

SELVETS IDÉHISTORIE

Peter Thielst

Selvets idéhistorie er nøje knyttet til udviklingen af begrebet om sjælen (versus kroppen; dualismen) og den individuelle personlighed, som det skete i den græske antik. Fra Sokrates' »Kend dig selv«-filosofi fokuseres der stærkt på det rationelle potentiale (kulminerende med Spinoza og Locke), og med Jesus/kristendommen introduceres samvittighedens betydning, samtidig med at det selviske (qua egoistisk selviskhed) tabueres. Hos Kierkegaard optræder en syntese, der betoner såvel det etiske (bevidst- og ansvarliggjorte) som det lidenskabelige (engagerende, kommunikerende) i selvet, der defineres som »et forhold, der forholder sig til sig selv«. Afslutningsvis omtales selvets de- og rekonstruktion i psykoanalysen (Freud) og eksistentialismen (Sartre/Camus).

Sjælen og selvet

Førsokratikeren Heraklit (omkr. 500 fvt.) er kendt for den rimelige betragtning, at man ikke to gange kan stige ned i den samme flod. Vi fanger straks tanken om, at vand i bevægelse umuliggør, at en flod på et bestemt sted bestandig kan være identisk med sig selv. »Den samme flod« findes nemlig ikke. At noget lignende kan siges om det »man«, der dag efter dag stiger ned i floden for at vaske sig eller hente vand, falder os ikke på samme måde ind, for nok udvikler vi os og bliver fx ældre, men en bestemt Peter forbliver vel den samme Peter. Ikke pga. sit personnummer, sit pas, sit fingeraftryk osv., men pga. sin identitet – sit *selv*!?

Tanken om *selvet* er en særlig variant af tanken om sjælen, om personen, som nok er fysisk og sanseligt tilstede i sin krop, men som tænkende, selvbevidst krop altid – i det mindste så længe *homo sapiens* har haft sproget til at gøre sig bevidst gennem – har oplevet sig selv som mere end ren kropslig væren. Derfor begynder selvets idémæssige historie med sjælens ditto.

Som europæere og vesterlændinge er vi – i og med kristendommen – rundet af henholdsvis den græske og den jødiske kultur, sådan som den manifesterede og udviklede sig i det østlige Middelhavsområde i antik tid fra for omkr. 3000 år siden. Her møder vi endnu den *animistiske* grundtanke om, at alt har liv: alt er levende og besjælet (besidder *anima*). Sjælen i alle ting udgør deres liv og væsen.

For dyrene og mennesket blandt det levende er sjælen og livet knyttet til åndedrættet. Derfor fremstiller den græske mytologi Psyche – *psyche* betyder nemlig pust og livsånde – som en lille, sommerfuglebevinget

skikkelse, der som liv og død svæver ind og ud af den krop, der er Eros' værk. Og derfor fortæller den jødiske skabelsesberetning om guden, der af agerjordens muld dannede mennesket »og blæste livsånde i hans næsebor, så at mennesket blev et levende væsen« (1.Mos.2,7).

Den oprindelige ånd i mennesket er altså ikke specielt åndelig i moderne betydning, men den luft der giver liv. Set i relation til kroppen er sjælen både det luftige og usynlige, vi ikke kan gribe (eller begribe!), og det flygtige liv, som er større end menneskets. Og som indgav vore forfædre en respekt for alt levende, vi har mistet, og gjorde bekræftelsen af livet til det centrale – i den profane hverdag som i de hellige livssammenhænge (Eliade 1957).

Det er først, når vi med det ekspansive agerbrugssamfund indretter os med privatejendomsret og klassesdeling, at denne forbindelse brydes – og sjælen fødes som en særlig kategori for det menneskelige. Når de mange må leve et usselt liv i skyggen af de rige få, bliver døden interessant på en ny og revolutionerende måde: Fra at være den tilfældige skæbnegrænse til et skyggeliv i Hades eller en senere reinkarnation bliver døden den eftertragtede portal til et evigt liv uden jordens lidelser og uretfærdighed. Frelsestanken træder i stedet for myten om den evige genkomst, og den folkereligøse strømning fra det 7. årh. fvt., som vi kender som *orfismen*, var den centrale formidler af dette afgørende omslag i det antikke, græske livssyn (Thomson 1955; Thielst 1990). Både her og i sin noget senere version i senjødedommen (efter diasporaen), Mithra- og Isis-kulten og kristendommen med en ikke ubetydelig konsekvens for menneskesynet.

Det før så jævnbyrdige forhold mellem *psyke* og *soma* opløses med håbet om sjælens frigørelse fra legemet til evig salighed. Soma-sema-motivet – *soma-sema* betyder »legemet er min grav« – bliver fra da af det centrale i den europæiske tanke, og det fremstilles tidligt som en fugl (psyke) fanget i et bur (soma). Det centrale perspektiv angår sjælen, dens evige, selvstændige eksistens og dens tidsbundne, fatale kamp med kroppen.

Sjælen fødes med andre ord som person-betegnelse, når den i kraft af soma-sema-tanken ophører med generelt at betegne liv og livsånde og i stedet bliver selve emblemet på det menneskelige i sin (af sig selv) guddommeliggjorte skikkelse. Vilhelm Grønbech har udtrykt det således: »Det er historisk, at sjæl bliver det normale udtryk for den frigjorte personlighed; det var et betydningsfuldt skifte i sproget, da *psyche* gik over fra at betyde liv i alle livets åbenbaringer til at betegne sjælen i modsætning til legemet.« (Grønbech 1944, I, 41). Man skal i den forbindelse ikke overse, at frelsestankens behov for en individualiseret personlighed havde sin praktiske parallel i bystatens nødvendige begreb om den selvstændige, retsansvarlige bystatsborger. Sjælen var stærkt på vej til at blive et selv – i selvets egne øjne, og den afgørende individualisering trængte sig på fra flere sider på én gang, inkl. filosofien som forudsætningen for erkendelse, videnskab, teknologiudvikling, vækst osv.

Kend dig selv!

Sokrates er et omdrejningspunkt for sidstnævnte udvikling, men omslaget forstås bedst ved at begynde lidt længere tilbage, nærmere bestemt ved Apollon-templet i Delfi på Parnassos' sydlige skråning. Apollon var ikke kun guddom for den plastiske kunst og for bueskytter og helbredere, men også for spådomskunsten. Apollon vidste, hvad der var værd at vide, og som forbillede repræsenterede han enhvers længsel efter den tryghed, viden kan give, og efter at kende sin plads i tilværelsen.

Derfor stod der over templet – ved indgangen til oraklet – *Kend dig selv!* De formanende ord sigtede dog ikke mod den reflektive selvindsigt, vi i dag underforstår, men mod at man tog sine evner og muligheder på sig (vedkendte sig sin *areté*) og med stolthed og æresfølelse (*kydos*) fandt og indtog sin rette plads i livet. Dels for at blive sig selv og realisere gudernes bestemmelse med én, dels for at nå den selvindsigt, der klart erkendte forskellen mellem mennesker og guder, så man ikke tog fejl af sine evner, troede sig guderne lig og begik *hybris*.

Et sådant »Kend dig selv!« har alle kulturer enten formuleret eller slet og ret underforstået og opdraget nye generationer med. I årtusinder var det blot udsagt, idet ens identitet, selvfølelse og funktion umiddelbart fulgte af det overskuelige og sammenhængende liv, hvor myte, rite og erfaringernes kontinuum udfoldede den identitet og de færdigheder, man skulle tilegne sig, og som man fandt sig selv i. At kende sig selv var ikke en opgave – og slet ikke en abstrakt opgave – man skulle tage på sig, finde ud af og løse; pladsen var anvist, indøvet, og man passede til den – som allerede generation efter generation, statiske som de evigt gentagne livssammenhænge var.

Det delfiske *Kend dig selv!* skifter imidlertid langsomt betydning, efterhånden som den samfundsforandring, overgangen til agerbrugskultur for henved 10.000 år siden igangsatte, stiller nye krav og ændrer på de personlighedsdannende livsformer. Alene synlighedsfølelsen af et bud og ideal – som indskriften på Apollon-templet – vidner om, at noget essentielt ikke længere gav sig af sig selv, men skulle formanens og helliggøres. Den græske mytologi og sagnverden leverede sideløbende afskrækkende eksempler, så enhver kunne se, hvor galt det går, hvis ikke man finder sin plads i samfundet og i forhold til gudernes kompetance. Den, der begår *hybris*, bliver indhentet af *nemesis*, hvad enten der er tale om Sisyfos, Ikaros og Narkissos eller den homeriske digtningens uheldige helte.

Med de græske bystater fra omkr. 3.000 år siden er den samfundsform udviklet, som i social differentiering og i behovet for næsten imperial magtkonsolidering og vækstfilosofi kræver, at man for alvor tvinges til at tænke sig godt om og specialisere en række samfundsfunktioner. Det er her, at skellet mellem håndens og åndens arbejde virkelig slår igennem, og hvor pligten til at finde og kende sin plads derfor kræver udråbstegn. De førsokratiske naturfilosoffer pejler en ny, effektiv tid, som gradvist

erstatter myterne og poesien med før-videnskabelige iagttagelser, fornuftsoperationer og kalkulationer.

At kende sig selv bliver nu mere kompliceret. Den rolige, statiske orden er brudt, og et samfund i dynamisk vækst og forandring vil udforske, prøve og erobre alt. Som Heraklit karakteristisk skal have sagt: »Jeg søgte (udforskede) mig selv«, idet »Visdomselskere må være vidende om rigtig mange ting« – omend med dette forstemmende resultat for den knap eksisterende psykologi: »Sjælens grænser kan du ikke gå omkring og finde, om så du vandrer ad hver en vej: så dyb en *logos* har den.« (Henningsen 1994, 40-43). Når selverkendelse og selvfølelse ikke længere er noget, man enkelt og gradvist finder vej til i den primære socialisering, tipper selvets bestemmelse fra at være et umiddelbart udtryk for en levende personlighed til at være noget, som fornuften – dvs. tænkningen, iagttagelser, slutninger og omtanke – etablerer. Et selv er pludselig noget, som *kender sig selv* – ikke sin plads, evner, skæbne, skønhed osv., men sin *identitet, hensigt og individualitet*.

Når det fælles, klan- og stammeprægede overhales af det egenartede, det særlige og individuelle, bliver filosofien ikke kun nødvendig som naturforsker og vismand, men også som den, der kan lede sine samtidige til den type tænkning, besindelse og vurdering, der giver individuel personlighed og selvbevidsthed. Førskratikerne og sofisternes baner vejen for denne udvikling, som Sokrates står som en første og meget markant kulmination på. Til ham klæber, og med rette, ryet om at fremhæve et nyt *Kend dig selv!* – en etisk og erkendelsesmæssig fordring til selvet om gennemsigthed og fornuftsbegrundet forvaltning af sin person. Kritisk sandhedssøgen og selvbevidstgørelse, det var det nye mål, og det blev fundamentet for den oplyste, rationelle selvforståelse. At reflektere sig selv og finde sig selv i det reflekterede er det »nyfødte« selvts adelsmærke.

Det går så vidt, at Sokrates i Platons dialog *Filebos* peger på, at det latterlige menneske kun kan forstås som en forkerthed, der udspringer af modsætningen til Delfi-indskriften »Kend dig selv«. Det latterlige og foragtelige menneske fremviser nemlig det »slet ikke at kende sig selv« (48B), dvs. det at træde ved siden af og blotte sig selv, hvor man burde *vide* bedre. Det sande selv er det selv, som via sin *logos* kender sig selv; kun med den kritiske selvbevidsthed kan den personlige og individuelle sandhed trives. Længe før René Descartes er selvet som begreb således nøje knyttet til det reflektive-rationelle *cogito*, der distancerer sig fra krop, følelser osv. – som den kølige vidensgud Apollon lægger afstand til den musisk-ustyrlige Dionysos (jf. Nietzsche 1872).

Selvisk versus uselvisk

Sokrates' glade optimisme møder hos Paulus sin banemand – for en tid. I grunden fordi Paulus er en nådeløs sokratiker, der vil kende sig selv og

finde viljen til at realisere det sande, oplyste selv. Det fører ham til det ubevidste og driftige, emotionelle liv, som nok kan kendes, men ikke selv altid vil kendes ved sit ophøjede selv. I *Romerbrevet* beretter han ligefremt om sin smertelige indsigt i at ville ét, men gøre noget andet: »Jeg ved, at i mig, altså i mit kød, bor der intet godt. Viljen har jeg, men udføre det gode kan jeg ikke. For det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg. Men når jeg gør det, jeg ikke vil, er det ikke længere mig, der handler, men synden, som bor i mig.« (Rom.7, 18-20).

Det tragiske ved den sokratiske »Kend dig selv«-filosofi er, at den bringer en ret håbløs viden frem om selvets natur og stadige modsætninger. Paulus er ingenlunde stolt ved den erkendelse, at han ikke er ren tanke og tro, opslugt af gudhengivenhed, næstekærlighed og intet andet; og han hader den bevidstgørelse, der bringer ham så tæt på lystens og syndens realitet, at han ekstraordinært skal mande sig voldsomt op til at sige nej til den. Hans gennemsigthed i forhold til sig selv svækker den pligt, som Gud og Moseloven stiller ham, fordi pligten fra at være noget ydre bliver et indre anliggende, han selv – i kamp med og mod sig selv og i individualiseringens *splendid isolation* – skal forvalte. Den simple socialisering er væk; enhver er herefter vitterlig på Herrens mark og må tage vare på sig selv.

Hele dette problemkompleks hænger sammen med kristendommens nye etik og den præcisering af det onde (synden), som følger heraf. Etisk set handler det om at sætte sindelaget og næstekærligheden over enhver regel og ydre lov – inkl. Moseloven (jf. Bjergprædiken i Matt.5-7). Stoikerne havde nærmet sig en lignende etik, men var stort set kørt fast i formalistiske betragtninger, fordi man lod tanken (logos) alene arbejde en dydslære frem. Jesus går den stik modsatte vej og appellerer til følelsen, den indre følelse, som virkeliggjorde den »gyldne regel« (»elsk din næste som dig selv«) som medfølelse og omsorg (solidaritet) og ikke som selvfølelse (egoisme).

Da frelsen og det gode fulgte af den rene gudhengivenhed og næstekærlighed – det »ene fornødne«, som Jesus flere gange holdt frem – så lå synden og det onde lige for: det *selviske*. Den, der søger sig selv – selvets selvspejlende identitet, selvets lyst i og ved sig selv – søger jo ikke Gud eller næsten og er således allerede stærkt på gale veje. »Den, der ophøjer sig selv, skal ydmyges, og den, der ydmyger sig selv, skal ophøjes.« (Matt. 23, 12) – sådan tvinger logikken tingene på plads, hvorefter det selviske ikke blot kan bestemmes som det syndige, men omvendt også det uselviske og selvudslettende kan pointeres som det gode. Desværre har den nye bibeloversættelse ved det centrale sted i *Galaterbrevet* (5, 17ff) fastholdt det puritanske udtryk »kødets lyst« for det græske *sarx*, hvor Paul og Anna Sophie Seidelin i 1974-prøveoversættelsen lagde kropsfjendtligheden bort og fik det afgørende frem ved at tale om »selvets gerninger«. Sådan kan endog bibeloversættelser være spildte Guds ord på Balle-Lars!

Tilbage til det etiske omslag: Regler og love er aldrig i tvivl, og de gør tilværelsen enkel at finde sig til rette i. Samvittighedens indre stemme vakler derimod let, simpelthen fordi det her ikke handler om at opfatte et bestemt udsagn (pligt eller forbud), men om at *forstå* sig selv i forhold til omverdenen (ens næste) og *følelsesmæssigt* prioritere næsten og barmhjertigheden frem for selvet og lysten. Tidligere, dvs. efter den jødiske Moselov, kendte man de simple grænser for godt og ondt i henseende til fx hor og utroskab: det var handlingen, den faktiske krænkelse, der talte. Men Jesus flytter perspektivet og gør det uhyre vanskeligt at leve, for hvem kan sige sig fri for tankens begær eller sindets vrede – selvom selvet dog formår at styre sig selv i forhold til det ydre udtryk?

Selvet splittes mellem sig selv (egoet, lysten, ærgerrigheden osv.) og den anden (næsten, empatien og sympatien) – hvem definerer man sig i forhold til? Når Jesus formulerer sin sindelagsetik i klar opposition til den klassisk-jødiske regeletik, var grunden umiddelbart, at en formalistisk, pseudo-rationalistisk dogmatik tyranniserede samtiden, og at samfundet i sin ulighed og ærgerrighed havde tabt den basale omsorg og fællesfølelse, der hidtil havde gjort det overflødigt at prædike humanitet og indlevelses-evne.

Det interessante, men også besværlige ved sindelagsetikken er, at den er rundet af og forudsætter en tanke og fornuft, som frigjort fra ydre regler kan betragte og vurdere selvet og næsten i forhold til hinanden, og at den samtidig har indrettet sig med følelsen som handlingsanvisende faktor. Hvor galt dette sammenstød mellem rationalitet og emotionalitet, mellem hyper-overvågende bevidsthed og forpligtet, sympatisk lidenskab, kan gå, har Søren Kierkegaard til overmål demonstreret i *Kjerlighedens Gjerninger* (1847):

»Er det barmhjertighed at give hundrede tusinde til de fattige? Nej. Er det barmhjertighed at give den halve skilling til den fattige? Nej. Barmhjertighed er: *hvorledes* det gives. Men så er jo de hundrede tusinde og den halve skilling, de er det ligegyldige; det er, jeg kan lige så godt se barmhjertigheden i det ene som i det andet; der er, barmhjertigheden kan være fuldt så åbenbar i den halve skilling som i de hundrede tusinde, der gives. Men kan jeg lige så godt se barmhjertigheden i den halve skilling som i de hundrede tusinde, så kan jeg egentlig bedst se den i den halve skilling; thi de hundrede tusinde har en tilfældig betydning, der let drager den sanselige opmærksomhed på sig, og derved forstyrrer mig i at se barmhjertigheden.« (SV, XII, 313)

Ikke mindst i sin protestantiske udgave, hvor troens barmhjertighed i selvets og subjektivitetens navn er grundigt løsrevet fra barmhjertighedens gerninger, ender samvittighedsetikken let i en bekvem, smålig blindgyde, hvor man for at slippe for at yde noget kalder den ydre indsats for sanselig og selvisk og reserverer det uselviske til troen og den – især for den lidende

– umærkelige medfølelse. Det tydeliggør samtidig det vitterlig eksistentielle problem i det kristne menneskesyn: at idealet er det uselviske selv, og at den højeste form for selvbevidsthed er den, hvori selvet er dispenseret til fordel for Gud og næsten. Hvor selvet giver slip på eller fornægter sig selv.

Sideløbende med at det selviske bekæmpes som krop, følelser og lystfuld sanselighed, mener det kristne menneskesyn sig altså i stand til at bygge en etik og mellem menneskelighed op omkring en følelse (og omtanke), som ikke går til selvet, men til næsten. Det er der en hel del absurd i, ikke mindst for en rationel sjæl på vej til at kende sig selv og kritisk udbygge sin selvfølelse. Det på én gang forunderlige og forrykte er, at dette næstekærlighedsbudskab formidles rationelt, omend lignelsesformen drysser en smule poesi henover. Hvad andre kulturer og tider af nødvendighed har formået at udvikle og bevare indlejret i et kontinuerligt liv, det må Jesus *i-tale-sætte*, og dermed svækkes og fremmedgøres måske, hvad man vil styrke. Undtagen selvets selvrefleksivitet.

Viden er magt

Selvom kristendommen kan takke »Kend dig selv«-filosofien for sin særlige selvbevidsthed og succes, bør man huske, at det gamle »Kend dig selv« bliver til det anderledes »Vær dig dine synder bevidst«, og at (tanke)frihed og kritisk bevidsthed forvandles til vidensforbud og dogmatisk forsimpning og forstening. Der er en afgrund mellem den græske antiks stolte selv, der strutter af rationel optimisme og sikkerhed over for en fremtid i egne hænder, og det kristne selv, som krummer sig indad i synds- og skyldbevidsthed og med frelsestroen har lagt sin skæbne i andres hænder. Begge tegner dog et billede af et selv, som er gået til ekstremer og ikke hviler i en hel tilværelse, der er nok i sig selv. Fra da af er den slags en romantisk og regressiv drøm, vi alle måske har en tilbøjelighed til fra fostertilstanden: selvet, der endnu ikke var ude af sig selv.

Selvets og magtens historie er to sider af samme sag. Ikke kun i det enkelte menneskes liv, men i den kulturelle og idéhistoriske proces. Der er på den ene side den strategi, hvor man dækker sig bag en almægtig gud, gør sig til øvrighed og med dén kompetence fortolker og forvalter skyldens menneskesyn. Et alvorligt problem for den eftertænksomme er her spørgsmålet om viljens frihed. Den moralske tugt kræver en fri vilje, der kan gøre fra eller til – gøre *for* noget og modtage sin retfærdige straf eller frelse.

Magtens anden hovedstrøm er at tilskrive selvet den almagt, andre projicerer på Gud eller skæbnen. Et vigtigt incitament til denne pragmatisme, som knytter magt og rationalitet sammen på ny og legitimerer sig religiøst via samme rationalitet, var formentlig genopdagelsen af Aristoteles i det 12. årh. Med Thomas Aquinas og hans *Summa Theologiæ* (1267-74)

kulminerer denne sammenkobling af klassisk, stringent fornuft med kristent korsfald for skriften og den augustinske dogmatik. Det frigørende ved Thomas er hans tiltro til den rationelle kraft og hans dristighed til at søge dogmatikkens grænser med »filosoffen« (Aristoteles) som intellektuel autoritet.

En pragmatisk rationalitet uden illusioner, dvs. en fornuftsstyret magt-tænkning uden sentimentalitet overfor Gud og næstekærlighedsbudet, finder man stærkt udfoldet i Niccolò Macchiavellis kyniske *Fyrsten* (1515), hvor enhver fyrste anvises succes ved at *gennemskue* den simple menneskenatur og med gustent overlæg handle ud fra sin indsigt: »Kærlighedens bånd regnes for forpligtelsens bånd, og da menneskene er slette, rives det over ved enhver lejlighed, der byder på fordele. Hvorimod frygten opretholdes ved angsten, som aldrig forlader menneskene. Men en fyrste, der vil gøre sig frygtet, må passe på, at han om ikke bliver elsket, så i al fald undgår at blive forhadet. Man kan godt blive frygtet uden at blive hadet.« (1515, 66)

Med skabelsesberetningens »Gør jer til herre over jorden og hersk over dyrene!« er magten, beherskelsen og udnyttelsen ikke blot legitimeret på højeste sted, men anledningen også givet til rationelt at gennemtænke og udvikle en herretænkning, der kan lade selvet triumfere over naturen, kroppen og alt det tilfældige og irrationelle. En værdig markør af denne indsnævring eller opbinding af selvet er Francis Bacon, som filosofihistorien har tillagt slagordet »Viden er magt«. Selv formulerer Bacon sig sådan i en af de første betragtninger i *Novum organum* (1629): »Den menneskelige erkendelse og den menneskelige magt mødes på én gang: thi hvor årsagen ikke er kendt, kan virkningen ikke etableres. For at beherske naturen må man adlyde den; det, som ved betragtning fremstår som årsagen, er i selve forløbet reglen.« (1.bog, §III)

Den empiriske, videnskabelige metode er gennem iagttagelse og sikre, logiske og kritiske slutninger at finde frem til de regler og lovmæssigheder, som *er* verdenen, og som derfor giver én magt over den. Selvet må derfor oplæres i rationelle operationer, og det kræver frigørelse fra subjektive og tilfældige faktorer – i Bacons regi frigørelse fra *idoler* (fordomme og fejl af enhver slags) og forhastede slutninger uden metode. Til idolerne henregner Bacon bl.a. de observationsforstyrrelser, som skyldes »indtrængen fra følelserne, sansernes inkompetence eller oplevelsestilstand« (op.cit.-LII). Det erkendende, magtfulde selv renses således ikke kun for de ydre fordomme, som den kristne dogmatik var leveringsdygtig i, men også for de indre, som har med den subjektive, emotionelle og somatiske natur at gøre.

Disse afgrænsninger og udgrænsninger lægger direkte op til René Descartes' *cogito ergo sum* (og dermed ikke til Pascals anderledes prioritering af »hjertets grunde« og underforståede *sentio ergo sum*). Selvet er herefter defineret ved sin erkendende, tænkende kapacitet – den fornuft, som dyrene og den mekaniske natur i øvrigt ikke besidder. At følelser og sanser er

tilknyttet og *underordnet* fornuften er et resultat af denne *cogito*-antropologi, karakteristisk for identifikationen af det eksistensbærende rationelle selv og skæbnsvangert for dyrene, som netop på den konto (ingen fornuft = ingen følelser) blev legetøj for den magtfulde, vidensivrige vivisektion. Den differentierede og urbaniserede kultur havde allerede længe løsrevet den menneskelige selvforståelse fra den oplevelse af forbundethed og slægtskab med dyrene og den øvrige natur, som i årtusinder var en integreret del af selvet. Med Descartes var adskillelsen gjort total, og det oplyste selv kunne nu rationelt legitimere sin herskertrang over dyrene og naturen – og sider af sig selv.

Det perfekte selv

Indsigt giver handlefærdigheder, og heri ligger magten og beherskelsen, både af naturen (Bacon), medmenneskene (Macchiavelli) og af sig selv. Denne selvbeherskelse har flere perspektiver, bl.a. den følelsesneutraliserende effekt, som selverkendelse og bevidstgørelse har ifølge Baruch de Spinoza (Thielst 1990, 98ff). Selvets frihed fra følelsernes trældom virkeliggøres ikke længere gennem undertrykkelse, hård disciplin eller flagellantiske bodsøvelser, men ved oplyst og civiliseret at gennemskue de generende følelser, som løber om hjørner med én. »Kend dig selv«-filosofien er her løftet ud af sin oprindelige moralske, sociale funktion og plantet i en terapeutisk og eksistentiel: det sande og handlekraftige selv hinsides dæmoner og anmassende følelser og lidenskaber indfinder sig, hvor fornuften med åben, villig indsigt tager affære. Følelserne taber højde, når forstandens klare lys afslører deres sande natur og relative potens over for det rationelle, operative selv. Selvet i egen ret forstås således hinsides lidenskab, krop og anden uregerlighed.

Viden som betingelse for selvbeherskelse løser endvidere det gamle problem om viljens frihed. Det enkelte menneske er ikke frit som sådan, men kan erobre og virkeliggøre sin frihed gennem indsigt. Det frie selv ligger potentielt i enhver, fordi rationaliteten og erkendeevnen hører til menneskets natur. Den, der *vil*, kan gøre sig fri af fordomme og andre bånd og handle autonomt og med det totale ansvar som en kvalifikation, ikke som en byrde.

Forudsætningen for denne løsning på det gamle problem og for etableringen af det suveræne subjekt lå i John Lockes udvikling af det aristoteliske dictum »nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu«. I *Et essay om den menneskelige forstand* (1689) hedder det således: »Ydre og indre sansninger er de eneste kilder, jeg kan finde til forstandens kundskaber. Disse er, så vidt jeg kan se, de eneste vinduer, som lader lyset komme ind i dette mørke rum.« (1689, 97). *Tabula rasa*-princippet gør op med enhver tro på medfødte ideer og enhver form for kollektive, gudsprægede bevidsthedsspor, og samtidig betoner det det individualistiske i menneskesy-

net og indvarsler troen på »bevidsthedens endeløse fremadskriden« (op.cit., 113) – udsigten til forstandens perfektibilitet og det suveræne selv.

Lockes erkendelsesteori i *Et essay* en én lang, optimistisk analyse af, hvordan den uendelige strøm af indre og ydre sansninger oplyser forstandens nøgne verden og her giver tænkningen erfaringer og stof til en tilsvarende uendelig erkendelse. At der altid vil være ting og fænomener, vi endnu ikke har sanset og gjort til kundskab, gør måske, at ingen konkret forstand eller fornuft kan siges at være total og definitiv. Ingen *tabula* er fyldt helt ud, men enhver kan principielt blive det, og det er heri oplysningens store fremskridtstro og ambition om perfektibilitet henter sin optimisme.

Meget kan være dunkelt og svært at fatte, og enhver kan formulere spørgsmål af en abstrakt, hypotetisk karakter, som vi ikke kan svare begavet på (fx om opstandelsen og livet efter døden, iflg. Locke); men hvor det handler om os selv og den livsverden, vi er sat i med vore sanser og vor tænkning, er intet som sådan uoplyseligt for erkendelsen. Det ubevidste eksisterer ikke som andet end betegnelse for den altid relative uvidenhed, der altså kan indhentes. Eller med Spinozas optimistiske formulering i *Ethica* (1677): »Der eksisterer ingen tilstand i legemet, hvorom vi ikke kan danne et eller andet klart og tydeligt begreb.« (1677, 189).

Oplysningens forestilling om det perfekte og frie selv førte til meget forskellige pædagogiske overvejelser og midler til selvets uendelige vækst og forbedring. Hos John Locke (*Nogle tanker om undervisning*, 1693) bliver det til en autoritær, puritansk pædagogik, som skal styrke og hærde såvel krop som sjæl ud fra romeren Juvenals gamle ord om »en sund sjæl i et sundt legeme«. Den optimale karakter er dygtig til selvbeherskelse, til at tæmme sine spontane behov og lyster, til at tåle afsavn og vanskeligheder og til at lære af formaninger og belønningssystemer. Den megen kropstræning og -disciplinering – selve den pædagogiske legemskultur, der paradoksalt nok er endt i vor tids sportsdyrkelse og »mærk verden«-udfoldelser – tog alene sigte på den ånd og det selv, der skulle hærdes og vokse sig stort, oplyst og rationelt.

I klar opposition til denne strenge pædagogik og dens groft manipulative menneskesyn står Jean-Jacques Rousseaus *Emile* (1762) og den heri fremstillede *negative* pædagogik. Rousseaus menneskesyn var, at mennesket fra naturens hånd er godt og i sig selv rummer en nysgerrighed og selvregulering, som gradvist vil føre det frem til den største erkendelse, viden og frihed. Men *kun* hvis frihed og selvvirksomhed og *ikke* autoritet og formynderi bliver princip for opvækst og naturlig opdragelse: naturens eget autonome, udfoldende selv.

Men bag Lockes skeptiske og ærgerrige menneskesyn og Rousseaus optimistiske og tålmodige lå en fælles kongstanke om den fulde oplysning og et selv, der, hvis det ville, ikke bare kunne gå erobrende ud i verden som »sin egen lykkes smed«, men også kunne gennemskue sig selv totalt og handle med oplyst suverænitet. Ideelt set var selvet uden blinde pletter;

det rationelle subjekt var i fuld overensstemmelse med sig selv. Måske ikke altid reelt, men bestandig *ideelt*.

Selvet som selvforhold

Selvom oplysningens perfektible selv endnu i dag er en ledestjerne for den europæiske (selv)bevidsthed, så går det dog gradvist i stykker gennem 1800-tallet og modtager nærmest dødsstyret af Freud ved århundredeskiftet.

Modernitetens bevidsthed om den bevidsthed, der ikke slår til, og om den identitet, som ikke er sig selv, begynder med højromantikken excentriske, spændte og splittede digtere og deres eksistentielle – og smerteligt oplyste – *weltschmerz*. De filosofiske punkteringer dukker for alvor op i 1840'erne: først med Ludvig Feuerbachs *Kristendommens væsen* (1841), der analyserer gudsbegrebet og troen som den ulykkelige, fraspaltede og projicerede selv-forestilling og selvkærlighed (Thielst 1990, 78f); senere med Marx' og Engels' kritik af fremmedgørelsen og selvtabet under kapitalismen og med Nietzsches opgør med selvets splittelse og falskhed under kristendommens asketiske moral og kulturens gustne rationalitet (den sokratiske-aristoteliske arv).

Hos Søren Kierkegaard formuleres imidlertid et nyt dynamisk begreb om selvet, som både overskrider den gamle dualisme og giver det sande selv endnu en chance. I sin mest stramme form lyder definitionen således:

»Mennesket er ånd. Men hvad er ånd? Ånd 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.« (SV, XV, 73)

Kierkegaards tale om ånd svarer i det væsentlige til vor tale om bevidsthed, hvilket allerede hjælper på forståelsen af tekststedet fra *Sygdommen til Døden* (1849): netop som bevidsthed er selvet en dynamisk størrelse, der bliver sig selv ved at forholde sig til sig selv. Selvet er ikke et statisk forhold mellem krop og sjæl, men en dynamisk spændingsbue, der har disse to sider som baggrund, men herfra rejser sig i en bevægelse mod sig selv. Det er herigennem, den enkelte *træder i eksistens*, bliver synlig og levende for sig selv – bliver *virkelig* og har mulighed for at slutte sig selv sammen i en konklusion, så man (med en Nietzsche-vending) »bliver den, man er«. Det er i dybere forstand, hvad Kierkegaard mener med *gentagelse*: at man tager sig selv igen som den, man er. Det sande selv ligger ikke i at blive kgl. berider eller andet ydre, men i at blive sig selv. Kort og godt, hverken mere eller mindre, men alt sammen svært nok.

Den store pointe i denne sammenhæng, hvor selvet virkeliggør sig ved – via bevidstheden – at forholde sig til sig selv, er, at der ikke kun er tale om en tankemæssig, refleksiv bevægelse (det rationelle), men også, eller

nok så meget, om en lidenskabelig, kropslig ditto (det emotionelle). Og i praksis er det sidstnævnte, lidenskaben, der gør den store forskel og sætter den afgørende bevægelse, mens tanken ofte kan spekulere hovedet og eksistensen af led – dvs. skyde flugtmanøvrer ind i det »forholder, der forholder sig til sig selv«. Selvbevidsthed rummer således muligheden for at møde og være sig selv og muligheden for at tabe sig selv (se Thielst 1994).

Det moderne selv er det oplyste selv, der frit er sin egen herre, men desværre ofte lever med et misforhold til sine følelser og sin skjulte fortid (det dæmoniske, iflg. Kierkegaard; det ubevidste, iflg. Freud). Derfor er det lettere sagt end gjort at være et selv: man véd for meget og magter for lidt. Herom handler *Sygdommen til Døden*. Kierkegaard kalder misforholdet i selvet, den indre splidagtighed, for *fortvivlelse* og skelner mellem tre grundformer for fortvivlelse:

1. fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et selv,
2. fortvivlet ikke at ville være sig selv, og
3. fortvivlet at ville være sig selv (uden at kunne).

Den første angår det ret umærkelige misforhold, som behersker det menneske, som endnu ikke er bragt til at forholde sig til sig selv – som robotagtigt, konformt sniger sig gennemsnitlig lykkelig gennem tilværelsen. Den anden fortvivlelse er mere påtrængende og rammer den person, som nok forholder sig til sig selv, men ser mere, end han kan klare. Bevidstheden griber en identitet, som ikke kan bakkes op, og som man derfor flygter fra, ironiserer over eller kompenserer for – typisk en narcissistisk figur med labil identitet og selvfølelse.

Den tredje og tungeste fortvivlelse går i en stik modsat retning: personen vil her ikke af med sig selv, men vinde og opnå sig selv. Problemet er blot, at han savner den indre styrke, dvs. modet og lidenskaben, til at gennemføre og realisere selvet: »Her er ikke tale om et par lumpne sætninger, man vil bringe sammen i en konklusion, men om det rædsomste af alt, en evig kval: en personlig eksistens, der ikke kan slutte sig selv sammen i en konklusion.« (SV, VIII, 51)

Denne fortvivlelse er typisk for en kultur som vor, der i den grad lever mere efter hjernens logik end efter hjertets; men fælles for enhver splittelse i selvet er efter Kierkegaards mening, at den rationelle, til tider selvfordoblende refleksion ulykkeligvis er stærkere end det emotionelle nærvær og engagement. Ikke af natur, men af kultur: et oplyst selv kan komme til at se så meget og mærke så lidt, at det bliver nødt til at se syner for at overleve.

Fortvivlelsens skikkelser er således hver på deres manér blevet eksperter i overlevelsesstrategier – narcissistiske, depressive, ironiske og/eller renlivet eskapistiske, men alle med tabet af det sande selv som anledning og stadig konsekvens. Modernitetens grundproblem synes i høj grad at være selvets

problem med overhovedet at være sig selv, set ud fra sin egen af filosofien og psykologien (oplysningen) fremrykkede bevidsthed om, hvad det vil sige – *selvet*. Ikke mindst i en splintret, pågående verden, hvor der synes at være så meget andet at forholde sig til end sig selv.

Ikke herre i eget hus

Gradvist og næsten umærkeligt er Kierkegaard *selv* blevet en arvelod til det 20. århundredes selvforståelse. Andre kom imellem, bl.a. Henrik Ibsen og Friedrich Nietzsche, som med seismografisk tydelighed aftegnede og alarmerede om det moderne selvs indre spændinger. Ved vejs ende skriver Nietzsche i *Ecce Homo* (1888): »Jeg er ikke noget menneske, jeg er dynamit... Jeg modsiger, sådan som der aldrig er blevet modsagt, og er trods det modsætningen til en nej-sigende ånd.« (1888, 119-20). Og til Georg Brandes, hans første seriøse læser og advokat, skriver han kort efter sammenbruddet med et sidste rystende klarsyn: »Efter at du har opdaget mig, var det ingen kunst at finde mig; vanskeligheden bliver nu at miste mig...« (1969, II, 1350)

Nietzsche døde samme år, som Freud udsendte *Drømmetydning* – 1900. Det blev Freud, der i kraft af sin videnskabeliggørelse af samme erfaringer og indsigter, som de naturalistiske forfattere og bl.a. Kierkegaard og Nietzsche havde gjort, blev den egentlige banemand for det – i egen indbildning – suveræne, perfektible selv. Med bevidsthedens differentiering i det ubevidste, det førbevidste og det bevidste og med den driftsmæssige sammenkobling af krop og sjæl i en altid sårbar, dynamisk enhed, var grundlaget givet for en nærmere kortlægning af selvs indre spænding.

Freud var godt klar over, at det afskrækkende ved den psykoanalytiske teori i første række var tesen om neurosens seksuelle ætiologi og om seksualdriftens omfattende betydning for personlighedsudviklingen og det psykiske liv. Men han var sig også bevidst, at det forargelige på længere sigt ikke var sexualiteten, men tabet af det suveræne subjekt, det oplyste og for sig selv gennemsigtige selv, der ligefremt kunne håndtere sit liv. I artiklen *En vanskelighed ved psykoanalysen* (1917) analyserer han modstanden mod psykoanalysen i lyset af det tab, psykoanalysen har bibragt det europæiske menneske i tilskud til henholdsvis det moderne verdensbilledes og udviklingslærens krænkelser af selvforståelsen.

Freud bemærker, at i alle tre tilfælde gik mistroen og fjendtligheden ikke på det chokerende *nye* – solen som universets centrum (Kopernikus), mennesket som barn af aberne (Darwin), bevidstheden som en slave af det ubevidste (Freud) – men på det narcissistisk krænkende. I alle tre tilfælde fik selvoptagetheden sig et gevaldigt skud for boven, og al storhedsfølelse i teologiens og den oplyste fornufts navn blev tvunget i knæ. Oven i den kraftigt beskårne position i universet og den fratagne værdighed som Guds barn, viste jeget (selvet) sig end ikke at være »herre i sit eget

hus« (1917, 20).

Men den sidste, psykologiske og eksistentielle krænkelser gik, fordi den afslørede selvets falske fortolkning af sin egen kerne og identitet, tættest på og var derfor den vanskeligste at overvinde. Det gælder den dag i dag, hvor mange mennesker har svært ved at gøtere psykoanalysens årsagsmæssige forklaringer på så »tilfældige« og »uskyldige« ting som fejlhandlinger, vitser og drømme, mens man gladeligt kaster sig i armene på alskens mystik, astrologi og transpersonel psykologi. Hellere tro på arketyper, kigge i kaffegrums efter den store skæbne og bevare illusionen om det lunefulde tilfælde end acceptere et menneskesyn, der henviser selvet til sin egen splidagtighed og ukendte dybdestruktur.

Men ét er, at Freud lader det spaltede selv afløse det rationelle – eller relativiserer det rationelle selvs indbildte perfektibilitet med et alter ego af underlige *gengangere*. Noget andet er, at Freud som den oplyste fornuft, han også var og forsvarede, forsøgte at reetablere en slags rationelt selv: »Wo Es war, soll Ich werden« (1933, 67) er jo en glad programmerklæring for fornyet bevidstgørelse af det ubevidste og fornuftiggørelse af det irrationelle. En sådan erkendelsesinteresse af pragmatisk og borgerlig-kapitalistisk tilsnit kan afgjort spores i psykoanalysen (især den amerikanske); men man skal ikke overse den modsatte tendens og den frigørende erkendelsesinteresse, som vil forstå »Wo Es war, soll Ich werden« som en tillidsklæring til ny enhed af krop og sjæl, følelser og tanke. Det fortrængte og den spontane lyst skal ikke gennemlyses af og underlægges den kliniske, strategiske fornuft, men synliggøres og integreres i en mere hel personlighed, der også kan mærke og favne, hvad der er at mærke og være. Ikke mindst Heinz Kohuts *selvpsykologi* følger sig smukt ind i denne tradition (se Thielst 1991).

Mens Freud kun sjældent taler om selvet, men, når det sker, forstår det synonymt med Jeget (se fx 1930, 11), spiller begrebet en stor rolle i C. G. Jungs analytiske psykologi: som metafysisk og teleologisk helhedsformel for den personlighed, der kan acceptere, at det ubevidste strækker sig ud over tid, rum og personlighed (Thielst 1991, 13ff). Så er det sagt: med Jung rutscher man tilbage gennem romantikken og middelalderen til Plotin & Co., men enhver kultur rummer jo regressive træk.

Det absurde selv

Til de store narcissistiske krænkelser af det europæiske selv hører marxismen og strukturalismen. Den første ved at pointere, at »det ikke er menneskenes bevidsthed, som bestemmer deres væren, men omvendt deres samfundsmæssige væren, som bestemmer deres bevidsthed« (1859, 84); den anden ved at opløse det kultur- og betydningsskabende subjekt i lutter forskelle og strukturer og dermed proklamere »menneskets død« (Lévi-Strauss, Foucault).

Eksistentialismen forsøger ligesom den personlighedsudvidende side af psykoanalysen at anvende den sokratiske »Kend dig selv«-filosofi til at etablere det øjeblik af helhed og overensstemmelse, der kan rette op på det krænkede og splittede selv. Gentagelsen af Kierkegaards tale om angsten, muligheden og valget (»subjektiviteten er sandheden«) fungerede, set i det idéhistoriske bakspejl, lidt som Baron von Münchhausens berømte forsøg på at redde sig selv og sin hest op af vandgraven ved at trække sig selv i håret. Det krævede en del patos og illusioner, og Jean-Paul Sartre lagde flot og fejende ud med slet og ret at benægte det ubevidstes eksistens.

Men Sartre måtte samtidig – også i *Væren og intet* (1943) – sande, at *blikket* på tragisk vis fastholder portrættet af det spaltede og modsigelsesfulde selv. Under den Andens blik fremstår den enkelte med ét slag som både subjekt og objekt: subjekt for sig selv og objekt som ting udleveret til den Andens blik, men netop gennem dette blik reflekteret ind i subjektet som objekt for sig selv. Splittelsen er kronisk, eksistensen forbløder uhjælpeligt under den Andens blik, hævder Sartre. Det selvberoende subjekt må som levende, altid uafsluttet og fri eksistens i den Andens blik se sig reduceret til statisk objekt, en træg krop med en subjektiv (selv)bevidsthed, som Medusa-blikket imidlertid objektiverer og fryser til falsk væren-i-sig. Den fatale pointe er, at selvet er betinget af den Anden: Min selvbevidsthed lever på den Andens selvbevidsthed, som rummer en bevidsthed om mig (se Thielst 1993, 108ff).

Derfor er menneske menneske værst, idet enhver gennem blikket forgriber sig på og tingsliggør sin næstes eksistens – »Helvede, det er de andre«, siger Garcin i *Lukkede døre* (1944). Sartre ser af samme grund ethvert mellem menneskeligt forhold under herre/slave-synsvinklen, der altid indebærer kamp om territoriet (subjektet) og fortvivlet flugt fra fængslet (objektet). Kun kærligheden og aktive, målrettede fællesskaber kan fra tid til anden etablere de »begunstigede situationer«, hvor subjekt møder subjekt, og hvor blikket ikke bliver spejl, men rum og sprog for et fælles projekt. I det store interview fra 1975, hvor Sartre blev 70 år, hedder det således:

»Jeg synes, at åbenheden burde – til enhver tid – erstatte hemmelighedskræmmeriet, og jeg kan godt forestille mig den dag, hvor to mennesker ikke længere har hemmeligheder for hinanden, fordi de ikke længere har hemmeligheder for nogen, fordi den personlige eksistens, såvel som den objektive eksistens, vil blive tilbudt frit, udleveret. Det er umuligt at anerkende, at vi udleverer vores krop, som vi gør, samtidig med, at vi skjuler vore tanker. For mig er der nemlig ikke nogen forskel i natur mellem krop og bevidsthed... Hvis vi rigtigt ville eksistere for de andre som krop, som en krop, der altså ustandseligt kan blottes – også selvom man aldrig gør det – så ville ideerne fremtræde for de andre som kommende fra kroppen. Ordene skrives med en tunge i en mund.« (1975, 18)

Tidligere var Sartre mindre fortrøstningsfuld, ikke mindst i romanen *Kvalme* (1938), hvor modernitetens identitetskonflikt bryder dramatisk sammen i portrættet af det absurde selv. Sartre lader sin hovedperson, Antoine Roquentin, hengive sig til en afsøgning af tilværelsens mening, tingenes hensigt og sin egen *rèsonnable* identitet – og det med en sådan forventningsfuld indædthed, at det må gå galt. Resultatet er *kvalmen*, idet det absurde trænger sig ind på ham og til sidst forvandler ham til meningsløs substans. Hvor den kierkegaardske *fortvivlelse* slår fra pga. et misforhold, dér bliver *kvalmen* udtryk for selvets næsten totale selvopløsning for sine egne øjne.

Men Roquentin finder selv nøglen til det absurde og kvalmen, nemlig i den oplyste fornufts ubændige forventning om mening, om rationel orden, betydning og hensigt. Men tingene har ikke qua eksistensen en mening forlods; den får de først af det fortolkende og meningsgivende subjekt, når det møder dem – når subjektet åbent kommunikerer med verden. Det meningsløse og absurde er altså ikke udslag af en genstridig, voldelig eller udnyttende verden, men af den oplyste fornufts amokløb, fanget i sit eget ulykkelige begær efter udtømmende, definitiv logos og telos. (Det var før, postmoderniteten opgav dét projekt!)

Albert Camus' »svar« til Sartre i *Sisyfos-myten* (1942) er som et ekko af Pascals *sentio*-indsigelse med Descartes' *cogito*: »Endnu en gang: jeg ser træerne og føler deres ru bark, jeg ser vandet og føler dets friskhed. Græssets duft og stjernerne, natten, aftenen, hvor hjertet udvider sig – hvordan skulle jeg kunne fornægte denne verden, hvis magt og styrke, jeg har erfaret?« (1942, 26) – selvet er jo altid intentionelt tilstede i berøring med verden, og derfor kun på drift mod det såkaldt absurde ved at være ude af sig selv. Det moderne jag efter mening skaber selv det absurde i vore hoveder; uden hjertets logik forfalder hjernens ratio til goldt hjernesvind, som dog kan afstedkomme en mere livstruende absurditet end den eksistentielle (jf. krigen, volden og den yderste kynisme).

At erkende det, på vegne af såvel krop som sjæl, natur som kultur, er også en præstation af det europæiske og disharmoniske selv. Den relative fornuft synes langsomt at finde sammen med sin irrationelle basis og acceptere, omend lidt modvilligt og belastet af postmodernismens pseudo-intellektuelle retorik, at man ikke kan *vide* alt, men til gengæld kan *mærke* mere. Det er ganske vist i snedig overensstemmelse med tidens øgede narcissisme og konsum-stimulerede selvbevidsthed, men netop sådan vil enhver tids selvbegreb vise sig at gøre en dyd af nødvendigheden.

LITTERATUR

- BACON, F. (1629): *The New Organon*. New York: Bobbs-Merrill 1960.
Biblen. København: Det Danske Bibelselskab 1992.
- CAMUS, A. (1942): *Sisyfos-Myten*. København: Gyldendal 1967.
- ELIADE, M. (1957): *Helligt og profant*. København: DET lille FORLAG 1993.
- FREUD, S. (1917): »En vanskelighed ved psykoanalysen«, i Thielst: *Introduktion til psykoanalysen*. København: Hans Reitzel 1978.
- FREUD, S. (1930): *Kulturens byrde*. København: Hans Reitzel 1965.
- FREUD, S. (1933): *Nye forelæsninger*. Hans Reitzel 1965.
- GRØNBECHE, V. (1944): *Hellas*. København: Gyldendal 1961.
- HENNINGSEN, N. (1994): *De første græske filosoffer*. København: DET lille FORLAG.
- KIERKEGAARD, S.: *Samlede Værker (SV)*. København: Gyldendal 1962-64.
- LOCKE, J. (1689): *John Locke*. København: Berlingske 1965.
- MACCHIAVELLI, N. (1515): *Fyrsten*. København: Borgen 1962.
- MARX, K. (1859): *Bidrag til kritikken af den politiske økonomi*, i Marx & Engels: *Det kommunistiske Manifest*. København: DET lille FORLAG 1993.
- NIETZSCHE, F. (1872): *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax 1993.
- NIETZSCHE, F. (1888): *Ecce Homo*. København: DET lille FORLAG 1994.
- NIETZSCHE, F. (1969): *Werke in drei Bänder*. München: Carl Hanser Verlag 1969.
- PLATON: *Skrifter 1-10*. København: Hans Reitzel 1992.
- SARTRE, J.-P. (1975): *Selvportræt*. København: Vinten 1980.
- SPINOZA, B. (1677): *Etik*. København: Munksgaard 1969.
- THIELST, P. (1990): *Kønnet, kroppen og selvet*. København: Gyldendal.
- THIELST, P. (1991): *Selvpsykologi*. København: Gyldendal.
- THIELST, P. (1993): *Det onde*. København: Gyldendal.
- THIELST, P. (1994): *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns*. København: Gyldendal.
- THOMSON, G. (1955): *The First Philosophers*. London: Lawrence & Wishart 1977.

(Denne artikel står i gæld til kap. 5 i *Kønnet, kroppen og selvet* (hvis kap. 3-4 i øvrigt trækker på artikler i *Psyke & Logos* 1/84 og 1/87), men også til mit kapitel om »Psyko- logiens idéhistorie« i Lunn, Rosenberg & Thielst: *Psykologi – en grundbog til et fag*, Hans Reitzel 1990, samt den lille introduktion til *Selvpsykologi*, Gyldendal 1991.)