

Kap. V

Den enkelte og historiens uigennemsigthed

a. Indledning

Overfladisk set er der stor forskel på Marx' og Kierkegaards positioner her i de første år af 1840'erne. Men den filosofiske idealisme har mange skikkelser, der imidlertid er fælles om at gøre menneskenes konkrete, materielle liv og frihed til noget sekundært. Hverken hos Marx eller Kierkegaard har menneskene status som det egentlige subjekt i forhold til deres egen historie og det samfund de lever i. Hos Kierkegaard fremtrådte staten som en indiskutabel, objektiv instans, som menneskene måtte acceptere som den uomgængelige kulisse for deres indre eksistens. Hos Marx står staten som den er, ganske vist til kritik, men kun fordi den *ikke* besidder den sande karakter, den overensstemmelse med sit væsen og dermed med verdensånden (eller fornuften), som Kierkegaard tilskrev den. Marx' ærinde var at demonstrere denne modsigelse. Men den frihed han forestillede sig i den fornuftige stat havde ikke i mindre grad end Kierkegaards nødvendighedens præg over sig. Den fornuftige stat var ikke et resultat af frie menneskers frie handlinger, men en objektiv størrelse, som den enkelte måtte underordne sig, helst frivilligt, men om nødvendigt ved hjælp af lovens *tvang*, der ikke var motiveret i en *bestemt* og veldefineret menneskelig *interesse*, men i at det fornuftige ikke kun var, hvad en hr hvemsomhelst fandt fornuftigt, men noget objektivt, der kunne bestemmes med naturvidenskabelig præcision.

Den enkeltes forhold til samfundet bliver derfor i princippet det samme hos Marx og Kierkegaard: det er på forhånd givet hvilke handlinger, der er de rigtige, de sande og fornuftige. Den enkeltes opgave er at *administrere* den fornuftige stat.

Det er vigtigt igen at understrege, at der ikke kun er tale om en »tænkefejl«. Det er ikke blot et spørgsmål om, at Marx og Kierkegaard endnu ikke har fået tænkt tingene ordentligt igennem eller om en ufordøjet påvirkning fra Hegel. Det problem de er havnet i, er virkelighedens problem. I virkeligheden hverken var eller er samfundet og historien et tilsigtet resultat af bevidste individers bevidste og fælles aktivitet. »Pointen i det borgerlige samfund er jo netop, at der a priori ikke finder nogen bevidst samfundsmæssig regulering af produktionen sted« (Marx i et brev til Kugelman, II. juli 1868. MEUS, II-463). Selv om enhver enkelt aktivitet ganske vist »udgår fra individernes bevidste vilje og specifikke mål«, så frembringer »deres egen støden på hinanden« derfor nødvendigvis »en over dem stående, *fremmed*, samfundsmæssig magt« (Marx, Gr. - 72f.). Den egentlige analyse af denne selvstændiggjorte samfundsmæssige magt ligger uden for denne artikels rammer, men det er en fordel at være opmærksom på, at det er her hunden ligger begravet, hvis

man vil forstå, hvorfor både Kierkegaard og Marx tvinges ud over de teoretiske positioner, der er redegjort for foran.

Marx var allerede placeret i en direkte politisk sammenhæng. Det var Kierkegaard ikke. Både ud fra individuelt psykologiske grunde og ud fra den historiske situation i Danmark i begyndelsen af 1840'erne var det nærliggende, at problemerne og modsigelserne for ham primært måtte melde sig på det individuelle, eksistentielle plan, hvor de for Marx først og fremmest gjorde sig gældende på det samfundsmæssige plan.

Denne forskel bør imidlertid ikke skygge for de centrale fællestræk, der er i deres forsøg på at overvinde modsigelserne.

I det følgende gennemgås det værk, der almindeligvis regnes for det første i Kierkegaards såkaldte »egentlige forfatterskab«: *Enten- eller*.

Der er ikke tale om et filosofisk skrift i traditionel forstand,¹ men det er ikke desto mindre i problemstillingen snævert bestemt af den historiefilosofi, der blev fremført i disputatsen, og det er den side af værket, der vil blive lagt vægt på.

b. Historieopfattelsen i første del af Enten- eller

Osse her er Grækenland det centrale historiske udgangspunkt. Beskrivelsen er ikke en direkte afskrift fra disputatsen, men meningen er den samme: For grækeren var verden »et velordnet Hele« (II-47), livsforholdene oplevedes som principielt uforanderlige (II-144), menneskene hvilede uproblematisk »i substantielle Bestemmelser, i Stat, Familie, i Skjebnen« (II-133). Dette nærmest organiske, umiddelbare forhold mellem individ og samfund viste sig osse i individernes umiddelbare forhold til sig selv: »Den gamle Verden (havde) ikke Subjectiviteten reflecteret i sig« (II-133). Derfor blev ulykken tolket som skæbne, ikke som individuel skyld. Det tragiske var netop ikke udtryk for en konflikt *indenfor* samfundet mellem selvstændige individer, men *mellem* samfundet og en fremmed magt, skæbnen, der gør sig gældende »i sin egen forfærdelige Consequents som en *Natur-Magt*« (II-144. Jeg understreger, HEAF).

Hvor det i disputatsen var den sokratiske ironi, der repræsenterede negationen af den græske umiddelbarhed, er det her kristendommen, der betegner det historiske brud. A - den pseudonyme forfatter - gør dog ikke meget ud af at forklare historiens gang. Man får kun at vide at kristendommen »er Aand« (II-60), og at ånden er karakteriseret ved »Modsætning (og) Udelukkelse« (ibid.). Meningen er at ånden hos A betegner en videreudvikling af det, der i disputatsen brød igennem med Sokrates' dæmon, der blev tolket som den frembrydende subjektivitet, dvs. som det første - men endnu kun antydningssvis - eksempel på, at det enkelte individ *reflekterede* over sit forhold til samfundet. Dæmonen var en anfægtelse af det umiddelbare, naturgivne forhold og en første påstand om at dette forhold og livet i det hele taget ikke automatisk gav sig selv, men at man kunne *forholde sig* på flere måder.

I den kristne version udtrykkes det ved, at der sættes splid »mellem Kjødet og Aanden« (II-84), dvs. at det sanselige blev sat som det, der skulle udelukkes,

hvad der simpelthen betyder, at det »naturlige«, det umiddelbare, nu sættes som et historisk overvundet trin i og med at der nu findes en bevidsthed om at mennesket *ikke* er et dyr, der blot lever »instinkttagtigt« (II-267), men et væsen hvis »Begreb er Aand« osse selv om det samtidig »kan gaa paa To« (II-63), dvs., et væsen, der kan tage stilling til sig selv og sine handlinger og dermed vælge mellem forskellige muligheder i stedet for at tage alt for givet.

Stort mere får man ikke i *Enten- eller* at vide om den historiske udviklings enkelte faser. Men hovedsynspunktet er stadig disputatsens, selv om A ikke taler om verdensånden, men om »Verdensbevidstheden«, der imidlertid har samme status, nemlig som udviklingens subjekt. Den »antager« forskellige skikkelser »paa forskellige Udviklingstrin« (II-61) og »bruger« forskellige kategorier »til forskellige Tider« (II-62), f.ex. som når Middelalderen - »dette verdenshistoriske Afsnit i den menneskelige Bevidsthed« (II-83) - »ubevidst (realiserer) Repræsentationens Idee« (II-84)².

Hvad der sker, sker nok gennem menneskelige handlinger og i den menneskelige bevidsthed, men alligevel - set fra verdensbevidsthedens synspunkt - *ubevidst*: »først en senere Betragtning seer Ideen deri« (II-84).

Selv om fremstillingen er fragmentarisk og rent postulerende, fremgår det tydeligt nok at historien opfattes som en subjektivitetens dannelsesroman. Det er en accentforskydning i forhold til disputatsen, hvor vægten i højere grad lå på realiseringen af *verdensåndens* selvbevidsthed. Der er imidlertid ikke tale om en ny tolkning af historien. Pointen i den spekulative historiefilosofi er ikke mindst at verdensånden ikke findes *udenfor* den konkrete historiske virkelighed, som er de ydre skikkelser, hvorigennem den bestandigt udvikler sig. Dvs. at dens bevidsthed om sig selv osse må udvikles i historien, dvs. i (et) menneske(r). Derfor forudsætter *åndens* bevidsthed en *menneskelig* bevidsthed. M.a.o.: Ånden kan først komme til bevidsthed om sig selv på det tidspunkt i historien, hvor navlestrengen - det *umiddelbare* forhold - mellem menneskene på den ene side og naturen, samfundet og historien på den anden side er revet over, og hvor den menneskelige individualitet har forstået sig selv i sin selvstændighed i forhold til alt det, den før var en *umiddelbart* integreret del af.

c. Den meningsløse eksistens

Det er denne gennemreflekterede individualitet, der er problemet i første del af *Enten- eller*.

Problemet er: Som det blev fastslået i disputatsen var det fantasi, hvis nogen forestillede sig at det var muligt at negligere den konkrete historiske virkelighed, »det vil sige, den til en vis Tid, under visse Forhold give Virkelighed« (I-274). Menneskene lever ikke i et lufttomt rum, men i konkrete, materielle forhold, under *bestemte* naturlige og samfundsmæssige forhold. Disse forhold er, hvad det samfundsmæssige angår, et resultat af menneskenes kombinerede arbejde, et arbejde som vel at mærke i den hidtige historie har fundet sted i blinde, for så vidt som resultatet altid var bestemt af en anden hensigt end deres egen, nemlig verdensåndens. *Gennem* denne lange historiske

proces blev den selvbevidste individualitet udviklet - ifølge Kierkegaards historiefilosofi. Men det betyder rent logisk, at indtil det punkt i verdenshistorien, hvor dette resultat er nået, er der *ingen* menneskelige handlinger og følgelig ingen samfundsmæssige forhold, som er blevet til med en *menneskelig* bevidsthed som den bestemmende faktor. Med andre ord: den nyudsprungne subjektivitet står over for en historisk virkelighed, som den ikke *selv* - som selvbevidst subjekt - men kun som et bevidstløst redskab for verdensånden har lod og del i.

Vanskeligheden bliver ikke mindre af historiefilosofiens rent idealistiske karakter. Der fortælles intet konkret om, *hvordan* grækerne organiserede deres arbejde, deres forhold til hinanden og dermed deres stat, eller om hvilke *konkrete* ændringer på det samfundsmæssige plan, der betingede eller var konsekvensen af udviklingen på bevidsthedsplanet. Forklaringen af udviklingen er metaforisk, ikke analytisk. Det græske samfund *måtte* som enhver anden organisme på et eller andet tidspunkt være udlevet.

Dermed slipper Kierkegaard for at svare konkret på *hvilke* forhold i den græske stat, der muliggjorde at Sokrates' ironi på netop *dette* tidspunkt kunne ramme staten. Forklaringen forudsætter altid det, der skulle forklares, som når A f. ex. med et symptomatisk ordvalg ikke kan forklare *hvorfor*, kun fremlægge nogle *tegn på* at den *moderne* stat er i opløsning: »De mange Associationer³ bevise saaledes Tidens Opløsthed og bidrage selv til at fremskyn- de den; de ere de *Infusionsdyr i Statens Organisme*, der tyder paa, at den er opløst« (II-131. Jeg understreger, HEAF).

As problem er da det uformidlede og totalt uigennemsigtige forhold mellem det postuleret suveræne og selvbevidste individ og den verden, det lever i.

Den moderne opfattelse af den sager - i god overensstemmelse med teorien om subjektivitetens suverænitet - at »Naar man ville fremstille et Individ som ulykkelige Barndomsforhold havde indvirket saa forstyrrende paa, at disse Indtryk voldte hans Undergang, saa ville Sligt slet ikke tiltale Nutiden... Den vil ikke vide af slige Kjærlingerier, den gjør uden videre Individet ansvarligt for dets Liv. Gaaer altsaa Individet under, saa er dette ikke tragisk, men det er slet« (II-134).

Det er imidlertid en opfattelse, der ifølge A, rejser flere problemer end den løser. Han kan godt se at »i politisk Henseende (er) det Baand, der usynligt og aandeligt holdt Staterne sammen, løst«. Men han hævder, at det er komisk, når den isolerede personlighed »vil gjøre sin Tilfældighed gjeldende ligeoverfor Udviklingens Nødvendighed« (II-131f.). »Man skulde nu troe, at det maatte være et Kongerige af Guder, den Slægt, hvori ogsaa jeg har den Ære at leve. Imidlertid er det ingenlunde saa, den Kraftfuldhed, det Mod, der saaledes vil være sin egen Lykkes Skaber, ja sin egen Skaber, er en Illusion«. Og hvorfor? Fordi »Ethvert Individ, hvor oprindeligt det er, er dog Guds, sin Tids, sit Folks, sin Families, sine Venners Barn« (II-134).

Det er denne sammenhæng, der betinger den enkeltes handlinger og holdning. Enhver individuel handling er en reaktion på og et indgreb i denne givne historiske virkelighed, hvis sammenhæng og mening A ikke kender: »det Eneste, jeg seer, er Tomhed« (II-39).

Den ekstreme individualisme, der - som et ekko af den liberalistiske økonomis frie konkurrence - vil gøre den enkelte til sin egen lykkes smed, overser, at den subjektivitet historien har frembragt er indholdsløs, den er kun en tom »Form« (II-132) for såvidt som der ikke i den historiefilosofi og antropologi, der her er på tale, findes blot en antydning af kriterier, der kan bruges som handlings-orientering. Derfor bliver enhver handling suspekt, fordi den sammenhæng, den retter sig mod er det:

»Gift Dig, Du vil fortryde det; gift Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; gift Dig eller gift Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du gifter Dig, eller Du ikke gifter Dig, Du fortryder begge Dele...etc.« (II-40).

Handlingslammelsen er den logiske konsekvens af, at der ingen *forståelse* er mellem individet og verden. Som det hedder i skildringen af »Den Ulykkeligste«: »Ene har han lige overfor sig den hele Verden som det Du, med hvilket han ligger i Conflict; thi hele den øvrige Verden er for ham kun een Person, og denne Person, denne uadskillelig paatrængende Ven, det er Misforstaaelsen« (II-207).

Det er oplagt at A i en vis grad tolker denne »misforståelse« psykologisk, som den enkeltes private problem. Det er imidlertid lige så oplagt, at problemet er uadskilleligt forbundet med den historiske, samfundsmæssige virkeligheds uigennemsigtige natur, der reducerer al virksomhed til en forskelsløs »Livets Larm«, og som tvinger de enkelte til at leve »som Aphorismer i Livet, uden Samfund med menneskene« (II-202).

Ud fra As (og Kierkegaards) historie- og samfundsforståelse er dét et af de få alternativer til den automatiske reproduktion af forholdene som de er. Og det sidste er for A både meningsløst og latterligt. Det »allerlatterligste (er) at have travlt i Verden« (II-28), hvor »Livets Betydning (er) at faa et Levebrød, dets Maal at blive Justitsraad« (II-36). Alle disse borgerlige aktiviteter kan kun tilregnes betydning, hvis man *ikke* har erkendt at statslivet og fællesskabet er opløst, dvs. hvis man ikke har nået det, der ifølge historieforståelsen er det specifikt menneskelige: den selvbevidste subjektivitet. Derfor er de mennesker, som utrætteligt er i bevægelse og som forvandler »Alt til Forretning, hvis hele Liv er Forretning«, »i Classe med Dyrene« (II-267). De lever i en illusorisk forestilling om at have betydning. Men - spørger A - »Hvad er overhovedet Betydningen af dette Liv? Deler man Menneskene i to store Classer, saa kan man sige, den ene arbejder for at leve, den anden har ikke dette Behov. Men det at arbejde for at leve, kan jo ikke være Livets Betydning, da det jo er en Modsigelse, at det, bestandig at tilveiebringe Betingelserne, skal være Svaret paa Spørgsmaalet om dets Betydning, der ved Hjælp heraf skal betinges. De Øvriges Liv har i Almindelighed heller ingen Betydning uden den at fortære Betingelserne« (II-33).

At engagere sig i et sådant samfund er ensbetydende med at reducere sig selv til »en slet og ret Peter Flere, en lille bitte Tap med i Statslegemets Maskine; man ophører selv at være Drifts- Herren« (II-275).

Det er det nærmeste A kommer til en konkret samfundsanalyse, og det er er mildest talt for lidt til at gøre en bestemt udadvendt praksis personligt

meningsfuld. Derfor befinder A sig bedst »om Aftenen, i det Øieblik, jeg slukker Lyset (og) trækker Dynen over Hovedet« (II-29).

Der kan han jo imidlertid trods alt ikke ligge hele tiden, og da han viger tilbage for den radikale løsning: selvmordet (II-39) og da de destruktive ønsker om verdens undergang (II-156) ikke opfyldes, er der kun to muligheder tilbage. Den ene er en næsten masochistisk, men realistisk resigneret kærlighedserklæring til de eneste former, hvori den livskvalitet, han søger, viser sig: i skuffelsen, hadet, længselen og sorgen. Han »elsker (sin) Sorg« (II-36), fordi den for »en sympathetisk Natur« (II-208) er den sidste og eneste positive kontakt med de mennesker og den omverden, han føler sig isoleret fra. Derfor slutter afhandlingen om den ulykkeligste med den vemodige erkendelse, at »hvo er vel den Lykkeligste uden den Ulykkeligste« (II-211).

Den anden mulighed er at tage konsekvensen af, at det set fra det isolerede individs synspunkt er et »Intet« (II-268), der er tilværelsens inderste princip. Det er hvad der tales for i *Vexeldriften* og demonstreres i *Forførerens dagbog*, som er en henholdsvis teoretisk og praktisk »social Klogskabslære« (II-273), dvs. en anvisning på, hvordan man kan leve i et uigennemsigtigt samfund, hvor det styrende princip synes at være »Tilfældigheden« (II-277), og hvor de enkelte er defineret som absolut adskilte fra hinanden.

Ud fra en så ekstrem individualisme kan den enkeltes udadvendte, sociale aktiviteter naturligvis kun begrundes ensidigt ud fra individets selv. Men for A er drømmen at overvinde denne fremmedhed. Det er umuligt ud fra den historie- og samfundsforståelse han har. Skal man alligevel fungere i samfundet, må man følgelig have »kastet Haabet over Bord« (II-270), og man må perfektionere sig »i den Kunst at glemme«, man må lære at knægte sine forventninger og kalkulere med det meningsløse, så man ikke »sætter...alle Seil til for enhver Beslutning« (II-271). Man må indse at enhver drøm om et fællesskab er baseret på en illusion:

»Man taler saa meget om, at Mennesket er et selskabeligt Dyr, i Grunden er det et Rovdyr...Den hele Snak om Selskabelighed og Samfund er derfor deels et nedarvet Hykleri, deels en udspeculeret Lumskhed« (II-266). Det eneste det ene menneske kan være for det andet er at »være i Veien for ham« (II-272).

Dermed er den vellykkede fortrængning gennemført af den selvforståelse, A tidligere gav udtryk for da han skrev: »Han hader Verden, kun fordi han elsker den« (II-208). Nu fremtræder samfundet endegyldigt som alles krig mod alle. Det demonstreres i *Forførerens Dagbog*, en forførelseshistorie, som er et minutiøst gennemført eksempel på individualismens konsekvens: reduktionen af medmennesket til et objekt, som man kan manipulere en smule nydelse ud af, hvis man besidder den fornødne psykologiske indsigt og de tilstrækkelige magtmidler.

Noter

- 1) Jeg har hverken mht. dette værk eller de senere skønnet det nødvendigt at diskutere betydningen af den sindrige komposition eller af anvendelsen af pseudonymer. Mit hovedsynspunkt er, at

Kierkegaard med rette ikke ønskede at blive taget personligt til indtægt for de forskellige positioner, han afprøvede i sine værker. Anvendelsen af pseudonymer og den digteriske form var *hans* måde at være systematisk på. Som det forhåbentlig vil fremgå, er der en smuk logisk sammenhæng i forfatterskabet.

2) Dvs. at forskellige sider af livet personificeres i forskellige idealfigurer.

3) Associationer betyder her: *foreninger* eller *forbund*. Kierkegaard refererer til de på den tid nyopdukkede *politiske* (liberale) klubber og foreninger.