

Projektopgave
27. maj 2000

Frihed og Nødvendighed

Aalborg Universitet
Åben Uddannelse
Teoretisk filosofi
Vejleder: Mogens Pahuus

Per Brahde
Strandvejen 51, Lønstrup
9800 Hjørring

Indhold

Indledning	3
Et forsøg på at afklare begreberne.....	4
Et dilemma	9
Fordømt til frihed	11
Subjektiviteten er sandheden	13
Efterskrift og forsøg på en konklusion	22
Litteratur	25

Indledning

Meget tyder på, at *determinismen*¹ har præget den menneskelige tænkning siden Arilds Tid. Ånder, guder, Gud eller et mere abstrakt begreb om 'skæbne' er blevet tilskrevet både evne og trang til at gribe ind vort liv. I form af bestemmelser på vore vegne, tilrettevisninger, formåninger – eller som udslag af en titanisk spøg, slet og ret! Mennesket har tolket begivenheder i dets liv som udslag af gudernes vrede og retfærdige gengældelse. Oftest er det lidelse og ulykker, der tilskrives de 'højere magter'. Hvad der lykkes for os i livet, hvor verden smiler til os, har vi været mere tilbøjelige til selv at tage over; anse det for et udslag af egne evner og dygtighed.

Virkelighedsforståelsen er for det nutidige menneske præget af, at fagvidenskaber – især fysik, biologi, psykologi og sociologi – har erstattet eller suppleret de 'højere magter'. Hvad der nu ikke netop har medført en definitiv tilbagevisning af determinismen, da samme videnskaber i mangt og meget giver belæg for at fastholde den. I deres hastigt fremskridende kortlægning af mennesket og dets verden hviler de på kausaliteten. Uden antagelsen af en *nødvendig* sammenhæng mellem begreberne *årsag* og *virkning* kan de intet forklare.

Spørgsmålet er da, om mennesket er begavet med en særlig evne, hvorved det kan hæve sig over de love, der synes at bestemme alt andet i dets verden?

En sådan opfattelse har også gennem tiderne præget vores selvforståelse: vi vurderer os selv og hinanden på en baggrund af værdier og normer, hvor en høj grad af selvbestemmelse og evne til at handle frit må være givet som en forudsætning. Uden at hævde en *fri vilje*, vil begreber som rigtigt og forkert, ansvar og pligt, retfærdighed og skyld fremstå tomme; vi kan ikke give dem betydning og mening. Og på disse forestillinger hviler den gensidige tillid, som er en forudsætning for det fællesskab og samliv, mennesket ikke kan være foruden. At tilliden er skrøbelig, viser vor historie med al tydelighed. Og når den bryder sammen, er konflikt eller strid det øjeblikkelige resultat.

Endvidere er der hos de vilde dyr en egen givethed i den måde, hvorpå livet udfolder sig. Noget selvberoende, vi i nogen grad er unddraget og derfor selv må bringe til veje. Vi er tilsyneladende ikke på samme vis umiddelbart 'i' livet; i stedet må man snarere sige, at vi 'forvikles i' livet gennem erkendelse og tolkning af egne forudsætninger samt de fordringer og tilskikkelser, vi møder på vor vej. Hvor dyrets tilgang til livet er *spontan*, fremstår menneskets som *dialektisk* i sin karakter. Også dyret må kende og fortolke dets verden, hvad der næppe kan bero på instinkter alene; men der resterer en markant forskel, som er vanskelig at forstå uden at betone menneskets evne for at opfatte muligheder og træffe beslutninger ud fra en vurdering af deres indhold og sandsynlige konsekvens.

En modstilling mellem *frihed* og *nødvendighed* ligger derfor immanent i menneskets forståelse af sig selv og dets verden. Vi lever i et spændingsfelt mellem disse poler og hverken myten, religionen, filosofien eller kunsten har hidtil givet en endegyldig fortolkning heraf.

Svaret kunne også være, at det er en helhed, en syntese, der træder frem for os. „Sorrige og Glæde de vandre tilhobe,“ hedder det i sangen². Som en mønt *har* to sider, er der ligefuldt kun *én* og vil man tage imod den, fås altid begge sider med. Hvem siger nej til glæden, når den byder sig til – og dog klager vi, når sorgen viser sig at være part i sagen. Vidste vi da ikke på forhånd, at enhver glæde som for alvor betyder noget i livet, med sikkerhed vil vende den anden side til på et tidspunkt! I og med at vi lever under endelighedens kår, må vi altid miste dét, som glæden er runden af – og det gør ondt. Som regel står vi det jo også igennem; bærer endda ofte smerten med værdighed. Det er, hvor lidelsen virker helt tilfældig og meningsløs,

¹ Begrebet her anvendt, som beskrevet og defineret i *Politikens filosofi leksikon*.

² Thomas Kingo: *Hver har sin Skæbne*, 1681

at vi anråber de 'højere magter' – eller 'den frie vilje'. Alt efter temperament og sindelag, men det er med samme formål, til samme brug: at finde det svar, vi må efterlyse, når vi indser, at livet ikke følger sig under logikkens love og vore forestillinger om retfærdighed.

Det er min opfattelse, at vi både i dagligdagen og i filosofisk sammenhæng, må søge at tænke i helheder, hvis vi skal vinde større indsigt i og forståelse af mennesket og dets liv. Mere specifikt tænker jeg på *dualismen*, som siden Platon og qua kristendommens indoptagelse af hans tanker, har præget tænkningen i den vestlige verden og skabt en gammel, men måske ufrugtbar tradition for at splitte mennesket og dets verden i modsætninger. Traditionen forstærkes med Descartes og er karakteriseret ved at dele virkeligheden i to sfærer tilsyneladende uden fælles berøringsflade og med en nedtoning af den ene side som værende lav, negativ eller falsk. Det er ikke kompromiser, jeg efterlyser, men en forståelse, som er mere opmærksom på, at modsætningerne kan vise sig at have rod i samme forhold. Modstillingen kan være absolut reel. Lys og mørke opleves forskelligt, men begge fænomener forstås bedre i erkendelsen af, at mørke er fravær af lys. Kunne ikke også frihed og nødvendighed tænkes at være to aspekter af tilværelsen, som grunder sig i samme forhold – i mennesket selv?

Villy Sørensen giver i TV-filmen: *Filosof*³ udtryk for, at mennesket ofte føler sig mest frit netop, når der ingen frihed kan være: man har besluttet sig, situationen og vejen er helt fastlagt. Dermed får han karakteriseret et fænomen, som mennesker flest nok kender fra eget liv – og indfanger det gådefulde ved begrebet frihed og spørgsmålet om den frie vilje.

Hvorfor er det ikke i overvejelsen, at frihedens vingeslag føles nærværende? Det er jo hér, at mulighederne glimrer og forjætter; hvor fremtiden er svanger med løfter og håb! Men i overvejelsen afsløres også mulige bindinger og nødvendighed. Hvad man ønsker mest, kan måske ikke lade sig gøre eller kun på bekostning af noget mere værdifuldt. Egne og andres fordringer gør sig gældende og kan skabe en oplevelse af tvang og pres, hvor friheden synes at have trange kår – indtil muligheder, begrænsninger og konsekvenser fremstår afklaret efter bedste evne. Da træffes beslutningen og forløsningen melder sig i en følelse af frihed.

Således går det ikke altid til, men især når valget fremstår betydningsfuldt og kombineres med et ønske om at udvise ansvarlighed, er det næppe atypisk med denne oplevelse af friheden som et tvetydigt og underfundigt begreb.

På de følgende sider vil jeg, ud fra nogle standpunkter i filosofien og litteraturen, søge at belyse, hvad man kan forstå ved frihed og nødvendighed og hvorvidt, de kan opfattes som to sider af samme forhold: at mennesket er en *syntese* heraf. I egenskab af at være et biologisk væsen underlagt naturens love: *nødvendigheden* – og på samme tid i besiddelse af en egen evne for, i det mindste i nogen grad, at sætte sig ud over disse: *friheden*.

Et forsøg på at afklare begreberne

Hvad er frihed? Begrebet er vanskeligt at definere – og kan opfattes på to måder: frihed *til* og frihed *fra*; det er ikke det samme, der kommer til udtryk. Jeg vil mene, at det er forskellige måder at definere frihedsbegrebet på: *positivt* og *negativt*.

Med sådanne vanskeligheder, kan man ofte hjælpe sig ved at søge efter et begrebs absolutte modsætning. Lys-mørke, varme-kulde, liv-død – få vil bestride, at her er tale om polære begrebspar. Frihedens modsætning sættes vanligvis lig nødvendighed; men er det rigtigt? Alle overvejelser heromkring synes at implicere yderligere et par begreber, som må undersøges nærmere: *virkelighed*, *mulighed*, og *tilfældighed* – inden fokus sættes på *frihed* og *nødvendighed*.

Virkeligheden må være det, som har *væren* – er i tiden; den kan ikke være andetsteds. Hvad der nærmere kan forstås ved virkelighed og tid samt sidstes eventuelle retning, levnes

³ Produceret af Claus Bohm 1996, vist på TV2 / Danmark

der ikke plads for her og tages blot som den dagligdags opfattelse: virkeligheden, som den verden, vi oplever; tiden, som det fænomen, at der kan indtræde forandringer i verden og at den bevæger sig fra fortid gennem nutid mod en ukendt fremtid.

Muligheden og tilfældet er *modaliteter* af virkeligheden, som sættes og hæves i tiden. Mulighed bliver til virkelighed over tid og kan herfra ikke føres tilbage i muligheden. Situationen eller handlingen kan måske gentages under stort set identiske forhold, men den konkrete handling én gang udført kan ikke 'kaldes tilbage'! På samme vis må tilfældet have tiden medgivet for at gøre sig gældende. Her er der måske ingen ophavsmand, som kan forholde sig til dets virkning. Derfor kan vi føle, at det rammer 'blindt' og kalder det held eller uheld, alt eftersom oplevelsen havde positiv eller negativ karakter. Hvor konsekvensen har stor magt over vort liv, bruger vi stærkere ord; især om den negative oplevelse, som bliver til ulykke – eller skæbne! Hvilket ord vi end bruger, tilfældet bliver til virkelighed over tid og vi kan ikke unddrage os dets virkning, da det ikke kan forudsiges.

Frihed må indebære det at have muligheder, der kan gøres til virkelighed. Hvad er det da at være ufri? To bud melder sig.

Det ene er at have muligheder, der ikke kan føres ud i livet. Men foreligger mulighederne, hvad kan da hindre deres virkeliggørelse? Forskellige former for tvang, afhængighed, uselvstændighed: sammenfattet i ét ord, *bundethed*. Situationen kunne være anderledes, men jeg råder ikke selv derfor – eller mener ikke at gøre det.

Det andet må være ingen muligheder at have. Situationen eller forholdet er låst fast, kun ét udfald kan gives. Men så er der tale om *nødvendighed*. Thi ved nødvendighed forstår jeg jo netop, at noget *ikke kan være anderledes*. Et forhold i situationen er givet både før, under og efter dens tidslige forløb. Betingelsen for enhver forandring er tid, men nødvendighed er ikke forandring og har derfor ikke med tiden at gøre. Desuden bemærker jeg, at den rummer ingen dynamik. Nødvendigheden kan ikke gradbøjes; enten *er* den eller den *er ikke*.

Hvad der *kan* bryde nødvendigheden, er tilfældet: det ikke forudsigelige eller utilregnelige, som overrumpler ved at ændre bestemtheds retning – eller sætte den helt ud af kraft! Tilfældet er jokeren, vi ikke råder over, men kan spille på og med.

Bundethed må være antitesen til frihedens negative definition: jeg kan være eller gøre mig fri *fra* de bindinger, som jeg – med rette eller urette – finder i situationen. Nødvendighed er antitesen til frihedens positive definition: forholdet er ikke bestemt, jeg er fri *til* at overveje og vælge ét blandt flere mulige udfald på situationen. Hvilket svar rummer nu frihedens absolutte modsætning?

Frihed og uafhængighed opfattes til tider (måske især i disse tider?) nogenlunde synonymt og for hvem, der er af en sådan opfattelse, må *frihed-bundethed* blive en oplagt kandidat til den absolutte modstilling. Hertil må indvendes, at en negativ definition ikke siger noget om, hvad frihed er, men kun hvad den ikke er. På baggrund af ovenstående mener jeg, at der er åbnet for en positiv definition af frihed som det at have muligheder og dermed det afgørende moment: *selvbestemmelse*. Kernen i frihedsbegrebet ligger for mig at se ikke i spørgsmålet om uafhængighed, men må samle sig om selvbestemmelsen – og dermed sætte den relevante modstilling lig *frihed-nødvendighed*.

Friheden da, er den underlagt tiden? I dens negative definition vel nok i og med, at de forskellige former for bundethed sættes og hæves i tid, når det er en ydre magt, som virker ind. I mennesket er der imidlertid noget, som ikke kan nås udefra, bevidstheden og dét, der helt afgørende skiller mennesket fra andre dyr: *selvbevidstheden*. I kraft af den kan mennesket forholde sig aktivt og vurderende til sig selv og dermed fastholde tanker, følelser og overbevisninger uanset hvad, de ydre omstændigheder beløber sig til.

Hvad der her skal pointeres er, at friheden i dens positive definition tilligemed nødvendigheden ikke på samme vis som de øvrige begreber, omtalt ovenfor, synes underlagt tiden. Friheden har sin kilde i det indre liv og er derfor ikke bestemt af en situation, men beror på selv-

bevidsthedens evne til at opfatte og erkende muligheder og bindinger gennem skiftende omstændigheder og situationer. Den er altså ikke knyttet til én bestemt situation i tiden, men er en evne, som hele tiden virker ind og formår – så længe et menneske *er*. Når dette menneske *ikke er* længere, vil det være absurd at tilskrive det frihed eller fravær af samme. Med mindre en tro eller forestilling om et liv efter døden antages; den tanke vil det ikke være muligt at behandle inden for rammerne her.

Det skal dog indrømmes, at en skarp sondring mellem bundethed og nødvendighed kan være vanskelig at opretholde. Den vil derfor heller ikke blive gennemført opgaven igennem. Ovenstående betragtninger er et forsøg på at godtgøre, at det giver mening at tale om frihed, selv om det samtidigt indrømmes, at mangt og meget i et menneskes liv er bestemt. Forudsætningen er, at friheden forstås positivt og ikke sammenblandes med en forestilling om uafhængighed.

Kan en *fri vilje* være årsag til noget? Umiddelbart opfatter vi vel viljen som det, at have indset og forstået, at der i en given situation er muligheder og udfra en afvejning af, hvad vi ønsker at opnå, træffer vi en beslutning og opfatter denne som årsag til den efterfølgende begivenhed. Et eksempel: jeg sidder en søndag eftermiddag og skal ikke noget bestemt, men har lyst til at opleve noget. To muligheder appellerer mest: at besøge nogle venner eller blive hjemme for at læse en bog. Jeg beslutter mig for at tage på besøg og oplever dette, som konsekvensen af et valg, hvor min 'frie vilje' helt og holdent har gjort sig gældende. Ingen har presset mig til at handle således; jeg har ikke forsømt en vigtig eller nødvendig opgave; jeg kommer opmuntret hjem efter et hyggeligt besøg – i god stemning og uden blot strejf af en nagende samvittighed, der nu minder mig om, at jeg måske alligevel forsømte et eller andet. Skulle ikke min vilje være årsag til dagens eller i det mindste disse timers forløb?

Hvis jeg ved hjemkomsten analyserer denne lille begivenhed og dens forudsætninger, står det måske hurtigt klart, at der var et væld af andre muligheder, som end ikke var rigtigt med i overvejelserne. Et brev, der for længe siden burde være skrevet; tøj, der skulle have været vasket; jeg ville have haft godt af at gå en lang tur efter i flere dage at have siddet for meget inde etc.

Kort, der må være grunde til, at jeg koncentrerer mig om de første to muligheder og overser så de andre. Magelighed eller rent ud dovenskab; trang til at være sammen med andre mennesker – jo mere, jeg gennemtænker det hele, jo flere motiver kommer frem i lyset og hvert af disse kunne være blevet årsag til en handling og er igen virkninger af andre årsager. Det viser sig, at jeg ikke kan gøre rede for min søndag eftermiddag uden, at det fører til uendelig regres, hvis jeg går mine motiver nærmere på klingen. Min frie vilje synes – ud af en bred vifte af reelle muligheder – kun at have beskæftiget sig med nogle få. Det står mig ikke helt klart, hvorfor jeg har overset eller fortrængt en række alternativer.

Men på den vis vil jeg normalt heller ikke begynde at dissekere mine beslutninger. Kun ved valg, der forekommer særligt kritiske eller afgørende, granskes motiver og præferencer i en sådan grad. Og tillige efter et handlingsforløb, der har været utilfredsstillende eller direkte resulteret i ubehag, skuffelser eller nederlag. Uden denne evne for at reducere motiver og muligheder, så de blev afstemt med situationens betydning, måtte resultatet blive handlingslammelse og narcissisme.

Og allerede med formuleringen af spørgsmålet gik det galt: kan en fri vilje være årsag til noget? Det må deles i to, hvis jeg ikke vil miste orienteringen. Hvad kan jeg forstå ved begrebet årsag? Hvad dækker begrebet 'fri vilje'?

Årsagen har en virkning og kender jeg årsagen, kan virkningen forudsiges. Kan der være mere end én virkning som resultat af en given årsag? Så må en mellemliggende årsag indsættes for at forstå, hvorfor det blev denne ene virkning fremfor andre. Årsagen må være den *nødvendi-*

ge og *tilstrækkelige* grund til én bestemt virkning. Ellers kan begrebet ikke bruges til at forklare noget; jeg kan ret beset intet vide.

Hvorfor nu det? Jeg ved da f.eks. helt sikkert, at det er dag nu, mens disse linier skrives og når solen 'går ned', bliver det mørkt i et stykke tid; det bliver nat, men solen 'står op' igen og en ny dag gryr. Det kan umuligt gå anderledes, fordi jorden spinder om egen akse, alt mens solen til stadighed udsender lys. Men jeg véd det kun, fordi jeg forstår solen som årsag til lyset og jordens drejning om sig selv som årsag til skiftet mellem nat og dag. Kun en absolut uventet og fatal begivenhed i solsystemet kan ændre herved. Hvis en af disse årsager kunne have mere end én virkning, hvor som regel én, til tider en anden, gjorde sig gældende, da kunne jeg ikke have denne viden. Årsagen må have én virkning og der må være en nødvendig forbindelse mellem dem. Ellers bliver min viden til det, Hume⁴ kaldte *vane*: en tro og tillid til, at fremtiden vil ligne fortiden. Min viden bliver til en tro eller formodning! Og er min tro end så stærk, at jeg tør fundere hele mit liv på den, er der stadig en radikal forskel mellem tro og viden: den sidste kan jeg forstå og forklare; i den første vil der altid være et eller flere elementer, hvor jeg må henvise til sandsynligheder – eller slet og ret, at jeg har antaget ét frem for et andet.

Hvad er det så, jeg forstår ved det at have en fri vilje? Dermed mener jeg, at i en given situation kunne jeg have handlet anderledes, end jeg rent faktisk gjorde. Min handling var ikke bestemt udefra, men udsprang af mine indre motiver, præferencer, dispositioner, behov og ønsker; sammenfattet i ét ord: *grunde*.

Til enhver tid i mit liv befinder jeg mig i et forløb af begivenheder: en *historie*. En del af denne historie er et ydre forløb, som andre mennesker kan opfatte. En anden del er et indre forløb, hvor ingen uden jeg helt bestemt kan vide, hvad der foregår. Et eksempel: jeg går ind i en boghandel, hvor der er udsalg. Jeg kender ikke udvalget på forhånd, men vil se det igennem og har et ønske om at få en bog med hjem. Lidt senere forlader jeg boghandlen lidt fattigere på finanser, men begavet med en ønsket bog om et filosofisk emne. Der var også en skønlitterær roman, jeg gerne ville have, men økonomien rakte ikke til begge: det måtte blive et valg – enten filosofi eller roman.

Set udefra, i et *betragterperspektiv*, er det ikke svært at pege på en række nødvendigheder og tilfældigheder, der opfattes som årsager og herved bestemte mit valg. Den, som kender mig, vil kunne udpege mest: jeg læser filosofi for tiden, bruger i forvejen mange penge på bøger, min økonomi må sætte en grænse, derfor måtte min interesse også koncentrere sig om de bøger, som tilfældigvis var på udsalg etc.

Men set indefra, i mit *deltagerperspektiv* som handlende individ, opfatter jeg valget som frit: boghandlen og det aktuelle udsalg er i sig selv én mulighed blandt mange andre; min økonomi giver mulighed for at bruge et vist beløb; udsalget giver mulighed for at få mere for pengene; begge bøger ville opfylde ønsker, jeg har etc. Kort, jeg ser en række muligheder, der bliver vejet mod hinanden. Og indtil jeg træffer et valg, er resultatet ikke givet: bestemmelsen kommer med valget og handlingen transformerer mulighederne til én konkret virkelighed.

Hvem har nu ret, deltageren eller betragteren? Det finurlige viser sig nu for alvor. Betragteren ser udelukkende årsager og kan derfor anfægte, at en fri vilje gjorde sig gældende. Deltageren ser under handlingsforløbet grunde, men retrogradt betragtet vil de have samme karakter som årsager. Ellers vil han ikke kunne forklare sig sine handlinger! Men både før og efter vil han hævde, at hans frie vilje gjorde sig gældende. Han behøver ikke være blind for de årsager, betragteren ser, men der er noget mere involveret og skiftet fra *grund* til *årsag* virker ikke som en selvmodsigelse.

⁴ Hume, *De store tænkere*, p. 54

Hvordan det? Når vi tænker *fremad*, tænker vi i muligheder og kan normalt nøjes med at angive grunde, når vi vil forklare et valg eller en handling – for os selv eller for andre. Kun hvis det hævdes, at en fremtidig situation ikke kan blive anderledes, spørges om årsag: den nødvendige og tilstrækkelige betingelse for, at det netop må blive således og ikke på nogen anden måde. Tænker vi *bagud*, tænker vi i afgørelser: den fortidige situation kan ikke ændres. Det er nu ikke tilstrækkeligt at angive grunde, de indeholder ikke et tvingende moment. I stedet må vi angive årsager for at levere en fyldestgørende forklaring.

De to eksempler er forsøg på at godtgøre, at oplevelsen af at have en fri vilje ikke er knyttet til en forestilling om, at vi til enhver tid kender samtlige muligheder. Og at det er en oplevelse, der kun gør sig gældende i et deltagerperspektiv, hvor den indre oplevelse af frihed ikke udelukker, at vi anerkender både nødvendighed og tilfældighed som gældende i situationen. Dette mere, som er svært at indfange, kan måske illustreres af, men ikke forklares, ved spørgsmålet: udspringer vilje af samme kilde som trods?

Trods er søgende og sonderende i sin form. Her kan til eksempel tænkes på barnets trodsalder og forældrenes: „Du er urimelig!“ En reaktion, som skyldes, at de ikke kan finde en årsag til barnets opførsel. Trods bliver til vilje, når den bliver determineret: retter sig mod et mål, en hensigt, på den anden side af barriererne. Som det typisk sker i teenage-årene, når barnet modnes og bliver til et ungt menneske, der er ved at etablere egne værdier og normer. Oprøret sætter ind, men skifter karakter fra trods mod vilje.

Hvis denne lille betragtning holder, ligger der en selvmodsigelse i overhovedet at sammenholde frihed og vilje i ét begreb: 'fri vilje'. Også dette spørgsmålet må deles i to, hvor frihed og vilje undersøges hver for sig.

Vilje er den mentale akt at ønske noget og være beredt på at sætte ønsket igennem, om nødvendigt med de magtmidler, der står til rådighed. En dør binder; jeg opfatter den ikke uden videre som låst, men presser den op, fordi et ønske om at gå igennem er tilstede: jeg har en grund.

Men tilbage i boghandelen, hvor jeg havde to ønsker, der ikke begge kunne realiseres. Jeg kunne sige, at det ene ønske var større end det andet, men det er en metafor: et ønske kan ikke måles. De fleste vil forstå, hvad jeg mener, en forklaring er det nu ikke. I stedet kan jeg sige, at der ligger et andet ønske bag de to *primære*: et ønske om at opnå bedre forståelse af nogle filosofiske problemer. Dette *sekundære* ønske bliver afgørende for mit valg. Hertil kunne indvendes, at den tanke fører til uendelig regres; thi hvilket ønske ligger da bag det sekundære? Men det er jo et tidligere valg, hvor jeg *har* besluttet mig for at arbejde med filosofien. Og det står stadig ved magt. Det kunne så indvendes, at jeg også har et latent ønske om at læse romaner; så jeg får blot forlagt problemet fra to primære ønsker til to sekundære. Men i de sidste er der en forskel, som kan udpeges. Jeg har aldrig truffet en beslutning om at læse romaner. Det er en tilbøjelighed, som jeg har bemærket og tilskriver mig selv som en disposition; ikke et valg! At arbejde med filosofi er derimod et bevidst valg.

Helt god er forklaringen ikke. Den rummer dog mulighed for at betragte viljen, som havende to aspekter. *Handlefrihed*, når der er overensstemmelse mellem, hvad en person rent faktisk gør og hvad han ønsker – de primære og umiddelbare ønsker. *Viljesfrihed*, når en person ønsker det, som han *virkelig* ønsker – sekundære og mere langsigtede ønsker, som er karakteriseret ved, at de dannes gennem en bevidsthedsakt og retter sig mod de primære ønsker. Her afgøres hvilket, blandt flere primære og måske modstridende ønsker, der skal være det *effektive* – som fører til handling. At det giver mening at opretholde en sådan sondring, mener jeg, er evident. Den ryger, som ønsker at kvitte tobakken og alligevel tænder en cigaret; han må have handlefrihed for at kunne gøre det. Ikke des mindre krænker han egen viljesfrihed ved at stryge tændstikken. At de to aspekter af friheden kan resultere i indre konflikter, kender de fleste fra dagligdagen: vi gør ikke altid, hvad vi helst vil og dybest set ønsker – med

utilfredshed og selvbekrejdelse til følge. At handlefriheden kan overtrumfe viljesfriheden, så den omtalte ryger geråder i konflikt med sig selv, ændrer ikke ved det faktum, at han har og kan vedblive at have viljesfrihed. Hvorfor han ikke evner at følge den, er et interessant spørgsmål, som jeg vil vende tilbage til senere i et afsnit om Kierkegaard. En nærmere analyse, der fører frem til de to begreber, findes hos Jørgen Husted i *Wilhelms brev*⁵ på hvilken, jeg har støttet mig meget.

Hvad jeg tilslut vil fremhæve er, at handlefriheden er tilgængelig i såvel deltager- som betragterperspektiv, hvorimod viljesfriheden er skjult for det sidste: den objektive synsvinkel. Og nok så vigtigt, handlefriheden *kan* underlægges ydre tvang, viljesfriheden *aldrig*! Denne sidste kan kun sættes ud af spillet, når vi finder os 'et hus splidagtigt med sig selv'. I den filosofiske diskussion om *determinisme* kontra *fri vilje*, vil jeg mene, at det er viljesfriheden, der er interessant. Og at megen uenighed skyldes en underkendelse eller sammenblanding af de to mulige aspekter ved friheden.

Et dilemma

„Hvis Gud er død, er alt tilladt,“ er det gennemgående tema i Fjodor M. Dostojevskijs roman *Brødrene Karamasov*. Og er det tilfældet, giver det så mening at tale om etik og moral, have begreber om godt og ondt?

I en samtale mellem to af brødrene, den intellektuelle skeptiker Ivan og den yngre idealist Alekséij, fortæller Ivan om baggrunden for sin tvivl og anfægtelse: den meningsløse grusomhed mennesker imellem. Især de uskyldiges lidelser plager ham stærkt; han samler beretninger herom fra aviser og tidsskrifter. Han har læst naturvidenskab og er overbevist ateist, men også i sin ateisme forbliver han en tvivler. „Det er ikke Gud, jeg nægter at anerkende, Aljósja, jeg sender ham blot entrébilletten ærbødigt tilbage.“⁶ Han må afslå tanken om en forsoning mellem bødler og ofre. Hvis andres lidelser skal betale for harmonien, er entréen købt for dyrt! Og samtalen slutes med et poem, han har affattet: *Storinkvisitoren*, en anklage mod kristendommen og en protest mod uretfærdigheden.

Ivan formulerer den i et prosadigt om Kristi genkomst i Sevilla på inkquisitionens tid, hvor han genkendes og hyldes af folket, men arresteres af storinkvisitoren, som dømmer ham til bålet næste morgen. I nattens løb går inkvisitoren til Kristus i fangehullet og taler til ham: „Vi har forbedret din gerning her på Jorden og bygget den op på *underet*, *mysteriet* og *autoriteten*.“⁷ Det er de 3 fristelser i ørkenen⁸, der hentydes til og ved at afslå disse, har Kristus agtet mennesket for højt og stillet for store krav: „Sjælens frie kærlighed, det var den Du ville – ikke den knægtedes henrykkelse for den magt, der én gang for alle har indjaget ham skræk ... Men også i dette har du overvurderet menneskene; thi om de end er skabt med rebelske lyster og drifter, er og bliver de dog slaver alligevel. Se Dig om hér og døm selv!“⁹

Kristi skyld er, at han har givet mennesket den frie vilje og evnen til at skelne mellem godt og ondt, skønt han måtte vide, at det enten ville misbruge den eller forkaste den, som en tyngende byrde, det ikke kan bære: „Thi hemmeligheden ved den menneskelige tilværelse ligger ikke blot i selve livet, men fremfor alt i forestillingen om livets formål. Mennesket vil, uden fast forestilling om, hvad det lever for, ikke kunne finde sig i livet, men vil hellere udslette sig selv end blive på Jorden – om så alt omkring ham, hvad han rørte ved, var lutter brød.“¹⁰ Kristus forholder sig til stadighed tavs i en afvæbnende ro. „Men hvad blev resultatet af Dit af-

⁵ Afsnit 5.4: *Det lagdelte selv*, p. 138 ff.

⁶ *Brødrene Karamasov*, bd. 3, p. 334

⁷ *Ibid.*, p. 349

⁸ *Bibelen*, Matt 4,1-11

⁹ *Brødrene Karamasov*, bd. 3, p. 348

¹⁰ *Ibid.*, p. 346

slag? ... I stedet for at bøje menneskenes frihed under Dit herredømme, øgede og ansporede Du denne frihed! Har Du glemt, at mennesket foretrækker roen, ja selv døden, fremfor erkendelsen af og det frie valg mellem godt og ondt? Intet er mere forførisk for mennesket end samvittighedens frihed, og dog – intet volder det større kvaler.“¹¹ Her finder vi igen det dobbeltbundede i friheden; den er et både attråværdigt og besværligt ideal.

Inkvisitoren har levet et asketisk liv i selvforydelse og sorg over menneskenes elendighed. Efter at have sat hele sit liv ind på at finde en fast tro, når han frem til den overbevisning, at menneskets liv ikke kan ordnes blot nogenlunde tåleligt uden at følge de råd, som Djævelen gav. Han beslutter at godkende løgneren og bedraget, berolige menneskene med løfter og med fuldt overlæg føre dem i tilintetgørelsen. „Og mærk dig dette: bedrageriet sker i Hans navn, hvis ideal har draget oldingen så mægtigt hele hans liv igennem!“¹²

Den sidste del af Ivans fortælling tager form og fremtvinges af Aljósjas bedrøvede spørgsmål: „Hvordan slutter så dit poem [...] Eller er der ikke mere?“¹³ Broderen fortsætter da og slutter med en ufrivillig hyldest til Kristus. Inkvisitoren forsøger til det sidste at afæske fangen et svar. Omsider rejser denne sig, stadig tavs, træder nærmere og giver ham et kys: „Dette er hele Hans svar – et svar, der får oldingen til at fare sammen. Et øjeblik er det, som om det sitrer i den gamle inkvisitors mundvig; han går hen til døren, åbner den og siger til Ham: „Gå, og kom ikke mere igen ... kom aldrig mere ... aldrig!“ Han lukker ham ud på „stadens mørke, øde plads“. Og fangen går.“¹⁴

Dostojevskij sammenfatter i Ivans legende sin egen livslange kamp mellem tro og tvivl og sit syn på spørgsmålet om den frie vilje, menneskets kår og den etiske fordring: mennesket har en fri vilje og den er uløseligt bundet til respekten for liv; kærligheden og tilliden mennesker imellem. Friheden kan mennesket kun bære, hvis det finder noget, som er større end det selv – ellers ender det i fornedrelsen, hvor primitive instinkter tager over og sanseligheden råder. Dostojevskij mener tydeligvis ikke, at det er ideologierne eller videnskaben, der kan trække mennesket ud af bestialiteten. Ivans 'poem' er en bred anklage mod kirken som institution, marxismen, den naturvidenskabelige livsforståelse og enhver form for bedrevidende formynderi. Alle rummer de, hver på sin vis, et bud om, hvordan mennesket kan undgå selv at give værdi til godt og ondt, rigtigt og forkert.

Storinkvisitoren symboliserer alt dette ved at repræsentere kirken som en institution, der gennem en stivnet og fordrejet dogmatik har omtolket det oprindelige budskab: mennesket kan sætte sig ud over fornedrelsen og grusomheden, hvis det vil indse, at det kan skelne mellem godt og ondt. En frihed, der kan være tung at bære, fordi det som Kristus må modstå de 3 fristelser; indse, at på dem kan livet ikke baseres: *underet*, hvor problemerne opløser sig selv; *mysteriet*, hvor stærke kræfter udefra kommer til hjælp; *autoriteten*, der udfrier af ansvaret for eget liv. Kan man ikke hæve sig ud over fristelserne, indfinder nødvendigheden sig; mennesket er bestemt udefra og friheden sat over styr.

Her knytter Dostojevskij an til en pointe, som vi i et senere afsnit skal se, at også Kierkegaard betoner kraftigt: værdierne skal være inde i mennesket for at have gyldighed; vi er kun herre i eget hus. Og hos begge er der en snæver sammenhæng mellem friheden og etikken: det at have værdier; forestillinger om godt og ondt, rigtigt og forkert. En tanke, der opponeres kraftigt imod i det følgende – hvor skulle sådanne værdier komme fra; hvilken instans har magt til at give dem gyldighed?

¹¹ Ibid., p. 346-347

¹² Ibid., p. 356

¹³ Ibid., p. 357

¹⁴ Ibid., p. 357

Fordømt til frihed

En markant fortæller for den frie vilje finder vi hos Jean-Paul Sartre, af mange opfattet som *eksistentialismens* ophav. Det åndelige slægtskab med navne som Kierkegaard, Heidegger og Jaspers m.fl. er dog åbenbart, selv om der afgørende forskelle på disse eksistensfilosofiske tænkere. Hvad de har fælles kan udledes af den latinske oprindelse til ordet eksistens, *ex* for 'ud af' og *sistere* for 'stille (sig)': at træde frem, blive synlig; for sig selv og for andre. En fordring om, at egen indsats må gøres gældende for at vinde et gyldigt liv.

Eksistentialisme er en humanisme er en populær udgave af Sartres idéer; oprindelig et foredrag afholdt i Paris 1946, samme år udgivet som et forsvarsskrift mod de mange anklager, han har følt sig udsat for. Især marxismens påstand om en 'borgerlig' holdning med den stærkt subjektive og kontemplative tænkning samt en kristen/katolsk kritik for at have glemt 'barnets smil' og nægte realiteten og alvoren i de menneskelige foretagender. Desuden en mere generel kritik for pessimisme og et sortsyn, der fokuserer på det hæslige. Kritikken blev fremsat på baggrund af hans romaner, især *Kvalme*, og det filosofiske hovedværk *Væren og Intet*.

Her skal Sartres position søges belyst udelukkende fra førstnævnte forsvarsskrift, hvor det bærende synspunkt er: „Eksistensen går forud for essensen.“¹⁵ Hvad jeg ud fra bogens sammenhæng i øvrigt forstår således: der er ikke givet mennesket noget væsen eller en natur, ud fra hvilken man kan begribe det og definere det – fra først af er det intet. „Mennesket er ikke andet, end hvad det gør sig selv til.“¹⁶ Sartre anerkender ingen værdier, lidenskaber eller følelser som værende givet. Ingen genetisk eller miljøbetinget arv gør sig gældende. Ingen almen gyldig moral kan tjene til vejledning. Mennesket er forladt og ene, uden håb – „fordømt til frihed,“ som han selv udtrykker det.

„Freedom is just another word for nothing left to lose,“ lyder det i sangen¹⁷. Sartres frihedsbegreb forekommer endnu mere negativt; her har der end ikke været noget at miste: menneskets frihed består ikke i at være fri *til*, heller ikke i at være fri *fra*. En konsekvent og kras nihilisme synes at være hans udgangspunkt; egentlige argumenterne leder man længe om, mens man ustandselig snubler over postulatene. „Mennesket er – uden støtte og uden hjælp – henvist til hvert øjeblik at skabe mennesket.“¹⁸ Et *øde*, en tom frihed. Hvorfor finder Sartre det nødvendigt at postulere friheden på et så ekstremt grundlag? Det er ikke helt retfærdigt at vurdere hans filosofi ud fra et enkelt værk, men da det er et forsvar mod en kritik, som han har taget alvorligt, er det nærliggende at konkludere: det er måske hans bedste eller eneste bud på frihedens kilde.

Først gennem sine handlinger definerer og stadfæster mennesket sine følelser: „Følelsen skabes af de handlinger, man udfører. Jeg kan altså ikke rådspørge den for at lade mig lede af den.“¹⁹ Jeg kan være enig med Sartre i, at vi kan hylle både os selv og andre i troen på egne smukke og ædle følelser – indtil disse stiller et krav om engagement og handling; da afsløres, om de var af ringere karat end først antaget. Men kan vi ikke have følelser, værdier og lidenskaber på forhånd, indser jeg ikke, hvad der nogensinde skulle drive et menneske til at foretage sig noget som helst. Alene selvopretholdelsen må forudsætte nogle værdier: et håb; at livet er umagen værd; en evne til at finde glæden i det små, når den fortøner sig i det store; en genetisk kode, som disponerer en drift mod at opretholde livet etc.

Med Sartres betoning af, at der ingen almen gyldig moral findes, bliver det vanskeligt at forstå, hvorfor han bogen igennem fremhæver, at valget forpligter. „I virkeligheden er der

¹⁵ *Eksistentialisme er en humanisme*, p. 44

¹⁶ *Ibid.*, p. 47

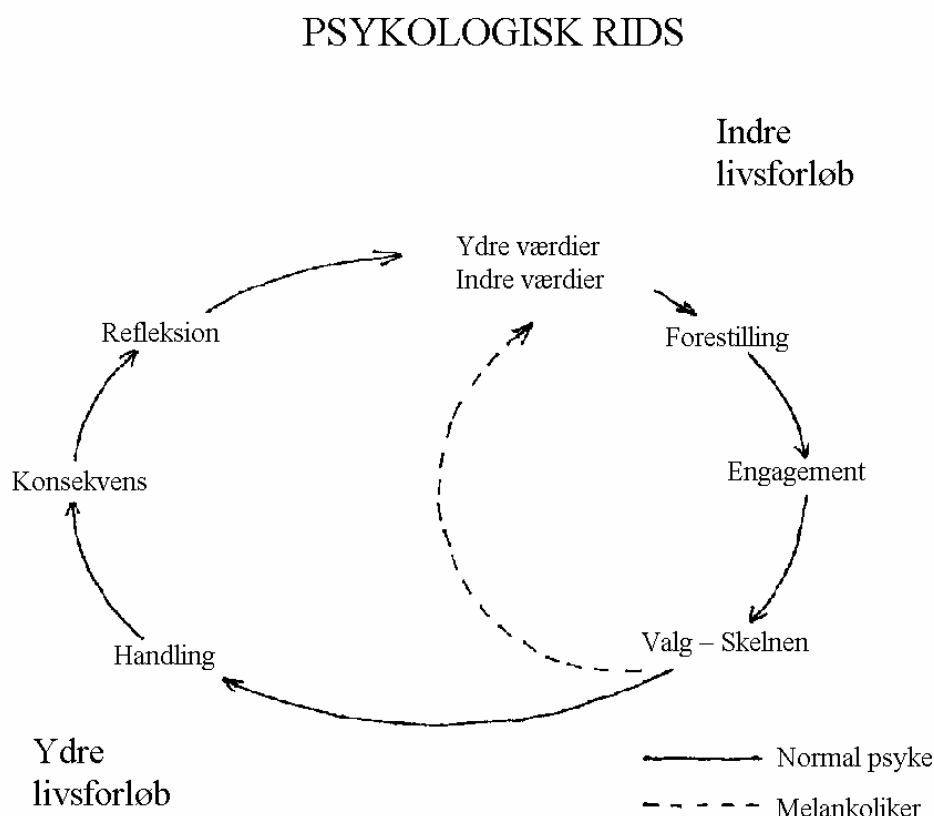
¹⁷ *Me and Bobby McGee*, skrevet af Kris Kristoffersen, især kendt i Janis Joplin's fremførelse

¹⁸ *Eksistentialisme er en humanisme*, p. 58

¹⁹ *Ibid.*, p. 63

ikke en af vore handlinger, der ikke, idet de skaber mennesket sådan som vi vil være, på samme tid skaber et billede af mennesket sådan som vi mener, at det bør være.“²⁰ Citatet hér er den blødeste formulering. Pointen er, at individet gennem sin handling forpligter ikke blot sig selv, men hele menneskeheden. Dermed synes der ikke at være den store afstand til Budet i Bjergprædikenen: „Derfor, alt hvad I vil, at menneskene skal gøre mod jer, det samme skal I gøre mod dem; thi sådan er loven og profeterne.“²¹ Eller det kategoriske imperativ hos Kant.

Efter min opfattelse kan menneskets 'vej gennem livet' groft skitseres således:



De første værdier foreligger allerede ved undfangelsen i kraft af en genetisk arv, som er unik for det enkelte menneske. Uden at gå videre ind i diskussionen om, hvorvidt den genetiske arv eller ydre påvirkninger fra miljøet har størst betydning for menneskets udvikling, må det blive et samspil mellem disse to, der former den 'essens', Sartre ikke vil kendes ved. Og det sker gennem en stadig refleksion, hvor vi tolker konsekvenserne af vore handlinger og derigennem korrigerer såvel ydre som indre værdier.

Det er her, min sontring (i indledningen) mellem dyrets spontane og menneskets dialektiske tilgang til livet, kommer frem. Løven må som et handlende væsen både have bevidsthed, følelser og en vis evne for at ræsonnere – i billeder, antager jeg. Ellers kunne den ikke organisere en jagt med deltagelse af flere individer og vurdere mulighederne for et heldigt udfald. Men den kan ikke overveje muligheden af en anden levemåde, anlægge betragtninger over rigtigt og forkert, godt og ondt. Mennesket med dets *selvbevidsthed* fremstår som et handlende og tolkende væsen, som kun med største møje kan undgå sådanne overvejelser. Og har det behov, da livet ikke som hos dyrene melder sig med en bestemmelse, der må følges. Mennesket må selv søge at stikke kursen af, hvilket forudsætter nogle pejlinger; at der er noget at navigere efter: værdier, følelser, lidenskaber, overbevisninger. Derfor mener jeg, at Sartre går

²⁰ Ibid., p. 49

²¹ Bibelen, Matt. 7,12

fejl, når han så at sige vender pilene i ovenstående rids: det er psykologisk umuligt; mennesket fungerer ikke på den måde.

Hvad der til gengæld lykkes for Sartre er, at sætte *valg*, *ansvarlighed* og *redelighed* blandt vore vigtigste bolværker mod denne trussel: livet *kan* gå uhjælpelig tabt i løgn og selvbedrag; miste sin gyldighed. „Og i virkeligheden er det det, som folk sætter pris på at mene: dersom man er født fej, kan man være ganske rolig, man kan ikke gøre for det, man bliver fej hele sit liv, hvad man end foretager sig. Og dersom man er født som helt, kan man også være fuldkommen rolig, man bliver helt hele sit liv, man drikker som en helt, og man spiser som en helt. Det, som eksistentialisten derimod siger, er, at den feje gør sig selv fej, og at helten gør sig selv til helt. Der er altid en mulighed for den feje til ikke mere at være fej og for helten til at holde op med at være helt.“²² I sine konklusioner når Sartre frem til nogle positive værdier. Hvorfor er det ham da så magtpåliggende fra først af at lægge mennesket øde? Det er, som han til stadighed må kræve beviser på bordet. Valget *er* ikke, før handlingen foreligger. „Eksistensen kommer før essensen.“ Jo, men alligevel bliver mennesket bogen igennem defineret som frihed og vilje; det er vel i høj grad en bestemmelse af menneskets essens! Men om entiteterne i essensen får vi intet at vide. Hvad der ikke kan iagttages udefra, tæller ikke; det indre liv vil Sartre ikke have med at bestille. Og herpå strandede han.

Friheden, defineret som menneskets evne til at skabe sig selv *ex nihil*, er en absurditet; som argument vanskeligt ikke at opfatte som en kontradiktion. Er valget så radikalt frit og uden bindinger, vil dilemmaet i historien om den unge mand²³ jo slet ikke være tilstede. Hvad jeg vil hæfte mig ved, er en påfaldende underkendelse af nødvendigheden. Og at frihed og etik – som hos Dostojevskij – er nært knyttet til hinanden. Begge taler frihedens sag, men indrømmer den også en besværlig sådan. Modsætningen kommer frem i det forhold, at Sartre ikke finder, mennesket skal søge værdier større end det selv. Han nægter pure at anerkende sådanne, ydre såvel som indre. Det turde være en indikation af, at denne strid må undersøges nærmere.

Subjektiviteten er sandheden

Trods et kort liv er Søren Kierkegaards forfatterskab omfattende og bemærkelsesværdigt i mangen henseende. Ikke mindst ved et engagement og en lidenskab, der står i grel kontrast til det kølige intellekt hos Sartre. Hvad der især fængsler mig ved Kierkegaard er det smukke og særprægede sprog, hvor ironi og humor til stadighed funkler i selv den 'mørke midnatstime'. Og mest af alt: hans stærke advokatur for „hiin Enkelte“ – som modvægt til Hegel og hele den forudgående 'systemtænkning' siden Descartes. Mit kendskab til hans omfangsrige produktion er dog begrænset og indskrænker sig til et udvalg af de pseudonyme værker²⁴ samt spredt læsning i dagbøgerne.

Filosofiens traditionelle behandling af den frie vilje får hos Kierkegaard en ublid medfart med en kort og kontant afvisning som „en Tanke-Uting“²⁵. Ikke des mindre synes friheden at være centralt begreb i hans filosofi og at være begrundet i en helt anden og mere positiv forstand end hos Sartre. Det følgende skal være et forsøg på at indfange Kierkegaards frihedsbegreb.

„Det Gode er derved, at jeg vil det, og ellers er det slet ikke. Dette er Frihedens Udtryk, saaledes forholder det sig ogsaa med det Onde, det er kun, idet jeg vil det. Dermed ere ingenlunde

²² *Eksistentiaisme er en humanisme*, p. 72-73

²³ *Ibid.*, p. 58 ff.

²⁴ *Enten-Eller** – *Frygt og Bæven* – *Gjentagelsen* – *Philosophiske Smuler* – *Begrebet Angest** – *Stadier på Livets Vej* – *Sygdommen til Døden** – der er citeret fra de med * markerede titler.

²⁵ *Begrebet Angest*, bd. 6, p. 143

Bestemmelserne af det Gode og det Onde forkleinede eller nedsatte til blot subjective Bestemmelser. Tvertimod er disse bestemmelsers absolute Gyldighed udtalt. Det Gode er det I-og-for-sig-Værende, sat af det I-og-for-sig-Værende, og dette er Friheden.“²⁶

Her må Kants *kategoriske imperativ*²⁷ holde for. Kierkegaard er enig et stykke ad vejen: alle folkeslag og kulturer har til alle tider haft forestillinger om godt og ondt; deri det absolutte. Men begrebernes konkrete indhold, hvad der bliver forstået som godt og ondt, skifter til stadighed; deri det subjektive. Og for Kierkegaard har begreberne ingen reel gyldighed, før individet har tillagt dem en værdi og taget dem til sig; deri friheden. Begreberne er tomme og ubrugelige i sig selv, kun står de med en fordring til individet! Det „I-og-for-sig-Værende“ stammer fra Hegels terminologi og er et forsøg på at udtrykke et begrebs almene og konkrete indhold på samme tid.

Allerede her træder konturerne af Kierkegaards frihedsbegreb frem og man aner, hvorfor diskussionen om den frie vilje fejes af bordet: sagen er mere alvorlig end som så, her står mere på spil... „Jeg forvexsler ingenlunde *liberum arbitrium* [viljens frihed] med den sande positive Frihed.“²⁸ Kierkegaard opfatter den frie vilje negativt, som en ubegrænset valgfrihed og afviser den til fordel for en positiv: dét, at 'vælge sig selv'!

„Men hvad er da dette mit Selv? Dersom jeg vilde tale om et første Øjeblik, et første Udtryk derfor, saa er mit Svar: det er det Abstrakteste af Alt, der dog tillige i sig er det Concreteste af Alt – det er Friheden.“²⁹ I sin modvilje mod 'systemtænkning', har Kierkegaard en mani for at anvende flere ord for samme begreb, hvad der ikke letter forståelsen. Her sættes *selvet* lig *friheden* og senere skal vi se begrebet *ånd* anvendt som et tredje synonym. Men foreløbig 'selvet': „Han med de mange Ønsker, han mener dog bestandig at blive sig selv, uagtet Alt blev forandret. Altsaa er der i ham selv Noget, der er absolut i Forhold til alt Andet, Noget, hvorved han er Den, han er, om saa end Forandringen, han ved sit ønske opnaaede, var den størst mulige. At han er i en misforstaaelse, skal jeg senere vise, men her vil jeg blot finde det abstrakteste Udtryk for dette „Selv“, der gjør ham til Den, han er. Og dette er ikke Andet end Friheden.“³⁰ Misforståelsen består i, at 'han med de mange ønsker' baserer sit liv på ydre forhold og ikke 'vælger sig selv'. Hvad dette valg indebærer, må nu søges nærmere belyst, da det rummer nøglen til forståelsen af såvel Kierkegaards etik som frihedsbegreb.

Valget rummer to momenter: et *absolut* og et *relativt*. Det absolutte er at vælge godt og ondt *til* eller *fra*; en bestemmelse af, under hvilke forudsætninger tilværelsen skal betragtes. Her indser mennesket, at det hverken er lige godt eller ligegyldigt, hvordan livet leves; der er en absolut forskel – og dermed kan det vælge *at ville* ét frem for et andet. I højere grad betegner det absolutte moment en *viljens dåb* end egentlig en overvejelse: her sættes det etiske i mennesket og det æstetiske er udelukket. Det relative moment er at give godt og ondt værdi, konkretisere dem gennem vurdering og overvejelse, så de bringes i forhold til hinanden og dermed til mennesket: det æstetiske vender da tilbage i al sin relativitet. Nu kan mennesket bruge sin verden uden at misbruge den og først herved kan skønheden og glæden vinde indpas.

Det absolutte moment åbner for muligheden, som jo er tilstede, uanset om den erkendes eller ej. Det relative forbinder den med virkeligheden, idet viljen drager sin konsekvens: handlingen.

Med valget udfører mennesket på én gang to dialektiske bevægelser. Hvad der vælges er endnu ikke til, men bliver til gennem valget. Opgaven lyder ret umulig; hvordan vælge, hvad endnu ikke er til? Det er *selvet* eller med et mere nutidigt udtryk: mennesket som *person*, der

²⁶ Enten-Eller, bd. 3, p. 208

²⁷ Se Politikens filosofi leksikon, p. 209 og p. 232

²⁸ Enten-Eller, bd. 3, p. 163

²⁹ Ibid., p. 199

³⁰ Ibid., p. 199-200

vælges. Selvet er kernen og det ægte i mennesket, men hvordan kommer vi i kontakt hermed – hvis vi ikke er det helt pr. automatik?

Mennesket har en naturlig tilbøjelighed til at danne sig en livsanskuelse, en opfattelse af sig selv og tilværelsen: „det ideale Selv“ – det menneske, som vi stræber efter at være. Som et handlende individ, der er rede til at svare for sig og stå til ansvar for sine handlinger, må vi have grunde til at handle, som vi gør. Og skal vi ikke handle i vores „umiddelbare Tilfældighed,“ men være selvbestemmende, må disse grunde komme et sted fra: det *ideale* – som er gennemtrængt af en idé, værd at stræbe mod. At 'vælge sig selv' går derfor ud på at bringe det menneske, som vi *er*, i overensstemmelse med det menneske, som vi *ønsker at være*. Ikke i form af et måske beundringsværdigt, men idealiseret forbillede. Her gælder det nu om at være lydhør. Hvad et selv er udtrykkes også i sproget med vendinger som „at være sig selv“: altså noget oprindeligt, ikke påtaget og forstilt. I modsætning til det „at skabe sig,“ hvor vi stikker os selv og andre blår i øjnene; forgøgler at være, hvad vi just ikke er. Tager mennesket i valget fejl af dette sit selv, bliver det uægte, kunstlet og kommer til at leve på falske præmisser – stedse i bedrag mod sig selv og sine medmennesker.

Men har mennesket da ikke til hver en tid et sådant selv? Jo, i umiddelbar og endelig forstand og dette selv er derfor forgængeligt som alt andet i naturen. Det forholder sig til de *ydre* omstændigheder og dermed det foranderlige. Valget er en *fødsel* og dét, som fødes, er erkendelsen af de *indre* muligheder i mennesket. Og, ikke uvæsentligt, hvad det er, der betinger individets muligheder: *historien* og *slægten*. Her træder slægtskabet med Dostojevskij og modsætningen til Sartre frem: de værdier, mennesket må søge at leve på, er indfældet i dets indre og de er transcendent; rækker ud over den enkelte.

„Timeligheden er derfor ikke til, om jeg saa maa sige, for Guds Skyld, for at han i den, at jeg skal tale mystisk, kan prøve at forsøge den Elskende, men den er til for Menneskets Skyld og er den største Naadegave af alle. Deri ligger nemlig et Menneskes evige Værdighed, at han kan faae Historie, deri ligger det Guddommelige i ham, at han selv, hvis han vil, kan give denne Historie Continuitet; thi det faar den først, naar den ikke er Indbegrebet af hvad der er skeet eller hændt mig, men min egen Gjerning, saaledes, at selv det, der er hændt mig, ved mig er forvandlet og overført fra Nødvendighed til Frihed.“³¹

Timeligheden er hos Kierkegaard et begreb, som dækker både det hverdagsagtige og det forhold, at mennesket er et endeligt væsen: fra først til sidst lever det med bevidstheden om egen forestående død. Et definitivt punktum, der giver den enkelte dag og dens gøremål vægt og betydning. Netop i kraft af at dagene er uigenkaldelige – ikke kan 'gøres om' – kommer de til at udgøre en historie fremfor en serie af gentagelser, hvor meget end hverdagslivet kan fremstå som en sådan. Mennesket vil altid finde sig indskrevet i et bestemt tidsforløb og under givne omstændigheder, som det ikke råder for. Ved en blot accept af, hvad der sker og hændes, bliver begivenhederne noget ydre og får nødvendighedens præg. Ved at se livet som en opgave, en udfordring, hvor mennesket selv er ansvarligt for egne gerninger, kan det få en historie, give denne en sammenhæng og fortsættelse. Dagene med deres tilskikkelser transformeres til noget indre gennem det, at forholde sig til sit *selv* og den givne situation. Livet er ikke blot, hvad der hænder, men hvad man gør det til. Mennesket kan forholde sig *aktivt* eller *passivt* til livet; det er et valg og herigennem kan nødvendighed forvandles til frihed. Og valget er dog intet valg; det er en opgave, mennesket kan tage på sig eller lade ligge. Dermed bliver frihed og nødvendighed to sider af samme sag, ikke to adskilte entiteter.

Hvorfor blandes Gud nu ind i sagen, når det hele i så høj grad er op til mennesket? Det er Bibelens beretning om syndefaldet, der hentydes til, hvor Adam og Eva drives ud af Edens Have og bliver til mennesker – og dermed beretningen om, hvori det særegne ved mennesket består.

³¹ Ibid., p. 231

„At Angesten kommer tilsyne er det, hvorom alt drejer sig. Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden. I Uskyldigheden er Mennesket ikke blot Dyr, som han da overhovedet, hvis han var noget Øjeblik i sit Liv blot Dyr, aldrig ville blive Menneske. Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende.“³²

Lad nu hvile et øjeblik hvad Kierkegaard forbinder med angsten; at begrebet har en afgørende betydning i hans forståelse af det specifikt menneskelige træder dog frem med al tydelighed. Den Cartesianske tradition for at splitte mennesket i sjæl-legeme med dertil hørende forklaringsproblemer sætter han på porten og danner i stedet en syntese, kaldet ånden. Og i kraft af denne er mennesket ikke blot dyr og har aldrig været det. Hvad er da forskellen mellem sjæl og ånd? Sjæl er almindeligvis nogenlunde synonymt med *bevidsthed*, om end der ofte knyttes noget mere til begrebet sjæl, f.eks. en forestilling om dens udødelighed. En syntese af bevidsthed og legeme kan da forstås som det, megen ny filosofi er optaget af: at mennesket både har en begrebsmæssig og en handlingsbaseret tilgang til sin verden. Hvad der muliggør at koordinere og sammenholde disse i en helhed, er *selvbevidstheden*: evnen til at forholde sig til de indre og ydre oplevelser, fortolke og sammenfatte dem i et hele. Dette skal ikke være et forsøg på at tilskrive Kierkegaard mere, end han selv kunne og ville stå ved, men sjælen bestemt som bevidsthed og ånden som selvbevidsthed åbner for dette perspektiv og holder samtidigt fast ved Kierkegaards pointe: ånden skiller mennesket fra andre dyr. Parallellen til den nye filosofi kan yderligere begrundes med et citat af Edward Young, anført som motto på titelbladet i *Enten-Eller*: „Er da Fornuften alene døbt, ere Lidenskaberne Hedninger?“ Lidenskab er en vigtig kategori hos Kierkegaard. Hvor ordet i dag typisk refererer til stærke, ofte erotiske følelser, må det her mere opfattes som det kombinerede udtryk for det *at lide*, dvs. opleve, mærke, føle – og det *at skabe*, dvs. skaffe til veje, bringe noget nyt ind i verden: „Lad Andre klage over, at Tiden er ond; jeg klager over, at den er ussel; thi den er uden Lidenskab. Menneskenes Tanker ere tynde og skrøbelige som Kniplinger, de selv ynkværdige som Kniplings-Piger.“³³ Lidenskab er den indre kraft, som *vil* – hvor følelser, sanser og krop får mennesket til at slutte sig sammen, sætte handling bag tanker og ord: betingelsen for at nå til handlekraft og livsfylde. Tanken alene gør det ikke, har intet værd, hvis den ikke udmøntes i et levet liv. Først når den udfoldes her, har den egentlig magt og betydning.

„Uskyldigheden er Uvidenhed. I Uskyldigheden er Mennesket ikke bestemt som Aand, men sjelelig bestemt i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket. [...] I denne Tilstand er der Fred og Hvile, men der er paa samme Tid noget Andet, hvilket ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken virkning har Intet. Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest. Drømmende projekterer Aanden sin egen Virkelighed, men denne Virkelighed er Intet, men dette Intet seer Uskyldigheden stadig udenfor sig.“³⁴

Kierkegaard drager i det følgende en vigtig sondring mellem angst og frygt. Frygten kommer udefra og kan tilskrives noget konkret, f.eks. en bils hvinende bremses eller en glubsk hunds krængede læber. Vi kan reagere på truslen og gennem handling søge at afværge eller eliminere den. Angsten kommer uforklarligt og ud af *intet*, derfor er den så uhåndterlig. Den overvælder og lammer, fordi ingen handling synes at kunne fjerne den. Samtidigt spænder den mennesket voldsomt an; tilstanden er uudholdelig og må brydes, men hvordan slippe ud af den? Endnu er vi i Edens Have og kender ikke godt og ondt, angsten er dog tilstede som en anelse, et antydet intet: „Vaagen er Forskjellen mellem mig selv og mit Andet [ånden] sat, sovende er den suspenderet, drømmende er den et antydet Intet.“³⁵

³² *Begrebet Angest*, bd. 6, p. 137

³³ *Enten-Eller*, bd. 2, p. 30

³⁴ *Begrebet Angest*, bd. 6, p. 135-136

³⁵ *Ibid.*, p. 136

„[...] Angst er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angst hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemt som Aand.“³⁶ Endnu har friheden kun vist sig som menneskets mulighed for at realisere sine indre muligheder, deraf angsten. Ånden er selvbevidstheden og igennem den sættes friheden, men i uskyldigheden er den kun anet. Kierkegaard redegør videre med analogier til barnets 'søde beængstelse', en søgen efter eventyret, det uhyre og gådefulde, som ængster, men barnet vil dog ikke undvære denne angst, en pirrende uro. Hos dyret er forbindelsen til naturen intakt og livet melder sig umiddelbart; hos mennesket er det ikke så. Her er forbindelsen brudt og en øget bevidsthed om eget indre og de givne, ydre omstændigheder må etableres. En overgang fra drømmende til vågen tilstand er nødvendig, før livsudfoldelsen kan finde sin bestemmelse.

„Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, men ikke en dyrisk Brutalitet, men en Uvidenhed, der er bestemt af Aand, men som netop er Angst, fordi dens Uvidenhed er Intet. Her er ingen Viden om Godt og Ondt o.s.v.; men Videns hele Virkelighed projekterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet.“³⁷ Endnu har begreberne godt og ondt, rigtigt og forkert, ikke fået indhold, men fremstår abstrakte, ubegribelige og tomme – situationen er på spidsen, et uhyre intet, der *må* udfyldes for ikke at overvælde! Angsten er her ikke en sygelig tilstand, men et grundvilkår i menneskets liv. Stillet overfor muligheden, åbner der sig bag den et stort, ukendt landskab, hvis indhold og betydning vi ikke kender; valgets konsekvenser kan vi ikke overskue. „Thi vel sige Tænkerne, at Virkelighed er den tilintetgjorte Mulighed, men det er ikke ganske sandt, den er den udfyldte, den virksomme Mulighed.“³⁸ Vi kan træde ind i dette landskab, tage det i besiddelse og angsten er den spænding, der bryder grænser og skal få os til at vove det næste skridt. Den rummer et yderst tvetydigt moment: „Angest er en sympathethisk Antipathie og en antipathethisk Sympathie.“³⁹ Hvorved den på samme tid drager og frastøder, udfordrer og skræmmer, men den kan ikke stede mennesket i en indifferent tilstand!

„Endnu er Uskyldigheden, men der behøver blot at lyde et Ord, saa er Uvidenheden koncentreret. Dette Ord kan Uskyldigheden naturligviis ikke forstaae, men Angesten har faaet sit første Bytte, istedenfor Intet har den faaet et gaadefuldt Ord.“⁴⁰ Et uforståeligt forbud: kun dette ene træ må ikke røres. En trussel om noget forfærdeligt, Adam og Eva ikke véd, hvad er: døden. Her ligger antydningen, det ubestemte, hvorfra angsten slår ud: vi kan mere end ét, muligheden træder frem, drevet af angstens pirrende uro og indebærer et valg. Godt og ondt får værdi, sættes på begreb og tilegnes af mennesket. Ånden kan ikke reduceres til sprog, men er dens forudsætning: det er gennem sproget mennesket lærer at skelne og tilegne sig viden og forståelse. Traditionelt tolkes myten derhen, at forbudet i sig selv har en appel, der frister og kalder på trods. Kierkegaard er uenig: det er muligheden, som i kraft af sproget ikklædes begreber og herved bliver 'synlig'. Og dermed er alt ikke længere så godt, men problematiseret gennem den ængstende mulighed af at *kunne*, efterladende Adam og Eva forvirrede og angste – i bogstaveligste forstand på Herrens Mark! Gennem muligheden ændres det enkle og simple til en broget mangfoldighed. Muligheden *er* noget, blot mangler der noget at orientere sig efter og dens indhold bliver derfor et skræmmende intet. 'Uskyldigheden' kan nok tale og forskellen mellem godt og ondt er vel tilstede i sproget, hvorimod betydningen og forståelsen af forskellen hører friheden til og først kommer med tilegnelsen: *valget*. Her foretager Adam og Eva en 'oversættelse' fra mulighed til virkelighed, fra abstrakt til konkret.

„Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øje kommer til at skue ned i et svimlende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øje

³⁶ Ibid., p. 136

³⁷ Ibid., p. 138

³⁸ *Sygdommen til Døden*, bd. 15, p. 75

³⁹ *Begrebet Angst*, bd. 6, p. 136

⁴⁰ Ibid., p. 138

som Afgrunden; thi hvis han nu ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig fast ved. I denne svimlen segner Friheden. Videre kan Psychologien ikke komme og vil det ikke. I samme Øjeblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen rejser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øjeblikke ligger springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare.“⁴¹

Grunden til angsten er både i det ydre og det indre: som den omstændighed, der åbner sig i sin mulighed og som den egenskab ved mennesket, at det kan 'se' muligheden: selvbevidstheden. Denne er, som øjet, i stadig aktivitet og vi ved ikke på forhånd, hvad der vil vise sig. Når muligheden træder frem, er det ofte i en pludselig indsigt. Her kan drages en parallel til synssansen og f.eks. 'Beckers firkant', hvor streger på fladt papir fremstår som en rumlig terning. Terningen træder ikke frem gennem en proces eller overgang, hvor vi finder den blandt stregerne – den er der umiddelbart. På samme måde opstår angsten og den er at ligne ved en svimlen, hvor vi forvirrede og fortumlede kan gribe forkert, miste os selv og blive noget andet, end hvad vi var. Det er, hvad der sker her: endeligheden sættes, idet Adam og Eva griber efter sanseligheden og bliver mennesker. Dette 'spring' kan psykologien – eller nogen videnskab – ikke forklare: thi da måtte det være et årsagsforhold og friheden ville gå tabt. Med den indrømmelse vakler Kierkegaards frihedsbegreb; her er det ømme punkt. Han kan kun forklare overgangen med sin særlige kategori: *springet*. Og endda er det ingen indrømmelse, kun udtryk for, at *friheden kan ikke forklares og begrundes gennem logikken og sproget*. En logisk umulighed! Al den stund, menneskets forstand er henvist til bevisførelse gennem kausalloven, vil den kun have én mulighed: at komme bagom friheden for at begrunde den – og dermed tilbagevise den, som et fatamorgana. Eller lade den stå ubevist; til stadig overvejelse og undersøgelse, men altid i sidste ende til troende.

Hos Kierkegaard er 'valget' en etisk kategori, her er refleksionen og overvejelsen med; 'springet' er en religiøs kategori eller intuitiv indsigt, hvor tanken ikke kan vinde med og den nye situation kommer derfor bagpå os. Vi kan ikke helt forklare den og er selv overraskede. I den religiøse eller intuitive oplevelse må friheden vige en kort stund, vi kan hverken ville den eller afvise den. Uagtet, at den kan ændre vort liv radikalt. For den, der er ateist eller uden megen intuitiv sans, mener jeg, at 'springet' stadig er en forståelig kategori, som de fleste kender analogier til: forelskelsen, kærligheden, den spontane tillid til eller stærke sympati for et ellers fremmed menneske etc. Oplevelser, hvor sproget kommer til kort, efterladende os i et rum, hverken tomt eller uden mening; oplevelser, hvor der ingen frihed kan være – og dog føler vi den ikke truet!

„Hvad man kunde kalde den indvortes Gjerning, har Philosophien slet ikke med at gjøre; men den indvortes Gjerning er Frihedens sande Liv. Philosophien betragter den udvortes Gjerning, og denne seer den igjen ikke isoleret, men seer den indoptaget og forvandlet i den verdenshistoriske Proces. Denne Proces er egentlig Philosophiens Gjenstand, og denne betragter den under Nødvendighedens Bestemmelse. Den holder derfor den Reflexion borte, der vil gjøre opmærksom paa, at Alt kunde være anderledes, den betragter Verdenshistorien saaledes, at der intet Spørgsmaal er om et Enten-Eller. [...]

Selv det ringeste Individ har saaledes en Dobbelt-Existens . Ogsaa han har en Historie, og denne er ikke blot et Produkt af hans egne frie Handlinger. Den indvortes Gjerning derimod tilhører ham selv og skal i al Evighed tilhøre ham; den kan Historien eller Verdenshistorien ikke tage fra ham, den følger ham til Glæde eller Bedrøvelse. I denne Verden hersker der et absolut Enten-Eller; men denne Verden har Philosophien ikke med at gjøre.“⁴²

⁴¹ Ibid., p. 152-153

⁴² *Enten-Eller*, bd. 3, p. 164, p.165

Mennesket er et handlende individ og som sådan deltager i det historiske forløb. Betragtet udefra med videnskabens objektive syn, her filosofien, er der intet valg og ingen frihed; nødvendigheden råder. Heraf udledes begrebet dobbelt-eksistens; ethvert menneske har i kraft af selvbevidstheden adgang til såvel deltager- som betragterperspektivet. Hvad der viser sig det ene sted, ser helt anderledes ud i det andet perspektiv. Der er en immanent konflikt heri, som næppe lader sig løse. Og den *må* ikke nivelleres; mennesket har behov for begge perspektiver. Gennem betragterperspektivet, objektiviteten, kan nødvendighed og bindinger erkendes, fordi der tænkes i årsager fremfor grunde. Her råder ikke et enten-eller og tanken om, at 'alt kunne være anderledes' kan ikke vinde indpas; mulighederne og dermed friheden forsvinder i den store sammenhæng. Men selv 'det ringeste individ', ethvert menneske, har i deltagerperspektivet, subjektiviteten, en mulighed for at engagere sig i livet og de intersubjektive relationer, hvor det giver mening at spørge om rigtigt og forkert, rose og dadle. I et 1. person-perspektiv møder mennesket et absolut enten-eller, hvor det ikke er muligt at abstrahere fra gyldigheden af egne og andres handlinger. Anonymiteten forsvinder; 'man' bliver til en person, et 'selv' – og friheden indfinder sig, men på betingelse af, at nødvendighed og bindinger erkendes.

Den sandhed, et menneske vil leve på, ligger ikke hisset eller her; den er knyttet til begge perspektiver. Den objektive position er menneskets forsøg på at finde et neutralt standpunkt, men siden det er begavet med denne dobbelt-eksistens går det ikke; thi objektiviteten kan ikke rumme deltagerperspektivet. Den tredje og neutrale position findes ikke: mennesket kan ikke se verden inden steder fra.

I objektiviteten gives et velfunderet grundlag for at skelne mellem ægte og falsk, virkelighed og skin. Her bliver forholdene og sammenhængene undersøgt nøje og svarene er velbegrundede. Dog, videnskaben spørger ikke om, hvad der er rigtigt og forkert, men hvad der tjener mennesket til overlevelse som art. Givet et liv og ønsket om at udfylde det bedst muligt, rejser sig spørgsmål, som kun subjektiviteten kan besvare. Det er ikke en ny variant af dualismen, Kierkegaard introducerer med 'dobbelt-eksistensen'. Hvad han peger på er, at frihed og nødvendighed ligger gemt i dennes dialektik og at de er to sider af samme sag: hvordan skal livet leves? Stilles spørgsmålet i 1. person: „Hvordan skal jeg?“ viser friheden sig i et mangefold af muligheder, hvis fordringer om svar kun kan gives i en intersubjektiv kontekst. Stillet i 3. person: „Hvordan skal man?“ fokuserer spørgsmålet på nødvendigheden – i relation til den enkeltes berettigelse; mindre på egne og mere på artens vegne.

Uden at kende nødvendigheden, kan der ingen frihed være. Derfor afviser Kierkegaard den frie vilje som „en Tanke-Uting“, hvor han finder, at friheden defineres negativt qua frihed *fra*. I dens sted sættes „den sande, positive Frihed,“ hvor nødvendighed og bindinger respekteres qua frihed *til*. Frihed er ikke at ligne ved uafhængighed, men konstitueres gennem en tilegnelse: „Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden, og først den, der dannes ved Muligheden, dannes efter sin Uendelighed. Muligheden er derfor den tungeste af alle Kategorier.“⁴³ Friheden er ikke uden videre tilstede. Den opretholdes – eller dannes – til stadighed. Gennem en vedvarende proces som forudsætter, at mennesket ikke lukker af for mulighederne; bliver sig selv nok og søger hvile i fastlåste positioner. Muligheden er en tung kategori, fordi den forudsætter åbenhed og bevægelse. Stillet overfor vanskeligheder og udfordringer, kan mennesket føle trang til en pause, et rast; en sådan respit indrømmer livet ikke. Thi det afgøres ikke én gang for alle, end ikke for en kort stund! Er øjeblikket uafklaret og vanskeligt, må det ikke glemmes, at det i sig selv er i fart; i færd med at danne ikke blot historien, men evigheden: det enkelte menneskes gyldighed. Øjeblikkets momenter afventer ikke et svar og derved risikerer mennesket at lade dem ubesvarede. Skiftet mellem frihed og nødvendighed kan ligge i et kort nu, hvor kun den årvågne kan gøre friheden gældende.

⁴³ *Begrebet Angest*, bd. 6, p. 235

Den mest sammentrængte fremstilling af, hvad Kierkegaard forstår ved et menneske, gives vist i denne tætte passage: „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.“⁴⁴ Her godtgøres min tidligere påstand om, at ånden og selvet er synonyme udtryk i Kierkegaards terminologi. Og at de derfor begge kan sættes lig selvbevidsthed, ikke forstået som hovmod eller stolthed, men som menneskets evne til aktivt og vurderende at reflektere over sig selv: forholdet (ånden = sjæl + legeme), der forholder sig til sig selv, hvor indre og ydre oplevelser sammenholdes i et hele (bevidstheden). I denne evne er det særegne ved mennesket: friheden alias ånden alias selvet. Det afgørende i formuleringen er det verbale, det handlingsprægede: 'at forholde sig' – en evne og ikke en egenskab! Den rummer en egen dynamik; forholdet, der forholder sig til sig selv: det er ikke lejlighedsvis statusopgørelser, talen er om, men en stadig tilegnelse gennem nærvær og opmærksomhed; derved flygtig som øjeblikket – og på samme tid en dyb forpligtelse, hvorfra man aldrig slipper ud. Uden ved den ene mulighed at tabe sig selv – og dermed „den sande, positive Frihed“.

I umiddelbar forbindelse med ovenstående citat følger: „Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese.“⁴⁵ Kernen i Kierkegaards antropologi og menneskesyn står nu mere klart. Det ene led i synteserne peger mod bevidstheden og menneskets åndelige liv, det andet mod kroppen og det jordiske liv. Det tredje element, som sætter samtlige synteser, er selvet. Nu, selvet kan jo ikke sætte sig selv. Der må være noget transcendent i mennesket, som sætter det i berøring med noget udenfor sig selv: det guddommelige, det absolutte, som sætter syntesernes sidste led, selvet.

I en vis forstand er der blot tale om en udspecificering af den tidligere syntese mellem sjæl og legeme, men sammenhængene træder tydeligere frem. Og det står mere klart, at selvet er en problematisk affære, hvor stærke modsætninger brydes. Vi har tidligere set, at valget indebar to dialektiske bevægelser. En fødsel, hvor det umiddelbare og forgængelige selv knyttet til ydre omstændigheder udgjorde det ene element: det endelige; historien og slægten som betingelse for de indre muligheder det andet: det uendelige. Tanken pegede videre mod det timelige som forudsætning for det evige og mod nødvendigheden som betingelse for friheden. De sidste liniers skiftende brug af *forudsætning* og *betingelse* er mit forsøg på at tydeliggøre, at det ene led ikke lader sig tænke uden det andet.

I *Sygdommen til Døden*, tages tråden fra *Begrebet Angest* op og Kierkegaard gennemspiller med stor intensitet, hvad der sker med mennesket, når et af syntesernes to indgående elementer mangler: det bliver *fortvivlet*. Sygdommen er fortvivlelse og ramt af den, magter mennesket ikke at holde sammen på selvet eller personligheden. Fortvivlelse er netop ikke at være sig bevidst om et selv; et misforhold i selvet, som hindrer at syntesen kan sættes. Derfor er det fortvivlelsens kæreste gemme at bo langt, langt inde i lykken: når det går os godt, mærker vi ikke så meget til dette selv. Vi bliver tilbøjelige til at glide af på overfladen og undgå at forholde os til vort liv. Her skal interessen kun kort samle sig om disse to perspektiver: fravær af nødvendighed og fravær af mulighed (frihed). I begge tilfælde er resultatet fortvivlelse.

Nødvendighed er den begrænsende faktor. Elimineres eller mangler den, vokser muligheden, indtil alt er muligt og mennesket „spræller sig træt“: intet bliver til virkelighed. Enhver lille mulighed fordrer nogen tid for at blive til virkelighed og på et tidspunkt bliver tiden et problem: den er ikke ubegrænset. Mennesket løber vild i muligheden og bliver uvirkeligt. Det kan ske på mange måder, men især to. *Ønskende*, hvor en stadig higen efter muligheden gør, at den aldrig bliver realiseret. Her tænkes på mystikeren eller drømmeren, hvem det åndelige liv er blevet alt og herover ganske glemmer det konkrete, det jordnære. *Tungsindigt*, hvor

⁴⁴ *Sygdommen til Døden*, bd. 15, p. 73

⁴⁵ *Ibid.*, p. 73

angstens mulighed overvælder og manglende evne til at træffe en beslutning udelukker handling, jvf. tidligere skitse 'psykologisk rids' og nedenfor 'angsten for det gode'. Såvel drømmeren som melankolikeren ender i en virkelighedsflugt.

At løbe vild i mulighederne sammenlignes med barnets vokaliseringen. At mangle mulighed derimod er som det at være stum. Det nødvendige er lutter konsonanter, der må mulighed til for at udtale dem. Her tænkes på deterministen, hvem alt er blevet nødvendighed. Men her er dog endnu håb: fantasi nok til at fortvivle om mulighed og dermed mulighed for at opdage umuligheden i denne holdning. Værre er det med spidsborgeren, som er helt hensunken i anonymitet: gør, som man gør; siger, som man siger. Her er der ingen bevidsthed om et selv, trivialiteten råder og åndløsheden triumferer; lavere kan et menneske ikke stå. Fanget og fastlåst i endelighedens bestemmelser og derfor uden det udsyn, som giver perspektiv og åbner for selvudfoldelsen.

„Det er nemlig ikke saa, som Filosoferne forklare, at Nødvendighed er Eenhed af Mulighed og Virkelighed, nei, Virkelighed er Eenhed af Mulighed og Nødvendighed.“⁴⁶ Bemærkningen er især rettet mod Hegel og viser, at fravær af enten frihed eller nødvendighed ifølge Kierkegaards opfattelse for så vidt resulterer i det samme, om end ad forskellig vej: virkeligheden lukkes ude.

Tidligere har jeg skelnet mellem handle- og viljesfrihed og søgt at godtgøre, hvordan disse begreber kan forklare indre konflikter, hvor vi ikke evner at ville, hvad vi egentlig ønsker. Det var en plaget ryger, som måtte holde for. Det vil være svært at nægte ham en fri vilje i den situation: ingen blandede sig i hans 'indre' strid og han havde vitterligt et ønske om at indstille rygningen. Han havde såvel handle- som viljesfrihed; er det muligt at begære mere frihed? Og alligevel formåede han ikke at leve op til egne ønsker, egen villen! Vi kender alle sådanne indre kampe og må af og til erkende, at de resulterer i et svigt – i forhold til os selv eller til andre mennesker. Kierkegaard bruger ikke begreberne, men udtrykker det samme i en sondering mellem to momenter, som øger angsten ved at lægge en bekymring til denne og derved tilføre den en selvforstærkende effekt: *angsten for det gode og angsten for det onde*.

Angsten for det onde kan forstås som en frygt for ikke at gøre eller formå, hvad man egentlig vil. Med en viden om rigtigt og forkert kan vi blive angste for at gribe galt, blive fristet af muligheden for det sidste. Kierkegaard refererer her til fænomener som stolthed, vrede, had, trods og forfængelighed, hvor vi kan opleve, at der farer en djævel i os – og vi handler i strid med, hvad vi egentlig ønsker. Når dét, vi anser for ondt eller forkert, fylder meget i bevidstheden, kan der heraf opstå en tilbøjelighed til at gøre, hvad vi ikke ønsker – netop, fordi vi fokuserer derpå. Vi er da ikke os selv mægtige – handlefriheden sætter trumf på og distance- rer viljesfriheden.

Angsten for det gode er knyttet til løgn og selvbedrag: „Han har nemlig to Villier, en underordnet, afmægtig, der vil Aabenbarelsen, og en stærkere, der vil Indesluttetheden; men det, at denne er den stærkere, viser, at han væsentligen er dæmonisk.“⁴⁷ Når vi ikke magter 'åbenbarelsen' – at vedgå egne tanker og handlinger – er vi forskrevet til løgn i forhold til andre og selvbedrag i forhold til os selv. Enten bedraget er vendt udefter i angst for livet – eller indefter i angst for noget i eget indre, spærrer det for kommunikationen og dermed friheden. Mennesket er i selvkredsende indesluttethed låst fast i en angst for det gode, hvor det vælger *fra*: det formår ikke at ville sig selv. Her genfinder vi mystikeren, drømmeren og melankolikeren, som på forskellig vis ikke kunne omsætte mulighed til virkelighed – med handlingslammelse og selvtab til følge.

Kierkegaard havde fra eget liv et indgående kendskab til de mange former for indre drama, hvor stolthed, tungsind, selvbedrag og svigt bryder livet og hindrer dets udfoldelse. Derfor

⁴⁶ *Sygdommen til Døden*, bd. 15, p. 93-94

⁴⁷ *Begrebet Angest*, bd. 6, p. 211

afvisningen af den frie vilje, som den traditionelt er blevet behandlet i filosofien. Den er irrelevant i og med, at den er utilstrækkelig: den kan ikke forklare de situationer, hvor vi handler i splid med os selv.

Siden Adam og Eva blev til mennesker, har vi haft den dobbelt-eksistens, som gør det muligt at forholde os til os selv. Vi er engageret på liv og død i et deltagerperspektiv og kan dog samtidigt fastholde en reflekterende og betragtede selvvurdering. Set udefra er tobaksrygeren måske valplads for stridende kræfter; set indefra kæmper han med sig selv. Så længe han ikke opgiver den kamp, har han den „sande positive Frihed“: til at have den vilje, han kan stå inde for – ved at tage ansvar for sig selv og sit liv.

Efterskrift og forsøg på en konklusion

Gennem indledningen har jeg søgt at sætte fokus og påvise den spænding mellem frihed og nødvendighed, jeg mener er et grundvilkår i menneskets liv. Og hvorfor jeg finder, at der kan være grund til at efterlyse et helhedssyn.

I det efterfølgende afsnit 'Et forsøg på at afklare begreberne' har det været hensigten at søge en afklaring af nogle vigtige begreber og deres anvendelse uden at skele meget til, hvilket filosofisk standpunkt der kommer til udtryk, hvad der må betegnes som 'hjemmebryg' og hvilken konkret tænker, der evt. kan tages til indtægt for synspunkterne. I mangt og meget er det dog Kierkegaards tanker, der ligger til grund for dette kapitel; med stor inspiration fra Hustedes analyser heraf.

Derefter er i afsnittet 'Et dilemma' taget udgangspunkt i Dostojevskijs indlagte fortælling *Legenden om Storinkvisitoren* med henblik på at uddybe spændingsfeltet mellem frihed og nødvendighed og som baggrund for opgavens kerne: frihedsbegrebet hos Sartre og Kierkegaard.

Hos Sartre finder jeg indfaldsvinklen umulig og har svært ved at forlige mig med den tomme frihed, der fremkommer gennem en underkendelse af nødvendigheden og alle værdier. Derfor er afsnittet kritisk og måske ikke helt retfærdigt i bedømmelsen af Sartres position. Jeg har valgt ikke at uddybe det, da Kierkegaard efter min opfattelse har et bedre og mere nuanceret svar, hvor han gennem sin syntesetænkning leverer et velfunderet bud på et helhedssyn.

Determinismen er et overbevisende standpunkt, fordi argumenterne hviler på en kausal forklaring og dermed bliver vanskelige at modsige. Samtidigt stemmer den godt med vores intuitive opfattelse: ingen begivenhed i verden finder sted uden årsag. At vi ikke kan finde årsagen, må vi ofte nok indrømme, men at der slet ikke skulle være nogen, er for den menneskelige forstand en nærmest umulig tanke. Og det er akkurat determinismens skjulte forudsætning, at alt i vor tilværelse må være egnet som genstand for den rationelle erkendelse, hvis væsen det er at søge og finde årsager. At *hele* vor verden derfor skulle være årsagsbestemt, kan imidlertid aldrig bevises, da bevisførelse netop sker ved brug af rationel tænkning.

Tillige opløser standpunktet så at sige sig selv, mister det plausible, da det vanskeligt kan rumme *overvejelsen*. Det er et grundvilkår i menneskets liv, at vi gang på gang finder os i situationer, som synes at fordrø et personligt svar og indebære et *valg*. Uagtet om valget er behageligt eller ej, det er dog vort! Vi føler, at vi må være rede til at stå inde for det og bære dets konsekvenser, om det end udarter i for os selv overraskende retninger. Med et deterministisk standpunkt kan jeg ganske enkelt ikke besvare det relativt simple spørgsmål: „Hvorfor bor jeg i dag netop i Lønstrup og ikke andetsteds?“ Det vil være muligt at udpege en række faktorer, som har været bestemmende. Min forklaring vil dog ikke blive fyldestgørende, uden den medtager en række overvejelser fra mit hidtidige livsforløb, som har været medbestemmende for det aktuelle forhold.

Her har *libertarismen* sin stærke side og også den stemmer overens med en umiddelbar oplevelse: vi er selvbestemmende, træffer valg og afgør dermed det kommende forløb af begivenheder. Dette standpunkt kan give plads til overvejelsen, men desavouerer nødvendigheden. I mit forsøg på at besvare samme spørgsmål som ovenfor ender jeg nu i så mange tilfældigheder, at det bliver vanskeligt at opretholde udgangspunktet: den frie vilje. Det selvbestemmende moment udhules af tilfældigheden og truer med at forsvinde.

Et kompromis mellem de to modstridende standpunkter er umuligt; logikken insisterer på, at hvis det ene er sandt, må det andet være udelukket. Samtidigt synes de begge at rumme en indre modsigelse. Følgelig er der da også gjort forsøg på at forene dem i *kompatibilismen* eller 'den bløde determinisme', hvor udgangspunktet er, at modsætningen mellem determinisme og libertarisme fremkommer gennem en misforståelse. Denne kan illustreres med, at sætningen 'han kunne have handlet anderledes' må omskrives til 'han ville have handlet anderledes, hvis han havde valgt at gøre det'. Standpunktet må føre til uendelig regres og synes under alle omstændigheder kun at rumme handlefriheden.

Den egentlige kerne i problemet må være viljesfriheden; det må være her, at engagementet og selvbestemmelsen grunder sig. Men er Kierkegaards syntesetænkning ikke blot en anden metode til at forlige de to stridende grundpositioner? Det mener jeg ikke, da han hverken underkender friheden eller nødvendigheden. Ingen af entiteterne forsvinder eller medieres gennem syntesen, men i kraft af denne kan mennesket omspænde begge. Og det er netop udfordringen og opgaven i et menneskes liv: at kunne udholde denne spænding. Den stadige polemik mod Hegel udspringer for en stor del af, at Kierkegaard anerkender dialektikken og syntesen, men ud fra en anden forståelse. I Hegels historicisme kan valget ikke få den for Kierkegaard altafgørende betydning; friheden når mennesket først fuldt ud ved historiens afslutning og „hiin Einzelte“ bliver en kvantitet fremfor en kvalitet – én i mængden, ikke det unikke menneske.

Frihed og nødvendighed er for Kierkegaard to modsat rettede grundvilkår i menneskets liv, som hverken kan eller skal forsones. Kun i erkendelsen af, at vi altid er i givne rammer og på samme tid i besiddelse af et betydeligt spillerum, bliver det muligt at forstå tilværelsen. Det grundlæggende ved menneskets kår fremturer i sin enkelhed: intet er os garanteret på forhånd undtagen den sikre tilintetgørelse. I den tid, vi får til rådighed, er stærke kræfter på spil. De virker såvel indefra som fra omverdenen og ved ethvert forsøg på at undsige dem, gør vi i realiteten os selv umyndige: det ikke erkendte, kan vi ikke have magt over. Et gyldigt liv vindes kun ved et ubetinget *Ja* til livet og dets muligheder på godt og ondt. Det handler ikke om determinisme kontra den frie vilje; men om evnen og viljen til dette *Ja* – alternativet findes ikke. Dette enkle, men krævende svar, indeholder vort eneste værn mod at ende livet i én stor fortrydelse over tabte muligheder og forspildte chancer.

Sartres svaghed er, at han ikke får defineret friheden, men definerer mennesket ved den. Kierkegaard er meget for opmærksom på det indre liv til at gå i den fælde – men hvor er hans svaghed? Subjektiviteten? Jeg mener, at han er meget bevidst om, at objektiviteten er et væsentligt bidrag til menneskets forståelse af sig selv og sin verden. Synspunktet er repræsenteret ved den 'højere æstetiker'. Når denne finder sig selv i mismods favn, skyldes det, at alt bliver lige godt og dermed ligegyldigt, når *kun* det objektive tæller.

Ender Kierkegaard i skepticismen med den stærke betoning af det subjektive? Herved forstås normalt, at alle eller de fleste sandheder drages i tvivl; sandhedsværdien kan ikke bestemmes endegyldigt. Men i den forstand mener jeg ikke, at man kan opfatte Kierkegaard som skeptiker: der er jo en *absolut* sandhed. Den understreges endog ved den omvendte ordstilling i tesen: „Subjektiviteten er Sandheden.“ Herved illustreres på bedste vis, hvad det er Kierkegaard forbinder med 'valget': fremfor at sætte subjektiviteten som et prædikat om sandheden optages den så at sige i personen ved at blive subjekt i sætningen. Modsætningen til skepticismen træder i relief; i den *er* og *forbliver* subjektiviteten et prædikat om sandheden.

I en meget spændende analyse af Kierkegaards pseudonyme værker peger Bjarne Troelsen dog på, at der er et tydeligt spor⁴⁸ til skepticisismen og en af dens fremmeste fortalere, Hume. Synspunktet overraskede fra først af, men især kapitlet 'Mellemspil' i *Philosophiske Smuler* viser i den retning. Jeg vil nu mene, at værkerne generelt knytter an til Kant og det svar, denne leverede Hume: transcendentalfilosofien. Videre fremhæver Troelsen i sin analyse det gennemgående tema i forfatterskabet: modsætningen mellem det indvortes og det udvortes. Og mere end noget andet var det vel Kierkegaards projekt at søge en forklaring på menneskets modsætningsfyldte og konfliktramte natur. Med oplysningstidens rationelle og optimistiske livssyn bag sig og stående i romantikkens omslag til idealisme og jeg-dyrkelse, ser Kierkegaard det moderne menneskes overvættede forestilling om egen formåen vokse frem. Men også ser han, hvordan denne forestilling krakelerer i splittelse og isolation, livslede og afmagt. De „substantielle bestemmelser“ er gået tabt, mennesket er alene med sig selv og sin fortvivlelse! Disse oplevelser er samtidigt en negativ bekræftelse på, at mennesket *har* adgang til sandheden og harmonien. Muligheden for at vinde frem hertil må være tilstede. Det sker blot ikke af sig selv. Kierkegaards etik fremstår mindre som en norm for opførsel, mere for det at være menneske – at løse opgaven, som vokser ud af kontrasterne i menneskets liv.

Den bevidste brug af pseudonymer⁴⁹ og en digterisk fremstilling skyldes, at Kierkegaard i høj grad beskæftiger sig med *det udsigelige*: dét, som ikke kan udtrykkes i sproget – gennem en i logisk forstand 'streng' argumentation. Denne udspiller sig for en stor del mellem linierne og gennem de sammenhænge, der træder frem. Jeg finder det derfor vanskeligt i mere konkret forstand at udpege svage og stærke sider i hans filosofi. Han er mig mange steder svær at forstå og den udstrakte anvendelse af dagligdags ord, som i hans terminologi gives en speciel, 'hjemmestrikket' betydning, kan være genstridige at have med at gøre.

Imidlertid, Kierkegaard griber dybt og formår at give et både overbevisende og kvalificeret bud på, hvad man kan forstå ved frihed og nødvendighed – og betydningen heraf i den menneskelige tilværelse. De religiøse overtoner er aldrig langt væk; i de anvendte citater er Gud og Evigheden ofte at finde i de næst følgende sætninger. Det har derfor været et stadigt tilbagevendende spørgsmål, om det er forsvarligt at rive hans tanker ud af denne kontekst; et aspekt, der næppe bør overses, selv om jeg har stræbt at nedtone det mest muligt for ikke at gøre problematikken til et religiøst spørgsmål. Gudsopfattelsen hos Kierkegaard virker ofte ganske jordnær og i højere grad pegende mod de mennesket iboende kræfter fremfor et hinsides og oversanseligt væsen. Ligeledes synes evigheden at have ikke lidt at gøre med alment menneskelige erfaringer som „den første Kjærlighed,“ hvor vi kan opleve, at livet på forunderlig vis rækker ud over vort eget, korte nu. Men også skriver han om at „af døe fra Verden“ og kristendommens nedprioritering af det dennesidige kommer ofte klart til udtryk. Da må jeg melde fra.

Kierkegaards tanker rummer vel store modsigelser, men også et svar, der vanskeligt fejles af bordet som værende letkøbt eller utroværdigt; efter min opfattelse fuldt forståeligt, uanset om det gives en religiøs tyding eller ej. Så aktuelle som nogensinde i det nutidige velfærdssamfund, hvor jagten på ydre, materielle værdier er i højsædet; hvor glæden og de lette løsninger tages med en vis selvfølge, mens sorgen og smerten er uhorste og uforståelige nedslag i livet. Nærmest at betragte som 'tekniske uheld' i en tid, hvor menneskeheden synes at stå med nøglen til livets gåde i hænderne. Ironisk nok også en tid, hvor alle sandheder synes at sejle rundt et sted derude i informationsstrømmen, da såvel lægmand som forsker ofte har vanskeligt ved at gennemskue argumenternes grundlag og troværdighed. Sandhederne er der vel, men hvem kan og tør efterhånden vove at bjerge dem i land?

⁴⁸ *Manden på flydebroen*, Erkendelsesteori, p. 169 ff.

⁴⁹ Jeg har valgt ikke at respektere pseudonymernes integritet. Af hensyn til den begrænsede plads og i et forsøg på at lade tankegangen i tre af værkerne understøtte hinanden.

Litteratur

- Bibelen*, Det Danske Bibelselskab, København 1956
- Dostojevskij, Fjodor M.: *Samlede værker* 1-24, Stig Vendelkærs forlag, København 1966
- Hartnack, Justus: *Hume, De store tænkere*, Munksgaard · Rosinante, København 1998
- Husted, Jørgen: *Wilhelms brev – Det etiske ifølge Kierkegaard*, Gyldendal, København 1999
- Høffding, Harald: *Søren Kierkegaard som Filosof*, Nordisk Forlag, København 1919
- Kierkegaard, Søren: *Dagbøger – udvalg v/ Peter P. Rohde*, Gyldendal, København 1953
- Kierkegaard, Søren: *Samlede værker* 1-19, Gyldendal, København 1994
- Kierkegaard, Søren: *Samlede værker* 20: Terminologisk Ordbog, Gyldendal, København 1964
- Klausen, Søren Harnow: *Metafysik – en grundbog*, Gyldendal, København 1998
- Lübcke, Poul (red.): *Politikens filosofi leksikon*, Politikens Forlag, København 1996
- Løgstrup, K. E.: *Opgør med Kierkegaard*, Gyldendal, København 1968
- Sartre, Jean-Paul: *Eksistentialisme er en humanisme*, Hans Reitzels Forlag, København 1997
- Sørensen, Villy: *Den frie vilje – et problems historie*, Hans Reitzels Forlag, København 1993
- Thielst, Peter: *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns*, Gyldendal, København 1996
- Troelsen, Bjarne: *Manden på flydebroen*, ANIS, København 1997