
Selvets ontologi hos Kierkegaard

Af Poul Lübcke

Det er et særkende ved Kierkegaard som teolog, at han på trods af al polemik mod filosofferne kun sjældent tillader sig at være filosofisk naiv. Det er således symptomatisk, at skriftet *Sygdommen til Døden*, der som undertitel har »En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse«, samtidig indeholder forfatterskabets mest detaljerede, filosofiske analyse af, hvad det vil sige at være et menneskeligt selv. Det kristelige perspektiv bestemmer her som andetsteds diskussionens *retning*, idet den kristelige opbyggelse er formålet med hele arbejdet, men det ændrer ikke på, at det Kierkegaardske pseudonym, Anti-Climacus, tager sit udgangspunkt i en filosofisk analyse af selvet som baggrund for den teologiske fortolkning af fortvivlelse som synd. Denne fremgangsmåde er næppe tilfældig. Jeg har andetsteds opstillet den hypotese, at Kierkegaards filosofiske betragtninger udgør den ontologiske ramme af nødvendige, men ikke tilstrækkelige betingelser for at formulere forfatterskabets eksistentielle budskaber, in casu den kristne forkyndelse.¹ Er denne hypotese korrekt, må det være en opgave at præcisere indholdet i og grænserne for den specifikt filosofiske (ontologiske) strukturanalyse af, hvad det ifølge *Sygdommen til Døden* vil sige at være et menneskeligt selv. Det vil da naturligvis vise sig, at strukturanalysen peger i retning af kristendommen, for så vidt som den *muliggør* en dogmatisk tolkning af selvet, men lige så lidt som dogmatikken kan udledes af det filosofiske begreb om selvet, lige så lidt er dette begreb bundet til bestemte kristne forudsætninger. Der er intet i ontologien, der tvinger filosofen til »at gå videre« og blive kristen, men vil teologen forstå det antropologiske udgangspunkt for den måde, hvorpå Kierkegaard anskuer det kristne problem, må han give sig i kast med den Kierkegaardske ontologi. For så vidt som perspektivet for teologen er kristendomsforståelsen, vil mødet med den ontologiske struktur-analyse af selvet være opbyggelig. Filosofens erkendelses-interesse kan være rent æstetisk og således eksistentielt-kristeligt set være blot »Spøg og Forfængelighed«², eller hans motiv kan være en uendelig interesse i de eksistentielle muligheder, som struktur-analysen åbner op for. I denne forstand er filosofien eller ontologien eksistentielt set neutral. For så vidt som den afstikker rammerne for den eksistentielle problematik, er den derimod eksistentiel relevant – og muligvis opbyggelig.

»Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.

I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjæl Forholdet mellem Sjæl og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet.

Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet.

Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, saa er Forholdet vistnok det Tredie, men dette Forhold, det Tredie, er saa dog igjen et Forhold, forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet.

Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet³.

De to indledende præcisioner, »Mennesket er Aand« og »Aand er Selvet«, opfylder to forskellige funktioner. I det første tilfælde er der tale om en subsumering af begrebet 'menneske' under begrebet 'ånd'. I det andet tilfælde identificeres to ord som betydningsidentiske, idet de begge står for den samme type af værender. I det første tilfælde henføres mennesket til en bestemt værensregion. I det andet tilfælde sættes to termer som synonyme⁴, verbale udtryk for grundbegrebet i den regionale ontologi, som – bl.a. – mennesket hævdes at tilhøre. Derpå følger selve blotlæggelsen af den ontologiske grundstruktur ved den type værender, der kan kaldes såvel »Aand« som »Selv«.

Tese-agtigt hævdes det, at selvet er karakteriseret ved – mindst – tre typer af »Forhold«:

1. et forhold mellem eller »en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed«, idet den sidste »Synthese« i den efterfølgende fremstilling dog udskiftes med »Mulighed og Nødvendighed«⁵.

2. det første forholds forholden sig til sig selv.

3. det andet forholds forholden sig til »et Andet«, »der har sat hele Forholdet«.

Hvad angår den første type af »Forhold«, må man ikke lade sig forlede af Anti-Climacus' *substantiverende* måde at formulere sig på. Han taler ganske vist om »det Endelige«⁶ og »det Uendelige«, »det Timelige« og »det Evige« osv., hvilket kan give det indtryk, at selvet ifølge Anti-Climacus består af forskellige *dele*, der som entiteter (eller endog som substanser) står i bestemte forhold til hinanden. Dette indtryk er imidlertid misvisende. Det

enkelte menneske eller den enkelte person kan siges at være en entitet (omend ikke en substans), der eksisterer under bestemte omstændigheder, og som sådan har dette menneske (denne person) forskellige egenskaber af væsentlig eller uvæsentlig art. Udtrykkene »det Endelige« og »det Uendelige«, »det Timelige« og »det Evige« osv. betegner da en række grundlæggende *aspekter* ved menneskets liv forstået som den konkrete enhed af personens egenskaber og eksistens. Jeg er derfor enig med Tugendhat⁷ i, at udtryk som »det Endelige« og »det Uendelige« osv. hverken fungerer som *navne* på entiteter eller som *prædikater*, der kan direkte anvendes i omtalen af disse entiteter, men at de snarere har status som *prædikater af 2. orden*, hvilket naturligvis let overses, hvis man holder sig til tekstens grammatiske overfladestruktur. Modsat Tugendhat mener jeg imidlertid, at det er udtryk for en ensidig fortolkning udelukkende at betragte dem som »..Prädikate zweiter Ordnung, die die Existenz, das Leben der Person qualifizieren«. Der er snarere tale om prædikater af 2. orden, der kvalificerer såvel personens *egenskaber* som personens *eksistens*. På det afgørende punkt i denne sammenhæng stemmer Tugendhats og min fortolkning imidlertid overens: Hvis »det Endelige« og »det Uendelige« osv. ikke er navne på entiteter, så kan »Forholdet« mellem »det Endelige« og »det Uendelige« heller ikke være et forhold mellem entiteter.

For at forstå hvilken type »Forhold«, der da er tale om, må man for det første fastholde, at det drejer sig om et forhold mellem *grundlæggende aspekter* ved menneskets eksistens og egenskaber. Dvs., vi har følgende ontologiske væsenslov:

Det er nødvendigt, at *hvis X er et menneske, så er dette Xs eksistens og egenskaber karakteriseret ved »..en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige«, af »Mulighed og Nødvendighed«.*

Derudover gælder det om at fastholde, at ingen af syntesernes to sider kan mistes. Dvs.:

Det er nødvendigt, at *hvis X er et menneske, så er dette Xs eksistens og egenskaber karakteriseret ved såvel »Uendelighed« som »Endelighed«, af såvel »det Timelige« som »det Evige«, af såvel »Mulighed« som »Nødvendighed«.*

Denne sidste fortolkning af Anti-Climacus' anliggende er kontroversiel, thi den udelukker, at mennesket skulle kunne *miste* eller *bortvælge* et af de nævnte aspekter. Det må således afvises, at mennesket skulle kunne vælge »Endeligheden« slet og ret (Ostenfeld⁸), eller at det skulle være muligt for mennesket at »tilintetgøre« »Endeligheden« (Hansen⁹). Derimod er »Endelighed« og »Uendelighed«, »Timelighed« og »Evighed« osv. noget, som mennesket i en eller anden forstand kan have *mere eller mindre af*. Derfor kan der tales om »at mangle Endelighed«¹⁰ eller »at mangle Uendelighed«¹¹, men ikke om at tilintetgøre det endelige i mennesket eller udrydde uendeligheden. Anti-Climacus formulerer det klart:

»Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en Synthese.«¹²

Dvs., det endelige kan nok få overhånd over det uendelige (og omvendt),

lige som det timelige kan få overhånd over det evige (og omvendt), eller nødvendigheden kan få overhånd over muligheden (og omvendt), men hvis én af syntesens sider helt forsvandt ud af menneskelivet, så ophørte menneskelivet også. Det konkrete selv fremkommer netop som den afbalancerede *sammenvoksning* (konkretisering) af syntesens to sider – alt andet er abstraktion fra de – ontologiske – grundvilkår, som karakteriserer mennesket qua selv.

Sagt på en anden måde: Forstået som grundlæggende aspekter ved det menneskelige liv kan endeligheds- eller uendeligheds-aspektet have overvægt, medens *ren* endelighed eller *ren* uendelighed udgør *grænsetilfælde*, som mennesket kan tilnærme sig, men aldrig virkeliggøre i en konkret eksistens. Om Gud kan man sige, at han er *ren* evighed (hvorfor Kristi fødsel er et paradoks), og om de matematiske love er det korrekt at hævde, at de gælder med *ren* nødvendighed, men for mennesket gælder, at for så vidt som det eksisterer, er den *rene* evighed og den *rene* nødvendighed *grænsebestemmelser*, som aldrig vil kunne udgøre et aspekt ved dets liv. Som eksisterende er menneskets egenskaber altid bestemt ved såvel et endeligheds- som et uendeligheds-aspekt, såvel et timeligheds- som et evigheds-aspekt, såvel et muligheds- som et nødvendigheds-aspekt

På denne baggrund er det muligt at karakterisere »Forholdet mellem« eller »Synthesen af« uendelighed og endelighed, det timelige og det evige, mulighed og nødvendighed. Strengt taget er talen om et »Forhold« eller en »Synthese« misvisende, da det implicerer, at der skulle findes to særegne relata, som indgår i en eller anden relation, idet de 'syntetiserer' sig med hinanden. I denne forstand kan klor og brint stå i et forhold til hinanden og syntetisere sig til saltsyre, men det er klart ikke denne form for »Synthese«, der hentydes til. Snarere bør man på baggrund af det forrige sige, at *parret* endelighed/uendelighed *taget som en helhed* udgør ét aspekt under hvilket, at menneskets liv kan karakteriseres, idet livet befinder sig på en 'skala' med *ren* endelighed og *ren* uendelighed som ekstreme grænsebestemmelser. Forholdet mellem endelighed og uendelighed, timelighed og evighed, osv. minder da snarere om forholdet mellem *koldt* og *varmt* end mellem *klor* og *brint*. Mere præcist formuleret: Parret endelighed/uendelighed udgør nogle *relative* bestemmelser ved menneskets liv, og givet dette aspekt på menneskelivet kan man spørge om hvilken *retning*, der har overhånd i menneskets liv. Og spørgsmålet om »Forholdet« mellem endelighed og uendelighed bliver derved til et spørgsmål om *graden* af den ene eller den anden af disse retninger.

Denne tolkning underbygges, når vi ser på den nærmere betydning af de anførte aspekt-par. Anti-Climacus anfører selv, at menneskets liv er endeligt for så vidt som, at det er *begrænset*, medens det er uendeligt i den udstrækning, at det er grænseoverskridende¹³. At spørge om »Forholdet« mellem det endelige og det uendelige i mennesket er derfor identisk med at spørge om *graden af begrænsninger i dets liv*. Tilsvarende kan spørgsmålet om »Forholdet« mellem det timelige og det evige i mennesket oversættes til et spørgsmål om *graden af opsplnitning eller sammenhæng i livet*, hvis man

i øvrigt følger den af mig i anden sammenhæng fremsatte tolkning af *timelighed* som *tidslig opsplittning kvalificeret som fortid/nutid/fremtid* og *evighed* som *sammenhængs- eller kontinuitetsaspektet i livet*.¹⁴ Endelig kan »Forholdet« mellem mulighed og nødvendighed forstås som *graden af fremtidsrettet relativ mulighed* i sammenhæng med *graden af fortids- nutids- og fremtidsrettet relativ nødvendighed*.¹⁵

Det er en umiddelbar konsekvens af ovenstående fortolkning, at *begge sider* af parrene endelig/uendelig, timelig/evig og mulig/nødvendig hører med til et *realt* aspekt ved det menneskelige liv. I modsætning hertil findes en række udlægninger af *Sygdommen til Døden*, som på forskellig vis betragter den ene side af syntesen som *ideal* eller *norm*-dannende i forhold til den anden del af syntesen, der opfattes som den realitet, der skal normgives for. Lindström tolker således uendelighed og evighed som forskellige former for »Guds individuelt bestämda skapelsesvilja med varje människa«¹⁶. Tilsvarende hedder det hos Løgstrup:

»Hvilke led består ... syntese[n] af? Derpå er svaret, den består af endelighed og uendelighed, eller som det også hedder timelighed og evighed. Til menneskets tilværelse hører det nemlig som endeligt væsen at være stillet ind under *en uendelig fordring*, og alene det gør et menneske til et selv eller ånd.«¹⁷ (min fremhævelse).

Taylor's fortolkning går i samme retning:

»We have noted that Kierkegaard argues that »the self is a relation which relates itself to its own self.« In light of the foregoing analysis, this can be understood to mean: »the self is a relation which relates itself [its ideal self, its potentiality, its infinitude] to its own self [its real self, its actuality, its finitude]«¹⁸

Det er ganske vist korrekt, at Anti-Climacus (og med ham Kierkegaard) dogmatisk antager eksistensen af en guddommelig skapelsesvilje (Lindström) eller fordring (Løgstrup), et idealt selv (Taylor), men det er i modstrid med teksten i *Sygdommen til Døden* at identificere denne normativitet med uendeligheds- eller evigheds-siden i den menneskelige syntese. Anti-Climacus omtaler således *ikke* det uendelige som en fordring til eller en norm for menneskelivet, men som en bestemmelse ved det faktuelle liv. Det hedder om det uendelige, at det er »det Udvidende«¹⁹ inden for følelse, erkendelse og vilje, hvorved menes, at følelserne, erkendelsen og viljen kan overskride grænser i retning af nye stemninger, ny viden og ny beslutsomhed. Mennesket lever rent faktisk sådan, at det i nogen sammenhæng be-grænser sig og i andre forbindelser går ud over de be-grænsende skranker, og til at betegne denne *faktuelle* grænsesætten/grænseoverskriden benyttes ordene »Endelighed« og »Uendelighed«. Dvs., uendelighedsaspektet udgør ikke en særlig normativ dimension i selvet, men er tværtimod selv underlagt normer, for så vidt som Anti-Climacus taler om, at »det Endelige« og »det Uendelige« kan stå i »det rette Forhold« eller i et »Misforhold« til hinanden²⁰. Der er et normativt aspekt ved selvet – men det er ikke givet i og med syntesen af endeligt og uendeligt, timeligt og evigt, muligt og nødvendigt, men først i og med, at »Forholdet« ..i at forholde sig til sig selv

forholder sig til et Andet«²¹. Mere herom senere.

Den foreløbige konklusion af ovenstående er således, at den første type af »Forhold«, »Synthese«-niveauet, kan fortolkes som nogle nødvendige aspekter ved det menneskelige, faktuelle liv. Denne konklusion kan imidlertid kun være foreløbig, thi den giver for det første indtryk af, at »Synthesen« skulle være noget statisk, og for det andet er den tavs angående sammenhængen mellem den første og den anden type af »Forhold«, dvs. sammenhængen mellem »Synthese«-niveauet og dette, at »Forholdet forholder sig til sig selv«. Syntesen er imidlertid principielt ikke statisk, givet én gang for alle. Der er en stadig forandring af forholdet mellem det endelige og det uendelige, det timelige og det evige, mulighed og nødvendighed i det menneskelige selv. Men ikke nok med det, thi i denne forstand kan et mekanisk system af energi-udvekslinger eller en organisk syntese af kræfter også siges at være i stadig udvikling eller bevægelse. Det afgørende ved selvet som syntese er, at denne syntese først er til qua syntese, idet selvet fremkommer som et forhold (en syntese), hvori forholdet forholder sig til sig selv. Dvs., det er *ikke* sådan, at 'først' er der et forhold (en syntese) af endeligt og uendeligt, timeligt og evigt, mulighed og nødvendighed, og 'derpå' er der noget i dette forhold, der gør, at forholdet forholder sig til sig selv. Nej, det første forhold, syntese-niveauet, er kun til i sin egenart i og med, at syntesen forholder sig til sig selv²². Det bliver tydeligt, hvis vi ser nærmere på syntesernes karakteristika: Mennesket er en syntese af mulighed og nødvendighed, dvs. en bestemt grad af fremtidsrettet relativ mulighed i sammenhæng med en bestemt grad af fortids-nutids- og fremtids-rettet relativ nødvendighed. Anderledes udtrykt: Midt i de fortidige, nutidige og fremtidige omstændigheder, der begrænser menneskets valgsituation, er mennesket åbent mod et fremtids-spektrum af valgmuligheder. Dette fremtids-spektrum af valg-muligheder ville imidlertid ikke være til, hvis mennesket ikke var et selv, der forholdt sig til sine valgmuligheder. I naturen findes således ingen relative muligheder. Naturen er i et og alt underlagt den relative naturnødvendighed, dvs. relativt til en bestemt udgangsposition er de efterfølgende tilstande fastlagte. Først med fremkomsten af selvet og selv-forholdet er virkeligheden ikke blot et forløb at tilstande, men en række af situationer, hvori et mulighedsspektrum fremkommer på baggrund af en række omstændigheder. – Mennesket er en syntese af timelighed og evighed, dvs. af tidslig opsplitning kvalificeret som fortid/nutid/fremtid og af en sammenhæng eller kontinuitet midt i denne opsplitning. I naturen findes nok en *tidslig* opsplitning i *før* og *efter*, men ingen *timelighed*, ingen *fortid*, *nutid* og *fremtid*, der først fremkommer, idet et selv midt i tiden – i øjeblikket – forholder sig til sin væren-i-tiden. Dvs., syntesen af timelighed og evighed forudsætter, for at der i det hele taget meningsfuldt kan tales om timelighed, at selvet forholder sig til syntesens tidsaspekt. – Mennesket er en syntese af endeligt og uendeligt, af det begrænsende og det udvidende, in concreto: Af begrænsethed (med bornerthed som perverteret modus) og fantasi som primitivitetens uendeliggørende medium (med det fantastiske som perverteret modus). Men

hvorledes forstå denne endeliggørelse og uendeliggørelse, hvis der ikke var et selv, der satte sig målsætninger og forholdt sig til sin situations begrænsninger igennem indbildningskraftens åbenhed? Dvs., i naturen kunne der nok findes større eller mindre begrænsninger ved dette eller hint, men for at der kan være tale om begrænsninger eller udvidelser i henseende til målsætninger, drømmebilleder eller mangel på samme, må der være et selv, som sætter sig mål, og som igennem sin indbildningskraft giver sig sin fantasi i vold. Dvs., den særegne syntese af endelighed/uendelighed, som Anti-Climacus har i tankerne er først til i og med, at der er et selv, der forholder sig til denne syntese.

Det er derfor naturligt at spørge, hvori dette nye »Forhold« til »Synthesen« består. Umiddelbart er formuleringen »at forholde sig til sig selv« nemlig langtfra entydig. Navnlig er det uafklaret, hvilken sammenhæng der er mellem selvets specifikke selv-forhold og dette, at mennesket er en »Synthese af det Sjelelige og det Legemlige«²³, dvs. enhed af intentional genstandsbevidsthed, krop og legemlig omverden²⁴. Denne enhed af intentional genstandsbevidsthed, krop og legemlig omverden er bestemt af de tre synteser, endelig-uendelig, timelig-evig og mulighed-nødvendighed. Som sådan kan den intentionale genstandsbevidsthed *forholde sig til* mangt og meget, idet mennesket gør dette til genstand for undersøgelse og erkendelse. Hvad er da sammenhængen mellem den af endelighed-uendelighed, timelighed-evighed og mulighed-nødvendighed karakteriserede intentionale genstandsbevidstheds *forhold til sin genstand* og selvets *forhold til sig selv*? I Kierkegaards forfatterskab er der mange eksempler på, at han anerkender muligheden af, at mennesket ikke blot gør sin *omverden*, men også *sig selv* til *genstand* for undersøgelse. Således anerkender han både muligheden af *introspektion* (dvs. den form for selviagttagelse, hvor mennesket har sine egne mentale tilstande som genstand for iagttagelse) og af *selvrefleksion* (dvs. dette at have hele sin situation – og ikke blot de mentale tilstande – som genstand for den intentionale genstands-bevidsthed). Men samtidig er det klart, at introspektion og selvrefleksion ved at være specialtilfælde af genstandsbevidsthedens intentionale forhold til sin genstand umuligt kan identificeres med selvets forhold til sig selv²⁵. Selvets forhold til sig selv er ånden, medens genstands-bevidstheden blot er et moment i »Synthesen af det Sjelelige og det Legemlige« og som sådan ikke identisk med ånden (selvet)²⁶. Dvs. mere præcist står vi over for spørgsmålet: Hvilken sammenhæng er der mellem den af endelighed-uendelighed, timelighed-evighed og mulighed-nødvendighed karakteriserede genstandsbevidstheds intentionale *forhold til sin genstand* (det være sig i form af omverdenserkendelse, introspektion eller selvrefleksion) og selvets *forhold til sig selv*?

Det kvalitativt nye, som opstår i det øjeblik, selvet forholder sig til sig selv, er den eksistentielle *interesse* (bekymring) og *frihed*. Sammenhængen mellem interesse og frihed på den ene side og genstands-bevidstheden på den anden side består i, at menneskets reflekterede, intentionale forhold til sig selv udgør en nødvendig, men ikke tilstrækkelig betingelse for det

interesserede, frie selv-forhold. I fragmentet, *De omnibus dubitandum est* (1842-43), udtrykker (den unge) Johannes Climacus det således:

»Reflexionen er Muligheden af Forholdet. Dette kan ogsaa udtrykkes saaledes: Reflexionen er *interesseløs*. Bevidstheden derimod er Forholdet og derved Interessen, hvilken Dobbeltthed fuldelig og med prægnant Tvetydighed er udtrykt i Ordet Interesse (interesse).«²⁷

Dvs., det intentionale forhold til sig selv som genstand for reflekterende erkendelse muliggør, at mennesket kan forholde sig interesseret til sig selv, men er ikke selv det interesserede selv-forhold. Dette opstår først med fremkomsten af det, Climacus kalder »Bevidstheden«. I *Sygdommen til Døden* benyttes en lidt anden terminologi, idet ordet »Bevidsthed« (eller rettere: »Selvbevidsthed«) nu ikke mere betegner det interesserede selv-forhold, men snarere betegner evnen (eller dispositionen) til forskellige grader af intentional selv-refleksion som muligheds- betingelse for det interesserede, frie selv-forhold²⁸. Terminologien er ændret, men pointen den samme:

»Overhovedet er Bevidsthed, ∴ Selvbevidsthed, det Afgjørende i Forhold til Selvet. Jo mere Bevidsthed jo mere Selv; jo mere Bevidsthed jo mere Villie, jo mere Villie jo mere Selv. Et Menneske, der slet ingen Villie har, er intet Selv; men jo mere Villie han har, jo mere Selvbevidsthed har han ogsaa«. ²⁹

Det siges her, at graden af selvbevidsthed (evnen eller dispositionen til intentional selv-refleksion) er en nødvendig betingelse for graden af vilje (frihed). Dvs. selv-forholdet er *ikke* identisk med selvbevidstheden (evnen eller dispositionen til at gøre sig selv til genstand for undersøgelse og erkendelse), men denne er en stedse nødvendig forudsætning for selv-forholdet qua »Villie« eller »Frihed«. Anti-Climacus kan derfor give følgende (definitive) re-definition af Selvet:

»Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed [af Timelighed og Evighed, af Mulighed og Nødvendighed], der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud«. ³⁰

Dvs., Anti-Climacus' bestemmelse af selvet kan sammenfattes i følgende formel:

Selvet er kendetegnet ved en evne eller disposition til som intentional genstands-bevidsthed reflektivt at kunne gøre sin af endelighed-uendelighed, timelighed-evighed og mulighed-nødvendighed karakteriserede, eksisterende enhed af mentale tilstande, krop og omverden til genstand for undersøgelse. Denne evne til selv-refleksion udgør en nødvendig (men ikke tilstrækkelig) betingelse for et interesseret, frit forhold til det at eksistere i en konkret situation. På baggrund af dette frie forhold er det opgaven at etablere det rette forhold mellem endeligheds-uendeligheds-, timeligheds-evigheds- og muligheds-nødvendigheds-aspekterne i livet. Denne opgave kan kun løses på tilfredsstillende måde, ved at selvet forholder sig til den magt, der har sat selvet, dvs. Gud.

Nået så langt, må vi spørge, hvad der menes med, at »Selvet er Frihed«³¹.

Hvad vil det sige, at selvet er i et interesseret, frit forhold til det at eksistere i en konkret situation? I svaret på dette spørgsmål deler Kierkegaards fortolkere sig i to grupper: Den ene gruppe (bl.a. Høffding³², Malantschuk³³ og Thulstrup³⁴) hævder, at Kierkegaard i sit begreb om friheden forudsætter eksistensen af *indeterminerede valg*, den anden gruppe (bl.a. Hopland(?)³⁵, Lindström³⁶, Nordentoft³⁷ og Sløk³⁸) benægter dette. Et af hovedargumenterne for den sidste tolkning bygger på, at flere af Kierkegaards pseudonymer afviser det såkaldte *liberum arbitrium*. Ifølge Vigilius Haufniensis er det slet og ret en »Tanke-Uting«³⁹: »At lade Friheden begynde som et *liberum arbitrium* (der intetsteds har hjemme, jfr. Leibnitz), der ligeså godt kan vælge det Gode som det Onde, er fra Grunden af at umuliggjøre enhver Forklaring«⁴⁰. Tilsvarende betoner Assessor Wilhelm, at han »... ingenlunde forvexler *liberum arbitrium* med den sande positive Frihed«⁴¹. Da 'liberum arbitrium' er en traditionel latinsk betegnelse for det, der på dansk hedder 'fri vilje' eller 'valgfrihed', mener man i disse citater at kunne finde et klart tekstgrundlag for at kunne fraskrive Kierkegaard en indeterministisk opfattelse. Så vidt jeg kan se, er argumentationen imidlertid uholdbar. Udtrykket 'liberum arbitrium' har i traditionen en dobbelt betydning: For det første ligger heri, at viljen er *indetermineret*, og for det andet hævdes det, at den i valgøjeblikket er *ubestemt*, idet der ikke er noget (et motiv, en pligt, et princip), der taler til fordel for at vælge det ene fremfor det andet. Læser man de ovenstående citater i den tekstsammenhæng, hvori de indgår, er det tydeligt, at Kierkegaards pseudonymer afviser, at viljen skulle være *ubestemt* i valgøjeblikket. Derimod tages der ikke afstand fra, at viljen skulle være *indetermineret*. Polemikken mod *liberum arbitrium* er således ikke rettet imod indeterminismen, men imod forsøget på at abstrahere fra valghandlingens konkrete karakter. Viljen er for Kierkegaard altid motive-ret – nemlig til at vælge det gode – og skylden består da i, at man alligevel vælger det onde, på trods af at det er klart, hvad der er ens pligt. Dvs., et valg udføres aldrig i en eksistentielt neutral situation, men altid i forhold til en fordring. Adlyder mennesket fordringen om at gøre det gode, virkeliggøres »den sande positive Frihed« (Assessor Wilhelm), og i denne forstand kan man sige, at »Det gode er Friheden«⁴² (Vigilius Haufniensis). Man kan derfor konkludere, at Kierkegaards pseudonymer forkaster et *liberum arbitrium*, idet de hævder, at viljen i valgøjeblikket er *bestemt* ved, at der er noget (et motiv, en pligt, et princip, en højere fordring, et ideal om det gode), der taler til fordel for at vælge det ene fremfor det andet. Derimod udelukker hverken Assessoren eller Vigilius, at viljen skulle være *indetermineret*.

Denne tolkning underbygges, når Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden* går så vidt som til at erklære, at »Deterministen, Fatalisten er fortvivlet, og har som Fortvivlet tabt sit Selv, fordi Alt er for ham Nødvendighed«⁴³. Deterministen er det menneske, der tolker sig selv som et produkt af omstændighederne, af arv og miljø, af foregående mentale og legemlige tilstande. Mennesket udlægges som en genstand blandt andre genstande. Ganske vist en genstand med mentale tilstande og med evne til at reflektere over sine egne mentale tilstande samt sin forekomst i en socialt struktureret

verden – men til syvende og sidst en genstand på linie med andre genstande. Givet denne (refleksivt udarbejdede) tolkning af sig selv, bliver det mennesket umuligt (eksistentielt) at se den mulighed i øjnene, at mennesket kan bede til Gud – den rene mulighed⁴⁴ – og igennem bønnen opnå tilgivelse. Deterministen kan slet ikke få øje på muligheden for i et frit (indetermineret) valg at bryde med naturens og socialisationens determinationer, og følgelig kan han ikke få øje på muligheden af gennem et frit valg at forholde sig på rette måde til Gud og derigennem få muligheden for at etablere det rette forhold mellem endelighed og uendelighed, timelighed og evighed, mulighed og nødvendighed. Derfor er deterministen fortvivlet. Idet mennesket når til skels år og alder, ophører det med at være et blot og bart produkt af omstændighederne, en brik i et gigantisk kybernetisk system. Den angstfyldte, drømmende ånd⁴⁵ vågner til muligheden af i frie (indeterminerede) valg at forholde sig til sin situation med dens mulighed for at virkeliggøre – eller forspilde – den sande frihed (det gode, dvs. det rette forhold mellem endelighed og uendelighed, timelighed og evighed, mulighed og nødvendighed).

Dvs., ordet »Frihed« har hos Anti-Climacus (og hos Kierkegaard generelt) en dobbelt betydning: Dels frihed qua indetermineret valg, dels frihed qua virkeliggørelse af det gode. Betonere man udelukkende den første side af friheden, ender man i *vilkårlighed* og i problemet med *liberum arbitrium*. Betonere man udelukkende den anden side af friheden, mister mennesket ansvarligheden, idet virkeliggørelsen af det gode liv (det vellykkede forhold mellem syntesens momenter) helt og holdent kommer til at afhænge af de bio-sociale omstændigheder. Begge sider af friheden må derfor medtages. Det er bl.a. det, Anti-Climacus udtrykker ved formuleringen »... og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet«⁴⁶. Selvet forholder sig til sig selv, idet det på baggrund af selvrefleksionen (»den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed« osv.) står i et indetermineret forhold til sin situation. Men da dette indeterminerede forhold til situationen ikke er et liberum arbitrium, der kan vælge og vrage i tilværelsens supermarked, men en frihed til at vælge det gode (med muligheden for at vælge forkert), så må mennesket eo ipso forholde sig til noget »Andet«, der fastlægger, hvad der er det gode (dvs. det vellykkede forhold mellem syntesens momenter). Problemet bliver da, hvad der nærmere skal forstås ved »at forholde sig til et Andet«.

Anti-Climacus formulerer sig på forskellig vis: »... forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet«⁴⁷; »... grunder Selvet gjenneomsigtigt i den Magt som satte det«⁴⁸; »... sig selv gjenneomsigtigt grunder i Gud«⁴⁹. Der er en dobbelthed i disse bestemmelser: På den ene side er der tale om en *skabelses-teologisk* forudsætning om, at mennesket er skabt af en gud (magt), der har sat et bestemt formål med menneskelivet; på den anden side er Gud ikke karakteriseret qua guddom, men udelukkende gennem sin *skaberfunktion*, således som mennesket møder denne i den eksistentielle valgsituation. På den ene side siges mennesket at være afhængigt af et »Andet«, en »Magt«, »Gud«; på den anden side er dette »Andet« kun

introduceret gennem selvets forhold dertil. På den ene side har Anti-Climacus en dogmatisk forudsætning om, at der eksisterer en skabergud; på den anden side svæver denne dogmatik ikke i luften, men fungerer som tolknings-instans for en bestemt eksistentiel situation, nemlig menneskets møde med spørgsmålet om godt og ondt. Selvets forhold til »et Andet« er således både en *teologisk* og en *antropologisk* bestemmelse.

Anlægges dette perspektiv på teksten, bliver det muligt at karakterisere dens forskellige lag noget nærmere. Havde Anti-Climacus' anliggende udelukkende været at give en *ontologisk* bestemmelse af selvet, ville han være standset ved formuleringerne:

»Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv«⁵⁰ »... et Selv maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet«⁵¹.

For så vidt som det er en ontologisk bestemmelse af mennesket, at det hverken er *ren* uendelighed, evighed eller mulighed, kan det selvfølgelig i en banal forstand siges at være et ontologisk grundvilkår for mennesket, at det ikke er herre over sit eget liv, og at det i denne forstand er »sat ved et Andet«. Det er imidlertid ikke denne trivialitet, Anti-Climacus har i tankerne med formuleringen »sat ved et Andet«. Den *sætten* eller *skabelse*, Anti-Climacus henviser til, er ikke den faktuelle frembringelse af dette eller hint (in casu: et menneske), men derimod opstillingen af *et mål for det gode liv*. Qua ontolog må Anti-Climacus lade det være et åbent spørgsmål, om selvet i sit frie (indeterminerede) forhold til sin situation selv er skaberen af *normen for det gode liv*, eller om normen er fastlagt uafhængigt af selvets opstilling af formål. Qua antropolog på et skabelsesteologisk grundlag kan Anti-Climacus imidlertid dogmatisk hævde, at det sidste er tilfældet. Mere teknisk formuleret: Qua ontolog må Anti-Climacus stille sig agnostisk over for spørgsmålet om *kognitivism* eller *non-kognitivism* i eksistentielle anliggender; qua skabelsesteolog kan Anti-Climacus dogmatisk hævde, at kognitivismen er den korrekte tolkning af menneskelivet. Havde Anti-Climacus qua ontolog kunnet afgøre spørgsmålet om kognitivism/non-kognitivism, ville han ad rent filosofisk vej have kunnet afvise det æstetiske stade som en farbar vej. Æstetikerens er netop karakteriseret ved i sit forhold til sig selv at afvise nogen forpligtelse ud over de normer han momentant opstiller for sit liv⁵². Alle de andre stadier – fra etikeren til den kristne – er kendetegnet ved en tillid til kognitivismens gyldighed i antropologiske sammenhænge. Hos Assessor Wilhelm er Gud reduceret til at fungere som garant for kognitivismen – og derved for eksistensen af »det Absolute«⁵³, dvs. en sand norm for, hvad der for dette selv er det egentlige formål med dets liv. På de senere stadier får Gud tildelt stadig flere funktioner, men lige til det sidste er den teologiske dogmatik formuleret som en udlægning af antropologiske vilkår. Dvs., ontologien angiver en række nødvendige betingelser, som afstikker rammerne for en mulig antropologi, og inden for disse rammer gennemspiller Kierkegaards pseudonymer spektret af fremkomne muligheder. Definitionen af selvet i *Sygdommen til Døden* afspejler dette: Den er dels en ontologisk rekapitulation af en række standardvilkår

for selvet (de to første typer af »Forhold«) og dels en præcision af de specifikke kognitivistiske og skabelses-teologiske forudsætninger, som den efterfølgende afhandling vil tage udgangspunkt i (den tredje type »Forhold«).

Der henvises i det følgende til:

Søren Kierkegaard, *Samlede Værker* 1-14, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København 1901-1906. Forkortes: Kierkegaard, *SV*.

Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer* I ff, udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr, forøget ved N. Thulstrup, København 1968² ff. Forkortes: Kierkegaard, *Pap*.

1. Jf. P. Lübcke, »Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard«, *Filosofiske studier* bd. 6, pp. 127-147, København 1983.
2. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 117.
3. Kierkegaard, *SV* bd. 11, pp. 127-28.
4. I *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, p. 88, 109, Princeton 1975, går M. Taylor ind for synonymitetstolkningen. Fahrenbach synes derimod at mene, at der sker en præcision af begrebet 'ånd' ved bestemmelsen af ånden som selvet. Jf. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektiske Ethik*, p. 13, Frankfurt am Main 1968.
5. Kierkegaard, *SV* bd. 11, pp. 148ff.
6. Kierkegaard, *SV* bd. 11, f.eks. p. 144
7. Jf. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, p. 160, Frankfurt am Main 1979.
8. Jf. I. Ostenfeld, *Om Angstbegrebet i Søren Kierkegaard: Begrebet Angst*, p. 49, København 1933.
9. K. Hansen, *Søren Kierkegaard*, p. 356, København 1954.
10. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 143.
11. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 146.
12. Kierkegaard *SV* bd. 11, p. 143.
13. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 146.
14. Jf. P. Lübcke, »Kierkegaards Zeitverständnis in seinem Verhältnis zu Hegel«, *Text & Kontext*, Sonderreihe, Band 7, pp. 87-90.
15. Jf. P. Lübcke, »Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger«, *Text & Kontext*, Sonderreihe, Band 15, pp. 123-24. Det er en konsekvens heraf, at den traditionelle sammenknytning af »Nødvendigheden« i *Sygdommen til Døden* med fortids-ekstasen og »Muligheden« med det fremtidige kun kan betragtes som en første tilnærmelse til den mere præcise analyse.
16. V. Lindström, *Stadiernas teleologi – en Kierkegaard studie*, p. 70, Lund 1943.
17. K. E. Løgstrup, »Kierkegaards tale om åndsforholdets fordobelse«, *Kunst og etik*, p. 190, København 1961.
18. M. Taylor, op. cit. p. 115.
19. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 144.

20. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 130.
21. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 128.
22. Til dette punkt jf. navnlig J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst*, pp. 114ff, Meisenheim am Glan 1972, og K. Hopland, *Virkelighet og bevissthet*, p. 101, Universitetet i Bergen 1981.
23. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 315.
24. Jf. K. E. Løgstrup, op. cit. p. 189.
25. Jf. K. E. Løgstrup, ibid. p. 192.
26. Kierkegaard, *SV* bd. 4, p. 315, 355; bd. 11, p. 127.
27. Kierkegaard, *Pap*. bd. 4, Bl, p. 148.
28. Traditionelt skelner man (bl.a. i den tyske idealisme) mellem *selvrefleksion* som intentional bevidsthed om en genstand, nemlig subjektet qua genstand, og *selvbevidsthed* som en direkte, ikke-genstandsgørende bevidsthed om sig selv. Medens selvrefleksion er en special form for genstandsbevidsthed, som kun forekommer i særegne refleksive bevidsthedsakter, hævdes selvbevidstheden at være et træk ved enhver form for genstandsbevidsthedsliv. Dvs., hvis x er en mental tilstand, hævdes x at være fulgt af en selvbevidsthed y, der betyder, at subjektet har en direkte ikke-genstandsgørende bevidsthed om x som en mental tilstand ved subjektet selv. For så vidt som selvbevidsthed hævdes at være et træk ved enhver form for genstandsbevidsthed, er det klart, at selvbevidstheden ikke selv kan være en genstandsbevidsthed, da vi i så fald ville ende i en uendelig regres af selvbevidste genstandsbevidstheder. Det følger derfor umiddelbart, at selvbevidstheden må være forskellig fra selvrefleksionen, da denne sidste er en form for genstandsbevidsthed. Spørgsmålet er da, hvorledes selvbevidstheden positivt skal karakteriseres, efter at man gennemfører denne negative afgrænsning. – Hele dette problem-kompleks findes imidlertid *ikke* diskuteret hos Anti-Climacus. I min fortolkning af udtrykket »Selvbevidsthed« hos ham har jeg imidlertid søgt at bortlemme problemet ved at tale om selvbevidstheden som en *evne* (eller *disposition*) til forskellige grader af intentional selvrefleksion. Da der kun er tale om en evne – og ikke om en aktuel bevidsthedsakt – er det udelukket, at den uendelige regres kan opstå. Til gengæld går jeg stiltiende ud fra, at Anti-Climacus (og Kierkegaard med ham) ser bort fra det traditionelle selvbevidsthedsproblem.
29. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 142.
30. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 143.
31. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 142.
32. H. Høffding, *Søren Kierkegaard som Filosof*,

København 1919², pp. 70-82.

33. G. Malantschuk, *Frihedens problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, København 1971, p. 76.

34. Grundsynspunktet for N. Thulstrups disputats, *Kierkegaards forhold til Hegel*, København 1967.

35. K. Hopland, *Virkelighet og bevisssthet*, Bergen 1981, pp. 245-248.

36. V. Lindström, op. cit., p. 300.

37. K. Nordentoft, *Kierkegaards psykologi*, pp. 134, 231.

38. J. Sløk, *Die Anthropologie Kierkegaards*, København 1954, p. 39. Synspunktet gentages påny så sent som i *Kierkegaards univers*, København 1983, pp. 29, 30, 52.

39. Kierkegaard, *SV* bd. 4, p. 320.

40. Kierkegaard, *SV* bd. 4, p. 380.

41. Kierkegaard, *SV* bd. 2, p. 157.

42. Kierkegaard, *SV* bd. 4, p. 379, noten.

43. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 152.

44. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 153.

45. Kierkegaard, *SV* bd. 4, p. 313.

46. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 128.

47. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 128.

48. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 128; jf. p. 134, 179.

49. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 144; jf. p. 130, 143.

50. Kierkegaard, *SV* bd. 11, p. 127.

51. Kierkegaard, *SV* ibid.

52. Kierkegaard, *SV* bd. 2, p. 162, (181), 206.

53. Kierkegaard, *SV* bd. 2, p. 191-92.