

“Sandheden er Subjektiviteten”

En lesning av Kierkegaards utsagn i lys av Skjervheim og feministisk teori.

Andreas Mollestad Nilsen



Spesialoppgave ved Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

12. mai 2006

Innhold

INNHold	2
1. INNLEDNING	4
1.1 PROBLEMSTILLING	4
1.1.1 <i>Bakgrunn og generell redegjørelse</i>	4
1.1.2 <i>Begrunnelse og avgrensing</i>	4
1.1.3 <i>Motivasjon</i>	5
1.2 MATERIALE	6
1.2.1 <i>Kierkegaard</i>	6
1.2.2 <i>Lesepartnere</i>	7
1.3 METODE.....	8
1.3.1 <i>Ricœur</i>	8
1.3.2 <i>Gadamer</i>	10
1.3.3 <i>Drøfting</i>	11
1.3.4 <i>Pseudonymitetsproblematikk</i>	13
1.4 DISPOSISJON	14
1.5 MÅLSETTING	15
2. SANDHEDEN ER SUBJEKTIVITETEN.....	16
2.1 BAKGRUNN	16
2.1.1 <i>Hegelsk filosofi</i>	16
2.1.2 <i>Mellemspil i PhS med spesielt henblikk på historiesynet</i>	17
2.2 VIKTIGE BEGREPER I AE.....	21
2.3 VIKTIGE PROBLEMSTILLINGER.....	24

2.3.1	<i>Forholdet mellom hva og hvordan</i>	24
2.3.2	<i>Det evige og det temporære</i>	26
2.3.3	<i>Subjektiviteten som Sannheten og som Usannheten</i>	28
3.	LESNING I LYS AV ANDRE RETNINGER	30
3.1	SKJERVHEIM.....	30
3.1.1	<i>Deltakar og tilskodar</i>	30
3.1.2	<i>Subjektivitet og sanning</i>	33
3.2	FEMINISTISK TEORI	36
3.3	KIERKEGAARD I LYS AV SKJERVHEIM OG MOI	38
4.	KONKLUSJON	40
	ETTERORD	42
	KILDELISTE	43

1. Innledning

1.1 Problemstilling

1.1.1 Bakgrunn og generell redegjørelse.

Noe av det sentrale i Kierkegaards kritikk av Hegel er at det ikke er den objektive, men den subjektive sannhet, ikke å vite, men å velge, som er viktig for mennesket. Det er ikke å kunne 100 argumenter for og mot et dogme som er viktig. Det er hvordan du lar dette dogmet få innvirkning i dit liv og din tro som betyr noe. Dette er noe av det som oppsummeres i utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten” fra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.

Jeg vil i denne spesialoppgaven se på Kierkegaards tanker, nærmere bestemt slik han har uttrykt de under pseudonymet Johannes Climacus, med utgangspunkt i utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten”, og kapittelet i som har dette som tittel. Jeg vil hovedsaklig se på noen sentrale begrepspar i dette kapittelet: forholdet mellom evighet og eksistens, øyeblikket og historien, paradoks og system.

Dette vil jeg gjøre ved først å gjøre rede for noen av de tanker som kommer til uttrykk i dette kapittelet, med utblikk til andre deler av hans forfatterskap, for deretter å lese disse i lys av to senere tankeretninger. Denne belysning vil være dels for å se hvordan tankeretningene samsvarer og videreutvikler Kierkegaards tanker, og dels en drøfting av Kierkegaard i lys av disse.

Mer konsentrert ønsker jeg å finne ut av hva som ligger i utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten”. Jeg ønsker også å belyse det ut fra Skjervheims positivismekritikk og Beauvoirs teorier om kjønn.

1.1.2 Begrunnelse og avgrensning

Grunnen til at jeg har valgt nettopp dette utsagnet, er at dette er et sentralt utsagn i den første del av Kierkegaards forfatterskap, den delen som også kalles hans pseudonyme

forfatterskap¹. Det er også av de utsagn som ofte misforstås. Det er derfor sentralt for å forstå Kierkegaards teologi og filosofi. Hans syn på hva som interesserer mennesket (det objektive eller det subjektive, spekulasjonen eller inderligheten) er viktig for å forstå hans oppgjør med Hegel og det er også sentralt i Kierkegaards filosofi og teologi.

Jeg vil i denne oppgaven ikke berøre hele Kierkegaards filosofi, bare det som er viktig for å forstå hva som menes med utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten” og kapitlet med dette i tittelen. Men siden dette står sentralt hos Kierkegaard, vil jeg også måtte ta med noe fra andre bøker fra hans forfatterskap for å belyse noen av problemstillingene man kan finne i dette kapitlet.

Jeg vil også bare ta opp et fåtall av tankestrømninger, og det kan godt innvendes at de jeg har tatt med ikke er de mest innlysende eller viktigste. Dette er jeg fullt klar over, og jeg hevder på ingen måte at jeg har en utfyllende liste over tankestrømninger som er påvirket av, eller som kan belyse, Kierkegaard, men bl.a. grunnet denne oppgaves begrensede omfang har jeg gjort et lite utvalg.

1.1.3 Motivasjon

Store deler av tankestrømningene i vår samtid er påvirket av filosofiske og teologiske strømninger² som igjen har sterke bånd til Kierkegaard. Andre har likheter, uten at det nødvendigvis kan påvises en påvirkning.

Min personlige interesse av å skrive om dette har med at jeg synes det er viktige korreksjoner Kierkegaard kommer med til forskjellige retninger. (Hegeliansk filosofi er det som får gjennomgå mest, men også Grundtvig og andre får sine pass påskrevet) Disse innvendingene er ofte relevante og skarpe³. Han gir oss mye å tenke på og stiller viktige spørsmål ved mye vi tar for gitt.

¹ Westphal (1996), s. 3

² Eksempelvis eksistensialismen, neo-orthodoxy (se Gouwens (1996), s. 1), o.s.v

³ ”Med ironi, satire og vidd som ein skal leita etter maken til, skildrar Kierkegaard dei abstrakte tenkjarane som har gløymt kva det vil seia å eksistera,” Skjervheim (1996), s. 86

Samtidig er Kierkegaard en forfatter som til tider, gjennom sin blendende retorikk, kan gi oss et utgangspunkt det kan være viktig å korrigere. Denne korreksjonen kan være viktig for å komme videre. Kierkegaard selv ville ikke bygge et nytt system, og dersom man forsøker seg på å bygge system ut fra hans tanker vil det lett bli veldig lite konstruktivt. Derfor er det viktig å se på hvordan man kan bruke hans tanker i dag.

1.2 Materiale

1.2.1 Kierkegaard

Jeg har begrunnet før, både i problemstillingskapittelet og i motivasjonskapittelet, hvorfor akkurat Kierkegaard er den teologen jeg bruker. Jeg vil derfor gå rett over til å se på andre aspekt ved valg av hans verk som materiale.

Primærlitteratur

Når man skal skrive om ”Sandheden er Subjektiviteten” må man selvsagt ha med den boka der utsagnet står. Derfor har jeg med *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Jeg kommer til å bruke forkortelsen AE om dette skrift, slik det gjøres i kommentarbindet til utgaven jeg bruker. Utgaven jeg bruker er bind nr. 7 fra serien *Søren Kierkegaards Skrifter*, og når jeg refererer til den vil jeg også følge kommentarbindets eksempel og skrive det i formen ”SKS 7, sidenr.” evt. med linjenummer i små tall etter sidenummer.

AE er etterskrift til *Philosophiske Smuler*. I *Philosophiske Smuler* er problemstillingen knyttet opp mot historien og den historiske viten. Han sier selv, både i *Philosophiske Smuler*⁴ og i AE⁵, at saken han skrev om i *Philosophiske Smuler*, vil han i AE ”nevne ved dens virkelige Navn”⁶. Jeg vil derfor også ha med et sideblikk til dette skriftet. Når jeg refererer til det vil jeg bruke forkortelsen PhS etter mønster fra AE. Utgaven jeg bruker er i bind nr. 4 fra

⁴ PhS, SKS 4, s. 305

⁵ AE, SKS 7, s. 20

⁶ PhS, SKS 4, s. 305⁶

serien *Søren Kierkegaards Skrifter*, s. 211-306 og jeg vil referere til denne på samme måte som til AE.

Til sideblikk tenker jeg, til en viss grad, å bruke Kierkegaards fortelling om den pseudonyme forfatter PhS og AE er skrevet under (Johannes Climacus). Denne heter *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est* og står i *Søren Kierkegaards papirer* (København 1912) 4. bind, s. 103-150

Jeg vil også ha et lite sideblikk til andre av Kierkegaards bøker, men da vil jeg skrive fullstendig navn på boka. Jeg bruker serien *Søren Kierkegaards Skrifter* som jeg refererer til med SKS og nummer på bindet slik som jeg gjør det med AE og PhS.

Sekundærlitteratur/støttelitteratur

Kierkegaard kan til tider være meget vanskelig tilgjengelig, og det kan være tider da det kan være greit å støtte seg til litteratur som omhandler Kierkegaards filosofi når jeg skal gjøre rede for denne. Derfor benytter jeg meg også av følgende sekundærlitteratur.

Becoming a self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript av Merold Westphal er en bok som følger strukturen til AE og går gjennom en del av tankene som kommer i den. Den ser disse i lys av hegeliansk filosofi og noen nyere filosofer. Jeg vil bruke den som hjelp til forståelse av Kierkegaard og en kilde til bakgrunnen i hegelsk filosofi.

I tillegg vil jeg bruke *Kierkegaard humanismens tænker* av J. Sløk og *Opgør med Kierkegaard* av K.E. Løgstrup som mer generelle innføringer i Kierkegaards filosofi. Løgstrups bok vil også bli benyttet i de mer kritiske lesningene av Kierkegaard.

1.2.2 Lesepartnere

Skjervheim

Skjervheim er en norsk filosof fra siste halvdel av 1900-tallet. Det er flere grunner til å ta med en filosof i denne teologiske oppgaven. Kierkegaard har hatt betydning både for teologien og for filosofien, og derfor kan det være interessant å se hvordan hans tanker har utvikla seg innen filosofien. Dessuten er det vanskelig å skille mellom filosofi og teologi hos Kierkegaard, og han lar filosofien få stor innvirkning på teologien. Derfor kan det være

relevant å se hans filosofi i møte med nyere filosofer. For det andre har Skjervheim noen modeller for å se på forholdet mellom sannhet og subjektivitet som kan være interessante å ha med i denne spesialoppgaven.

Jeg vil bruke essayene *Deltakar og Tilskodar* og *Sanning og subjektivitet*. Jeg vil referer til sidetall slik de står i essaysamlingen *Deltakar og tilskodar og andre essay* (Oslo 1996).

Kjønnteori

Jeg vil peke på noen likheter mellom Kierkegaard og noen feministiske teoretikere. Her vil jeg bruke Toril Mois bok *Hva er en kvinne?* Dette er en innføring i kjønnteori, der flere teoretikere blir presentert. Jeg vil hovedsaklig ta utgangspunkt i hennes bruk av Simone de Beauvoir.

1.3 Metode

Når jeg skal jobbe slik med Kierkegaards tekster må jeg først gjøre rede for hermeneutikken og metoden jeg bruker for å jobbe med og tilegne meg det Kierkegaard skriver. Til dette vil jeg hovedsakelig bruke Ricœur og Gadamer. Av Ricœur vil jeg bruke artikkelen ”Hva er en tekst? Å forstå og forklare”, og av Gadamer artikkelen ”Tekst og fortolkning”. Begge i norsk oversettelse i *Hermeneutisk lesebok*.

1.3.1 Ricœur

I følge Ricœur er ikke tekst bare nedskreven tale⁷, men må fortolkes med andre metoder enn en talt ytring.⁸ En ytring kan uttrykkes enten gjennom tale eller gjennom tekst, og de får hver sine karakteristikk. Når man taler er det snakk om en dialog mellom sender og mottaker. Dette betyr at det er spørsmål og svar⁹, og en toveiskommunikasjon. Dette får bl.a. betydning for måten språket forholder seg referensielt til verden. Et referensielt utsagn finnes bare som referanse til objektet det refererer til. I det dette objektet forsvinner, er utsagnet

⁷ Ricœur (1986), s. 60

⁸ Ricœur (1986), s. 67

⁹ Ricœur (1986), s. 60-61

dødt. Unntaket er utsagnet som historisk fakta, at det har vært et utsagn som har referert til noe, men siden dette ikke er nedskrevet er dette et rent fortidig og historisk fakta.

Tekst er derimot ikke en dialog. Det som er skrevet er avsluttet før spørsmålene leseren har kommer tilbake til forfatteren. Den referensielle rammen er heller ikke den samme for forfatter og leser. Derfor må fortolkningen innebære en fullføring av referansene¹⁰. Dette gjøres bl.a. ved å knytte an til andre tekster, som tar plassen til virkelighetens referansepunkt. Det skrevne ord blir derved et referansepunkt, noe det talte ord ikke kan bli i seg selv¹¹. Dette har med at det skrevne utsagn transcenderer tiden, og dermed kan bli et nåtidig objekt som kan refereres til.

Når det kommer til lesningen, får dette konsekvensen at en tekst både kan forklares ut fra seg selv og andre tekster, og fortolkes som ytring i forhold til forfatter og leseres verden¹². Ricœur mener begge må være med, og han viser ved eksempel hvordan man kan bruke de to metodene for å tolke teksten.

Teksten kan som sagt forklares ut fra seg selv og andre tekster. Ricœur mener her at det er lingvistikkens metoder som er best egnet for å analysere strukturene i teksten¹³. Denne metoden kan benyttes til å analysere handlingsstrukturene, personstrukturene og fortellerstrukturene i teksten. Slik kommer man frem til mønstre i teksten som kan hjelpe å trenge ned i tekstens innhold. For eksempel kan man analysere Kierkegaards tekster på fortellestrukturene. Da vil man bl.a. finne at han veksler mellom abstrakte filosofiske analyser og illustrerende bilder eller lignelseslignede fortellinger.¹⁴

Når man skal forklare teksten ut fra seg selv og litteraturen, ser man på språklige strukturer i teksten, og analyserer de i forhold til hverandre og andre tekster. Man ser på disse strukturene som språklige strukturer, og ikke som meningsbærende utsagn. Dette er da ikke en fortolkning i Diltheys forstand, men det ligger nærmere opp til hans begrep forklaring¹⁵.

¹⁰ Ricœur (1986), s. 63

¹¹ Ricœur (1986), s. 63

¹² Ricœur (1986), s. 67

¹³ Ricœur (1986), s. 72

¹⁴ se AE, SKS 7, s. 184¹²⁻¹⁹ opp mot 184¹⁹⁻²⁶ for et eksempel på dette

¹⁵ Ricœur (1986), s. 70

Denne metoden vil ikke kunne benyttes på talen på samme måte, da man ser strukturene opp mot hverandre, og forutsetter å kunne gå frem og tilbake mellom dem.

Denne analysen må stå i dialog med en fortolkningsprosess. Denne fortolkningen er en tilegnelse av teksten.¹⁶ Dette betyr at man bruker teksten til å tolke seg selv. I dette fullføres det kommunikative aspekt ved teksten. Den blir da som talen¹⁷ gjennom diskursen.

Når man skal fortolke teksten i forhold til forfatters og lezers verden må man fullføre den som kommunikasjon. Dette kan man gjøre både i brudd med forklaringen, og i forlengelse. Når man fortolker teksten bruker man teksten til selvtolkning.¹⁸ Dette er tilegnelsen av teksten.

Fortolkningen og forklaringen må stå i et dialektisk forhold til hverandre¹⁹, og en lesning av en tekst bør befinne seg i begge disse, og bruke de for hverandre. Analysen av strukturene hjelper med tolkning av mening, og meningsnivået hjelper analysen av strukturene.

1.3.2 Gadamer

Gadamer har noe av det samme skillet som Ricœur mellom tekst og tale, men han vektlegger at tekst og skriftlig meddelelse ikke nødvendigvis er identiske størrelser. Heller ikke muntlig meddelelse og tale. Eksempelvis er en brevveksling skriftlig meddelelse som for brevvekslerne kan betraktes som en dialog og tale²⁰. Den har også noen av tekstens egenskaper, men er ikke identisk med én av de to kategoriene.

Når det gjelder lingvistikkens rolle er Gadamer mer skeptisk enn Ricœur. Gadamer mener den lingvistiske analysen av språklige strukturer går i motsatt retning av hermeneutikkens

¹⁶ Ricœur (1986), s. 73

¹⁷ Ricœur (1986), s. 74

¹⁸ Ricœur (1986), s. 73

¹⁹ Ricœur (1986), s. 76

²⁰ Gadamer (1986), s. 176

analyse av teksten²¹. Lingvisten ser ikke på saksinnholdet i teksten, men bare språkets funksjonsmåte.

Han drøfter også forholdet mellom språk og virkelighet. Her ser han på Heideggers kritikk av den metafysiske logosentrisme²². Selv har Gadamer mer tro på at den språklige virkelighet er forståelig. Dette er ut fra nyere filosofis vending tilbake til språket.²³ Språket anses å ligge til grunn for all erfaring og tenkning²⁴.

Han mener at i lesningen er språkets mål å bli glemt, slik at man kommer til saken teksten handler om²⁵. Analyse og tolkning av språket kommer bare når teksten ikke er lesbar (i overførbar betydning. Ikke typografisk lesbar, men språklig forståelig).

Han går også inn på spørsmålet om tolkning er å legge inn mening, eller finne mening. Dette kan selvfølgelig gjøres på begge måter, alt etter hvor forutinntatt leseren er når det gjelder tekstens tema.²⁶ Men teksten står der som referansepunkt, og det blir derfor ikke vilkårlig.

1.3.3 Drøfting

Jeg vil her se på Ricœur og Gadamer i forhold til tekstene jeg skal benytte. Hovedsakelig vil jeg ta for meg Kierkegaards tekster, men det vil også gjelde for annen litteratur jeg benytter. Kierkegaard har selv skrevet noen tekster om forståelsen og lesningen²⁷. Jeg vil benytte dem til en viss grad i denne drøftingen, dog ikke helt ukritisk. Det er skjedd mye innen hermeneutikken siden Kierkegaard, og disse innsiktene er viktige å ha med.

Når det gjelder forholdet mellom tekst og tale i forhold til denne oppgaves materiale vil jeg se på forholdet mellom tekst og forfatter. Kierkegaard selv mener at han er som en leser til

²¹ Gadamer (1986), s. 174

²² Gadamer (1986), s. 166

²³ Gadamer (1986), s. 170

²⁴ Gadamer (1986), s. 171-172

²⁵ Gadamer (1986), s. 175

²⁶ Gadamer (1986), s. 173

²⁷ *En første og sidste Forklaring* (SKS 7, s. 569-573) og Kapitlet "Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur" (SKS 7, s. 229-273) i AE er de to jeg vil benytte.

sine tekster²⁸. Dette samsvarer delvis med Ricœur. Han legger vekt på avstanden mellom teksten, leseren og forfatter, og sier at forfatteren blir distansert fra teksten slik at han kan kalles første leser²⁹. Ricœur mener også at det er teksten som konstituerer den forfatteren som er interessant. Dette samsvarer med Kierkegaards vektlegging av at det ikke er relevant at han er forfatter av de verk han har skrevet under pseudonym. Det er den forfatteren som kommer til syne i bøkene som er interessant, ikke personen Kierkegaard og hans bekledding og lignende³⁰.

Eksempelet på lingvistisk metode jeg viste til under gjennomgangen av Ricœur (se overfor) vil være relevant så sant den kan hjelpe til med å forstå saken det handler om. Det mener jeg det kan gjøre, da det kan hjelpe til å forklare de abstrakte delene ved hjelp av bilder. Mot denne vektlegging av metoden kan man innvende at det skjer av seg selv, og jeg vill ikke eksplisitt vise til Ricœur hver gang jeg gjengir bildene for å forklare begrepene.

Når det gjelder fullførelsen av referansene må det sies at det er ganske stor forskjell mellom Kierkegaards referanseunivers og mitt. For å bygge bro over noe av dette vil kommentarbindet som følger med bøkene i serien Søren Kierkegaards Skrifter være relevante. Her forklarer de mange av referansene. Også Westphals bok vil være til hjelp når det gjelder å sette inn Kierkegaards tanker inn i samtidens filosofiske strømninger. Det vil dog aldri bli utfyllende, og det vil derfor alltid være en viss avstand.

Det er også viktig å se hvem han retter seg til i tekstene.³¹ Når det gjelder dette kan man se, ut av referansene og måten han refererer, at han forutsetter at det er de filosofisk beleste han henvender seg til. Han har mange utsagn om Systemet, Hegel og hegelianerne Danmark, og forutsetter en kjennskap til dette.

²⁸ Se bl.a. SKS 7, s. 570²⁻³ og s. 229¹

²⁹ Ricœur (1986), s. 63

³⁰ SKS 7, s. 570¹⁶⁻¹⁹

³¹ Gadamer (1986), s. 176

1.3.4 Pseudonymitetsproblematikk

Når man skal skrive om Kierkegaard og ta utgangspunkt i bøker han har skrevet under pseudonym er det nødvendig å se på hvorvidt det er riktig å tillegge synspunktene Kierkegaard, eller å tillegge de den pseudonyme skikkelse. Med andre ord: er det Kierkegaard eller Johannes Climacus som kommer med utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten”? I denne spesialoppgaven blir dette ekstra aktuelt i og med at jeg hovedsaklig bruker to skrift skrevet under samme pseudonym.

Når man leser Kierkegaards egen *En første og sidste Forklaring*³², der han gjør rede for at det er han som har skrevet bl.a. PhS og AE, går det klart frem at han mener det som sies i bøkene skrevet under pseudonym ikke skal tillegges han, men heller tillegges de pseudonyme forfattere. Han har diktet forfatteren som skriver, og derfor er han ”i *Frygt og Bæven* ligesaa lidet Johannes de silentio, som den Troens Ridder, han fremstiller”³³. Det vil si at forfatteren, som skal tillegges meningene og utsagnene, er det Kierkegaard har forfattet, akkurat som man ikke tillegger Peer Gynts (eller fortellerens) utsagn til Ibsen.

På den annen side kan det sies at PhS antagelig er skrevet under intensjonen å gi det ut med Kierkegaard selv som forfatter³⁴. Dette taler for å tillegge ord og meninger til Kierkegaard i stedet for Johannes Climacus. Dette gjelder da ikke AE, men siden de er skrevet av samme forfatter, og Kierkegaard sier at det er forfatterne han har skapt, og ikke verkene deres, kan man tro at Johannes Climacus antagelig ligger tett opp til Kierkegaard i meninger, da Kierkegaard jo lot Climacus være forfatter til et verk som han like godt kunne være forfatter til selv.

Man kan også se på litteraturen om Kierkegaard for å finne om det er en standardmåte for hvem man tillegger utsagnene fra de pseudonyme bøkene til Kierkegaard. Her finner en at det er noe ulikt. Mange (bl.a. innføringer i generell filosofihistorie, innføringer i Kierkegaards filosofi, og en stor del av dybdestudiene av Kierkegaard) bruker Kierkegaards

³² SKS 7, 569-573

³³ SKS 7, 570,¹⁰⁻¹¹

³⁴ Kommentarbundet til SKS 7. s. 381, der det står ”SK havde så sent som i renskriften til PhS planlagt at udgive dette skrift i eget navn, men tilføjede i sidste øjeblik pseudonymen Johannes Climacus som forfatter og sig selv som udgiver”

eget navn, mens noen³⁵ bruker pseudonymets navn. I den siste kategorien er det spesielt en del dybdestudier av én bok eller, som her, bøker skrevet under ett pseudonym, som blir behandlet, og gjerne om temaer som ikke behandles av andre pseudonymer.

I følge Bertung³⁶ brukte Kierkegaard pseudonymene fordi han ikke ønsket å dosere ut et system, men var tilhenger av den indirekte formidling. Dette gjør at forskjellige skrifter av Kierkegaard kan motsi hverandre, dersom man ser utsagnetenes direkte betydning³⁷. De stod i dialektisk forhold til hverandre³⁸. Dette har med det jeg i det følgende prøver å vise, at for Kierkegaard var selve læringens problem like viktig som hva man lærte.

Jeg vil i denne spesialoppgaven hovedsakelig bruke Kierkegaards eget navn. Ideelt sett skulle jeg ha brukt Climacus' navn der det var rimelig å tro at hans mening ikke var Kierkegaards, men da jeg ikke har god nok oversikt over hele Kierkegaards filosofi vil dette kun bli gjort unntaksvis.

1.4 Disposisjon

Når jeg skal se på utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten” må jeg først se på hva som menes med dette, og da er det naturlig å ha en gjennomgang av kapittelet med dette utsagnet i tittelen. Det vil jeg gjøre i tre ledd. Først en beskrivelse av konteksten det er skrevet inn i. Her vil jeg først gå igjennom enkelte sentrale tema fra Hegel og forskriftet (PhS) som AE er etterskrift til. Deretter vil jeg gå igjennom noen viktige begrep som er viktige i Kierkegaards særegne terminologi. Til slutt vil jeg gå igjennom noen viktige problemstillinger han tar opp i dette kapittelet.

Etter en beskrivelse av hva Kierkegaard mener vil jeg gå over til å belyse det ut fra Skjervheim og feministisk teori. Jeg vil da først gi en liten gjennomgang av dialogpartneren og hva denne mener. Dette vil jeg se det i lys av det jeg før har skrevet om Kierkegaards

³⁵ i litteraturen jeg bruker eksemplifisert ved Westphal (1996)

³⁶ Denne gjennomgangen bygger på Bertung, B. *Johannes Climacus – og Kierkegaard. Kommunikation og pseudonymitet*. i artikkelsamlingen *Kierkegaard – pseudonymitet* (1993), s. 33-45

³⁷ Bertung (1993), s. 34

³⁸ Se nærmere beskrivelse av dialektikken under beskrivelsen av Hegels filosofi nedenfor.

tanker. Til sist vil jeg se Kierkegaard i lys av de to dialogpartnerne. Dette leder over i en liten konklusjon.

1.5 Målsetting

Jeg ser på denne spesialoppgaven som er en mulighet for meg til å jobbe litt med noen områder som er sentrale innen både teologi og filosofi, og Kierkegaard er en god venn å ha med på den reisen, for han selv legger jo vekt på reisen³⁹. Jeg ønsker å finne ut hva som ligger i utsagnet ”Sannheden er Subjektiviteten”, og lære mer om Kierkegaards filosofi ut fra dette. Dette er et bra utgangspunkt for å se hvordan hans tanker har vært med å påvirke vår tid.

Jeg ønsker også å bli såpass godt kjent med Kierkegaards tanker at jeg kan komme med relevant kritikk av hans tanker og meninger. Jeg ønsker at dette skal være med på å trene min kritiske sans. Jeg ønsker ikke å bli en ”Kierkegaard-tilhenger”, noe han også advarer mot til stadighet. Han ser det som noe av det beste ved mottagelsen av PhS at det ikke fikk en tilhengerskare⁴⁰. Jeg ønsker derimot å la Kierkegaard hjelpe meg å sette spørsmål ved noen sentrale problemstillinger innen teologi.

Jeg ønsker også å se hvordan hans tanker får resonans i nyere tankestrømninger og hvordan de kan kritiseres ut fra Kierkegaard. Jeg vil også se på hvordan Kierkegaard kan aktualiseres i dag. I dag er ikke Hegels filosofi den store viktige hovedstrømningen som gjennomsyrrer all filosofi og teologi, men likevel mener jeg Kierkegaard har noen spørsmål som fremdeles er aktuelle.

³⁹ se siste halvdel av Capitel 2 i Andet Afsnit i Anden Deel av AE der han snakker om at det er å skrive det for seg selv som er viktig, og at han selv skrev hovedsakelig for seg selv.

⁴⁰ Se forordet til AE. Det er vanskelig å bedømme hva som er ironisk ment her, og hva som også skal leses seriøst, men jeg mener det er god grunn til at begge deler kan være med. Dette bl.a. fordi han også flere andre steder kritiserer det å følge en filosofisk retning bare fordi den er genierklært eller fordi det er moteriktige tanker. Disse tankene vil lett kunne brukes til å komme til slutningen at det å ikke få noen etterfølgere er den beste skjebne et skrift eller en filosof kan få.

2. Sandheden er Subjektiviteten

2.1 Bakgrunn

Capitel 2 i Andet Afsnit i Anden Deel av AE har som overskrift: ”Den subjektive Sandhed, Inderligheden; Sandheden er subjektiviteten”⁴¹. Den siste delen av dette utsagnet er en viktig del av Kierkegaards anliggende i PhS og AE. Dette er et polemisk utsagn, og for å forstå det må vi se på hva han opponerte mot, i hovedsak Hegel og den hegelske filosofi. Denne kalte han *spekulasjonen*. Jeg vil derfor først se på forholdet mellom spekulasjonen og dialektikk⁴² ut fra Hegels filosofi.

Jeg vil deretter se på Kierkegaards historiesyn. Hvilken betydning har historien og historisk viten for ens evige salighet? Dette spørsmål er en del av Kierkegaards problemstilling i PhS⁴³, og også delvis i AE. For å forstå hva han spør om må vi se på hva slags historieforståelse han har. Det er også greit å ha med som bakgrunn for problemstillingene jeg tar opp i forbindelse med ”Sandheden er Subjektiviteten”.

Jeg vil hovedsakelig ta utgangspunkt i Mellemspill i PhS, som ligger mellom Cap IV og Cap V, der han ser på historiens betydning for forskjellen mellom den som levde samtidig med Jesus, og den som lever lenge etterpå.

2.1.1 Hegelsk filosofi

Den hegelske filosofi kaller han for spekulasjonen⁴⁴ og anklager den bl.a. for å være virkelighetsfjern i sin søken etter det objektivt sanne⁴⁵. Hegel hadde som prosjekt å gjøre

⁴¹ AE, SKS 7, s. 173

⁴² han kaller sin egen filosofi dialektikk, bl.a. i undertittelen til AE: ”Mimisk-pathetisk-**dialektisk** Sammenskrift,” (min utheving) (AE, SKS 7, s. 7⁴) og i undertittelen til Frygt og Bæven ”Dialektisk Lyrik” (SKS 4, s. 99⁴)

⁴³ Parafisering av problemstillingen på tittelblad PhS

⁴⁴ AE, SKS 7, s. 9,¹³ (se også kommentarbindet til dette sted)

⁴⁵ se bl.a. AE, SKS 7, s. 30,¹⁻⁵

filosofi til vitenskap. Det var kun det objektivt sanne, det som var sant for alle, som skulle regnes som filosofi. Dette gjorde han bl.a. ved å systematisere logikken, og her ser vi kilden til navnet *spekulasjonen* som Kierkegaard bruker på den hegelske filosofi. Logikken hadde tre aspekt: forståelsen, dialektikken og spekulasjonen⁴⁶.

Forståelsen forsøkte å sette begrep på konkrete fenomen⁴⁷. Dette skal gjøres på en objektiv etterprøvbar måte, og med stadig større detaljer etter som flere og flere begreper defineres i forhold til hverandre, etter mottoet: ”Alt er hva det er, og ikke noe annet”⁴⁸.

Dialektikken er motsetningens område. Her blir det anerkjente underkjent. Ingenting er hva det er for alltid, da alt endelig har sin egen avslutning i seg. Dialektikken er samtalen, med alle de motsetninger som ligger i den mellom de to som samtaler. I Hegels mer berømte skjema, som dog ikke direkte knyttes til logikken, tese – antitese – syntese, kan antitesen sies å samsvare med dialektikken⁴⁹.

Dersom dialektikken samsvarte med antitesen kan spekulasjonen sies å samsvare bedre med syntesen. I spekulasjonen forsones motsetningene (fra dialektikken) til en samsvarighet. Kierkegaard kaller også dette for *mediationen*.

2.1.2 Mellemspil i PhS med spesielt henblikk på historiesynet

I PhS har Kierkegaard et kapittel kalt *Mellemspil*⁵⁰ som kommer mellom Cap IV og Cap V. Her analyserer han en del begreper som er sentrale når vi skal se på hans forståelse av historien. Jeg vil først gå igjennom noen av disse begrepene, for så å se på hvordan han bruker disse i sin analyse. I denne analysen kommer det frem et historiesyn, som er greit å ha med som bakgrunn når jeg skal se på AE og utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten”.

⁴⁶ Westphal (1996), s. 36

⁴⁷ Westphal (1996), s. 37. Se forøvrig også siste kapitel i *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est* (Kierkegaards Papirer 4, B1, s. 103-150). Her definerer han bevisstheten som forholdet mellom realiteten og idealiteten, der realiteten bestemmes som det umiddelbare som sanses (de fysiske ting), mens idealiteten bestemmes som språket. (s. 146-147)

⁴⁸ Min oversettelse av Westphal (1996), s. 37. ”Everything is what it is, and not another thing.” (G. E. Moore)

⁴⁹ Westphal (1996), s. 38

⁵⁰ Det følgende er hentet fra *Mellemspil* i PhS (SKS 4, s. 272-286). Jeg gjør mest bruk av §4 (s. 278-284).

Tilblivelse

Tilblivelse er en forandring fra ikke-eksistens til eksistens.⁵¹ Altså en værensforandring, mens all annen forandring er vesensforandring⁵². Tilblivelse er ikke vesensforandring, da det ville blitt til noe annet enn *dette* som det ble til.⁵³

Muligheten

Den ikke-eksistens som det tilblivne forlater i tilblivelsen er en ikke-eksistens som likevel eksisterer, ellers vil ikke tilblivelsen bli en forandring, da en forandring er fra noe til noe annet⁵⁴. Dette noe som det gâes fra i tilblivelsens forandring er *muligheten*.⁵⁵ Tilblivelse blir da overgang fra mulighet til virkelighet.⁵⁶

Det nødvendige

Det nødvendige kan ikke forandres, og kan derfor heller ikke bli til, men må alltid ha vært.⁵⁷ Det nødvendige er ikke enheten av mulighet og virkelighet, da det nødvendiges vesen er å være, mens det mulige og det virkelige har samme vesen, men mulighet har ikke-væren.⁵⁸ Det nødvendige *er*, og blir derfor ikke til og er derfor absolutt forskjellig fra det virkelige og det mulige. Dvs. Det virkelige er ikke mer nødvendig enn det mulige.⁵⁹ Tilblivelse skjer av frihet, ikke nødvendighet. Dersom en tilblivelse er nødvendig blir den ikke til, men all tilblivelse kommer av en mulighet.⁶⁰

⁵¹ PhS, SKS 4, s. 273²⁸⁻²⁹

⁵² PhS, SKS 4, s. 273²⁷

⁵³ PhS, SKS 4, s. 273¹⁹⁻²¹

⁵⁴ PhS, SKS 4, s. 273²⁹-274³

⁵⁵ PhS, SKS 4, s. 274³⁻⁴

⁵⁶ PhS, SKS 4, s. 274⁴⁻⁶

⁵⁷ PhS, SKS 4, s. 274⁷⁻¹⁶

⁵⁸ PhS, SKS 4, s. 274¹⁷⁻²⁶

⁵⁹ PhS, SKS 4, s. 274³¹⁻³⁶

⁶⁰ PhS, SKS 4, s. 275⁸⁻¹²

Det er forskjell mellom årsak og grunn. Det blir ikke noe til av en grunn, men kun av årsaker, som igjen ender i en ny årsak.⁶¹ Selv ikke naturlovene gjør at noe blir til med nødvendighet, men det skjer i frihet, og ut fra en mulighet.⁶² Den nødvendigheten han beskriver handler om mening, ikke om årsak/virkning.

Forholdet mellom disse

Han bruker disse begrepene i en diskurs som er viktig å forstå for å komme inn i måten han tenker om hvordan tro og viten forholder seg forskjellig til historien og det historiske. Det er derfor viktig å se på *mellemspil* når vi ser på Kierkegaards historiesyn.

Først tar han opp problemstillingen om forbigagne (historiske) begivenheters nødvendighet. Dette viser han at man ikke kan si noe om, like lite som man kan si hva som, med nødvendighet, skal skje. Man kan ikke vite hvorvidt en forbigangen hendelse var nødvendig eller ikke, bare ut fra hvorvidt den har skjedd eller ikke. Han går videre og sier at dersom noe går fra å være mulig til å bli til, endrer det ikke vesen, bare væren, mens det nødvendige er vesensforskjellig fra det mulige. Det nødvendige er evig, mens det tilblevne og det forbigagne er ikke evig.⁶³

Dessuten mener han at tilblivelsen er noe historisk, også for den som ser det tilblevne. Tilblivelsen er ikke umiddelbart tilgjengelig for sansene,⁶⁴ men den er noe vi slutter oss til ut fra det tilblevne. I det man gjør denne slutning blir det tilblevne gjort tvilsomt, da man tenker seg dets forbigagne ikke-væren, og tenker seg dets mulighet, som gjør at det ikke lenger er nødvendig.

Naturen, eller rommet, er til i øyeblikket, mens det forbigagne er til i historien. Det forbigagne har sin virkelighet i historien, og det må derfor holdes for usikkert og sikkert på en gang.⁶⁵ Oppfattelsen må ikke prøve å oppfatte, eller forstå, det forbigagne som noe nærværende, men kun som noe historisk. Det som er historisk (forbiganget) er ikke

⁶¹ PhS, SKS 4, s. 275¹²⁻¹⁴

⁶² PhS, SKS 4, s. 275¹⁶⁻¹⁸

⁶³ PhS, SKS 4, s. 274

⁶⁴ PhS, SKS 4, s. 280¹⁹⁻²⁶

⁶⁵ PhS, SKS 4, s. 280²⁸⁻³⁰

nødvendig (se overfor). Oppfatter man det som nødvendig oppfatter man det feil, det blir da en missoppfattelse, da det forandres i oppfattelsen.⁶⁶ Verken oppfattelse av noe i øyeblikket, viten om det som skal komme, eller viten om det som har skjedd sier noe om nødvendigheten av dette, for oppfattelsen kan ikke si noe om nødvendigheten. Å si noe om nødvendigheten av en historisk hendelse er å profetere om fortiden, for det historiskes visshet bygger på dens uvisshet.⁶⁷

Det tilblevne, som noe umiddelbart observerbart, kan man ikke tvile på, men man må tvile på en hver slutning angående dets tilblivelse. Utsagn om tilblivelsen, og dens nødvendighet er utsagn om det tilblevnes τέλος, og dette tilhører ikke noe vi kan si noe sikkert om ved hjelp av fornuften. Vitenskapens domene er det umiddelbare og årsak/virkning, mens troens domene er meningen og målet.⁶⁸ Utsagn om tilblivelsen og dens nødvendighet er derfor troens domene.

Man kan som sagt se det tilblevne (f.eks. en stjerne), men ikke det tilblevnes tilblivelse. Konkluderer man fra det tilblevne til tilblivelsen gjør man et sprang over i det usikre. Dette sprang er som troens sprang. Man kan se det skjedde, men ikke at det er skjedd. Man kan oppfatte at det var noe og så noe annet, men ikke overgangens natur. Den kan kun troen finne.

Nå må vi skille mellom den greske skeptikers tvil og den hegelske tvil. Den greske skeptiker mener at det man ser er utvilsomt, men enhver slutning man trekker av det er tvilsom. Men samtidig velger han å holde seg in suspensio for å slippe å ta feil, men dette er kun et valg.⁶⁹ Skeptikerne velger å holde seg på avstand, det er ikke et dogme. Troen er det motsatte valg av dette avstandtagens valg. Den er en vilje til å tro tilblivelsen, ikke bare det tilblevne. Troen tror at det er blitt til slik, uten å benekte at det kunne blitt til annerledes. Det anerkjenner tilblivelsens således uten å gi den nødvendighet.

⁶⁶ PhS, SKS 4, 279⁹⁻²⁵

⁶⁷ PhS, SKS 4, 279²⁹⁻³¹

⁶⁸ PhS, SKS 4, 281⁶⁻⁸

⁶⁹ PhS, SKS 4, 281²⁵⁻²⁸²⁶

Når troen tror at det er blitt til gjør den det tilblevne tvilsomt i tilblivelsen, og således tvilsomt i de mulige hvorledes.⁷⁰ Det vil si at den bestemmer seg, i frihet, til å tro mer på tilblivelsen enn det tilblevne. Fordi man, når man sier at noe virkelig er blitt til, og at dette bare var en av flere mulige, betviler dets nåværende forms nødvendighet. Altså ved å tro på tilblivelsen betviler man det tilblevnes nødvendighet og evighet. Således blir troen og tvilen motsatser, for troen setter tilblivelsen over det tilblevne, mens tvilen nekter å slutte til tilblivelsen når den oppfatter det tilblevne.⁷¹ Tro er beslutning, tvil er å nekte å trekke slutninger. Tvileren (skeptikeren) velger å ikke slutte noe som helst, bare sanse uten å trekke slutninger. Den troende trekker slutningen (det historiske), og lar den gå fremfor det sansede.

Men det er også dette skillet mellom tro og tvil som er det som interesserer når det kommer til Guds inntreden i verden som menneske. Når man sier at det er Gud som ble dette mennesket, sier man noe om dette menneskets tilblivelse. Derfor handler dette ikke om det umiddelbart sanselige, men om det historiske. Det handler om meningen med dette menneskets eksistens, ikke årsaken. Det historiske ved Guds inntreden i dette mennesket er derfor ikke umiddelbart tilgjengelig, og er like stort sprang å tro på for den samtidige, som for den senere disippel.⁷²

Troen har tilblivelsen som objekt, mens tvilen har det tilblevne (det umiddelbart tilgjengelige) som objekt. Derfor har millennier ingen betydning for troen, for det er muligheten for tilblivelse som er det som interesserer troen, ikke den umiddelbare virkelighet av det tilblevne. Det er hvorfor (det er slik og slik) som interesserer, ikke hvordan det er, meningen og ikke årsaken.

2.2 Viktige Begreper i AE

Jeg vil nå gå videre med å se på kapittelet som har det berømte utsagnet i tittelen. Jeg vil dele det opp i to, først en redegjørelse for noen av begrepene han bruker mye i dette kapittelet,

⁷⁰ PhS, SKS 4, 283¹⁻³

⁷¹ PhS, SKS 4, 283²¹⁻²³

⁷² PhS, SKS 4, 286⁸⁻¹²

deretter en gjennomgang av noen problemstillinger som er viktige i dette kapitlet. Den siste delen vil jeg ta utgangspunkt i noen begrepspar som kan hjelpe å klargjøre problemstillinga.

Kierkegaard har en terminologi som er særegen, og som kan være vanskelig tilgjengelig. Før jeg går inn på problemstillingene han tar opp, vil jeg derfor kort gå igjennom en del av begrepene som er viktige å ha med som bakgrunn når jeg skal se på problemstillingene han tar opp.

Objektiviteten

Saken det handler om. I forholdet Jeg – Sannheten er det objektive ved sannheten innholdet i den. Det objektive problem ved spørsmålet om kristendommens sannhet er hva denne sannhet er og hvordan den funderes⁷³.

Subjektiviteten

Subjektiviteten er hvordan man forholder seg til en sak. I forholdet Jeg – Sannheten er det subjektive ved sannheten hvordan jeg forholder meg til den. Det subjektive problem ved spørsmålet om kristendommens sannhet er hvordan man forholder seg til kristendommen⁷⁴.

Existeren

Tenkerens Eksistens er viktig i en hver problemstilling, da man ikke kan se bort fra sin egen eksistens når man skal betrakte noe. Man er alltid en eksisterende som betrakter, og kan derfor ikke bare se objektivt på det man betrakter⁷⁵. I dette ligger en tenkning som minner om Kants ”das Ding für mich”-tenkning. Vi kan ikke transcendere våre menneskelige begrensninger⁷⁶. Alt vi ser, det ser vi som eksisterende.

⁷³ AE, SKS 7, s. 26¹⁰⁻¹¹

⁷⁴ AE, SKS 7, s. 26¹¹

⁷⁵ AE, SKS 7, s. 56¹¹⁻¹⁵

⁷⁶ Westphal (1996), s. 115

Aproximationen

Enhver vei mot å finne objektiviteten ved en sak blir bare en Aproximation, en tilnærming. Man vil aldri få absolutt sikkerhet om det objektive ved kristendommens sannhet⁷⁷. Det eneste man kan få sikker viten om er matematiske sannheter, og det er ikke de som er viktig for livet⁷⁸.

Afgjørelsen

Derfor blir da avgjørelsen (valget) det viktige. Man må velge hvilket forhold man skal ha til kristendommen, om man skal være en kristen eller ikke. Det er ikke noe man gjør på grunnlag av sikker, objektiv viten. Valget stiller deg overfor et enten–eller, du kan ikke delvis velge, du må gjøre det helt eller ikke.

Inderligheden

Inderligheten er det man funderer valget på. Dette ordet er nok det som er mest fremmed for oss i dag, men dersom man oversetter det med engasjement gir det noen ganger mer mening. Man må ha engasjement for saken man velger. Det er de etisk-religiøse spørsmål som engasjerer, og det er de som er de viktigste å ta valget i forhold til.

Paradoxet

Paradokset viser inderligheten til sitt fulle. Det er når man kan se motsetningen, uten å forsøke å fjerne motsetningen, men likevel tror fult og helt på det, da viser man den uendelige inderlighet. Man godtar uten skulle forstå. Å tro kan bestemmes som hive seg ut på de 70 000 favners dyp uten å kunne svømme, men likevel hvile i tillit på at det skal ende godt. Dette paradoks er det Abraham opplever når han blir bedt om å ofre Isak – som han skulle bli velsignet gjennom – til guden som skulle gi ham velsignelsen⁷⁹. Likevel går han inn i det på grunn av den uendelige inderlighet.

⁷⁷ AE, SKS 7, s. 30¹⁷⁻¹⁹

⁷⁸ AE, SKS 7, s. 186³⁵-187²

⁷⁹ Se *Frygt og Bæven*, SKS 4, s. 140-143

2.3 Viktige problemstillinger

2.3.1 Forholdet mellom hva og hvordan

Når jeg nå har sett på begrepene han bruker vil jeg videre se på hvilke problemstillinger han tar opp. En problemstilling som er sentral i hele boken er forholdet mellom *hva* som er saksinnholdet i sannheten, og *hvordan* man forholder seg til dette. Dersom man søker å finne svar på det første, søker man etter det objektive ved sannheten. Det andre er det subjektive aspektet ved sannheten.⁸⁰

I slutten av Innledningen til AE legger Kierkegaard opp et skille mellom “Problemet (...) om Christendommens Sandhed” og “Problemet (...) om Individets Forhold til Christendommen”⁸¹. Han kaller videre det første for “Det objektive Problem”, og det andre for “Det subjektive Problem”⁸². Dette skille lar han få nedslag i struktureringen av AE. Han deler boken i 2 hoveddeler der den første (og minste) handler om det objektive problem, mens den andre delen (hoveddelen) handler om det subjektive problem.

Han starter AE med å se på det objektive problem. Her ser han på forsøk som er blitt gjort på å forankre sannheten i noe objektivt. Han viser at både bibelen, kirken og (den hegelske) filosofien ikke strekker til når man skal fundamentere sannheten i noe objektivt. Grunnen er todelt. For det første vil enhver slik søken etter det objektive aldri nå helt frem, det vil kun være en approximasjon. En approximasjon er for lite for å bygge sin evige salighet.⁸³

Den andre grunnen er at man ikke kan transcendere sin subjektivitet ved å forsøke å bli objektiv.⁸⁴ Man kan ikke både iaktta kristendommen objektivt, og lidenskaplig forholde seg til avgjørelsen.⁸⁵ Det er forskjell mellom å vite hva kristendommens objektive sannheter er, og å være kristen. Her legger han også vekt på at det ikke går å gå gradvis inn i kristentroen

⁸⁰ AE, SKS 7, s. 185²³

⁸¹ Begge sitatene er fra AE, SKS 7, s. 24,³⁴⁻³⁵

⁸² AE, SKS 7, s. 26,¹⁰⁻¹¹

⁸³ AE, SKS 7, s. 36²⁷⁻³⁰

⁸⁴ AE, SKS 7, s. 180³²⁻³⁴

⁸⁵ AE, SKS 7, s. 30¹⁻²

ettersom man gradvis lærer mer om hva innholdet er. Det er en kvalitativ forskjell mellom å tro og å ikke tro. Men skal man gå fra en tilstand til en kvalitativt annerledes tilstand må man på ett punkt gjøre et sprang. Det er ikke sammenhengende linje fra ikke-tro til tro. Man må på et tidspunkt ta det avgjørende sprang fra ikke-tro til tro⁸⁶.

Når han har vist at det objektive ikke fører frem ser han på "Subjektets Forhold til Christendommen"⁸⁷. Dette gjør han først ved å se på Lessing, og hans filosofi. Her former han noen teser. I disse kommer det frem at den menneskelige eksistens, og dens dynamiske karakter, er uforenelig med den objektive sannhets evige karakter som noe avsluttet og dermed nærmest statisk.⁸⁸ Dermed flyttes fokuset fra innholdet i teologiske og filosofiske fremstillinger til tilegnelsen av kristendommen og tanker. Dette gjør at formen på fremstillingene får en mye større vekt enn tidligere. Nå er derfor fokuset flyttet fra *hva* innholdet i troen eller kunnskapen er, til *hvordan* man forholder seg til disse, fra hva man skal tro til hva det vil si å tro.

Han benytter det samme skillet når det gjelder kunnskapsformidling. Det å lære bort sannheten må skje på en indirekte måte, da innholdet i sannheten ikke kan formidles. Man kan kun hjelpe den annen til å søke. Dette er en av Sokrates' "jordmorkunsts" viktige erkjennelser. Dette gjør at lærerens person, hans autoritet og hvorvidt han er genierklært ikke har betydning for den lærende. Det eneste som betyr noe er hvorvidt den lærende selv kan finne hjelp i lærerens formidling til selv å komme i forhold til sannheten.

Dette kommer også av at den lærende ikke har noen større tilgang til (eller eiendomsforhold til) sannheten enn den lærende. Dette kommer til uttrykk når Climacus forteller om sitt kall til å bli forfatter. Her legger han vekt på at siden han *ikke* er noe geni, og derfor ikke har noen overmenneskelig tilgang til sannheten, må han se på det som en eksisterende, og dermed fra et subjektivt ståsted⁸⁹. Han ironiserer også med de store "genier" som setter seg

⁸⁶ AE, SKS 7, s. 21²⁰⁻³⁰

⁸⁷ AE, SKS 7, s. 63

⁸⁸ AE, SKS 7, s. 114¹⁵⁻²³

⁸⁹ AE, SKS 7, s. 219³⁰⁻³⁶

over de som de skal være lærere for ved å dosere den sannheten de oppfører seg som om de eier⁹⁰.

Forholdet til sannheten er inderligheten, og derfor vil noen kalle det for galskap å legge all vekt på dette. Da innvender han at det å legge all vekt på objektiviteten, innholdet, er like mye galskap som å legge all vekt på det subjektive, inderligheten. Dersom en prøver å vise for hele verden at man ikke er gal ved å hele tiden si allmenne, objektive sannheter, som at jorden er rund eller at alt bør betviles vil det virke mot sin hensikt⁹¹. Dersom en man kom bort til deg på gaten og bare sa objektive sannheter ville du ta han for å være temmelig gal. I begge grøftene ligger altså galskapen på lur. Uten objektiviteten blir man lik Don Quixote⁹², men uten subjektiviteten blir man lik en plaprende papegøye som bare ramser opp sannheter den har lært å si⁹³. Likevel mener Kierkegaard at galskapen i subjektivismens grøft er bedre enn den i objektivitetens grøft da han mener den første er mer menneskelig enn den andre⁹⁴.

2.3.2 Det evige og det temporære

Som jeg så vidt var inne på i foregående kapittel er det ikke slik at Kierkegaard mener at Verdenssystemet ikke finnes, men han mener at mennesket, fordi det er temporært, eksisterende subjekt, ikke har tilgang til denne evige sannheten. Kun den evige Gud har det. Dette betyr ikke at mennesket ikke kan finne enkelte objektive sannheter⁹⁵, bare at tilværelsens system er utilgjengelig. De sannheter man kan få objektiv viten om er også likegyldige for subjektet. De sannheter som man kan få objektiv viten om er bl.a. matematiske sannheter, men det som betyr noe, og som man ikke kan få objektiv viten om er de etisk-religiøse sannheter⁹⁶.

⁹⁰ AE, SKS 7, s. 221³⁻⁵

⁹¹ AE, SKS 7, s. 178¹⁹-179¹⁴

⁹² AE, SKS 7, s. 179²³⁻²⁵

⁹³ AE, SKS 7, s. 179²⁵⁻³⁵

⁹⁴ AE, SKS 7, s. 179³⁵-180¹¹

⁹⁵ AE, SKS 7, s. 186³⁵-187¹

⁹⁶ AE, SKS 7, s. 181²⁰⁻²³

Dette fremhever paradokset. Paradokset er her at den evige sannhet og det å eksistere settes sammen⁹⁷. For Sokrates kom dette frem ved at man, når man ble en eksisterende, mistet den umiddelbare tilgang til sannheten, og når man erkjenner noe, erindrer man det fra den evige preeksistens. Som temporære eksisterende fremkommer paradokset ved at man forsøker å forholde seg til evigheten hvor ens sjel har vært før⁹⁸.

I kristne termer kan man kalle skillet mellom preeksistensen, med dens kunnskaper, og eksistensens mangel på tilgang til disse for arvesynden. Arvesynden gjør at det ikke er mulig å komme tilbake til preeksistensens kunnskaper, og derfor må man heller se fremover, inn i eksistensen, og gjøre spranget inn i eksistensen.⁹⁹

Paradokset er at den evige sannhet vil forholde seg til en eksisterende¹⁰⁰, men i kristendommen er jo denne evige sannhet i seg selv paradokset. For kristendommen er sannheten, den vesentlige sannhet, at den evige Gud ble et eksisterende, temporært begrenset, menneske i inkarnasjonen. Dette er det absurde, at paradokset (inkarnasjonen) blir den evige sannhet som forholder seg til den eksisterende. Det absurde (den kristne tro) er derfor et dobbelt paradoks.

Nå ligger sannheten man søker i tiden og eksistensen, siden denne sannheten er Guden selv inkarnert i verden. Det gjør at den evige sannhet er å finne i eksistensen, og dermed i øyeblikket eller fremtiden, ikke fortiden.¹⁰¹ Spekulasjonen vil derimot forsøke å erindre seg ut av eksistensen og inn i det objektive, inn i de evige sannheter fra preeksistensen eller inn i innholdet i den historiske sannhet. Det gjør at de aldri vil se den inkarnerte sannhet som det den er, da den søker etter sannhet på feil sted. Gudens inntreden i tiden, og sannheten man kan komme i forhold til gjennom dette, ligger verken i historien, som innholdet i fortellingene om dette mennesket, eller i innholdet i de evige sannheter man forsøker å dedusere eller eksperimentere seg frem til. Det er derimot i paradokset og resignasjonen (av

⁹⁷ AE, SKS 7, s. 191³⁻⁴

⁹⁸ Westphal (1996), s. 124

⁹⁹ AE, SKS 7, s. 191⁸⁻²¹

¹⁰⁰ AE, SKS 7, s. 192¹³⁻¹⁴

¹⁰¹ AE, SKS 7, s. 191³⁵-192⁵

intellektet) i møtet med dette paradokset. Det er i tilblivelsen, som jeg ovenfor viste var innen troens domene, og ikke i det tilblevne objekt.

2.3.3 Subjektiviteten som Sannheten og som Usannheten

For å få frem noe viktig i forbindelse med utsagnet ”Sandheden er Subjektiviteten” går Kierkegaard tilbake til et utgangspunkt der Subjektiviteten er Usannheten¹⁰². Dette er fordi det hele begynner med at mennesket nettopp ikke har direkte tilgang til sannheten, fordi det er eksisterende. I det øyeblikk mennesket begynte å eksistere gikk det inn i eksistensens kategori, og mistet dermed evighetens objektive kategori. Dette gjør at subjektiviteten har blitt usannheten.

Den kristne tanken om syndefallet mener han kan brukes som en parallell til dette¹⁰³. Synden viser til det radikale skillet mellom det eksisterende mennesket og den evige sannhet. Arvesynden viser hvordan man, bare ved å bli født inn i eksistensen, har mistet tilgangen til sannheten. Det viser også hvordan man det ikke er i menneskets makt å komme seg tilbake til sannheten ved egne evner, det må komme noe utenfra.

Nå er mennesket revet vekk fra den objektive sannhet, og alle veier tilbake, enten de er gjennom erindringen eller spekuleringen, er stengt. Nå er det nettopp gjennom subjektiviteten (som var det som gjorde at man mistet tilgangen) man må kaste seg fremover. Eksistensen er det han har blitt kasta inn i, og det gjør at det er her man må søke sannheten, i subjektiviteten. Med andre ord: Man har mistet objektiviteten fordi man har blitt subjektivitet. Altså må man søke den sanne subjektivitet, ikke den objektivitet som ligger nærmest sannheten, da denne likevel er kvalitativt motsatt av sannheten.

Her kommer også gudens inkarnasjon inn i bildet. Som beskrevet over kommer den evige sannhet (Gud) inn i tiden, for at mennesket, som ikke kan transcendere tiden, kan finne sannheten i tiden¹⁰⁴. Sannheten blir subjektiv slik at subjektet, som ikke kan søke utenfor det subjektive, skal ha tilgang på sannheten.

¹⁰² AE, SKS 7, s. 189⁷⁻⁹

¹⁰³ AE, SKS 7, s. 191⁸⁻²⁹

¹⁰⁴ AE, SKS 7, s. 192²⁻⁴

Her fremgår det også klart, som jeg har vært inne på opptil flere ganger i foregående kapitler, at ”Sandheden er Subjektiviteten” kun gjelder mennesket. Den evige objektive sannhet er i evigheten, mens mennesket er i eksistensen og tiden. Derfor er ikke utsagnet et utsagn om den evige sannhet, men mer om menneskets eksistens.

3. Lesning i lys av andre retninger

Jeg vil nå gå over til hver enkelt samtalepartner jeg har valgt. For hver av dem vil jeg først redegjøre for hvorfor jeg har valgt nettopp denne samtalepartner og utvalget av skrifter, gi en gjengivelse av hva som kommer til uttrykk i disse skrifter og relatere dette til Kierkegaard. Til slutt vil jeg lese Kierkegaard i lys av samtalepartnerene.

3.1 Skjervheim

Jeg vil starte med å se på den norske filosofen Hans Skjervheim som hadde sitt virke siste halvdel av det 20. århundre. Han er interessant i denne oppgaven fordi han tar opp noen av den samme kritikken Kierkegaard hadde mot Hegel, men Skjervheim står i polemikk mot Positivismen. Det at Skjervheim står mot positivistisk empirisme, mens Kierkegaard står mot hegeliansk idealisme, gjør at språket og resonnementene til tider er forskjellige. Dette må vi ha i minne de følgende kapitlene.

De to essayene jeg kommer til å ta utgangspunkt i er *Deltakar og tilskodar* og *Subjektivitet og sanning*. Det sistnevnte sier seg nesten selv, da det har en tittel som henspiller på nettopp utsagnet og kapitlet jeg jobber med i denne oppgaven. Det tar opp noen vanlige forståelser og misforståelser i forbindelse med dette utsagnet, og gjør en begrepsanalyse av ordet *subjektivitet*. Det førstnevnte essay regnes som et viktig oppgjør med positivismen hvor det å bli objektiv problematiseres, og det avsluttes med et blick til Kierkegaard og AE.

3.1.1 Deltakar og tilskodar

I dette essayet tar han opp hvorvidt en som forsker på mennesker kan forholde seg som en tilskuer som ser på den han forsker på som et rent objekt, eller om forskeren også må delta i en samtale med den annen. Han ser både på hvorvidt det er mulig å kun være tilskuer, og hvorvidt det er ønskelig.

Når du blir stilt overfor en person som kommer med et utsagn kan du forholde deg på to måter. Du kan enten gå inn på utsagnets innhold og handle i forhold til dette, eller du kan forholde deg til det faktum at personen sa utsagnet og analysere dette. Velger du den første

måten er du deltager i samtalen og behandler personen som subjekt på linje med deg, velger du den andre måten er du tilskuer og behandler personen som et objekt.

Psykologisering er et godt eksempel på å objektivere den man snakker med¹⁰⁵. Man prøver å finne ut hvorfor den andre sier det den sier: ”er det på grunn av din vanskelige oppvekst du mener dette?” Man går ikke inn på innholdet i utsagnene. Når dette gjøres utenfor psykolog-pasient-forholdet gjør det at den som psykologiserer setter seg over den annen, og setter seg i et forhold til den annen der man ikke lar seg engasjere av saksinnholdet i utsagnet. Man gjør den annen til kun et objekt.

Her gjør man seg til psykologien eller vitenskapen, den objektive betraktende ånd, som ikke tar med at man eksisterer selv. Dette er det samme som Kierkegaard kritiserer spekulasjonen for å gjøre, glemme at de er spekulanter og observere som om det var den abstrakte spekulasjon som observerte. Dette viser også Skjervheim ved å vise til Kierkegaards vekt på eksistensen.¹⁰⁶

Når man derimot deltar i samtalen, på linje med den annen, lar man seg engasjere av utsagnets innhold. Som jeg argumenterte for tidligere, kan man til tider oversette ordet *inderlighet* hos Kierkegaard med *engasjement*. Dette fordi det gjelder å engasjere seg i sin eksistens, ikke bare være objektivt betraktende. Dette er også hva Skjervheim peker på¹⁰⁷, men da også i konteksten av en samtale med en annen. Det er samtalen man skal engasjere seg i. Her får det en litt annen vinkling, men hos begge gjelder det å engasjere seg i eksistensen og ikke bli objektiv og uengasjert. Skjervheim tar senere opp igjen engasjementbegrepet og knytter det til valget.¹⁰⁸ Det er både likheter og ulikheter mellom den måten Kierkegaard ser på inderligheten og Skjervheims *engasjement*.

Kierkegaard legger vekt på inderlighetens motsats til det man kan vite objektivt, dvs. de matematiske sannheter. Jo mer objektiv viten om en sak, jo mindre inderlighet¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Skjervheim (1996), s. 75

¹⁰⁶ Skjervheim (1996), s. 86

¹⁰⁷ Skjervheim (1996), s. 71

¹⁰⁸ Skjervheim (1996), s. 80

¹⁰⁹ AE, SKS 7, s. 186-187

Skjervheim har et lignende syn, men det er da determinisme som er motsatsen til engasjement¹¹⁰. Dersom man vet hvordan det skal gå, engasjerer man seg ikke for å gjøre noe med det.

Skjervheim legger også vekt på at engasjement ikke er en følelse eller noe man velger. Kierkegaard er derimot opptatt både av avgjørelsen og fastholdelsen av inderligheten i uendelig lidenskap. Dette kan synes som strider mot Skjervheim. Mot dette kan det innvendes at Kierkegaards *uendelige lidenskap* ikke er noe som varierer eller som oppfører seg som vi typisk forbinder med følelser. Det oppfører seg mer slik som målbevisstheten når man følger opp et valg man har tatt. Skjervheim modererer også sitt utsagn om at det ikke er valg med at man kan velge hva man engasjerer seg i, bare ikke å være engasjert. Han knytter det også opp mot tvilen, og da spesifikt Descartes' tvil.¹¹¹

Skjervheim viser også at det å psykologisere motparten i en samtale kan være helt ødeleggende for samtalen¹¹², og at motparten kan vende psykologismens våpen tilbake. ”Er det ikkje slik at du psykologiserer som du gjer, fordi du på den måten kan hevda deg sjølv ved å redusere andre?”¹¹³. Dette minner ikke så rent lite om Kierkegaards måte å vende en del av spekulasjonens metoder mot spekulantene selv, og gjennom det vise hvordan de ikke selv lever etter egne prinsipper. Eksempelvis kan nevnes spørsmålet om utsagnet *De omnibus dubitandum est* skal betviles.¹¹⁴ Skjervheim mener også at positivismen har et dogmatisk forhold til sin grunnsetning, at alt skal kunne bevises¹¹⁵. Metodisk minner dette om Kierkegaards påpekning av troen som forutsetning i det hegelske system, dette systemet som selv hevder å være uten forutsetninger¹¹⁶.

¹¹⁰ Skjervheim (1996), s. 80

¹¹¹ Skjervheim (1996), s. 81

¹¹² Skjervheim (1996), s. 75-76

¹¹³ Skjervheim (1996), s. 76

¹¹⁴ Joh. Clim, Pap 4, B1, s. 128¹⁵⁻¹⁶ ”det [befalingen om å tvile] skal Du have Tak for, men Du maa tilgive, at jeg nu ogsaa tvivler om dette Udsagns Rigtighed.”

¹¹⁵ Skjervheim (1996), s. 80

¹¹⁶ AE, SKS 7, s. 24⁶⁻⁷

Skjervheim identifiserer også psykologismen, den retning som psykologiserer alle utsagn og gjennom dette river ned ethvert rasjonelt teorigrunnlag (inkludert sitt eget dersom det gjøres konsekvent), med positivismen¹¹⁷. Denne positivismen vil se alt som fakta, i Kierkegaards terminologi være objektive.

Skjervheim viser også til Kierkegaards utsagn fra AE at det er de religiøse og etiske problemene som er det sentrale¹¹⁸, og ikke de matematiske som vi kan få objektiv viten om. Han avslutter sitt essay med å vise til hvordan Kierkegaard i AE viser at vi som subjekt ikke kan ta den objektive tilskuers perspektiv. Vi må alltid ha i minne at vi er eksisterende subjekt.¹¹⁹

Til sist vil jeg bare ta med et perspektiv som jeg mener er en konsekvens av både Kierkegaards og Skjervheims tanker om subjektivitet i møtet med et utsagn. Skjervheim vektlegger at det er utsagnets innhold man skal la seg engasjere i, og ikke behandle det som et faktum at personen kom med dette utsagn. Ut fra dette er det nærliggende å trekke konklusjonen at utsagn ikke får mer autoritet av at det er en berømt filosof som har sagt det. Dette er også noe man finner igjen hos Kierkegaard, bl.a. (i ironisk form) i forordet til *Begrebet Angest*¹²⁰ der han ironiserer over at han tilber enhver autoritet, bare det utbasuneres at dette er denne filosof som er på mote for tida.

3.1.2 Subjektivitet og sanning

Essayet *Subjektivitet og sanning* er en gjennomgang av subjektivitetsbegrepet, hovedsaklig hos fenomenologien og eksistensialismen, og forskjellige misforståelser av dette¹²¹. Fenomenologien og eksistensialismen er representert ved henholdsvis Husserl og Heidegger. Skjervheim går først igjennom fire forskjellige bruk av begrepet *subjektivitet*.

¹¹⁷ Skjervheim (1996), s. 78

¹¹⁸ Skjervheim (1996), s. 79

¹¹⁹ Skjervheim (1996), s. 86-87

¹²⁰ SKS 4, s. 314⁶⁻¹³ ”Hvad menneskelig Autoritet angaaer, er jeg en Fetischdyrker, og tilbeder lige from en Hvilken som helst, naar det blot tilstrækkeligen ved Trommeslag vorder bekendtgjort, at det er ham, jeg skal tilbede, at han er Autoritet og Imprimatur iaar.”

¹²¹ Skjervheim (1996), s. 111

Den første måten å bruke subjektivitet på er ”*Subjektivitet som usanning.*”¹²² Her ser en det subjektive som det motsatte av det objektive forstått som det som en kommer frem til ved en epistemologisk analyse. Det kan sammenlignes med skillet mellom ”das Ding an sich” og ”das Ding für mich” i Kants filosofi, men går lengre i sin nedvurdering av det subjektive. Det er usannheten fordi det kun er en blek kopi av det objektive, det virkelige.

Innen positivistisk empirisme blir det som kommer mellom forskeren og objektet det forskes på sett på som et onde. Å si at det er forholdet, eller til og med forskjellige forhold, mellom forsker og objekt som er sannheten blir derfor idioti for disse. Derfor vil man lett forkaste både Kierkegaard og de senere strømninger som bygger på hans subjektivitetsbegrep.

Mot dette kan man benytte Kierkegaards utsagn om at det ikke er i forbindelse med matematiske problem og lignende at man ikke har tilgang til sannheten, men derimot i forbindelse med det som er viktig i et menneskes liv: etikk og religion. Her støter man mot positivismens store forutsetning, at det er det som positivt kan bevises som er vitenskaplig og dermed viktig. Dette er rake motsetningen til det Kierkegaard henter fra Pascal: det som er viktig kan jeg ikke vite, og det jeg kan vite er ikke viktig for meg. Man kan også kritisere positivismen med at deres grunnsetning ikke kan bevises, men derimot er et verdivalg.

Den andre måten å benytte subjektivitetsbegrepet på er ”*Subjektiviteten som eit forhold til sanninga.*”¹²³ Dette minner mye om Kierkegaards skille mellom det objektive som hva og det subjektive som hvordan. Begge legger her vekt på at man, samme hvor mye man forsøker å forholde seg objektiv eller som en tilskuer, aldri klarer å transcendere sin subjektivitet som har et forhold til det man observerer. I dette forholdet kommer subjektiviteten inn samme hvor mye man forsøker å innta en uinteressert eller spekulerende objektiv holdning.

Den tredje måten er ”*Subjektiviteten sin ontologiske «plass».*”¹²⁴ Her ser han på forskjellige tanker om subjektets forhold til verden. Kan subjektet heve seg ut av historien og se verden utenfra? Hva er det epistemologiske subjektet? Hva er forskjellen mellom dette og verden?

¹²² Skjervheim (1996), s. 112

¹²³ Skjervheim (1996), s. 116

¹²⁴ Skjervheim (1996), s. 118

Er det epistemologiske subjektet bare en del av verden, eller er det noe kvalitativt annet enn verden det er tilskuer til?

Ved hjelp av disse spørsmålene ser vi at fenomenologien og empirisk positivisme tenker forskjellig om forskerens subjektivitet. Fenomenologien ser at subjektet ikke kan observere seg selv på samme måte som det kan observere verden.

Dette bygger på noe han kommer inn på i *Deltakar og tilskodar*. Her viser han at subjektet ikke kan objektivere seg selv¹²⁵. I det man forsøker å objektivere seg selv er det et historisk selv man objektivierer. Dersom man skulle klare å objektivere seg selv, måtte man objektivere seg selv som objektivierende seg selv som objektivierende seg selv ... og så videre i det uendelige. I det man forsøker å objektivere seg går dette selv over i å gjøre noe annet enn det man forsøker å objektivere det gjørende.

Hvor står da dette uobjektiverende subjekt i forhold til verden den objektivierer i sin observasjon? Dette er noe han viser at den empiriske positivismen ikke tar høyde for.

I den fjerde delen viser Skjervheim hvor Heidegger står i forhold til fenomenologien i dette spørsmålet. Han har et annet historiesyn, subjektets forhold til historien forståes forskjellig¹²⁶. Her er subjektet historisk på en helt annen måte. Heidegger mener filosofien er det stedet hvor det forsøkes å oppnå selvforståelse. Dette gjør at tanken om subjektet som totalt uforståelig for seg selv ikke godtas. Selvforståelsen av subjektet viser at det er mer enn et rent transcendentalt subjekt det er snakk om. Subjektet forsøker å forstå seg selv innenfor tidens kategori. Dette viser at subjektet ikke er et evig transcendentalt subjekt, men derimot endelig, begrenset. Det kan også få en viss grad av selvforståelse, men den er ikke en fullstendig. Mennesket ligger i spenningen mellom at det har viten, men ikke er allvitende. Når vi oppdager nye sannheter blir andre tildekket.

Heidegger er også mer opptatt av å skrive inn i sin samtid,¹²⁷ og dette leder oss videre til neste kapittel, som er en konkret bruk av filosofi inn i sin, og vår, samtid: feministisk teori.

¹²⁵ Skjervheim (1996), s. 73

¹²⁶ Skjervheim (1996), s. 123

¹²⁷ Skjervheim (1996), s. 121

3.2 Feministisk teori

Jeg har her valgt å ta utgangspunkt i boken *Hva er en kvinne?* av Toril Moi. Dette er en innføring i feministisk teori, der hun ser på teorier om kjønn. Den er delt opp i fire, førfeminismen, 60- og 70- tallet, poststrukturalismen og Simone de Beauvoir. I tillegg kommer en anvendelse av Beauvoir på nyere eksempel innen jussen. Moi foretrekker helt klart Beauvoirs teorier, og viser hvordan denne kan korrigere flere av de andre, også de nyere feministiske teoriene.

Grunnen til at jeg har valgt å ta med feministisk teori er fordi den, spesielt i Beauvoirs utforming, har paralleller til Kierkegaards subjektivitetsteori og hans vekt på valget. Foruten de relasjonelle båndene til eksistensialismen¹²⁸, er det også idémessige linjer fra Kierkegaards subjektivitetsteori til feministisk teori. Dette gjør det fruktbart å lese de to i lys av hverandre. Jeg vil derfor bruke del fire i *Hva er en kvinne?* mest, da den handler om Beauvoir.

Jeg kan begynne med et problem som har vært viktig tidligere i denne oppgaven, forholdet mellom objektiv vitenskap og menneskelig liv. Det som feminismen står i polemikk mot er en positivistisk biologi som blir brukt til å rettferdiggjøre kjønnsrollene og samfunnsstrukturer bygget opp rundt disse. Her blir det hevdet at kvinnen fra naturens side er utstyrt til å føde og oppdra barn. Menn er derimot utstyrt til å styre og skape verdiene i samfunnet. Disse tankene var spesielt populære sent på 1800-tallet¹²⁹, og ble brukt til bl.a. å argumenter mot å gi kvinner stemmerett¹³⁰. Man mente at det å føre arten videre var det som styrte ethvert menneske, en tanke som var inspirert av den nye evolusjonsteorien til Darwin. Forplantningen, og forplantningsorganet, var da det som styrte mennesket til en stor grad, så mye at det har blitt kritisert for å gjøre mannen om til en diger sædcelle, og kvinnen om til en diger eggcelle. Dette førte til en biologisk determinisme, der alle ”valg” man tok var styrt av forplantningsdriften.¹³¹

¹²⁸ Jeg tenker her spesielt på forholdet mellom Simone de Beauvoir, en hovedskikkelse i feminismen, og Jean Paul Sartre, som er viktig inne eksistensialismen.

¹²⁹ Moi (2002), s. 33

¹³⁰ Moi (2002), s. 38

¹³¹ Jeg har her prøvd å gjengi feminismens kritikk av denne retningen, og bruker derfor en del av deres termer og slagord.

Mot dette kommer Beauvoir med påstanden om at ”kroppen er en situasjon”¹³². Dette er viser til at man ikke kan redusere kvinneligheten til det biologiske, og man kan ikke redusere et menneske til kjønn. Vårt kjønn er en av betingelsene for vårt liv, men det er bare en av mange. Det vil også være forskjellig hva man ønsker som mennesker, og andre forskjeller vil gjøre kjønn til varierte situasjonsbetingelser, man står i forhold til situasjonen, og den påvirkes av personen like mye som personen påvirkes av situasjonen. Man velger selv hvordan man stiller seg til denne betingelsen, den er ikke en stivnet realitet som alltid er den samme. Vi må selv legge meningen inn i hva det vil si å være kvinne/mann.¹³³

Hun bruker også Merleau-Ponty til å komme med en kritikk av objektiveringen av verden gjennom vitenskapen.¹³⁴ Han legger vekt på at vi ikke kan finne en objektiv synsvinkel, men alltid ser verden som eksisterende mennesker med menneskelig erfaring. Dette er en argumentasjon man finner igjen hos Kierkegaard i AE, her mot spekulasjonen som glemmer at det er en spekulant som står for denne spekulasjonen.¹³⁵ Dette benytter Beauvoir seg til å kritisere metoden med å bygge normative kjønsmønstre på ”objektiv”, biologisk vitenskap. Kroppens som meningsbærende kan ikke vitenskapenes objektivering av kroppen finne frem til, det er en situasjon man må velge hvordan man forholder seg til.¹³⁶

Dette gjør at Beauvoir, i motsetning til nyere feminister med skillet mellom biologisk og sosialt kjønn, kan betrakte kroppen som en ikke-normativ kilde til forståelse av hva en kvinne er.¹³⁷ Skillet mellom biologisk og sosialt kjønn gir den biologiske determinismen rett i at kroppen er kun kvinne, men man legger til det sosiale laget, som helt atskilt, som stedet for forståelse av hva en kvinne er.¹³⁸ Her mener Moi at man må tilbake til Beauvoir og hennes forståelse av kroppen som situasjon, og ikke radikalt atskilt fra psyken og det sosiale. Beauvoir viser at kroppen er mer enn kjønnsorganet, og derfor er det ikke bare som kjønn

¹³² Sitat hentet fra Moi (2002), s. 91

¹³³ Moi (2002), s. 95

¹³⁴ Moi (2002), s. 96-97

¹³⁵ AE, SKS 7, s. 56⁸⁻¹⁴

¹³⁶ Moi (2002), s. 98

¹³⁷ Moi (2002), s. 111

¹³⁸ Moi (2002), s. 108

man opplever verden, men hovedsaklig som menneske. Noen av de nyere feministiske retningene, spesielt poststrukturalismen, får problemer med å la opplevelsen av tilværelsen skje via kroppen, da de slik Moi ser det, ikke har klart å frigjøre seg fra den biologiske determinismens syn på kroppen.¹³⁹

3.3 Kierkegaard i lys av Skjervheim og Moi

En sentral kritikk av den positivistiske vitenskapen, spesielt hos Moi men også noe hos Skjervheim, er at den blir deterministisk. Man har ikke lenger noe reelt valg. Begge bruker determinisme som en prøvestein på teorier de ser på.¹⁴⁰ De legger også stor vekt på valget, som er motsetningen til determinisme. Skjervheim viser at positivismen ender opp i deterministisk, naturlovstyrt samfunnsforståelse.¹⁴¹ Moi har de biologiske deterministene som det klareste eksempelet på en teori som kan virke kvinneundertrykkende. Feminismens kamp sees nærmest som en kamp mot biologisk determinisme når denne legitimerer en konservativ holdning til kjønnsrollemønstre og sosiale strukturer. Her er det Beauvoir legger vekten på at kroppen og det biologiske er en situasjon man må velge hvordan man skal forholde seg til. Begrepet situasjon har også et frihetsmoment i seg.¹⁴² Valget ligger implisitt i situasjonen.

Valget er også sentralt for Kierkegaard. Det er dette som er grunnen til at Sannheten er Subjektiviteten. Objektiviteten vil føre til en determinisme, som igjen fører vekk fra det reelle valget. Det er subjektiviteten, og inderligheten i møtet med det reelle valget, som er sannheten.¹⁴³

I *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est* er det reelle valget viktig. Han viser bl.a. at man ikke kan følge Descartes i oppfordringen om å tvile på alt dersom det blir gjort

¹³⁹ Moi (2002), s. 66-68 og 109.

¹⁴⁰ Se bl.a. Skjervheim (1996), s. 85 (Marx' historiske fatalisme) og Moi (2002), s. 33 og 68 (deler grunntanken til biologisk determinisme)

¹⁴¹ Skjervheim (1996), s. 80

¹⁴² Moi (2002), s. 98-99

¹⁴³ AE, SKS 7, s. 186

til et påbud. Man må selv velge å tvile på alt, og da må man også tvile på hvorvidt det er riktig å følge påbudet om å tvile på alt.¹⁴⁴ Han viser i den avsluttende analysen at tvilen forutsetter en interesse, og at objektiviteten og fakta bare er forutsetninger som ikke kan bli grunnlag for tvil uten en interesse som setter flere fakta i forhold til hverandre.¹⁴⁵

I PhS, Capitel I utlegger han subjektiviteten som usannheten. Dette gjøres for at Øyeblikket skal få betydning. I dette kapitlet formulerer han hvordan man kan se på tradisjonelle teologiske nøkkelord (synd, arvesynd, omvendelse, gjenfødelse etc.) i lys av idealismen, slik at valgøyeblikket skal få avgjørende betydning. Her kan man lese inn reformasjonstidens problemstilling om den frie eller trellbundne viljen. Hvordan kan man velge sannheten uten å vite sannheten? Dersom du blir gitt sannheten, har du da valgt den? Dette har med det jeg nettopp skrev om, at man må selv velge å tvile, og dersom man har fått påbud om å tvile på alt, da må man begynne med å tvile på dette påbuds riktighet, dersom man skal kunne si man har valgt tvilen.

I dette kapitlet er det frigjøringen fra usannheten som er problemet. Kan man komme seg ut ved egen hjelp?¹⁴⁶ Med andre kristne termer: Hvordan få nåden gratis, og likevel ikke så lettvindt at man tar det som en selvfølge, og dermed glemmer og forkaster den?

Descartes, og hans tvil, gjennomsyrrer *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*, og det tas også opp igjen i både PhS og AE. Skjervheim har pekt på hvordan nettopp Descartes er den filosofen, i nyere tid, som har lagt størst vekt på nettopp valget og det å virkelig velge å ta valget.¹⁴⁷ Dette bruker både Kierkegaard og Skjervheim som argumenter mot filosofier de ser som deterministiske. Hegeliansk filosofi blir deterministisk gjennom sitt historiesyn og gjennom sitt syn på det objektive som filosofiens tema, og positivistisk empirisme blir det når den forsøker å forske på mennesket. Beauvoir bruker derimot andre teorier til å nedkjempe biologisk determinisme som hindrer folk i å være engasjert.

¹⁴⁴ Joh. Clim, Pap 4, B1, s. 136

¹⁴⁵ Joh. Clim, Pap 4, B1, s. 148²¹⁻³²

¹⁴⁶ PhS, SKS 4, 224¹⁹⁻²²

¹⁴⁷ Skjervheim (1996), s. 81

4. Konklusjon

Jeg vil til sist oppsummere enda noen av de punktene i denne oppgaven som jeg ser som sentrale, og se på hvordan disse henger sammen.

Kierkegaard legger på mange måter premissene for å skille mellom de objektive vitenskaper, og de subjektive. Med de objektive mener jeg de som handler om det man kan vite (noe jeg har vist at han mener bl.a. matematikken er). De subjektive er de som har med det menneskelige subjekt å gjøre. De subjektive har med mening, mens de objektive har med årsak/virkning.

Skjervheim tar opp dette skillet, og bruker det til å kritisere bruk av objektiverende metoder i de subjektive vitenskapene¹⁴⁸. Han viser til at psykologien, og deler av sosiologien, har en tendens i denne retning, og at man da gjør mennesket til objekt, noe som igjen påvirker den man prøver å studere. Han bruker det også som en begrunnelse for at man ikke bare kan, men skal, bruke andre metoder innen humanvitenskapene enn innen realvitenskapene. ”Sandheden er Subjektiviteten” gjelder derfor ikke på samme måte for realvitenskapene som for humanvitenskapene. For realvitenskapene gjelder det at de ikke skal begrense mennesket til kun objekt *når* de forsker på mennesket, mens for humanvitenskapene gjelder det at de ikke skal objektivere studiet sitt *fordi* de studerer mennesket.

Fra Beauvoir og Moi kan vi hente en kritikk til dette skillet, der det blir for fundamentalt, men denne kritikken ligger også delvis hos Skjervheim, og jeg mener man kan finne den hos Kierkegaard selv. Denne kritikken går ut på at man som mennesker også er kropp, og man må ikke å skille det kroppslige og det sosiale for mye. Dersom man gjør det vil man lett ende opp i en virkelighetsfjern humanvitenskap. Skjervheim, og Kierkegaard, kommer her inn med et viktig korreks, nemlig at dette går begge veier. En realvitenskap som ikke tar med at man også er eksisterende subjekt, som påvirkes av sin subjektivitet, blir også virkelighetsfjern. Man må ha med bevisstheten om egen eksistens, eller persepsjonsproblematikken som Skjervheim kaller den¹⁴⁹, i enhver forskning på verden.

¹⁴⁸ Det kan her nevnes at hans magisteravhandling heter nettopp *Objectivism and the Study of Man*.

¹⁴⁹ Skjervheim (1996), s. 115

Dessuten er ikke en empiristisk positivistisk tilnærming til humanvitenskapene redelig, og dette gjør at Husserl kan hevde at det er fenomenologi som er den ekte positivisme.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Skjervheim (1996), s. 116

Etterord

Helt til slutt vil jeg bare komme med noen helt personlige betraktninger om denne oppgaven (et lite avsluttende uvitenskaplig etterord om du vil). Kierkegaard legger vekt på veien og læringen, mer enn innholdet, og jeg må da først få takke mine veiledere som har hjulpet meg på forskjellige stadier i den prosessen; Jan-Olav Henriksen, Marius Gunnar Mjaaland og Kjetil Hafstad. Takk for god veiledning. Jeg har trengt den for å trenge inn i Kierkegaards tanker.

Dette leder meg til neste betraktning. Jeg har gjennom denne oppgaven vært så heldig å kunne bruke mye tid på å prøve å trenge ned i Kierkegaards tekster. Dette har tatt tid, men har vært en stor fornøyelse når jeg har trengt litt og litt dypere inn. Jeg har, etter hvert, kommet litt på innsiden av språket til Kierkegaard, og har allerede fått lyst til å ta fatt på flere av hans bøker, eller lese disse ennå en gang, nå som jeg jo har en liten forutsetning til å forstå noe.

Kildeliste

- Bertung, B. & Müller, P. & Norland, F. (red.) (1993): Kierkegaard pseudonymitet (Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 21). København: C.A. Reitzel
- Gadamer (1986): se Lægheid, S & Skorgen, T.
- Gouwens, D. J. (1996): Kierkegaard as religious thinker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. A. (1912): "Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est"
Kierkegaards papirer, bind 4: 103-150. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, S. A. (1997): Frygt og Bæven (Søren Kierkegaards Skrifter 4: 97-210).
København: Gads forlag
- Kierkegaard, S. A. (1997): Filosofiske Smuler (Søren Kierkegaards Skrifter 4: 211-306).
København: Gads forlag
- Kierkegaard, S. A. (1997): Begrebet Angest (Søren Kierkegaards Skrifter 4: 307-462).
København: Gads forlag
- Kierkegaard, S. A. (2002): Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Søren Kierkegaards Skrifter 7). København: Gads forlag
- Lægheid, S. & Skorgen, T. (red.) (2001): Hermeneutisk lesebok. Oslo: Spartacus.
- Løgstrup, K.E. (1968): Opgør med Kierkegaard. København: Gyldendal.
- Moi, T. (1998): Hva er en kvinne? Kjønn og kropp I feministisk teori. 2. Utgave. Oslo: Gyldendal
- Ricœur (1986): se Lægheid, S. & Skorgen, T.
- Skjervheim, H (1996): Deltakar og tilskodar og andre essays. Oslo: Aschehoug.
- Sløk, J (1978): Kierkegaard – humanismens tænkter. København: Hans Reitzel.
- Westphal, M (1996): Becoming a self; A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. West Lafayette: Purdue University Press