

En tilnærming til forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Søren Kierkegaard sin  
filosofi via Knud Ejler Løgstrup sin kritikk av Kierkegaard.

Av Ingjald Finjord

kandidatnummer 127109

Masteroppgave i Filosofi FILO350

Universitetet i Bergen, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

Veileder: Bjørn Holgernes

Jeg ønsker herved å takke min veileder, professor Bjørn Holgernes ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, for uvurderlig hjelp til min masteroppgave i filosofi ved Universitetet i Bergen, våren 2010. Jeg ønsker også å takke Bård Hobæk for hans hjelp til korrektur og grammatiske anliggender og familie for praktisk støtte underveis i arbeidet. Til sist vil jeg også takke alle ved femte etasje i Sydneshaugen 12/13 for å bidra til et godt arbeidsmiljø.

# Innholdsfortegnelse

Innledning	side 4
Kapittel 1: Løgstrups kritikk – en lesning av Løgstrups polemikk	side 7
Kapittel 2: Nestekjærlighet og lidenskap – en lesning av <i>Kjerlighedens Gjerninger</i>	side 25
Kapittel 3: Unntaket fra allmennheten – en lesning av <i>Frygt og Bæven</i>	side 46
Kapittel 4: Et utvidet perspektiv på Løgstrup – en lesning av <i>Sygdommen til Døden og Begrepet Angst</i>	side 55
Kapittel 5: Intersubjektivitet og språk – en lesning av Pia Søltoft	side 72
Konklusjon	side 80

## Innledning

Problemfeltet for denne masteroppgaven i filosofi vil være den danske filosofen Søren Kierkegaard (1813-1855) sin tenkning. Mer konkret vil jeg gå inn på problemstillinger vedrørende spenningen mellom subjektivitet og intersubjektivitet hos Kierkegaard, og innfallsporten vil være den kritikken som blir rettet mot han av den danske teologen og filosofen Knud Ejler Løgstrup (1905-1981), som blant annet var professor ved Teologisk Fakultet ved Aarhus Universitet fra 1943 til 1975.

En underliggende problemstilling i oppgaven er relasjonen mellom den enkelte sitt selvforhold og forholdet til det annet menneske. Kierkegaard blir i denne sammenheng ofte kritisert for at han legger for lite vekt på betydningen av intersubjektive relasjoner. Et typisk trekk ved denne kritikken er at individets selvrealisering i Kierkegaard sitt perspektiv blir en prosess preget av ensomhet og individualisme, hvor kun Gud og den enkelte selv er til stede. Samspillet med andre mennesker anses ofte for å bli neglisjert i denne forbindelse, og et relevant tema i denne sammenheng er hvorvidt mellommenneskelige relasjoner får betydning for den enkelte sitt selvforhold og selvoppfatning.

Løgstrup står for en sterk utgave av denne kritikken mot Kierkegaard, og jeg vil forsøke å redegjøre for hans synspunkter og ta stilling til dem. Jeg stiller meg selv hovedsakelig kritisk til Løgstrup sin fortolkning og kritikk av Kierkegaard, på to måter. For det første mener jeg at Løgstrup på enkelte sentrale punkter feiltolker Kierkegaard, med det resultat at han tillegger han en strengere kristendomsfortolkning enn Kierkegaard faktisk forfekter. For det andre synes jeg Løgstrup kanskje har vært litt selektiv i henhold til hvilke verker av Kierkegaard han henviser til. Som jeg etterhvert vil påpeke ville en behandling av *Sygdommen til Døden* og *Begrebet Angest* muligens kunne nyansere kritikken hans, men han ser stort sett bort fra disse skriftene. Selv om jeg altså er av den oppfatning at Løgstrup har en urimelig streng tolkning av Kierkegaard sin kristendomsforståelse, vil jeg allikevel understreke at han identifiserer enkelte problemområder i Kierkegaard sin filosofi. Jeg vil derfor også forsøke å få frem hvilke aspekter av Løgstrup sin kritikk som etter min mening er mest relevante for en kritisk vurdering av Kierkegaard i en forlengelse av min undersøkelse.

For å sette Løgstrup sin behandling av Kierkegaard i perspektiv vil jeg trekke inn den danske Kierkegaardforskeren Pia Søltøft. Søltøft, som er cand.theol. fra Københavns Universitet i 1992, fullførte ph.d.graden ved Søren Kierkegaard Forskningscenteret i 1998. Hun har etter 1999 over flere år vært formann for Søren Kierkegaard Selskabet i Danmark. Jeg baserer min tolkning av

Søltoft på hennes bok *Svimmelhedens Etik- om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Levinas og især Kierkegaard*, heretter referert til som *Svimmelhedens Etik*, hvor hovedfokuset er på forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Kierkegaard sin filosofi. En sentral tese i boken er at det i Kierkegaard sitt forfatterskap er en nær forbindelse mellom den enkelte sitt selvforhold og forholdet til det annet menneske. Dette er et standpunkt som stemmer overens med min lesning av Kierkegaard, selv om jeg selvsagt har et langt mer begrenset utgangspunkt sett ut fra faglig bakgrunn. Min behandling av Søltoft sine synspunkter vil oppta mindre plass i oppgaven enn min nærlesning av Løgstrup sin kritikk og utvalgte verker av Kierkegaard. Jeg har ikke til hensikt å gi en helhetlig fremstilling av hennes posisjon, og jeg kommer heller ikke til å gi en grundig gjennomgang av *Svimmelhedens Etik*. Min bruk av Søltoft er heller å regne som en kommentar til min vurdering av Løgstrup sine synspunkter samt et forsøk på å vise fruktbare problemområder i forlengelsen av hans kritikk av Kierkegaard. Jeg håper på dette viset å produsere en mer helhetlig masteroppgave. Min kritikk av Løgstrup kan sies å være det lukkende aspektet ved oppgaven, mens kommentaren via Søltoft er å anse som et åpnende aspekt. Selv om jeg som sagt er uenig med Løgstrup på viktige punkter er min intensjon å skrive en åpen oppgave.

Jeg vil nå si litt om mitt valg av kildemateriale. Av Løgstrup har jeg valgt å sette meg inn i *Opgør med Kierkegaard* (1967) og *Den etiske Fordring* (1956), i sistnevnte benytter jeg meg hovedsakelig av det avsluttende kapittelet, *polemisk epilog*. Løgstrup gir i dette materialet en grei fremstilling av sin tolkning og herav følgende kritikk av Kierkegaard. Av Kierkegaard sine verker bruker jeg særlig *Kjerlighedens Gjerninger* (1847) da Løgstrup henviser utstrakt til dette, og fordi dette verket i seg selv er en god inngangsport til problematikk rundt subjektivitet og intersubjektivitet hos Kierkegaard. Jeg benytter meg forøvrig av de pseudonyme verkene *Frygt og Bæven* (1843), *Begrebet Angest* (1844), heretter referert til som *Begrepet Angst*, og *Sygdommen til Døden* (1849) da jeg mener disse gir et utvidet perspektiv på Løgstrup sin kritikk. Tematikken i *Frygt og Bæven* er etter min mening interessant sett i forlengelsen av Løgstrup sin posisjon og er relatert til min bruk av Pia Søltoft.

Løgstrup henviser ellers også til Kierkegaard sitt pseudonym Johannes Climacus sin kristendomsfortolkning, via kritikk av denne slik den fremstår i *Philosophiske Smuler* (1844) og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846). I denne sammenheng ser Løgstrup også på *Indøvelse i Christendom* (1850), skrevet av Kierkegaard under pseudonymet Anti-Climacus. Da oppgaven min etterhvert tok retning av problematikk tilknyttet *Frygt og Bæven* og *Sygdommen til Døden*, har jeg derimot valgt å ikke behandle *Indøvelse i Christendom* eller Johannes Climacus sine skrifter, men et blikk på disse verkene vil utvilsomt være et godt

supplement til arbeidet som er utført i denne masteroppgaven. Løgstrup henviser også tidvis til andre skriftsteder i Kierkegaard sin produksjon, men jeg har valgt å begrense meg til den ovenfor nevnte litteraturen. Av Pia Søltoft har jeg kun benyttet meg av *Svimmelhedens Etik* (2000). Jeg refererer også kort til Bjørn Holgernes sin bok *Selvets Gåte – i lys av Søren Kierkegaards tenkning*.

Utover dette har jeg ikke benyttet meg av kommentarlitteratur, delvis grunnet tidspress. Denne mangelen på bredde er muligens en svakhet ved min masteroppgave, men jeg vil samtidig påpeke at verkene jeg behandler står på egne ben.

Alle referanser til kildematerialet er til de utgaver som er angitt i litteraturlisten. Ved direkte sitering har jeg brukt tegnsettingen i gjeldende verk, med unntak av at jeg konsekvent har sett bort fra Kierkegaards omstendelige bruk av store og små bokstaver, også ved gjengivelse av Søltoft og Holgernes sine siteringer av Kierkegaard.

# Kapittel 1

## Løgstrups kritikk – en lesning av Løgstrups polemikk

Før vi fordypet oss nærmere i Søren Kierkegaards skrifter skal jeg redegjøre systematisk for den kritikken som blir rettet mot han fra Løgstrup sin side. Løgstrup tar eksplisitt avstand fra Kierkegaard både i *Opgør med Kierkegaard* (1967) og i *polemisk epilog*, det avsluttende kapittelet i *Den etiske Fordring* (1956). Jeg vil redegjøre systematisk for den kritikken Løgstrup fremlegger. Da jeg som nevnt i innledningen gir Kierkegaards verk *Kjerlighedens Gjerninger* en viktig rolle i min undersøkelse vil jeg også legge stor vekt på Løgstrup sin behandling av tema fra nevnte verk.

Løgstrup tillegger Kierkegaard en temmelig hard kristendomsfortolkning, og han setter deretter i gang med å kritisere denne. Et tilbakevendende moment som Løgstrup understreker er at Kierkegaard i hans øyne forsøker å avsondre enkeltindividet fra det sosiale feltet, for at den enkelte i isolasjon skal realisere sitt forhold til Gud, en prosess som ikke vil la seg influere av mellommenneskelige relasjoner. *Kjerlighedens Gjerninger* omtales av Løgstrup som et genialt uttenkt system for å holde andre mennesker fra livet på en mest mulig effektiv måte.<sup>1</sup>

I *polemisk epilog* legger han frem sitt syn på nevnte verk. En sentral tanke her er at Kierkegaards nestekjærlighetsbegrep er en abstrakt kjærlighet som egentlig kun omfatter en selv og Gud. «Nesten» er blitt en abstraksjon. Løgstrup ser også en idealisering av lidelse hos Kierkegaard som han tar sterk avstand fra. At et kristent og moralsk liv nok vil innebære forsakelse sier ikke Løgstrup seg uenig i, hos Kierkegaard oppfatter han derimot selve lidelsen i kjærligheten som et formål i seg selv. Den kristne kjærligheten innebærer å gjøre seg selv og den elskede ulykkelige.

Det ser ut til i stor grad å være Løgstrups lesning av *Kjerlighedens Gjerninger* som har dannet dette inntrykket hos han, i *polemisk epilog* starter han med å gi sin tolkning av verket for deretter å kritisere det. Et springende punkt i kritikken er hvorvidt den elskedes avvisning og misforståelse er et mål i seg selv, slik Løgstrup hevder. «Det ligger derfor i Kierkegaards tankegang at det verste som kunne skje, ville være at nesten forstod at han var gjenstand for kjærlighet. Hvis nesten forstod at det ble handlet godt mot han, ville – kristelig sett – alt være ødelagt.»<sup>2</sup> Dette fordi den kristnes selvfornektelse ville bli spolert av nestens forståelse av den. Den kristnes offer ville blitt belønnet med nestens beundring av det.

Den kristne kjærligheten, slik den temateres i *Kjerlighedens Gjerninger*, må møtes med hat hos

---

1 *Den etiske Fordring*, side 262.

2 *Ibid.*, side 250.

den elskede for at den som elsker i sannhet skal være selvutslettende, i Løgstrups lesning. Lik den sanne kristendommen møtes med verdens motstand, må dette også gjelde kjærligheten. Den kristne kjærligheten misforstås med nødvendighet da den kristne ikke har den elskedes timelige lykke i tankene, dens eneste formål er å hjelpe den elskede til å hjelpe Gud, et poeng Løgstrup legger stor vekt på. All annen hjelp til nesten er fåfengt, og vil kun bidra til å vekke egenkjærlighet. «Men saken er at en hvilken som helst annen velgjerning enn denne ene til å hjelpe han til å elske Gud, vil nesten forstå er en velgjerning mot seg selv og bifalle og beundre. Disse kan derfor ikke komme i betraktning som den sanne kjærlighetens gjerninger.»<sup>3</sup> Vi ser altså at den elskedes forståelse av den kristnes velgjerninger er av sentral karakter. Men hvorfor blir dette så viktig for Løgstrup? Løgstrup tolker Kierkegaard til at selve muligheten for det onde blir så vesentlig å unngå at vi om nødvendig må utsette det gode for å avverge ondskaper, og for å unngå at den kristne vil ta sine velgjerninger til egen inntekt må denne bli møtt med den fulle avvisning. Dette blir for Løgstrup menneskefiendtlig, og han er forøvrig kritisk til hvorvidt verdens hat, spott og hån med nødvendighet vil holde den kristne fast i selvfornektelse. Han påpeker at det ikke finnes den adferd fra de andres side som den kristne i en ulidenskapelig eller lidenskapelig selvishet ikke skulle kunne ta til inntekt for seg selv, heller ikke hat eller forfølgelse. Det ville jo også være besynderlig hvis menneskets selvishet eller uselvishet simpelthen berodde på andres stilling til det.<sup>4</sup> Dessuten: Om det virkelig var de andres misforståelse og hat som i situasjonen holder den kristne fast i selvfornektelse, så måtte den kristnes oppgave og liv bestå i å sette seg i den situasjonen. Dette ser Løgstrup som en opplagt urimelighet som ligger latent i Kierkegaards tenkning, selv om Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* viker tilbake for den.

Et annet viktig poeng for Løgstrup er at avvisningen blir en forusettning for selve det kristeliges tilstedeværelse hos Kierkegaard. «Det forholder seg ikke slik at motstanden med alle dens gjenvordigheter kanskje kan komme, kanskje kan utebli. Hvis den utebli, har det kristelige ikke vært tilstede. Hvis verden ikke lenger gjør motstand mot det kristelige, er kristendommen avskaffet, slik at det ikke lenger er noe som heter kristelig selvfornektelse. For en verden som ikke byr det kristelige motstand, er blitt god som evigheten – og i evigheten er kristendommen og den kristelige selvfornektelse avskaffet.»<sup>5</sup>

Hva har så den elskede å gå ut fra i sin dom om hvorvidt det er kjærlighet han eller hun er gjenstand for? Svaret på dette er i følge den verdslige visdom den elskede sin kjærlighet til seg selv. Om den elskendes adferd og handlinger faller sammen med den elskedes egenkjærlighet, vil den elskede felle den dom at den elskende viser han/henne kjærlighet. Den lidenskapelige kjærlighet

---

3 Ibid., side 250.

4 Ibid., side 256.

5 Ibid., side 252.



består hos Kierkegaard kort sagt i å oppfylle alle den elskedes ønsker, slik Løgstrup ser det. Den lidenskapelige kjærligheten blir samhold i selvkjærlighet.

Løgstrup understreker kontrasten i *Kjerlighedens Gjerninger* mellom den lidenskapelige kjærligheten og den kristne nestekjærligheten, i Løgstrup sin tolkning er utøvelsen av denne nestekjærligheten ensbetydende med å hjelpe nesten til å elske Gud. En kjærlighet som består i å oppfylle det andre menneskets timelige ønsker, derimot, har ikke noe med ekte nestekjærlighet å gjøre. Løgstrup synes Kierkegaard gir nestekjærligheten en begrensning som den ikke har i Jesu forkynnelse. Hos Jesus ser han et klart fokus på å hjelpe nesten med timelige anliggender, som eksempel gir han beretningen om den barmhjertige samaritan. Mannen som var overfalt av røvere ønsket utelukkende hjelp med umiddelbare jordiske vilkår, og det ville jo vært litt rart om samaritanen i stedet for å stelle han og gi han mat og drikke skulle reflektere over om dette ville hjelpe den sårede til å elske Gud høyere.

Vi ser altså at Løgstrups tolkning av den kristelige kjærlighetens mottagelse hos den elskede på sett og vis er todelt. For det første må den kristne være helt selvutslettende, og i tillegg må verden møte han med motstand. Men, spør nå Løgstrup, innebærer ikke dette et fokus på de andres oppfattelse av den enkeltes kamp for å etterleve den kristne fordringen som vil gjøre det vanskeligere å fullbyrde den i total selvutslettelse?<sup>6</sup> Om Løgstrup har rett i sin tolkning vil han ha funnet et problematisk punkt i Kierkegaards filosofi. Denne kritikken vil i hvert fall tilsynelatende kunne underbygges ved å gå inn i det nest siste kapitlet i *Kjerlighedens Gjerninger*, *Den kjerlighedens gerning at anprise kjerlighed*. I denne talen, som Løgstrup omtaler som et dikterisk eksperiment, tar Kierkegaard opp hvordan kjærligheten må prises, om det skal skje dikterisk. Her må den som anpriser kjærlighet gjøre seg selv til en selvkjærlig for at selvutslettelsen skal være total. Ellers vil den talende få respekt utad for sitt fravær av egoisme. Det er altså ikke nok at dikteren er selvutslettende i sitt indre. Løgstrup poengterer eksplisitt en annen indre motsigelse i Kierkegaards tenkning her. Hvorfor er denne behandlingen av anprisningen av kjærlighet kun et eksperiment, og hvorfor ville det ikke gjelde i den virkelige verden? Jo, for der ville ikke den kristne la det bero på menneskene om hans kjærlighet ser ut som selvkjærlighet og i denne misforståelsen være selvfornektelse, den kristne ville selv sørge for å gjøre seg til den selvkjærlige for å gjennomføre selvfornektelsen. Denne konsekvensen av sin egen tenkning viker Kierkegaard ifølge Løgstrup tilbake for.<sup>7</sup>

Løgstrup reagerer også på det han anser som et overdrevent fokus på kjærligheten til den elskede kontra kjærligheten til den u-elskelige gjenstand, det vil si den vilkårlige nesten man ikke

---

6 Ibid., side 256-257.

7 Ibid., side 258.

står i et personlig forhold til. Kierkegaard skiller mellom to slags konflikter hos den kristne som utøver nestekjærlighet. Den ene er kun av indre karakter og henspiller på hvorvidt man klarer å ta hensyn til den andres behov på bekostning av en selv. Den andre konflikten foregår samtidig også i det ytre, i kontakt med verden og dens avvisning. Uansett hvor pinefull denne siste konflikten er, så bidrar det allikevel til å gjøre konflikten utholdelig at nesten tar form av fienden eller en fremmed. Uendelig mye mer pinefull blir den når avvisningen kommer fra de man elsker høyest. Dette fokuset hos Kierkegaard ser Løgstrup som en nødvendig konsekvens av at det er i forhold til den elskede eller vennen at avvisningen er på sitt mest smertefulle, og kjærligheten må være maksimalt smertefull for at selvutslettelsen skal være gjennomgripende. I kristelig forstand blir da forholdet til den elskede og vennen langt mer avgjørende enn forholdet til den u-elskelige gjenstand. Å være kristen består altså ifølge Løgstrups tolkning av Kierkegaard i å drive motsetningen mellom den lidenskapelige kjærligheten til den elskede og kjærligheten til nesten til det ytterste og i umenneskelig lidelse holde motsetningene sammen. Men spørsmålet som da reiser seg er hvordan Kierkegaard kan anse det som et utslag av Guds godhet at Gud skjenker mennesket dets lidenskapelige kjærlighets livsmulighet for ved dens hjelp i mest bokstavelige forstand å pine en kjærlighet til seg ut av mennesket.<sup>8</sup>

Løgstrup kritiserer også følgende definisjon av kjærlighet som han hevder å finne i *Kjerlighedens Gjerninger*: Kjærlighet er på personlig måte å meddele det sanne uten å sky noe offer. Dette hevder han innebærer å fordre mye av kun seg selv for på den måten å minne de andre om at fordringen er til og samtidig bli misforstått, hatet og hånet. Dette må være alle andre gjerninger enn den ene å hjelpe nesten til å elske Gud, altså gjerninger som hjelper han eller henne timelig og jordisk. Løgstrup mener her å ha satt fingeren på en åpenbar motsigelse hos Kierkegaard.

Han gjør det ellers klart i *Polemisk epilog* at kritikken hans ikke er rettet mot Kierkegaard isolert, men at han ønsker å angripe et teologisk ståsted hvor han anser Kierkegaard for å være en av foregangsmennene. Han retter eksplisitt skyts mot Olesen Larsen. Larsen var talsmann for det danske teologiske tidsskriftet *Tidehverv*, hvor Kierkegaard var en viktig inspirasjonskilde. Løgstrup sidestiller Olesen Larsen sin innholdsbestemmelse av fordringen til enkeltmennesket med Kierkegaards nestekjærlighetsbud. Kierkegaards poengtering av at nestekjærligheten består i å hjelpe nesten til å elske Gud parallelliseres med påstanden om at den ansvarlige gjerning består i å hjelpe nesten til å bli ansvarlig, som han tillegger Larsen. Sitt eget syn på det etiske ansvaret som rettes til den enkelte, som han omtaler som den etiske fordring, hevder han å være i kontrast til Kierkegaard og Larsen sine ståsteder. Han gjennomgår sitt alternativ grundig i *Den etiske Fordring*.

En inngående diskusjon rundt Løgstrups syn på det han omtaler som den etiske fordringen til

---

8 Ibid., side 260.

den enkelte ligger utenfor vår problemstilling, og jeg skal derfor bare gå kort igjennom det her. Mye av utgangspunktet for Løgstrups alternativ er hans oppfatning om at menneskers liv er sammenfiltret med hverandre. I vår daglige omgang med våre medmennesker i varierende kontekster har vi hele tiden i vår hånd en del av livet til det konkrete menneske som vi der og da har med å gjøre. Dette medfører ikke nødvendigvis et omfattende ansvar for dennes livssituasjon, vi må i hvert enkelt tilfelle se hva vi kan tilføre det gitte mennesket. Løgstrup er tydelig på at vi ikke må trekke dette ansvaret for langt, vi må respektere andre mennesker sin selvstendighet og deres ansvar for egne valg. Han ser altså for seg en balansegang. Vi må hele tiden stille opp for andre i den grad vi kan påvirke deres skjebne samtidig som vi må opprettholde en respektfull distanse og la menneskene rundt oss ta sine egne livsvalg.

«Kontrasten ligger i at ethvert menneske er et selvstendig og ansvarlig individ – og at vi uunngåelig og i vid utstrekning er henvist til hverandre, slik at våre innbyrdes forhold på den mest umiddelbare måte er maktforhold, enten det nå er den andres stemning eller skjebne som ligger i våre hender.

Av denne elementære avhengigheten og umiddelbare makten utspringer fordringen om å ta vare på det i den andres liv som er avhengig av en, og som en har i sin makt, idet det ut fra den samme fordring er utelukket at ivaretagelsen noensinne kan bestå i å ta den andres selvstendighet ifra ham for hans egen skyld. Ansvaret for den andre kan aldri gå ut på å overta hans eget ansvar.»<sup>9</sup>

Løgstrup er også klar på at den etiske fordringen han ønsker å tematisere er taus, det vil si at den ikke inneholder noen generell veiledning for som kan hjelpe en til å ta moralske valg i hverdagens mangfoldige situasjoner. Det er opp til hver enkelt i den gitte valgsituasjon han befinner seg i å benytte den innsikt han har til å treffe de rette avgjørelsene. Dette elementet av taushet ved den etiske fordring gjør at Løgstrup også omtaler den som radikal.<sup>10</sup>

«Den radikale fordring er altså uttalt. Tidligere har vi karakterisert den som taus, i motsetning til de forventninger og krav det annet menneske uttaler eller antyder overfor en. Den radikale fordring faller ikke sammen med disse. Når det skjer, er det tilfeldig. Men også i motsetning til de sosiale normene må den karakteriseres som taus. Den kjensgjerning som den radikale fordring springer ut fra, består nemlig ene og alene i at det ene mennesket er prisgitt det andre. Man får ingen nærmere anvisninger om hvordan den andres liv, som er en prisgitt, skal ivaretas. Den radikale fordring selv spesifiserer ingenting, det overlater den til den enkelte. Riktignok er det med ord og gjerninger den andre skal tjenes, med men hvilke må den enkelte selv finne ut fra situasjon til situasjon. Han er henvist til å få vite det av sin egen uselviskhet og livsforståelse.»<sup>11</sup>

---

9 Ibid., side 50.

10 Ibid., side 66.

11 Ibid., side 78-79.

Med en kort beskrivelse av Løgstrups egen utgave av den etiske fordringen rettet til enkeltmennesket på plass kan vi se nærmere på kritikken han retter mot Olesen Larsen og Kierkegaard. Løgstrup tilskriver Larsen to eksklusive disjunksjoner som begrunnelse for dennes syn på ansvarlighet, og begge disse er ifølge Løgstrup falske. Den første er at det etiske ansvaret enten er et ansvar for en selv, eller så er det et ansvar for utfallet av ens handlingsmønster. Her tillegger han Olesen Larsen følgende konklusjon: Utfallet kan man naturligvis ikke ha ansvar for, så ansvaret ligger i å ha ansvar for seg selv. Hos Larsen ser han her en benektelse av at menneskers liv er sammenviklet på en slik måte at det ene mennesket har mer eller mindre av det andre mennesket i sin makt. «Utgangspunktet for Olesen Larsen er den riktige erkjennelsen at menneskers ansvarlighet ikke er sammenviklet med hverandre. Men for å sikre seg mot den misforståelsen, går han så langt at han ikke vil være med på at den etiske fordring utspringer fra den kjensgjerning at menneskers liv er forviklet med hverandre.»<sup>12</sup> Løgstrup lanserer et eget alternativ, nemlig at vi er ansvarlige for vår nestes skjebne i den grad vi har hans liv i vår hånd. Slik var den barmhjertige samaritanen ansvarlig for å hjelpe den sårede med hans akutte behov, men heller ikke mer enn dette.

Den andre eksklusive disjunksjonen hos Larsen er at enten er den etiske fordringen innholdsløs, eller så uttømmes den i de rettslige, moralske og konvensjonelle kravene. Konklusjon: Det er opplagt at den etiske fordring, som er uendelig, ikke kan uttømmes i rettens, moralens og konvensjonens krav, som er endelige, ergo er den innholdsløs. Løgstrup gir Larsen rett i at rettens, moralens og konvensjonens krav ikke kan utledes av den radikale etiske fordring, men av dette vil han ikke slutte at den er innholdsløs. Om fordringen får sitt innhold fra at det ene mennesket er prisgitt det andre, kan man heller ikke utlede de endelige kravene fra den. Den aktuelle situasjonen må til for at den enkelte skal kunne bli klar over hva han skal gjøre.

Kierkegaard unngår trusselen om at kjærlighetens gjerning resulterer i overgrep ved hjelp av hans tanke om den elskedes uunngåelige motstand mot kjærligheten. Likeledes unngår Olesen Larsen trusselen ved å hevde at den enkeltes ansvar består i å være ansvarlig for seg selv. «Man kunne nesten si at de er så redde for å gjøre kjærligheten uformidlet i lefling og smiger, at de i stedet ikke viker tilbake for i stedet å gjøre den uformidlet i anmasselse og overgrep (noe bare det andre menneskets reaksjon sparer dem for). (DF, s.277)»<sup>13</sup> Løgstrup ser forøvrig i Larsen sin utgave av den etiske fordring en tilsvarende innsnevring av Jesu nestekjærlighetsbud som han ser hos Kierkegaard.

Løgstrup går også inn på hvordan den av Kierkegaard påvirkede filosofi og teologi i hans øyne ignorerer livsforståelsen som ligger i Løgstrups tanke om den etiske fordring. Han angir at det fra

---

12 Ibid., side 271.

13 Ibid., side 277.

det gjeldende teologiske ståstedet gis to begrunnelser for dette. Den ene er at man bruker livsforståelsen til å overhøre fordringen slik at det overhodet ikke kommer til noen handling. Den andre er at livsforståelsen er der på forhånd, og derfor disponerer man over den. I stedet for å høre fordringen, bruker man livsforståelsen til å gjøre seg til herre over sitt livs situasjoner og begivenheter. Til dette svarer Løgstrup at det som er der på forhånd, ikke trenger å være disponibelt, selv om det kan være det. Menneskelige realiteter som tillit og kjærlighet er der på forhånd, ondskaper ser hos Løgstrup ut til å være av sekundær karakter og et resultat av at godheten blir undergravd. Men allikevel er de gode realitetene ikke nødvendigvis disponible, fordi de er noe som er skjenket oss. Om vi tar våre dyder som om de er vår egen fortjeneste, vil vi uunngåelig bryte dem ned. Løgstrup ønsker å påkalle en eksistensiell ydmykhet ovenfor for neste og våre dypere menneskelige kvaliteter, nettopp fordi de er noe som er skjenket oss og som vi ikke bør ta for gitt.

Løgstrup tar også opp forholdet mellom godhet og ondskap i avsnittet om ekstensiv og intensiv forståelse av ondskaper i andre del av *Opgør med Kierkegaard*. Den intensive forståelsen er at det er ingen godhet uten ondskap, ondskaper nærer seg ved å spise opp godheten, mens den ekstensive forståelsen innebærer å gjøre ondskaper til et fundamentalt aspekt ved mennesket. Kierkegaards oppfattelse blir her ansett som ekstensiv, ut fra at han i Løgstrups øyne summarisk erklærer elskov og vennskap for egenkjærlighet. Kierkegaard gjør ifølge denne tolkningen ondskaper til alt i menneskets tilværelse og erklærer elskovens spontanitet for ond. Løgstrup på sin side understreker at elskov og vennskap er noe som unnes oss.

Et annet sammenlignende moment Løgstrup tar opp i *polemisk epilog* er pietismens problemstilling hos Kierkegaard. Løgstrup skriver at ulike holdninger eller handlinger sin innbyrdes forenlighet eller uforenlighet kan bety ett av to. Enten hvorvidt to holdninger gjensidig lar hverandres tilværelse være berettiget innenfor en og samme livsforståelse. Eller hvorvidt de kan beslaglegge sinnet på samme tid, eller om dette er ugjørlig rent psykologisk. Hos Kierkegaard er ifølge Løgstrup det psykologiske henseendet det avgjørende med hensyn til forholdet mellom livslystens holdninger og gudsforholdet. Sagt med Kierkegaard sine termer er det absolutte forhold til det absolutte uforenlig med det absolutte forhold til det relative. Med andre ord blir livslystens holdninger uforenlige med gudsforholdet, fordi de ikke kan beslaglegge sinnet på samme tid. Løgstrup anser Kierkegaard i denne sammenheng for å være pietist, i kontrast til Luthers syn. Løgstrup understreker at livslysten ikke trenger å være uforenlig med å forholde seg til Gud med hensyn til livsforståelse. Om vi anser vårt liv som noe som i likhet med vår neste og våre dypere menneskelige kvaliteter er blitt skjenket oss, kan livslystens holdninger inneholde en livsforståelse som sammenfaller med gudstroens. Dette såfremt man skiller livslysten fra selvisheten, som med Løgstrup sine ord innebærer å mene om seg selv at man makter alt og er noe til menneske. Denne er

i enhver henseende uforenlig med å forholde seg til Gud. Kierkegaard, derimot, oppfatter ifølge Løgstrup umiddelbarhet som livslyst og selviskhet på samme tid da de begge kan defineres som å forholde seg absolutt til de relative spørsmål. Derav får man så oppgaven å fjerne seg religiøst fra umiddelbarheten, uten hensyn til om den betyr livslyst eller selviskhet. Løgstrup er kritisk til dette, han mener at det ikke er livslysten, men den selviske skikkelsen vi gir den som bør dømmes.

I denne sammenheng kan det være interessant å se på Løgstrups behandling av det han anser som Kierkegaards uvilje mot distinksjonen mellom den naturlige kjærlighetens vesen og dens selviske skikkelse. Ifølge Løgstrup er Kierkegaard tvetydig med hensyn på å trekke denne distinksjonen. Distinksjonen finnes når han for eksempel sier at sanseligheten som sådan ikke er synd, men den blir intetsigende når han samtidig anser den sanselige kjærlighetens vesen for å være selviskhet. Kierkegaard har nemlig på samme tid bruk for den og for ikke å foreta den. Om distinksjonen mellom den naturlige kjærlighet og dens selviske skikkelse blir foretatt, blir den naturlige kjærlighet som sådan ikke uforenlig med fordringen om nestekjærligheten, og da har man meglet mellom den uendelige fordring og en av menneskets egne, endelige livsmuligheter. «Kort sagt, for å unngå meglingen må han fastholde motsigelsen mellom den naturlige kjærlighet og nestekjærligheten og unnlate enhver distinksjon mellom den naturlige kjærligheten som sådan og dens selviske skikkelse. For å unngå å gjøre kristendommen til askese, må han lempe på motsigelsen mellom den naturlige kjærligheten og nestekjærligheten, og skille mellom den naturlige kjærlighetens vesen og dens selviske skikkelse. Han forsøker å gjøre begge deler på en gang, ved å nøye seg med – nødtvungent og nødtørftig – å fremsette distinksjonen som en ren påstand og unnlate å foreta den.»<sup>14</sup>

Jeg skal nå se litt nærmere på synspunktene som Løgstrup legger frem i *Opgør med Kierkegaard*. Løgstrup innleder med å fremsette sin tolkning av Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus sin kristendomsforståelse. Løgstrup omtaler denne kristendomsforståelsen som kristendom uten den historiske Jesus. Han hevder at Kierkegaard i sin forståelse av det kristne budskap ikke tar utgangspunkt i Jesu ord og gjerninger, med andre ord at han går ikke veien fra den historiske Jesus til menighetens tro på han. Det tas utgangspunkt i paradokset, at guden ble menneske i en tjeners ringe skikkelse, og ved det blir Kierkegaard og kommer ikke til Jesu ord og gjerninger. De er uten betydning. Hva Jesus sa kunne enhver annen ha sagt, og det liv han førte kunne enhver annen ha ført.<sup>15</sup> Riktignok er det to påfallende elementer i Jesu umiddelbare liv, nemlig mirakelet og hans utsagn om å være Gud, men dette motsies av hans eksistens som menneske. Det er denne motsigelsen som ifølge Løgstrup gjør det kristne budskapet til indirekte

---

14 Ibid., side 266.

15 *Opgør med Kierkegaard*, side 11.

meddelse hos Kierkegaard.

Menneskene kan derimot ikke forstå at mennesket og tjeneren er guden. Av kjærlighet til oss kom Jesus som en tjener, og hans kjærlighet forbindes med den dypeste lidelse da den misforstås av de elskede. Guds fremtreden i tjeneren er det dypeste inkognito som finnes. Det er ingen ytre kjennetegn som med nødvendighet underbygger trosavgjørelsen, den enkelte har kun å forholde seg til budskapet, som er identisk med læreren. Løgstrup siterer Kierkegaard: «Selv om den samtidige generation ikke hadde efterladt andet end disse ord: «vi har troet at guden anno det og det har vist seg i tjeners ringe skikkelse, har levet og lært iblant oss, og er derpå død» - det er mere end nok.»<sup>16</sup> Trosavgjørelsen blir i siste instans et valg mellom tro og forargelse. Løgstrup skriver at Kierkegaard ikke vil vite av at motsigelsen i inkarnasjonen som et møte mellom menneske og gud skjer på det felles plan som Jesu budskap om gudsriket og hans liv i det er. Løgstrup selv konkluderer med at enten er det mulig at Gud gir seg til kjenne i et timelig og jordisk menneskeliv, og så kan det også skje i dets forkynnelse og gjerninger og hele ferd, eller så er det også umulig.

Han understreker at årsaken til at Kierkegaard unnlater å inkludere den historiske Jesus i kristendommen ikke er å løse det Løgstrup omtaler som approximasjonsproblemet, nemlig at Jesu liv og gjerninger i historisk forstand er approksimativ i likhet med all historisk viten. Climacus sitt problem er et annet, nemlig at troen er «uendelig interessert lidenskab for sin evige salighed»<sup>17</sup>, som Løgstrup siterer. Troen blir ikke avhengig av historiske data. Løgstrup siterer videre Kierkegaard på at selv om det ble godtgjort, at Nts bøker «ikke er autentiske, ikke er integri», så følger derav ikke, «at disse forfattere ikke har været til, og fremfor alt ikke at Kristus ikke har været til.

Det absolutte paradokset i Gud sin inkarnasjon i det timelige innebærer at mennesket ikke har i seg en selvtilstrekkelig betingelse for å nå sannheten. Det motsatte ville medføre at mennesket kunne nå Gud direkte via inkarnasjonen, og paradokset ville i så fall ikke vært absolutt. Løgstrup stiller her spørsmålet om hvordan mennesket kan være i skyld om det ikke bærer i seg betingelsen for å nå sannheten?<sup>18</sup> Riktignok mener han Kierkegaard nyanserer seg litt: Når mennesket er uten betingelsen for å nå sannheten beror det ikke på, at mennesket er skapt uten betingelsen, men at det har berøvet seg den.

Løgstrup tillegger Kierkegaard det førstnevnte kaller imitato tolkningen av Kristi korsfestelse. Korsfestelsen er den ytterste konsekvensen av at evigheten levet i timeligheten er dømt til å være et liv i lidelse. Derfor måtte guden i tiden korsfestes, og det ikke først på Golgata, men fra begynnelsen av. Hans liv måtte være et liv i lidelse, fra først til sist. Fordringen til den kristne består

---

16 Ibid., side 12.

17 Ibid., side 20.

18 Ibid., side 32.

i å gjenta Kristi lidelseshistorie. Løgstrup synes Kierkegaard her er tvetydig i henhold til i hvor langt den enkelte skal strekke seg etter å følge Jesu eksempel. Dette mener han er fordi Kierkegaard må megle mellom på den ene siden å ikke bli blasfemisk, vi er i motsetning til Jesus nedtyngt i synd og kan ikke nå det guddommelige. På den annen side ønsker Kierkegaard å skru den kristne fordringen så høyt i været som mulig.

I motsetning til imitatio tolkningen av Jesu lidelse trekker Løgstrup frem Luthers ståsted, som ser ut til å være nærmere hans eget. Ifølge Luthers tolkning av korsfestelsen, som vi kunne kalle engangsbetydningen, lider Jesus i vårt sted. Han tar på seg straffen for våre synder for at vi skal slippe å gjennomgå det samme.

I andre del av *Opgør med Kierkegaard* utdyper Løgstrup sin tolkning av den kristelige lidelsen hos Kierkegaard. Han er eksplisitt uenig med følgende standpunkt, som han tillegger Kierkegaard, nemlig at det finnes en særlig kristelig lidelse. Løgstrup mener at det finnes kun en særlig kristelig tydning av den lidelse, som ethvert menneske, kristen eller ikke-kristen, blir utsatt for. Døden og lidelsen er også hos Løgstrup en skjebne som må aksepteres, men disse allmennmenneskelige eksistensbetingelsene skal ikke aktivt oppsøkes. Han tolker Kierkegaard sin utgave av den kristelige lidelsen som den lidelsen man utsetter seg for ved å følge Jesu eksempel, både ved forkynnelsen av Jesu etterfølgelse for et annet eksempel og ved å selv ta på seg martyriet. Et vesentlig trekk ved det kristne martyriet blir misforståelsen, ens kjærlighet blir oppfattet som hat av den elskede. Kierkegaard ser altså på martyriet som noe selvvalgt og protesterer mot at det skulle være allmenn skjebne. I så fall ville det jo vært nødvendig, og da blir det ikke lenger noen forskjell mellom det kristelige og det verdslige martyrium.

Hos Kierkegaard får ifølge Løgstrup den jordiske ulykken som vi alle må holde ut en noe tilfeldig karakter og må ikke forveksles med den kristelige lidelsen. De alminnelige menneskelige lidelser er uunngåelige og det er ingen selvmotsigelse i dem. Det kan dreie seg om saker som sykdom eller pengenød, og dette er ting vi alle må finne oss i. Den kristelige lidelsen er brakt inn i verden av Kristus og er ens eget ansvar. Den kaller samtidig på forargelsen, «du kunne jo la være». Da lidelsen er frivillig blir det samtidig noe selvmotsigende over den, det hører jo til menneskets natur å ville unngå å lide. Løgstrup skriver at «den store modsætning, der går igennem Kierkegaards tænken, er ikke modsætningen mellem godt og ondt, heller ikke mellem liv og død, men mellem lykke og lidelse.»<sup>19</sup>

Løgstrup mener på sin side at det verdslige martyriums lidelse er vel så kristelig som det kristelige martyrium. Han henviser til Luthers posisjon, hvor Kristi etterfølgelse innebærer aksept av den verdslige lidelse man er tildelt. Hos Luther får den menneskelige ulykken kristelig relevans,

---

19 Ibid., side 66.



den hørte med til hva han kalte korset i kallet.<sup>20</sup>

Et annet aspekt ved Løgstrup sin fortolkning av det kristne martyriet hos Kierkegaard blir konsekvensen av å leve det ut i samfunnet. Ifølge Løgstrup vil imitatio tolkningen av Jesu lidelseshistorie med nødvendighet sette den kristne utenfor felleskapet. «Kierkegaard lader oss ikke i tvivl om, at det er hans mening, at Kristi efterfølgelse, der består i at lide for læren, tilintetgør livet i de naturfødte og kulturelt udformede fælleskaber, livet i kald og stand, som det før i tiden hed.»<sup>21</sup> Jesus kom til verden uten normale familierelasjoner, og han stiftet heller aldri selv familie. Løgstrup skriver at mens Luther grunnet dette i at Jesus skulle kunne ta på seg sitt kall, tolker Kierkegaard det som et ideal til etterlevelse. Det ultimate martyrium innebærer å stå uten bånd til samfunnet og uten å kunne oppnå forståelse for dette.

Den kristne skal ikke bare misforstås av og fratas den elskede. Nei, han skal selv aktivt slippe henne, mens hun gjør alt for å hindre han i dette. Han skal selv ødelegge sitt mest brennende ønske, samtidig som det vedvarer å være alt han ønsker.<sup>22</sup> Løgstrup siterer Knud Hansen, hvis kritikk av Kierkegaards kristendomsforståelse han tilslutter seg. «I kristendommen er det ikke grusomt at være grusom, fordi det er det eneste, der kan frelse fra undergangen.»<sup>23</sup>

Løgstrup stiller opp en kontrast mellom det åpenbare kristne martyriet, hvor den kristne blir forfulgt for den kristne forkynnelsens skyld, og den skjulte selvfornektelsen. Det åpenbare martyriet skyldes andres syndighet, mens den skjulte selvfornektelsen skyldes ens egen syndighet og innebærer utslettelsen av ens eget ego som fordres av den kristne. Hos Kierkegaard ser Løgstrup begge disse to formene for kristelig lidelse, men i økende grad utover i forfatterskapet blir fokuset dreid over mot forfølgelsen i en mer og mer aggressiv polemikk. Når dette fokuset til slutt blir enerådende er livet innen samfunnsfelleskapet umuliggjort.

Det sterke fokuset på martyriet hos Kierkegaard mener Løgstrup i stor grad skyldes tanken om at Guds fordring ikke stilles i menneskelivets tjeneste, men at mennesket stilles inn under fordringen for frelsens skyld. Skal det så settes et forhold mellom hva som erverves, den evige salighet, og betalingen, så kan betalingen ikke bli høy nok.

Likeledes synes Løgstrup ikke å ville skille mellom kristelig og verdslig kjærlighet på samme vis som Kierkegaard. «Til forskel fra Kierkegaard er det min påstand, at den kærlighed til næsten, der er en følge av troen på evangeliet, i to henseender er den samme som den kærlighed til næsten, der uafhængigt af evangeliet kræves af ethvert menneske, bare i kraft af at det lever og i kraft af at næsten er udleveret det. Stedet er det samme, nemlig kaldet, gerningerne er de samme, nemlig

---

20 Ibid., side 66.

21 Ibid., side 58.

22 Ibid., side 59.

23 Ibid., side 60.

gerninger med hvilke den enkelte står næsten bi.»<sup>24</sup>

På side 54 i *Opgør med Kierkegaard* poengterer Løgstrup igjen at den kristelige kjærligheten hos Kierkegaard vil hjelpe den elskede til å bli forhatt og forfulgt, og om kjærligheten tas imot er den ikke lenger kristelig. «For at kærligheden derfor ikke skal blive en naturlig og selvisk må den, hvis kærlighed modtages af den elskede, rette den mod ny og andre og utfordre deres had og forfølgelse. Ikke nok med at kærligheden kun er missionerende, men missionen består alene i at sende hadet imod kærligheden og forfølgelsen af den videre.» Løgstrup konkluderer: «Hos Kierkegaard bliver kærligheden, hvis den skal være kristelig, betinget av, at den anden, hvad enten det er en fremmed eller en elsket, bliver ens fjende. En betingelse af den art findes ikke i Jesu forkyndelse. Kærligheden, der hører gudsriget til og som udspringer av troen på dets komme, er spontan og gælder af den grund den fremmede og fjenden.»<sup>25</sup> De to siste sitatene bringer oss inn til mye av kjernen av Løgstrups kritikk mot Kierkegaard. Riktignok slår Løgstrup samtidig fast at utbredelsen av hatet ikke skjer for hatet og forfølgelsen sin egen skyld. Den enkelte hjelpes til å bli forfulgt for sin evige salighets skyld, noe som gjør det til en kjærlighetens gjerning.

Løgstrup synes å observere at kjærligheten til nesten består mere og mere i hjelpe nesten til å elske Gud etterhvert som forfatterskapet stiger frem. Hva som helst som gjøres til nestens gagn og glede kommer alltid gjerningens gjører til gode, om ikke på annen måte så ved at gjerningen forstås av nesten eller av tredjeperson. I avsnittet om lidelsen legger Løgstrup eksplisitt frem et annet av hovedpunktene i sin kritikk av Kierkegaards tanker rundt selutslettelsen. Både hva individet selv utretter og de mottagne handlingsmulighetene det handler på grunnlag av anses hos Kierkegaard for intet. Jo mere individet går opp i det som utrettes, jo mere æresygt blir det. Når vår livsfullbyrdelse og egoisme ikke har kunnet skille lag, fordres det av oss at vi skal avdø fra livet, så vår egoisme får mindre å nære seg av. Løgstrup vil på sin side si at det slettes ikke er noen illusjon at vi formår meget, en illusjon er det først at vi selv er opphavet til det vi formår. Han synes Kierkegaard her viser et dårlig menneskesyn.

Jeg har underveis pekt på kontraster mellom Løgstrups oppfatning av henholdsvis Kierkegaard og Luther sine kristendomsfortolkninger og jeg vil nevne enda en, nemlig skillet mellom lovens dømmende og politiske element. Hos Luther har loven både en politisk og en dømmende side. Den enkelte vet at Gud ser til både sinnelaget bak handlingen og handlingens konsekvenser for nesten. Et tvilsomt sinnelag bak en god gjerning vil jo ikke nødvendigvis spolere gjerningen for nesten, og Gud vil ha handlingene gjort for nestens skyld. Kierkegaard på sin side kjenner ifølge Løgstrup ikke til lovens politiske funksjon. «Hos Kierkegaard hedder det nu: «Gud kan du ikke tilbede med gode

---

24 Ibid., side 53.

25 Ibid., side 55.

gerninger, endnu mindre med forbrydelser, og lige så lidt ved å synke hen i en blødagtig døs og slet intet gjøre.»<sup>26</sup> Fordringen blir å gjøre sitt ytterste for å utføre Guds vilje, for deretter gjennom selvfornektelsen å se sine gjerninger bli omdannet til selviskhet, noe som gjør nåden desto større. For Gud er gjerningene altså ikke gode, at de er til gagn for nesten gjør dem ikke velbehagelige for Gud uavhengig av hva slags sinnelag den enkelte måtte hevde å ha. Ifølge Løgstrup er det hos Kierkegaard ingen egentlig begrunnelse for å leve et virksomt liv, «gøre gode gerninger, når al virksomhed og stræben for Gud er intet, og de gode gerninger for Gud er onde. Der er hos Kierkegaard ingen begrundelse, kun en besværgelse.»<sup>27</sup>

I siste avsnitt av del to i *Opgør med Kierkegaard* tar Løgstrup opp Kierkegaards innrømmelse av at han ikke maktet å leve opp til den kristne fordringen og realisere et liv som kristen. Denne bevegelsen som Kierkegaard ikke så seg sterk nok til å gjennomføre tolker Løgstrup som en definitiv omvendelse en gang for alle, manifestert i det ytre, i hatet, hånen og forfølgelsen. Ifølge han ville dette hos Kierkegaard innebære et definitivt brudd med samfunnet, og det sedvanlige levevis, livet innen «det allmenne», ville blitt umuliggjort. Løgstrup ser denne innrømmelsen som noe som kommer på bakgrunn av en eksistensbasis hvor man allerede har avstått fra det allmenne, noe Kierkegaard kunne påberope seg da han ikke hadde giftet seg med sin Regine og ikke var blitt prest. Denne eksistensbasisen impliserer Løgstrup derimot mangler innenfor den av Kierkegaard inspirerte teologien, hvor man gjerne har «giftet seg med deres Regine og er blevet præster og professorer.» Han polemiserer her eksplisitt imot den nevnte Tidehverv bevegelsen. Hos Kierkegaard bestod innrømmelsen ikke bare i at det livet han levde var smålig, men at det faktisk fantes et alternativ, om han bare hadde vært sterk nok. «Det siger sig selv, at indrømmelsen får en højst forskellig karakter, om man indrømmer at noget ikke er godt ud fra en klarhed over, at det kunne være annerledes, eller om man indrømmer at noget ikke er så godt, men at det ikke kan være anderledes. Det er forskellen mellem Kierkegaards indrømmelse og den teologi som Tidehverv har lavet seg på indrømmelsen.»<sup>28</sup>

Jeg skal gå over til å se på viktige elementer fra *Opgør med Kierkegaard* sin tredje del, som Løgstrup titulerer Uendelighetens bevegelse. I første avsnitt, resignasjonens uendelige bevegelse, tar han opp problemstillinger fra sin lesning av Kierkegaards verk *Frygt og Bæven*, skrevet under pseudonymet Johannes de silentio. Løgstrup beskriver den uendelige resignasjon hos Kierkegaard som en ren filosofisk bevegelse hvor hele timeligheten oppgis i sin ytterste konsekvens.

«I den uendelige resignasjon, heter det hos Kierkegaard, ofrer mennesket alt hva det elsker, alt erklæres for tapt, all glede avskrives, imens det elsker Gud og holder fast ved, at Gud er kjærlighet.

---

26 Ibid., side 62.

27 Ibid., side 63.

28 Ibid., side 68.

Men vel å merke uten tro. Den manglende tro viser seg i, at mennesket ikke kan vende tilbake til timeligheten.»<sup>29</sup>

Han understreker også det tidligere nevnte elementet i det kristne martyriet om at på samme tid som den resignerende gir avkall på oppfyllelsen av sitt mest brennende ønske, så vedvarer det å være alt han ønsker. Aldri slipper man det, i smerten holder man ønsket ungt. Troen beskriver Løgstrup så som den bevegelsen hvor troens ridder taper sin forstand og i kraft av det absurde vinner hele endeligheten tilbake igjen. Løgstrup skriver: «Mennesket tror det absurde: at Gud der fordre alt – tilbakekalder fordringen ... Troens ridder, som det hedder lidt senere i «Frygt og Bæven», giver uendeligt afkald på sin lidenskabelige kærlighed, lidenskabeligt forvisset om umuligheten av dens opfyldelse – og tror dog samtidigt det absurde, at han får hende.»<sup>30</sup> Jeg skal forløpig ikke gå nærmere inn på hva slags forløsning Løgstrup tiltenker troens ridder hos Kierkegaard, men det er nok iallefall ikke snakk om en lettvinnt menneskelig kalkulerings om at bare man tror, så går det nok greit til slutt. I så fall ville man ha snytt seg selv for først å gjøre resignasjonens uendelige bevegelse, hvor det for meg ser ut til å være det ytterste mørke. En form for forløsning ser nok Løgstrup derimot for seg. «Trods smerten ved at forsage alt, det kæreste han har i verden, smager endeligheden ham dog godt så fuldt som den smager det menneske, der aldrig kendte til noget højere end endeligheden. Resignerende uendeligt på alt griber han alt igen i kraft af det absurde. Hans modsætning til eksistensen udtrykker seg i ethvert øjeblik som den skønneste og tryggeste harmoni.»<sup>31</sup>

Ifølge Løgstrup handler *Frygt og Bæven* om naturer som er satt utenfor det allmenne, så de fra grunnen av er i paradokset. I nevnte verk beskriver Kierkegaard paradokset som den paradoksale troserfaringen i at den enkelte står ovenfor det allmenne, det vil si at det finnes en absolutt plikt ovenfor Gud som står over allmennhetens normer og ligger utenfor dens grenser for forståelse og kommunikasjon. Sagt på en annen måte består en anerkjennelse av paradokset av at vi som individer er definert innenfor en kulturell og vitenskapelig forståelse hvor vi kan forholde oss til andre mennesker og oss selv innen en allmenn begrepshorisont, samtidig som vi erkjenner et aspekt av åndelighet eller transcendens ved vår situasjon som sprenger det allmenne begrepsapparatet. For disse naturene som fra grunnen av er satt utenfor det allmenne står valget mellom å fortapes i det demoniske eller å frelses i det guddommelige. Dette grunnet deres spesifikke skjebne, men Løgstrup mener at Kierkegaard ikke har øye for skjebne og ikke gjør noen forskjell på de som begynner i den uendelige resignasjon og de som begynner langt borte fra den. Løgstrup fastslår følgende: Om vi nå gir Kierkegaard rett i at det er naturer som grunnet sitt særegne utgangspunkt

---

29 Ibid., side 68.

30 Ibid., side 70.

31 Ibid., side 71.

ikke har noen annen utvei enn å foreta uendelighetens bevegelse, og på den annen side de som fengslet av det jordiske begynner langt der i fra, kan det være betimelig å spørre: Bør vi gi han rett i at uendelighetens bevegelse skal bety det samme for de to vidt forskjellige naturer? Løgstrup svarer nei på dette. Han mener feilen Kierkegaard gjør er å tillegge sin egen særegne skjebne allmenn betydning. Løgstrup nevner Kierkegaards psyko-fysiske utgangspunkt, hans spesielle oppdragelse og forholdet til faren, samt hans avkall på sin forlovede Regine. Han resignerte på det allmenne og forsonet seg med den påfølgende smerten. At Kierkegaard utfra sin private trosforutsetning, den uendelige resignasjon, gjør gjenvindelsen av virkeligheten til sin trosgjerning, en trosgjerning han bestandig viker tilbake fra, er hans sak. Men dette gir han ingen rett til gjøre den til forutsetning for selve kristentroen.

Men hvordan kunne Kierkegaard gjøre sin private trosforutsetning til alles? Forut for selve troen kommer uendelighetens bevegelse, så langt ser Løgstrup ut til å følge han. Men han tolker i tillegg Kierkegaard til at den uendelige resignasjon er den eneste uendelighetens bevegelse som kommer i betraktning som trosforutsetning, og her er Løgstrup uenig. Hos Kierkegaard ser han en fordring om å gi avkall på alt som er timelig da Gud er alt og timeligheten intet i troens forhold til Gud. Resignasjonens uendelige bevegelse settes i gang av at vi lever i tiden, og det samme gjelder skylden.

Løgstrups alternativ er at vi skal gi avkall på det som er ondt. Den troende skal ikke avstå fra det timelige fordi det timelige er han kjært, men han skal avstå fra å gjøre det til sin avgud. Skylden kommer av ondskapen, ikke tiden, og er etisk, ikke ontologisk. Takknemligheten er også en uendelig bevegelse. Den består i erkjennelsen av at de timelige goder jeg har fått tildelt ikke er min rett, men at de er noe som er skjenket meg. Gjennom den kan man forholde seg ydmykt i forhold til det timelige, uten å forkaste det. Takknemlighetens uendelige bevegelse er uforenlig med å forholde seg avguderisk til hva man elsker, men ikke uforenlig med å elske det. Løgstrup poengterer igjen at fokuset hos Kierkegaard i økende grad blir lagt på den uendelige resignasjon i skikkelse av martyrliv utover i forfatterskapet.<sup>32</sup> Resignasjonen og troen blir da menneskets egen bedrift, kristendommen blir lov, og martyriet skal mennesket selv ta initiativet til. Skjebneaspektet forsvinner med andre ord.

I avsnittet om overtagelsen av den konkrete eksistens tar Løgstrup opp problemstillinger hos Kierkegaard tilknyttet individets overtagelse av sin konkrete eksistens. Dette kan være problematikk av forskjellig art. På den ene siden har vi vegringen mot å overta ens konkrete eksistens, og vi har også trossen, hvor den fortvilede selv ønsker å bestemme hva for et konkret selv han skal overta. Løgstrup mener at problemstillingen hvor overtakelsen av eksistensen ikke byr en imot er et

---

32 Ibid., side 76.

skinnproblem. «Imod Kierkegaard vil jeg påstå, at overtagelsen av eksistensen kun er problemet, når eksistensen byder een imod, ellers ikke. Med urette generaliserer Kierkegaard problemstillingen og overfører den til det tilfælde, hvor livsvilkårene ingen vanskeligheder afstedkommer, og hvor det etiske problem derfor er et andet.»<sup>33</sup>

En annen problematisering Kierkegaard gjør som kritiseres av Løgstrup er førstnevntes bruk av et konkret kontra et abstrakt selv. Løgstrup angir at Kierkegaard bruker dette skillet i en dobbel betydning. På den ene siden tematiserer han selvet hvormed mennesket besinner seg på den evige makt, som satte det, på den annen side har vi selvet hvorved mennesket i en løsrivelse fra den evige makt skaper seg den innbilning at det med sitt abstrakte selv kan skape og danne seg sitt konkrete selv. Løgstrup ser dette som et fiktivt skille. «Men hvor forskjellig end fantasteriets og den absolutte fordrings abstraktion er, abstraktion er de begge.»<sup>34</sup>

Løgstrup innfører i sin terminologi konseptet om de såkalte suverene livsytringer, og en diskusjon rundt disse er viktig for å forstå helheten i hans syn. Med suverene livsytringer mener Løgstrup dypere menneskelige kvaliteter som tillit og kjærlighet, som hjelper oss å realisere vår menneskelighet ved at vi lar dem virke gjennom oss. Livsytringene er noe vi er blitt skjenket og ikke vår egen fortjeneste, men heller noe vi bør la utfolde seg, slik jeg tolker han. Løgstrup kritiserer Kierkegaard for å ignorere de suverene livsytringene for å kunne fastholde selvrefleksjonens rolle. Kierkegaard tar feil når han mener at kun med en religiøs refleksjon kan mennesket løse oppgaven med å bli et selv, som om vi ikke var utstyrt med suverene livsytringer som løser oppgaven for oss. «Mennesket behøver ikke at reflektere på sin egen selvstændiggørelse, det behøver ikke at reflektere på den opgave at blive seg selv, det har bare at realisere seg i den suveræne livsytring, så sørger livsytringen – ikke refleksjonen – for at mennesket er sig selv.»<sup>35</sup> Ifølge Løgstrup er Kierkegaards alternativ å enten leve i forholdet til den uendelige ide, et alternativ han også ser hos Heidegger, hvor evigheten er erstattet med døden, eller i spissborgerligheten. Hos Kierkegaard er livsytringene oppslukt av konformiteten.

Vanskeligheten ved å ta imot den religiøse hjelp er hos Kierkegaard blitt så stor at den nødstedte klamrer seg til sin nød. Dette er skjedd ved at man ikke selv kan bestemme måten å bli hjulpet på, en må overlate det til Gud, og det ubetinget. For å bli hjulpet må man oppgi seg selv, bli et intet i hjelperens hånd. Den religiøse muligheten er blitt gjort så umulig at den kun kan bli et incitament til å bli enda mer innesluttet, og det er skjedd ved å gjøre Gudsforholdet abstrakt ved å abstrahere fra alle de muligheter for helbredelse som det faktiske liv byr på med dets muligheter for spontan livsutfoldelse via livsytringene. Løgstrup mener en feil Kierkegaard og eksistensialistene gjør er at

---

33 Ibid., side 81.

34 Ibid., side 83.

35 Ibid., side 96.

de ene og alene tiltenker den enkeltes valg, avgjørelse og frihet å gjøre livet definitivt, som om vår tilværelse ikke allerede og på forhånd var noe definitivt i hver av dens anonyme livsytringer. I avsnitt VIII av del tre gir Løgstrup noen viktige sitater: «Kierkegaard har ikke ret i, at resignationens uendelige bevægelse skal til, for at den enkelte kan blive sig klar i sin evige gyldighed. Han har ikke ret i, at den etiske oppgave består i i ethvert av timelighedens øjeblikke at bekymre sig om at vinde sin identitet og blive et selv ved at bruge ethvert av tidens øjeblikke til at forholde sig til evigheten. Den bekymring er et menneske fri for. Vinde sin identitet og blive et selv skal individet lade gå for seg bag om ryggen på seg ved at overlade det til de suveræne livsytringer.»<sup>36</sup>

Hos Kierkegaard ser Løgstrup evighetens fordring og kjærlighetens manifestasjon realisert i en eneste gjerning, nemlig den å hjelpe nesten til å elske Gud. Å nagle evigheten fast i en eneste gjerning på dette viset er en religiøs pervertering av timeligheten, om det så skulle være den gudeligste gjerningen av alle. Den suverene livsytringen tilsikter å befri oss fra slike tvangstanker og handlinger, via dens mer indirekte virke nedenfra og opp i stedet for subjektets ovenfra og ned forsøke på å fastlåse evigheten. Løgstrup poengterer dette også i avsnitt V. «Hos Kierkegaard skal evigheden stige ned i og uendeligheden fanges inn i een eneste bestemt gerning, i at hjelpe næsten til at elske Gud. Alle andre gerninger er uden forbindelse med det etisk-religiøse. Aldrig nogensinde har det etiske sådan lukket sig selv inde og lukket all verden ude, som det er sket hos Kierkegaard. Hvad Hermann Broch kalder det etiske som lukket system findes hos Kierkegaard i extrem religiøs form.»<sup>37</sup>

Løgstrup trekker i forlengelsen av diskusjonen rundt livsytringene frem en interessant kritikk av Kierkegaard og Kant. Han uttrykker at de har glemt at moralens vesen er å være levering av erstatningsmotiver til erstatningshandling. Det moralen er erstatning for er de spontane livsytringene som motivasjon for handlingen. «De suveræne livsytringer er i deres spontaneitet præmoralske. Sindelaget kan ikke skilles fra hvad vi vil ændre med vor handling, thi sindelaget består i at tilsikte handlingsresultatet. Det giver ingen mening at spørge om en barmhjertig handling er god for sig uden hensyn til dens resultater.»<sup>38</sup> Kant og Kierkegaard sin etikk er en religiøs sublimering av den moralske erstatningsholdning. I deres pliktetikk er ikke lengre motivasjonen bak en handling hentet fra de konkrete konsekvensene den har på andre menneskers tilværelse. Motivasjonen hentes i individet selv, og plikt og dyd blir dermed moralske introverteringer.

I avsnittet om handling og sinnelag i *Opgør med Kierkegaard* går Løgstrup via *Frygt og Bæven* inn på grunnleggende problematikk hos Kierkegaard. Han spør hvilken forskjell det egentlig er mellom det demoniske og det guddommelige da begge sfærer har det til felles at den enkelte står

---

36 Ibid., side 116.

37 Ibid., side 108.

38 Ibid., side 123.

høyere enn det allmenne, ute av stand til å gjøre sin handling forståelig hverken for seg selv eller for andre. Også den demoniske lider i sin taushet og kan ta det som bevis for at hans taushet er berettiget. Den eneste forskjellen Løgstrup ser Johannes de silentio finne mellom de to sfærene er at den demoniske kan tale om han vil, mens troens ridder ikke kan tale uansett hvor mye han måtte ønske det.

Løgstrup er enig med Kierkegaard i at en handling ikke taper sin godhet selv om den måtte bli avvist av nesten, hans kritikk er grunnet i at hos Kierkegaard intenderer handlingen å bli avvist, ifølge Løgstrup sin tolkning. Nesten blir ikke lenger motivet for nestekjærligheten, han eller hun er blitt satt utenfor. Handlingen er ene og alene til for den kristnes egen skyld, for denne sin prøvelse. Den kristne kjærligheten blir dermed ond. Løgstrup tar her også opp problematikk rundt den indirekte meddelelse hos Kierkegaard. Et åpenbart problem er jo at å gjøre rede for den indirekte meddelelse blir direkte meddelelse. Mer alvorlig er kanskje muligheten for et manipulerende aspekt ved den indirekte meddelelsen. Den indirekte meddelelsen skal forsøke å på sett og vis lokke innsikt frem i den man kommuniserer med, uten at dette er eller blir oppfattet som en direkte formidling. Spørsmålet blir om den man taler til faktisk blir stilt fritt, eller om denne nødvendigvis må bli ledet til å forstå det som det som blir formidlet slik formidleren ønsker. Løgstrup siterer Kierkegaard selv fra en overskrift i en tekst om meddelelsens dialektikk: «Om indirekte meddelelse, hvorvidt et menneske har lov at bruke den, om der ikke er noget dæmonisk deri.»<sup>39</sup>

Jeg skal avslutte gjennomgangen av Løgstrup sin tolkning og kritikk av Kierkegaard ved å se på noen elementer fra fjerde og siste del av *Opgør med Kierkegaard*, titulert intetheten.

I avsnittet om intethet og handling tar Løgstrup opp parallellen mellom kristendom og platonisme, i relasjon til Kierkegaard. Løgstrup begynner med å sammenligne Kierkegaard med Hegel, Sokrates og Platon. Disse tre gjør eksistens til erkjennelse i stedet for handling, i motsetning til Kierkegaard, som setter handling over erkjennelse. Allikevel bevarer Kierkegaard en viss respekt for Sokrates og Platon, samtidig som han tar sterkere avstand fra Hegel. Dette fordi Hegel gjør det absolutte immanent, mens hos de to greske filosofene forblir hinsidigheten hinsidighet. Løgstrup går så nærmere inn på relasjonen mellom kristendom og platonisme. Hvorvidt det er Kierkegaard sitt syn han presenterer når han går inn på likhetene eller om han også selv følger det et stykke på vei er litt uklart, men det er heller ikke avgjørende for det videre resonnementet hans. Platon og kristendommen er enige om at det er en hinsidighet som er mer autentisk enn vår midlertidige jordiske sfære, og det er altså mot den vi må rette våre blikk. Begge ståsteder vil mene at å realisere det hinsidige og dets fordring på den mest autentiske måten er det som teller, og for å oppnå dette må vi tøyle våre drifter. Løgstrup omtaler dette som at idealet i begge leire er å avdø fra livet. Jeg er

---

39 Ibid., side 147.



som sagt litt usikker på i hvor stor grad Løgstrup selv er enig dette resonnementet, men han gir i alle fall Kierkegaard rett når sistnevnte peker på en avgjørende forskjell mellom platonisme og kristendom ved at i platonismen er det som det avdøes fra noe indifferent, nemlig den sanselige erkjennelse, mens det som det avdøes fra i kristendommen er av uendelig betydning, nemlig synden. Allikevel er synden fattet ut fra platonske forsetninger. Han skriver at mens synden består i å gjøre det indifferente uendelig betydningsfullt, består overvinnelsen av synden i å forholde seg indifferent til det indifferente.<sup>40</sup> Kristendommen er fattet i platonismens bilde.

Kierkegaard forsøker ifølge Løgstrup å unngå de fulle konsekvensene av denne innsikten og overdriver derfor den forskjellen mellom platonisme og kristendom som ligger innenfor den idealismen som er deres felles basis. Dette er altså den ovenfor nevnte forskjellen i platonismens fokus på erkjennelse kontra kristendommens vektleggelse av handling. Fokuset på handling medfører et fokus på den konkrete eksistens som til slutt resulterer at det kun er to handlinger som er kristelig mulige. Den ene er å via ønsket om å ville overta sin gitte konksesjon å overta livsvilkår hvis vanskeligheter ikke er til å bære. Den andre er det kristne martyrium.

Løgstrup gjentar forøvrig også i dette avsnittet sin kritikk av Kierkegaards avvisning av å la nestekjærligheten manifestere seg gjennom å gi timelig hjelp. «Gud kender ikke til, at næsten skal hjælpes i sin verdslige nød, det er et fremmed hensyn. Gud har ikke givet mennesket barmhjertighedens humane mulighet for at yde den hjælp, men Gud er sitt eget uendelige mål, kærligheden til næsten består i at hjælpe næsten til at elske Gud.»<sup>41</sup>

Løgstrup avslutter *Opgør med Kierkegaard* med følgende ord: «For at resumere: I modsætning til græsiteteten, hvor erkendelse er menneskets opgave, hævder Kierkegaard – med kristendommen – at handling er menneskets opgave. Stik imod sin hensigt udelukker Kierkegaard imidlertid handlingen, dels ved at sætte fjendskap mellem handling og erkendelse, dels ved at lade refleksionen, inspireret av intetheden, intage erkendelsens plads.»<sup>42</sup> Løgstrup skriver at konfrontasjonen med eksistensens tilgrunnliggende intethet skaper en fundamental uro i oss da intetheten ikke lar seg erkjenne. Hos Kierkegaard ser han en tendens til å vende om på dette forholdet og gjøre den evige uroen til kriteriet for hva som er vår tilværelses grunnvilkår og hva som ikke er det. For å hele tiden holde åpent innslaget fra den eksistensielle uroen inn i vår bevissthet må kjærligheten hos Kierkegaard kobles sammen med lidelsen. Livsytringer som tillit og oppriktighet, som hos Løgstrup er åpningen for vår intersubjektivitet, mangler den hvileløsheten som Kierkegaard verdsetter så høyt. Da kommer vi igjen inn på et av hovedpunktene i Løgstrups kritikk. Hos Kierkegaard klarer kun en eneste gjerning fullt ut å opprettholde dynamikken mellom

---

40 Ibid., side 161.

41 Ibid., side 163-164.

42 Ibid., side 171.

nestekjærlighet og lidelse, nemlig å hjelpe nesten til å elske Gud, samtidig som ens kjærlighet oppfattes som hat. Denne gjerningen har evighetens stigmata over seg.

I innsikten om den grunnleggende intetheten som vår tilværelses grunnvilkår skapes det en avgrunn mellom erkjennelse og refleksjon. Løgstrup skriver at da det kun kan handles på grunnlag av erkjennelse og ikke refleksjon, og intetheten ikke kan erkjennes men kun være anledning til refleksjon, viser den kombinasjon av handling og negativitet, av etikk og intethet, som bærer Kierkegaards tenkning seg å være illusorisk.<sup>43</sup>

---

43 Ibid., side 169.

## Kapittel 2

### Næstekjærlighet og lidenskap – en lesning av *Kjerlighedens Gjerninger*

I følgende del av oppgaven skal jeg forsøke å nærme meg Løgstrups kritikk ved å gå nærmere inn på *Kjerlighedens Gjerninger*. Dette er det verket som Løgstrup i *Den etiske Fordring* mest eksplisitt polemiserer mot av Kierkegaards skrifter, og det er i tillegg godt egnet til å belyse forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Kierkegaards tenkning.

Kierkegaard skriver i forordet til *Kjerlighedens Gjerninger* at verket er en kristelig overveielse, ikke over kjærlighet, men over kjærlighetens gjerninger. Det er forholdet til nesten som står i sentrum og hvordan man skal handle mot han eller henne i henhold til det kristne kjærlighetsbudet, du skal elske din neste som deg selv. Den kristne må i henhold til dette budet både lære hvordan nesten skal elskes og hvordan man skal elske seg selv på den rette måte.

Verket er delt inn i to følger, som hver er delt inn i rekke taler om kjærlighet som kan leses noenlunde uavhengig av hverandre. Hver tale tilsvarer et kapittel eller delkapittel. Jeg skal gå relativt systematisk igjennom *Kjerlighedens Gjerninger* da det som tidligere nevnt er sentralt med hensyn til Løgstrup sin kritikk av Kierkegaard. I tillegg egner det seg godt som en åpning mot forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Kierkegaard sin tenkning.

I kapittel to, delt i tre delkapitler, tematiserer Kierkegaard nestekjærligheten utfyllende. Delkapitlene tituleres henholdsvis «II.A. Du skal elske», «II.B. Du skal elske næsten», og «II.C. Du skal elske næsten». Kapittel II.A. starter med å sitere Mth. XXII.39. «Men det andet bud er ligesom dette: du skal elske din neste som deg selv.»<sup>44</sup> Budet går inn på to separate manifestasjoner av kjærligheten, den til en selv og den til nesten. Det dreier seg hos Kierkegaard altså om både å elske nesten og om å elske seg selv på den rette måte. Nesten er den som er en nærmere enn alle mennesker, samtidig som han eller hun ikke er noen man er i en særskilt relasjon til. Det er på sett og vis selve menneskeligheten hos hvert enkelt individ Kierkegaard retter oppmerksomheten mot. Dette intersubjektive elementet som er tilstede i alle relasjoner er i Kierkegaards øyne den reneste og mest fundamentale kjærlighet mennesker imellom.

Kierkegaard trekker gjennom hele *Kjerlighedens Gjerninger* opp kontrasten mellom nestekjærligheten og forkjærligheten, som han omtaler kjærligheten man har til den elskede eller vennen. Denne kontrasten er noe Løgstrup har bitt seg grundig merke i. Forkjærligheten er timelig av karakter og mangler det guddommelige elementet ved nestekjærligheten. Å ha forkjærlighet for

---

<sup>44</sup> *Kjerlighedens Gjerninger*, side 25.

noen innebærer å elske denne personen spesielt, og Kierkegaard omtaler dette som skjult selvkjærlighet. Man skal elske seg selv og nesten i hver enkelt akkurat like høyt, ingen skal elskes høyere eller lavere enn andre. I kapittel II.B. Finner vi følgende sitat: «Kjerlighed til næsten er derfor den evige ligelighed i at elske, men den evige ligelighed er forkjerlighedens modsatte. Dette behøver ikke nogen vidløftig udvikling. Ligelighed er jo just, ikke at gjøre forskjel, og evig ligelighed er, ubetinget ikke at gjøre den minste forskjel, grændseløst ikke at gjøre den minste forskjel; Forskjerlighed derimod, at gjøre forskjel, lidenskabelig forkjerlighed, grændseløst at gjøre forskjel.»<sup>45</sup> Likeledes som vi ikke skal elske noen andre mere enn vi elsker oss selv må vi heller ikke tillate noen andre å elske oss med en slik intens kjærlighet, om vår neste ikke forstår sitt eget beste er det vår plikt å la være å føye han. Det er kun en vi skal elske særskilt, og det er Gud. «Det er kun een, et menneske med evighedens sandhed kan elske høyere enn seg selv, det er Gud. Derfor hedder det ikke «du skal elske Gud som deg selv», men det hedder «du skal herren din Gud i dit ganske hjerte og i din ganske sjel og i ditt ganske sinn». Gud skal et menneske elske ubetinget lydende og elske ham tilbedende.»<sup>46</sup>

Kierkegaard introduserer i kapittel II.A. det pliktelementet ved nestekjærligheten som Løgstrup reagerer så sterkt på, du *skal* elske. «Det nemlig, hvorved budet om kjerlighed til nesten og kjerlighed til seg selv bliver eenstydigt, er ikke blot dette «som deg selv», men endnu mere dette ord «du *skal*». Herom er det vi ville tale: Du *skal* elske, thi dette er just tegnet paa den kristelige kjerlighed og er dens eiendommelighed, at den indeholder denne tilsyneladende modsigelse: at det at elske er pligt.»<sup>47</sup> Spørsmålet som Løgstrup stiller er jo hvorvidt dette pliktelementet kan skade kjærlighetens autensitet. Dette er jo et vanskelig spørsmål, men Kierkegaard mener åpenbart at målet som vi hele tiden må etterstrebe er å la denne pliktfølelsen komme fra hjertet. Om vi klarer det vil kjærligheten være sikret en bestandighet som vil hjelpe til å bevare den gjennom alle situasjoner og gjennom alle timelige endringer i de ytre omstendigheter. ««Du skal elske» Kun naar det er pligt at elske, kun da er kjerligheden for evig betrygget mod enhver forandring; evig frigjort i salig uafhængighed; evig lykkelig sikkret mod fortvivlelse.»<sup>48</sup>

I kapittel II.B. går Kierkegaard videre inn på kontrasten mellom kjærligheten til nesten og den lidenskapelige kjærligheten, altså kjærligheten til den elskede og vennen. Han starter kapittelet med å påpeke at det er blitt innvendt mot kristendommen at den fortrenger elskov og vennskap. I hedenskapet er den lidenskapelige kjærligheten ansett som den høyeste kjærlighet, der har man ikke forståelsen om nestekjærligheten. Hedenskapet priser den lidenskapelige kjærligheten, mens den

---

45 Ibid., side 64.

46 Ibid., side 27.

47 Ibid., side 31.

48 Ibid., side 36.

etter eget sigende tar avstand fra selvkjærligheten. Kristendommen, som på sin side har den riktige forståelsen av kjærlighet, har innsett at selvkjærlighet og lidenskapelig kjærlighet er vesentlig det samme, mens ekte kjærlighet er den kristne nestekjærligheten.<sup>49</sup> Kristendommen har støtt den lidenskapelige kjærligheten ned fra tronen. Kierkegaard hevder at det i hele det nye testamente ikke finnes et eneste ord om elskov, elskov utgår rett og slett fra det som evigheten vier oppmerksomhet. I motsetning til kristendommen står den verdslige dikteren som ikke vet noe som helst om nestekjærlighet og kun priser den lidenskapelige kjærligheten.

Spørsmålet vi nå med Løgstrup må stille er følgende: Er den lidenskapelige kjærligheten fundamentalt sett forkastelig, eller er den akseptabel i det timelige domenet om den så ikke kristelig sett er prisverdig? Jeg vil her gi et lengre sitat fra kapittel II.B. som ekspliserer denne problemstillingen.

«Man har til andre tider, hvor man dog gjorde alvor af at forstaae det christelige ind i livet, meent, at christendommen havde noget mod elskov, fordi den er begrundet paa en drift, man meente, at christendommen, der, som aand, har sat splid mellem kjød og aand, hadede elskov som sanselighed. Men dette var en misforstaaelse, en aandighedens overspænthed. Det lader seg desuden ogsaa let vise, at christendommen er meget langt fra ufornuftigt at ville ophidse det sanselige mod et menneske selv ved at lære ham overspænthed; .... Ved det sanselige, det kjødelige forstaaer christendommen det selviske; det lader seg heller ingen ingen strid tænke mellem aand og kjød, med mindre det er en oprørsk aand på kjødets side, med hvilken saa aanden strider; der lader seg jo saaledes ingen strid tænke mellem aand og en steen, eller mellem aand og et træ. Altsaa det selvkjærlige er det sanselige. Just derfor er det, at christendommen har mistanke til elskov og venskab, fordi forkjærlighed i lidenskab eller lidenskabelig forkjærlighed egentligen er en anden form af selvkjærlighed.»<sup>50</sup>

Hvordan skal vi så forstå dette utsnittet? Modererer Kierkegaard her kritikken mot den lidenskapelige kjærligheten ved å gi den et timelig aksept, eller får Løgstrup støtte til sin påstand fra *Den etiske Fordring* om at Kierkegaard er tvetydig i henhold til distinksjonen mellom den naturlige kjærlighetens vesen og dens selviske skikkelse. En ting er hvorvidt Kierkegaard er tvetydig enkelte steder, et annet spørsmål er om Løgstrup sine tolkninger alltid er tvingende, noe jeg vil tro at de ikke er.

Kierkegaard fortsetter med denne problemstillingen inn i kapittel II.C. Også her advarer han mot å la seg henrive av den lidenskapelige kjærligheten samtidig som han impliserer at det ikke er elskoven eller vennskapet det i seg selv er noe galt med, men den måten vi utøver den

---

49 Ibid., side 60.

50 Ibid., side 59.

lidenskapelige kjærligheten. «Saa gaae da hen og gjør det, tag forskjelligheden og dens lighed bort, at du kan elske «næsten». Tag forskjellighedens forskjel bort, at du kan elske næsten. Du skal derfor ikke opphøre at elske den elskede, o langtfra. Saa var jo ogsaa det ord «næsten» det største bedrag, som er opfundet, hvis du, for at elske næsten, skulde gjøre begyndelsen med at opgive at elske dem, for hvem du har forkjærligheden. Desuden vilde det jo ogsaa være en modsigelse, thi, da næsten er alle mennesker kan dog vel ingen være udelukket – skulle vi nu sige; mindst den elskede? Nei, thi dette er forkjærlighedens sprog.»<sup>51</sup>

På neste side skriver han videre: « «Den kongelige lov» derimod, kjærligheds-budet forjætter livet, det evige liv, og dette bud siger just «du skal elske din næste.» Og som dette bud vil lære ethvert menneske, hvorledes han skal elske seg selv, saaledes vil det ogsaa lære elskoven og venskabet den rette kjærlighed: bevar i at elske deg selv kjærlighed til næsten, bevar i elskov og venskab kjærlighed til næsten. Det vil maaske støde deg – nu, du veed jo, at der ved det christelige altid staaer forargelsens mærker. Men troe det dog; troe ei, at den lærer, der ikke udslukkende nogen rygende tande, at han vilde udslukke nogen ædel ild i et menneske; troe, at han, der var kjærlighed, netop vil lære ethvert menneske at elske; troe, at hvis alle digtere forenede seg i sang til elskovens og venskabets priis, at det var intet, hvad de havde at sige i sammenligning med budet «du skal elske, du skal elske din næste som deg selv! .... Nei, elsk den elskede trofast og ømt, men lad kjærlighed til næsten være det helliggjørende i eders forenings pagt med Gud; elsk din ven oprigtigt og hengivent, men lad kjærlighed til næsten være hvad i lære af hinanden i venskabets fortrolighed med Gud! See, døden afskaffer alle forskjelligheder, men forkjærlighed forholder seg alltid til forskjel, dog gaaer veien til livet og til det evige gjennom døden og gjennom forskjellighedernes afskaffelse: derfor fører ene kjærlighed til næsten i sandhed til livet.»<sup>52</sup> Samtidig gjentar han advarslen mot å la seg fange i forkjærlighetens snare, og å knytte sin kjærlighet for mye opp mot enkeltindivider. Hverken ens personlige tilknytning til menneskene rundt en eller standsforskjeller skal påvirke nestekjærligheten. Man skal elske den ringere som den fornemme og la alle timelige forskjelligheter fare.

Et pussig tekststykke i kapittel II.C. er tankeeksperimentet om mannen som inviterer til et gjestebud,<sup>53</sup> hvor de innbudte kun er blinde, halte, krøplinger og tiggere, kort og greit folk som er satt utenfor samfunnet samtidig som innbyderen ikke har et personlig forhold til dem. Om denne mannen så hadde fortalt en venn om gjestebudet han hadde avholdt ville vennen først blitt forundret over å ikke ha blitt bedt. Skikken er tross alt å invitere venner og rike naboer, med andre ord folk som kan forventes å gjøre gjengjeld. Og selv om man så argumenterer ut fra Bibelens ord om å

---

51 Ibid., side 68.

52 Ibid., side 69.

53 Ibid., side 87-88.

invitere de fattige, så gjenstår enda et spørsmål: Hvorfor på tross å la være å invitere ens venner og bekjente i samme slengen? Kierkegaard svarer på dette at da dette jo svarer til den timelige oppfatning om hva et gjestebud er, så ville vennene ikke ha kommet. Så mannens venn ville derfor allikevel ikke tatt det ille opp å ikke ha blitt invitert. Dette er et interessant punkt, men jeg har ikke en klar formening om hvordan det bør tolkes.

Kapittel III.A., *Kjærlighet er lovens fylde*, har flere interessante elementer med tanke på Løgstrups kritikk. Det uttalte temaet for kapittelet er relasjonen mellom den kristelige loven og kjærligheten. Loven angis som de bibelske bestemmelser slik de er overlevert oss av Gud, men kjærligheten beskrives som det som gir loven relevans og tyngde. Slik jeg forstår talen er denne beskrivelsen symbolsk, hvor inderligheten i kjærligheten og gudsforholdet er det som gjør Gud til noe mer enn en avgud. Den kristelige kjærligheten står i sitt personlige preg hinsides språket og ren intellektuell forståelse og kan derfor ikke direkte fanges opp av lovens bestemmelser. Kjærligheten er det som hjelper oss til å holde ut lovens tunge fordring, dette blir en dobbelbevegelse som muligens kan ses i forhold til dobbelbevegelsen bestående av den uendelige resignasjon og troens bevegelse, som tematiseres inngående i *Frygt og Bæven*.

Kierkegaard tar her også grundig opp nestekjærlighetens rolle som formidler av kjærlighet til Gud, en diskusjon som er vesentlig i forhold til relevansen av Løgstrups kritikk av *Kjerlighedens Gjerninger*. Kierkegaard skriver: «Den verdslige viisdom mener, at kjerlighed er et forhold mellem menneske og menneske; Christendommen lærer, at kjerlighed er et forhold mellem: menneske – Gud – menneske, det er, at Gud er mellembestemmelsen.»<sup>54</sup> På samme side finner vi et annet viktig sitat: «Thi at elske Gud, det er i sandhed at elske seg selv; at hjelpe et andet menneske til at elske Gud er at elske et andet menneske; at blive hjulpen af et andet menneske til at elske Gud er at være elsket.» All annen slags kjærlighet må vike i bakgrunnen for kjærligheten til Gud. Denne kjærligheten kan som Løgstrup er inne på misforstås og oppfattes som hat, men det må den kristne unngå å la seg affisere av.

«Saa høit, menneskeligt talt til en saadan afsindighed, kan christendommen drive fordringen, hvis kjerlighed skal være lovens fylde. Derfor lærer den, at den christne skal, hvis det fordres, kunne hade fader og moder og søster og den elskede – mon vel i den forstand, at han virkeligen skulde hade dem? O, langt fra christendommen være denne afskyelighed! Men vel i den forstand, at kjerligheden, den guddommeligt forstaaet trofaste og opriktige, af de elskede, de nærmeste, de medlevende maa ansees for had, fordi disse ikke ville forstaae, hvad det er at elske sig selv, at det er at elske Gud, og at det at blive elsket, det, af et andet menneske at hjælpes til at elske Gud, hvad enten det nu virkeligen oppnaaes derved, at den elskende finder sig i at være hadet, eller det ikke

---

54 Ibid., side 111.

oppnaaes derved.»<sup>55</sup>

Vi må støtte Løgstrup i at dette er en tung fordring til den kristne. Den elskedes avvisning må kunne bæres av den kristne, men har Løgstrup rett i at avvisningen hos er et mål i seg selv i Kierkegaard sin kristendomsfortolkning, og har han rett i at den er en nødvendig konsekvens av den kristne kjærligheten slik den fremstilles i *Kjerlighedens Gjerninger*?

Et annet interessant sitat jeg vil gi er følgende: «Overalt hvor et menneske er saaledes elsket, saaledes beundret af andre, at han er ifærd med at blive deres guds-forhold farlig, der er sammenstødet.»<sup>56</sup> Løgstrup sin tolkning av den kristelige selvfornektelsen er som vi har sett at det ikke er nok med at den kristne skal være selvutslettende, han må i tillegg bli negativt oppfattet i sin utøvelse av forkynnelsen. Det angitte sitatet kan bidra til en litt annen tolkning, nemlig at det ikke er et mål i seg selv å bli avvist for sin egen prøvelse sin skyld, men kun at den kristne i sin forkynnelse av budskapet må unngå å bli beundret. Da menneskene ikke er perfekte er det lett at deres øyne rettes mot forkynneren og ikke mot budskapet, noe som naturligvis må unngås. Det betyr derimot ikke at det er et mål i seg selv å fremstå negativt.

Et utdrag som kan tenkes å komme Løgstrup til gode er følgende: «Den kjerlighed, som ikke fører til Gud, den kjerlighed, som ikke har dette eneste maal, at føre de elskende til at elske Gud, den standser ved den blot menneskelige bedømmelse af, hvad kjerlighed og hvad kjerligheds opoffrelse og hengivelse er, den standser og undgaaer derved muligheden af det sidste det forfærdeligste sammenstøds redsel: at der i kjerlighedens forhold er uendelighedens forskjel i forestillingen om hvad kjerlighed er.»<sup>57</sup> Det som er avgjørende her er hvor sterkt vi tolker dette sitatet. Løgstrup hevder som vi har sett at Kierkegaard anser all timelig hjelp til nesten som bortkastet, og dette sitatet kan brukes til å understøtte et slikt syn. Men det spørs om en slik tolkning er tvingende, Kierkegaard ønsker muligens kun å sette på spissen hva som er nestekjærlighetens kjerne.

Det er riktignok ingen tvil om at Kierkegaard legger til grunn en betydelig forskjell mellom den kristelige nestekjærligheten og det han omtaler som ren menneskelig forestilling om kjærlighet. «Verden har aldrig før christendommens tid seet, at der i det at elske var et sammenstød mellem tvende forestillinger, imellem hvilke der er en evighedens forskjel, den guddommelige og den blot menneskelige forestilling. Men er der et saadant sammenstød, da er det jo, guddommeligt fortstaaet, netop kjerlighed at fastholde den sande, evighedens forestilling, at elske i kraft av den, medens den eller de, som blive elskede, hvis de have den blot menneskelige forestilling, maae ansee det som

---

55 Ibid., side 112-113.

56 Ibid., side 118.

57 Ibid., side 117.



had.»<sup>58</sup>

Han poengterer i den anledning at i et rent timelig blikk vil Jesus sin kjærlighet til disiplene være vanskelig å forstå. «Var det virkelig kjærlighet: at samle nogle eenfoldige, ringe mennesker om seg, at vinde deres hengivenhed og kjærlighed, som aldrig nogens er vunden, at lade det et øyeblik see ud for dem, som aabnedes nu udsigten til opfyldelsen av deres stolteste drøm – for saa plutseligen tænke om igjen og forandre planen, for saa, uden at røres af deres bønner, uden at tage mindste hensyn til dem, at styrte seg fra denne forføreriske høide i alle farernes afgrund, for saa uden modstand at give sig sine fjender i vold, for under spot og haan, medens verden jublede, som en forbryder at nagles til korset: var det virkelig kjærlighed!»<sup>59</sup>

Det er viktig å merke seg at Kierkegaard ovenfor ikke sier at den kristelige nestekjærligheten nødvendigvis må fremstå som hat, det vil den utelukkende i et rent timelig blikk på den. Et viktig spørsmål å stille seg er om han forfekter at det er et tilsvarende gap mellom nestekjærligheten og den lidenskapelige kjærligheten, sett fra den kristne sin synsvinkel, som det er mellom den kristne nestekjærligheten og den rene timelige forestillingen om kjærlighet. Løgstrup ser ut til å ville svare ja på dette spørsmålet, selv vil jeg nå problematisere dette nærmere.

I kapittel III.B., *Kjærlighed er samvittighedens sag*, utdyper Kierkegaard hva han legger i sin betoning av nestekjærlighetens grunnleggende posisjon. Denne talen mener jeg åpner for en noe mildere fortolkning av Kierkegaards kjærlighetsbegrep enn den Løgstrup foretar. Det Kierkegaard kan tenkes å ønske å formidle innebærer at den lidenskapelige kjærligheten ikke er å anse som fundamentalt adskilt fra nestekjærligheten. Riktignok bryr evigheten seg ikke med timelige anliggender, og elskoven og vennskapet er av timelig karakter, men ved å bruke nestekjærligheten til å omdanne lidenskapen kan sistnevnte gis en ny mening. Fordringen består i så fall i å la nestekjærligheten være det fundamentale limet i alle ens relasjoner. Ens mann eller kone er først og fremst ens neste og først deretter det vedkommende særligen er. «Christendommen vil aldrig gjøre forandringer i det udvortes, den vil hverken avskaffe driften eller tilbøieligheden, den vil blot gjøre uendelighedens forandring i det indvortes.»<sup>60</sup>

Jeg vil her sitere en litt lengre passasje som er belysende. «Enhver av oss er mennesker og er saa igjen det forskjellige, han særligen er, men det at være menneske er grundbestemmelsen. Ingen maa i den grad forsee seg på forskjelligheden, at han, feigt eller overmodigt, glemmer, at han er menneske; intet menneske er ved sin særlige forskjellighed en undtagelse fra det at være menneske, men er menneske og saa det han særligen er. Saaledes har christendommen heller ikke noget mod, at manden elsker hustruen særligen, men han maa aldrig elske henne saaledes særligen, at hun er

---

58 Ibid., side 113.

59 Ibid., side 115.

60 Ibid., side 141.

unntagelsen fra det at være næsten, hvilket ethvert menneske er; thi saa forvirrer det christelige: Hustruen bliver for ham ikke næsten, og derved blive alle andre mennesker ham heller ikke næsten. Dersom der levede eet menneske, som ved sin forskjellighed var undtagelse fra det at være menneske, saa var det begreb «menneske» forvirret: Undtagelsen er ikke menneske, og de andre mennesker ere heller ikke mennesker.»<sup>61</sup>

Kierkegaard er opptatt av sitt begrep om unntagelsen. I timeligheten har vi alle forskjellige roller i forhold til hverandre i våre mangfoldige relasjoner. Det viktige er at vi lar det rent intersubjektive elementet ligge til grunn i alle disse relasjonene, i den henseende er ingen mennesker en unntagelse fra sin dypeste betydning, nemlig det å være nesten.

«Det christelige forholder seg nemlig ikke som en nærmere bestemmelse i forhold til hvad man i hedenskapet og ellers har kaldet kjerlighed, men er en grundforandring; Christendommen er ikke kommen ind i verden for at lære een eller anden forandring i, hvorledes du *særligen* skal elske hustrue, ven, men for at lære, hvorledes du *almeenmenneskeligt* skal elske alle mennesker. Og denne forandring er det igjen, der christeligt forandrer elskov og venskab.»<sup>62</sup>

Fortolkningen jeg her har antydnet vil jeg som sagt si er mildere enn Løgstrup sin. Løgstrup ser ut til å trekke et mer absolutt skille mellom nestekjærligheten og lidenskapen i sin lesning av Kierkegaard, han ser i *Kjerlighedens Gjerninger* ikke noe fruktbart potensiale i lidenskapen, men kun en vedvarende advarsel mot elskoven og vennskapet sitt forførende potensiale. Jeg vil si at alternativet vi har skissert er en mer plausibel fortolkning, noe som bør kunne underbygges ved å konkret gå inn i teksten og se hva Kierkegaard faktisk skriver.

En annen måte Kierkegaard formulerer kravet om å la nestekjærligheten ligge til grunn i all kjærlighet er ved skillet mellom et i verdslig forstand fritt hjerte og et i kristelig forstand bundet hjerte. Ifølge den verdslige forståelse krever det å hengi seg i kjærlighet først og fremst et fritt hjerte. Kierkegaard derimot fremhever at det han kaller et rent hjerte er et bundet hjerte, som til Gud er bundet grenseløst. «Saaledes bundet maa hjertet være. Du, som brænder i elskovens lyst eller i venskabets higen, husk paa, at hvad du taler om frihed, det har christendommen aldrig nektet; men dog maa først denne uendelige bundethed være, hvis den elskedes hjerte og dit skal være reent. Altsaa først den uendelige bundethed, og saa kan talen om friheden begynde.»<sup>63</sup>

I neste kapittel, *Vor pligt at elske de mennesker, vi see*, tar han opp vår plikt til å elske de faktiske mennesker vi støter på med alle deres feil og mangler, men også med deres fortrinn. Det viktigste her med henblikk på vår diskusjon er at det er det konkrete individ vi må finne elskelig, vi må ikke begå den feil å gjøre nesten til en abstraksjon. Da kjærligheten til Gud skal

---

61 Ibid., side 143.

62 Ibid., side 144.

63 Ibid., side 150.

utøves gjennom vår omgang med de som er rundt oss vil en forfeiling av nestekjærligheten også kunne resultere i å gjøre Gud til en abstraksjon. «Mennesket skal begynne med at elske den usynlige, Gud, thi herved skal han selv lære, hvad det er at elske; men det, at han saa virkeligen elsker den usynlige, skal netop kjendes paa, at han elsker den broder, han seer; jo mere han elsker den usynlige, jo mere vil han elske de mennesker, han seer. Ikke omvendt, at jo mere han vrager dem, han seer, desto mere elsker han den usynlige; thi naar saa er, er Gud forvandlet til et uvirkeligt noget, en indbildning.»<sup>64</sup>

Dette fokuset på det konkrete menneske blir en test på evne til kjærlighet da vi må beherske vår tendens til å ønske å endre på menneskene rundt oss, gjøre dem mer feilfrie. Kierkegaard påpeker at våre bekjenskaper skal elskes selv om de måtte endre seg til det verre eller svikte oss, han bruker her som eksempel Jesu kjærlighet til Peter. Jesus bevarte deres vennskap selv om Peter benektet han og sviktet han i nødens time.

«Vil du derfor vorde fuldkommen i kjerlighed, saa strøb at fuldkomme denne pligt, i at elske at elske det menneske, man seer, at elske ham saaledes som du seer ham, med alle hans ufuldkommenheder og svagheder, elske ham, som du seer ham, naar han ganske har forandret seg, naar han ikke mere elsker dig, men maaske ligegyldigt vender sig bort eller vender sig bort for at elske en anden, elske ham, som du seer ham, naar han forraader og fornægter dig.»<sup>65</sup>

Jeg vil her sitere et annet interessant utdrag fra samme tale. «Den elskede, vennen, er jo ogsaa i almindeligere forstand et menneske, og er som saadan til for oss andre, men for dig skulle han væsentligen kun være til som den elskede, hvis du skal fuldkomme den pligt at elske det menneske, du seer. Dersom der da er en dobbelthet i dit forhold, saa han dels blot er deg i almindeligere forstand dette enkelte menneske, dels særligen den elskede, da elsker du ikke det menneske du seer. Det er snarere, som havde du i den forstand to øren, at du ikke som ellers hører eet med begge, men hører eet med det ene, et andet med det andet.»<sup>66</sup> Dette er nok ikke å forstå som en moderasjon av Kierkegaards aksiom om at hver og en, til og med den elskede, først og fremst er vår neste. Poenget er nok heller at den kristne i forhold til sine nærmeste ikke skal utøve to forskjellige slag kjærlighet, nestekjærligheten og den lidenskapelige kjærligheten, som han så skal utøve adskilt fra hverandre. Det ser ut som Kierkegaard tenker seg fundamentalt sett en grunnleggende form for kjærlighet, nestekjærligheten, som utøves ulikt utfra hvilket konkret menneske man har med å gjøre og hva slags relasjon man har til han eller henne.

Løgstrup impliserer gjennom sin kritikk at Kierkegaards nestekjærlighetsbegrep innebærer en abstraksjon på to forskjellige måter. Den ene er at nesten blir en abstraksjon for det virkelige

---

64 Ibid., side 161.

65 Ibid., side 174.

66 Ibid., side 165.

menneske man har med å gjøre i det daglige liv. Kapittel IV i *Kjerlighedens Gjerninger* bør være egnet til å stille spørsmålstegn ved denne kritikken, men Løgstrup mener at også selve nestekjærligheten er en abstraksjon hos Kierkegaard, nemlig en abstraksjon for ens egen selvkjærlighet.<sup>67</sup> Kjernen i dette er at den kierkegaardske nestekjærligheten bare er en prøvelse som den enkelte skal bestå ovenfor Gud, og at det ikke dreier seg om nestens beste. Dette argumentet er det vanskelig å møte med inneværende kapittel i *Kjerlighedens Gjerninger*, men jeg kan heller ikke finne noe her som støtter Løgstrup.

Kapittel V, *Vor pligt at blive i kjerlighedens gjeld til hverandre*, som er siste tale i første følge av *Kjerlighedens Gjerninger*, retter etterhvert en temmelig krass fordring til den kristne og er i så måte viktig å ta en kikk på. Kierkegaard bruker her et bilde på den kristne nestekjærligheten som en uendelig gjeld, som det er den kristnes plikt å forbli i. Den som elsker setter seg i gjeld til den elskede, og det skal være ens høyeste ønske å stå i denne gjelden uten å kunne komme ut av den. Dette elementet av resignasjon er jo i seg selv gjennomgående i Kierkegaards filosofi. For at den kjærlige skal kunne forbli i denne uendelige gjelden må kjærligheten bevares i sitt rette element, uendeligheten. Det er derfor viktig å unngå all endeligjøring av den, og Kierkegaard bruker mye plass på å advare mot å abstrahere den via sammenligning. Man skal ikke sammenligne ens kjærlighet og gjerninger hverken innad i en selv eller med andre mennesker. Den kristne skal bare legge seg åpen for nestekjærlighetens element av uendelighet.

Kierkegaard går etterhvert over til å advare mot å ta for lett på den kristne fordringen, å være kristen er ingen dans på roser. Å leve opp til den kristelige selvfornektelsen innebærer det han omtaler som en dobbelt-fare. Den kristne må først utkjempe en indre strid med seg selv og deretter en ytre strid med verden, unngås en av disse to farene er selvfornektelsen ikke kristelig. Man må først oppgi en egne behov og ønsker fullt ut, når man deretter vender seg mot verden er det kun avvisning i vente for den sanne kristne, det er ingen trygg havn å finne. Å glemme å predike den andre faren innebærer ingen ekte kristendom, og Kierkegaard formulerer dette som at forkynnelsen samtidig burde advare mot kristendommen.<sup>68</sup> Han polemiserer på dette punktet kraftig mot den såkalte kristenheten, som har gjort kristendommen til en velbehagelig affære og derfor vil reagere med forargelse mot enhver som prøver å forkynne kristendommens harde fordring om autentisk selvfornektelse. Den ekte kristendommen går hånd i hånd med forargelsen, dens avvisning. Uten faren for forargelse, ingen kristendom.

«Men medens man saaledes ved at tage forargelsens mulighed bort har faaet hele verden christnet, skeer bestandigt det besynderlige: at verden forarges på den virkelige christen. Her

---

<sup>67</sup> *Opgør med Kierkegaard*, side 144-145.

<sup>68</sup> *Kjerlighedens Gjerninger*, side 197.

kommer forargelsen, hvis mulighet nu engang er uadskillelig fra det christelige»<sup>69</sup>

Spørsmålet vi må stille oss er hvorvidt Kierkegaard er unødige hard i sin fordring, og for å se nærmere på det skal jeg gå mer konkret inn i teksten.

«Men heri ligger den sviig: om det dog ikke skulde være muligt, at en christen kunde slippe fra disse gjenvordigheder, aldeles i samme forstand, som en heldigt hverken forsøges i armod eller sygdom. Det vil sige, man seer verdens modstand i et tilfældigt forhold til det christelige, ikke i et væsentligt: Modstanden kan maaske komme, men maaske ogsaa udeblive. Dog denne betragtning er aldeles uchristelig. Om en hedning kan have ret i at prise seg lykkelig i sin død, at han slap igjennem livet og forbi alle gjenvordigheder, er vel muligt; men en christen må være lidt betænkelig ved denne glæde i dødsøieblikket – thi, christeligt, staaer verdens modstand i et væsentligt forhold til det christeliges inderlighed.»<sup>70</sup> Nederst på siden finner vi følgende: «Dersom verden ikke er saaledes som christendommen oprindeligt antog den at være, saa er det christelige væsentligen afskaffet. Hvad christendommen kalder selvfornegtelse er just og væsentligen indeholdende en *dobbelt-fare*, ellers er selvfornegtelsen ikke christelig selvfornegtelse. Kan derfor nogen bevise, at verden eller christenheden nu er bleven væsentligen god, som var det evigheden, saa skal jeg ogsaa bevise, at den christelige selvfornegtelse er gjort umulig, og christendommen afskaffet, saaledes som den vil være afskaffet i evigheden, hvor den vil være opphørt at være *stridende*.»<sup>71</sup>

Dette er temmelig sterke ord. Om vi skal ta Kierkegaard helt bokstavelig, noe Løgstrup ser ut til å gjøre, så anser han forargelsen som et grunnleggende ontologisk trekk ved det menneskelige felleskap. Ifølge en slik tolkning er det ikke kun vår samtid det tilfeldigvis er noe galt med. Det som i hvert fall er sikkert er at de menneskelige eksistensielle vilkår i Kierkegaard sine øyne er harde, og en prosess mot et autentisk liv i Kristus vil nødvendigvis medføre å møte disse vilkårene. Jeg vil komme tilbake til dette under gjennomgangen av *Sygdommen til Døden*.

Kierkegaard avslutter talen med en lignelse hvor han sammenligner den kristne med et barn som ikke vil sette seg opp mot foreldrene sine ved å være med på de ulydige barna sin ugagn.<sup>72</sup> De andre barnene kan ikke forstå hverken at det lydige barnet skulle ha andre lyster enn dem eller hvorfor det lydige barnet skulle frykte foreldrene, som ikke er tilstede. På samme vis kan verden ikke forstå at den kristne skulle ha særegne drifter (og det er heller ikke tilfellet) eller hvorfor han av frykt for en usynlig makt betvinger disse driftene. Her ser vi den dobbelte faren ved selvfornektelsen. Først må den kristne gi avkall på å få tilfredstilt sine lyster, deretter vil hans eneste lønn være å bli utledd av verden.

---

69 Ibid., side 199-200.

70 Ibid., side 193.

71 Ibid., side 193-194.

72 Ibid., side 201-203.

Jeg skal nå gå over til å se på utvalgte tema fra andre følge av *Kjerlighedens Gjerninger*. De første talene går ikke så mye inn på de punktene i Kierkegaards filosofi som Løgstrup retter mest oppmerksomhet mot, men jeg se litt på dem allikevel da de er med å utdype forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet hos Kierkegaard.

I første kapittel, *Kjerlighed oppbygger*, sammenligner Kierkegaard kjærligheten med en bygning som er reist fra grunnen av og opp i høyden.<sup>73</sup> Å oppbygge karakteriserer han som å reise noe opp fra grunnen av, og slik skal vi tenke oss at vi oppbygger kjærlighet i vår neste. Dette gjøres ved å anta at kjærligheten allerede i grunnen, lagt der av Gud. Det tilsynelatende paradoksale er altså at den kjærlige ikke oppbygger sin neste via å selv aktivt frembringe kjærlighet i han eller henne, men å handle ut fra at kjærligheten allerede er der. Det ser ut for meg som om Kierkegaard tenker seg at det er den holdningen vi møter våre medmennesker med som fundamentalt sett vil være forløsende for dem. Denne indirekte måten å bidra til vår neste kan ses som en ny side ved selvfornektelsen. Den kjærlige gjør på sett og vis intet og gir Gud all ære for hjelp man gir til de rundt en.

«Skal det ellers være vanskelig at begynde uden forudsætning, sandelig, allervanskeligst er at begynde at opbygge med den forudsætning, at kjerligheden er tilstede, og at ende med den samme forudsætning: saa er jo ens hele arbeiden forud gjort som til intet, idet nemlig forudsætningen først og fremst er selvfornektelse, eller at bygmesteren er skjult og som intet.»<sup>74</sup>

Jeg vil nå vende oppmerksomheten mot et par interessante punkter i kapittel IV, *Kjerlighed søger ikke sitt eget*. Mot slutten av kapittelet tematiserer han selvfornektelsen ytterligere. Den kristne skal, som vi har vært inne på, hjelpe nesten indirekte, så å si ved å bli usynlig i prosessen. Om hjelpen som gis er synlig så har man jo ikke hjulpet det annet menneske til å stå alene på egne ben. Så langt enes den kristne med Sokrates, «den enfoldige vise», men den kristne går enda lengre. Sokrates sin hjelp var også av det indirekte slaget, men når hjelpen var fullført stod han allikevel tilbake med en visshet om sin deltagelse i den andre sin utviklingsprosess, selv om det var usynlig for alle andre. Den kristne derimot tilintetgjør sin egen rolle og gir Gud all ære. Kierkegaard bruker bildet av en hoffmann som trer inn i bakgrunnen og lar den besøkende få uhindret tilgang til majesteteten som symbol på den kristnes selvutslettelse når han gir nesten hjelp til å nå Gud. Den kristnes kjærlighet er på dette viset dypere enn den hos Sokrates.

«Er den kjerliges liv da spildt, har han ganske levet forgjeves, siden der intet, slet intet er, der vidner om hans virken og stræben? Svar: er da det ikke at søge sit eget, er det at spille sit liv? Nei, sandeligen, dette liv er ikke spildt, det veed den kjerlige i salig glæde med seg selv og med Gud. Hans liv er i en vis forstand ganske ødslet på tilværelsen, paa andres tilværelse; uden at ville spille

---

73 Ibid., side 213-214.

74 Ibid., side 220-221.

nogen tid eller nogen kraft paa at hevde seg selv, paa at være noget for seg selv, er han i selvopoffrelsen villig til at gaae til grunde, det er, han er heel og holden forvandlet til blot at være en virkekraft i Guds haand. Deraf kommer det, at hans virken ikke kan blive synlig. Hans virken bestod jo just i, at hjælpe et andet eller andre mennesker til at blive deres egne, hvad de i en vis forstand vare iforveien. Men naar *virkeligen* en ved en andens hjælp er bleven sin egen, saa er det ganske umuligt at see, at det er den andens hjælp, thi seer jeg den andens hjælp saa seer jeg jo, at den hjulpne ikke er bleven sin egen.»<sup>75</sup>

Dette elementet av selvutslettelse hos den kristne som hjelper en annen ville Løgstrup kanskje ikke ha følt ramme kritikken hans. Han er i sin fortolkning av Kierkegaard primært ikke opptatt av hvordan, men av hvorfor, den kristne skal hjelpe nesten, nemlig å hjelpe nesten til å elske Gud. Allikevel kan kanskje denne tematiseringen hos Kierkegaard være med på å nyansere det bildet som Løgstrup tegner da fokuset hos sistnevnte ligger veldig på forkynnensens rolle som hjelp til nesten hos Kierkegaard.

I sin diskusjon rundt oppløsningen av *mit* og *dit* tidligere i talen kommer Kierkegaard igjen inn på elskov og vennskap. Han skriver «Kjerlighed søger ikke sit eget; thi i kjerlighed er der intet mit og dit. Men mit og dit er blot en forholds-bestemmelse af «eget»; er der altsaa intet mit og dit, saa er der heller intet eget; men er der slet intet eget, saa er det jo umuligt at søge sit eget.»<sup>76</sup> Men hva nå med elskov og vennskap, som jo ofte erklærer at alt mitt er ditt? Mitt og ditt er her egentlig ikke tatt vekk, det er bare forskjøvet. I stedet for mit er det kommet et *vort*, som står i motsetning til til de andres *sit*. Nei, kun den sanne nestekjærlighet søker ikke sitt eget, kun den kan fullt ut ofre seg for nesten. Den lidenskapelige kjærligheten hevder også at ikke noe offer til den elskede eller vennen er for stort, men den kan ikke ofre seg selv. Så Løgstrups poengtering av Kierkegaards negative forhold til den lidenskapelige kjærligheten bør nok vektlegges, så lenge denne form for kjærlighet står for seg selv.

I kapittel VI, *Kjerlighed bliver*, kommer Kierkegaard igjen inn på den kristne nestekjærligheten sin overlegenhet over den lidenskapelige kjærligheten. Talens tema er at ekte kjærlighet ikke forgår, men består alle prøvelser. Kjærligheten er ikke som innen verdslig visdom et anliggende mellom to, men mellom tre, hvor kjærligheten er den tredje part. Om kjærligheten mellom mennesker opphører, så var det egentlig ikke kjærlighet der i utgangspunktet, det å opphøre har altså tilbakevirkende kraft i forhold til kjærlighet.<sup>77</sup> I et brudd mellom to, hvor den ene bevarer kjærligheten, kan bruddet egentlig ikke komme i stand. Såfremt den ene er ekte kjærlig, vil han ha overmakten over den andre, og kjærligheten vil fundamentalt sett bestå, slik jeg forstår Kierkegaard.

---

75 Ibid., side 277.

76 Ibid., side 264.

77 Ibid., side 301.

Den lidenskapelige kjærligheten eier ikke denne bestandigheten. Elskoven forblir ikke uforandret med årene uansett hvor standhaftig den forelskede anser seg for å være, å forbli trofast i elskov etter et brudd fører til stagnasjon hos individet, og slik uforløst forelskelse gir ikke den samme vitalitet som utløses av den kjærligheten som forblir. Kierkegaard skriver at elskov ikke er det evige, og det er umulig å forholde seg med evig troskap til det som ikke i seg selv er det evige.<sup>78</sup>

Jeg skal nå se litt på kapittel VII, *Barmhjertighed, en kjerlighedens gjerning, selv om den intet kan give og intet formaaer at gjøre*. Denne talen utdyper som jeg allerede har bemerket at Løgstrup kanskje fokuserer vel mye på forkynnelsen som utøvelse av nestekjærlighet hos Kierkegaard. Talens tema er at barmhjertighet som en kjærlighetens gjerning innebærer en inderlighet som ikke står i forhold til hva den enkelte faktisk har å gi, og barmhjertigheten synes dermed ikke nødvendigvis utad. Kierkegaard skriver om den fattiges evne til barmhjertighet, som er vel så stor som den rikes. Den fattige enken som bar noen få mynter til tempelet gav ifølge Jesu ord mer enn alle de rike. Det avgjørende er ikke hva man gir, men hvordan man gir, og på sett og vis er barmhjertigheten lettere å få øye på hos den fattige enn hos den rike. Den rikes gave vekker i sin størrelse en oppmerksomhet som lett kan ta fokuset vekk fra det viktigste, nemlig barmhjertigheten. Kierkegaard oppfordrer i sin tale den fattige til å vise barmhjertighet ovenfor den rikes manglende gavmildhet, om også den fattige blir fordervet har pengenes makt seiret. Den fattige skal ikke kun være en gjenstand for barmhjertighet, hvilken ubarmhjertighet det måtte være! Verdsligheten fokuserer alltid på giverevnen fremfor barmhjertigheten, det viktigste er i dens øyne at nøden blir avhjulpen, hos Kierkegaard er det inderligheten i handlingen som er det avgjørende.

Nå ville kanskje Løgstrup ha sagt at heller ikke dette kapitlet i *Kjerlighedens Gjerninger* svekker kritikken hans. Kierkegaard er jo her ikke opptatt av den konkrete timelige hjelpen som gis, allikevel innebærer muligens aspektet av inderlighet i barmhjertigheten et videre perspektiv på Kierkegaard enn det som Løgstrup forfekter, hvor forkynnelseens betydning og den ytre overtakelsen av Jesu lidelse står i sentrum. Kierkegaard understreker jo også at den barmhjertige selvfølgelig mer enn gjerne gir når han har anledning til det.<sup>79</sup>

Kapittel VIII, *Forsonlighedens seier i kjerlighed, som vinder den overvundne*, går videre inn på selvfornektelsens rolle i Kierkegaards filosofi. Han begynner med å si at i den troendes kamp er det to seire. I den første seiren overvinner vi de problemene vi har slitt med, og i dette seierens øyeblikk ligger det en stor fare. Om vi snubler på dette avgjørende punktet og tilkjenner oss selv æren for hva vi har oppnådd, har vi kristelig sett falt. Alt hva vi har oppnådd skal gis til Gud, selv har vi bare vært hans redskap. Kierkegaard siterer her Paulus, om at vi i troen kan mere enn seire.<sup>80</sup>

---

78 Ibid., side 310.

79 Ibid., side 314.

80 Ibid., side 328.



I andre del av talen utvider han problemstillingen til å omhandle den kjærlige som har seiret over den ukjærlige. Den kjærlige har holdt ut å møte ondt med godt til den andre ikke lengre kjemper imot. Kunsten blir nå å få den ukjærlige til å innse sine mistak samtidig som den kjærlige selv ikke opptrer på en ydmykende måte. Faren som må unngås er at den ukjærlige ikke makter ydmykelsen i å erkjenne sine feil ovenfor den andre og dermed ikke fullt ut omfavner det gode. Den kjærlige må både gi æren for sin seier til Gud samt legge seg helt åpen ovenfor den angrende synder. Tilgivelsen skal gis før det blir bedt om den, og den kjærlige skal anmode den andre om denne sin kjærlighet, ikke underkastelse. «Thi naar den overvundne spørger «har du også tilgivet meg», saa svarer den kjerlige «elsker du meg nu virkeligen?» Men saa svarer han jo ikke paa hvad der spørges om. Nei, det gjør han ikke, dertil er han for kjærlig, han vil end ikke svare paa det spørgsmaal om tilgivelse; thi dette ord, især hvis der blev lagt eftertryk derpaa, kunde let gjøre sagen i skadelig forstand for alvorlig.»<sup>81</sup>

Igjen ser vi at Kierkegaard sitt perspektiv på den kristelige selvfornektelsen er videre enn de elementene som Løgstrup legger fokus på.

I kapitel IX, *Den kjerlighedens gjerning at erindre en afdød*, omtaler han kjærligheten til en avdød som den mest frie, trofaste og uegenyttige kjærlighet. Å elske en avdød gir oss ingen timelige fordeler. Han er den eneste som ikke kan gjøre gjengjeld, til og med det ufødte barnet kan tenke seg å stille opp forelderene i fremtiden, som ved å gjøre deres alderdom glad. Den avdøde minner oss heller ikke på at vi skal elske han, det er helt opp til oss å holde minnet om han ungt. Kierkegaard fremhever denne kjærligheten til den avdøde som en evig plikt som kan tjene som eksempel også for hvordan vi skal elske de mennesker vi ser. «Erindre den afdøde, saa har du, foruden den velsignelse, som er uadskillelig fra denne kjerlighedens gjerning, tillige den bedste veiledning til at forstaae livet rigtigt: at det er pligt at elske de mennesker, vi ikke see, men ogsaa dem vi see. Pligten at elske de mennesker vi see kan ikke opphøre, fordi døden skiller dem fra os, thi pligten er evig; men altsaa kan pligten mod de avdøde heller ikke skille de medlevende saaledes fra os, at disse ikke kan blive gjenstand for vår kjerlighed.»<sup>82</sup>

Jeg skal nå se nærmere på kapitel X i *Kjerlighedens Gjerninger; Den kjerlighedens gjerning at anprise kjerlighed*. Denne talen har flere interessante momenter med hensyn på Løgstrups kritikk av Kierkegaard. Anprisningen av kjærlighet er ikke en sak for den verdslige dikteren, hvis domene er å prise elskov og vennskap. Å anprise kjærlighet krever ikke kunstnerisk talent, men kun vilje til å gjennomføre denne kjærlighetens gjerning i selvfornektelse. Kierkegaard gjentar sin tidligere vektleggelse av at den kristne må gjøre seg selv til et redskap i Guds hånd. Selv formår man intet,

---

81 Ibid., side 338.

82 Ibid., side 352.

selv om man utfører store bedrifter med Gud som medhjelper. Faren består i kun et øyeblikk å glemme at det er Gud som formår alt, klarer man derimot å bevare selvfornektelsen kan man trygt lite på Guds hjelp. Den som anpriser kjærlighet må i lang tid holde ut å tenke kun en tanke, dersom man i dette presser sine åndelige krefter til det ytterste står Gud rede til å bære en videre i ens gjerning.

«Naar man kun tænker een tanke, maa man i forhold til det at tænke opdage selvfornektelsen, og det er selvfornektelsen, der opdager, at Gud er til. Just dette bliver nu modsigelsen i salighed og forfærdelse: at have en almægtig til sin medarbeider. Thi en almægtig kan ikke være din, et menneskes, medarbeider, uden at dette betyder, at du slet intet formaaer; og paa den anden side, naar han er din medhjelper, saa kan du formaae alt. Det anstrengende er, at det er en modsigelse eller paa een gang, saa du ikke oplever det ene idag det andet imorgen; og det anstrengende er, at denne modsigelse ikke er noget, som du engang imellem maa blive deg bevidst, men er noget, som du i ethvert øyeblikk maa blive deg bevidst. I samme øyeblikk det er, som formaaede du alt – og en selvsk tanke vil snige seg frem, som var det dig, der formaaede det, i samme øyeblikk kan alt være tabt for deg; og i samme øyeblikk som den selviske tanke overgiver seg, kan du igjen have alt.»<sup>83</sup>

Kierkegaard skriver et stykke ut i talen at han ønsker å gjøre et dikterisk eksperiment, hvor temaet er hvordan man dikterisk forstått kunne tenkes å anprise kjærlighet. «Dog, selv om vi ville glemme virkeligheten, glemme hvorledes verden er, og digterisk forlægge hele forholdet ind i indbildningens verden: det ligger dog i sagens egen natur, at der *i forholdet mellem menneske og menneske* fordres uegenyttighed for sandt at anprise kjerlighed. Lad os vove et saadant digterisk forsøg, hvor vi slet intet have med den virkelige verden at skaffe, men kun i tanke-fjernheden gjennemgaae den tanke, at anprise kjerlighed. Skulde der, digterisk forstaaet, af et menneske tales ganske sandt om den sande kjerlighed, saa er et dobbelt fornødent: *Taleren maa gjøre seg selv til den selvkjerlige, og talens indhold maa være, om det at elske den u-elskelige gjenstand.*»<sup>84</sup>

Så kan vi jo spørre, innebærer det å gjøre seg til den selvkjærlige et fokus på de andres reaksjon som faktisk vil hindre den kristne i å fullt ut gjennomføre selvfornektelsen? Løgstrup forfekter en slik kritikk, uten at han eksplisitt henviser til denne talen. Nå omtaler jo Kierkegaard dette kun som et dikterisk forsøk, men han kan kanskje allikevel anses for å være tvetydig på dette punktet. Jeg skal gå inn i gjeldende tale og trekke ut utvalgte sitater for å muliggjøre en alternativ tolkning.

«Det sande maa væsentligen betragtes som stridende i denne verden; saa god har verden aldrig været, og saa god bliver den aldrig, at de fleste ville det sande, eller have den sande forestilling derom, saa dets forkyndelse altsaa strax maatte vinde alles bifald. .... Nei, for Gud er apostelen

---

83 Ibid., side 356-357.

84 Ibid., side 364.

aabenbar, idet han søger at vinde menneskene; han vil altsaa ikke vinde dem for seg, men for sandheden. Saasart han seer, at han kan vinde dem saaledes, at de blive ham hengivne, men misforstaae ham, forvanske hans lære, saa vil han strax støde dem fra seg – for at vinde dem. Han vil altsaa ikke vinde dem for selv at have fordeel deraf, men han vil med enhver opoffrelse, altsaa ogsaa med opoffrelse af deres bifald, vinde dem for det sande – dersom det kan lykkes ham; men det er det, han vil.»<sup>85</sup> Dette kan tolkes som at bakgrunnen for selvfornektelsen her ikke kun er den at taleren må beherske sitt eget ego, men i tillegg at fokuset hos hans tilhørere risikerer å bli rettet mot han og ikke helt og holdent mot budskapet.

Men så over til Løgstrups eksplisitte kritikk i *Polemisk epilog* fra *Den etiske Fordring*.

«Hva er det innbilte, det uvirkelige, det dikteriske ved det Kierkegaard sier her? Hvorfor ville det ikke gjelde hvis det hadde med den virkelige verden å gjøre? Fordi den kristne i så fall ikke ville la det bero på verden og menneskene, slik de nå en gang er, om hans kjærlighet ser ut som selvkjærlighet og misforstås og i misforståelsen er selvfornektelse – den kristne ville selv sørge for det! Den kristne ville ikke overlate til verden og menneskene om de ville komme ham til hjelp med sine falske forestillinger om hva kjærlighet er, og på den måten gi ham sjansen til den pine at hans kjærlighet blir misforstått på den mest smertefulle måte ved å bli oppfattet som hat. Den kristne ville selv sørge for å gjennomføre selvfornektelsen ved å gjøre seg til den selvkjærlige. Helt ved egen hjelp ville den kristne skape situasjonen for sin selvfornektelse. Dette viker Kierkegaard imidlertid tilbake for – selv om det ligger i hans forståelse av hva kristendom er. Han skjuler den indre motsetningen ved å sette opp den eneste, men urimelige konsekvensen sin som et tankeeksperiment.»<sup>86</sup> Denne kritikken vil slik jeg ser det stå og falle på hvorvidt Løgstrups tolkning av nestekjærligheten hos Kierkegaard som etterlignelse av Jesu lidelseshistorie er riktig.

Jeg vil rette oppmerksomheten mot enda et punkt i kapitel X i *Kjerlighedens Gjerninger* som Løgstrup tar opp. «Men den er uelskværdig, der, uden at fordre noget af andre, ved strengt og for alvor at fordre meget af seg selv, dog minder om, at een saadan fordring er til.»<sup>87</sup> Og lengre nede på siden har vi følgende: «Jeg troede, at kjerlighed var: i at meddele det sande personligt at ville bringe ethvert offer, men ikke at ville offere det mindste af sandheden.» Som tidligere nevnt ser Løgstrup en selvmotsigelse i denne argumentasjonen da han mener den impliserer andre kjærlighetsgjerninger enn den ene å hjelpe nesten til å elske Gud. Til dette argumentet er det også å si at det står og faller med Løgstrup sin tolkning av Kierkegaards nestekjærlighetsbegrep.

Jeg vil til slutt ta for meg avslutningskapittelet, som er viktig for å få et helhetlig bilde av *Kjerlighedens Gjerninger*. Kierkegaard distanserer det han kaller det kristelige like for like fra det

---

85 Ibid., side 360-361.

86 *Den etiske Fordring*, side 258.

87 *Kjerlighedens Gjerninger*, side 364.

jødiske like for like. Det jødiske innholdet definerer han som at man skal gjøre mot andre som andre som andre gjør mot en selv, det tilsvarende kristne budskapet er at det man gjør mot andre blir gjengjeldt mot en selv av Gud. Kristendommen vender oppmerksomheten fra de ytre omstendigheter mot det indre, inderligheten i gjerningene blir avgjørende. En anklage mot ens neste blir av Gud gjort om til en anklage mot en selv, Kierkegaard omtaler dette som at kvisten man ser i nestens øye blir gjort til en bjelke i ens eget. Å bebreide andre for den urett de begår mot en er indirekte å bebreide Gud da det til syvende og sist er Gud som tillater at denne uretten blir begått. Tilgivelsen man gir er tilgivelsen man selv blir gitt.

Også i troen blir fokuset vendt mot inderligheten. «Det er evig vist, at dig skeer som du troer, men troens vished, eller den vished, at du, netop du, troer, maa du i ethvert øyeblikk faae ved Guds hjælp, altsaa ikke paa nogen udvortes maade. Du maa have Gud til hjælp for at troe, at du ved daaben er frelst; du maa have Gud til hjælp for at troe, at du i nadveren erholder dine synders naadige forladelse. Thi vistnok tilsiges der syndernes forladelse, den tilsiges ogsaa dig, men præsten har ikke lov til at sige til dig, at du har troen, og dog tilsiges dig den kun, dersom du troer. Dig skeer som du troer.»<sup>88</sup>

Jeg har nå fullført min gjennomgang av *Kjerlighedens Gjerninger* i lys av Løgstrup sin kritikk. Løgstrups sine synspunkter må selvsagt tas på alvor, men som jeg flere steder har forsøkt å antyde bør kanskje kritikken hans nyanseres. Løgstrup fokuserer veldig på Kierkegaards poengtering av at nestekjærlighetens rolle til syvende og sist er å hjelpe nesten til å elske Gud. Kanskje har Løgstrup rett i at Kierkegaard blir litt tvetydig her, men samtidig blir nestekjærlighetsbegrepet gjennom *Kjerlighedens Gjerninger* gitt flere nyanser enn som Løgstrup antyder. Inderligheten i troen og dens gjerninger er tematisert gjennom hele verket, og dette kan kanskje sette nytt lys på Løgstrups kritikk mot Kierkegaard om at han i likhet med Kant gjør moral til erstatningsmotiver for erstatningshandlinger.

Det er selvsagt riktig som Løgstrup påpeker at Kierkegaard gjentatte steder angriper den lidenskapelige kjærligheten. Selv har jeg forsøkt å foreslå en alternativ tolkning av Kierkegaard sitt kjærlighetsbegrep som vil fungere som en oppmykning av Løgstrup sin, dette vil innebære at det ikke er den lidenskapelige kjærligheten som sådan Kierkegaard er mest skeptisk til, men at vi opphøyer den til det mest fundamentale båndet i relasjoner mellom mennesker. Slik jeg leser Kierkegaard er det essensielle at den universelle nestekjærligheten ligger i bunnen for alle mellommenneskelige forhold og gjennomsyrrer disse. Dette er en oppfatning som ser ut til deles av Bjørn Holgernes, professor i filosofi ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier ved Universitetet i Bergen. I *Selvets Gåte – i lys av Søren Kierkegaards tenkning* skriver han følgende:

---

<sup>88</sup> Ibid., side 372.

«Men ikke nok med at nestekjærlighet og forkjærlighet begge kan forekomme i et menneskeliv som eksistensielle realiteter, uten nødvendigvis å ødelegge for hverandre. Kierkegaard går så langt som å se for seg hvordan nestekjærligheten kan gyldne elskov og vennskap, og på den måten løfte forkjærligheten opp på et høyere nivå:

«Nei, elsk den elskede trofast og ømt, men lad kjerligheden til næsten være det helliggjørende i eders forenings pakt med Gud; elsk din ven oprigtigt og hengivent, men lad kjerligheden til næsten være hva i lære af hinanden i venskabets fortrolighed med Gud!»

Som vi tidligere var inne på, betyr ikke dette at kristendommen gir et menneske mulighet til å bli en bedre elsker eller venn. Det høyere nivå det her er snakk om, er ikke etter timelighetens målestokk, men evighetens. Den grunnleggende forutsetning er at forkjærligheten gjennom den selvfornektelse som er nestekjærlighetens forutsetning, blir rensert for selvkjærlighet. Så lenge kjærlighet til Gud og nesten er grunnlaget, vil både elskov og vennskap få del i evighetens beskyttelse mot forandring og fortvilelse. Men da må både vennen og den elskede først og fremst være vår neste, på linje med alle de øvrige mennesker vi møter på vår vei og vandring.»<sup>89</sup>

Og er Kierkegaard tvetydig med hensyn til å skille mellom den naturlige kjærligheten og dens selviske skikkelse? Han formulerer seg ikke alltid helt klart angående dette<sup>90</sup>, men min alternative tolkningsmulighet av forholdet mellom nestekjærligheten og den lidenskapelige kjærligheten i Kierkegaards filosofi kan kanskje moderere også denne problemstillingen. Et aspekt ved Løgstrups tolkning ønsker jeg helt klart på si meg uenig i, og det er at kjærligheten intenderer å bli møtt med hat, og at hatets utbredelse er nødvendig for den kristnes prøvelse sin skyld. Jeg kan ikke finne noe grunnlag for en slik tolkning av *Kjerlighedens Gjerninger*. Dette verket i seg selv vil derimot ikke være tilstrekkelig for et helhetlig bilde av Kierkegaards filosofi, så vi får inntil videre nøye oss med å ha de foreløpige kommentarene i bakhodet etterhvert som vi går inn på andre verker. Et spørsmål det er viktig å få avklart for å danne et helhetlig bilde av Kierkegaard sin filosofi er i hvor stor grad verdens motstand mot det kristelige er en nødvendig forutsetning for det kristelige som sådan, men jeg vil ikke komme nærmere inn på det i denne masteroppgaven.

---

89 *Selvets Gåte – i lys av Søren Kierkegaards tenkning*, side 192 – 193. Sitatet han gjengir er fra *Kjerlighedens Gjerninger*, København 1996, side 66.

90 *Ibid.*, side 59.

## Kapittel 3

### Unntaket fra allmennheten - en lesning av *Frygt og Bæven*

Jeg skal nå ta for meg Kierkegaards verk *Frygt og Bæven*, skrevet under pseudonymet Johannes de silentio, for enkelhets skyld nedenunder henvist til som silentio. Her følger Kierkegaard Abraham på hans vei mot fjellet, hvor han skal ofre sin sønn Isak til Gud. Et underliggende spørsmål er hvorvidt Abraham sin handling er moralsk forsvarlig, noe som i i Kierkegaards øyne forutsetter at det finnes en absolutt plikt mot Gud som overskrider plikten ovenfor felleskapet. Et annet spørsmål som vi må ha i mente er hvorvidt troens ridder, som Abraham her symboliserer, klarer å vende tilbake til allmennheten etter å ha utført troens bevegelse. Dette siste har betydning for forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Kierkegaards tenkning.

Etter noen sider med innledning, hvor han introduserer bokens tema, og deretter en lovtale over Abraham følger hoveddelen av verket, *Problemata*, som består av en *Foreløbig Expectoration* og deretter tre valgte problemstillinger, problema. I *Foreløbig Expectoration* utdyper Johannes de silentio verkets problematikk og kommer etterhvert inn på hvorvidt handlingen som Abraham var villig til å utføre, nemlig å ofre sin egen sønn, er forbilledlig eller å anse som et drap. Ut fra Abraham sin status som troens fader er det vel ingen tvil om hvilket standpunkt vi burde trekke, men hvordan bør vi vurdere det om noen med Abraham som forbilde ville ønske å ta livet av sin egen sønn? Kierkegaard ironiserer her over kirkens forkynnelse, hvor Abraham blir fremholdt som et prisverdig eksempel uten at det blir reflektert over hva hans handling fullt ut innebærer.

Det gjennomgående temaet i avsnittet er en beskrivelse av troens dobbelbevegelse, som er det som skiller det verdslige mennesket fra troens ridder, som i *Frygt og Bæven* blir symbolisert av Abraham. Dobbeltbevegelsen er inndelt i to etapper, den uendelige resignasjon og deretter det mer gåtefulle troens sprang. Den uendelige resignasjon innebærer en dyptgående oppgivelse av våre timelige behov. I resignasjonen gis avkall på ens mest brennende ønske samtidig som dette ønsket vedvarer å være det man lengter etter av hele sin sjel. Om ønsket legges til siden vil smerten i tapet fornumme, den som resignerer uendelig aksepterer derimot å leve i denne smerten. Silentio omtaler resignasjonens bevegelser som uendelighetens bevegelser. Resignasjonen er en ren filosofisk bevegelse hvor man vinner sin evige bevissthet, og denne bevegelsen kan hver av oss klare å utføre om vi legger til all vår kraft. I sin beskrivelse av det mer gåtefulle troens sprang er han mer tvetydig. Når man kommer til spranget har man allerede lagt bak seg den uendelige resignasjon, det beskrives i *Frygt og Bæven* som en paradoksal bevegelse hvor fornuften og språkets grenser er

brutt. Gjennom spranget, som han omtaler som endelighetens bevegelser, blir den tapte timeligheten gitt tilbake til troens ridder. Silentio beskriver dette symbolsk ved at når Abraham er på sin vandring mot fjellet har han på den ene siden innsett umuligheten av sitt ønske om å få beholde Isak, på den annen side har han gjennom troen et absurd håp om at Gud vil gi han Isak tilbake igjen, selv om offeret skulle fullbyrdes.

«Men hvad gjorde Abraham? Han kom hverken for tidlig eller for sildig. Han besteg æslet, han reed langsam hen ad veien. I al den tid troede han; han troede, at Gud ikke vilde fordre Isak af ham, medens han dog var villig til at offre ham, naar det forlangtes. Han troede i kraft af det absurde; thi menneskelig beregning kunde der ikke være tale om, og det var jo det absurde, at Gud, som fordrede det af ham, i næste øyeblik skulde tilbagekalle fordringen.»<sup>91</sup>

Så hvordan skal vi nå forstå dette, er det slik at det bare er å tro på Gud så vil alt løse seg uten at man blir konfrontert med tilværelsens usikkerhet? Det er neppe dette Kierkegaard har i tankene, om Abraham hadde tenkt slik hadde han jo ikke resignert uendelig i utgangspunktet. Silentio skriver følgende om troens ridder: «Han erkjender altsaa umuligheden og i samme øyeblik troer han det absurde; thi vil han uden med al sin sjæls lidenskab og af sit ganske hjerte at erkjende umuligheden, indbilde seg at have troen, da bedrager han seg selv, og hans vidnesbyrd har intetsteds hjemme, da han end ikke er kommen til den uendelige resignation. Troen er derfor ingen æsthetisk rørelse, men noget langt høiere, netop fordi den har resignationen forud for seg, den er ikke hjertets umiddelbare drift, men tilværelsens paradox.»<sup>92</sup>

Et annet viktig poeng som vi skal komme tilbake til er at troen ikke er en tilstand den kristne når en gang for alle, men heller en strid som man hele tiden må forbli i.

«Og dog, dog, ja jeg kunde blive rasende derover, om ikke af anden grund saa af misundelse, dog har dette menneske gjort og gjør hvert øyeblik uendelighedens bevægelse. Han tømmer i den uendelige resignation tilværelsens dybe vemod, han kjender uendelighedens salighed, han har fornummet smerten ved at forsage alt, det kjæreste, man har i verden, og dog smager endeligheden ham fuldt saa godt som den, der aldrig kjendte noget høiere, thi hans forbliven i endeligheden havde intet spoer av en forknyt beængstet dressur, og dog har han denne tryghed til at fryde seg ved den, som var den det visseste af alt. Og dog, dog er hele den jordiske skikkelse, han frembringer, en ny skabning i kraft af det absurde. Han resignerede uendeligt paa alt, og da greb han alt igjen i kraft af det absurde. Han gjør bestandig uendelighedens bevægelse, men han gjør det med en saadan correcthed og sikkerhed, at han bestandig faaer endeligheden ud, og der er intet secund, hvor man ahner noget andet.»<sup>93</sup>

---

91 *Frygt og Bæven*, side 36.

92 *Ibid.*, side 46.

93 *Ibid.*, side 40-41.

Akkurat hva slags forløsning Kierkegaard tiltenker troens ridder skal jeg ikke konkludere for mye med, men det som er sikkert er at før vi kan komme dit må vi i den uendelige resignasjon henge med Kristus på korset. Og det spørres om det egentlig finnes noen endelig befrielse fra fortvilelsen, selv for troens ridder.

Silentio selv er klar på at han ikke makter å gjøre troens bevegelse, hver gang han forsøker flykter han tilbake til resignasjonens smerte. Han ser i Abraham sitt liv et for forstanden ugjennomtrengelig paradoks som hele tiden støter silentio tilbake.

I *Problema 1*, med subtittelen *Gives der en teleologisk suspension av det etiske?*, går silentio videre inn på kontrasten mellom allmennheten og troen. Han begynner med å definere det etiske.

«Det etiske er som saadant det almene, og som det almene det, der er gjeldende for enhver, hvilket fra en anden side lader seg udtrykke saaledes, at det er gjeldende i ethvert øyeblik. Det hviler immanent i seg selv, har intet uden for seg, der er dets telos, men er selv telos for alt, hvad det har udenfor seg, og naar det etiske har optaget dette i seg, da kommer det ikke videre. Umiddelbar sandselig og sjælelig bestemt er den enkelte den enkelte, der i det almene har sit telos, og dette er hans etiske opgave, bestandig at udtrykke sig selv i dette, at ophæve sin enkelthed for at blive det almene.»<sup>94</sup>

Det etiske er med andre ord allmennhetens domene, og det innebærer alle de felles kulturelle, språklige og vitenskapelige bærebjelkene i samfunnet. Alle moralske og ontologiske fenomener antas å være inkorporerbare i det etiske. Silentio omtaler troen som det som overskrider det etiske. Innen dens domene står den enkelte over det allmenne, og denne overskridelsen er det han omtaler som paradokset, eller det absurde.

«Troen er netop dette paradox, at den enkelte som den enkelte er høiere enn det almene, er berettiget ligeoverfor dette, ikke subordineret, men overordnet, dog vel at mærke saaledes, at det er den enkelte, der efter at have været som den enkelte det almene underordnet, nu gennem det almene bliver den enkelte, der som den enkelte er det overordnet; at den enkelte som den enkelte staaer i et absolut forhold til det absolute. Dette standpunkt lader seg ikke mediere; thi al mediation skeer netop i kraft af det almene; det er og bliver i al evighed et paradox, utilgængeligt for tænkningen. Og dog er troen dette paradox eller ogsaa (dette er de consequenser, som jeg vil bede læseren have *in mente* paa ethvert punkt, om det end vilde blive meg for vidtløftigt overalt at nedskrive dem) eller ogsaa har der aldrig været tro til, netop fordi den altid har været, eller ogsaa er Abraham tabt.»<sup>95</sup>

Innen troen står den enkelte altså utenfor de allmenne moralske normene innen det etiske

---

94 Ibid., side 53.

95 Ibid., side 54-55.



samtidig som han ikke nås av noe felles fundament for kommunikasjon eller forståelse.

For Silentio er det etiske hos Abraham uttrykt ved at faderen skal elske sønnen høyere enn seg selv. Spørsmålet vi så må stille er om Abrahams handling overskrider det etiske eller bare manifesterer et høyere uttrykk for det. Til sammenligning gis den tragiske helten, for eksempel Kong Agamemnon som ofrer sin datter Iphigenia for å oppnå gudenes gunst. Den tragiske helten står derimot innenfor det allmenne og kan forstås av alle. Selv om motivet for dennes handling måtte være å få gudenes gunst er han hele tiden innenfor et felles verdigrunnlag. Abrahams gjerning på sin side er et helt privat foretagende, den står ikke i noe forhold til det allmenne. Han handler for Guds skyld og identisk for sin egen skyld. Gud krever offerhandlingen som et bevis på Abraham sin tro og for sin egen del handler han som han gjør for å fremføre dette beviset.

Det private Gudsforholdet til Abraham hindrer han også i å gjøre seg forståelig ovenfor andre. «Abraham kan ikke medieres, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes: han kan ikke tale. Saasntart jeg taler, udtrykker jeg det almene, og naar jeg ikke gjør det, saa kan ingen forstaae meg. Saasntart da Abraham vil udtrykke seg i det almene, saa maa han sige, at hans situasjon er en anfægtelse, thi han har intet høiere udtryk av det almene, der staaer over det almene, han overtræder.»<sup>96</sup> Det høyeste uttrykket av det allmenne for Abraham er ifølge Silentio farsrollen.

Et siste poeng Silentio gjør i dette delkapitlet er å fastslå at enten er Abraham en troens ridder, eller så er han en morder. En tragisk helt er han uansett ikke da det ikke finnes noen form for argumentasjon som kan forsvare hans vilje til å ofre Isak.

«Abrahams historie indeholder da en teleologisk suspension af det ethiske. Han er som den enkelte bleven høiere end det almene. Dette er paradoxet, som ikke lader seg mediere. Det er ligesaa uforklarligt, hvorledes han kom ind i det, som det er uforklarligt, hvorledes han bliver i det. Forholder det sig ikke saaledes med Abraham, da er han end ikke en tragisk helt, men en morder. At ville vedblive at kalde ham troens fader, at tale derom til mennesker, som ikke bekymre sig om andet end om ord, er tankeløst. En tragisk helt kan et menneske blive ved egne kræfter, men troens ridder ikke. Naar et menneske tiltræder den tragiske helts i en vis forstand tunge vei, da skal mange kunne raade ham; den, der gaaer troens trange vei, ham kan ingen raade, ingen forstaae. Troen er et vidunder, og dog er intet menneske udelukket derfra; thi det, hvori alt menneskeliv enes, er i lidenskab, og troen er en lidenskab.»<sup>97</sup> Poenget om at man ikke kan bli en troens ridder utelukkende ved sin egen kraft, men at man også behøver trenger Guds hjelp dertil, samsvarer med temaet i *Philosophiske Smuler* om at betingelsen for å nå troen må gis av Gud.

I *Problema 2, Giver der en absolut pligt mot Gud?*, viderefører silentio diskusjonen fra

---

<sup>96</sup> Ibid., side 58.

<sup>97</sup> Ibid., side 63-64.

*Problema 1.* Problemstillingen om hvorvidt det eksisterer en absolut pligt mot Gud er parallell med den om hvorvidt det finnes en teleologisk suspensjon av det etiske. For å understreke omfanget av denne absolutte pligten mot Gud siterer silentio Luc.XIV, 26: «dersom nogen kommer til mig og ikke hader sin fader, og sin moder, og sin hustrue, og sine børn, og sine brødre og sine søstre, ja endog sin egen sjæl, han kan ikke være min discipel.»<sup>98</sup> Som Kierkegaard også kommenterer i *Kjerlighedens Gjerninger* består ikke fordringen av å i kristelig forstand hate sin neste, men om nødvendig å la den kristelige kjærligheten sitt uttrykk ta form av hat, vurdert fra det etiske sitt ståsted.<sup>99</sup> Det finnes ingen måte det planlagte offeret av Isak etisk sett kan begrunnes som noe annet enn en hatets gjerning, allikevel er Abrahams kjærlighet til sønnen hele tiden fullt ut til stede.

Å ta på seg paradokset er altså ingen lettvint sak. Man skulle kanskje tro at å underkaste seg fullt ut under Gud vil kunne lette det eksistensielle åket, men det er på ingen måte tilfelle. I paradokset står man helt alene og har ingen trygg havn å søke tilflukt til. Troens ridder vet hvor godt det er å kunne lene seg til det allmenne og bli forstått av menneskene, men i motsetning til den tragiske helten kan han ikke realisere denne trøsten. Også i *Problema 1* understreker Silentio angsten i paradokset. Som han skriver kan det være lett å misunne Jesu disipler eller Maria for den posisjonen de hadde, men var det egentlig det egentlig så lett å sitte til bords med dette mennesket som også var Gud? Angsten i paradokset blir forsterket av at selvforholdet til troens ridder rystes av at han ikke klarer å oversette seg til det allmenne. Han blir ugjennomsiktig for seg selv.

«Den, som troer, at det er nemt nok at være den enkelte, han kan altid være sikker paa, at han ikke er troens ridder; thi løse fugle og landstrygende genier de ere ikke troens mænd. Dennes ridder derimod veed, at det er herligt at tilhøre det almene. Han veed, at det er skjønt og velgjørende, at være den enkelte, der oversætter sig selv i det almene, den, der saa at sige selv besørger en reen og ziirlig og saavidt mulig feilfri udgave af sig selv, læselig for alle; han veed, at det vederqvægende, at blive sig selv forstaaelig i det almene, saaledes, at han forstaaer dette, og at enhver enkelt, der forstaaer ham, igjen i ham forstaaer det almene, og begge glæde sig ved det almenes tryghed.»<sup>100</sup>

Silentio tar avstand fra alle secteriske forsøk på å nå troen. Troens riddere kan ikke forstå hverandre og kan derfor ikke hjelpe hverandre på veien. I paradokset er kun den absolutte isolasjon, ridderen er utelukkende vitne, aldri lærer. «Secterikerne overdøve hinanden ved støi og larm, holde angesten borte ved deres skrig, og et saadant hujende dyrehaugsselskab mener at storme himlen og mener at gaae samme vei som troens ridder, der i universets eensomhed aldrig hører nogen menneskelig røst, men gaaer ene med sit forfærdelige ansvar.»<sup>101</sup>

---

98 Ibid., side 68.

99 *Kjerlighedens Gjerninger*, side 112-113.

100 *Frygt og Bæven*, side 71-72.

101 Ibid., side 75.

I *Problema 3, Var det etisk forsvarlig af Abraham, at han fortiede sit forehavende for Sara, for Elieser, for Isak?*, går Silentio grundig inn i problematikk vedrørende forholdet mellom taushet og skjulthet hos helten, og hvordan henholdsvis estetikken, etikken og troen forholder seg til dette. Som Løgstrup påpeker problematiserer Silentio tematikken ved å gi flere eksempler på karakterer som på sett og vis har sitt utgangspunkt i paradokset.

Silentio skriver: «Veien, som jeg har at gaae, er at gennemføre skjultheden dialektisk gennem æstetiken og ethiken; thi det gjelder om, at den æstetiske skjulthed og paradokset vise sig i deres absolute forskjellighed.»<sup>102</sup> Her har vi litt av kjernen i i avsnittet. Silentio ser på en tilsynelatende likhet mellom estetikken og troen, nemlig skjultheten, og også hvordan etikken forholder seg til dette. Jeg skal her følge Silentios utredning uten å stilling til hvorvidt disse tre eksistensielle kategoriene er å anse som en slags stadielære, hvor estetikken, etikken og troen tenkes å etterfølge hverandre i stigende grad av innsikt hos den enkelte.

Estetikken fordrer skjulthet når man gjennom dette frelser et annet menneske. Silentio gir som eksempel et par elskende som ikke vet om hverandres kjærlighet til hverandre, og som av hensyn til hverandre og sine respektive familier tier om sine følelser. Etikken på sin side, slik jeg leser Silentio, fordrer alltid åpenbarelse, selv om dette skulle være umiddelbart smertefullt.

Silentio henviser til en begivenhet referert til av Aristoteles angående en politisk urolighet i Delhi med utgangspunkt i et giftermål.<sup>103</sup> Brudgommen har før bryllupet blitt advart mot at det føre til ulykke for han. Advarselen kommer fra augurene, som var prester med høy offentlig status. Hva skal han så foreta seg? En mulighet er at han tier og holder bryllupet. Dette skriver Silentio at estetikken muligens ville bifalle, selv om det inneholder en fornærmelse mot piken og hennes kjærlighet. Etikken vil oppfordre han til å tale, også i dette tilfellet gjør han jo riktignok piken ulykkelig. Den store forskjellen mellom vår brudgom og Abraham er at brudgommen har fått advarselen fra en offentlig prest. Augurens utsagn er forståelig for alle, og det ville dermed også brudgommens avgjørelse vært. Han ville gjennom å tale kunne forsvare sin beslutning. Abraham kan som sagt ingen forstå, han står i et helt privat forhold til Gud og til fordringen som blir stilt til han.

En annen person som blir tatt opp er Sara fra Tobias' bok.<sup>104</sup> Hun har vært forlovet med syv menn, som alle er omkommet i løpet av bryllupsnatten, allikevel vil Tobias ta sjansen på å ekte henne. I Silentio sine øyne er det ikke Tobias, men Sara som er den egentlige helten i historien. Til tross for demonen som kommer til henne på bryllupsnatten er hennes tro på Gud sterkere, hun tar sjansen på å ekte Tobias. Sara er et eksempel på et individ som har sitt utgangspunkt i paradokset.

---

102 Ibid., side 79.

103 Ibid., side 83.

104 Ibid., side 94.

Hun er alt i begynnelsen bokstavelig talt satt utenfor det allmenne. Hennes problem er ikke at hun ikke kan finne noen å hengi seg til, men at hun overhodet ikke kan hengi seg. I tillegg er hun selv uten skyld i sin situasjon. Etikken klarer ikke å ta hånd om individer som Sara, som Silentio skriver ville det være en spott over henne om man hadde spurt hvorfor hun ikke realiserer det allmenne og gifter seg. Slike naturer er ikke ufullkommene enn andre, men det er deres skjebne å enten forfortapes i det demoniske eller frelses i det guddommelige. En urettferdighet som ofte blir begått mot slike som Sara er at deres avvik blir sett på som et tegn på moralsk feil, man glemmer da at det er selve tilværelsen som har fordervet dem. Det å i sin opprinnelse være satt utenfor det allmenne uten skyld er begynnelsen til det demoniske.

Det demoniske belyses fra en annen synsvinkel i eksempelet med havmannen.<sup>105</sup> Kierkegaard henspiller på sagnet om Agnete og havmannen, hvor havmannen er en forfører som skyter opp fra dypet og griper uskyldighetene som står ved strandbredden og lytter til havets sus. I Kierkegaard sin egen versjon av sagnet er Agnete en uskyldig pike som blir forført av havmannen, men hennes uskyld og totale tillit martrer han, og han setter henne tilbake igjen på stranden med den unnskyldning at han bare ville vise henne hvor vakkert havet er. Det som nå avgjør havmannens videre skjebne er enten om både Agnete og angeren tar han, i så fall er han åpenbar, eller om angeren alene tar han i sin vold, da forblir han skjult og blir martret av det demoniske i angeren. Om han i det siste tilfellet skjuler sin sanne natur for Agnete vil han allikevel gjøre henne ulykkelig i hennes kjærlighet til han. Hvis han derimot frelses ut av det demoniske i angeren kan han bli frelst, men det forutsetter at han tyr til paradokset.

Silentio konkluderer med at Abraham faller utenfor både det estetiske og det etiske. Estetikken fordrer taushet når man via det kan frelse en annen, men Abraham handler ikke for å frelse Isak, men for sin egen og Guds skyld. Han blir dømt også av etikken da han ikke kan tale og gjøre seg forståelig. En tragisk helt, på sin side, kan om han vil tale i det avgjørende øyeblikket når han fullfører sin gjerning. Om heltens betydning fundamentalt sett ligger i en utvendig handling kan han forholde seg taus, mens en intellektuell tragisk helt, hvis betydning er i retning av ånd, bør ha noe å si for å fullføre seg selv. Eksempelvis Socrates sin replikk da dødsdommen mot ham blir forkyndt, nemlig at det forundret han at han ble dømt med en majoritet av tre stemmer. Silentio tar i denne sammenheng opp den eneste replikken fra Abraham til Isak som er oppbevart. Når Isak spør hvor lammet som skal ofres er svarer Abraham med følgende ord: «Og Abraham sagde: Gud skal see sig om lammet til brændofferet min søn!»<sup>106</sup>

Abraham gir et enigmatisk svar, han taler uten egentlig å si noe. Samtidig som han i paradokset

---

105 Ibid., side 87.

106 Ibid., side 105.

ikke kan gjøre seg forstått må han ifølge silentio ytre seg i det avgjørende øyeblikket da han som troens fader har absolutt betydning i retning av ånd. Han kan egentlig ikke si noe, og om han svarer at han ikke vet, lyver han. Svaret han gir viser dobbelbevegelsen i Abrahams sjel. Om han kun hadde resignert uendelig på Isak er replikken hans en løgn da han jo vet at han skal ofre han, men da han jo også har gjort troens bevegelse i kraft av det absurde sier han ingen usannhet. I kraft av det absurde er det jo mulig at Gud gjør noe ganske annet.

Et siste poeng jeg vil nevne er Silentios poengtering i epilogen av at enhver slekts høyeste oppgave er troen, og at man ikke kommer videre enn denne.

«Men den, der kom til troen, (han være den udmærket begavede eller den eenfoldige, dette gjør intet til saken) han bliver ikke staaende ved troen, ja han vilde oprøres, hvis nogen sagde det til ham, ligesom den elskende vilde harmes, naar man sagde, han blev staaende ved kjærligheden; thi, vilde han svare, jeg bliver ingenlunde staaende, da jeg har mit liv deri. Dog kommer han heller ikke videre, ikke til noget andet; thi naar han opdager dette, da har han en anden forklaring.»<sup>107</sup>

Her ser vi som vi har sett tidligere at troen på ingen måte er en statisk endestasjon for selvrealiseringen. Troens bevegelse er en strid som den troende står i og hele tiden må gjenta. Kampen tar med andre ord aldri slutt for troens ridder, men som vi skal se i *Sygdommen til Døden* og *Begrebet Angest* ser det ut til at den eksistensielle fortvilelsen blir håndterlig gjennom troens bevegelse. Akkurat hva slags forløsning Kierkegaard ser for seg hos troens ridder faller utenfor min undersøkelse, men det er for meg uvisst hvorvidt den kristne noensinne fullt ut blir befridd fra å henge på korset med Kristus.

Som vi har sett i gjennomgangen av Løgstrups kritikk, kritiserer Løgstrup Kierkegaard for å gjøre sin egen trosforutsetning, den uendelige resignasjon, til forutsetning for selve kristentroen. Hvorvidt Kierkegaard sin egen livssituasjon har preget hans standpunkter, slik Løgstrup hevder, er vanskelig å gjøre rede for, men er det riktig at Kierkegaard gjennom silentios stemme fordrer den kristne til å gi avkall på timeligheten? Hvis den uendelige resignasjon og troens sprang anses som to tildels innbyrdes avhengige bevegelser er det ikke klart om vi må gi Løgstrup rett i dette. Spørsmålet blir i så fall om troens ridder gjennom Kristus klarer å vende tilbake til den endeligheten han sier seg villig til å gi avkall på gjennom den uendelige resignasjon. Dette siste er et vanskelig spørsmål for Johannes de silentio, og vi vil komme grundigere inn på det under gjennomgangen av Pia Søltoft sine synspunkter. Klarer troens ridder å vende tilbake igjen til en endelighet som tildels baserer seg nettopp på språket og den felles forståelsen som ridderen har forlatt? En relatert problemstilling er hvorvidt hans eller hennes selvforhold vil være influert av forholdet til andre mennesker, selv om silentio ikke ser for seg at adskillelsen fra det allmenne skal være permanent.

---

107 Ibid., side 111.

Et annet interessant spørsmål Løgstrup stiller er hvilken forskjell det egentlig er mellom det guddommelige og det demoniske. I sin diskusjon rundt eksempelet med havmannen skriver Kierkegaard følgende: «Ved hjelp af det dæmoniske vilde altsaa havmanden være den enkelte, der som den enkelte var høiere enn det almene. Det dæmoniske har den samme egenskab som det guddommelige, at den enkelte kan træde i et absolut forhold dertil. Dette er analogien, modstykket til hiint paradox, om hvilket vi tale. Det har derfor en vis lighed, som kan skuffe. Saaledes har havmanden tilsyneladende det beviis for, at hans taushed er berettiget, at han i den lider hele sin smerte. Imidlertid er der ingen tvivl om, at han kan tale.»<sup>108</sup>

Det er to interessante poeng her. Det ene er som sagt likheten mellom de to eksistensielle kategoriene. Om man i paradokset ikke kan gjøre seg forståelig hverken for seg selv eller for andre, hvordan vet man om man står i det demoniske eller det guddommelige? Her burde Løgstrup kanskje ha tatt for seg *Begrebet Angest*, hvor Kierkegaard under pseudonymet Vigilius Haufniensis redegjør for det demoniske. Jeg skal ta dette mer utfyllende opp under gjennomgangen av *Begrebet Angest*, men vil her kort nevne det som Haufniensis i kapittel IV, paragraf to, *angst for det gode (det demoniske)* kaller inderligheten i handlingen, om denne mangler er det demoniske tilstede. Det andre poenget jeg vil nevne er bemerkningen fra sitatet ovenfor om at det ingen tvil om at havmannen kan tale. Løgstrup nevner jo at den eneste forskjellen han ser silentio finne mellom det demoniske og det guddommelige er at den demoniske kan tale om han vil, om det er dette tekststykket han har i tankene vet jeg derimot ikke da han ikke gir noen referanse. Silentio skriver mer utfyllende her at om havmannen taler kan han bli en grandios tragisk helt, men om det i dette tilfellet kan skje etter at havmannen fortapes i det demoniske er ikke helt klart for meg. Et nærliggende spørsmål å stille blir om man kan forbli i det demoniske etter å ha åpenbart seg via språket, og dette svarer Kierkegaard slik jeg ser det nei på, såfremt ikke åpenbaringen kun er relativ og underlagt en enda sterkere demon. I den sammenheng vil jeg igjen nevne *Begrebet Angest* hvor det redegjøres for åpenbaringsens terapeutiske effekt på det demoniske, men dette kommer vi tilbake til.

Jeg vil forløpig sette et punktum for gjennomgangen av *Frygt og Bæven*. Jeg har forsøkt å se litt på Løgstrup sine innvendinger. Det mest rammende argumentet hans er kanskje hvorvidt det blir en tydelig distinksjon mellom det guddommelige og det demoniske, noe vi skal se at Pia Søltoft også er inne på. Det må også nevnes at det heller ikke er klart i hvor stor grad silentios stemme sammenfaller fullt og helt med Kierkegaards egen, og hva som er Kierkegaard sin fulle intensjon bak verket.

---

108 Ibid., side 90.

## Kapittel 4

### Et utvidet perspektiv på Løgstrup – en lesning av *Sygdommen til Døden* og *Begrepet Angst*

Jeg har så langt forsøkt å møte Løgstrups kritikk ved å ta opp verk av Kierkegaard som han eksplisitt henviser til. Som jeg har antydnet ved noen anledninger kan et blikk på *Sygdommen til Døden* og *Begrepet Angst* hjelpe til med å sette kritikken hans i videre perspektiv, selv om Løgstrup selv ikke refererer mye til dem. Vi skal først ta for oss *Sygdommen til Døden*, som er skrevet under pseudonymet Anti-Climacus men med Søren Kierkegaard selv som utgiver. Jeg skal foreta en gjennomgang av verket, og jeg vil da fokusere spesielt på de delene som i størst grad belyser vår undersøkelse. Verket vil utvide vår forståelse av Kierkegaards kristendomsfortolkning samt at temaene Løgstrup tar opp i sine kommentarer rundt *Frygt og Bæven* vil bli ytterligere belyst.

*Sygdommen til Døden* presenterer en analyse av det moderne menneskets eksistensielle situasjon. Anti-Climacus gir her en beskrivelse av et splittet selv hos samtidsborgeren, som er fremmedgjort både fra seg selv og fra Gud. Symptomet på denne splittelsen er fortvilelsen, som han karakteriserer som en åndens sykdom. Jeg har lyst til slå an tonen med å sitere begynnelsen av bokens første avsnitt.

«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. Mennesket er en syntese af uendelighed og endelighed, af det timelige og det evige, af frihed og nødvendighed, kort en syntese. En syntese er et forhold mellem to. Saaledes betragtet er mennesket endnu intet selv.

I forholdet mellem to er forholdet det tredie som negativ eenhed, og de to forholde sig til forholdet, og i forholdet til forholdet; saaledes er under bestemmelsen sjel forholdet mellem sjel og legeme et forhold. Forholder derimod forholdet sig til sig selv, saa er dette forhold det positive tredie, og dette er selvet.»<sup>109</sup>

Et par sider senere finner vi følgende passasje: «Fortvivlelse er misforholdet i en synteses forhold, som forholder sig til sig selv. Men syntesen er ikke misforholdet, den er blot muligheden, eller, i syntesen ligger muligheden af misforholdet. Var syntesen misforholdet, saa var fortvivlelse slet ikke til, saa vilde fortvivlelse være noget, der laae i menneskenaturen som saadan,

---

<sup>109</sup> *Sygdommen til døden*, side 173.

det er, saa var det ikke fortvivlelse; den ville være noget, der hændte mennesket, noget han leed, som en sygdom, i hvilken mennesket falder, eller som døden, der er alles lod. Nei, det at fortvivle ligger i mennesket selv; men var han ikke synthese, kunde han slet ikke fortvivle, og var synthesen ikke oprindeligt fra Guds haand i det rette forhold, kunde han heller ikke fortvivle.»<sup>110</sup>

Menneskets selv er her beskrevet som dets forhold til seg selv, dets selvbevissthet. Denne syntesen av endelighet og uendelighet og dens selvforhold er et bilde av menneskets unike eksistensielle posisjon i det biologiske mangfold. Som den eneste jordiske skapning får vi øye på oss selv i vår utfoldelse, iallfall etter vår beste viten. Fordringen som så er stilt til oss er å leve ut denne syntesen av det timelige og der evige, et misforhold i denne balansen gir fortvilelsen, som Anti-Climacus ser som en åndens sykdom. Fortvilelsen er i kristelig forstand sykdommen til døden, den forhindrer vår autentiske selvrealisering gjennom Kristus. Som han skriver er det i fortvilelsen gått ild i noe som ikke kan forbrenne, det evige i mennesket kan det ikke selv bli kvitt. En fortvilet vil i sin fortvilelse bli av med sitt selv, men dette lar seg ikke gjøre.

«At fortvivle over sig, fortvivlet at ville af med sig selv, er formelen for al fortvivlelse, saa derfor den anden form for fortvivlelse, fortvivlet at ville være sig selv, kan føres tilbage til den første, fortvivlet at ikke ville være sig selv, ligesom vi i det foregaaende opløste den form fortvivlet ikke at ville være sig selv i den fortvivlet at være sig selv. (cfr. A.). En fortvivlende vil fortvivlet være sig selv. Men naar han fortvivlet vil være sig selv, saa vil han jo ikke af med sig selv. Ja, saa synes det; men naar man seer nærmere til, seer man dog, at modsigelsen er den samme. Det selv, han fortvivlet vil være, er et selv han ikke er (thi at ville være det selv, han i sandhed er, er jo lige det modsatte af fortvivlelse), han vil nemlig løsrive sitt selv fra den magt, som satte det. Men dette formaaer han trods al fortvivlen ikke; trods al fortvivlelsens anstrængelse er hiin magt den stærkere, og tvinger ham til at være det selv, han ikke vil være. Men saaledes vil han jo dog af med sig selv, af med det selv, han er, for at være det selv, han selv har hittet paa. At være selv, som han vil det, det vilde, om end i en anden forstand lige saa fortvivlet, være ham al hans lyst; men at tvinges at være selv, som han ikke vil være det, det er hans qual, den er, at han ikke kan blive af med sig selv.»<sup>111</sup>

Fortvilelsen kan lede til fortapelse, enten ved at den det gjelder ikke makter sin timelige situasjon eller ved at man rett og slett forneker avhengigheten av ens åndelige opphav. Samtidig kan den også ha i seg kimen til redning da den har evnen til å vekke en opp fra ianautentiske og ureflekterte væremåter. Vel å merke er det kun den kristne som i Anti-Climacus sine øyne fullt ut evner å bli seg fortvilelsen bevisst da det kun er i kristendommen bevisstheten om ens åndelige tilhørighet er fullt tilstede. Ingen blir spart fra å erfare denne åndens sykdom, om man fortapt i

---

110 Ibid., side 175.

111 Ibid., side 179.



timelige sysler aldri rekker å reflektere over sin eksistensielle situasjon er fortvilelsen allikevel og lurer, i ubevisst forstand. Riktignok ligger den alltid på randen av bevisstheten som en vag anelse, og dette er hva vi ofte er på flukt fra i vår fordypelse i daglige anliggender, gjerne uten at vi fullt og helt er klar over det. Slik jeg leser Anti-Climacus vil en gradvis bevisstgjøring av denne sykdommen for de fleste være en nødvendig prosess på veien mot et autentisk liv i pakt med ens eksistensielle vilkår.

I del C av verkets første avsnitt behandler Anti-Climacus fortvilelsen ved å reflektere over syntesens momenter, uten her å ta hensyn til om den er bevisst eller ikke. Han tar først for seg fortvilelse sett under bestemmelsen endelighet – uendelighet og deretter under bestemmelsen mulighet – nødvendighet. Jeg ser dette som to mer eller mindre sammenfallende undersøkelser, hvor temaet i begge henseende er hva som skjer om balansen i den menneskelige syntesen blir forskjøvet mot et av de to ytterpunktene, timeligheten eller evigheten. Jeg skal derfor her behandle problemstillingen som om fortvilelse under bestemmelsen endelighet – uendelighet er bortimot sammenfallende med fortvilelse under bestemmelsen nødvendighet – mulighet.

Vi har alle fra fødselen et dragning mot det uendelige, i den første gryende angsten barnet møter er det overskridelsen av dets faktiske situasjon som anes som en mulighet, som beskrevet i *Begrepet Angst*. Det farlige blir om denne dragningen blir for enerådende, så en glemmer det stedet en faktisk står. Uendelighetens fortvilelse blir av Anti-Climacus beskrevet som det fantastiske, fantasien har tatt overhånd. Uendelighetens fortvilelse er å mangle endelighet. Det kan se ut som denne fortvilende med sine vyer og prosjekter er i stadig utvikling, men egentlig kommer han ikke av stedet. Anti-Climacus beskriver mulighetens fortvilelse med følgende ord:

«Løber nu muligheden nødvendigheden over ende, saa selvet i muligheden løber fra seg selv, saa det intet nødvendigt har, hvortil det skal tilbage: saa er dette mulighedens fortvivelse. Dette selv bliver en abstrakt mulighed, det spræller sig træt i mulighed, men det kommer ikke af stedet og heller ikke til noget sted, thi det nødvendige er just stedet; at vorde sig selv er jo just en bevægelse paa stedet. At vorde er en bevægelse fra stedet, men at vorde sig selv er en bevægelse paa stedet.»<sup>112</sup>

I den motsatt rettede fortvilelsen, endelighetens eller nødvendighetens fortvilelse, er det evighetens aspekt i mennesket som er blitt neglisjert. De jordlige og timelige vilkårene ved vår eksistens har vokst ut av proporsjoner i den fortviledes bevissthet. I endelighetens fortvilelse ligger fokuset på å gjøre lykke i verden da timeligheten er det eneste av betydning. Man identifiserer seg her med mengden og dens synspunkter.

«Denne form af fortvivelse bliver man nu saa godt som slet ikke opmærksom paa i verden. Et saadant menneske har just ved saaledes at tabe sig selv vundet perfectibilitet til ret at gaae med i

---

112 Ibid., side 193.

handel og vandel, ja til at gjøre lykke i verden. Her er intet sinkeri, ingen vanskelighet med hans selv og dets uendeliggjørelse, han er afslebet som en rullesteen, courant som en gangbar mynt.»<sup>113</sup>

Denne typen fortvilelse kan selvsagt ta flere former, og en av dem manifesterer seg i den karakteren som Anti-Climacus kaller spissborgeren, som han karakteriserer som åndløs. Hos spissborgeren har den eksistensielle fortvilelsen forstummet, og alt dreier seg om det timelige og samfunnsmessige aspektet ved mennesket. Litt bedre stilt er fatalisten eller deterministen, hos denne er det i hvert fall fantasi nok til å tenke seg evighetens mulighet. Men håpet er stilnet, alt er blitt sannsynligheter og troen våger man ikke lengre forsøke seg på. Disse mennesketypene har til felles at de har tapt innsikten i at for Gud er alt mulig, dette helt sentrale aspekt ved troen hos Kierkegaard.

Anti-Climacus er som vi ser altså veldig fokusert på at det opprettholdes balanse mellom det timelige og det evige aspektet i mennesket. «For at vorde (og selv et skal jo frit vorde sig selv) er mulighet og nødvendighed lige væsentlige. Ligesom der til selv et hører uendelighed og endelighed, saaledes ogsaa mulighet og nødvendighed. Et selv, der ingen mulighet har, er fortvivlet, og ligesaa et selv, der ingen nødvendighed har.»<sup>114</sup>

Nå skulle man tro at dette sterke fokuset på balanse mellom endelighet og uendelighet i den enkeltes personlighet burde ha vært av interesse for Løgstrup. Anti-Climacus advarer jo grundig mot å rette blikket så direkte mot gudsforholdet at man mister kontakten med det stedet man står plassert i tilværelsen. Nå ville kanskje Løgstrup innvende at denne diskusjonen i *Sygdommen til Døden* ikke endrer noe ved kritikken hans, den timelige kampen hos Kierkegaard er jo i Løgstrup sine øyne allikevel kun til for den kristne sin personlige prøvelse sin skyld. Allikevel burde han kanskje ha hatt et større fokus på *Sygdommen til Døden* i kritikk.

En annen interessant problemstilling er hvordan Anti-Climacus sin analyse av fortvilelsen sett i lys av den menneskelige syntesens momenter kan relateres til Løgstrup sin kritikk av *Frygt og Bæven*. Løgstrup påpeker problemet som ligger i at troens ridder ikke ved hjelp av språket kan nå den allmennheten han har forlatt, dette kan relateres til Anti-Climacus sin tematisering av tapet av endeligheten innen uendelighetens fortvilelse. Lider den uendelig resignerende og troens ridder egentlig under uendelighetens fortvilelse? Dette er en tanke Pia Søltoft tar opp i sin bok *Svimmelhedens Etik*, og jeg vil komme tilbake til dette senere.

Før vi kommer inn på Anti-Climacus sin behandling av det demoniske i *Sygdommen til Døden* skal jeg ta for meg fortvilelsens dialektikk med hensyn til dens grad av bevissthet, slik han beskriver den videre i del C av verkets første avsnitt. Det tilsynelatende paradoksale i denne

---

113 Ibid., side 191.

114 Ibid., s.192.

beskrivelsen er at jo mere bevisstheten om fortvilelsen og dermed dens intensitet øker, jo nærmere kommer man på sett og vis frelsen via den økte innsikten i ens bestemmelse som ånd. Samtidig øker på en annen måte faren for fortapelse da den potenserte fortvilelsen blir tyngre og tyngre å bære. Allikevel ser det ut som Anti-Climacus mener denne konfrontasjonen med våre eksistensielle vilkår som fortvilelsen innebærer er vanskelig å unngå på veien mot en autentisk kristendom.

«Den fortvivlede der er uvidende om, at han er fortvivlet, er, sammenlignet med den som er sig dette bevidst, blot et negativt længere fra sandheden og frelsen. Fortvivlelsen er selv en negativitet, uvidenheden om den en ny negativitet. Men for at naae sandheden maa man igjennem enhver negativitet; thi det gjælder her hvad folkesagnet fortæller om at hæve en vis trolddom: Stykket maa spilles heelt igjennem baglænds, ellers hæves trolddommen ikke. Dog er det kun i een forstand, i reen dialektisk forstand, at den om sin fortvivlelse uvidende er fjernere fra sandheden og det frelsende end den vidende, som dog bliver i fortvivlelsen; thi i en anden forstand, ethisk-dialektisk, er den bevidst i fortvivlelsen blivende fortvivlede fjernere fra frelsen, da hans fortvivlelse er intensivere. Men uvidenheden er saa langt fra at hæve fortvivlelsen eller at gjøre fortvivlelse til ikke-fortvivlelse, at den derimod kan være den farligste form af fortvivlelse. I uvidenheden er den fortvivlede, men til sin egen fordærvelse, paa en maade sikkert mod at blive opmærksom, det er, han er ganske sikker i fortvivlelsens vold.»<sup>115</sup> Riktignok skal man kanskje være forsiktig med å tolke Anti-Climacus sin redegjørelse for fortvilelsens gradvis økte bevisstgjøring som en generell formel for den enkeltes utviklingsprosess. Muligens er det heller snakk om en tendens samtidig som de forskjellige gradene av bevisst fortvilelse kan være tilstede i et og samme individ i ulik grad, men en videre diskusjon rundt dette ligger utenfor vår problemstilling. Jeg vil nøye meg med å nevne at Anti-Climacus selv poengterer at virkelighetens mennesker er for mangfoldige til at de som regel passer eksakt inn i de kategoriende for fortvilelse som han angir. «Virkelighedens liv er for mangfoldigt til blot at udvise saadanne abstracte modsætninger, som den mellem en fortvivlelse, som er fuldkommen uvidende om at være det, og en, som fuldkommen er seg bevidst at være det. Som oftest er vistnok den fortvivledes tilstand en, dog igjen mangfoldig nuanceret, halvdunkelhed over sin egen tilstand.»<sup>116</sup>

Den laveste form for fortvilelse, sett under bestemmelsen bevissthet, er med Anti-Climacus sine ord «den fortvivlelse, som er uvidende om, at den er fortvivlelse, eller den fortvivlede uvidenhed om at have et selv og et evigt selv.»<sup>117</sup> Dette er åndløshetens fortvilelse, som spissborgeren er fanget i. I denne fortvilelsens favntak er man oppslukt av det timelige, og det er ikke tilstede noen bevissthet om å være av ånd. Åndløsheten motsetter seg på alle vis å bli revet ut av villfarelsen om å

---

115 Ibid., side 200-201.

116 Ibid., side 204.

117 Ibid., side 199.

være lykkelig. Anti-Climacus er krass i sin ordbruk mot denne nedgraderingen av ens eget potensiale.

«Dersom man vilde tænke sig et huus, bestaaende af kjælder, stue og første sal, saaledes beboet, eller saaledes indrettet, at der var eller det var beregnet paa en stands-forskjel mellem beboerne i hver etage – og dersom man vilde sammenligne det at være menneske med et saadant huus: saa er desto værre dette sørgelige og latterlige de fleste menneskers tilfælde, at de i deres eget huus foretrække at boe i kjælderen. Ethvert menneske er den sjælelig – legemlige synthese anlagt til at være aand, dette er bygningen; men han foretrækker at boe i kjælderen, det er, i det sandseliges bestemmelser. Og han foretrækker ikke blot at boe i kjælderen, nei, han elsker det i den grad, at han bliver forbittret, naar nogen vil foreslaae ham at inntage belle-etagen, som staaer ledig til hans disposition – thi det er jo i hans eget huus han boer.»<sup>118</sup>

Den åndløst fortvilede er allikevel fortvilet, og i likhet med angsten ligger fortvilelsen i grunnen og venter. «Det er med uvidenheden i forhold til fortvivlelse som i forhold til angst (cfr. Begrebet Angst af *Vigilius Haufniensis*), aandløshedens angst kjendes netop paa den aandløse tryghed. Men angsten er alligevel i grunden, saaledes er fortvilelsen ogsaa i grunden, og naar sandsebedragenes fortryllelse ophører, naar tilværelsen begynder at vakle, saa viser ogsaa strax fortvilelsen sig som den, der var i grunden.»<sup>119</sup> Et liv i grenseløs sus og dus tror jeg ikke Anti-Climacus nødvendigvis ser for seg for den åndløse. Uansett hvilke bevisste eller ubevisste fluktmekanismer man benytter seg vil konfrontasjonen med våre eksistensbetingelser til slutt komme, selv i den dypeste åndløshet er det med andre ord håp for frelse.

Etterhvert går Anti-Climacus over til å diskutere den mer potenserte fortvilelsen, sett under bestemmelsen bevissthet. Dette er «den fortvivlelse, som er sig bevidst at være fortvivlelse, som altsaa er sig bevidst at have et selv, hvori der dog er noget evigt, og nu enten fortvivlet ikke vil være sig selv, eller fortvivlet vil være sig selv.»<sup>120</sup> Anti-Climacus deler altså den mer bevisste fortvilelsen inn i to former, hvor den minst potenserte er den å fortvilet ikke ville være seg selv. Denne fortvilelsen har flere former, fra de enklere til de dypere. De enklere karakteriseres som å fortvile over noe jordisk, i disse tilfellene kan det være kan det være timelige sorger som har slått en bresje inn i den enkeltes virkelighetsforhold. Det kan være snakk om personlige tragedier av forskjellig slag, som får en til å stoppe opp og reflektere over ens eksistensielle situasjon. Denne bresjen kan så skape grobunn for en dypere utvikling hos individet, men ofte finner man en måte å gjenvinne sin opprinnelige sinnsro. De dypere tilfeller av å fortvilet ikke ville være seg selv er å fortvile over noe evig. Hos et slikt individ har det åpnet seg opp for et mer varig innslag av vissheten om at

---

118 Ibid., side 117.

119 Ibid., side 200.

120 Ibid., side 203.

mennesket har noe evig ved seg. Det kan være insikten i ens egen utilstrekkelighet ovenfor evighetens fordring på mennesket som melder seg. Anti-Climacus skriver at dette ofte er snakk om innesluttede naturer, og hvis fortvilelsen over ens svakhet blir helt uhåndterlig er selvmordet en mulig konsekvens.

Det er klare likhetstegn mellom beskrivelsen i *Sygdommen til Døden* av å fortvilet ikke ville være seg selv med Kierkegaards pseudonym Vigilius Haufniensis sin tematisering av angsten for det onde i kapittel IV i *Begrepet Angst*, men dette vil vi komme tilbake til senere.

Om fortvilelsen potenseres ytterligere går den over fra å fortvilet ikke ville være seg selv til å fortvilet ville være seg selv. Bevisstheten om det eviges innslag i selvet er hos denne fortvilede høy, men å fortvilet ville være seg selv er det fortvilede misbruk av det evige.<sup>121</sup> Fortvilelsen er gått et dialektisk skritt videre fra å fortvilet ikke ville være seg selv, den fortvilede er kommet til bevissthet om hvorfor han ikke ønsker å være seg selv, og fortvilelsen er potensert til trossen mot evigheten. På sett og vis ligger denne fortvilelsen nær troen, men aksepten av bli til et intet i Guds hånd er ikke tilstede.

«Men just fordi den er fortvivlelse ved hjælp af det evige, ligger den i en vis forstand det sande meget nær; og just fordi den ligger det sande meget nær, er den uendelig langt borte. Den fortvivlelse, der er gennemgangen til troen, er ogsaa ved hjælp af det evige; ved hjælp af det evige har selvet mod til at tabe sig selv for at vinde sig selv; her derimod vil det ikke begynde med at tabe sig selv, men vil være sig selv.»<sup>122</sup> Den åpenheten overfor Guds virke i en selv som oppnås via å fullføre den uendelige resignasjon og troens dobbelbevegelse slik dette beskrives i *Frygt og Bæven* er ikke tilstede. Den fortvilede ønsker å skape seg sitt eget selv og være uavhengig av skaperen. For å belyse denne art fortvivlelse nærmere trekker Anti-Climacus et skille mellom et handlende selv og et lidende selv. Om det fortvilede selv er et handlende forholder det seg eksperimenterende til seg selv. Det ønsker å være sin egen herre og anerkjenner ingen makt over seg. Men det er i virkeligheten kun luftslott han eller hun bygger.

«Selvet er sin egen herre, absolut, som det hedder, sin egen herre, og just dette er fortvivlelsen, men ogsaa hvad det anseer for sin lyst, sin nydelse. Dog forvisser man sig ved et nærmere eftersyn let om, at denne absolute hersker er en konge uden land, han regjerer egentligen over intet; hans tilstand, hans herredom underligger den dialektik, at i ethvert øieblik oprøret er legitimitet. Dette beroer nemlig til syvende og sidst vilkaarligt paa selvet selv.»<sup>123</sup>

Om et slikt handlende selv i sin eksperimentering med seg selv støter på en vanskelighet, et slags kors eller grunnskade, men allikevel stålsetter seg i sin løsrivelse fra Gud, har vi med Anti-

---

121 Ibid., side 221.

122 Ibid., side 221-222.

123 Ibid., side 223.

Climacus sine ord et lidende selv. Dette lidende selvet ønsker ikke hjelp til å bli kvitt sin kval, en slik hjelp vil være for ydmykende for individet, om den nå skulle komme fra et annet menneske eller gjennom å akseptere sin avhengighet av skaperen. Anti-Climacus sin beskrivelse av det demoniske er et slikt lidende selv som har lukket seg inne med sin fortvilelse og bygget sitt fiktive selv på den. Den fortvilete er innesluttet i sin innesluttethet, Anti-Climacus skriver at mens det i de lavere former for fortvilelse ikke var noen inderlighet, er det i den demoniske fortvilelsen selve inderligheten som er gått i vranglås.<sup>124</sup>

Den demonisk fortvilete vil ikke løsrive seg fra tilværelsen, men vil i tross påtrosse seg den som en alltid tilstedeværende innvending mot den.

«Medens den svagt fortvivlende intet vil høre om, hvad trøst evigheden har for ham, saa vil en saadan fortvivlet heller intet høre derom, men af en anden grund: just denne trøst vilde jo være hans undergang – som indvending mod hele tilværelsen. Det er, for at beskrive det billedligt, som hvis der for en forfatter indløb en skrivfeil, og denne blev sig bevidst som saadan – maaske var det dog egentligen ingen feil, men i en langt høiere forstand et væsentligt medhenhørende i hele fremstillingen – det er som hvis nu denne skrivfeil vilde gjøre oprør mod forfatteren, af had til ham formene ham at rette, og i vanvittig trods sige til ham: nei, jeg vil ikke udslettes, jeg vil staae som et vidne mot dig, et vidne om, at du er en maadelig forfatter.»<sup>125</sup>

Men la oss nå vende tilbake til Løgstrups sin kritikk mot Kierkegaard, kan man i paradokset finne et pålitelig tegn på hvorvidt man står i det guddommelige eller det demoniske? I en analyse av fenomenene burde man vel det. Den demoniske stålsetter seg mot tilværelsen og pansrer sitt eget selv på en måte som adskiller han fullt og helt fra den totale resignasjon ovenfor Gud som ligger i troen. Også i *Kjerlighedens Gjerninger* påpekes kontinuerlig det selvutslettende aspektet hos den kristne som gjør seg til et intet i skaperens hånd. Det avgjørende spørsmålet blir vel om det er bevissthet om dette skillet mellom selvutslettelse og stålsettelse hos den som står plassert midt i paradoksets strid. Likeledes kan man spørre om en slik bevisstgjøring hos den enkelte vil gjøre noe fra eller til, avhengig av om det er noen vei tilbake. Uansett vil jeg også her påpeke at Løgstrup i sin tolkning og kritikk av Kierkegaard sannsynligvis burde ha gått mer i dybden i sine resonnementer og sett bredere på Kierkegaards forfatterskap.

Jeg skal ikke gå like grundig igjennom verkets andre hoveddel, andre avsnitt, da denne ikke tilfører så mye nytt med tanke på vår undersøkelse. Enkelte sentrale punkter kan riktignok hjelpe til med å belyse Kierkegaards kristendomsfortolkning for oss. Anti-Climacus starter andre avsnitt med å slå fast at fortvilelse er synden, et gjennomgående poeng.

---

124 Ibid., side 226.

125 Ibid., side 227.

«Synd er: for Gud, eller med forestillingen om Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv. Synd er saaledes den potenserede svaghed eller den potenserede trods: Synd er potensasjonen av fortvivlelse.»<sup>126</sup> Han slår også fast at motsetningen til synd ikke er dyd, men tro.<sup>127</sup>

Det alternative synet på synd som han polemiserer mot er det han tillegger Socrates, nemlig at motsetningen til synd er uvitenhet. Det som Socrates ifølge Anti-Climacus mangler i sin bestemmelse av synden er viljen, eller trossen. Den greske intellektualitet kunne ikke forstå at man med viten om det rette kan gjøre det urette. Kristelig forstått ligger synden ikke i erkjennelsen, men i viljen.

«Men hvor stikker da misligheden? Den stikker i, hvad det socratiske, men kun til en vis grad, selv er opmærksomt paa, og afhjælper, at der mangler en dialektisk bestemmelse betræffende overgangen fra det at have forstaaet noget til det at gjøre det. I denne overgang begynner det christelige; ved saa at gaae den samme vei, kommer det til at vise synden liggende i villien, til begrebet trods; og for saa at gjøre enden rigtig fast, føies dogmet om arvesynden til – ak thi spekulationens hemmelighed med det at begribe er just det at sye uden at fæste ende og uden at slaae knude paa traaden, og derfor kan den, vidunderligt, blive ved at sye og sye, : at trække tråden igjennem. Christendommen derimod fæster ende ved hjælp af paradoxet.»<sup>128</sup>

Dette skillet mellom to forskjellige to forskjellige former for etikk i Kierkegaards tenkning blir også poengtert av Pia Søltoft. Den kristelige forståelsen av synd kan ifølge Anti-Climacus ikke erkjennes intellektuelt, den kan kun troes, eller forarges over.

Forargelsens mulighet er i Anti-Climacus sitt perspektiv forbundet med den nærhet mellom Gud og menneske som er unik for den kristne lære. Guden har steget ned til jorden og vandret iblant oss som et simpelt menneske. En reaksjon på denne nærheten er forargelsen, som hjelper til med å beholde en respektfull distanse mellom mennesket og Gud, så guddommen ikke blir noe vi tar for gitt.

«Aldrig har nogensinde nogen lære paa jorden virkelig bragt Gud og menneske saa nær sammen, som christendommen; det kunde heller ingen, kun Gud selv kan gjøre det, enhver menneskelig opfindelse bliver dog en drøm, en usikker indbildning. Men aldrig har heller nogensinde nogen lære saa omhyggeligt værget sig mod den grueligste af alle gudsbespottelser, den, efterat Gud har gjort dette skridt, at det saa skulde tages forfængeligt, som løb det dog ud paa eet: Gud og menneske – aldrig har nogensinde nogen lære værget sig saaledes derimod som

---

126 Ibid., side 231.

127 Ibid., side 236.

128 Ibid., side 245.

christendommen, der værger sig ved hjælp af forargelsen.»<sup>129</sup>

«Christendommens lære er læren om gud-mennesket, om slægtskabet mellem Gud og menneske, men vel at mærke saaledes, at forargelsens mulighed er, om jeg saa tør sige, den garanti, hvorved Gud sikkrer sig, at mennesket ikke kan komme ham for nær. Forargelsens mulighed er det dialektiske moment i alt det christelige. Tages den bort, saa er det christelige ikke blot hedenskab, men noget saa phantastisk, at hedenskabet maatte erklære det for vrøvl. At være Gud saa nær, som christendommen lærer, at mennesket kan komme ham, og tør komme ham, og skal komme ham i Christo, er aldrig faldet noget menneske ind.»<sup>130</sup>

Kristi inkarnasjon i menneskeskikkelse må altså ikke forlede oss til glemme den uendelige kvalitetsforskjell mellom Gud og menneske. Anti-Climacus taler i denne sammenheng om «sorgen i Christo»<sup>131</sup>, nemlig det at Kristus hverken kan, eller kan ville, ta vekk forargelsens mulighet. Kristus kan ikke forhindre at den kjærlighetens gjerning av guden å ta bolig i en ringe tjeners skikkelse kan bli det enkelte mennesket til fortapelse.

En av måtene forargelsen kan gi seg uttrykk er det Anti-Climacus kaller den synd å fortvile over syndenes forargelse. Den fortvilede aksepterer ikke kvalitetsforskjellen mellom Gud og menneske. Denne forskjellen, som innebærer at synd kan tilgives og at guden i menneskeskikkelse gjorde dette, kan ikke erkjennes intellektuelt men kun tros.

I siste delkapittel av *Sygdommen til Døden* behandler Anti-Climacus det han omtaler som «den synd, at opgive christendommen *modo ponendo*, at erklære den for usandhed.»<sup>132</sup> Dette er den mest potenserte form av fortvilelsen og synden. Denne formen av forargelse erklærer kristendommen for usannhet og løgn og er synd mot den hellige ånd. Man overser ofte at dette er syndens mest potenserte form da man ikke, kristelig, legger til grunn motsetningen mellom synd og tro. Anti-Climacus avslutter verket med følgende ord: «Derimod er denne modsætning gjort gjældende i hele dette skrift, der strax i første afsnit A, A opstillede formelen for den tilstand, hvori der slet ingen fortvivelse er: i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder selvet gjennemsigtigt i den magt, som satte det. Hvilken formel igjen, hvorom oftere er mindet, er definitionen paa tro.»<sup>133</sup>

Vel så interessant i vår henseende er hans gjennomgang av de forskjellige former for forargelsen sett ut fra hvordan de forholder seg til det kristelige. Han angir den laveste formen som den menneskelig talt uskyldige at man ikke gjør seg opp en mening om kristendommen. Den fortvilede tror ikke, men er heller ikke dømmende. Det som den fortvilede her har glemt er at Kristus krever at man skal gjøre seg opp en mening om ham. Å stille Kristus i inndifferens er forargelse da man i så

---

129 Ibid., side 267.

130 Ibid., side 274.

131 Ibid., side 274.

132 Ibid., side 273.

133 Ibid., side 279.



fall har glemt det kristelige «du skal», pliktelementet i forkynnelsen. Den kristne «skal troe»<sup>134</sup> på Kristus og på syndenes forlatelse. Dette er i Anti-Climacus sitt perspektiv en absolutt plikt i likhet med den plikten til nestekjærlighet som Kierkegaard forfekter i *Kjerlighedens Gjerninger*. Den neste form av forargelse er den lidende, som ikke klarer å tro, men som heller ikke klarer å legge til side spørsmålet om Kristus. Denne lidende vedbliver med å stirre på paradokset, hans liv fortæres da han bestandig er beskjeftiget med denne avgjørelsen. På sett og vis ærer han da kristendommen, som Anti-Climacus påpeker, men han er stadig i forargelse da ikke tror.

Så bør vi sett i lys av dette støtte Løgstrup sin kritikk mot Kierkegaard om at han i likhet med Kant gjør «moral til levering av erstatningsmotiver til erstatningshandlinger» for å bruke Løgstrups egne ord? Det sterke fokuset på plikten hos Kierkegaard og hans pseudonym Anti-Climacus er selvsagt iøynefallende. Samtidig tenker Kierkegaard seg en inderlighet i trosgjerningen som kan se ut til å ligge utenfor språket og det direkte kommuniserbare. Dette har vi vært inne på flere steder og vi vil komme tilbake til det i gjennomgangen av *Begrepet Angst*. Men det er klart at denne tematiseringen av inderligheten i troen står i kontrast til pliktelementet så lenge Kierkegaard forlater det Anti-Climacus kaller den Socratiske forståelse av synden, nemlig at innsikt i det rette uvegerlig vil føre til at man gjør det rette. En annet spørsmål er selvsagt om Kierkegaard selv ønsker å oppløse denne tilsynelatende selvmotsigelsen, eller om aksept av dette paradokset er en del av hans fordring til den kristne. Vi må vel uansett kunne si at fordringen som rettes fra Anti-Climacus til den kristne er hard.

Det er nå på sin plass å se nærmere på *Begrepet Angst*, skrevet under pseudonymet Vigilius Haufniensis, «den årvåkne københavner». Utgangspunktet vil være tema vi har vært inne på i gjennomgangen av *Frygt og Bæven*. Jeg vil ikke foreta en systematisk gjennomgang av hele verket, men ta spesielt for meg de delene som er relevante for vår diskusjon.

Før vi går inn i hoveddelen av verket vil jeg kort ta for meg innledningen, hvor Haufniensis definerer et skille mellom to forskjellige typer etikk, i analogi med skillet mellom det socratiske og det kristne synet på synd som Anti-Climacus tematiserer i *Sygdommen til Døden*. I *Begrepet Angst* blir denne distinksjonen formulert som skillet mellom den første og den andre etikk. Den første etikk forutsetter i likhet med den socratiske oppfatningen av synden en vilje hos mennesket til å gjøre det gode, så sant det forstår hva det gode er. Den tar med Haufniensis sine ord utgangspunkt i idealiteten, for deretter å forsøke å bringe denne inn i virkeligheten.

«Etikken er fremdeles en ideal vitenskap, ikke bare i den forstand enhver vitenskap er det. Den vil bringe idealiteten inn i virkeligheten, men på den annen side er dens bevegelse ikke å bringe

---

134 Ibid., side 265.

virkeligheten opp i idealiteten.»<sup>135</sup>

Dette prosjektet er som vi har sett i *Sygdommen til Døden* dømt til å mislykkes. «Synden tilhører altså bare etikken forsåvidt som det er på dette begrep den strandede ved angerens hjelp. Hvis etikken må ta opp i seg synden, da er dens idealitet forbi. Jo mer den forblir i sin idealitet, og dog aldri blir umenneskelig nok til å tape virkeligheten av syne, men korresponderer med denne ved å ville by seg frem som oppgave for ethvert menneske, således at den vil gjøre det til det sanne, til det hele menneske, mennesket i eminent forstand, desto større gjør den vanskeligheten. I kampen for å realisere etikkens oppgave viser synden seg ikke som noe som rent tilfeldig tilhører et tilfeldig individ, men synden unndrar seg dypere og dypere som en dypere og dypere forutsetning, som en forutsetning som går ut over individet. Nå er alt tapt for etikken, og etikken har bidratt til å tape alt.»<sup>136</sup>

Den uviljen mot det gode som forutsettes av den andre etikk ligger dypt i selve det menneskelige, slik jeg forstår Haufniensis sin beskrivelse, og den symboliseres her ved arvesynden. Den nye etikken som reiser seg fra levningene etter den første etikk tar utgangspunkt i virkeligheten, med den hensikt å bringe denne opp i idealiteten.

«Man ser lett forskjellen ved bevegelsen, og at den etikk vi taler om nå, hører hjemme i en annen tingenes orden. Den første etikk strandet på den enkeltes syndighet. Så langt fra å kunne forklare denne, måtte vanskeligheten endog bli større og etisk mer gåtefull, idet den enkeltes synd utvidet seg til hele slektens synd. Nå kom dogmatikken og hjalp gjennom arvesynden. Den nye etikk forutsetter dogmatikken og med den arvesynden, og forklarer nå ut fra den den enkeltes synd, mens den samtidig stiller idealiteten som oppgave, om enn ikke i bevegelsen ovenfra og ned, men nedenfra og opp.»<sup>137</sup> Den andre etikk forutsetter den kristne dogmatikken ved at denne har menneskets uvilje mot det gode innenfor sitt omfang, noe som også er kommentert av Søltoft.<sup>138</sup>

Som hun også understreker<sup>139</sup> er den første etikk kun dømmende da den ikke tar i betraktning motviljen mot det gode, den har ikke tilgivelsen innen sin rekkevidde og forlater individet i angerens vold. På dette grunnlaget får etikken også en handlingshemmende funksjon da den ikke klarer å ta vekk motviljen mot fremtidige synder.

Dette skillet mellom to typer etikk ligger også latent i *Kjerlighedens Gjerninger*, vi husker herfra Kierkegaards vektleggelse av at man *skal* elske. Via den kristne kjærlighetsplikten overlever kjærligheten den første etikk sitt sammenbrudd. Også Søltoft mener å se distinksjonen mellom den første og den andre etikk i *Kjerlighedens Gjerninger*.

---

135 *Begrepet Angst*, side 54.

136 *Ibid.*, side 55-58.

137 *Ibid.*, side 59.

138 *Svimmelhedens Etik.*, side 155.

139 *Ibid.*, side 153.

«Denne skelnen mellom to forskjellige oppfattelser af det etiske gør sig gældende gennem hele forfatterskabet. Eksperimenterende skrives det etiske igennem i forskellige kontekster af forskellige pseudonymer, mens tanken om det etiske som det enkelte grundfæster sig mere og mere. I *Kjerlighedens Gjerninger* udvikler Kierkegaard til fulde den annen etik, der siden kommer til at udgøre det etiske kernepunkt i *Sygdommen til Døden*.»<sup>140</sup>

Det er viktig å få på plass denne distinksjonen mellom to typer etikk i en undersøkelse rundt spenningen mellom det subjektive og det intersubjektive i Kierkegaard sin tenkning, og vi vil komme ytterligere tilbake til temaet under drøftelsen av Søltoft sine synspunkter i neste kapittel.

Vi skal nå omsider gå inn på det overordnede temaet i *Begrepet Angst*, som tittelen impliserer er dette angstfenomenet. Angsten er et uttrykk for den eksistensielle uroen som ligger latent i alle mennesker. Denne uroen er ikke å anse som noe fundamentalt negativt, selv om dens konsekvenser iblant kan være hemmende. Den er heller et uttrykk for vår åndelighet og frihetens stemme i oss. Angsten er den indre vissheten om vår eksistensielle frihet og samtidig vissheten om det ansvaret som følger med denne. Den er så å si åndens krav om å bli hørt, og dyret, som ikke er av ånd, føler ingen angst. For å sitere Haufniensis er angsten «frihetens virkelighet som mulighet for muligheten»<sup>141</sup>. Samtidig som angsten ikke er noe vi fullt ut kan skille oss fra er det i Haufniensis sine øyne kanskje heller ikke ønskelig at vi skulle kunne gjøre det. Den har flere likhetstrekk med Kierkegaards begrep om fortvilelse fra *Sygdommen til Døden*, men det ser ikke ut til at han bruker de to begrepene helt parallelt. Mens fortvilelsen er et mer konkret symptom på sykdom, er angsten heller et trekk ved selve friheten.

I de første par kapitlene av *Begrepet Angst* sammenligner Haufniensis syndens inntog i verden via Adam og Eva med måten dette skjer hos hvert enkelt individ, i hans tematisering av syndefallsmyten. Riktignok ser han ikke Adam sin situasjon som identisk med det senere individs, angsten og synden sin kvantitative økning gjennom slektens gang utgjør en forskjell, og angsten i et senere individ vil kunne være mer reflektert enn den i Adam, men det som Haufniensis kaller det kvalitative sprang, syndens og frihetens komme i verden gjennom hvert individ, er fundamentalt det samme hos hver enkelt.

Hos barnet, som ennå lever i en tilstand av uskyldighet som er å sammenligne med Adam og Eva sin situasjon før syndefallet, er ånden ikke våknet. Ånden er drømmende tilstede i barnet. Allikevel er ikke barnets tilstand identisk med dyrets, som ikke er av ånd og derfor ikke kjenner til angst. Angsten manifesterer seg i barnet som en subtil anelse om muligheten av overskridelse av dets situasjon. Den er ennå ikke bevisst rettet mot et noe, men kan sies å ha intet som sitt objekt.

---

140 Ibid., side 277-278.

141 *Begrepet Angst*, side 80.

Frihetens mulighet erkjennes på et ubevisst nivå. I det kvalitative sprang, som hos barnet best lar seg tematisere gjennom den første overskridelsen av forbudet, er syndigheten satt og det er bevissthet om et skille mellom godt og ondt. Med åndens oppvåkning i mennesket er også selvbevisstheten fullt ut realisert. Angsten forblir deretter alltid nærværende i menneskelivet, dens røst kan til en viss grad overdøves, men aldri utslettes helt.

Innenfor den såkalte kristenheten i sin samtid ser Haufniensis en felles kulturell tendens til forsøke på å fortrenge angstens rolle i menneskelivet og dens bevisstgjøring. Resultatet blir en ulidenskapelig og inautentisk kristendom hvor den enkelte har mistet kontakten med sitt eget selv, dette er hva Haufniensis omtaler som åndløshet, og dette anser han som verre enn den manglende kunnskapen om Kristus som er i hedenskapet. Hans beskrivelse av åndløshetens angst i *Begrepet Angst* stemmer overens med Anti-Climacus sin tematisering av den fortvilelse som er uvitende om å være fortvilelse. Dette fraværet av ånd i kristenheten anser Haufniensis for å være verre enn det tilsvarende i hedenskapet, som han karakteriserer som åndsfraværelse.<sup>142</sup> Åndløsheten kan i form av overfladisk kunnskap eie hele åndens gehalt. «Åndløsheten kan si nøyaktig det samme som den rikeste ånd har sagt, men den sier det bare ikke i kraft av ånd. Som åndløs bestemt er mennesket blitt en talemaskin, og det er intet til hinder for at det like så godt kan lære en filosofisk remse som en trosbekjennelse og et politisk resitativ utenat.»<sup>143</sup>

Åndløsheten forsøker å flykte fra angsten og fortvilelsen, men i likhet med Anti-Climacus er også Haufniensis klar på at fluktmekanismene blir stadig vanskeligere å opprettholde.

«Selv om det ikke er noen angst i åndløsheten, fordi den er utelukket som ånden er det, så er angsten der allikevel, den venter bare. Det lar seg tenke at en skyldner kan være så heldig å slippe unna en kreditor og oppholde ham med snakk, men det er en kreditor som aldri kommer til kort, og det er ånden. Sett fra åndens standpunkt er angsten derfor også tilstede i åndløsheten, men skjult og formummet. Selv betraktningen grøsser ved synet av den, for siden angstens skikkelse, hvis man ville la fantasien danne en sådan, er et forferdelig syn, så ville dens skikkelse dog forferde enda mer når den finner det nødvendig å forkle seg, for ikke å opptre som det den er, skjønt den like fullt er det. Når døden viser seg i sin sanne skikkelse som den magre, gledesløse høstmann, da betrakter man den ikke uten skrekk, men når den, for å spotte menneskene som innbiller seg å kunne spotte den, trer frem som forkledd, når bare betrakteren ser at den ukjente som fengsler alle ved sin høflighet og får alle til å juble i lystens ville overgivenhet, er døden, da griper en dyp redsel ham.»<sup>144</sup>

I kapittel IV i *Begrepet Angst* beskrives to manifestasjoner av angst, henholdsvis angsten for det

---

142 Ibid., side 136.

143 Ibid., side 136.

144 Ibid., side 137.

gode og angsten for det onde. Denne tematiseringen har klare paralleller til diskusjonen i første avsnitt av *Sygdommen til Døden* vedrørende å fortvilet ikke ville være seg selv kontra det å fortvilet ville være seg selv, selv om angst og fortvilelse som nevnt ikke er sammenfallende begreper. Begge disse to manifestasjonene av angst er en følge av synden.

Beskrivelsen av angsten for det onde har flere likhetstrekk med Anti-Climacus sin behandling av den fortvilelsen å fortvilet ikke ville være seg selv. Haufniensis tematiserer her den enkeltes innsikt i ens egen utilstrekkelighet. Hos den som engster seg for det onde har syndsbevisstheten blitt et problem for den enkelte, om denne vissheten om ens egen syndighet blir uhåndterlig tar angeren full kontroll over individet.

«Angeren er gått fra forstanden, og angsten potensert til anger. Syndens konsekvens går frem, den sleper individet med seg som en kvinne som en bøddel sleper etter seg i hennes hår, mens hun skriker i fortvilelse. Angsten er foran, den oppdager konsekvensen før den kommer, slik man kan merke på seg selv at det er et uvær i emning; den kommer nærmere, individet skjelver som en hest som stønnende stanser ved et punkt hvor den en gang ble sky. Synden seirer. Angsten kaster seg fortvilt i armene på angeren. Angeren våger det siste. Den oppfatter syndens konsekvens som en strafflidelse, fortapelsen som syndens konsekvens. Den er fortapt, dens dom er avsagt, dens fordømmelse viss, og dommens skjerpelse er at individet skal slepes gjennom livet til retterstedet. Med andre ord er angeren blitt vanvittig.»<sup>145</sup>

De mer potenserte utgaver av denne manifestasjonen av angst er forbeholdt de dypere individer. Haufniensis beskriver en stålsettelse i angerens lidelse. Individet klarer ikke å la være å angre, distansen mellom ens egen syndighet og målestokken som man sammenligner seg med er blitt for stor.

«Individet kan angre sin vrede, og jo dypere det er, jo dypere er angeren. Men angeren kan ikke gjøre ham fri, i så måte griper han feil. Anledningen kommer; angsten har allerede oppdaget den, hver tanke sitrer, og angsten blodsuger angerens kraft og ryster sitt hode; det er som om vreden allerede hadde seiret, individet aner allerede den frihetens sønderknuselse som er forbeholdt det neste øyeblikk, øyeblikket kommer, og vreden seirer.»<sup>146</sup>

I angsten for det gode engstes det over den synd som er begått, eller blikket er rettet mot fremtidige synder. Det kan blant annet dreie seg om den innsikt i ens egne manglende moralske kvaliteter, eller angst for at man ikke skal klare å handle riktig i fremtiden. Et essensielt trekk her er at den engstende står på det godes side og engster seg for det onde.

Mer interessant for vår diskusjon er det som betegnes som angsten for det gode, eller det

---

145 Ibid., side 157-158.

146 Ibid., 158-159.

demoniske. Dette er en annen innfallsvinkel til fenomenet med samme navn som er tatt opp i *Frygt og Bæven*. Bildet som brukes i *Begrepet Angst* er at den demoniske står i det onde og engster seg for det gode. Det onde er ufriheten, som har lukket seg inne med seg selv. Denne innelukningen i seg selv innebærer en grunnleggende fortrenkning av sannheten. «Sannheten har alltid hatt mange høyrøstede forkynnere, men spørsmålet er om et menneske i dypeste forstand vil erkjenne sannheten, vil la den gjennomtrengre hele sitt vesen, godta alle dens konsekvenser og ikke i nødsfall ha et smutthull for seg selv og et judaskyss for konsekvensen.»<sup>147</sup> Det avgjørende for om den enkelte i denne forstand er i sannhet er om han eller hun har vissheten, eller inderligheten. Den manglende inderligheten i et fenomen ligger i en angst for det egentlige innholdet. Den religiøse kan kanskje ramse opp en hel ortodoksi om han blir spurt samt utføre alle de påkrevde ritualene, men det som det kommer an på er om inderligheten er tilstede eller om det er distanse mellom handlingens uttrykk og den handlende selv.

«En tilhenger av den strengeste ortodoksi kan være demonisk. Han vet det alt sammen, han bøyer seg dypt for det hellige, sannheten er for ham et innbegrep av seremonier, han taler om å tre frem for Guds trone og vet hvor mange ganger det skal bukes, han vet alt, likesom den som kan bevise en matematisk setning når man bruker bokstavene A B C, men ikke når man setter D E F.»<sup>148</sup>

Haufniensis skriver at det demoniske er det innesluttete og det ufrivillig åpenbare, den demoniske vil altså motsette seg åpenbaringen av det innesluttete. Denne innesluttetheten i seg selv kan brytes av det gode eller av en høyere demon. Den innesluttete kan godt delvis ønske åpenbaringen, det avgjørende er at han har en sterkere vilje som motsetter seg den. Åpenbaringen er her uttrykket for det gode og vil ha en terapeutisk effekt om den lar seg gjennomføre, og Haufniensis ser ut til å se for seg at dette er mulig. Som eksempel gir Haufniensis den innesluttete forbryter som bryter sammen under inkvisitoren's sterkere innesluttethet, som er av det gode.

Da det demoniske mangler en fast kjerne omtaler Haufniensis det også som det mimiske, det er en maske over den innesluttetes tomhet.

Så kan man selvsagt spørre: Gir Haufniensis sin behandling av emnet klarhet i hvorvidt man kan skille det demoniske fra det guddommelige, sett fra utsiden eller fra den enkelte selv? Jeg ser ikke bort fra at dette skulle være mulig i Haufniensis sitt perspektiv, såfremt det som ikke ønsker å åpenbares er eller kan gjøres kognitivt tilgjengelig, og diskusjonen i *Begrepet Angst* tyder på at Haufniensis ser muligheten for et slikt gjennombrudd av det fortrenkte frem i lyset.

«Lar vi nå det innesluttete være x, og dets innhold være x, altså være det forferdeligste og det ubetydeligste, det redselsfulle hvis tilværelse i livet kanskje ikke mange drømmer om, og den

---

147 Ibid., side 181.

148 Ibid., side 182-183.

bagatell som ingen gir akt på, hva betyr da det gode som x? Det betyr åpenbaringen. Åpenbaring kan igjen bety det mest opphøyede (forløsning i eminent forstand) og det ubetydeligste (utsigelsen av en tilfeldighet), men dette må ikke forstyrre, kategorien er den samme; fenomenene har dette til felles at de demoniske, selv om forskjellen for øvrig er svimlende. Åpenbaringen er her det gode, for åpenbaringen er frelsens første uttrykk. Derfor sier et gammelt ord at når man tør nevne ordet, da forsvinner trolldommens trylleri, og derfor våkner søvngjengeren når man nevner hans navn.»<sup>149</sup>

I hvor stor grad motstanden mot åpenbaringen er bevisst hos den det gjelder er jo selvsagt et vanskelig spørsmål, og det er vel ikke riktig plass å konkludere for mye om dette i denne masteroppgaven. Allikevel vil jeg si Løgstrup tar litt for lett på Kierkegaards forfatterskap da han ikke ser diskusjonen i *Frygt og Bæven* i lys av andre av Kierkegaards skrifter. Jeg mener det er uansett klart at *Begrepet Angst* bidrar til å nyansere problematikken i *Frygt og Bæven*.

Haufniensis avslutter *Begrepet Angst* med å understreke angstens frelsende potensiale. Via angsten har vi en innfallsvinkel til refleksjon over vår eksistensielle situasjon. Ved å akseptere vår nødvendige konfrontasjon med tilværelsens usikkerhet kan vi modnes som mennesker. Vi må i denne prosessen riktignok være villige til å se vår frykt i øynene, Haufniensis kaller dette å dannes ved muligheten.

«Nei, i muligheten er alt like mulig, og den som i sannhet ble oppdratt ved muligheten, han har fattet det forferdelige minst like godt som det smilende. Når en sådan går ut av mulighetens skole og vet bedre beskjed enn et barn om sin A B C, om at han absolutt ikke kan fordre noe som helst av livet, og at det forferdelige, fortapelse, tilintetgjørelse, bor dør i dør med ethvert menneske, og til gagns har lært at enhver angst han engstet seg for, kom over ham i neste øyeblikk, da skal han gi virkeligheten en annen forklaring; han skal prise virkeligheten, og selv når den hviler tungt på ham, skal han minnes at den dog er langt, langt lettere enn muligheten var det.»<sup>150</sup>

Det må tilføyes at for at mulighetens skole skal være til å bære fullt ut og lede til en autentisk selvrealisering må den enkelte ha støtte av troen. Alternativet vil i Haufniensis være for tungt å bære og vil uvegerlig lede til undergang.

---

149 Ibid., side 169.

150 Ibid., side 200.

## Kapittel 5

### Intersubjektivitet og språk – en lesning av Pia Søltoft

Jeg skal nå foreta en utdypende gjennomgang av Pia Søltoft sine synspunkter vedrørende de tekstene og problemstillingene vi har tatt opp så langt, slik hun fremstiller dem i *Svimmelhedens Etik*. For lettere å presentere helheten i hennes synspunkter har jeg valgt å ta henne for meg isolert.

*Svimmelhedens Etik* er basert på forfatterens ph.d avhandling ved Institut for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Som nevnt ønsker hun å bruke Søren Kierkegaards filosofi til å tematisere forbindelsen mellom det enkelte individ sitt selvforhold og forholdet til det annet menneske. Hun fremhever i innledningen til *Svimmelhedens Etik* at i omtale og bruk av Kierkegaards filosofi er det ofte subjektiviteten som stilles i sentrum. Det isolerte individet i sin kamp for å bli seg selv i sitt gudsforhold og sine valgsituasjoner er ofte i fokus. Søltoft ønsker å se Kierkegaard i et litt annet perspektiv, og en av hennes hovedteser er at selvforholdet og forholdet til det annet menneske er tett sammenvevd i Kierkegaards tenkning.

Boken hennes er bygget opp rundt gjennomgang av konkrete verk av Kierkegaard samt nærlesning av Martin Buber sitt verk *Jeg og Du* og *Totalitet og Uendelighet* av Emmanuel Levinas. Hun ser på deres tanker rundt subjektivitet og intersubjektivitet og den kritikken de retter mot Kierkegaard, med Søltoft sine ord innebærer denne kritikken at Kierkegaards etikk ikke berører forholdet til det annet menneske. Jeg skal konsentrere meg om de delene av *Svimmelhedens Etik* som omhandler de verkene av Kierkegaard som vi har diskutert.

Søltoft beskriver balansen mellom subjektivitet og intersubjektivitet hos Kierkegaard som bestående av to fordringer til den enkelte. Man må virkeliggjøre seg selv samtidig som man knytter bånd til det sosiale feltet, og problemstillingen utvides ved at mennesket motsetter seg denne etiske oppgaven. I gjennomgangen av *Sygdommen til Døden* og *Begrepet Angst* så vi at Kierkegaard skiller mellom to typer etikk, den første og den andre etikk. Den første etikk forutsetter en vilje hos mennesket til å løse den ovenfor nevnte etiske oppgaven, men etikken bryter sammen som følge av den enkeltes motvilje mot det etiske. Den andre etikk forårsaker den første etikkss sammenbrudd, men samtidig muliggjør den en bevegelse tilbake til det intersubjektive via angeren og Guds tilgivelse gjennom syndenes forlatelse. Den etiske plikten blir deretter videreførelsen av Guds tilgivelse i vår omgang med våre medmennesker.<sup>151</sup> Individet er blitt skyldig gjennom sin uvilje mot det gode, men det kan få styrke til å gå videre gjennom kristendommens budskap om at for Gud er

---

<sup>151</sup> *Svimmelhedens Etik*, side 17.



alt mulig.

Den andre etikk utløser med andre ord en dynamikk bestående av to motsatt rettede bevegelser, bestående av en bevegelse vekk fra det annet menneske hvor man gjennom sin skyldighet blir klar over ansvaret for sin individualitet, og på samme tid en bevegelse tilbake til det sosiale feltet. Denne nybestemmelsen av det etiske som blir muliggjort av den andre etikk kaller Søltoft svimmelhetens etikk.<sup>152</sup> Svimmelheten symboliserer det svimlende tomrummet som den første etikk sitt sammenbrudd etterlater seg. Den andre etikk tvinger oss til å konfrontere oss selv med vår uvilje mot å gjøre det gode samt det ansvaret for vår tilværelse som vår syndige natur tillegger oss. Søltoft sammenligner denne svimmelheten med den svimmelheten man erfarer stilt ovenfor en avgrunn, en følelse av avmakt som kun kan overvinnes ved å finne et fast punkt å feste blikket på.<sup>153</sup> Søltoft sin løsning blir å søke et fornyet uttrykk for det etiske som man benytte som et fast punkt å handle ut fra, en mening hun også tillegger Kierkegaard. Riktignok understreker hun som vi skal se at det er en fare forbundet med dette, den enkelte risikerer å forsøke å flykte ved å låse fast blikket på et av ytterpunktene i den menneskelige syntesen av endelighet og uendelighet.

Svimmelheten er ikke identisk med fenomener som angst og fortvilelse, men er i Søltoft sitt perspektiv et medium som disse opptrer gjennom. Slik blir svimmelheten ikke selve sykdommen, men det symptomet som de mer dyptliggende ubalansene i psyken viser seg i, og dermed blir den også et virkemiddel til å identifisere og behandle det som mer fundamentalt sett er galt med individet.<sup>154</sup>

Jeg vil gå nærmere inn på Søltoft sitt perspektiv på Kierkegaard via hennes behandling av *Frykt og Bæven* i *Svimmelhedens Etik*. Dette er også interessant i relasjon til vår undersøkelse. Søltoft gjennomgår *Frykt og Bæven* i et kapittel i sin bok hvor hun også tar opp Kierkegaards verker *Gjentagelsen*, skrevet under pseudonymet Constantin Constantius, og det upubliserte skriftet *Bogen om Adler*, selv skal jeg skal legge hovedfokuset på hennes gjennomgang av *Frykt og Bæven*. En vesentlig felles problemstilling i hennes behandling av de tre verkene er konseptet om unntaket. Nærmere bestemt hvorvidt det finnes individer som med rett kan påberope seg å være berettigete unntak fra det etiske, dette er et underliggende tema Søltoft mener å se i Kierkegaards filosofi. Et poeng hun nevner er at i perspektivet til Kierkegaards talerør Assessor Wilhelm, i *Enten – Eller og Stadier paa Livets Vei*, impliseres det at et slikt unntak, om det finnes, ikke kan være en ønsket atskillelse fra det allmenne, om det nå skulle være grunnet stor tro på eget intellekt, religiøse erfaringer eller andre personlige grunner.<sup>155</sup> En slik basis for å fraskrive seg allmennhetens normer

---

152 Ibid., side 18.

153 Ibid., side 238.

154 Ibid., side 21.

155 Ibid., side 191-194.

og regler vil innebære en nedvurdering av diss<sup>156</sup>e. Kierkegaard fremhever derimot slik Søltoft ser det at det berettigete unntaket fra det etiske ikke er en følge av en ønsket atskillelse, men en atskillelse som skyldes at individet ikke lenger makter å realisere det allmenne. Denne atskillelsen blir ikke å anse som en forkastelse av allmennheten, men heller som en bekreftelse av den.

Søltoft karakteriserer *Frygt og Bæven*, i likhet med *Gjentagelsen*, som et tankeeksperiment hvor den pseudonyme forfatteren eksperimenterer over forholdet mellom det subjektive og det intersubjektive. I begge verkene mister forholdet til andre mennesker relevans for hovedpersonenes eget selvforhold i følge Søltoft, i denne forstand omtaler hun dem som mislykkede etiske eksperimenter.<sup>157</sup> Jeg ser derimot ikke dette nødvendigvis som en eksplisitt kritikk mot mannen bak de pseudonyme verkene, nemlig Kierkegaard, men mer som en påpekning av at standpunktene som her reflekteres over ikke har allmenn relevans, noe hun heller ikke ser Kierkegaard hevde at de har.

«Min tematiske læsning af disse «mislykkede» etiske eksperimenter skal dels tjene som belæg for en afvisning af tanken om, at Kierkegaard efter *Frygt og Bæven* ganske skulle forlade det etiske, dels ad negativ vei godtgøre, at forholdet til det andet menneske er så tæt sammenvævet med selvforholdet, at en opsplitning, som den eksperimenterende finder sted i disse tre skrifter, ikke blot får det etiske eksperiment til at mislykkes, men også bevirker at selvforholdet går i stykker.»<sup>158</sup>

Hun skriver også at hun setter spørsmålstegn ved hvorvidt det overhodet finnes berettigete unntak. «Måske er enhver unntagelse uberettiget, hvorfor den nødvendigvis må afhandles i eksperimentets uforpligtende form.»<sup>159</sup>

Selv om *Frygt og Bæven* ikke nødvendigvis intenderer å oppheve det etiske ser hun en alvorlig komplikasjon i Johannes de silentio sin utlegning, nemlig hans sterke fokus på tausheten.<sup>160</sup> Om så troens dobbelbevegelse skulle gjennomføres så er det allikevel problematisk at troens ridder ikke kan kommunisere med andre. Hans forhold til andre mennesker vil ikke ha betydning for hans eget selvforhold, han blir dermed innelukket i seg selv og vil ikke lenger kunne finne premissene for sine handlinger utenfor seg. Vi kommer via dette resonnementet inn på et annet problem som Søltoft i likhet med Løgstrup fester seg ved i *Frygt og Bæven*, nemlig likheten mellom det demoniske og det guddommelige ved at begge har tausheten som kjennetegn. Hun siterer Anti-Climacus: «Tavshed er dæmonens besnærelse; og jo mere der ties, jo forfærdeligere bliver dæmonen, men tavshed er også guddommens samviden med den enkelte.»<sup>161</sup>

Søltoft retter oppmerksomheten mot Vigilius Haufniensis sin redegjørelse for angsten for det

---

156 Ibid., side 194.

157 Ibid., side 194.

158 Ibid., side 194.

159 Ibid., side 194.

160 Ibid., side 209.

161 Ibid., side 212. Sitatet Søltoft gjengir er å finne på side 82 i gjeldende utgave av *Frygt og Bæven*.

gode fra fjerde kapittel av *Begrepet Angst*. Den demoniske mangler den kontinuitet i selvforholdet som kun inderligheten i det guddommelige kan gi. Denne kontinuiteten forutsetter kommunikasjonen og åpenbarelsen, men hvordan forholder så troens ridder i *Frygt og Bæven* seg til dette? Vi siterer Søltoft:

«Troens Ridder er sluttet så meget inde i sig selv, at betydningen af ethvert andet forhold er forsvundet. Troens Ridder har et ufrit forhold til åbenbarelse, i og med at han *forbyder sig selv* kommunikationen. Johannes de silentio taler i denne forbindelse om, at den inderlighed, troen, som troens ridder har, er *inkommensurabel* for virkeligheden.»<sup>162</sup>

«Troens Ridder har opløst forholdet mellem selvbevidsthed og gerning, hvilket betyder, at han mangler det etiske. Troens Ridder kan ikke, af samme grund som Abraham, vende tilbage til det etiske som det almene, fordi han i troen er blevet den enkelte. Men på grund af indesluttetheden, tavsheden og inkommensurabiliteten kan han ikke vende tilbake til det etiske som det enkelte, for han har intet andet objekt for den etiske handling end sit eget selv.»<sup>163</sup>

En annen utilsiktet parallell Søltoft finner hos Anti-Climaus er den likheten mellom troens ridder og den uendelig resignerende som oppstår som følge av at troens ridder ikke greier å vende tilbake til det etiske. Begge skikkelsene har forlatt allmennheten, og avsondringen fra kommunikasjonen hindrer dem i å returnere der til.

«Stik imod sin intention tegner Johannes de silentio et billede af Troens Ridder, som til forveksling ligner ridderne af den uendelige resignasjon. Troens Ridder magter ikke at vende tilbake til de forhold, han har forladt i troens første bevægelse. Også han bliver stående i den uendelige resignation. Troens Ridder bryder kontinuiteten i selvforholdet, fordi han bryder vedvarende med ethvert substantielt forhold til andre. Lige så lidt som Uendelighedens Riddere formår han «at udtrykke det Sublime i det Pedestre» (SKS 4,136; SV 5,39). Han fanger sig selv i en bærende fremmedhed, et svimlende selvforhold.»<sup>164</sup>

Søltoft sin argumentasjon er grundig, og hennes påpekning av de tvetydige aspektene ved troens ridder sett i forhold til ridderne av den uendelige resignasjon og til det demoniske kan underbygges ved å konkret gå inn i *Frygt og Bæven*, som vi har sett. I hvor stor grad Kierkegaard selv ville ha gitt Søltoft rett vet jeg ikke. Som vi skal komme tilbake til vil et viktig spørsmål være betydningen av troens inderlighet. Denne sin karakter av å være hinsides språket er som vi skal komme tilbake til problematisk, men har dette strengt tatt betydning for de individer som befinner i paradokset? I

---

162 Ibid., side 215.

163 Ibid., side 216.

164 Ibid., side 218. Første del av Søltoft sin henvisning er til *Søren Kierkegaards Skrifter*, utgitt av Søren Kierkegaard Forskningscenteret og Gads Forlag. Andre del er til *Samlede Værker*, 3. utgave, 3. opplag, Gyldendal 1982. Første tall i parentes angir gjeldende bind, det andre angir sidetall. For nærmere forklaring se side 22 i *Svimmelhedens Etik*.

denne sammenheng er det som vi også skal se av betydning hvor vidt den enkelte i paradokset selv er i stand til å avgjøre hvor befinner seg, i det demoniske eller i det guddommelige.

Som nevnt ser jeg ikke Søltoft sine innvendinger mot Anti-Climacus som ensbetydende med en ensidig kritikk av Kierkegaard, men akkurat i hvor stor grad hun anser *Frygt og Bæven* som et dynamisk prosjekt i Kierkegaards kreative prosess skal jeg ikke trekke noen endelig konklusjon om. Som sagt ser hun ut til å legge til Kierkegaards forsvar at verket er et eksperiment og dermed ikke nødvendigvis ment å ha allmenngyldig karakter.

«Kapitlet avsluttes med et tredie eksperiment, der udmærker sig ved ikke at ville være et eksperiment. Jeg tenker på *Bogen om Adler*, hvor Kierkegaard recenserer den bornholmske præst A.P. Adlers (1812-1869) åbenbaringsoplevelse. Kierkegaard understreger, at hvis Adler blot selv havde forholdt sig eksperimenterende til muligheden af en åbenbaring, havde alt været i den skønneste orden. Så havde han, ligesom Johannes de silentio og Constantin Constantius, forholdt sig eksperimenterende til det etiske og frasagt sig enhver almengyldighed.»<sup>165</sup>

Hun underbygger senere dette synet med å sitere Kierkegaard fra *Bogen om Adler*: «Dersom man vilde fremstille et menneske, der meente at have haft en åbenbaring, men senere selv var løben vild i det, og man gjorde det som et eksperiment, og der var en experimentator med for sikkerheds skyld, som forstod sine ting fra grunden, og en heel livs-anskuelse blev foredraget, som benyttede den eksperimenterende ligesom physikeren viser experimentet: saa var alt i sin orden og der var maaske meget at lære af en saadan frembringelse.»<sup>166</sup>

Så skal vi si oss enige med Søltoft i at *Frygt og Bæven* er et «mislykket» eksperiment? Argumentasjonen hennes er grundig, og hennes vektleggelse av det problematiske ved troens ridder sin oppgivelse av språket er tankevekkende. Riktignok er jo Kierkegaard selv klar gjennom både silentio sin røst og i *Begrepet Angst* at inderligheten i troen har et rent personlig element som språket vanskelig kan nå. Silentio ironiserer jo også i *Foreløbig Expectoration* i *Frygt og Bæven* over enhver som med utgangspunkt i det gamle testamente som en tom aksiomatikk skulle forsøke å gjenta Abraham sin handling. Kanskje vi heller kunne karakterisere *Frygt og Bæven* som et farlig etisk eksperiment, tatt i betraktning den rolle språket og det kommunikative spiller for det intersubjektive feltet. Ut over dette ønsker jeg ikke å konkludere her. Et annet spørsmål er om Søltoft har rett når hun antyder at Kierkegaard selv hadde et tildels eksperimentelt forhold til *Frygt og Bæven* og *Gjentagelsen*. Dette er muligens en interessant problemstilling, men jeg anser den for ligge i utkanten av vår diskusjon.

En viktig parallell mellom Søltoft sin analyse av *Frygt og Bæven* og hennes behandling av

---

165 Ibid., side 190.

166 Ibid., side 233.

*Sygdommen til Døden* ligger i Anti-Climacus sin analyse av fortvilelsen sett i lys av den menneskelige syntesens momenter. Løgstrup påpeker problemet som ligger i at troens ridder ikke ved hjelp av språket kan nå den allmennheten han har forlatt, dette er interessant sett i relasjon til Anti-Climacus sin tematisering av tapet av endeligheten innen uendelighetens fortvilelse. Søltoft uttrykker at både den uendelig resignerende og troens ridder lider under uendelighetens fortvilelse, og jeg vil her gå inn på dette og samtidig se litt nærmere på hennes analyse av angsten og fortvilelsen hos Kierkegaard.

Søltoft omtaler, som jeg har vist, utviklingen av ens subjektivitet som en dobbelbevegelse, hvor selvet grunnfester seg selv samtidig som det åpnes for relasjonen utad til andre mennesker. Hun siterer i denne sammenheng Anti-Climacus: «Selvet er den bevidste synthese av uendelighed og endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved forholdet til Gud. Men at vorde sig selv er at vorde concret. Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en synthese. Udviklingen maa altsaa bestaae i uendeligt at komme bort fra sig selv i uendeliggjørelse af selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i endeliggjørelsen.»<sup>167</sup> I dette perspektivet anser hun fortvilelsen som et misforhold i selvet som oppstår i det individet forsøker å etablere subjektiviteten.<sup>168</sup>

Dette ser for meg ut til å være en tolkning i overenstemmelse med Anti-Climacus sitt perspektiv. Søltoft angir videre fortvilelsen som et dybdefenomen, i likhet med angsten, i den forstand at begge fenomener ligger dypt forankret i den enkeltes psyke, knyttet til bevisstheten men samtidig delvis fortrenget til det ubevisste. Dette underbygger hun også ved å sitere Anti-Climacus: «Det er med uvidenheden i forhold til fortvivlelse som i forhold til angst (cfr. Begrebet Angst af *Vigilius Haufniensis*), aandløshedens angst kjendes netop paa den aandløse tryghed. Men angesten er alligevel i grunden, saaledes er fortvivlelsen ogsaa i grunden, og naar sandsebedragenes fortryllelse ophører, naar tilværelsen begynder at vakle, saa viser ogsaa strax fortvivlelsen sig som den, der var i grunden.»<sup>169</sup>

Søltoft påpeker også at mens angsten og kjærligheten hos Kierkegaard ser ut til å være ontologiske fenomener til grunn for selve det menneskelige, er ikke fortvilelsen på samme vis allmennmenneskelig, den kommer inn i et menneske gjennom den måten det setter syntesen mellom endelighet og uendelighet.<sup>170</sup> Hun sammenligner<sup>171</sup> Kierkegaards skille mellom endelighetens og uendelighetens fortvilelse fra *Sygdommen til Døden* med hans tematisering av enkeltsynets og

---

167 Ibid., side 338. Sitatet hun gjengir er hentet fra side 187 i gjeldende utgave av *Frygt og Bæven*.

168 Ibid., side 338.

169 Ibid., side 341. Sitatet hun gjengir er hentet fra side 200 i gjeldende utgave av *Sygdommen til døden*.

170 Ibid., side 340-341.

171 Ibid., side 345.

dobbeltsynets svimmelhet<sup>172</sup>, som hun angir å finne i *Bogen om Adler*. I enkeltsynets svimmelhet forsøker den svimlende å finne tilbake til likevekten ved å feste blikket på et transcendent punkt utenfor sin egen konkresjon, i vår sammenheng Gud eller en religiøs erfaring. Problemet med dette er at man risikerer å atskilles fra den konkrete virkeligheten, og at det man har låst fast blikket på blir en ren abstraksjon. Da vil tilbakevendelsen til det intersubjektive også kunne bli umuliggjort. Søltoft karakteriserer uendelighetens fortvilelse fra *Sygdommen til Døden* som en enkeltsynets svimmelhet<sup>173</sup> I analogi med dette omtaler hun endelighetens fortvilelse som en dobbeltsynets svimmelhet<sup>174</sup> I denne svimmelheten, som spissborgeren lider under, går den svimlende seg vill ved å søke trygghet i det timelige. Individet ser da for mye i sin fokusering på det svimlende «de andre», slik går det glipp av den grunnleggende menneskelighet som Kierkegaard forsøker å tematisere gjennom sine skrifter.

Men hva nå med den uendelig resignerende og troens ridder, slik disse beskrives i *Frygt og Bæven*, lider disse karakterene i virkeligheten under uendelighetens fortvilelse? Søltoft svarer som sagt ja på dette, i tråd med hennes behandling av nevnte verk. «Når mennesket taber sig selv og den konkrete virkelighed af syne, taber det muligheden for at handle. En fantast kan egentlig ikke handle. Han kan fantasere om, hvad han ville have gjort, eller hvad han vil gjøre, men til handling kommer det aldrig, fordi den konkrete virkelighed altid underbyder, hvad han har fantaseret sig frem til. Konkretionen «skuffer» fantasien, hvorved uendelighedens fortvivlelse fører til verdenstab – akosmisme. Man kan derfor sige, at både troens og uendelighedens riddere i *Frygt og Bæven*, lider af uendelighedens fortvivlelse – de ved det bare ikke.»<sup>175</sup> Denne påstanden fra Søltoft vil nok stå og falle med hennes behandling av *Frygt og Bæven*.

Som jeg har forsøkt å vise ønsker altså Søltoft å tematisere dynamikken mellom den enkelte sitt selvforhold og forholdet til andre mennesker via Kierkegaard sin tematikk rundt den første etikk sitt sammenbrudd og den svimmelheten som dermed oppstår fra konfrontasjonen med vår syndighet. Veien tilbake til likevekt for den enkelte går gjennom vissheten om at for Gud er alt mulig. Vår videreførelse av Guds tilgivelse i vår omgang med andre mennesker åpner gjennom den andre etikk opp for et nytt etisk fundament. Søltoft gir ikke noen utfyllende etiske retningslinjer for hvordan den enkelte skal reise etter den første etikk sitt sammenbrudd, men hun ser ut til å tenke seg et intersubjektivt felt hvor individet som den enkelte går inn i det kollektive og tar ansvar.

«Det etiske forhold mellem menneske og menneske bliver hermed et forhold, hvor det ene menneske udsondrer sig i en væren mod det andet, og dermed vinder sin enkelthed og ansvarlighed,

---

172 Ibid., side 238-239, side 346 og side 348.

173 Ibid., side 346.

174 Ibid., side 348.

175 Ibid., side 345.

og et hermed bevidstgøres om sig selv som en væren med den anden. Det ene menneske bindes sammen med det andet i en etisk ansvarlighed, der trodser uviljen mod det gode. At bevare sig selv, at løse den opgave, der ligger i, at subjektiviteten er en vorden i tid, er kun muligt ved at bevare den godhed for den anden, der er skabelsens grundvold.»<sup>176</sup>

I det avsluttende kapitlet tar hun opp igjen relasjonen mellom det subjektive og det intersubjektive aspekt ved etikken, og at disse i hennes øyne ikke kan atskilles.

«Etik har at gøre med, hvem vi er og hvordan vi behandler hinanden. De to ting må ikke skilles ad. Alligevel er vi blevet vænnet til at foretage denne adskillelse. Vi har adskilt det personlighedsetiske aspekt fra det socialetiske. Undlader vi at sammenholde de to områder, opstår afgrunden mellem os selv og den anden. Svimmelheden potenseres. Siden Descartes har vi forsøgt at bygge bro over denne afgrund ved at oppfatte den anden som en, der er ligesom os. Kierkegaard gik en anden vej. Han spurgte ikke om, hvad et menneske er i og for sig selv. Han fremhævede, at et menneske altid er for nogen – Gud og den anden. Et menneske er aldrig alene. Det kan være ensomt, men alt hvad det tænker, alt hvad det siger, alt hvad det er, forudsætter et dialogisk forhold til Gud og næsten. Kan man forestille sig et menneske, der aldrig har mødt et andet menneske? Det er en umulighed. Ingen fødes alene. Svimmelheden opstår, når vi bliver opmærksomme på afgrunden mellem os selv og den anden. Når den anden ser på mig, bliver jeg en anden for mig selv.»<sup>177</sup>

---

176 Ibid., side 353.

177 Ibid., side 356.

## Konklusjon

Jeg har nå fullført min drøftelse av Løgstrup sin kritikk av Kierkegaard og samtidig forsøkt gjennom dette å se på forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Kierkegaard sin filosofi. Jeg lot først Løgstrup få komme til orde separat, og deretter har vi sett på Løgstrup sin kritikk gjennom viktige verk av Kierkegaard. Til sist har jeg gjennom en kommentar via Pia Søltøft forsøkt å se Løgstrup sine synspunkter i et litt videre perspektiv.

Som nevnt i innledningen er jeg i hovedsak kritisk til Løgstrup sin fremstilling av Kierkegaard, dette fordi jeg er uenig med han på viktige punkter. Løgstrup har nok rett i at det er en tøff fordring Kierkegaard retter til den kristne, og som vi har sett i gjennomgangen av *Kjerlighedens Gjerninger* er Kierkegaard kanskje ikke alltid helt entydig med hva han mener. Samtidig har jeg forsøkt å få frem at Løgstrup sine tolkninger ikke gjennomgående er tvingende. Det er selvsagt riktig at Kierkegaard flere steder i *Kjerlighedens Gjerninger* stiller seg kritisk til den lidenskapelige kjærligheten, altså kjærligheten til vennen eller den elskede, men dette trenger ikke nødvendigvis tolkes til at det er et uoverkommelig gap mellom den og nestekjærligheten. Jeg har foreslått en annen tolkningsmulighet av Kierkegaard sitt syn på forholdet mellom den kristne nestekjærligheten og den lidenskapelige kjærligheten, nemlig at det essensielle er at nestekjærligheten ligger i bunnen av alle ens relasjoner og gjennomsyrrer disse, også relasjonen til vennen eller den elskede.

Jeg synes også det er en for radikal konklusjon å si at Kierkegaard avviser all form for timelig hjelp til nesten, Løgstrup legger her etter min mening for stor vekt på forkynnensens rolle i Kierkegaard sin tenkning. På et punkt ønsker jeg helt klart å ta avstand fra Løgstrup sin fortolkning av Kierkegaard, og det er at den kristne nestekjærligheten intenderer å møtt med hat, og at utbredelsen av dette hatet er nødvendig for den kristne sin prøvelse sin skyld. Jeg kan som tidligere nevnt ikke finne noe grunnlag for en slik tolkning av *Kjerlighedens Gjerninger*.

Som jeg har antydnet tidligere synes jeg Løgstrup er selektiv i henhold til hvilke verker av Kierkegaard han tar opp, og han kan mistenkes for å være forutintatt. Man kan jo lure på om det egentlig er kretsen rundt Olesen Larsen og det teologiske tidsskriftet Tidehverv Løgstrup ønsker å ramme.

Med min bruk av *Sygdommen til Døden* og *Begrepet Angst* ønsker jeg å vise at disse verkene muligens vil kunne modifisere Løgstrup sin kritikk mot Kierkegaard. Selv om de ikke i seg selv avfeier synspunktene hans burde han iallefall henvise til dem i større grad enn han faktisk gjør, tatt i betraktning at han er såpass kross mot Kierkegaard som han er.

For eksempel har vi sett på Anti-Climacus sitt sterke fokus på balanse mellom endelighet og



uendelighet i selvet, dette står i kontrast til Løgstrup sin påstand om Kierkegaard sitt overdrevne fokus på forholdet til Gud.

Det etter min mening mest fruktbare aspektet ved Løgstrup sin kritikk er hans diskusjon rundt det demoniske, via kritikken av *Frygt og Bæven*, kombinert med hans fokus på pliktetikken hos Kierkegaard. Begge disse to temaene leder oss inn på problematikk tilknyttet Kierkegaard sin vektleggelse av troens inderlighet. Anti-Climacus sitt mantra «du skal tro» og kjærlighetsplikten i *Kjerlighedens Gjerninger* kan muligens problematiseres i forhold til den troens inderlighet som understrekes i både *Frygt og Bæven* og *Begrepet Angst*. Denne tematikken er som vi har sett knyttet opp til problematikken rundt det demoniske.

Hvor rammende er så Løgstrup sitt argument om likheten mellom det demoniske og det guddommelige? Jeg har selv valgt å ikke trekke noen endelig avgjørelse angående dette, men jeg synes det er synd at Løgstrup her ikke har gått inn på tematikken rundt det demoniske i *Begrepet Angst*. Også *Sygdommen til Døden* kan være belysende på dette punktet, Anti-Climacus er tydelig på distinksjonen mellom den totale resignasjonen ovenfor Gud som ligger i det guddommelige og den stålsettelsen og pansringen av ens eget selv som karakteriserer det demoniske. I forlengelsen av dette er det betimelig å spørre om den som står i paradokset selv kan ha visshet om hvilken av de to leirene han befinner seg i. Vil troens ridder i sin resignasjon ovenfor Gud kunne skille mellom denne og den demoniske sin innelukkelse i seg selv? Å gi et endelig svar på denne problemstillingen ligger vel strengt tatt utenfor denne oppgaven, men jeg kan ikke se at hverken Haufniensis eller Anti-Climacus avviser at en slik visshet kan oppnås.

I forlengelsen av denne debatten rundt det demoniske og det guddommelige kommer vi med full tyngde inn på relasjonen mellom subjektivitet og intersubjektivitet i Kierkegaard sin filosofi, og her er Pia Søltoft sin tematisering en fin innfallsvinkel. Hun skriver i innledningen til *Svimmelhedens Etik* at forholdet mellom subjektivitet og intersubjektivitet er tett sammenvevet i Kierkegaard sin tenkning, og dette utdyper hun både i sin behandling av Buber og Levinas sine kritiske fortolkninger av Kierkegaard og også i sine nærlesninger av utvalgte verk av Kierkegaard. Hennes behandling av skillet mellom den første og den andre etikk er et eksempel på det. På samme tid stiller Søltoft spørsmålsteget ved statusen til troens ridder i *Frygt og Bæven*, Johannes de silentio sitt «mislykkete» etiske eksperiment. Hvor problematisk er den avsondringen fra språket og fra det kommunikative som troens ridder har gjennomgått under troens bevegelse? Jeg skal ikke trekke noen endelig konklusjon om dette her, men jeg vil påpeke at denne problemstillingen nok er nær sammenknyttet med en avklaring av statusen til troens inderlighet i Kierkegaard sin filosofi.

Min bruk av Søltoft har som nevnt i innledningen hatt til hensikt å gi denne masteroppgaven en åpen karakter, samtidig som hun nærmer seg vårt problemfelt på en oversiktlig måte. Søren

Kierkegaard sitt forfatterskap er for komplekst til at man i en oppgave av dette slaget kan tillate seg å trekke altfor klare konklusjoner, en mer inngående undersøkelse vil blant annet innebære en mer omfattende bruk av Kierkegaard sine skrifter. Til slutt vil jeg gjenta at det nok kanskje burde vært mer bredde i mitt kildemateriale, jeg har blant annet unnlatt å gå inn på forskning rundt tilknytningspunkter mellom Løgstrup og Kierkegaard. Dette er en svakhet ved min fremstilling. Allikevel håper jeg at jeg har greid å gi oppgaven en vinkling mot den nåtidige debatten rundt Kierkegaard.

## Litteraturliste:

Holgernes, Bjørn:

*Selvets Gåte – i lys av Søren Kierkegaards tenkning*, HøyskoleForlaget, Kristiansand, 2007.

Kierkegaard, Søren:

*Frygt og Bæven, Sygdommen til døden, Taler*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Borgen, 2003. Utdrag: *Frygt og Bæven* (1843).

*Begrebet Angst*, Forlaget Oktober, Oslo, (*Begrebet Angest*, 1844) 2001.

*Kjerlighedens Gjerninger, (Søren Kierkegaards Skrifter, bind 9)*, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og Gads Forlag, Kjøbenhavn, (1847) 2004.

*Frygt og Bæven, Sygdommen til Døden, Taler*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Borgen, 2003. Utdrag: *Sygdommen til Døden* (1849).

Løgstrup, Knud Ejler:

*Den etiske Fordring*, J. W. Cappelens Forlag AS, Oslo, (1956) 1999.

*Opgør med Kierkegaard*, Gyldendal, Kjøbenhavn, 1967.

Søltoft, Pia:

*Svimmelhedens Etik – om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Levinas og især Kierkegaard*, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og Gads Forlag, Kjøbenhavn, 2000.