

Kierkegaard og Euthyphrons Dilemma¹

af David Bloch

Denne korte artikel undersøger en passage i Platons *Euthyphron* (9c-11b), der er blevet kendt som den første formulering af "Euthyphrons dilemma". Indholdet af denne passage beskrives og analyseres, og med udgangspunkt i Søren Kierkegaards beskrivelser af samme problem i den opbyggelige tale "Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra" samt i *Frygt og Bæven* hævdes det, at der i virkeligheden ikke er tale om et dilemma, men (mindst) et trilemma.

I. Introduktion: Euthyphrons dilemma

I den aporetiske dialog *Euthyphron*² lader Platon os overvære og overhøre en diskussion imellem Sokrates og spåpræsten Euthyphron. Emnet for diskussionen er det fromme (*τὸ ὅσιον*), og som det gerne går i Platons aporetiske dialoger, driver Sokrates den stakkels Euthyphron rundt, indtil sidstnævnte nærmest stikker af for at undgå flere ydmygelser.

Denne dialog er interessant af flere grunde. Historisk set er den måske bedre kendt end de andre aporetiske dialoger (*Protagoras*, *Laches*, *Lysis*, *Charmides*), fordi den beskriver de indledende øvelser i forbindelse med Sokrates' retssag. Filosofisk er den bl.a. interessant, fordi gloserne *εἶδος* og *ἰδέα* her optræder, men tilsyneladende i en lidt mere løs betydning end i dialoger som *Phaidon* og *Staten*, hvori man normalt har fundet den teori, man upassende kalder Platons idélære. Det mest spændende ved dialogen er dog, efter min mening, noget helt andet: Diskussionen af forholdet imellem fromme ting/handlinger og gud(erne).

Under Euthyphrons tredje forsøg på at definere fromhed (9c-11b) stiller Sokrates ham spørgsmålet (10a):

-
1. Den artikel er en let omskrevet version af et foredragsmanuskript. Der er ikke gjort forsøg på at udrydde ethvert mundtligt præg. Jeg skylder Marianne Pade og en anonym læser tak for rettelser og ændringsforslag.
 2. For en ny dansk oversættelse af *Euthyphron*, cf. O. Balslev, "Oversættelse af Platons *Euthyphron*", *AIGIS* 1.1 (2001).

(i) Elsker alle guder det fromme, fordi det fromme i sig selv har noget, som gør det elsket af guderne, (ii) eller kan man kun sige om noget, at det er fromt, *fordi* det elskes af guderne?

Euthyphron bliver noget forvirret, men spørgsmålet er i virkeligheden, som Sokrates derpå viser ham, let forståeligt. Hvad præcis er det, som gør, at vi kan kalde en handling eller en ting "from" og en anden handling eller ting "ufrom"? Er det, fordi handlingen/tingen i sig selv har noget ved sig, som gør den from, og *derfor* er elsket af gud(erne) (= i)? Eller er det selve gud(ernes) kærlighed til handlingen/tingen, som gør, at den er og kan kaldes from (= ii)?

Da Euthyphron først har forstået spørgsmålet, svarer han til sidst, at løsnin-gen må være den første (i), og Sokrates ser ud til at være enig med Euthyphron i, at dette er det rigtige svar: En handling/ting er ikke from udelukkende ved at være elsket af gud(erne); der må også være noget ved den selv, som gør den from. Euthyphron vikler i øvrigt sig selv ind i forskellige selvmodsigelser ved at svare på denne måde, og netop fordi de er enige om, at det må være det rigtige svar, kommer han ikke ud af dem igen.

Hermed blev skabt en problemstilling, som stadigvæk er særdeles aktuel. Problemet har i vor tid fået betegnelsen "Euthyphrons dilemma", og tænkere vil nu til dags gerne formulere problemet lidt anderledes, idet der især fokuseres på menneskelig handlen og ageren, men problemstillingen er grundlæggende den samme:

(i) Befaler gud mennesket at udføre de moralsk rigtige handlinger, fordi disse handlinger i sig selv er moralsk rigtige (dvs. har noget ved sig, som gør dem gode i sig selv), (ii) eller er handlingerne tværtimod moralsk rigtige, netop *fordi* gud pålægger mennesket at udføre dem?

Dette spørgsmål er aktuelt, fordi mange millioner mennesker i dag er tilhængere af en af de store monoteistiske religioner, der som en central del af deres lære opererer med guddommelige påbud til mennesket. Euthyphrons dilemma stiller på interessant vis spørgsmål til selve grundlaget for disse påbud, eftersom begge svar indeholder en del problemer for den troende.

Hvis man vælger løsning (i), dvs. hvis gud har pålagt mennesket et eller andet, fordi dette er godt, uanset hvad gud måtte have beordret, så er der sat spørgsmålstegn ved guds almægtighed. Genstanden var god i sig selv, så det, gud gør, er egentlig blot at fungere som budbringer af noget højere og vigtigere. Gud kan i denne forbindelse ikke ændre på det godes status, og han er ikke autoriteten, der garanterer de moralske loves objektivitet. Kort sagt: Gud er ud fra denne løsningsmodel ligegyldig i forhold til de moralske loves status. Han kan højst beslutte ikke at beordre det gode, men hvad skulle meningen være med det?

På den anden side er der også problemer, hvis det gode kun er godt, *fordi* gud har besluttet, at denne bestemte del af verden skal være god. Dette er svar (ii). Hermed bliver grundlaget for moralske handlinger det grundlag, som gud har fastlagt bestemmelserne på. Dette grundlag for guds bestemmelser kan vi mennesker af gode grunde ikke kende, men man kan i hvert fald sige så meget om det, at det *ikke* er moralsk funderet – i vor forstand. For moral kræver jo, ifølge præmissen, at gud har udstedt sit bud, men det kan per definition ikke være gjort om grundlaget for påbudet. Heraf følger flere konsekvenser, som de færreste mennesker vil bryde sig om. Først, og vigtigst, vil en troende normalt anse gud for *god*, og “god” er i den forbindelse en moralsk bestemmelse. Er det virkelig muligt at forestille sig en god gud, som ikke fastlægger sine bud på et moralsk grundlag, altså ud fra hvad der er godt og ikke godt? Men hvis påbuddene fastsættes ved gudens godhed, er man tilbage ved det forrige problem: at grundlaget for et påbud ikke kan forudsætte påbuddet.

Selv hvis man ignorerer dette problem, er der dog også andre konsekvenser, der går voldsomt imod de fleste menneskers intuition. Et andet, men nært beslægtet, problem er nemlig det såkaldte “tilfældighedsproblem” (engelsk: “the arbitrariness problem”). Hvis handlinger ikke er gode i sig selv, men fordi gud siger det (og guds grunde hertil er ukendte og i hvert fald ikke er begrundet i moral), kunne det synes, at det er noget tilfældigt, hvad der er blevet moralsk rigtigt og moralsk forkert. Det virker ikke helt tilstrækkeligt at sige, at gud nu engang har bestemt det sådan, og dette kan illustreres med et andet problem, som gerne er blevet benævnt problemet med afskyelige påbud (engelsk: “the problem of abhorrent commands”). Argumentet lyder: Hvis et bud er rigtigt eller forkert, *fordi* gud har erklæret, at sådan er det, så kunne gud i princippet (i en anden verden?) bestemme, at handlinger som f.eks. mord, voldtægt eller folkedrab var gode og rigtige. Sagen er imidlertid blot, at meget få

mennesker vil acceptere, at sådanne handlinger *under nogen omstændigheder* kan være gode og rigtige. Det nytter ikke at svare, at gud aldrig ville erklære sådanne handlinger gode og rigtige; for det er det samme som at indrømme, at der er noget ved handlingerne selv, som gør dem onde og moralsk forkastelige. Det ser således ud til, at den menneskelige intuition er meget stærkt imod denne løsning.

Nogle troende inden for nutidens monoteistiske religioner finder Euthyphrons dilemma meget ubehageligt og truende i forhold til deres religion, andre gør ikke. Hvis dilemmaet præsenteres grundigt, vælges løsning (ii) normalt med den begrundelse, at vi ikke kan forvente at kende og forstå grundlaget for guds afgørelser. De skal blot accepteres uden spørgsmål. Og alligevel vil de færreste bryde sig om, at handlinger som de ovenfor nævnte (mord, voldtægt og folkedrab) ikke i sig selv kan kaldes dårlige og umoralske, dvs. at guds udtrykkelige bedømmelse af dem er nødvendig, før de kan kaldes umoralske. Det er ikke uden grund, at der stadigvæk ingen alment accepteret løsning findes på Euthyphrons dilemma.

II. Kierkegaard og Euthyphrons Dilemma

I en lille artikel fra 1987 i tidsskriftet *Philosophy* prøvede David Wisdo "to illuminate one of Søren Kierkegaard's edifying discourses" ved hjælp af Euthyphrons dilemma.³ Wisdo gravede dog ikke synderlig dybt, og resultatet blev allerhøjest en smule klarhed over den opbyggelige tale. Imidlertid forekommer det mig, at Wisdos udgangspunkt var umådelig frugtbart og kan føre noget videre, end Wisdo selv var opmærksom på, hvis man forsøger at bruge den opbyggelige tale "Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra" (1843)⁴ til belysning af Kierkegaards stilling i forhold til Euthyphrons dilemma.

I denne ligeledes lille artikel vil jeg således hævde, at Kierkegaard i den nævnte opbyggelige tale faktisk gør rede for et standpunkt, som omgår Euthyphrons dilemma i dettes traditionelle form. Og hvis det er rigtigt, dvs. hvis Kierkegaard virkelig er i stand til at omgå de to løsninger, kan der ikke længere tales om et dilemma.

3. D. Wisdo, "Kierkegaard and Euthyphro", *Philosophy* 62 (1987) 221-6.

4. *To Opbyggelige Taler* (Kbh. 1843) = *Søren Kierkegaards Skrifter* (= SKS), bd. 5, ss. 39-56. Også i 1844 behandlede Kierkegaard denne sætning, som stammer fra apostlen Jakob: *Tre Opbyggelige Taler* (Kbh. 1844) = SKS, bd. 5, ss. 129-58.

For Kierkegaard synes dermed at vise, at der er mere end to mulige svar. Om hans løsningsmodel så er tilfredsstillende, er en anden sag.

Kierkegaard kan næppe nogensinde have været virkeligt generet af Euthyphrons dilemma. For det første kunne han ganske enkelt og med god samvittighed hævde, at overvejelser af denne art ikke har noget at gøre, når vi taler om religion. Og hvis man tvinges til at tage stilling, kan man simpelthen vælge en løsning, som er lig den, Wittgenstein ifølge Friedrich Waismanns samtalereferat fulgte.⁵ Moritz Schlick havde angivet løsning (i) som "die tiefere Deutung", men Wittgenstein protesterede, idet han hævdede, at denne i virkeligheden er den overfladiske løsning. Det smukke ved løsning (ii) er, at den afskærer fortolkerne og tænkerne fra enhver forklaring på, *hvorfor* noget er godt, mens løsning (i) optræder, som om den kan, selvom rationalitet i virkeligheden intet har at gøre på dette område.⁶ Dette ville formentlig også være en gyldig forklaring for Kierkegaard.

Men Kierkegaard har også, hvad man kunne betegne som en egentlig argumentation for et standpunkt, som ikke falder utvetydigt inden for en af de to traditionelle løsninger: Guddommelige gaver (eller, i den moderne formulering, påbud) er ikke i sig selv af en bestemt moralsk art.

Kierkegaards diskussion af Euthyphrons dilemma er indirekte, og han henviser ikke til den sokratiske formulering af problemet, men ikke desto mindre lader hans raffinerede standpunkt sig let udlede. I de ovenfor nævnte opbyggelige taler behandler Kierkegaard som sagt apostlen Jakobs udsagn (Jak 1.17-22): "Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra". "Hvad mener apostlen med 'al'?", spørger Kierkegaard og fortsætter:

Betegner Apostelen derved, at Himmelens vidtudstrakte Befæstning er et stort Forraadskammer, og at dog Alt, hvad Himlen rummer, er gode Gaver, betegner han,

5. For det følgende om Wittgenstein, se F. Waismann, "Wittgenstein's Lecture on Ethics. II: Notes on Talks with Wittgenstein", *Philosophical Review* 74 (1965) 12-16 med både tysk og engelsk tekst.

6. Waismann (1965) 13: "Über Schlicks Ethik. Schlick sagt, es gebe in der theologischen Ethik zwei Auffassungen vom Wesen des Guten: nach der flacheren Deutung ist das Gute deshalb gut, weil Gott es will; nach der tieferen Deutung will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist. Ich meine, daß die erste Auffassung die tiefere ist: Gut ist, was Gott befiehlt. Denn sie schneidet den Weg einer jeden Erklärung, 'warum' es gut ist, ab, während gerade die weite Auffassung die flache, die rationalistische ist, die so tut, als ob das, was gut ist, noch begründet werden könnte."

at Gud tager frem af dette rige Forraad og sender efter Tid og Leilighed nu og da, snart til Een snart til en Anden, til Een flere til en Anden færre, til en Enkelt slet ingen, men hvad han sender er godt og fuldkomment? (SKS, bd. 5, s. 48)

Dette er naturligvis ikke Kierkegaards mening, som allerede tonen afslører. Gud er *ikke* blot overbringeren af gode og fuldkomne gaver, som han har fundet i sit "Forraadskammer" i himlen og besluttet at give til en eller anden. Apostlen taler slet ikke om de enkelte gavers beskaffenhed, siger Kierkegaard, men om "Guds evige Forhold til den Troende".

[D]et, han indskærper, er, at som Guds almægtige Haand gjorde Alt godt, saa gjør han, Lysenes Fader, endnu bestandig, i ethvert Øieblik Alt godt, Alt til en god og fuldkommen Gave for hver den, der har Hjerter nok til at være ydmyg, Hjerter nok til at være tillidsfuld. (SKS, bd. 5, s. 49)

Hermed er Kierkegaards svar givet. Gud gør alt godt for den troende; det, som gøres og opleves i dette liv, har ikke i sig selv absolut godhed, men får den først i den handlendes (eller oplevendes) forhold til gud. Resultatet er altså, at Kierkegaard i hvert fald aldrig ville acceptere, at genstandene i sig selv var gode, hvad enten gud har erklæret det eller ej, og således kunne han umiddelbart synes at acceptere en form af den anden mulighed: at handlinger og genstande er gode, fordi gud har erklæret det. Ikke desto mindre må det bemærkes, at Kierkegaard heller ikke blot lader sig kategorisere enkelt under dette synspunkt. For også her har genstandene jo fået en *bestemt* moralsk værdi (god eller dårlig), og selvom det er gud, der har tildelt denne værdi, så er den stadigvæk tildelt. Og den egentlige adskillelse imellem godt og ikke-godt lå jo netop ikke i gaverne, men derimod i forholdet til giveren: gud. Dette understreger Kierkegaard som det væsentlige; genstandenes karakter er for så vidt uvæsentlig, når man betragter sagen fra det allerhøjeste niveau. Hvor troen altså konstituerer det gode, er det *tvivlen*, som ødelægger forholdet til giveren og dermed muligheden for det gode.

Denne lære fra “Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra” bekræftes ved læsning i Kierkegaards øvrige forfatterskab. Et oplagt eksempel, der støtter tolkningen, er *Frygt og Bæven*, som også er fra 1843.⁷ Abrahams ofring af Isak er temaet for skriftet, og allerede i skriftets begyndelse viser Kierkegaard (eller Johannes de Silentio, om man vil) i fire elegante variationer over fortællingen, hvordan historien om guds befaling, rejsen til Morija og slutningen på hændelsen tager sig ganske forskelligt ud alt efter, hvordan Abraham og Isak er/bliver indstillet:⁸ Isak kan miste troen (variation IV), Abraham kan miste troen (variation II), Isak kan forvirres over forholdet imellem menneskelig etik og guddommelige påbud (variation I) og Abraham kan forvirres over forholdet imellem menneskelig etik og guddommelige påbud (variation III). Variationerne II og IV er katastrofer, for historiens overordnede pointe, at handlingen godkendes gennem troen, er tabt, hvorefter der kun står tilbage, at Abrahams handling var forkastelig; efter tabet af troen må den nemlig bedømmes ud fra en menneskelig etik. Variationerne I og III er acceptable; for selvom det naturligvis ikke er ideelt at bringe forvirring i et menneskes forhold til etikken, er det bedre end at miste troen.⁹ En far, der rejser afsted for at ofre sin søn, handler i en menneskelig etik forkert. Men, som man ser ved de fire Abraham/Isak-variationer, er handlingers værdi for den troende ikke bestemt af en håndfast etik, men af – troen. Handlingens værdi i sig selv er ophævet eller rettere: på det højeste plan, troens, eksisterer den slet ikke. Værdien findes udelukkende i troen, hvilket vil sige i forholdet til gud. Ikke blot de indledende variationer, som jeg nu har gennemgået, men også resten af *Frygt og Bæven* understøtter dette synspunkt.

Hermed er *Frygt og Bæven* helt på linje med løsningen på Euthyphrons dilemma, som den blev givet i den opbyggelige tale. Og andre samtidige skrifter fra Kierkegaards hånd stemmer overens med dette synspunkt.¹⁰

7. *Frygt og Bæven* = SKS, bd. 4, ss. 97-210.

8. *Frygt og Bæven*, SKS, bd. 4, ss. 107-11.

9. *Frygt og Bæven*, SKS, bd. 4, s. 108: “Naar Barnet skal vænnes fra, da sværter Moderen sit Bryst, det var jo og Synd, at Brystet skulde see lifligt ud, naar Barnet ikke maa faae det. Saa troer Barnet, at Brystet har forandret sig, men Moderen hun er den samme, hendes Blik er kjærligt og ømt som altid. Held den, der ikke behøvede forfærdeligere Midler for at vænne Barnet fra!”

10. Se f.eks. *Philosophiske Smuler* = SKS, bd. 4, s. 258: “Gudens Tilstedeværelse er jo ikke det Tilfældige i Forhold til hans Lære, men det Væsentlige, og Gudens Tilstedeværelse i menneskelig Skik-

Man kan med rette sige, at Kierkegaard omgår Euthyphrons dilemma og fremsætter en tredje løsning, en løsning, som tydeligvis er tættere på løsning (ii) end på løsning (i), men dog ikke er ganske identisk med nogen af dem. Man kan kalde den løsning (iii), og problemet er således blevet til et trilemma, måske Kierkegaards trilemma? Om det så i sidste ende er Sokrates, Platon, Euthyphron og Schlick (løsning i), Wittgenstein (løsning ii) eller Kierkegaard (løsning iii), der har fremsat den bedste løsning, må desværre, tror jeg, forblive uafklaret.¹¹

kelse, ja i Tjenerens ringe Skikkelse, er jo netop Læren ...”

11. En række forsøg blandt familie, venner og kollegaer har vist, at de fleste, som ikke når at overveje spørgsmålet et stykke tid forinden, og som ikke kendte grunden til mine spørgsmål, vil tilslutte sig løsning (i).