

SINDETS BESINDELSE: SELVET SOM SELVFORHOLDET HOS SØREN KIERKEGAARD

(Publiceret i P. Bertelsen, L. Hem og J. Mammen (red.)

*Erkendelse, stræben, følelse: Ti bidrag til dansk
almenpsykologi*, Aarhus Universitetsforlag 1997).

Artiklen er skrevet over det opgivne emne 'noget om Kierkegaard')

»Kend dig selv«, skal der efter sigende have været mejslet over indgangsportalen til oraklet i Delhi. Sentensen menes at have sin oprindelse hos statsmanden Solon omkring 600 f. K., men det var vel især Sokrates, som dyrkede den, da han og Platon i græcitetens guldalder vendte tankens opmærksomhed fra naturfilosofien mod menneskets kundskab om sig selv.

Det er derfor ingen tilfældighed, at næst Jesus er Sokrates Søren Kierkegaards helt, thi selvet som menneskets forhold til og forståelse af sig selv er sindets grundbestemmelse hos Kierkegaard og emnet for denne artikel. (Kierkegaards agtelse af Sokrates skyldes også dennes erkendelsesmetode, hvilket forbigås).

Men først kan det være givtigt at præsentere en bredere opfattelse af selvet til indkredsning af emnet. Det gør jeg ved at modstille begreberne selv og person.

Hverken denne opfattelse eller Kierkegaards udtømmer psykologiens og filosofiens tanker om selvet, men centrale er de.

Personhedens vendepunkt

Nu betød selvet i 'Kend dig selv' næppe helt det samme for datiden som for os. Vi kan ikke vide det med sikkerhed, men indicier peger på, at meningen var noget i retning af 'kend din plads i naturens, gudernes, fornuftens og menneskenes orden'. I den udstrækning det er rigtigt, betød selvet i 'Kend dig selv' snarere det, som en moderne vestlig ånd ville kalde en person.

Selv og person er således tæt forbundne fænomener og begreber. Selvet er indlejret i personen, men er samtidig noget mere end personen.

*) Copyright: Aarhus University Press, som har givet tilladelse til genoptryk af artiklen.

Person og personhed (1)

En person er et menneske, der har en række offentlige, specificerbare og beskrivelige sociale og mentale træk til fælles med de øvrige deltagere i et kollektivs praktikker. Personen er bærer og udfører af en given kulturs eller subkulturs samkvemsformer og opfattelse af psykiske egenskaber. Personen er individets socialt bestemte, offentlige og synlige tilstedeværen i fællesskabet og dermed i juryen af andre personer (som Harré kalder det), der kan fælde dom over ham. I denne jury taler og handler personen udstyret med mentale træk, der sætter den i stand til lokalt forståelig og meningsfuld virksomhed.

Personen er med andre ord den offentligt identificerede og kollektivt definerede individualitet indordnet i det offentlige og kollektive samkvem. Personer er sociale individer, udpegede som bærere af fællesskabets enhed eller af kollektiv individualitet (Harré 1983: 80). Personheden er individets kulturelle almenhed og dermed lokaliseringsstedet for betydningsudvekslinger (*ibid.*: 26, 76), som tolker individers tale og handlinger inden for en social ramme af mellemmenneskelige rettigheder og forpligtelser (*ibid.*: 76).

Personhed er mønstret af de persontræk, der er karakteriserende for alle fuldt udviklede individer i en kulturkreds. Der er mange sådanne persontræk, men i vor kulturkreds er to vigtige træk ved personheden for det første et krav til individet fra fællesskabet om at påtage sig forfatterskabet til egne handlinger og dermed også ansvaret for dem. For det andet en ret tilskrevet individet af fællesskabet, som tillægger det autoritet til at forklare sig for de andre, dvs. at udlægge eller deklare og derigennem få mulighed for at få godkendt sine grunde til handlinger og ytringer som gyldige (Abelson 1977: 74). Måske godkendes deklarationen ikke, men en person har ret til at forklare sig.

Tilsammen kan dette krav og denne ret kaldes for agentur. Agentur har med autonomi og frihed at gøre. I agenturen forudsættes desuden visse mentale kapaciteter hos personen. Den vigtigste er en elementær personlig identitetsbevidsthed. En person må vide, at det er sig selv, han deklarerer, når han gør det.

Selv og selvhed

Selvet er personens inderside. Selvet er personens antagelse om sin egen singulære indre væren eller den enhed og helhed, som han antager, at han er (Harré 1983: 26).

Selvheden inden i personheden er personens opfattelse af egne komplekse intentioner som en privat individualitet af det for erfaringen foreliggende helhedssubjekt (*ibid.*: 76). I egenskab af selvhed tolkes personens tale og intentionelle handlinger som udtryk for et enhedsmæssigt mønster af perceptioner, følelser, tanker, overbevisninger m.m. (*ibid.*). Personer er offentlige kollektive individualiteter, medens selver er pri-

vate psykologiske individualiteter, bærere af psykologisk enhed eller af subjektiv individualitet (*ibid.*: 80).

Person og selv

Betragt den syntaktiske brug af ordene person og selv. Vi anvender begrebet person til at identificere andre, ikke os selv, medmindre vi er usikre på hvem vi fremtræder som for andre, dvs. usikre på vor offentlige eller sociale identitet, på navn, herkomst, erhverv etc. (Abelson 1977: 87). Termen »selv« er derimod rent refleksiv i brug og peger således indad. Det er grunden til, at selv-identifikation ikke kræver offentligt diskuerbare og appellerbare procedurer eller kriterier, således som identifikationen af personer gør det (*ibid.*). Jeg ved, at jeg er personen Boje Katzenelson på samme måde, som andre ved det eller kan vide det, nemlig gennem identifikation af fødselsattest, navn, familie, bopæl, erhverv, udseende, evner, fortjenstmedaljer m.m., dvs. gennem min lokalisering i juryen af andre personer. Men det er meningsløst i offentlige forsamlinger at pukke på, at jeg ved, at jeg er mig selv (medmindre jeg lige er vågnet op efter en bevidstløs tilstand eller kæmper for at komme ud af en psykotisk tilstand). Det er nemlig normalt en triviell kendsgerning, forudsat at jeg ved, hvordan jeg skal bruge det refleksive pronomen »mig selv«. Det ved enhver person i min kultur. Den eneste erkendelse, der indgår heri, er en (tavs) viden om mit sprogs syntaks, en viden om at »mig selv« er identisk med en nu talende person (*ibid.*: 93).

Personen er subjektets nærvær eller tilstedevær i den offentlige sociale orden. Det er selvet naturligtvis også, men selvet er tillige et privat fravær herfra. Selvet er en indre enhedsstiftende instans, der ikke går restløst op i den sociale orden.

Personens kulturelle almenhed og dermed individuelle anonymitet belyses af ordets etymologi. Det kommer af det latinske »persona«, der betyder maske. Denne maske blev båret af skuespillere på antikkens scene som en stilisering og anonymisering af dens bærer (muligvis også af kulturelle årsager). Kun således formummet kunne aktøren spille et skuespil snarere end sig selv. Kun da kunne han fremstille det kulturelt almene og for kollektivet vigtige snarere end det for ham subjektivt interessante (jf. den såkaldte »Verfremdungstechnik« i moderne drama hos fx Brecht).

Personen er altså paradoksalt nok det upersonlige i ordets både hverdagslige og videnskabelige forstand. Kun som upersonlig kan individet have almene juridiske og moralske rettigheder snarere end særrettigheder. Denne pointe er af betydning i forbindelse med intet mindre end menneskerettighederne. Menneskerettigheder kan kun være alles rettigheder, og derfor personligt anonyme rettigheder.

Personhedens primat

Personens almenhed som lokaliseringsstedet i den sociale orden og dermed i juryen eller nævningetinget af andre personer har i sociologien og

socialpsykologien ført til en dramaturgisk model, hvor individet forstås som aktør på en scene, et individ der spiller tildelte roller i et socialt skuespil (Katzenelson 1994: 146-148).

Den dramaturgiske model er rigtig nok for personens vedkommende, men den omfatter ikke selvet. Modellen markerer imidlertid det vigtige, at personens offentlige og kollektive rige er primær til selvets private rige (ligesom fællesskabets almene betydninger er primære til den enkeltes individuelle meninger).

Det offentligt kollektive rige har primat både sociogenetisk, ontogenetisk og epistemologisk. (1) Til nogle tider og steder er der opstået en selvhed, fordi den der herskende personhed har krævet det (sociogenese). (2) Barnet opfatter først sig selv udefra som en person eller en »Peter«, før det opfatter sig selv indefra som et »jeg/mig« (ontogenese). (3) Vi kan kun forstå selvheden som et privat rige inden for og afledt af det offentlige rige (epistemologi), hvis vi tænker forholdet person-selv korrekt, ligesom vi kun kan forstå den enkeltes meninger som individuel delmængde af de fælles betydninger.

Det sidste kan vises gennem logiske bevisførelser, som forbigås her, men ontologisk og empirisk drejer det sig jo blot om den almindelige betragtning, at mennesket er socialt, før det er privat.

Agenturens enhedsstiftende kilde og ankerpunkt

Vor kulturs offentligt-kollektive personunivers forlanger, at personen har en højt udviklet selvhed som personhedens inderside, en psykologisk enhed og ikke kun en social enhed, en individualiseret enhedsstiftende kontrol- og styringsinstans som forvalter af eksistensens muligheder.

Hvad vil det sige, at selvhed er et forlangende i vort personunivers? Det vil sige, at selvet som personens private inderside er en forudsat antagelse i vort sociale samkvem. Selvet betragtes, normalt stiltiende og indlysende, som agenturens kilde og ankerpunkt, vort eget livs ansvarshavende redaktør med et Kierkegaardsk udtryk. Selvheden opfattes hos os som den personhedens indre enhedsstiftende instans, hvorefter og hvortil individets ytringer og handlinger både udspringer og kan tilbageføres, og som individet derfor på anfordring kan begrunde og holdes ansvarlig for. Hvis ikke dette selv findes (efter en vis alder), relegeres individet fra personkredsen, direkte eller indirekte.

Selvet er en antagelse i vor kultur, en »folkepsykologisk« teori. Som regel en tavs teori som antagelser oftest er det i folkepsykologien, indtil der optræder handlinger, som ikke i bogstavelig forstand er selv-følgelige. »Person« er et empirisk begreb, der udskiller og bestemmer sociale individualiteter i et offentligt-kollektivt rige. »Selv« er derimod en teoretisk antagelse for det private rige, en antagelse om en del af det mentales struktur som individet gennem sin opvækst overtager i og med den sociale interaktion. Det er en teori om en enhedsmæssig mental instans, hvis

eksistens vi forudsætter med udgangspunkt i vor kulturs så at sige arbejdsbegreb om en person (Harré 1983: 26). Hos os skal en person været udstyret med en privat enhedsstiftende inderside som agenturens både kilde og ankerpunkt.

Handlinger, rettigheder og pligter

Alle mennesker er medlemmer af en social og dermed moralsk orden. Derfor besidder alle mennesker personhed eller kollektiv individualitet. Mange persontræk er imidlertid forskellige til givet tid og sted. Derfor er graden af menneskers psykologiske enhed eller selvhed og dermed subjektive individualitet foranderlig, fordi denne som følge af kollektivitetens primat er afledt og afhængig af personuniversets karakter (Harré 1983: 77). Personhed er forskellig i forskellige kulturer, og det er selvets fremtrædelsesformer af den grund også.

Eksempelvis er vort selv hverken et rent slægtshenvisende selv eller en ren rolleagent. Vort selv er i betydelig grad løsgjort fra sin slægt og sine sociale roller som en psykisk individualiseret agent. Derfor kan vi omgås fuldt forståeligt uden at kende hinandens familiemæssige og øvrige sociale baggrund, relationer og status. Det kan have sine vanskeligheder i andre kulturer, hvis socialt-moralske orden og personunivers ikke har udskilt en teori om selvet som den psykologisk individualiserede agens, der er den autonome kilde til og ankerpunkt for subjektets handlinger, rettigheder og pligter.

Andre kulturer kan tværtimod i højere grad henhøre handlinger, rettigheder og pligter til det familiære kollektiv. En sådan kollektiv individualitets adfærd er vanskeligere forståelig (for os) uden kendskab til denne sociale reference eller i det mindste viden om, at man skal lede efter den for at kunne forstå handlingens eller ytringens betydning ordentligt. En sådan kollektiv individualitet kan udmærket gøre de samme erfaringer som os, men henviser dem ikke eller i mindre grad til en privat enheds-mæssig agentur. Der henvises snarere til den kollektive enhed. Eller til guderne.

Gør man det, kan man i en eller anden lokalt gradueret skala ikke handle anderledes, end man faktisk gør, fordi alle handlinger er foreskrevet (principielt sagt for sådan er det aldrig fuldt ud). Den sociale og moralske orden er givet. Handler man anderledes end således foreskrevet, relegeres man fra personkredsen. Hos os er det anderledes. Ganske vist refererer vi også ofte vore handlinger, rettigheder og pligter til den kollektive enhed, og ganske vist skal vi også oftest handle som foreskrevet. Men samtidig skal vi altid være i stand til på anfordring at tilbageføre vore handlinger til et privat selv, og vi skal altid kunne handle anderledes end foreskrevet samt lade det private selv tage ansvaret herfor. Ellers relegeres vi fra personkredsen, mere eller mindre.

Det er den historiske og kulturelle forskel mellem person og selv, skønt alle forskelle naturligvis kun optræder i grader på kontinua. Endvidere

findes der uden tvivl universelle (omend samtidig variable) selv-aspekter, kunne man måske kalde dem, der optræder i enhver kultur relativt uafhængigt af det givne personunivers og har gjort det, så længe der har eksisteret en human bevidsthed. Det er sådan noget som evnen til at definere grænsen mellem mig og dem/det, at vurdere situationer som positive eller negative, at beslutte sig for aktivitet eller ikke-aktivitet, at opfatte menneskelige virksomheder i en tidsdimension samt at overskue et muligt rum for menneskelig virksomhed og skelne det fra et mindre muligt eller umuligt sådant (Kempen 1996), men den slags er ikke til behandling her.

Refleksivitet

At referere eller henvise sine erfaringer og handlinger til noget, indebærer at kunne give erfaringerne og handlingerne et vist refleksivt indhold. Det indebærer evnen til at kunne sende dem frem og tilbage, eller vende dem i luften, samt grunde over dem og begrunde eller retfærdiggøre dem med henvisning til diskuterbare appelinstanser. Det er kommunikativ handlen i Habermask forstand, mere eller mindre.

Det forekommer i enhver kultur, thi enhver kultur rummer en social orden og en moralsk orden og dermed social ansvarlighed samt appelinstanser herfor. Det er en forudsætning for opretholdelsen af den sociale integration, som atter er forudsætningen for opretholdelsen af den samfundsmæssige sammenhængskraft og dermed menneskeliv overhovedet. Et refleksivt forhold mellem et erkendende noget og et erkendt noget er en grundkomponent i bevidstheden (Katzenelson 1995) og dermed universel forudsætning for menneskelighed. Og da mennesker kun lever i sociale ordener, er en sådan refleksivitet mellem erkender og erkendt også en forudsætning for personhed.

Selvet derimod er personens refleksive inderside. Selvet kan forstå sig selv som privat og adskilt fra den sociale og moralske orden og kollektivets fælles betydninger, uanset at selvet er opstået i en social proces. Når selvet er opstået, er det og skal det hos os kunne være sin egen appelinstans. Skønt det kun kan ske inden for juryens forordninger, overskrider selvets refleksionsevne derfor ikke desto mindre den sociale proces og det personunivers, som har frembragt det.

Selvet kan og skal hos os kunne henvise til sig selv som en psykisk enhed af subjektiveret individualitet, der på anfordring er både sin egen og andres appelinstans (omend det ikke hænder hyppigt i hverdagslivet). Skønt inkluderet i personheden overskrider selvet refleksivt personheden og vender den mod sig selv. Selvet er både en del af vor kulturs personhed og noget mere.

Selvets historie

Adskillelsen mellem subjekt og objekt, mellem erkender og erkendt, er som just nævnt et universelt fænomen i menneskelivet, fordi det er en del

af bevidsthedens væsen. Derimod er det her beskrevne selv som den psykologiske individualitets adskillelse fra den kollektive individualitet formentlig et historisk fænomen.

Vi ved en hel del om, hvorfor og hvordan dette selv er opstået i Vesterlandet. Det skete dels i antikken og siden i renaissanceen og op gennem moderniteten, hvor visse samfundsmæssige og kulturelle ændringer forlede personen med individuelle rettigheder og pligter ud over de kollektive. Disse samfundsmæssige og kulturelle omvæltninger krævede udviklingen af den art subjektivitet, som vi kalder agentur, og denne forudsætter evnen til kritisk refleksion over egne tanker og handlinger og disses henvisning til private appelinstanser af kognitiv og moralsk karakter ud over de kollektive appelinstanser.

Selvets historie er naturligvis interessant, men kan ikke forfølges her. For et par monumentale værker desangående se fx Jaynes (1976) og Taylor (1989).

Forholdet

Som nævnt er selvet sindets grundbestemmelse hos Søren Kierkegaard, og Kierkegaards selv er et sådant slags selv som forud beskrevet.

En behandling af selvet hos Kierkegaard åbner gerne med det umiddelbart betragtet noget kryptiske citat fra indledningen til »Sygdommen til Døden« (Kierkegaard 1849: 73):

»Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv«.

I-forhold

Alt forekommende er altid i forhold til noget andet end sig selv. En sten må støde mod noget, møde modstand, for at være til. Den må ligge på jord, havbund eller klippe, eller den må ved tyngdekraften være koblet til et andet væsen på rejse gennem universet. Alt eksisterende er altid forbundet med noget andet eksisterende uden for det selv. Alt eksisterende er i-forhold.

Forholdet der forholder sig til sig selv

Det mener Kierkegaard (og alle andre fornuftige folk) også gælder mennesket. Som alt andet realiserer mennesket sit væsen i og med og gennem vekselvirkningen med noget andet end sig selv.

Det er imidlertid ikke, hvad der står i det her anførte citat. I »Sygdommen til Døden« nævnes forholdets forhold til det andet umiddelbart efter citatet, og dette forhold vil blive taget op senere i artiklen. Citatet

handler derimod om det væsen, som mennesket er inden i forholdet til det andet. Inden i forholdet til det andet er mennesket et forhold, der forholder sig selv, og det er kun mennesket beskåret at være et sådant slags væsen i-forholdet til det andet.

Citatet kan indledningsvist forstås sådan, at selvet er det i eller ved et forhold (og alt er jo et forhold), at forholdet kan forholde sig til sig selv som forhold. Et sådan forhold er mennesket. Mennesket besidder eller rettere kan besidde indsigt i, at det er det forhold, som det allerede er. Det forudsætter naturligvis en indsigt i, at mennesket er adskilt fra det, som det er i forhold til, hvilket vil sige at være ved bevidsthed (jf. atter Katzenelson 1995).

Men bevidstheden udgør endnu ikke et selv. Som det skal vises, er selvet derimod det i forholdet, at forholdet forholder sig aktivt til sig selv som bevægelsen i forholdet, som bevidstbliven eller bliven opmærksom på sig selv som værende det forhold, mennesket allerede er, og tagen denne opmærksomhed alvorligt.

Syntesen

Selvet er det i forholdet, at forholdet forholder sig til sig selv, citerede jeg Kierkegaard for. Selvet er ikke forholdet som sådan, forholdet er der allerede.

Endelighed-uendelighed Timelighed-evighed Nødvendighed-frihed

Hvad er det for et forhold, der allerede er et forhold, før det forholder sig til sig selv som forhold og dermed bliver et selv? Det er dels forholdet til det andet, men det forhold henstår stadig. Dels er det »syntesen« hos Kierkegaard, der fortsætter den forud citerede passage sådan:

»Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv. ... saaledes er under Bestemmelsen Sjel Forholdet mellem Sjel og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredje, og dette er Selvet« (1849: 73).

Selvet er altså ikke forholdet som blot og bar forhold. Som blot og bart forhold er forholdet kun en syntese, og som syntese er mennesket kun menneske, men endnu ikke et selv. Der skal mere til.

Men lad os ikke des mindre først betragte syntesen som blot og bar forhold.

Mennesket er på den ene side endelighed, timelighed, nødvendighed og på den anden side uendelighed, evighed, frihed eller mulighed. Mel-

lem disse to sider består der såvel en forskellighed eller uensartethed som en enhed eller syntese, ellers er de to sider ikke i forhold til hinanden (det er dialektisk logik). Skønt syntesen som sådan endnu ikke er selvet, er synteseproblemet ikke desto mindre interessant nok for sig og skal derfor undersøges.

Mennesket er altid allerede et forhold mellem de nævnte elementer. Men mennesket kan ville forskelligt og dermed lægge vægt på mere eller mindre betydningsfulde aspekter af sit eget forud givne forhold mellem elementerne og derigennem rokere på syntesen. Mennesket kan så at sige have mere eller mindre af endelighed eller uendelighed osv., men ikke kun den ene side af polariteterne. Det kan mennesket ikke ville. Et eller andet slags forhold mellem de to sider er uundgåeligt til stede i menneskelivet (Lübcke 1984).

Forholdet mellem endelighed og uendelighed osv. ligner derfor mere det kontinuerte forhold mellem koldt og varmt end det diskontinuerte forhold mellem eksempelvis ilt og brint (*ibid.*). Sidstnævnte elementer kan indgå et forhold, førstnævnte gør det altid allerede. Enhver eksisterende entitet er forlods koldere eller varmere end enhver anden. Man kan ikke spørge om, hvor nødvendighed og frihed kommer fra, og hvilket nyt forhold de udgør, når de forenes. Sådan kan man spørge til ilt og brint, der kommer hvert sit sted fra og bliver til vand, når de blandes. Nødvendighed og frihed osv. er derimod forlods givet i og med hinanden. Polerne udgør et indre forhold til hinanden, som det kaldes dialektisk, medens ilt og brint udgør et ydre forhold til hinanden. Man kan derfor kun spørge til, hvilken relativ vægt hver af polerne har på et kontinuum i et menneskes liv, i hvilken grad de er til stede, og hvilken retning dette gradsforhold giver en konkret tilværelse (*ibid.*).

Det er sådan forholdet skal forstås som syntese. Som blot og bar syntese er der ikke mere i forholdet end det, at forholdets sider slet og ret hører menneskelivet til såvel som den syntese, der får det uensartede i forholdet til at hænge sammen. Et selv er syntesen derimod først, når det forholder sig til dette forhold som en menneskelivet givet syntese. Og det er endda ikke nok. Det skal ske på en særlig måde.

Normativiteten

At menneskelivet er endeligt betyder, at det er begrænset, medens det er uendeligt i samme udstrækning, det er udvidende eller grænseoverskridende i retning af ny stemning, vilje og valg (Lübcke 1984). Forholdet endelighed-uendelighed er således et spørgsmål om graden af et menneskelivs begrænsninger. Tilsvarende gælder spørgsmålet om forholdet mellem det timelige og det evige graden af opsplnitning i fortid, nutid og fremtid på den ene side og graden af tidslig sammenhæng i denne opsplnitning på den anden side (*ibid.*). Endelig kan forholdet mellem nødvendighed og frihed betragtes som graden af fortids-, nutids- og frem-

tidsrettet relativ nødvendighed set i lyset af graden af fremtidsrettet relativ mulighed (*ibid.*).

Denne tolkning tilslutter jeg mig, modsat andre udlægninger der opfatter den evige side af syntesen som indbygget normativ og idealdannende for eller med Løgstrup som en uendelig fordring til det blot tidlige. Tværtimod er uendelighedsaspektet selv underlagt en normativitet. Det endelige og det uendelige kan nemlig stå i et ret forhold eller i et misforhold til hinanden (*ibid.*), hvorfor uendelighedens norm må komme til det udefra.

Det normative aspekt er ifølge denne tolkning således ikke givet med syntesen som blot og bar syntese af det endelige og det uendelige, det nødvendige og det mulige osv. Normativiteten træder først ind, når syntesen eller forholdet bliver et selv ved at forholde sig til sig selv, hvilket forholdet gør ved at forholde sig til det andet eller ved at forholde sig til sig selv ind igennem noget andet end sig selv, se senere.

Overtagelsen

Et menneske består af bestemte egenskaber, naturligt medfødte og tilblevet gennem livshistorien. Disse egenskaber kan mennesket ikke vælge at være eller ikke være. I så fald ville mennesket skabe sig selv, og den valgmulighed er ikke mennesket beskåret hos Kierkegaard (Grøn 1994). Man kan kun vælge noget, der lader sig vælge, her sig selv som den bestemte syntese man allerede er. Forsøger man noget andet, er man »phantastisk«.

Men så er valget jo ikke et valg, kan der indvendes, det er bare en tilstand. Nej, for mennesket kan vælge at forholde sig til det, som det allerede er. Mennesket kan ikke skabe sig selv, men det kan vælge sig selv. Så bliver forholdet til et selvforhold, og selvet bliver til som og i et valg (*ibid.*). Man kan kun vælge sig selv som det bestemte, man allerede er. Gør man ikke det, er man ikke et selv, men en blot og bar syntese. Men gør man det, så overtager man sig selv, og først da er man et selv.

Et selv bliver syntesen med andre ord først, når forholdet reflekterer sig selv, når forholdet forholder sig aktivt og artikuleret til sig selv og derigennem kan forsones eller i det mindste mediere mellem syntesens poler. Som nævnt har selvet altså noget med forholdets bevægelse og udvikling at gøre.

Skønt syntesen ontologisk set er blot og bar syntese, er den som konkret levet forhold nemlig aldrig givet een gang for alle. Den er ikke statisk, der foregår en løbende ændring mellem det endelige og det uendelige, det nødvendige og det mulige (Lübcke 1984). Det sker ikke af sig selv, naturnødvendigt, men tværtimod kun ved et selv. Det skyldes, at syntesen først forefindes som ægte syntese, dvs. som noget mere eller mindre af koldt og varmt snarere end som noget mere eller mindre af ilt og brint, idet selvet træder til som det ved eller i forholdet, at forholdet

forholder sig til sig selv og ikke kun er menneskelivet givet som et forhold (*ibid.*). Da overtager selvet forholdet som sit.

Som syntese af endelighed-uendelighed osv. består det konkrete menneskeliv som anført af henholdsvis grænseoverskridelse og begrænsning, af en bestemt grad af fremtidsrettet relativ mulighed i lyset af en bestemt grad af fortids-, nutids- og fremtidsrettet relativ nødvendighed. Midt i de tidslige omstændigheder, der begrænser mennesket, er mennesket med andre ord til stadighed åbent mod et fremtidigt spektrum af valgmuligheder (*ibid.*). Og det er netop selvet, som er mulighedernes hyrde i eksistensens mulighedshorisont. Muligheder er definatorisk valgmuligheder, men virkelige valgmuligheder kan kun forekomme, hvis mennesket er et forhold der forholder sig til sin egen givne syntese og dermed er et selv.

Friheden er med andre ord indsigten i og overtagelsen af den indre nødvendighed, endelighed, timelighed, som syntesen er som blot og bar syntese. Det kunne Friedrich Engels have sagt. Uden denne overtagelse findes der ikke reelle valgmuligheder, for så fortaber man sig i mulighedshavet og bliver phantastisk. Kun for Gud er alting muligt, ikke for mennesket.

Tiden

Som syntese af det timelige og det evige er mennesket dels en opsplitning i fortid, nutid og fremtid, dels en sammenhæng eller kontinuitet i denne opsplitning. Naturen har tidsforløb, men mennesket har en fortid, nutid og fremtid. Mennesket er en tidslig væren, men det er mennesket for Kierkegaard først, når syntesen ved og med et selv midt i tiden (i »øjeblikket«) forholder sig til syntesens tidsaspekt eller til sin egen væren-i-tid (Lübcke 1984).

Tiden stiller mennesket over for den elementære opgave at hænge sammen med sig selv, og det sker kun for alvor ved at forholde sig til sig selv i og over tid bagud i den historie, det har med sig, og forud i den historie, der tilstunder (Grøn 1994). At overtage sig selv er både at vedkende sig det bestemte, man allerede er, og at stå ved sig selv fremefter. Skønt mennesket allerede er sig selv, skal det også vinde den sammenhæng med sig selv, hvor det kendes ved sig selv bagud og forud (*ibid.*). Først dermed bliver de nødvendige begrænsningers grænseoverskridende muligheder til reale mål (Lübcke 1984).

Selvrefleksion

Hvori består det nye forhold i syntesen, at forholdet forholder sig til sig selv i tid? Det er fremgået, at det har noget med refleksion at gøre, men det er en særlig slags refleksion.

Bevidstheden er intentional, den er rettet mod et objekt. Ud over de just nævnte tre synteser (endelighed-uendelighed, timelighed-evighed, nødvendighed-frihed) er mennesket, som det fremgik af citatet, tillige en fjerde syntese, nemlig mellem sjæl og legeme. Det betyder ifølge Lübcke

(1984), at mennesket er en enhed af intentional objektbevidsthed, af krop og af omverden, og denne fjerde syntese er påvirket af de øvrige tre.

Den intentionale objektbevidsthed kan forholde sig til langt og meget. Men dette forhold er ikke det samme som selvet eller forholdets forhold til sig selv. Mennesket evner ifølge Kierkegaard introspektion, hvilket vil sige at gøre sine egne mentale tilstande til intentionalt objekt for bevidsthedens undersøgelse. Mennesket evner tillige selvrefleksion, hvilket vil sige at gøre både sine mentale tilstande og hele sin situation til intentionalt objekt for bevidsthedens undersøgelse (*ibid.*) Men både introspektion og selvrefleksion er blot særtilfælde af bevidsthedens almene intentionalitet, omend vigtige nok. De er blot momenter i syntesen mellem det sjælelige og det legemlige på lige fod med andre objekter, som den intentionale bevidsthed gør til genstand for undersøgelse. Derfor kan selvrefleksion ikke være identisk med selvet eller forholdets forhold til sig selv (*ibid.*). Der skal mere til.

Kymring og frihed

Der skal det mere til, at det element i sjæl-legeme syntesen, som selvrefleksionen udgør, forbindes med de tre øvrige syntesiser af henholdsvis endelighed og uendelighed, timelighed og evighed, nødvendighed og mulighed (Lübcke 1984). Først da forholder forholdet sig til sig selv i kymring med Heideggers udtryk (»Sorge«) eller i eksistentiel interesse og dermed i mulighed og frihed eller mulig frihed. Først da dominerer på syntesecontinuet muligheden/friheden over nødvendigheden, evigheden over timeligheden og uendeligheden over endeligheden. Først da bliver det reflekterede selvforhold et begrænsningsoverskridende eller frit selvforhold (*ibid.*), og det er noget andet end blot et selvrefleksivt element i den sjæl-legeme syntese og i de øvrige tre syntesiser, der altid allerede er menneskelivet givet. (Jeg vender tilbage til sjæl-legeme forholdet).

Dette kymrende selvforhold er selvet. Bevidsthedens refleksion som sådan er interesseløs hos Kierkegaard, også når bevidstheden intentionalt tager sig selv som objekt. Refleksionen udgør kun selvets mulighed, ikke dets virkelighed. Bevidsthedens intentionale selvrefleksion eller slet og ret selvbevidstheden er selvets disposition eller forudsætningsbetingelse, men endnu ikke selvet. Kun når selvforholdet kymrer sig om sig selv eller er selvkymrende interesse, er det et frit selvforhold og dermed et selv som mulighedernes hyrde i den private agenturs overskridelse af den offentlige og kollektive personhed.

Vilje og vorden

Mulighedernes frie realisering fordrer vilje. Den interesseløse selvrefleksion er konstaterende, den interesserende er villende. Fri selvkymrende mulighedsforvaltning må hos Kierkegaard nødvendigvis ville noget med forvaltningen og samtidig med erkendelsen af, hvor på continuet fra begrænsning til grænseoverskridelse forvaltningen befinder sig. Ellers

kymrer forvaltningen sig definitorisk ikke og er ikke et eksistentielt forhold forholdende sig til sig selv. I den kymrende eksistens er frihed og vilje to sider af samme sag.

Kierkegaards opfattelse af frihed, vilje og interesserethed er således snævrere end de flestes, og just heri består hans »eksistentialisme«. Principielt er bevægelsen hos Kierkegaard den samme som hos Hegel (1807) fra åndens umiddelbare liv til dens middelbare bliven bevidst om sig selv i frihed, men hos Hegel er bevægelsen kendetegnende for slægtens eller menneskehedens ånd eller ligefrem verdensåndens vej mod frihedens forsoning af det uensartede, medens bevægelsen hos Kierkegaard gælder den enkeltes valg af friheden i øjeblikkets kymring om friheden.

Hvad vil selvet? Sig selv. Selvet er den vilde syntese af synteserne, hvis forhold til sig selv er den opgave eller det projekt i overtagelsens bevægelse at vorde sig selv som kymrende forsoning af syntesens poler i retning af uendelighedens grænseudvidelse af endelighedens begrænsninger (2).

Samme opfattelse optræder hos Sartre overtaget fra Kierkegaard og med varierende sprogbrug hos en række psykologer af mere eller mindre eksistentialistisk observans som fx Carl Rogers og Ronald Laing, nogle af dem direkte påvirket af Kierkegaard. Beslægtet er også Jungs antagelser om selvet som både en arketype, der vil sig selv, og en overtagelsens bevægelse som vorden i selvets arbejde med sig selv.

Det andet

Opgaven at vorde sig selv er altså det samme som at skabe den rette syntese i det indre forhold mellem de menneskelivet givne synteser af endelighed-uendelighed osv. (Lübcke 1984).

Fordringen

I denne opgave er selvet et frit interesseret forhold til mulighedshorisonen. Hvad vil det sige?

Det betyder som anført ikke, at selvet er frit til at vælge i flæng. Mennesket er nødvendighed såvel som frihed, mennesket er begrænset af den ene side af syntesernes poler, begrænsninger givet ved vor legemlige natur og ved den karakter eller personlighed vi er blevet til gennem livsbiografien.

Det betyder derimod, at et valg (i Kierkegaards snævre men desto mere krævende forstand) aldrig træffes i en eksistentielt set ligegyldig eller blot neutral situation, men altid op mod en fordring. En fordring rummer en henvisning til, hvad der er det rigtige at gøre i situationen. Følges denne fordring, virkeliggøres derfor det gode og kun dermed tillige friheden (i Kierkegaards snævre men desto mere krævende forstand). Således forstået er friheden det gode, og det gode er friheden (Lübcke

1984), eller man kunne sige, at viljen, friheden, selvet og det gode er sider af samme sag. Det skal udredes nærmere.

Determinisme-indeterminisme

I rammerne af de klassiske diskussioner om vilje og valg er denne opfattelse selvfølgelig klart indeterministisk (omend den psykologisk set først gælder efter en vis alder, myndighedsalder, skelsår og alder).

Det deterministiske synspunkt betragter modsat mennesket som udelukkende et resultat af omstændighedernes arv, miljø og forudgående psykiske og legemlige tilstande. Således forstået er mennesket blot et objekt blandt alle andre naturlige objekter, uanset at det er udstyret med evnen til at kunne reflektere over disse tilstande og deres plads i virkeligheden. Et sådant objekt vil ifølge Kierkegaard aldrig kunne etablere den både rette og gode proportion mellem syntesernes dimensioner af tæthed-evighed osv. (Lübcke 1984) og dermed ikke kunne indløse den opgave at vorde et selv.

Friheden har således to betydninger hos Kierkegaard. Dels er det virkeliggørelse af fordringen om det gode som det rette forhold mellem de indre synteser. Og dels er det indetermineret valg. Fremhæves det sidste for stærkt (selvets indeterminerede valg), opstår risikoen for vilkårlighed, og intet ligger Kierkegaards eksistentialisme fjernere end vilkårlighed. Fremhæves det første for stærkt (selvets virkeliggørelse af fordringen om det gode som det rette forhold mellem de indre synteser), opstår risikoen for overbelastning af selvet i opgaven at vorde sig selv som et selv.

Ind igennem noget andet end sig selv

Den sidstnævnte risiko løber Kierkegaard heller ikke, thi den opgave at vorde sig selv som den frit villede rette syntese af synteserne lader sig hos Kierkegaard kun gøre ved, at det indre forhold indløser fordringen herom gennem at forholde sig til en ydre magt. Fordringen stilles nemlig af og ved noget andet end selvet selv eller af og ved forholdet, der forholder sig kymrende til sig selv. Som tidligere nævnt er alt forekommende altid i-forhold til noget andet end sig selv.

Derfor kan jeg nu fuldføre citatet fra »Sygdommen til Døden« (Kierkegaard 1849: 73):

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

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

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

Der er et noget og dertil et noget, som dette noget forholder sig til i og ved sig selv. Det er de to sider af forholdet. Disse to sider ekisterer naturligvis kun som netop to, for så vidt der er et forhold mellem dem. Derfor er forholdet som sådan det fælles tredje for de to.

Men dette fælles tredje er også et forhold, et forhold i anden potens kunne man sige eller et meta-forhold. Thi det fælles tredje, som forbinder og dermed rummer forholdets to sider, forholder sig tillige til et noget uden for det, som har »sat« det. Dette noget uden for forholdet, hvilket forholdet som forhold også forholder sig til, muliggør overhovedet forholdets eksistens som et forhold, der forholder sig til sig selv, dvs. som et menneskeligt subjekt og ikke kun som et objekt blandt naturens andre objekter.

Naturens objekter er ganske vist også sat ved eller »deriverede« af noget andet end sig selv, nemlig den øvrige natur. Det samme gælder mennesket, men mennesket er desuden sat ved noget mere eller ved en anden slags andet end naturen. Mennesket er sat ved eller deriveret af dette særlige andet. Derfor kommer fordringen til det indre forhold om at vordre et selv som den rette syntese gennem sin forholden sig til sig selv udefra. Fordringen kommer fra den magt, der har sat hele forholdet. Mennesket er ikke et selvtilstrækkeligt væsen, hverken som slægt eller individ. Denne opfattelse, som man måske finder i Sartres eksistentialisme, er utænkkelig hos Kierkegaard, skønt han undertiden fejlagtigt er blev den tilagt. Forholdet kan kun forholde sig til sig selv ind igennem noget andet end sig selv. Ellers bliver selvforholdet til selvviskhed. Det frie valg er til syvende og sidst rettet ud over selvet som indre forhold til forholdet.

Gud

Hvad er det andet, den ydre magt der har sat hele forholdet?

Hos Kierkegaard er Gud selvfølgelig den magt, der har sat eller skabt forholdet og givet det retning. Denne retning er dog ikke et konkret mål, men netop kun den fordring, som det kymrende selv møder i enhver valg-situation (Lübcke 1984).

At mennesket er sat ved noget andet end sig selv skal derfor hos Kierkegaard ikke kun forstås på den måde, at menneskets frihed eller mulighed ikke er uendelig, men også endelig og begrænset (på syntesens kontinuum). Det skal tillige forstås sådan, at det satte eller skabte ikke er mennesket som sådan eller dyrene eller tingene, men et mål for det gode liv (*ibid.*). Skønt mennesket er afhængigt af det andet som magt eller gud, optræder dette andet dog kun gennem selvets forhold til det, og det gør det netop som spørgsmålet om godt og ondt (*ibid.*).

Skønt Kierkegaard ofte betragtes som eksistentialismens fader, er han ikke eksistentialist på den måde, som fx Sartre er det. Hos Sartre skaber mennesket sig selv og det ganske liv gennem sine valg og skaber derfor også normen for det gode liv. Sådan forstår jeg i hvert fald Sartre, og det har intet med Kierkegaard at gøre. Forskellen er oplagt, idet Sartre er

ateist, hvad Kierkegaard såvist ikke er, og præmissen ateisme plus eksistentialisme (fri selvovertagelse) giver nemt konklusionen vilkårlighed (eller absurditet som det dengang kaldtes på venstre Seinebrede).

Personuniverset

For mig er det ikke Gud, der har sat fordringen til forholdet om at vorde et selv af den slags, der er gennemgået forud. For mig er det modernitetens personunivers og derigennem vor kulturs hele sociale og moralske orden, som individet tilegner gennem sin opvækst og spejler sig i.

Den kollektivt offentlige individualitet har som forud nævnt primat over den psykologisk private individualitet, og modernitetens personhed stiller den fordring til den enkelte, at han i frihed, friset fra naturen og fra slægten, er individuelt ansvarlig for, om livet lykkes eller ej (er sit eget livs ansvarshavende redaktør). Moderniteten, i hvert fald i protestantisk skandinavistudgave, sætter en selvhed af den her beskrevne karat, der kymrer sig om sig selv som den rette syntese i forholdets forhold til fordringen. Af og til i hvert fald.

Fødselshjælp

Eller mere præcist: De færreste kymrer sig så meget om sig selv og fordringen, som Kierkegaard gjorde. Det er også farligt, for det kan man dø af, som det skete for ham (so oder so, men geschwindt da det gjaldt). Men vi ved, her hos os, at hvis livet ikke lykkes, fordi der går kludder i synteserne, er det vor egen skyld, og der er til syvende og sidst ingen anden til at rette forholdet op end mig/mit selv. Mine kære og min psykolog kan kun være fødselshjælpere.

Og det er endda lidt flovt at skulle have professionel fødselshjælp til det. Helst skal man kunne klare det i ensom samtale med fordringen. Denne flovhed er formentlig årsagen til, at så mange elsker at hade psykologer (og psykiatere) og kalder vore tider for anmassende psykologiserede.

Væren og vorden

Sådan er kortene givet for os. Det er selvfølgelig ikke kun et modernitetsfænomen. Det går tilbage til antikken, i hvert fald til Det ny Testaments kymring for sjælens frelse, men er accentueret hos os af de kulturhistoriske grunde, der stadig ikke skal uddybes her (se fx Katzenelson 1994: 55-68, 335-342).

Hos os er selvet ikke en væren, i ro. Det er en uro, en tidlig udvikling, en opgave, en vorden i både lykke og lidelse (mest det sidste hos Kierkegaard). Hos Kierkegaard såvel som Hegel er bevægelses vorden som modernitetens varemærke en indlysende selv-følgelighed, uanset førstnævntes anfægtelser over for sidstnævnte.

Dog, selvheden er jo ikke kun »deriveret« af personuniverset som et determineret socialreduktionistisk produkt. Selvet er som nævnt også

personhedens overskridelsepunkt. Så man kan jo bare stå af, hvis man vil, når lidelsen overgår lykken. Det er svært, men det kan man også ville, hvis teorien står til troende. Gør den det, er selvet ganske vist sat ved en magt uden for selvet og derfor altid dybt afhængig af denne derivation, men forholdet mellem selvet og magten er dog stadig et forhold, dvs. en løbende proces af udtryk og indtryk, men aldrig et blot og bart aftryk.

Den anden

Men ikke nok med det. Selvet er ganske vist sat ved fordringen fra det andet eller ved den store Anden som ydre anonym magt, hvad enten denne kaldes »Gud« eller fx »den generaliserede anden« hos G.H. Mead (1934) som sammenfatningen af personuniversets sociale orden. Selvet er tillige sat ved fordringen fra den lille anden eller ved mødet med det konkrete medmenneske i kød og blod hvorigennem den store Anden kommer til syne i hverdagslige situationer såvel som i mere afgørende eksistentielle valg.

Medmennesket er som menneske ikke kun et selv som den opgave at vorde synternes rette syntese. Mennesket *er* også synteserne som blot og bar synteser. Dét er næsten i sin skrøbelighed, i sin »naturverden« hos Kierkegaard som drifter og behov, temperament og lidenskaber, holdninger og vaner, personlighedstræk og sentimentier m.m. indstøbt i personuniversets regulerende spilleregler.

Den suveræne livsytring

Mødet med den lille anden som næste er konkret og spontant, og det er fordringen om den rette og gode forholden sig også. Den fordring hedder umiddelbar næstekærlighed eller »den etiske fordring« hos Løgstrup, der udfolder sig i vor elementære interdependens eller »forviklethed« med hinanden (med Løgstrups udtryk). Den fordring vokser frem fra det nu engang mennesket givne liv og vilkår i tilværelsen som »suveræne livsytringer«, der hjælper og støtter næsten i ureflektet tillid og barmhjertighed.

Hos Løgstrup (1968) udgør tanken om de suveræne livsytringer bl.a. et »opgør« med Kierkegaards efter Løgstrups mening for reflekterede og absolutte fordring i selvet som opgave, præstation eller valg, hvilket de suveræne livsytringer hverken er eller kan være. De suveræne livsytringer kan ikke besluttes eller vælges i en sindets anstrengelse mod at vorde den rette syntese. Den suveræne livsytring er »umotiveret«, som Poulsen (1993: 32-39) siger om Guds kærlighed og menneskenes, og jeg kan kun tage imod den, når den melder sig som spontan konkret fordring.

Det gode

Det er for mig at se kun et delvist berettiget opgør, af to grunde.

For det første kan mennesket i Kierkegaards antropologi nemlig heller ikke vælge det gode, så vidt jeg kan se. Men mennesket kan fravælge det

gode, kan hæmme og fortrænge det gode ved ikke at ville den rette syntese. Selvet er sat ved det Andet, og det Andet rummer det gode over for den anden, som selvet må forholde sig ind igennem for at kunne realisere det rette forhold til sig selv som forsonet syntese af de indre forhold (Hannay 1983). Ethvert valg er hos Kierkegaard derfor forlods bestemt af forskellen mellem godt og ondt (Grøn 1994), hvor det gode ontologisk har primat over for det onde. Det onde kan kun udspringe af det gode som dettes negering, ligesom løgnen kun kan udspringe af oprigtigheden som dennes negering, ganske som hos Løgstrup det suveræne i en bestemt slags livsytring består i dens primat over for andre livsytringer (uden at dette kan uddybes her).

Derfor ved vi, hvad det gode er. For Kierkegaard har sindet ikke ubevidste domæner (højst forbevidste), som selvet er forment adgang til i sindets besindelse på sig selv. Men sindet har modstande mod indsigten i besindelsen på sig selv som et selv og derved mod den rette syntese som vorden. Vi ved imidlertid, at vi fravælger det gode, når vi gør det, og det medfører det mis-forhold i selvet som syntesen af forholdet, som Kierkegaard kalder »fortvivlelse« og som er »Sygdommen til Døden« (eller rettere en af fortvivlelsens varianter).

Sindets sygdom er således hos Kierkegaard altid affødt af en etisk problematik. Den opfattelse er heller ikke ganske ukendt i moderne psykologi (se fx Katzenelson 1969: 244-253), men er dog ikke gængs.

Alt er hos Kierkegaard en etisk problematik (hvilket for ham yderst vil sige en religiøs problematik). Sindets besindelse som forholdet, der forholder sig til sig selv osv., er ikke kun anlagt på selvindsigt som sådan, græcitetens nævnte »kend dig selv«, eller på ånden som blot selvgennem-sigtig selvbevidsthed hos Hegel, men tillige og primært på den etiske opgave og det etiske krav at realisere det gode som mennesket allerede er (hvis de bare ikke havde så mange sære ting for, som Prædikereren siger).

Som den anden store elev af Hegel, Karl Marx, mente Kierkegaard således, at filosofiens problemer er livets problemer, og de lader sig ikke løse Hegelsk begrebsligt (»speculativt«), kun praktisk i menneskets eksistentielle liv med det Andet og den anden (Hannay 1983).

Den etiske karakter

For det andet kan selvet rokere på syntesens poler og derved danne sig hen imod eller bort fra at kunne modtage den suveræne livsytring i Løgstrups forstand, når denne melder sig i mødet med den anden. Dette er jo netop selvets værk i den opgave til stadighed at vorde et selv i sindets besindelse på sig selv. Denne selvets middelbare formen sig selv som livslang opgave udgør for mig at se den halve etik, medens den Løgstrupske umiddelbare suverænitæt udgør den anden halvdel.

Den umiddelbare etik eller »moralens inderside« (Katzenelson 1985) kunne kaldes etikens adfærd, medens moralen som valg og opgave, som besindet dyd, kunne kaldes etikens handling (Katzenelson 1996). Den

etiske handling udføres af en karakter dannet etisk gennem livsløbet på de forud beskrevne måder som selvets værk (fx assessoren i »Enten-Eller«). Hvilken anden dyd i livet skulle den bevidste handling have end at danne karakteren etisk?

En sådan dydig karakter var Løgstrup vist selv et eksempel på, og sig selv løber man ikke fra uden fortvivlelse. Deri var han givetvis enig med Kierkegaard, hvorfor det forekommer mig lige så påfaldende, at Løgstrup bortdømmer den middelbare etiske handling, som at Kierkegaard overser den umiddelbare etiske adfærd. Kun tilsammen fylder Løgstrup og Kierkegaard det etiske rum ud.

Hvis det ellers er rigtigt at Kierkegaard overser den umiddelbare etiske adfærd. Det forekommer mig ikke at være ganske rigtigt i fx »Kjerlighedens Gjerninger« (1847). (3)

Logos og patos

Med tilbageblik på Løgstrups anfægtelser med Kierkegaard er det imidlertid rigtigt, at Kierkegaard var en ovenud reflekteret herre. Men hans ærinde var ikke des mindre at forene refleksionen og det spontane liv, åndsverdenen og naturverdenen, fornuften og lidenskabens, sjæl og legeme, logos og patos, eller hvad polariteten er blevet kaldt gennem tiderne.

Sjæl og legeme

Modstillingen af sjæl og legeme kunne umiddelbart ligne den cartesianiske dualisme mellem »res cogitans« og »res extensa«, men det er ikke tilfældet. Som for de andre forholds vedkommende (uendelighed-ende-lighed osv.) er der tale om et kontinuum mellem sjæl og legeme, hvor syntesen mellem de to poler hele tiden og altid allerede er til stede som det menneskelivets givne vilkår. Der er tværtimod tale om et opgør med cartesianisk dualisme og ikke mindst med den dertil hørende opfattelse, at det særligt menneskelige befinder sig i sjælen, medens legemet blot er sjælens udførende organ og dertil af lav dyrisk herkomst med dens uregelmigheder.

Ganske vist skelner Kierkegaard mellem åndsverdenen og naturverdenen, som det er selvets opgave at realisere den rette syntese for i retning af åndsverdens muligheder for grænseudvidelse. Og ganske vist fordrer denne vorden refleksion. Men hvis sjælens refleksion (opmærksomheden på sig selv, fornuften, kontrollen, handlingen, middelbarhedens logos) kobler legemets uregelmigheder af (driften, følelserne, lidenskabens, umiddelbarhedens patos), så gøres der vold på det skabte vilkår, at mennesket er en altid allerede given syntese af sjæl og legeme.

Givne vilkår kan der ikke gøres vold på, det er et »chimærisk« forehavende, man tager slet og ret fejl. Men hvad værre er (hos Kierkegaard), så mistes muligheden for at vordre den rette syntese af synteserne. Thi

denne vorden fordrer lidenskab som tro, vilje og følelse. Vorden kan ganske enkelt ikke komme i stand uden lidenskab, eftersom sjæl og legeme er et altid allerede givet indre forhold. Logos kan godt tænke patos bort, som Descartes gjorde det, men det forsvinder patos ikke af. Det gør derimod muligheden for den rette syntese mellem synteserne, for da udgør forholdet mellem sjæl og legeme en blot og bar syntese som givet vilkår, men ikke en ret syntese tilvejebragt ved selvets virksomhed.

Selvet som forholdets reflektive forhold til sig selv indbefatter derfor i høj grad lidenskaberne. Ja, det er for fattig en formulering: Det er patos og kun patos, der skaber den bevægelse i forholdet, som muliggør selvets vorden når logos forholder sig til bevægelsen. Og det er patos, der forener menneskene, den er vi fælles om, medens logos kan vanke så vide. (Bemærk i forbifarten at tankefiguren ligner Freuds; se fx Nordentoft (1972) for en sammenstilling af Kierkegaard og Freud). Det er lidenskabens der beforder refleksionens engagement og dermed gør forholdet til et forhold der forholder sig. Uden lidenskabens engagement træder forholdet ikke i eksistens for alvor, kommer end ikke i gang med det.

Selv skrev Kierkegaard aldrig et ord med logos alene, patos var altid med. At han muligvis ikke klarede forholdet mellem sjæl og legeme i sin egen tilværelse er en anden sag. Men han forstod sig om nogen på det som forhold. Måske forstår kun den ulykkelige bevidsthed sig for alvor på det.

Føleri og refleksionssyge

Logos' borttænkning af patos kaldte Kierkegaard »refleksionssygen«, som han mente hærgede samtiden. Tiden var blevet fortænkt (og dermed »ussel«) i lidenskabsløse abstraktioner. Logos havde efter Kierkegaards opfattelse taget overhånd på en uheldig måde og var blevet til en intellektualiseren, der forkrøblede lidenskabens inderlighed og dermed forholdets vorden. Allerede til sit første hovedværk »Enten-Eller« (1842) hentede han denne vignet fra den engelske digter Young:

Er da Fornuften alene døbt,
ere Lidenskaberne Hedninger?

Logos hviler naturligvis på »Reflexionsbestemmelser« lige så vel hos Kierkegaard som hos Hegel. Det skulle være fremgået, at det ikke er refleksionen som sådan, Kierkegaard anfægter. Når han i sin livslange hudfletten af samtiden i almindelighed og »Speculationen«, dvs. Hegel, i særdeleshed fastholder, at »Subjektiviteten er Sandheden«, er hans ærinde ikke at fremme irrationalitet. Ærindet er blot at pointere, at fornuftens refleksioner må udleves i eksistentiel kymring og dermed i inderlighed. Refleksionen fordrer lidenskab for at blive kymrende, og uden kymring ingen vorden mod ret syntese.

Refleksionen er central. Selvet er syntesens kymrende refleksion på sig selv ind igennem det Andet. »En Udraaber af Inderlighed er et seeværdigt Dyr«, kunne han sige. Blot og bar inderlighed er slet patos, føleri. Tværtimod er selvets refleksive bearbejdning af patos ligefrem inderlighedens »Kraftmaaler«. Kierkegaard vidste om nogen, nemlig fra sig selv, at patos må regeres af logos, at inderlighed kan dræbe eller i det mindste umuliggøre »Realiseringen af det Almene«, dvs. det borgerligt sædelige liv i fællesskabets favn og så for resten passe sit arbejde, tage vare på sin familie og smøge en pibe tobak. Det burde vi også vide, når vi optæller gravene efter bare vort århundredes begejstringsbølger.

Spekulationen

Problemet er altså ikke refleksionen som sådan og dermed refleksionens uundgåelige følgesvende distance og kontrol. Det er nu engang sindets besindelse. Problemet består i refleksionssygen, dvs. den golde forstandighed som en lidenskabsløs syntese mellem logos og patos afsætter, og som har åndløs sanseberuselse i sit følge. Kierkegaard kredser om denne problematik i hele sit værk, men taler måske mest ligefremt ud om den i »En literair Anmeldelse« (1846).

Refleksionssygen ledsager den modernitetens fremadskriden, som opløser traditionsbevarende bindende normer og detroniserer tvingende autoritative appelinstanser til fordel for – ja, for spekulationen. Dette angreb på spekulationen måtte især Hegel lægge ryg til, ikke fordi refleksion som anført er gal i sig selv, men fordi den golde forstandighed udstøder spørgsmålet om den personlige eksistens og selvets besluttethed på at ville syntesen. Dermed nivelleres alle værdier, og livet bliver et sammenrod af kredsende hyperrefleksion, æstetisk sanselighed og konformitet uden kymring om selvheden som selvets overtagelse af sig selv i retning af det gode.

Kierkegaard ser klart, at moderniteten er kommet for at blive. Han har ikke som Rousseau illusioner om en tilbagevenden til naturen bag om syndefaldet. Han vil tværtimod igennem syndefaldet på refleksionens egne præmisser og ud på den anden side med forenet lidenskab og fornuft i behold som passioneret refleksion under sindets besindelse på sig selv.

NOTER

- (1) Personheden behandles også i artiklen »Refleksivitet og personhed.«
- (2) Se artiklen »Angstteoriernes landskab« for syntesedannelsens relation til angst.
- (3) Se artiklen »Spiren i kornet«.

REFERENCER

- ABELSON, R. (1977) *Persons: A study in philosophical psychology*. New York.
- GRØN, A. (1994) Selv hos Kierkegaard. *Psyke & Logos*, 15, 235-249.
- HANNAY, A. (1983) Kierkegaard's philosophy of mind. I: G. FLØISTAD (Ed.) *Contemporary philosophy: A new survey*. Vol. 4, 159-183. London.
- HARRÉ, R. (1983) *Personal beings: A theory for individual psychology*. Oxford.
- HEGEL, G.W.F. (1807) *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M. 1973.
- JAYNES, J. (1976) *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston.
- KATZENELSON, B. (1969) *Angstteorier*. København.
- KATZENELSON, B. (1985) Moralens inderside. *Psyke & Logos*, 6, 354-377.
- KATZENELSON, B. (1994) *Homo socius: Grundlaget for menneskeligt samkvem*. København.
- KATZENELSON, B. (1995) Bevidstheden: En oversigt. *Psyke & Logos*, 16, 267-315.
- KATZENELSON, B. (1996) Handling og adfærd. *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, 1, 2-27, 70-84.
- KEMPEN, H. J. G. (1996) Mind and body moving in space: Bringing the body back into self-psychology. *Theory and Psychology*, 6, 715-731.
- KIERKEGAARD, S. (1842) *Enten-Eller*. København 1962.
- KIERKEGAARD, S. (1846) *En literair Anmeldelse*. København 1963.
- KIERKEGAARD, S. (1847) *Kjerlighedens Gjerninger*. København 1963.
- KIERKEGAARD, S. (1849) *Sygdommen til Døden*. København 1963.
- LÜBCKE, P. (1984) Selvets ontologi hos Kierkegaard. *Kierkegaardiana*, XIII, 50-62.
- LØGSTRUP, K.E. (1968) *Opgør med Kierkegaard*. København.
- MEAD, G.H. (1934) *Mind, self, and society*. Chicago.
- NORDENTOFT, K. (1972) *Kierkegaards psykologi*. København.
- POULSEN, H. (1993) *Guds kærlighed og menneskenes*. Aarhus.
- TAYLOR, C. (1989) *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, 1992.