

SELV HOS KIERKEGAARD

Arne Grøn

Søren Kierkegaards begreb om selvet synes at være dobbelt: selvet er det at forholde sig til sig selv (det processuelle), men selvet er også det givne 'selv'. I det følgende argumenteres der for, at selvet er selv-forhold. Endvidere skitseres en 'selvets fænomenologi'. Kierkegaard beskriver 'fænomener', det vil sige måder, hvorpå et selv forholder sig til sig selv, f.eks. fortvivlelse, stolthed og misundelse. Disse fænomener er etisk betydningsfulde og er måder at forholde sig til tiden på.

Søren Kierkegaards begreb om selvet indskriver sig i såvel en klassisk filosofisk, en teologisk som en specifikt moderne kontekst. Ikke mindst i den sidste sammenhæng bliver det klart, at Kierkegaards antropologi samtidig rummer en psykologi. Når spørgsmålet stilles, hvad mennesket er, lyder svaret, at det er et selv. Og når Kierkegaard skal udfolde dette svar, analyserer han de forskellige måder, som et menneske kan forholde sig på.

Den klassisk filosofiske kontekst skal hos Kierkegaard forstås sokratisk, hvilket vil sige, at filosofi begynder og slutter med fordringen: kend dig selv¹. Den er følgelig ikke en særlig disciplin, en fagfilosofi, men forsøg på human selvforståelse; den formulerer og reflekterer et elementært menneskeligt krav om at besinde sig på sig selv: at skelne mellem, hvad man selv forstår og ikke forstår, og at aflægge regnskab for, hvad man selv mener og gør. Det er en fordring, som omslutter den tænkende selv. Dette krav om selv-besindelse går som en rød tråd igennem Kierkegaards værk – helt frem til kirkekampen, hvor Kierkegaard insisterer på redelighed². Hvor meget Kierkegaard end tænker kristendom i modsætning til filosofi, formulerer denne som et sokratisk foretagende et almenmenneskeligt vilkår og et elementært etisk krav, som ligefuldt gælder inden for den såkaldte kristenhed. Hvad samtidens kristenhed mangler er netop selvbesindelse.

Kirkekampen har rødder tilbage i et omfattende samtidsopgør hos Kierkegaard. Det er et opgør med den herskende selvforståelse i samtiden og viser dermed indirekte, at selvforståelse er kompliceret i den forstand, at den kan forhindres af netop den måde, man mener at kende sig selv på. Ens selvopfattelse kan stille sig i vejen for, at man kender sig selv.

Opgøret er ikke blot en udløber af Kierkegaards forfatterskab, dette tager selv form i opgøret. Almindeligvis hæfter man sig ved hans polemik mod det hegelske system eller den filosofiske spekulation, en polemik, der bærer det værk, som i mere end én forstand er midt i forfatterskabet, *Afsluttende*

uvidenskabelig Efterskrift fra 1846. Som spekulation bliver filosofi til et fravær af human selvforståelse. Spekulation vil her sige, at man betragtede og forklarende stiller sig selv uden for den virkelighed, man selv er en del af. Hvis spekulationen blot var 'abstrakt', ville den også være harmløs. Kierkegaards polemik mod spekulationen får sin lidenskabelige patos ved den indsigt, at tiden selv er blevet spekulativ. Kierkegaard taler om »det betragtede nittende Aarhundrede: den objektive Retning er Veien og Sandheden« (9,110). I samtiden gør man sig til af sin nyerhvervede viden og mister dermed sansen for en anden viden, som et menneske skal have med sig selv, samvittigheden, der samtidig er en viden, som grundlæggende forbinder det ene menneske med det andet. Kierkegaard insisterer derfor på det elementære, at den, der tænker og mener at vide noget, selv er et menneske. »Ak, medens den speculerende velbaarne Hr. Professor forklarer hele Tilværelsen, har han i Distraction glemmt, hvad han selv hedder: at han er et Menneske, et slet og ret Menneske« (9,120).

Kierkegaards begreb om selvet er grundlæggende etisk bestemt. Hvis vi spørger, hvad det vil sige at være menneske, er svaret allerede, at der til det hører fordringen om at forstå sig selv. Det er et svar, der ligger i spørgsmålet eller i det at stille spørgsmålet. Dermed er ikke sagt, at et menneske uden videre forstår sig selv – heller ikke at det søger at gøre det. At forstå sig selv er et etisk krav, og som sådant kan det overhøres eller glemmes. Men kravet er elementært i den forstand, at det omfatter, hvad vi end selv gør. Når vi f.eks. betragter andre, er der et underliggende spørgsmål: hvad med os selv? Det kan godt være, at netop det spørgsmål stiller man ikke. Men at betragte eller iagttagelse andre uden at ville tage sig selv med, også som den, der betragter, er for Kierkegaard umenneskeligt. At iagttagelse andre kræver, at man tager sig selv i agt.³

Når fordringen om selv-besindelse bliver så afgørende for Kierkegaards tænkning, får spørgsmålet endnu større vægt: Hvad er det selv, man besinder sig på? Den, der besinder sig, er allerede et selv. Man er et selv, idet man forholder sig (besinder sig), men det, man forholder sig til, 'sig selv', er allerede et selv. Hvad er selvet?

1. At vælge 'sig selv'

Kierkegaards begreb om selvet er så komplekst, at det er nødvendigt her at isolere enkelte tekststykker og at vælge en tematisk synsvinkel. Spørgsmålet om, hvad det vil sige at være et selv, gennemtrænger hele Kierkegaards forfatterskab, og som antydning holder begrebet om selvet sammen på forskellige 'diskussionsrum'.

Hvad teksterne angår, foretager jeg et traditionelt udvalg fra *Enten-Eller II* (fra 1843), *Begrebet Angest* (1844) og *Sygdommen til Døden* (1849). Til gengæld vil jeg efterhånden dreje den tematiske synsvinkel i en uvant retning.

Først *Enten-Eller*. Anden halvdel af bogen bærer underskriften »B.'s Papirer«, mens første halvdel overraskende nok kaldes »A.'s Papirer«. Der etableres en forbindelse fra anden tilbage til første halvdel, idet B skriver til A⁴. Især i sit andet brev til A »Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse« søger B at bringe det etiske på begreb; det er i så høj grad B.s anliggende, at han får identitet ved det. 'Etikeren' B taler om valget som sin »Kategori« (3,198). At vælge er for B at sætte skel eller at lade en forskel være afgørende, og den forskel, der er afgørende, er forskellen mellem godt og ondt. B taler imidlertid ikke blot om det etiske valg, men også om et valg *af* det etiske. Det kommer frem, når han siger, at valget (i bestemt form) ikke blot er et valg mellem godt og ondt, men et 'valg af valget'. Det skal forstås således, at man i dette valg lader det etiske valg mellem godt og ondt være afgørende for én. Når B således tilsyneladende fordobler valget, så man skal vælge det etiske, er grunden den, at han i æstetikeren A mener at stå over for en radikal udfordring, nemlig muligheden af etisk indifferens.

Det grundlæggende valg bestemmer B nu også som det at vælge sig selv. Han taler tilmed om »at realisere sig selv« (3,240). Umiddelbart lyder det, som om et menneske selv skal give mening til sin tilværelse og selv forme den efter sine idealforestillinger. Men som nævnt er det valg, B taler om, et valg, der 'konstituerer' det etiske. Det må betyde, at det i en afgørende forstand er et bundet eller allerede forpligtet valg. Hvad er da dette 'sig selv', man skal vælge?

Valg kan have to betydninger. Man kan stå i et valg, og man kan foretage et valg. I det første tilfælde står man i en situation, man er allerede stillet på en bestemt måde, idet man står over for et valg. I det andet er der tale om det at vælge, valget som handling eller akt. B kæder konsekvent de to betydninger sammen. Det spørgsmål, som B.s tale om at vælge sig selv giver anledning til, er derfor: Hvorvidt er valget som handling eller akt skabende? Hvis det at vælge sig selv skulle være en suveræn handling, hvor individet kun beror på sig selv, måtte det selv skabe det valg, som det står overfor, det vil sige de muligheder, som det skal vælge mellem. B hævder modsat, at det valg, som individet skal foretage, er et bestemt valg; det er allerede bestemt af forskellen mellem godt og ondt, og det er et valg, der gælder 'sig selv'.

Lad os se lidt nærmere på, hvorledes B beskriver dette valg af sig selv. Valget er præget af en gennemgående dobbelttydighed. »Hvad jeg vælger, det sætter jeg ikke, thi dersom det ikke var sat, saa kunde jeg ikke vælge det, og dog, dersom jeg ikke satte det derved, at jeg valgte det, saa valgte jeg det ikke. Det er, thi dersom det ikke var, kunde jeg ikke vælge det; det er ikke, thi det bliver først derved at jeg vælger det, og ellers var mit Valg en Illusion« (3,198f). B koketterer over for A med, at han kun er en tænker til husbehov, han er ikke logiker eller filosof. Et tekststykke som det citerede kan få læseren til at tvivle på B.s selverkendelse. Men måske er tankegangen ikke så indviklet, som B får det til at lyde. For at

kunne foretage valget må jeg allerede stå over for det; det må allerede være et bestemt valg, det vil sige, at det, som jeg vælger, allerede må bestemme den situation, jeg står i. Og dog skal valget gøre en forskel, det vil sige, at det, jeg vælger, først er i valget.

B spørger selv, hvad det da er, han i denne forstand vælger, når valget skal være både bestemt og afgørende, og svarer: Det er ikke dette eller hint, men »mig selv i min evige Gyldighed« (3,199). Det fører over i spørgsmålet: »Men hvad er da dette mit Selv?« B svarer, at »det er det Abstrakte af Alt, der dog tillige i sig er det Concreteste af Alt – det er Friheden« (ibid.). Det bliver man umiddelbart ikke meget klogere af. Hvad er det 'selv', som et menneske skal vælge? B gentager sin tidligere forklaring: »Dette Selv, han saaledes vælger, er uendelig concret, thi det er ham selv, og dog er det absolut forskjelligt fra hans tidligere Selv, thi han har valgt det absolut. Dette Selv har ikke været til før, thi det blev til ved Valget, og dog har det været til, thi det var jo 'ham selv' « (3,200).

B forklarer nærmere: »Dersom nemlig det, jeg valgte, ikke var til, men blev absolut til ved Valget, saa valgte jeg ikke, saa skabte jeg; men jeg skaber ikke mig selv, jeg vælger mig selv« (ibid.). Det må forstås således: Jeg er allerede dette bestemte menneske, med denne historie, disse talenter osv. At vælge mig selv består ikke i at gøre mig til en anden, end jeg er; jeg ville stadig være denne bestemte, selv om jeg forsøgte at skabe mig selv om. Den, der skal skabe mig om, er jo mig selv; jeg bruger mig selv til at blive en anden. Hvis man har et ideal om, hvem man skal blive til for at blive sig selv, svarer B altså, at man allerede er sig selv, man bærer rundt på sig selv, mens man forsøger at blive en anden.

Det betyder kort sagt: at vælge sig selv er vælge sig selv *som* det bestemte selv, man allerede er. Men valget må som nævnt betyde en forskel netop i 'selv'; det selv, der kommer ud af valget af sig selv, må være et andet end det, som endnu ikke var valgt. Først ved at vælge sig selv bliver man sig selv. For så vidt kan B sige, at det selv, man vælger, først bliver til i valget.

B forklarer dernæst, at valget består af to bevægelser. »Den første Form, som Valget giver sig, er en fuldkommen Isolation. Idet jeg nemlig vælger mig selv, sonderer jeg mig ud af mit Forhold til den hele Verden, indtil jeg i denne Udsondren ender i den abstracte Identitet« (3,222). I den første bevægelse sonderer jeg mig ud fra min omverden og ender med mit abstrakte selv. Hvad skal det betyde? Det er ikke ligetil at få et svar ud af det, B skriver, men lad os forsøge. Den første bevægelse må bestå i, at jeg vælger mig selv som den, der skal handle. Det abstrakte selv er det selv, der er sondret ud som den, der forholder sig. Denne første bevægelse er en slags uendeliggørelse. B har som nævnt talt om at vælge sig selv »uendeligt« eller »i sin evige Gyldighed«. Det uendelige består i, at man bliver klar over sig selv som den, der skal handle, for ingen kan overtage dette perspektiv. Man samler sig på sig selv. Det kalder B selv det arkimediske punkt, altså det punkt, hvorfra man skal løfte verden. Men det betyder,

at den første bevægelse er abstrakt i den forstand, at den ikke er noget i sig selv, men i stedet åbner for den anden. Det selv, der skal handle, er et bestemt selv, med denne bestemte historie. At vælge sig selv vil derfor med B.s udtryk sige at blive »concret«.

Den første bevægelse er således isolation, den anden konkretion. Den første en uendeliggørelse, den anden endeliggørelse. Svarende hertil vil 'selv' dels sige det selv, der skal forholde sig (man griber sig som den, der forholder sig), dels det bestemte selv, man allerede er.

Strengt taget er der imidlertid kun tale om én bevægelse. Den første åbner eller kvalificerer som sagt den anden bevægelse. »Først naar man i Valget har overtaget sig selv, iført sig sig selv, gennemtrængt sig selv totalt saaledes, at enhver Bevægelse er ledsaget af Bevidstheden om et Ansvar for sig selv, først da har man valgt sig selv ethisk, først da har man angret sig selv, først da er man concret, først da er man i sin totale Isolation i absolut Continuitet med den Virkelighed, man tilhører« (3,229). Det, der her kaldes »Bevidstheden om et Ansvar for sig selv«, er bevidstheden om sin evige gyldighed.

Som der kun er én bevægelse, skal der kun være tale om ét selv. Det 'konkrete' selv kan forstås på to måder. Det er for det første det bestemte, man allerede er, denne bestemte person. For det andet taler B om at *blive* konkret, og det vil sige at bekræfte, at det bestemte, man forholder sig til, er én selv, med andre ord at tage det på sig. At blive konkret er i denne forstand at vokse sammen med sig (lat. *concrecere*: vokse sammen). Man er ikke blot det bestemte, man er, man forholder sig også til det, man *er* et selvforhold. Man er da først sig selv, når man kan bekræfte eller sige ja til det, man allerede er.

Lad os kort vende tilbage til det dobbelttydige i valget af sig selv. Det, man vælger, er allerede, ellers kunne man ikke vælge det; det, som man vælger, bliver først til i valget. Det må betyde, at man skal vælge 'sig selv', man skal ikke skabe sig et andet selv, tværtimod er man allerede et bestemt selv. Og dog bliver man først 'sig selv' i dette valg, hvor man overtager sig selv. Når B taler om at realisere sig selv, er der netop ikke tale om en eller anden ideal mulighed, man skal realisere, ikke et eller andet iboende kim eller en eller anden bestemmelse, man skal virkeliggøre. Man *er* allerede et bestemt selv. I valget af sig selv står man over for et bestemt valg, som man ikke selv har skabt: enten at ville eller ikke at ville stå ved sig selv som det, man allerede er.

Det underliggende spørgsmål er, hvilken forskel valget giver. Hvorfor er det nødvendigt at vælge sig selv, når man blot vælger sig som den, man allerede er? B svarer, at valget giver 'det etiske'; at 'overtage' sig selv betyder en afgørende forskel. At overtage sig selv har en dobbelt betydning, dels at acceptere sig selv som den, man er blevet til, dels at overtage sig selv 'fremefter' ved at ville svare for, hvad man selv gør. Det er, hvad der ligger i udtrykket »Bevidstheden om et Ansvar for sig selv«.

'Det etiske' hører således sammen med det at ville være klar over sig selv eller at have sig selv i sin bevidsthed, men denne selv-bevidsthed er omvendt etisk bestemt. At kende sig selv vil sige at ved-kende sig sig selv. B bruger selv udtrykket, at den, der lever etisk, »kjender sig selv«, men han præciserer, at dette kendskab ikke er »en blot Contemplation«, men »en Besindelse paa sig selv, der selv er en Handling«. Han føjer til: »derfor har jeg med Flid brugt det Udtryk at vælge sig selv, istedetfor at kjende sig selv. Idet Individet kjender sig selv, er han ikke færdig, tvertimod er dette Kjendskab i høi Grad frugtbar, og af dette Kjendskab fremgaaer det sande Individ« (3,239). Modsætningen står altså mellem at betragte og at »blive sig selv tydelig⁵».

Når B taler om at vælge sig selv, sker det på en negativ baggrund, som han imidlertid ikke selv gør tilstrækkelig klar. Hans redegørelse forudsætter den negative mulighed, at individet ikke vil være ved sig selv. Ganske vist siger B, at valget af sig selv er vendt mod fortvivlelsen, men det bliver ikke tydeligt, at der i fortvivlelsen er en modstand mod at overtage sig selv. Som etikeren B ser det, er det at vælge sig selv det enkle svar på fortvivlelsen. Individet har det i sin magt at vælge sig selv, ja at gennemtrænge sig selv totalt, som det hed i et citat ovenfor. Det er først og fremmest her, der består en afgørende divergens mellem *Enten-Eller II* og Kierkegaards senere forfatterskab.

2. Selv og tid

Som nævnt må talen om at vælge sig selv forstås på en negativ baggrund. Når B fremhæver valget som sin kategori, svarer han på den mulighed af indifferens og opsplitning, som han ser sig konfronteret med i skikkelse af æstetikerens A. At vælge sig selv er at blive 'konkret', og det er igen at vinde kontinuitet eller sammenhæng med sig selv.

Hvorfor bliver det en opgave at få kontinuitet med sig selv? Kierkegaard taler ofte om, at tiden er en byrde eller et problem for mennesket. Tiden er en adskillende eller adsplittende magt; den gør det muligt for et menneske at adspredes – fra sig selv, i ét øjeblik kan man være på én måde, i det næste på en anden. Tiden stiller på en elementær måde et menneske over for den opgave, at det skal hænge sammen med sig selv. Det er et selv ved at forholde sig til sig selv i tid; det er 'spændt ud' i tid og dermed trådt ud fra sig selv.

Selvforholdet er således et forhold i tid og til tid. Som et selv står et menneske allerede i forhold til sig selv, det har sig selv 'bagude' i en historie, men også fremefter, hvorved det selv får historie. B understreger, at et menneske er den, som det er, ved sin historie. Det menneske, der skal vælge sig selv, opdager, »at det Selv, han vælger, har en uendelig Mangfoldighed i sig, forsaavidt det har en Historie, en Historie, i hvilken han vedkjender sig Identiteten med sig selv. Denne Historie er af forskjellig

Art, thi i denne Historie staaer han i Forhold til andre Individer i Slægten og til hele Slægten, og denne Historie indeholder noget Smerteligt, og dog er han kun Den, han er, ved denne Historie« (3,200). Heri ligger indirekte, at individet har historie ved at tage den med sig fremefter.

Valget af sig selv tydeliggør dette forhold til tiden. At overtage sig selv er både at vedkende sig det bestemte, man allerede er (blevet til), og at stå ved sig selv fremefter. Kierkegaard betoner også senere den intime sammenhæng her – mellem at kendes ved sig selv bagud og fremefter.

At være et selv er at forholde sig til sig selv. Omend et menneske allerede er 'sig selv', skal det også vinde den sammenhæng med sig selv, hvor det kendes ved sig selv.

3. Syntese – og selv

Fordringen om kontinuitet med sig selv bygges nu ind i Kierkegaards bestemmelse, at et menneske er en syntese. At det er en syntese vil sige, at det selv er sat sammen af noget uensartet, hvorved det kan komme i misforhold til sig selv. At være et selv er således at være stillet med den opgave at få det uensartede til at hænge sammen.

Etikeren B beskrev valget af sig selv som en dobbelt bevægelse, en uendeliggørelse, hvor man sonderer sig ud fra verden, og en endeliggørelse, hvor man uendeligt, med bevidstheden om et ansvar for sig selv, vælger sig tilbage i verden. Selv om B ikke her taler om en syntese, forudsætter hans beskrivelse af valget, at et menneske er sat sammen af det evige og det timelige.

Det er først og fremmest i *Begrebet Angest* og i *Sygdommen til Døden*, at mennesket forstås som en syntese. I *Begrebet Angest* formuleres bestemmelsen på to måder. Den første lyder: »Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden« (6,137). Kortfattet hedder det således: Mennesket er »en Synthese af Sjel og Legeme, der bæres af Aand« (f.eks. 6,142). Det, der især har forklaring behov, er tilføjelsen ånd. Der er en pointe i, at dette tredie føjes til syntesebestemmelsen, for ånd er ikke endnu et led i syntesen, ved siden af de to andre, sjæl og legeme. Tilføjelsen forklarer i stedet, at der er tale om en syntese, og *hvorledes* det er en syntese. Ånd er 'det tredie' i den forstand, at den forbinder de to momenter i en syntese. Derfor lyder bestemmelsen også som følger: »Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme, der konstitueres og bæres af Aand« (6,170). Ånden er »den, der konstituerer Synthesen« (6,162), altså gør den til en syntese. Det vil med andre ord sige, at ånd er det, der forbinder de to andre momenter i forholdet. Men da der er tale om et selvforhold, er ånden som det forbindende tredie *selvet*. Kort fortalt vil ånd her sige mennesket som et selv, der forholder sig til sig selv i sin uensartethed, som sjæl og som legeme. Hermed er forbindelsen etableret

til den berømte prolog i *Sygdommen til Døden*, der begynder således: »Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv« (15,73).

Den 'statiske' beskrivelse af den menneskelige syntese kan give et misvisende indtryk, for egentlig er der tale om et forløb. Et menneske 'er' en syntese i den forstand, at det skal blive det. Det hedder derfor, at det er en syntese af sjæl og legeme, der »skal bæres af Aand« (6,145). Den fordring, som ligger i syntesen, melder sig først, når et menneske træder ud fra sig selv – som sjæl og som legeme. Det sker i en legemlig bundet erfaring, hvor man forholder sig til det uensartede, man selv er.

At syntesen er en syntese i tid, og at der i selvforholdet ligger et forhold til tid, bliver klart med den anden synteseformulering, som lyder: »Mennesket var altsaa en Synthese af Sjæl og Legeme, men er tillige en *Synthese af det Timelige og det Evige*« (6,173). Det evige er måske endnu mere end ånd et ord, der har forklaring behov. Det er som et fremmed ord i et moderne sprog, der synes at have opgivet tanken om evighed. Ovenfor har jeg allerede forsøgt at oversætte udtrykket at vælge sig selv i sin »evige« gyldighed. Der er tale om en uendeliggørelse, idet jeg opdager, at ingen kan overtage mit perspektiv: mig selv som den handlende og mig selv som denne bestemte person med denne historie. Der er kun én til at overtage dette, og det er 'mig selv'. Dette 'sig selv' er da ikke en endelig størrelse blandt andre, men sondret ud.

Lad os følge denne tankegang lidt længere. Det, der skal forklares, er, hvorledes det evige kan være noget, der indgår i syntesen og således høre til et menneske. Det evige er det, der går 'ud over' det timelige, men allerede at få et synspunkt på det timelige kræver noget 'ud over'. Lad os se det først i forhold til det andet menneske, dernæst i forhold til én selv. Fordringen om at respektere et andet menneske som person har en uendelig eller ubetinget karakter. Den ser bort fra, hvilken slags person det drejer sig om, det vil sige ser bort fra de forskelle, som er 'timelige' i den forstand, at de kan komme og gå eller i hvert fald variere fra person til person: om dét et menneske af høj eller lav social status, rig eller fattig, kvinde eller mand, fremmed eller bekendt. At se et andet menneske som person kræver abstraktion og idealitet, kort sagt en uendeliggørelse. Tilsvarende har selvforholdet en 'uendelig' karakter; når et menneske kommer til bevidsthed om sig selv, forudsætter denne bevidsthed sig selv; det er umuligt at gå bag om den, for ethvert skridt, man vil foretage, sker med denne bevidsthed. Man kommer til bevidsthed midt i en historie, men bevidstheden er som bevidsthed om denne historie et usynligt punkt uden for historien. Den er det, som gør det muligt at fortælle denne historie som min historie.

Dette er ikke noget, Kierkegaard selv siger direkte, men det skulle alligevel kunne give en fornemmelse for, hvorfor han kan tale om mennesket som en syntese af det timelige og det evige. Måske kan tankegangen forklares yderligere, hvis vi ser på, hvorledes vi når fra den første for-

mulering, at mennesket er en syntese af sjæl og legeme, båret af ånd, til den anden, at det er en syntese af det timelige og det evige.

Den 'statiske' beskrivelse af syntesen (mennesket er en syntese af sjæl og legeme, båret af ånd) dækker som nævnt over et forløb. Kortfattet hedder det i *Begrebet Angest*: »I det Øieblik da Aanden sætter sig selv, sætter den Synthesen, men for at sætte Synthesen, maa den først adskillende gennemtrænge den, og det Yderste af det Sandselige er netop det Sexuelle ... Først i det Sexuelle er Synthesen sat som Modsigelse, men tillige, som enhver Modsigelse, som Opgave, hvis Historie i samme Øieblik begynder« (6,142). Kierkegaard kæder her to bestemmelser sammen, nemlig syntesen mellem sjæl og legeme, der er sat som opgave, og øjeblikket, der senere bestemmes som det tvetydige, »hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden« (6,177). Hermed er overgangen mellem den første og den anden synteseformulering givet. Syntesen mellem sjæl og legeme er sat som opgave, idet det uensartede – sjæl og legeme – træder ud fra hinanden; i samme øjeblik begynder opgavens og syntesens historie. Lidt senere gentages det, at »først i Øieblikket begynder Historien« (ibid.).

Øjeblikket vil her sige det øjeblik, hvor der sættes skel i tiden, mellem før og efter. Det er det øjeblik, hvor et menneske kommer til bevidsthed om sig selv – som problem og opgave. Den historie, der er tale om, er historien om, hvorledes det forsøger at komme til rette med sig selv, at få det uensartede, det selv er, til at hænge sammen. Det uensartede er dermed ikke blot sjæl og legeme, men også før og efter, fortid og fremtid, barndom og voksenliv.

4. Selv og bevidsthed

Kierkegaard angiver selv stikordsagtigt forbindelsen mellem de to synteseformuleringer således: »Synthesen af det Sjelelige og det Legemlige skal sættes af Aanden, men Aanden er det Evige, og er først derfor, naar Aanden sætter den første Synthese tillige som den anden Synthese af det Timelige og det Evige« (6,178). Den anden formulering giver ikke en anden syntese, men er udtrykket for den første. »Saasart Aanden er sat, er Øieblikket der« (6,176f). Oversat betyder det, at øjeblikket er det øjeblik, hvor selvforholdet er sat som opgave, altså det øjeblik, hvor et menneske kommer til bevidsthed om sig selv. Det er det skelsættende øjeblik, hvor alt forandres.

Det, Kierkegaard næsten chifferagtigt forsøger at indfange, er det at komme til bevidsthed. Hans analyse fortjener at blive læst med opmærksomhed. Ifølge en gængs opfattelse hævder Kierkegaard, at individet bliver bevidst om sig selv i en isoleret refleksion på sig selv, hvorved det frembringer sin egen bevidsthed. Den læsning, jeg har skitseret i det foregående, siger i modsætning hertil, at det at komme til bevidsthed er en erfaring, som et menneske gør med sig selv. Man *kommer* til bevidsthed ved selv

at forandres, idet alt forandres for én. Når et menneske kommer til bevidsthed, sættes der skel mellem før og efter. I dette skelsættende øjeblik begynder dets historie, idet det får sig selv at fortælle sin historie ud fra.

At komme til bevidsthed 'sker' således, det sker med én, det er en skelsættende erfaring, man gør, idet man selv bliver en anden. Heri ligger, at selv-bevidsthed ikke er noget, der føjes til det, et menneske allerede er, således at det er, og så er det oveni bevidst om det, som det er. Et menneske *er* tværtimod et selvforhold.

Umiddelbart synes Kierkegaard at høre til i den subjektfilosofiske tradition, der med Descartes tager udgangspunkt i selvbevidstheden. Ved nærmere eftersyn er sagen imidlertid ikke så enkel. Hos Kierkegaard er selvbevidsthed ikke et ubetvivleligt udgangspunkt, men et problem – i mere end én forstand.

For det første er det en opgave at komme til bevidsthed om sig selv. Selvbevidsthed er ikke så meget udgangspunktet som målet. Det fremgår allerede af, hvad B siger i *Enten-Eller*. Det etiske kræver, at man skal have sig selv i sin bevidsthed (3,175), man skal have »Hukommelse« for sit liv (3,184). At blive sig selv beskriver B således, at bevidstheden slutter sig sammen (3,166). At komme til bevidsthed om sig selv er således opgaven, men vel at mærke etisk forstået. Det vil sige, at det også rummer et spørgsmål om vilje og mod. At kende sig er som nævnt at ville kendes ved sig selv.

For det andet bliver man kun bevidst om sig selv ved at erfare – med – sig selv. Det har jeg allerede fremhævet i tilknytning til *Begrebet Angst*. At komme til bevidsthed er noget, der sker med én selv. Dette andet punkt går imidlertid forud for det første, jeg lige har nævnt. Det, man kommer til bevidsthed om, er sig selv, men sig selv – eller rettere sammenhængen med sig selv – som et problem. Det er for så vidt den opgave, som det første punkt drejede sig om: at ville kende sig selv igen.

Bevidsthed er således for Kierkegaard en forholde sig, den rummer en holdning eller indstilling. At blive bevidst om sig selv er at erfare sig selv og at ville kendes ved sig selv. Det sidste fører over i det *tredie* punkt. Selv-bevidsthed er et problem i en mere kompliceret forstand, idet der ikke blot er en vilje til, men også en modvilje eller modstand mod at kende sig selv. Netop med de – også ideale – forestillinger, som et menneske har om sig selv, kan det stille sig selv i vejen. Implicit skelner Kierkegaard således mellem den selv-bevidsthed, som et menneske selv kan gøre gældende over for andre, men også over for sig selv, og så den bevidsthed, som det viser sig at være bundet til. Den viden, som det har med sig selv, er det netop, som det kan forsøge at benægte med den selv-bevidsthed, som det gør gældende.

Det er først og fremmest i *Sygdommen til Døden*, at Kierkegaard sporer dette indre problem i selvbevidstheden. I prologen til bogen hedder det som nævnt, at et menneske er et selv, nemlig et forhold, der forholder sig til sig selv. Det må betyde, at det allerede er selv-bevidsthed. Heri

ligger imidlertid den pointe, at det *er* en bevidsthed om sig selv også på trods af sig selv.

Senere i *Sygdommen til Døden* siges det, at bevidsthed, nemlig selvbevidsthed, er »det Afgjørende i Forhold til Selvet. Jo mere Bevidsthed jo mere Selv; jo mere Bevidsthed jo mere Villie, jo mere Villie jo mere Selv« (15,87). Viljen kommer 'mellem' bevidsthed og selv. Fra starten af *Sygdommen til Døden* fremhæves viljen i selvforholdet. Den sygdom til døden, som titlen henviser til, er fortvivlelse, og fortvivlelse bestemmes som en sygdom i selvet eller selvforholdet. Den kan tage to former, »fortvivlet ikke at ville være sig selv« og »fortvivlet at ville være sig selv« (15,73). Når Kierkegaard så nærmere skal beskrive disse to former, svaghedens og trodsens fortvivlelse, bliver spørgsmålet om bevidsthed det afgørende. Hvis man nærlæser Kierkegaards beskrivelse, viser forholdet mellem bevidsthed og vilje sig at være endnu mere indviklet.

Først er det et spørgsmål, om individet vil være sig bevidst at være fortvivlet. Et menneske kan sige sig fri af fortvivlelse, det »siger sig selv« eller »mener sig selv« ikke at være fortvivlet, men at det gør det, kan netop være en måde, hvorpå det betrygger eller beroliger sig selv mod en underliggende uro eller angst (15,81ff). Kierkegaard spørger således efter, hvad et menneske gør, når det gør denne forestilling om sig selv gældende – over for andre og over for sig selv. Den indirekte pointe er, at det har en anden bevidsthed, som det søger at holde borte med den bevidsthed, som det gør gældende. Det fremgår senere, at et menneske »ved Adspredelser og paa andre Maader, f.Ex. ved Arbejde og Travlhed over sin Tilstand«, nemlig at det er fortvivlet og altså i misforhold til sig selv (15,104). Problemet er således at »vedkjende sig sig selv« (15,117).

Det næste er imidlertid, at et menneske kan være sig bevidst at være fortvivlet således, at fortvivlelsen bliver des mere intens. Det kan tilmed i trods holde fast på denne bevidsthed om sig selv som fortvivlet.

Mens etikeren B i *Enten-Eller* talte uproblematisk om at blive sig selv ved at kendes ved sig selv, lokaliserer *Sygdommen til Døden* netop problemet her. At blive sig selv kræver nu, at ens selv-forestilling og vilje bliver brudt således, at man bliver kastet tilbage på sig selv. Kierkegaard gentager, at det at være et selv rummer den fordring, at man skal *blive* sig selv, men han tænker nu endnu tydeligere denne fordring på en negativ baggrund. Der er i én selv en modstand mod at blive sig selv tydelig. Denne modstand mod at blive gennemsigtig tolker han teologisk som arvesynd. Syndsbevidsthed er en forrykket selvbevidsthed, hvor man selv ser, at man ikke kender sig selv. Kierkegaard tænker her på én gang i en klassisk teologisk og en moderne kontekst.

Kierkegaards teori om selvet hører hjemme i en moderne sammenhæng, hvis vi ved moderne ikke blot forstår det moderne 'projekt' om fornuft og frihed, men også en refleksion på problemet i at virkeliggøre fornuft og frihed. Der er hos Kierkegaard ikke tale om en 'ligefrem' teori om,

hvad et selv er; hans teori går en negativ omvej, hvorved den reflekterer erfaringer af meningstab, indifferens og abstraktion. Herved kommer den til at rumme et samtidsopgør.

5. Substans-løshed

Lad os prøve på den baggrund, der her er tegnet, at sammenfatte svaret på spørgsmålet: hvad er selvet?

Det ligger lige for at forstå selvet som en slags substans eller en indre konstans, det vil sige som det, man er igennem og på trods af alle de forandringer, der sker med én. Det er navnlig nærliggende, når Kierkegaard betoner det at besinde sig på sig selv. For hvad er det selv, man skal besinde sig på? Det er i forhold til dette selv, at alt 'det andet', det, man alligevel ikke rigtig er, falder bort.

I prologen til *Sydommen til Døden* hedder det imidlertid, at »Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv« (15,73), »Selvet er Forholdet til sig selv« (15,76). Det forklares tilmed således, at selvet »er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv« (15,73). Det må betyde, at selvet ikke blot er en substans, hvilende i sig selv. Selvet er tværtimod det *at* forholde sig til sig selv. Kierkegaards eksplikation ender jo med, at selvet er *det* i forholdet, at forholdet forholder sig til sig selv.

Men det kan ikke være hele forklaringen. For hvad er dette 'sig selv', som man så forholder sig til? At der sker en fordobling bliver klart, når Kierkegaard f.eks. siger, at selvet »vil til at overtage Selvet« (15,110). Han kan derfor tale om det »concrete Selv« modsat »det negative Selv«; det konkrete selv er det »ganske Bestemte«, som et menneske er, »med disse Evner, Anlæg, o.s.v., i denne Forholdenes Concretion o.s.v.«. Det er »det ham givne Selv«, som han skal overtage (15,122f).

Der er altså tale om et dobbelt begreb om selvet. Kierkegaard oversætter som sagt selvet til det processuelle, det *at* forholde sig til sig selv; men han taler samtidig om, at et menneske *er* et bestemt eller givet selv. Det sidste er dette 'sig selv', som optræder i formlen: at selvet er et forhold, der forholder sig til 'sig selv'. Det forholder sig til det bestemte, som det allerede er, med denne bestemte historie.

Men er der strengt taget tale om et selv i det sidste tilfælde? Det konkrete selv er *det*, man forholder sig til, når man forholder sig til sig selv, men selvet er *at* forholde sig til sig selv. Der synes således at være grund til kun at bruge udtrykket 'selv' om det processuelle, det *at* forholde sig, og at kalde det konkrete 'selv' for, hvad det er, nemlig den givne tilværelse eller det givne liv⁶. Man forholder sig netop til 'sig selv' som noget givet eller bestemt.

Dette svar indfanger imidlertid ikke det, vi må forstå ved et selv. Det, man forholder sig til, er også sig selv som den, der har muligheder og skal handle. Den viden, som et menneske har med sig selv i samvittig-

heden, angår det selv som den, der har handlet eller skal handle. Man forholder sig til sig selv netop som et 'selv'. Dertil kommer, at der ikke blot er tale om på den ene side det at forholde sig (det processuelle), på den anden side det givne (det bestemte, man forholder sig til). Der er noget, der forholder sig, og det 'noget' viser sig ved, at man kan rette opmærksomheden mod sig selv som den, der forholder sig på den og den måde. Hvis man forholder sig betragende til et andet menneske, kan man måske blive konfronteret med spørgsmålet: hvad med dig selv, du, der betragter. Der er muligt, idet man netop forholder sig på den og den måde; når man forholder sig, stiller man sig selv i forhold til noget – når man således forholder sig betragende, stiller man sig selv uden for det, man betragter. Et selv er 'selvforhold' i den forstand, at det kan gøre noget med sig selv, det kan forholde sig roligt, afventende, ængsteligt, det kan forestille 'sig' og forstille sig.

Det afgørende er, at et selv *er* et selvforhold. Det er ikke tilstrækkeligt at skelne mellem på den ene side 'selv' forstået som det at forholde sig og på den anden side det givne eller bestemte, man forholder sig til. 'Selv' er i egentlig forstand det overgribende eller forbindende i forholdet. Det kan også udtrykkes således, at 'selv' er bevægelsen tilbage, hvorved forholdet bliver et selvforhold. 'Selv' er altså det, at man kan bekræfte eller benægte, at det, man forholder sig til, er én selv. Eller rettere, at den, der forholder sig, allerede er stillet i forhold til sig selv. 'Selv' er ikke en passiv eller indre substans, men dette at være stillet i forhold til sig selv, når man forholder sig.

Et menneske er som et selv ikke blot substans, hvilende i sig selv. Det er tværtimod et subjekt, der forholder sig. Alligevel kan Kierkegaard sige, at det skal vinde substans, det vil sige, at det skal komme til at stå i sig selv. Det kan det imidlertid kun ved den måde, det forholder sig på. Det skal netop vinde substans, og det kan det kun ved at bestemme sig selv således, at det kan stå ved sig selv. Kierkegaard fremhæver her, at et menneske kun kan blive 'sig selv', vinde substans eller uafhængighed, ved at erfare, at det ikke står i sig selv. Det betyder, at en teori om selvet må gå en omvej over negative fænomener.

Jeg har flere gange betonet, at Kierkegaards begreb om selvet må ses på en negativ baggrund. I sidste ende må selvet forstås ud fra en radikal mulighed for at tabe substans, idet man ikke gør sit liv til sit eget. 'Substans' vinder et menneske kun ved at 'overtage' sit liv eller ved at vinde det igen. Det er, hvad der ligger i at være ånd. Der er med et udtryk fra *Sygdommen til Døden* »ingen umiddelbar Aandens Sundhed« (15,84).

6. En selvets fænomenologi

Det er primært i *Begrebet Angest og Sygdommen til Døden*, at Kierkegaard fremsætter sin bestemmelse af, hvad et menneske er, nemlig at det er et

selv, der er stillet med den opgave at blive sig selv. Det mærkelige er, at de to bøger som emne har angst og fortvivlelse, to komplekse, men vel også specifikke fænomener. Dertil kommer, at der også er tale om negative fænomener, idet angst ikke blot er frihedens mulighed, men også ufrihedens angst, og fortvivlelse er et misforhold i selvforholdet. Hvorledes kan en analyse af fænomener som angst og fortvivlelse give en indgang til en filosofisk bestemmelse af, hvad et menneske er?

Først er der grund til at fremhæve, at Kierkegaard skriver i en moderne kontekst. Han fremhæver selv den historiske dimension især ved angstanalysen. Når selvforholdet bliver et så påtrængende problem, er det, fordi der er trådt en afstand ind i den enkeltes forhold til sig selv. Tiden er med Kierkegaards ord en refleksionens tidsalder. Det, der trænger sig på, er muligheder for indifferens og abstraktion, hvor det enkelte menneske har 'reflekteret sig ud af' sit liv, så at det glemmer sig selv, at det er et enkelt menneske. Men indifferensen og abstraktionen er i selvforholdet; det er en indifferens i forhold til én selv og en abstraktion fra sig selv. Når Kierkegaard stadig tydeligere eftersporer muligheder for anonymitet og 'massetgørelse', er det med den pointe, at 'mængden' består af enkeltindivider, der hver især glemmer sig selv som enkelt.

At Kierkegaard analyserer fænomener som angst og fortvivlelse, når han skal udfolde sin teori om selvet, er også begrundet i teorien selv. Idet selvet er en forholden sig, må det ytre sig i måder at forholde sig på. Hvad et selv er, viser sig ved, hvorledes det forholder sig. En teori om selvet må derfor analyseres grundlæggende måder, hvorpå et menneske kan forholde sig. Det forklarer, at Kierkegaard igen og igen beskriver fænomener, ikke blot angst og fortvivlelse, men f.eks. også travlhed, kedsomhed, tvesind og modets forskellige former som mismod, tålmod og frimodighed. Det afgørende er, at disse fænomener er måder at forholde sig på. Jeg vil derfor hævde, at man hos Kierkegaard kan finde ansatser til, hvad man kunne kalde en selvets fænomenologi.

Dette giver samtidig baggrunden for at tale om Kierkegaards psykologi. Denne beskriver 'bevægelser', som et menneske kan gøre, og 'stillinger', som det kan indtage i forhold til sig selv og sin verden, kort sagt måder at forholde sig på. Det fremgår især af *Begrebet Angest*, hvor det, der behandles, er »Frihedens psykologiske Stillinger til Synden« (6,202). Kierkegaard spørger efter former for selvets ytringer, det vil sige måder, som et menneske stiller sig til sig selv og sin verden på. Der er imidlertid det afgørende træk ved hans 'psykologi', at den analyserer fænomener, som viser sig at have en etisk betydning, f.eks. kedsomhed og bekymring. Kierkegaard beskriver disse fænomener, idet han spørger efter, hvad de betyder eller viser. Det hænger netop sammen med, at han ser dem som *måder at forholde sig på*. Spørgsmålet er, hvorledes et menneske stiller sig selv ved at forholde sig på den og den måde. Fortvivlelse, kedsomhed, mistro f.eks. er fænomener eller ytringer af selvet, de er måder, hvorpå et menneske stiller sig til sig selv og andre på.

Mere eller mindre tydeligt rummer disse fænomener et forhold til tid. Kedsomhed er således en måde at opleve tiden på, hvor det bliver et problem at få den fyldt ud; tiden, der giver opgaven for et menneske at blive sig selv, bliver tom. Og i fortvivlelse kan fremtiden lukke sig; fortvivlelse er i sidste ende at opgive håb, og håb er mulighedsåbnende. Bekymringen gælder netop morgendagen og truer med at tage kræfterne ud af glæden ved dagen i dag. Kort og godt hedder det i denne forbindelse: Idet et menneske blev et selv, »blev den næste Dag til for ham« (13,72).

Kierkegaards psykologi drejer sig således om fænomener, der viser sig at være etisk bestemte, og som rummer et forhold til tid. De to træk – det etiske og tidsforholdet – kædes tilmed sammen.

NOTER

Henvisningerne i teksten (i parentes) er til *Samlede værker* 3. udgave, København 1962-64. Første tal refererer til bind, det andet til side. F.eks. 9,110 = bind 9, side 110.

1. Se f.eks. de første ord i *Philosophiske Smuler* kap. III: »Skjønndt Socrates af al Magt beflittede sig paa at samle Menneskekundskab og at kjende sig selv...« (6,38). I det efterfølgende kapitel tales om »med sokratisk Redelighed« at fordybe sig i sig selv (6,55). Og lidt senere om at »forstaae det Socratiske«, det vil sige at »forstaae mig selv« (6,59).
2. S. Kierkegaard spørger i *Fædrelandet* marts 1855: »Hvad jeg vil?« og svarer: »Ganske simpelt: jeg vil Redelighed«, og føjer til: »en menneskelig Redelighed« (19,49). Senere i det sidste nummer af *Øieblikket* taler han om »min Opgave« og skriver: »Det eneste Analogie jeg har for mig er: Socrates; min Opgave er en sokratisk Opgave« (19,319).
3. Dette etiske perspektiv har jeg antydnet til slut i »Angstens tvetydighed. Begrebet angst i Kierkegaards filosofi«, *Psyke & Logos*, 1993/1. Se også min bog *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*, København 1994, f.eks. s. 123f.
4. Den fulde undertitel lyder: »Anden Deel indeholdende B.'s Papirer, Breve til A.«
5. Se f.eks. 9,129. Kierkegaard taler her (i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*) om den fare, at »Betragteren taber det Ethiske i sig selv« (9,117). Det præciseres senere til, at det ikke lader sig gøre »ethisk at ville betragte Verden og Menneskene, ... thi der er kun een ethisk Betragtning, det er Selvbetragtning« (10,25). Denne selvbetragtning er ikke introspektion, men det at tage sig selv med i forståelsen af andre.
6. Se Michael Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main 1993, især s. 23. Theunissens bog har jeg taget stilling til i »Der Begriff Verzweiflung«, *Kierkegardiana* 17, København 1994, s. 25-51.