et religiøst præg. I *Philosophie und Religion* (1804) er inspirationen fra Platon ganske tydelig. Heri plæderer Schelling for religionernes, og særligt mysteriernes intime bånd med filosofien. Der var nemlig en tid

”wo Religion, abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde, und die Philosophie mit ihr ein gemeinschaftliches Heiligtum hatte [...] In den späteren Zeiten wurden die Mysterien öffentlich und verunreinigten sich mit dem Fremdartigen, das nur dem Volksglauben angehören kann. Nachdem dies geschehen war, musste die Philosophie, wollte sie in ihrer Reinheit sich erhalten, von der Religion zurücktreten und im Gegensatz mit ihr esoterisch werden” (Schelling 2008: 13)

Religionen deler altså et fælles grundlag med filosofien og begge står i en historisk udvikling. For ham at se bunder al egentlig religion i en erfaring af frafald fra det absolutte, hvilket i kristendommen for udtryk af syndslære. Al religionen der dog har dette aspekt i sig, faldet fra ideal til realt, har dog en del af sandheden i sig – sandheden er i absolut forstand ikke forbeholdt kristendommen, men kun filosofien og de religioner der ligner filosofien. ”Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältnis des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein [...] Zweck der religiösen Lehre” (ibid. 55). Men netop dette, at der er en smule af det sande i alt, peger på en anden opfattelse af kristendommen end hos Kierkegaard, for hvem den i sidste ende kulminerede i en radikal demokratisme. I dens mest radikaliserede form er kristendommen netop ikke et stats eller embedsanliggende:

”Er dette saa ikke omtrent det Allerfarligste, der lod sig udtænke, for, om muligt, at gjøre Christendom umuligt? ’præsten’ er pecuniært interesseret i at Folk kalde sig for Christne; thi enhver saadan er jo (*per* Staten som Comissionair) contribuerende Medlem, og bidrager tillige til at give hele Standen en sandselig Magt – men Intet er for sand Christendom farligere, Intet dens Væsen mere imod, en at man faar Menneskene til letsindigt at antage navn af Christne, lærer dem at tænke ringe om det at være Christen, som var det noget man da sagtens er” (Kierkegaard 19: 96).

Selvom netop dette kan lyde udemokratisk, så skal det holdes for øje, at sand kristendom netop ikke skal betinges af stat, ikke skal garanteres af en garant uden for den troende selv. Det overfor anførte citat skal netop ses i denne sammenhæng, at alle har lige adgang til kristendommen, men at den kun

kan gå igennem den enkelte, i dennes egen frihed. Om det demokratiske i dette, så kan jeg blandt andet henvise til at Kierkegaard skriver at: "Held den, der kan gjøre disse Bevægelser [troens dobbeltbevægelse], han gjør det Vidunderlige, og jeg skal aldrig blive træt af at beundre ham, om det er Abraham eller det er Trællen i Abrahams Huus, om det er en Professor i Philosophi eller en stakkels Tjenestepige, er mig absolut ligegyldigt" (Kierkegaard 5: 36).

Schellings derimod kan hævdes at være anti-demokratisk, da der i sidste ende ikke er tale om tro, men om en art viden. Schelling ser dog filosofien som en klar garant for at et nyt, og mere ægte forhold til Gud kan opstå. Således i hans senfilosofi, hvor han lancerer en idé om, at filosofien skal udvide det tænkeliges sfære, ved at begrunde det. Ved at spørge efter mytologiens filosofi opstår der således en ny forbindelse og "diese neue Verbindung [wird] nicht leicht vor sich gehen, ohne daß zugleich die Philosophie in irgend einem Sinne erweitert werde, dadurch daß sie von einem ganz neuen Gegenstand berührt wird." (Schelling 1996: 27¹⁹). Således mener han at kunne forandre filosofien og udvide den, og med tiden at bringe den over i religionens gebet, idet den skal slå sin egen rationelle af logikken pånødede Gud ihjel. Resultatet af hans mytologiens filosofi er således at den "fordert eine Erweiterung der Philosophie selbst, an die bis jetzt nicht gedacht, die von manchen Seiten nicht für möglich gehalten worden ist, namentlich daß ein anderes als bloß rationales, daß ein reales Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott begriffen werden können." (ibid. 204). Hermed er vi på vej ind i det som Schelling betegner som positiv filosofi.

Positiv og negativ filosofi

I de førnævnte forelæsninger, nemlig *Philosophie der Offenbarung* som Kierkegaard overhørte i Berlin lancerede Schelling sin såkaldte positive filosofi. Denne skulle stå, ikke som modstykke, men som naturlig forlængelse af Hegels logik. Jeg skal ikke minutiøst gennemgå hverken Schelling eller Hegels forskellige konceptioner af filosofien, og ej heller granske Kierkegaards noter fra disse forelæsninger²⁰. Alt dette er så komplekst at det for at skulle udfoldes ville sprænge rammerne for

19 Jeg citerer her fra en ikke redigeret transskription af en overleveret nedskrevet faksimile. Stave- og kongruensfejl, samt latent mangel på korrekt kommatering skyldes dette forhold og jeg har valgt at lade teksten stå i sin oprindelig, og ikke forsøgt mig med korrektioner. Kursiveringer angiver understregninger i den oprindelige faksimile, hvorfor de kan virke meget sporadiske og til tider decideret meningsforstyrrende.

20 Som bekendt afbrød Kierkegaard sit ophold i Berlin før tid, og lod altså Schelling være Schelling, med følgende afskedssalut i et brev til Emil Boesen, dateret 27- februar, 1842: "Schelling vrøvler grændseløs baade i extensiv og intensiv Forstand" (Kierkegaard 2012: 168)

nærværende projekt. At det dog er væsentligt lader sig ikke benægte. På det tidspunkt da Schelling betrødte kateteret i Berlin havde han næsten intet publiceret siden *Frihedsskriftet* i 1809, der indgik i en genudgivelse af visse af hans andre filosofiske værker. Ved Schellings død i 1854, forelå der fortsat intet større skrift fra hans hånd. 45 års gæringstid er lang tid, og en del af fascinationskraften ved Schelling var nok det filosofiske enigma han repræsenterede for de kosmopolitiske berlinere. En tilværelse i München var vel næsten det samme som et selvvalgt eksil? Var han blevet oprømt af den pludselige opposition fra bl.a. Hegel? Heidegger bedømmer denne lange tavshed i mere positive vendinger:

”Wenn es nicht zur Gestaltung des eigentlichen Werkes kam, dann liegt das an der Art der Fragestellung, in die Schelling seit der Freiheitsabhandlung hineinwuchs. [...] Die Tatsache dieses Schweigens wirft ein Licht auf die Schwierigkeit und Neuartigkeit des Fragens und auf das klare Wissen des Denkers um all dieses.” (Heidegger 1971: 3).

Det er bekendt at Hegel allerede i *Phänomenologie des Geistes* (1807) gør op med Schellings identitetsfilosofi. Under en nådesløs bedømmelse af den gamle vens filosofiske konception af identiteten som det absolutte kommer det til følgende prægnante udtalelse:

”Irgendein Dasein, wie es im *Absoluten* ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem $A = A$, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, - oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis” (Hegel 1952: 19)

Og egentlig rammer Hegel i sin kritik hovedet på sømmet, for Schelling er unægtelig ude i vanskeligheder i sin identitetsfilosofi. Problemet ligger blandt andet i kvaliteten. Hvis identiteten er det hvori alt bor, hvordan skal en kvalitet så være andet en blot afledt oprindelig kvalitet, eller endnu værre, gives der overhovedet kvalitet indenfor identitetsfilosofien, eller er alt den blotte nat. Allerede tilbage i *Differenz des Fichteschen und Schellingchen System der Philosophie* (1801) ser vi da også antipiceringen af en for Hegel egen ide om det absolutte, en begyndende vækkelse i ham. Det absolutte og identiteten er her ikke en historisk begyndelsesproces, men en allerede-færdig, en afsluttet proces, der skal findes som sådan.

Filosofien starter her som en nød, som en mangel i tiden, og konciperes i en kamp mellem forstanden og fornuften. Forstanden skal her forstås som det negative, der er tidsbestemt, og som er et uværdigt organ for filosofien. Fornuften i filosofien derimod ”die sich selbst erkennt, es nur mit

sich selbst zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger" (Hegel 1970: 12). Filosofien er dermed ikke gradvist i udvikling, men altid omhandlende det samme, hvor ejendommeligt tidens forstand end kan være, så hører det ejendommelige ikke til filosofiens væsen, men blot til formen. Forstanden retter sig kun mod totaliteten af begrænsninger, som den også kan finde "nur das Absolute selbst nicht; in den Teilen verloren, triebt es den Verstand zu seiner unednlichen Entwicklung von Mannigfaltigkeit, der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst produziert, seiner selbst spottet." (ibid. 20). Fornuften derimod står over for en helt anden opgave, nemlig det at producere det absolutte, som "ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden" (ibid. 24). Fornuftens endelige mål er det absolutte, men for at komme til dette, må alle begrænsninger hæves, da det er umuligt at betragte det absolutte blot relativt eller begrænset. For at komme ud af denne begrænsethed, fordres der nu

"das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität [...], die Entzweiung in Sein und Nichtsein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits – das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht und das Licht junger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts, aus der Nacht, eine absolute Differenz, - das Nichts das erste woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgaben der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein – als Werden" (ibid. 24-25)

Det er væsentligt her at fremhæve at det absolutte er en vorden, som er en forening af være og ikke-være, en total ubestemthed. Det skal også bemærkes at det absolutte ikke er noget hinsides, men netop er i vorden. Totaliteten er netop bestemt ved sin bestemthed, og dermed er den spaltet. Men hermed er der også sat en fornægtelse af en egentlig differens. Den store forening er netop allerede tilstede, identiteten er sat. Antager vi nu som Schelling en løbende absolut syntese, så kunne et forhold imellem det absolutte og tilsynekomsterne påstås, da alt jo er en progressiv identitet. Men for Hegel er en sådan en falsk identitet. For det første er "[d]ie Erscheinung [...] nicht Identität" (ibid. 48) og for det andet så er der en falsk indentitet i "das Kausalverhältnis zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung; denn dieser Verhältnis liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde" (ibid.). Er der dog sat et egentligt kausalforhold, så løber det i tid, så er det en relativ og ikke absolut modsætning, men filosofien skal netop påvise at identiteten absolut. Er der tale om en løbende, sådan som Schellings har udseende af at være, så er den ikke absolut og den er heller ikke fri: "Die Einheit ist in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine absolute sein soll, ist eine unvollständige." (ibid.).

Hermed er der optegnet aftegnet noget af det begyndende opbrud i Hegels filosofi. Det absolutte får her en anden klang end den hos Schelling. På den anden side er der også aftegnet konturen af det som Schelling senere må kritisere hos Hegel, nemlig manglen af noget faktisk eksisterende, noget positivt.

Allerede i sin sidste Münchenforelæsning var Schelling ude med riven efter Hegel, men dog på en sådan måde, at han forsøgte at indordne Hegels filosofi under hans egen, som en nødvendig udvikling, som han nu kunne føre til dens positive resultater. En kritik der ligger sig op af Schellings, som vi straks kommer til, ligger Kierkegaard for dagen i *Begrebet Angest* (1844). Her påpeger han, at det er en fejl at tro at en ny kvalitet kan forekomme ved en blot kvantitativ formerethed; "[d]et er derfor en Overtro, naar man i Logiken vil mene, at der ved en fortsat kvantitativ Bestemmen fremkommer en ny Qualitet" (Kierkegaard 6: 126). Noget kvalitativt må være forskelligt fra enhver anden kvalitet, derfor kan kvaliteten kun sættes som noget absolut nyt hver gang, og ikke som en videreførelse af det forrige: "[d]en ny Qualitet fremkommer med det Første, med Springet, med det Gaadefuldes Pludselighed" (ibid.). Selvom Hegel allerede i *Phänomenologie des Geistes* opererer med et spring, så er dette spring i egentlig forstand kun henad en i forvejen sat absolutisme:

"Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung, - und jetzt das Kind geboren ist [...] ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt" (Hegel 1952: 15-16).

Men hermed er ingen ny kvalitet ifølge Kierkegaard fremkommet, det er fortsat det samme, nemlig det absoluttes være og ikke-være, af hvilket intet nyt reelt kan fremkomme. Springet er altså mere radikalt, det er noget helt og aldeles nyt.

Som sagt havde Schelling allerede før han kom til Berlin givet et præliminært begreb om en positiv filosofi. Dennes udgangspunkt er eksistensen, som Schelling nu giver en ontologisk forrang. Den "Augangspunct ist eben darum die absolute Existens, nicht was dieser vorausgeht, das prius des Wesens; *Die Existens*, der nicht der Gedanke vorausgeht, sondern *die, welche allem Gedanken vorausgeht* und eben insofern wird sie positiv genannt. Die Existens eben ist das Positive" (Schelling 1996: 207). Dette helt forudgående er "dem *Seyende im Sinne von purus actus*" (ibid.) Dermed er der sat en meget væsentlig skelnen tænkning og eksistens. Den negative filosofi er derimod den "welche sich um Existens nicht bekümmert, dies sich blos mit dem beschäftigt, was

vor aller Existens im reinen Gedanken ist, die wahr seyn würde auch wenn gar nichts existirte" (ibid.). I berlinerforelæsningerne uddyber Schelling forholdet yderligere, men i en noget mindre polemisk tone²¹. Her sætter han en ontologisk skelnen imellem "*Quid sit und quod sit* = **was** ein Seiendes ist und **daß** ein Seiendes ist. Jenes macht, daß ich einen Begriff davon habe, dieses, daß ich *seine Existens weiß*" (Schelling 1977: 99). Den logiske filosofis credo rammer hvadheden, hvad noget er begrebet som begreb. Den kerer sig ikke om, om tingene virkeligt eksisterer, "aber daß sie existieren, kann ich nur aus der Erfahrung wissen" (ibid.) Den negative filosofi, eller logikken, må nødvendigvis antage Gud som grundbegreb for sin videnskab, men problemet er igen at Gud kun er prius og ikke en actus: "der letzte Begriff hat zu seinem Inhalt immer nur das reine **was** der Gottheit [...] *Gott* kann in dieser Wissenschaft nur Ende sein, und so sehr Ende, daß er nie in ihr Anfang werden kann" (ibid. 109). En sådan Gud er henvist til den rene erkendelse og dermed er Gud ikke fattet i hans begyndelse, kun i en statisk slutning der begrundet systemet, men netop i en ren stilstand. Den positive filosofi skal altså levere den nødvendige videreførelse af den negative filosofi, skal søge at gribe Gud i hans begyndelse: "*Diese zweite Wissenschaft müßte sich gleich entschließen, auszugehen von dem, was außer der Vernunft ist, um von diesem zu dem zu gelangen, was über dem Sein ist*" (ibid. 110)

Det som Schelling vil frem til er som sådan allerede under opsejling i *Frihedsskriftet*, men det er måske mere tydeligt hvad det er han er i færd med, i hans sidste forelæsninger i München. Jeg vil derfor starte med disse.

Historiens før

Schelling operer med et førhistorisk. Dette skal ikke forstås som noget der er gået forud, men som det der er evigt bestemt. I menneskets første dage var der en forhistorie, af hvilken bevidstheden egentlig udsprang. Vi skal her tænke os Gud som absolut, men dermed er han ikke noget, det bliver han først igennem tidens udvikling i hvilken han kan åbenbare sig i et ægte forhold til menneskene. Er Gud grebet uden bevidsthed, da er der ingen tid, ingen bevægelse, ingen ting. Fra begyndelsen (og forud for begyndelsen har der været det absolutte) har Gud altså været relativ - "*auch der Gott der allerfrühesten zeit [ist] nicht mehr der absolut, sondern blos relativ Eine*" (Schelling 1996: 142). Før denne tid skal vi altså søge at begribe det absolut forhistoriske, eller overhistoriske og denne er "*ihrer Natur nach untheilbare schlechthin identische Zeit, die welche Dauer wir hier auch*

21 Han var jo trods alt på udebane blandt den nye generation af ung-hegelianere.

zuschreibenm doch nur als *Punct als Moment* zu betrachten ist, eine Zeit, in der der Anfang wie das Ende und das Ende wie der Anfang ist" (ibid. 144). I en sådan tid hersker der altså en identitet, der dog for at Gud kan åbenbare sig, på en aller anden måde, må have en differens i sig. I menneskets oprindelige tilstand skal vi tænke os en urbevidsthed. Men denne bevidsthed kan ikke være en bevidsthed om sig selv. Men enhver:

"Bewußtseyn [muß] dich bewußtseyn von Etwas seyn, da nun der Mensch in seinem Urbewußtseyn nicht Bewußtseyn von sich seyn kann, so muß er es eben von etwas anderen seyn. Hier bleibt nichts übrig als daß er *Bewußtseyn von Gott sey*, nicht Bewußtseyn, womit er ein Wissen verbindet oder ein Wollen. Das Urbewußtseyn kann nicht anders betimmt werden als so, *daß es das seiner Natur nach Gott setzende ist*, und da Gott aber dem wirklichen bewußtseyn angehört, so kann das Urbewußtseyn nur den *wahren Gott setzend seyn*" (ibid. 146)

Selvom den sande Gud her sættes, så er det i ren og skær nødvendighed. Det er simpelthen umuligt for mennesket at sætte andet end Gud i hans sande begreb. Men dermed er mennesket i dets sande begreb det Gud-sættende væsen. Og hermed er mennesket, som det er i dag, ikke det til Gud kommende, men derimod det fra Gud gående, "es geht vielmehr von dem wahren Gott hinweg" (ibid. 147). I menneskets gåen væk fra Gud møder vi først en virkelig bevidsthed, og her er Gud ikke længere den rent sande Gud "sondern bereits Gott in einer gewissen Existenzform" (ibid. 150). Før Gud var i en eksistensform, var mennesket fremmedgjort fra sig selv, idet det ene og alene var gudsættende. Mennesket må gå fra dette forhold og ud i et andet, han må "dem wesentlichen Verhältniß heraustreten [...] eben um dieses bloß wesentliche in ein actuekkes zu verwandeln, herausstreben muß aus jenem Versenktseyn in Gott, um es in *ein Wissen von Gott* und dadurch *in ein freies zu verwandeln*" (ibid.). Idet mennesket virkeliggør sig selv sker der et skifte i gudsforholdet der nu bliver frit. Men hermed sker der også en forandring med Gud. Derfor skelner Schelling imellem "*Gott als Wesen* und dem *wirklichen Gott*" (ibid.) Gud som væsen har vi kun en forestilling om, en ren begrebslighed, men med Schellings skelnen har vi at gøre med en virkelig Gud, en Gud som faktisk eksisterer, og dermed er menneskets forhold til Gud ikke et blot abstrakt, Gud er ikke blot den højeste idé eller første princip. Det handler altså ikke mere

"bereits um Vorstellungen, die sich aus dem Menschen selbst erzeugt haben; es handelt sich von Vorstellungen, denen ein wirklicher Gegenstand entsprach. Das Verhältniß des Bewußtseyns in der Mythologie ist nicht ein Verhältniß zu bloß vorgestellten Götter, sondern zu dem wirklichen Gott, zu dem Gott in seinem wirklichen Gestalten" (ibid. 151)

Gud som væsen er helt sig selv, men dermed er han også udenfor virkeligheden, han er ikke at betragte som væren, eller bare som ren væren. Gud for sig er sin sandhed, men "ist nicht der

wirkliche, sondern der *Ueberwirkliche*” (ibid.) Historien er derfor historien om Guds virkeliggørelse, om hans stadigt mere konkrete realitet – derfor siger Schelling også at en af de resultater som han mener at have påvist igennem sin mytologiske filosofi er ”*die Thatsache der Existenz eines theogonische Prozess im ursprünglichen Bewußtseyn*” (ibid. 180).

I forlængelse heraf, så vender jeg igen tilbage til dette, at fri aktivitet er et bærende princip hos Schelling. Det hedder i *Frihedsskriftet*, at ”[s]kabelsen er ingen hændelse, men dåd” (Schelling 2013: 109). Hermed er frihedens uovertrufne betydning sat – først i den er der i egentlig forstand tale om en skabelse. Det nødvendige hænder, med i friheden gør man dåd. Og i dette forhold mellem frihed og nødvendighed sætter Schelling nu også forholdet imellem sandt og falsk, imellem godt og ondt. Kun Gud kan skabe verdenen, mennesket kan alene gentage den, eller få den igen. Men hævder mennesket nu sig selv, som selvberoende og selvherskene, så er det ”altså syndens begyndelse, at mennesket går fra den egentlige væren til ikke-væren, fra sandhed til løgn og fra lys til mørke for selv at blive skabende grund” (ibid. 103).

Her vil jeg nu knytte et par kommentarer om det førhistoriske og om synden, som vi kan finde den hos Kierkegaard. Synden er for det første en kvalitet. ”Den første Synd er Qualitetens Bestemmelse, den første Synd er Synden” (Kierkegaard 6: 126). Som sagt foroven, så kan kvalitet for Kierkegaard at se, kun forstås som noget helt nyt. Derfor afviser han, at den af Adam gjorde første synd, skulle være primær synd, thi hvis al synd blot var afledt heraf, så var der kun tale om en bestemmelse i retning af kvantitet. Således kan synden ikke være et afledt historisk faktum: ”Svaret er allerede givet, at et Mere ikke konstituerer en Qualitet [...] Den yderste quantiterende Bestemmethed forklarer ligesaa lidet det qualitative Spring som den laveste; kan jeg forklare Skylden i et senere Menneske, kan jeg ligesaa godt forklare den i Adam” (ibid. 133). Det skal her holdes for øje at Kierkegaard, ligesom Schelling mener at det som ellers for forstanden at se er ren og skært mytestof, faktisk er virkeligt. For ”[h]vorledes man da end stiller Problemet, saasnart Adam kommer phantastisk udenfor, er Alt forvirret” (ibid. 124). Og dette skyldens syndes realitet, den kan ikke være noget udenfor. Kan vi synde, så kan Adam det også. Synden går da forud for synden selv, ”thi skarpt og nøiagtigt udtrykt er Syndigheden kun i Verden, forsaavidt den kommer ind ved Synden” (ibid. 128). Er nu Adam tænkt som absolut første, da er han ikke længere individ, og ”[a]t faa et Individ, som skal staae udenfor Slægten til at begynde Slægten, er en Forstands-Mythe, ligesom den, at lade Syndigheden begynde paa nogen anden Maade end med Synden” (ibid. 129). At tænke individ uden slægt er helt og aldeles umuligt – de er afhængige af hinanden. Mennesket er således både et individ og en slægt, ”det Væsentlige i den menneskelige Existens [er], at Mennesket

er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten parteciperer i Individet og Individet i hele Slægten" (ibid. 124). Det må altså betyde, at når mennesket foretager sit kvalitative spring, gentager han hele slægten, bliver hele slægten genskabt i en anden potens, i frihedens:

"Hvad Psychologien skal have med at gjøre maa være et Hvilende der forbliver i bevæget Rolighed, ikke et Uroligt, der bestandigt enten producerer sig selv eller reprimeres. Men det blivende, det, hvoraf Synden bestandigt vorder, ikke med nødvendighed; thi en Vorden med Nødvendighed er en Tilstand, som f. Ex. Plantens hele Historie er en Tilstand, men med Frihed, dette Blivende, den disponerede Forudsætning, Syndens reale Mulighed, det er en Gjendstand for Psychologiens Interesse" (ibid. 120)

Men hvad med angsten? Angsten skal ses i forhold til ånden. I den gryende begyndende før-syndige tilværelse, da er mennesket så at sige i ren tilstand – det er forholdsløst. Her bemærkes at vi er nært ved Schellings begreb om det førhistoriske, men at det netop ikke er det samme, da der hos Kierkegaard ikke finder en sætten af Gud sted. I begyndelsen er vi altså i uskyldighed og "[u]sklydigheden er Uvidenhed. I Uskyldigheden er Mennesket ikke bestemt som Aand, men sjelelig bestemt i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket" (ibid. 135). Her er der altså en tilstand, men Kierkegaard fremfører nu at der også er noget andet til stede. "Hvad er da dette Andet? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest" (ibid. 136). Det andet, dette intet, er endnu kun en antydning for den drømmende ånd. Angsten er "Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden" (ibid.). Derfor er angsten så umådelig vigtig, for med den står og falder det hele. Er angsten identitet? Det ville være for let at påstå. Men jeg ser her en dialektik hos Kierkegaard, der når den drejer som om mennesket, er lig Schellings, da Kierkegaards konception af syntese netop er sætten af noget tredje, som er et vekslende imellem to tendenser:

"Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænklig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden [...] hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest" (ibid. 137-138)

Kun her kan der være tale om egentlig mulighed, men denne mulighed er netop ikke muligheden til noget, men "Muligheden er at *kunne*" (ibid 142). Netop derfor er den et intet, den er nemlig endnu ikke frihedens til et noget, men ren kunnen, og netop derfor er der tale om en angst for intet.

Og her begiver vi os ind på selvets gebet. Overfor nævnte jeg, at selvheden hos Schelling var det onde hvis den blev til en selvskabende herskertrang. Her skal det derfor anføres, at Kierkegaards udlægning af Selvet har en farve, selvom selvet for begge tænkere at se er en nødvendighed. Schelling for det første ikke begrebet selvet, men gør i stedet brug af en begreb om *Selvheden*. Denne selvhed er et ledende princip igennem hele systemet, og er udgået fra naturens dybeste grund, nemlig vilje til sig selv:

"Det princip, der er blevet løftet op fra naturen grund, og hvorigennem mennesket er adskilt fra Gud er selvheden i mennesket, der imidlertid bliver *ånd* ved sin enhed med det ideale princip. Selvheden *som* sådan er ånd, eller mennesket er ånd som et selvstændigt, særligt (fra Gud adskilt) væsen, hvis forbindelse netop udgør personligheden. Men da selvheden er ånd, er den samtidig løftet ud af skabningen, den er vilje, der ser sig selv i fuldstændig frihed, den er ikke mere værktøj for den skabende universalvilje, men er over og uden for al natur" (Schelling 2013: 75).

Selvheden er altså at betragte som ånd og den er fri, som det eneste væsen i hele naturen – det er det eneste væsen som kan hæve sig op i lyset og stå overfor Gud. Men mennesket kan i dette forhold vandre væk fra det guddommelige i sig selv, og i stedet som naturen blot stræbe sig selv, som noget partikulært. Selvheden er da det særlige ved mennesket der gør det frit.

Hos Kierkegaard er selvet også knyttet til friheden, men samtidig også til angsten. Først ved angsten kan vi tale om et selv, og først her er der netop også tale om frihed. Selvet deler ikke princip med noget, det

"er Livets Vidunderlighed, at ethvert Menneske, der agter paa sig selv, veed, hvad ingen Videnskab veed, da han veed, hvo han selv er, og dette er det Dybsindige i hiin græske Sætning *Ἦνωθι σαυτον*, som man nu længe nok har forstaaet tydsk om den rene Selvbevidsthed, Idealismens Luftighed" (Kierkegaard 6: 168).

Hermed ligger Kierkegaard afstand til et universalprincip for selvet – selvet kan kun være den enkelte, og hvad det er ligger ikke skjult i naturens dunkelhed, eller er i en historisk udvikling. Det "egentlige 'Selv' er først sat i det qualitative Spring" (ibid.).²² Derfor vender han også Schellings

22 Ydermere kritiserer Kierkegaard specifikt naturfilosofien for at ville udlede menneskelige principper ud af naturen selv. "hvo har glemt, at Naturphilosophien fandt dette Selviske i hele Skabningen, fandt det i Stjernernes Bevægelse, der bestandigt dog bandtes i Lydighed under Universets Lov; at det Centrifugale i Naturen var det Selviske. Naar man først har bragt et Begreb saa vidt, da kan dette gjerme gaae hen at lægge sig, for om muligt at sove Rusen ud og blive ædru igjen" (Kierkegaard 6: 167).

overfor nævnte pointe om, at selvheden kan sætte synden, om. Det er først ved synden selv at selvet kan træde ind: ”det er ved Synden og i Synden, at det Selviske vorder” (ibid.). Fra disse overvejelser over det før historiske og selvet går jeg nu over til historien som tilblivelse.

Historiens tilblivelse

Et af de velsagtens vanskeligste steder hos Kierkegaard forbliver begreberne tro og øjeblik. Jeg mener dog at kunne afklare en smule, ved at søge at gøre aktivitet, bevægelse og vorden til centrale ledetråde, som vi også har set at de er det hos Schelling.

Det første problem vi støder på er igen selvets problem. Her skal jeg anføre, at Schelling har en idé om, at mennesket primært er en sætten, og at denne sætten er evig, og altså gået forud for al ellers historisk tid. Schelling hævder derved

”en prædestination, men i en helt anden betydning, nemlig denne: sådan som mennesket handler her, således har det handlet i evighed og allerede fra skabelsens begyndelse. Dets handlen *bliver* ikke *til*, ligesom det selv ikke *bliver til* som sædeligt væsen, men er evig ifølge sin natur” (Schelling 2013: 100)²³

Men dermed forsvinder tilblivelsen mulighed også. Og tilblivelsen er netop et centralt begreb hos Kierkegaard. Først vil jeg dog slå ned på selvet, da dette også indtager en yderst central stilling hos Kierkegaard. I *Sygdommen til Døden* (1849) hedder det at: ”Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er i det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. (Kierkegaard 15: 73)²⁴. Som i *Begrebet Angest* er

23 Dette, at mennesket uden for tiden har bestemt sig selv, kan ledes i retning af en ekstrem personalisme. Mennesket kan her ikke være andet end hvad det er og hele tiden har været. Man foranlediges til at tænke på Goethes digt *URWORTE. ORPHISCH – ΔΑΙΜΩΝ*, Dämon:

”Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen, // Die Sonne stand zum Gruße der Planeten, // Bist alsobald und fort und fort gediehen // Nach dem Gesetz, wonach du angetreten. // So mußt du sein, // dir kannst du nicht entfliehen, // So sagten schon Sibyllen, so Propheten; // Und keine Zeit und Keine Macht zerstückelt // Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.” (Goethe 1974: 369)

24 Det splittede selv, eller selvet som ikke er sig selv, idéen om et selv hinsides selvet er en almindelig tematik i den post-fichteanske periode. Også i litteraturen finder den indpas, blandt andet i H.C. Andersens debutbog *Fodreise fra Holmens Canal til Østpynten af Amager i Aarene 1828 og 1829*. Her møder forfatteren en søvngænger med tunge eksistenproblemer, særligt hans eget Jeg: ”Da saa jeg midt i den brogede Række mit eget Jeg. Mit Blod isnede, jeg styrtede tilbage i Stolen og pressede Øinene sammen, men Tonerne brusede fort med en eensformig, hoppende Lyd, der maatte gøre vanvittig. Det hjalp ikke at mit Øie var lukket, jeg saa dog det frygtelige Jeg trænge sig igennem Sværmen og slynge sine Arme om mig; jeg følte det knuge sig fast ind til mig, men skrigte kunde jeg ikke. O det var en uævnelig Følelse for mig, da dette mit dobbelt Væsen udsugede mit Liv og Blod. Jeg svandt hen i et Intet, i et

mennesket ligeså en syntese af frihed og nødvendighed og forholdet er at betragte som det tredje, da syntesen er et forhold to imellem. Det specielle i menneskets tilfælde er, at forholdet mellem de to forholder sig til sig selv. Hermed er selvet sat i denne selvforholden sig til forholdet. Men det må så igen være sat ved noget, det må "enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet" (ibid.) Oven i dette kommer fortvivlelsen, og jeg skal her knytte an til nogle mere specifikke udtalelser om den, men ikke gå meget i dybden med den. Fortvivlelsen er "tyder på den uendelige Opreisthed eller Ophøiethed, at han [mennesket] er Aand" (ibid. 74). Dermed peger den også over i retning af friheden. Fortvivlelsen kommer af et misforhold i syntesen, som ligger i syntesen selv som mulighed. Fortvivlelsen er som sådan menneskeværk, eller den kommer i al fald fra mennesket selv:

"det at fortvivle ligger i Mennesket selv; men når han ikke Synthese, kunde han slet ikke fortvivle, og var Synthesen ikke oprindeligt fra Guds Haand i det rette forhold, kunde han heller ikke fortvivle" (ibid. 75)

Det interessante er nu, at fortvivlelsen ikke er en engangsforeteelse, men at den derimod må tænkes som værende hele tiden indtræffende. Hermed understreges igen den karakter af aktivitet, som jeg mener er en gennemgående tematik i den post-kantiske periode:

"ethvert Fortvivlelsens virkelige Øieblik er at tilbageføre til Mulighed, hvert Øieblik han er fortvivlet, *paadrager* han sig det; det er bestandigt den nærværende tid, der vorder intet i Forhold til Virkeligheden tilbagelagt Forbigangen; i ethvert Fortvivlelsens virkelige Øieblik værder den Fortvivlede alt det Foregaaende i Muligheden som et Nærværende." (ibid. 76)

Denne konstante tildragelse fører over i et tilblivende. Selvet skal nemlig vorde sig selv, være i en konstant tilblivelse, for vorder man ikke, så er man netop i fortvivlelsen. Dette er for mig at se uhyre vigtigt, for dermed bindes Kierkegaard på en dunkel måde sammen med Schelling, nemlig i begrebet om det aktivt tilblivende. Dermed ikke sagt at vi nu står med et én til én forhold, men det at det vordene får en betydning mener jeg er relevant og bør holdes in mente. At vorden må have en central betydning er tydeligt i *Sygdommen til Døden*:

"Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gøre ved Forholdet til Gud. Men at vorde sig selv er at vorde concret. Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er Synthese. Udviklingen maa altsaa bestaae i uendeligt at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelse af Selvet og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen. [...] et Selv [er] i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden, thi Selvet $\chi\alpha\tau\alpha\ \delta\upsilon\nu\mu\nu$ er ikke virkeligt til, er blot Det, der skal blive til. Forssavidt da Selvet ikke vorder sig selv, er det ikke sig selv" (ibid. 88).

frygteligt Intet" (Andersen 2003: 31)

Her ser vi altså de to modsatrettede tendenser i mennesket, mod det evige og mod det endelige, som i forholdet til Gud kan vordre sig selv. Ser vi nu på hele timeligheden og hele historien, så er denne netop også en vorden fra troens standpunkt. For det første så er det en misforståelse at tro om troen, at den er i ro – troen er tværtimod aktivitet, eller bevægelse, ”thi Troens Bevægelse maa bestandig gjøres i Kraft af det Absurde, dog vel at mærke saaledes at man ikke taber Endeligheden, men vinder den heel og holden” (Kierkegaard 5: 36). Det absurde hvad er det nu? Ja det er jo paradokset, kristendommens paradoksale mulighed af at det evige blev timeligt, uden at noget tabtes. Med det absurde mener jeg her at Kierkegaard nærmer sig det absolutte, med forbehold. Det fælles for begge begreber er deres utænkkelighed, men at de samtidig er garant for det ægte egentlige liv. Forskellen er bare den at Kierkegaard insisterer på tavsheden omkring dette arkimediske punkt, hvor Schelling og Hegel går som kattene om den varme grund [sic].

For nu at vende tilbage på tilblivelsen, så er denne i sin forandring ”Overgangen fra Mulighed til Virkelighed” (Kierkegaard 6: 68). I dette ligger der en liden, i det muligheden bliver til et intet i overgang; ”thi ved Virkeligheden er Muligheden *tilintetgjort*” (ibid.) I al tilbliven, eller vorden, er der ingen nødvendighed, ”fordi det Nødvendige *er*” (ibid.). I væren for sig er der netop ingen eksistens, men blot væren. Derfor kan vi egentlig også kalde muligheden for en kunnen-væren og virkeligheden for en væren-kunnen. Til tilblivelsens begreb hører nu også friheden, for ”Tilblivelsens Forandring er Virkeligheden, Overgangen skeer ved Friheden.” (ibid.) Det der er endnu mere væsentligt er at heller ikke det forbigangne er nødvendigt, for vil ”man betragte det Forbigangne som Nødvendigt, da skeer dette ved at glemme, at det er blevet til” (ibid. 71). Dermed er også det forbigangne en tilblivelse, en vorden. For at sætte det hele på spidsen, så er fortiden absolut unødvendig. Det er en ren tilbliven. Nu står vi dog med et problem, nemlig at historien kastes ud i uvisheden, thi når den er tilblivelse da må visheden om dens tilblivelse være umuligt:

”Saameget er er da klart, at Organet for det Historiske maa være dannet i Lighed med dette, må 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. Af en saadan Beskaffenhed er nu netop Troen; thi Troens Vished er bestandig tilstede som det Ophævede den Uvished, hvilken paa enhver Maade svarer til Tilblivelsen” (ibid. 74)

Først i troen og dens konstante aktivitet, da bliver historien altså til – som noget der skal gentages igennem troen, i ethvert øjeblik, og hele tiden være i sin vorden. Men at det kan komme så vidt afhænger dog i sidste ende af den enkelte, kun ved den enkelte kan hele manøvren lykkes, kun den enkelte er netop et selv i sin vorden:

”Troen [er ikke] en Erkjendelse, men en Friheds-Akt, en Villiens-Yttring. Den troer Tilblivelsen, og har da i sig ophævet den Uvished, der svarertil det Ikkeværendes Intethed; den troer det 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” (ibid. 76)

Hermed er jeg kommet til afslutningen, for hinsides troen er som bekendt tavsheden.

Konklusion

Egentlige resultater, som ”sådan og sådan forholder det sig. Punktum!” strider for mig og se med det at bedrive idéhistorie. Vi befinder os i en gebet, hvor vores resultater altid er delvise, altid er undervejs. Minutiøst at gå historiske kilder igennem eller klinisk metodisk at dissekere filosofiske argumenter bringer intet levende med sig, sætter intet i bevægelse. Et rent kildeteknisk studie eller en fuldstændig ahistorisk studie af Schelling og Kierkegaard er en åndens autopsi, den er altid et efter, et post-. I min gennemgang af især Schellings filosofi har jeg ikke været udtømmende, og det har heller aldrig været formålet. Mit ønske har været at åbne op for andre tilgange til Kierkegaard, at påvise at vi ikke er færdige, at idéhistorien kun fordrer sit navn, hvor den er i et levende forhold med sig selv. En studiekammerat har engang sagt ”Idéhistorie er et spørgsmål om stil!”. Dette har han til fulde ret i. Hvad der kan lade sig gøre idéhistorisk er ikke et spørgsmål om metode, den er højst en rettesnor, der forhindrer tankernes værste himmelflugter. ”Det er en stor fristelse at ville gøre ånden eksplicit” (Wittgenstein 2010: 18). Metoden bør netop forhindre denne eksplicitering. I sidste ende er det der kan lade sig gøre dog et spørgsmål om stil. Er dette en æstetisering? Måske. Men hvor tør og nøgtern en videnskabs produkter end er, så kommer vi ikke uden om, at de alle har deres særlige stil og deres egen jargon. Det mulige lægger sig indenfor rammerne af disse.

Skal jeg dog pege på et par væsentlige resultater af min undersøgelse, så er det for det første, at have påvist aktivitetens betydning sammen med begrebet vorden. At historien for Kierkegaard at se ikke er en udfoldelse eller tilblivelse, men først igennem øjeblikket bliver en tilblivelse, som må holdes konstant i gang. Derudover, så er det netop ved spørgsmålet om den enkelte der skiller ham ud fra hans forgængere og samtidige. Individets betydning kan eller skal ikke undervurderes. Ligeledes er ontologiske begreber som urvilje, urværen eller uridentitet stort set fraværende hos Kierkegaard. En ontologi er kun mulig for den enkelte og i kraft af det absurde. Det er ikke noget fortløbende, eller noget i udvikling, men derimod en konstant tilblivelse. Om Kierkegaard så kan tilslutte sig Schellings projekt, det har ikke været mit ærinde at afsløre. Et sådan projekt måtte have kastet sig ud i et studie af Hegel såvel som Schelling som Kierkegaard. Skal jeg her på falderebet

pege på en graverende udeblivelse, så er det at jeg ikke har fået indarbejdet de opbyggelige taler. Det er min opfattelse at disses betydning negligeres. Det fortjener i min optik langt mere opmærksomhed, og det er med stor beklagelse at de ikke har fundet deres plads indenfor rammerne af nærværende projekt.

For Kierkegaard endte det som bekendt med troen, men om det faktisk nogensinde kom så vidt, det forhindrer den interne logik i hans værk os at vide noget om. I troen er det absurde, og i det absurde er paradokset her er det uudsigelige. Schelling var ikke så bange af sig, men hans problem var fortsat selve begyndelsen – den kommer vi kun fortløbende til.

Det har været mit formål at erklære min kærlighed til denne filosofiens sunkne verden. Til en tid hvor tænkningen yderst mægtig. Dens tiltrækningskraft har ført mig dertil. Om jeg har formået at holde mig flydende eller om jeg er sunket sammen med denne verden af i går er ikke om til mig at vurdere. Hvad jeg derimod mener at have vist, er at filosofiens hav endnu er i uro, at bølgerne skvulper op over nutidens skibe, der hvis de ikke vil kæntre må kende disse lumske farvande. "Es gibt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!" (Nietzsche 1998: 530). Skal vi komme til en forståelse af Kierkegaard går vejen lige så lidt uden om Schelling, som den går uden om Hegel, eller for så vidt Fichte og Kant – og hvad med Kierkegaards egne landsmænd? I indledningen citerede jeg Odo Marquard for at Schelling var filosofiens usikkerhed, den rest som ikke lod sig ordne, eller måske mere korrekt, ikke lod sig ind-ordne. Det er mit håb at jeg gennem dette speciale, mit sidste produkt på mit elskede fag, har vist at denne usikkerhed også lader sig overføre til Kierkegaard, at enhver vanetænkning er forbudt når det kommer fortidens store personligheder. Hvad der ellers skulle være kommet ud af det hele, det er som sagt ikke op til mig selv: "Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis" (Novalis 2008: 359)

Litteraturliste

- Adorno, Th. W. (2003). "Skoteinos eller hvordan der bør læses", in *Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie*, nr. 36, p. 49-90.
- Andersen, H. C. (2003). *Fodreise fra Holmens Canal til Østpynten af Amager i Aarene 1828 og 1829*, Borgen, København
- Andersen, Vilhelm (1944). *Poul Møller*, Gyldendal, København
- Bowie, Andrew (1993). *Schelling and Modern European Philosophy – an Introduction*, Routledge, Oxon
- Descartes, René (1994). *Om metoden*, Gyldendal, København
- Descartes, René (2002). *Meditationer over den første filosofi*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Fichte, J. G. (1997). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Goethe, J. W. v. (1955). *Goethes Werke – Hamburger Ausgabe in 14 Bänden: Band XIII*, Christian Wegner Verlag, Hamburg
- Goethe, J. W. v. (1974). *Goethes Werke – Hamburger Ausgabe in 14 Bänden: Band I*, C.H. Beck Verlag, München
- Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke in zwanzig Bänden: 2 – Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1957). *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart
- Heidegger, Martin (1971). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- Heidegger, Martin (1976). *Wegmarken*, Vittero Klosterman GmbH, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1986). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- Henrich, Dieter (1982). *Selbstverhältnisse – Gedanken und Auslrgungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart
- Henrich, Dieter (1991). *Konstellationen*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart
- Henrich, Dieter (2010). *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Berlin
- Horkheimer, Max (1990). *Gesammelte Schriften Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Hübscher, Arthur (1989). *Thinker Against the Tide – the Philosophy of Schopenhauer in its intellectual context*, The Edwin Mellen Press, Lewiston

Jacobi, Friedrich Heinrich (2000). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Jaspers, Karl. (1955). *Schelling – Grösse und Verhängnis*, R. Piper & co. Verlag, München

Kant, Immanuel (1990). *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Kant, Immanuel (1993). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Kierkegaard, Søren Aabye (1962: 5). *Samlede Værker Bind 5: Frygt og Bævrn – Gjentagelsen – Forord*, Gyldendal, København

Kierkegaard, Søren Aabye (1962: 6). *Samlede Værker Bind 6: Philosophiske Smuler – Begrebet Angest – Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, Gyldendal, København

Kierkegaard, Søren Aabye (1962: 15). *Samlede Værker Bind 15: Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger – Sygdommen til Døden*, Gyldendal, København

Kierkegaard, Søren Aabye (1962: 19). *Samlede Værker Bind 19: Bladartikler 1854-1855 – Øieblikket 1-10 – hvad Christus dømmes om officiel Christendom – Guds uforanderlighed*, Gyldendal, København

Kierkegaard, Søren Aabye (2012). *Søren Kierkegaards Skrifter: Bind 28 – Breve – Dedikationer*, Gads Forlag, København

Liisberg, Sune (2008). *Frihedens hermeneutik – En studie i Jean-Paul Sartres fænomenologiske filosofi 1936-1948*, Ph.d.-afhandling, Århus Universitet

Marquard, Odo (1975). "Schelling – Zeitgenosse inkognito" i Baumgartner, Hans Michael (red.) *Schelling – Einführung in seine Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München

Martensen, H (1882). *Af mit Levnet*, Gyldendal, København

Møller, Poul Martin (1930). *Skrifter i Udvalg I*, Gads Forlag, København

Nietzsche, Friedrich (1998). *KSA 3: Morgenröthe – Idyllen aus Messina – Die fröhliche Wissenschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München

Novalis (2008). *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Olesen, Tonny A. (2003). "Kierkegaards Schelling. Eine Historischen Einführung" i Hennigfeld, Jochem og Stewart, Jon (red.). *Kierkegaard und Schelling – Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin

Rasmussen, Anders Moe (2003). "The Legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard" i Hennigfeld, Jochem og Stewart, Jon (red.). *Kierkegaard und Schelling – Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin

Rohde, H.P. (1967). *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, Det kongelige Bibliotek, København

Safranski, Rüdiger (2001). *Schopenhauer und die willigen Jahre der Philosophie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Schelling, F. W. J. (1975). *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Schelling, F. W. J. (1977). *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp, Frankfurt am Main

Schelling, F. W. J. (1985). *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden – Band 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Schelling, F. W. J. (1996). *Philosophie der Mythologie – Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt

Schelling, F. W. J. (2000). *System des transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Schelling, F. W. J. (2001). *Historisch-kritische Ausgabe – Briefe 1. Briefwechsel 1786-1799*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt

Schelling, F. W. J. (2008). *Philosophie und Religion*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München

Schelling, F. W. J. (2010). *Historisch-kritische Ausgabe – Briefe 2. Briefwechsel 1800-1802*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt

Schelling, F. W. J. (2013). *Filosofiske undersøgelser om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande*, Philosophia, Århus

Schopenhauer, Arthur (2006a). *Arthur Schopenhauers Werke in Fünf Bände – Band II.*, Zweitausendeins, Frankfurt am Main

Schopenhauer, Arthur (2006b). *Arthur Schopenhauers Werke in Fünf Bände – Band IV.*, Zweitausendeins, Frankfurt am Main

Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, Oxon

Wittgenstein, Ludwig (2010) *Kultur og Værdi – spredte bemærkninger*, Klim, Århus

Abstract

Master Thesis: *Kierkegaard and German Idealism, as seen through Schelling* by Anders Kjær Bruun

In this master thesis, I explore the relationship between Søren Kierkegaard and the so called German Idealist movement. I do this through focusing primarily on the works of F. W. J. Schelling, which was the only one of the German Idealists that Kierkegaard actually met. Through the contributions of Dieter Henrich and his method of Constellations, I call for a much more open approach to the philosophy of the past, which, if we want to take the History of Ideas seriously, must be thought of as a process which isn't at its end yet. I go on to reason that one of the main themes of early post-Kantian thought is the idea of activity as the root for knowledge, which is shown through Fichtes first *Wissenschaftlehre*. I then go on to see this idea of activity in its conception in the Schellingian system of absolute identity, which must also be thought of as a constant process of becoming and re-becoming. Fundamental terms are also the notion of potency and re-potency, which I see as the fundamental and only possibility of a coexistence of freedom and necessity. In the latter part of my work, I discuss the notion of repetition as fundamental in both the works of Schelling and Kierkegaard, as this is the only way of making the world real and ideal at the same time. From here I go on to discuss the main point of divergence between Kierkegaard and the rest of the Idealist movement, namely that when most of the idealist see a clear relationship between religion and philosophy, Kierkegaard doesn't, as Christianity for him is not to be thought of as a religion. Christianity is suddenness whereas religion in general for Schelling is to be perceived as gradual revelation of God in the world. From here I go on to discuss Schellings notion of a Positive Philosophy, which was introduced during his Berlin Lectures in 1841/1842 in the context of Hegels early criticism of Schellings Philosophy of Identity. From here I discuss the concept and importance of the idea of quality in the work of both Kierkegaard and the later philosophy of Schelling which leads to a concept of God as real existing. From here I discuss the concept of a pre-historical moment and its relationship with the Becoming and activity. This leads to a discussion of the idea of self in both the works of Kierkegaard and Schelling with focus on the concept of nothingness and the idea of synthesis. From here I explore the notion of becomingness in the work of Kierkegaard as a fundamental theme. It is this moment, that everything becomes knowledgeable, but only as a moment of becoming in the relationship with God – as it turns out, the world only becomes a possible known, through the act of fate, which the individual must take, again and again. Instead of unending progress in the absolute synthesis, as is the case with Schelling, we

here have constant remaking, or recreation of the world, in which it becomes real, but this is only possible through fate.