

# Subjektiviteten er sandheden

Forelæsning ved Københavns Universitets årsfest

21. 11. 1963

Af N.H.SØE

Deres Majestæter, Deres kongelige Højheder, højtærede tilhørere.

Ingen anden dansk tænker har i dette århundrede øvet en indflydelse rundt om i verden, der kan måle sig med den, der er udgået fra ham, hvis 150 års fødselsdag vi har fejret i år, og som da også blev mindet ved en fest på dette sted i hans gamle universitet, Søren Kierkegaard. Udlændinge regner ofte med, at når man er dansker og tilmed dansk akademiker, må man være helbefaren i Kierkegaards tankeverden. En amerikansk teolog, der kort efter krigen kom hertil for at studere Kierkegaard og lære Kierkegaards land og sprog at kende, sagde engang, at da han kom til København, troede han egentlig, at han kom til et Mekka for Kierkegaard. Og så opdagede han, at den almindelige københavner ikke vidste mere om ham end den almindelige new-yorker. Selvfølgelig er det også i udlandet bestemte kredse, der er optaget af ham. Men det er da ganske morsomt, at hans berømmelse i Amerika er så stor, at han kan bruges som sujet i en vittighedstegning. En avis derovre bragte engang et billede fra en jernbanekupé. Konduktøren var på vej for at billettere, og man ser en noget ophidset fader, som vender sig til en lille fyr, der med briller på næsen sidder fordybet i en bog: »Hvor kan du tænke dig, at jeg kan lade dig køre på barnebillet, når du sidder med næsen i Kierkegaard!«

Kierkegaards sejrsgang ud over jorden og hans betydning for moderne tænkning er et kapitel, der kunne give anledning til mange betragtninger. Det skal jeg kun lige strejfe. I tiden lige efter første verdenskrig gik der en vældig bølge hen over tysk ungdom. Dette faktum hang i ret høj grad sam-

men med den begejstring, hvormed den schweiziske teolog Karl Barth i disse år omtalte ham. Barths entusiasme er forsvundet, hvad vi fik et stærkt indtryk af gennem det foredrag, han holdt på dette sted, da han i foråret fik overrakt Sonningprisen. Men Kierkegaards navn er trods dette ikke blegnet. Og i årene efter sidste krig blev det ikke mindst gennem den tyske og fremfor alt den franske eksistens- eller eksistentialfilosofi, at interessen for den danske tænker voksede. Det er iøvrigt karakteristisk for Kierkegaards vinge-fang eller bedre, for hvor dybt han nåede i sin borende undersøgelse af, hvad det er at være menneske, at hans navn kan sættes i forbindelse med så forskellige tænkere som Barth og Sartre.

Forbindelsen mellem Kierkegaard og Sartre er imidlertid ikke særlig inderlig. Det er mere den fjernere offentlighed, der betragter Kierkegaard som eksistensfilosofiens egentlige fader. Man kan have sympati for en ung japaner, der efter at have studeret Kierkegaard her forklarede, at nu så han det som en hovedopgave hjemme i Japan at gøre det klart, at Kierkegaard og fransk eksistentialisme intet har med hinanden at gøre. En sådan påstand er langt rigtigere, end den stik modsatte ville være. Og så er den alligevel – selvfølgelig – en kraftig overdrivelse. Vist er der en dyb kløft mellem ateisten Sartre, der hævder, at »mennesket ikke er andet end det, det gør sig selv til«, Sartre, der ønsker at tillægge mennesket den »liberté créatrice«, som Descartes havde tillagt Gud, og den kristne Kierkegaard, for hvem det er alt afgørende, at mennesket tager sit liv og dets vilkår, også de strengt personlige, af Guds hånd, at selvet, for at bruge Kierkegaards berømte udtryk, i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv gennemsigtigt grunder i den magt, der satte det. Derfor får selve de afgørende gloser, som de to tænkere er enige om, valg, afgørelse, ansvar, angst, i nogen grad også ordet kontinuitet, forskelligt indhold hos de to. Og alligevel er der mere end en blot overfladisk forbindelse mellem den franske tænker, der fremhæver som noget grundvæsentligt, at menneskets *existentia* går forud for dets *essentia*, og den danske tænker, der formede det berømte slagord: subjektiviteten er sandheden. Man kunne tilmed fristes til at oversætte dem begge til Luthers tale om, at mennesket ikke er *im Sein*, men *im Werden*. Men atter her er det vigtigste dog at mane til forsigtighed. Når mænd som Luther, Kierkegaard og Sartre er lige ved at sige det samme, er sandsynligheden allerede på for-

hånd stor for, at de ikke mener det samme. Man kunne let ende i det, som Kierkegaard et sted kalder en overenskomst på løse begreber, altså ende i udtrykkenes kaotiske forvirring.

Alle disse spørgsmål kan jeg naturligvis ikke her tage op. Vi begrænser os til det problem, hvad Søren Kierkegaard selv mente med sin berømte sætning: »Subjektiviteten er Sandheden«.

Som bekendt har dette udtryk i høj grad fået karakteren af et slagord. Og det har fået slagordenes normale skæbne, at de mere eller mindre komplet løsrives fra de sammenhænge, hvori de hører hjemme, og tolkes efter de forskelliges forgodtbefindende. Normalt forstås udtrykket vistnok som om trent ensbetydende med et andet, dog ikke Kierkegaard'sk slagord: Enhver bliver salig i *sin* tro! Og mener man at have lært noget med hensyn til disse dele af Kierkegaard, bliver det til en understregning af, at troen skal være inderlig, ægte, dybt personlig, ja måske tilmed lidenskabelig. Jo mere lidenskab, des bedre!

Der er et andet udtryk af Kierkegaard, som denne bruger i netop de samme skrifter som dem, der her er tale om, skrifterne under pseudonymet Johannes Climacus, et udtryk, som tilsyneladende siger det stik modsatte af det, som det førstnævnte slagordsagtige udtryk siger: Subjektiviteten er Usandheden! Mig bekendt har denne sidste sætning slet ikke kunnet glæde sig ved nogen popularitet. Og den er dog åbenbart for Kierkegaard mindst lige så vigtig. Min opgave skulle nu være om også kun antydningvist at klargøre, at man ikke har forstået det dybeste indhold i slagordet: Subjektiviteten er Sandheden! med mindre man forstår det i nøjeste forbindelse med den sætning, der altså ikke fik den vanskæbne at blive slagord: Subjektiviteten er Usandheden. Netop fordi subjektiviteten er usandheden, gælder det, at subjektiviteten er sandheden. Dette er ikke et direkte citat fra et af Climacus-skrifterne. Men der er for øvrigt i det sidste af dem, altså Efterskriften til Philosophiske Smuler, en udtalelse, der næsten direkte bruger de samme udtryk.

Vi prøver at se lidt nærmere på dette tilsyneladende yderst paradoksale og da først på den antropologi, der ligger bag.

Kierkegaard var »sværmerisk forelsket i Tanken eller rettere i Tænkningen«. »Consequentsen var ham en scala paradisi«. Disse udtryk, der er lagt

i munden på den pseudonyme forfatter af det ufuldendte skrift »De omnibus dubitandum est« fra vinteren 1842-43 (Pap. IV B. 1, s. 104 f.), var oplagt selvbiografiske. Og ingen vil formentlig bestride, at denne hans sværmeriske forelskelse i tænkningen var gengældt. Han var en af tænkningens udkårne yndlinge. Men netop derfor erkendte han, at hvis man for alvor begynder at tvivle om alt, vil tænkningen ikke standse, før det hele er problematiseret. Tanken kan dissekere, opløse, men ikke rekonstruere, i hvert fald ikke, når talen er om det egentlige, meningen med tilværelsen. Derfor præsenteres vi allerede i 2. del af »Enten-Eller«, det første værk i det egentlige forfatter-skab, for den forfinede æstetiker, der med overlegen intelligens har gennemskuet nydelsernes tomhed, den komplet desillusionerede, der er nået derhen, at han kan karakteriseres således: »Du attraaer derfor Intet, ønsker Intet; thi det Eneste, du kunde ønske, var en Ønskeqvist, der kunde give dig alt, og den vilde du bruge til at kradse din Pibe ud med. Saaledes er du færdig med Livet«. (S. V.<sup>2</sup>, s. 219 f.).

Det råd, denne unge mand får af assessor Vilhelm, der i vid udstrækning, omend ikke helt, er Kierkegaards talerør, er nu ikke, at han skal tænke sig om endnu engang og således besejre fortvivlelsen. Nej, han skal netop fortvivle til bunds, heller ikke flygte ind i adspredelser eller lignende. Og da skal han forstå, at nu gælder det valgets risiko. Han skal vælge at tro, at der er forskel på godt og ondt, at livet har mening. Han skal, for at anvende det så ofte citerede udtryk, som dog vel mere er assessorens end Kierkegaards eget, vælge sig selv i sin evige gyldighed.

Vi er her ved noget uhyre centralt. Og det bliver ved at beholde denne centrale plads i Kierkegaards tankeverden. Mennesket er bestedt i existens, som det et sted hedder. Mennesket må vælge, afgøre sig, vandre fremad. Og netop i valget, afgørelsen, er mennesket sig selv. Tanken forsøger at distancere sig i tilskuerens betragtnende, undersøgende indstilling. Men det er flugt fra livets egentlige virkelighed. Netop i valget realiserer mennesket i egentligste forstand sig selv, i valgets objektive ubetyggethed. Endnu i Kierkegaards sidste større skrift »Indøvelse i Christendom«, der kom 1850, er dette et særdeles vigtigt anliggende. Herudfra finder Kierkegaard svaret på det spørgsmål, hvorfor Kristus ikke gav mennesker beviser på sin guddommelige sendelse, men løb den risiko, at man vendte sig fra ham. Det skyldes,

siger Kierkegaard, at Kristus virkelig ville *drage* mennesker til sig, ikke tvinge dem, behandle dem som for alvor *personlige* væsener, ikke som ting. Havde Kristus handlet anderledes, ville han netop ikke have draget mennesker, men bedraget dem, hedder det med et lidt aparte ordspil (XII, s. 181 ff.).

Menneskets væsen er i valget, siger Kierkegaard, den subjektive afgørelse i den objektivt usikrede situation. Kun således kan et menneske forholde sig til den sandhed, der er afgørende for livsholdningen. Sandheden er altså vejen, måden at forholde sig til sandheden på, eksistensen i sandheden, det stadigt nye, stadigt ubetryggede valg. Derfor kan Kierkegaard prise Sokrates, fordi allerede han var den eksisterende, der vovede i tro at forholde sig til Guden, i tro, fordi Guden og hans vilje objektivt set var det uvisse. Også for Sokrates var altså subjektiviteten, eksistens i valgets afgørelse, sandheden. Og derfor prægedes hans væsen af dette, det eneste ægte forhold til sandheden.

Men Kierkegaard ved, at Sokrates og alle, der som han hører til i det, Kierkegaard kalder »Religiøsiteten A«, dog alligevel i dette eksisterende forhold til sandheden dybest set kun forholdt sig til den sandhed, de mente at møde i deres eget indre, inden for immanensen, som Kierkegaard udtrykker det. Eller vi kan sige det med udtryk, der knapt nok direkte er Kierkegaards: Han ved, at der ikke er noget alt for langt skridt fra Sokrates til Platon og dennes lære om erindringen. Dybest set er man selv, ifølge denne lære, i pagt med det evige. Sandheden ligger nemlig skjult i ens eget bryst. Det gælder kun om at blive opmærksom på den. Eller det ender med, for at bruge Kierkegaards eget udtryk, at man »baglænds forholder sig til det Evige« (VII, s. 575). I stedet for eksistensens anspændelse under vandrings fremfærd kan man smutte tilbage i besiddelsens og dermed beskuelsens betryggethed. For dybest set var jo sandheden menneskets inderste øje. Erindringen herom skulle blot vækkes og holdes i live.

Helt anderledes taler derimod kristendommen om de dele. Her stilles vi over for det, som allerede Lessing, hvem Kierkegaard som bekendt beundrer, havde erklæret for helt uantageligt, at et menneskes forhold til det evige og altså til sandheden, til livets egentlige mening, menneskets frelse, skulle være afhængigt af noget historisk. Det historiske, der hændte for lange tider siden, kan jo da umuligt være en del af min personlige væren; det er afgjort ikke

noget, jeg erindrende kan genfremkalde. Kommer evigheden således til mig gennem noget historisk, Guden i tiden, for at anvende Kierkegaards berømte udtryk, så skal jeg nok lade være med at finde det ved, om jeg så må sige, at gribe mig selv i nakken; så kan jeg ikke baglænds forholde mig til det evige, for nu atter at gøre brug af dette udtryk. Sandheden kommer altså til mig som det jeg-fremmede, for at anvende en moderne, u-Kierkegaard'sk terminologi.

Mens altså platonismen og da også allerede Sokrates lærte, at mennesket dybest set er i sandheden, er forudsætningen for den kristne tale om nødvendigheden af det historiske faktum, Guden i tiden, den, at mennesket af naturen er i usandheden, at altså subjektiviteten er usandheden. Men netop under denne dobbelte forudsætning, at evigheden møder os i et historisk faktum, og at vi forud for dette møde ikke har det ægte forhold til evigheden, bliver det i hvert fald ifølge Kierkegaard klart, at mennesket kaldes til en fremadrettet væren, en eksistens, hvor man i stadig anspændthed, i lidenskabeligt engagement, forholder sig til dette jeg-fremmede, Guden i tiden.

Kierkegaard mener nu tilmed, at dette udefrakommende på en sådan måde er fremmedartet, at det kun er Guden i tiden, der kan meddele mennesket evnen til at tro den sandhed, der således møder ham. Og han mener åbenbart tilmed, at denne sandhed er og bliver således i diskontinuitet med menneskets ratio, at det aldrig forstående kan tilegne sig sandheden. Det er dette, og egentlig *kun* dette, han vil sige med sin berømte tale om, at kristendommen er et paradoks, et for forstanden ufordøjeligt.<sup>1</sup>

Den majeutiske metode, hvorefter læreren er en slags fødselshjælper for eleven, kan altså anvendes af Sokrates, men ikke inden for kristen opfattelse. Så vidt jeg ser, gør imidlertid Kierkegaard sig her skyldig i en vis tanke-mæssig unøjagtighed. Og det er jo altid fornøjeligt, om man kan gribe en tænker af Kierkegaards format i noget sådant. I begyndelsen af »Philosophiske Smuler« siger han ganske direkte, at den majeutiske metode, hvorefter læreren kun er anledningen til disciplens selvbesindelse, vel kan finde anvendelse, for så vidt som man derved og kun derved erkender om sig selv, at man er i usandheden. Dette er naturligvis ikke rigtigt. Selvfølgelig er det

<sup>1</sup> cf. min afhandling »Kierkegaard's Doctrine of the Paradox« (i »A Kierkegaard Critique«, ed. by. H. A. Johnson and Niels Thulstrup, N. Y., 1962, p. 207-228).

efter de givne forudsætninger kun derved, at sandheden kommer til mig helt udefra, at jeg erkender, at jeg forud for og uafhængig af dette komme er uden for sandheden. Længere henne i skriftet siger da også Kierkegaard, at syndsbevidstheden kan man kun få, om Guden i tiden vil være lærer.

Dette får imidlertid være. Det afgørende hos Kierkegaard fremtræder vistnok klarest, når det stilles i relation til hans store filosofiske modstander Hegel og hegelianismen. Den hyppige anklage mod Hegel, at han som god tysker skulle have konstrueret hele sit system aus dem Inneren des eigenen Bewusstseins, er ikke rigtig. Han fordybede sig netop med iver i historien, særlig filosofiens historie og religionshistorien og læste da også flittigt de bibelske beretninger. Men han mente så ganske vist, at når tænkningen på denne måde er skolet, genfinder den i den historiske udvikling den samme lovmæssighed som den, der karakteriserer tænkningens eget væsen. Den abstrakte logik og historiens logik er den samme, den dialektiske metodes logik. Og det betyder, at Hegel mente, at den modnede filosofi kunne forstå også de såkaldt frelseshistoriske kendsgerninger i deres nødvendighed. Når Gud er, må skabelsen være. Når den skabte verden er, må den selvstændiggøre sig og således befinde sig i fjernelse fra Gud, i syndefald. Når denne proces kulminerer, må den nødvendigt slå over i forsoningen mellem modsætningerne. Hegel forstår det alt sammen i dets nødvendighed. Men det betyder, at alt dette egentlig er evigt sandt, som tænkningens egne love har evig, tidløs gyldighed. Det historiske i dets »Einmaligkeit«, for at anvende et næsten uoversætteligt tysk udtryk, får ingen afgørende betydning, ja kan egentlig kun *demonstrere* de evige sandheder.

Hegel finder altså trods al interesse for åndens manifestation i historien den evige sandhed i menneskeånden selv. Og medens Kierkegaard i hvert fald for sin kære Sokrates' vedkommende var ivrig for at slå fast, at han dog var en eksisterende tænker, der i tro forholdt sig til det objektivt usikrede, var end, for nu direkte at citere Kierkegaard, »den sokratiske eksisterende Inderlighed som en græsk Sorgløshed i Sammenligning med Troens Anstrængelse«, så tøver Kierkegaard ikke over for Hegel. Han er allerede i II del af Enten-Eller stemplet som æstetiker. Han står i et erkendende, forstående og derfor ifølge Kierkegaard dybest set uengageret forhold til sandheden.

Og nu skulle det forhåbentlig være klart, at kun når menneskets subjektivitet dybest set er usandheden, og sandheden altså må komme helt udefra og aldrig kan blive betrygget besiddelse, kun da gælder det for alvor, at sandheden forholder man sig kun til i eksistensens lidenskab, ikke i den videndes betryggede ro, kun da er for fuldt alvor subjektiviteten sandheden. Og lad mig da lige citere det sted i »Efterskriften«, hvor Kierkegaard kommer nærmest til den paradoksale udtryksform, jeg før gav. Det hedder (VII, s. 193): »Altsaa Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden; gives der mon et *inderligere* Udtryk derfor? Ja, hvis den Tale: Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden, begynder saaledes: Subjektiviteten er Usandheden«. Hvorefter Kierkegaard tilføjer nogle bemærkninger for at afværge den misforståelse, at han nu var nogenlunde enig med Hegel, der jo også kan tale om den isolerede subjektivitet som usandheden. Men dette polemiske sideblik skulle vel nu være overflødigt.

I denne sammenhæng kan man så notere en ganske morsom ting: Kierkegaard er altså ivrig for at sige, at kristendommen afgjort ikke er konform med menneskets ratio; men han synes at have studset over det faktum, at den passer helt fortræffeligt til menneskets *dybeste* væsen. Hvis mennesket realiserer sit egentlige karakteristikon så meget mere, jo mere det er bestedt i eksistens, kastet ud i inderlighedens lidenskabelige engagement, stemmer jo kristendommen nøje hermed. Jeg citerer atter fra »Efterskriften« (VII, s. 215 f.): »Dersom ... Subjektiviteten er Sandheden, og Subjektiviteten den eksisterende Subjektivitet, saa har Christendommen, om jeg saa tør sige, passet sit Snit. Subjektiviteten culminerer i Lidenskab, Christendommen er Paradoxet, Paradox og Lidenskab passer ganske for hinanden, og Paradoxet ganske for den i Existentsens Yderste Bestedte«.

Man kunne fristes til at sige, at Kierkegaard her nærmest uforvarende er kommet til at yde en slags indirekte apologetik for kristendommen. Men således bør man næppe tænke. Kierkegaard selv ville i hvert fald utvivlsomt voldsomt have protesteret mod en sådan tydning. Men endnu urimeligere er det at ville påstå, som det også er sket, at Kierkegaard mellem alle livstydninger forelskede sig netop i kristendommen, fordi den syntes ham at være den, der spændte eksistensens lidenskab til det yderste. Kierkegaard var i sit sinds inderste bundet til den kristne tro. Og med sin skarpe tænk-



ning prøvede han på at udrede denne tros væsen i dens forhold til den eksisterende. Og så gav det resultat, vi her er nået til, sig som en afgørende bestemmelse.

Hermed er så også tilgangen givet til en forståelse af, hvad Kierkegaard mener med paradokset og med de skarpe udtryk som »Forstandens Undergang« eller »Forstandens paradokse Lidenskab«, der får den til at ville sin egen undergang. Man har ofte, både fra ikke-kristen og fra kristen side, villet hævde, at Kierkegaard hermed docerede et radikalt sacrificium intellectus. Og da som bekendt intet nogenlunde normalt menneske de facto kan præstere noget sådant (bilder man sig ind, at man kan det, er det en selvskuffelse), skulle dermed kristendommen faktisk, for at bruge et Kierkegaard'sk udtryk, være entlediget, eller i alt fald skulle dette gælde *Kierkegaards* tolkning af kristendommen.

Nu er der for mig at skønne ingen grund til at mene, at Kierkegaard fuldtud har ret. Polemikken mod Hegel og hans eget lidenskabelige temperament har ikke bare tilspidset udtrykkene, men også tankegangen. Dette får imidlertid her være. Men det bør, om jeg ser ret, slås fast, at man misforstår Kierkegaard, om man taler om et sacrificium intellectus og mener dette radikalt. Det kan ligefrem godtgøres, hvis man grundigt studerer Kierkegaards udsagn om de dele både i de offentliggjorte skrifter og i de efterladte papirer.

Jeg må herom fatte mig i korthed. Allerede i »Philosophiske Smuler« sondrer Kierkegaard klart mellem paradoksets faktum, som forstanden kan beskæftige sig med, og det meningsløse, det, der ikke bare som det ægte paradoks er en »Urimelighed«, men som indeholder »en Selvmodsigelse«. Dette sidste affærdiges som det rene passiar, der befinder sig i et helt andet plan end troens paradoks. Men hvis forstanden var entlediget, kunne man da ikke foretage en sådan distinktion. Eller lad mig kort citere en dagbogsoptegnelse fra 1850 (*X*<sup>2</sup>, s. 354). Her bruger Kierkegaard udtrykkene »det Absurde«, »det Usandsynlige« og »Paradokset« i flæng. Det hedder: »det er kun Overfladiskhed at mene, at det Absurde ikke er et Begreb, at i det Absurde hører allehaande absurda ligeligt hjemme ... Det Absurde, Paradoxet, er saaledes sammensat, at Fornuften ingenlunde i Kraft af sig selv kan opløse det i Nonsens og vise, at det er Nonsens; nej, det er et Tegn, en Gaade,

en Sammensætnings Gaade, om hvilken Fornuften maa sige: løse den kan jeg ikke, den er ikke til at begribe, men deraf følger slet ikke, at det er Nonsens. Dog det forstaar sig, afskaffer man aldeles 'Troen', lader den hele Sfære gaa ud, saa bliver Fornuften indbildsk, og saa slutter den maaske: ergo er Paradoxet Nonsens«.

Kierkegaard bør vist her have det sidste ord uden kommentar.

At vi hermed er langt borte fra Sartre og anden moderne eksistentialisme, er indlysende. Selvfølgelig mener Sartre noget væsentligt andet, når han taler om, at menneskets eksistens går forud for dets essentia.

Kierkegaard er visselig ikke et overstået stadium. Hans egen tankeverden er endnu langt fra udforsket, og hans forhold til samtidens åndsliv i dette ords bredeste betydning er det heller ikke. Og stadig rejser nye problemer sig gennem den indflydelse, Kierkegaard udøver på vor tids førende ånder, den tolkning eller mis-tolkning, han udsættes for, de spor, han har sat og stadig sætter.

Derfor er der god mening i at lade en forelæsning som denne munde ud i en tak til de bevilgende myndigheder, fordi vi i den allerseneste tid har fået et lektorat, der skal beskæftige sig med problemer af denne art. Et Mekka for Søren Kierkegaard bliver København ikke. Det ville trods alt også være en meningsløshed, selv om man kan beklage, at der er så få konkrete minder om Kierkegaard at fremvise, ikke mindst at Kierkegaards barndomshjem for længst er forsvundet. Et Mekka får vi ikke, og bør vi heller ikke have. Men København, i eminent forstand Kierkegaards hjemby, bør være det selvfølgelige centrum for studiet af denne mands livsværk og åndshistoriske betydning.