

SØREN KIERKEGAARD OG C.S.LEWIS OM FANTASI, FORNUFT OG FØLELSE



Lektor, ph.d., cand.theol. Jakob Valdemar Olsen

Resumé: Denne artikel er en sammenligning af Søren Kierkegaard og C.S.Lewis med særlig fokus på deres forståelse af fantasi og fornuft, og hvordan denne forståelse bestemmer deres menneskesyn og tanker om formidling. Kierkegaard og Lewis er ofte blevet anvendt i to noget forskellige traditioner, hvor Kierkegaard læses som en kritiker af apologetik og en dyrker af det paradoksale i modsætning til Lewis, som er dybt engageret i apologetik, ønsker at forene tro og fornuft og ellers skriver for børn og lægfolk. Jeg argumenterer for, at lighederne dem imellem er større end forskellene, og at en fordel ved en samlæsning er, at det derigennem er lettere at få øje på Kierkegaards apologetiske projekt, samt på Lewis' bredere apologetiske sigte og hans dybdeborende hermeneutik.

Introduktion

Søren Kierkegaard (1813-1855) og C.S.Lewis (1898-1963) er to forfattere fra hver deres århundrede, som i en forstand kan synes at leve i hver sin verden og tradition, og der er sjældent de store sammenligninger dem imellem. Jeg vil dog i det følgende argumentere for, at parallelterne er store, og at en fordel ved en sammenligning er, at Kierkegaard kan fremlæses som en konsistent teologisk tænker, ofte med argumenter på rette sted, og Lewis kan ses som en reel teolog, der giver seriøs hjælp i hermeneutiske overvejelser.

Forskelle mellem Kierkegaard og Lewis

Hvis man betragter *The Cambridge Companion* for henholdsvis Kierkegaard og Lewis, så er det tydeligt, at den teologiske tyngde, tilegnelse og læsning har ligget tungere i traditionen fra Kierkegaard end fra Lewis. En af redaktørerne af *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*, Robert MacSwain, bruger bogens introduktion til at argumentere for, hvorfor det overhovedet er relevant at inddrage Lewis i denne serie af udgivelser. Lewis er af mange, skriver MacSwain, blevet betragtet som en amatørteolog, som egentlig hører hjemme i den litterære lejr (MacSwain 2010, 8). Det samme peger McGrath på, nemlig at Lewis af nogle er blevet opfattet som en populærteolog, der skriver opbyggelsesbøger og børnebøger, men ikke graver i dybden, og at hans indflydelse på fagteologien ikke har været stor (McGrath 2014, 165). Dog argumenterer McGrath også for i en udgivelse fra 2013, at den opfattelse langsomt er ved at vende (McGrath 2013, 367-371).

I modsætning til Lewis, er der flere der betragter Kierkegaard som en, der ikke er interesseret i nogen form for objektiv sandhed (Evans 1998, 154), og som derfor har ganske andre interesser end Lewis og hans følgere. Der findes forskere, der er tydeligt optaget af begge, men oftest foregår læsningerne i forskellige traditioner og sammenligningerne er få og små. Netop når det drejer sig om receptionen af henholdsvis Kierkegaard og Lewis, så er der én forskel, der træder tydeligt frem: I læsningen af Lewis har der været en klar interesse for apologetik, mens det ikke har været udbredt i sekundærlitteraturen om Kierkegaard, hvor i stedet Kierkegaards kritik af trosforsvar og forkærlighed for det paradoksale har været en pointe, hvilket for eksempel Karl Barth og traditionen fra ham er eksempel på, når han i sin romerbrevskommentar henviser til Kierkegaard som sin særlige inspiration (Schulz 2015, 210). Og mange af dem, der har været glade for Lewis, har været kritiske overfor Kierkegaard. En lewisentusiast som Alister McGrath læser Kierkegaard som en fortaler for det irrationelle (McGrath 2019, 53), og det samme gør en dygtig kierkegaardslæser som Johannes Sløk, men Sløk betragter i modsætning til McGrath denne side ved Kierkegaard som en anbefaling (Sløk 1999, 313).

En sammenligning dem imellem kan dog være med til at skærpe blikket for, at der hos Kierkegaard er et indbygget apologetisk projekt på trods af, hvad han ellers siger om apologetik; og at der er seriøs teologi at hente hos Lewis. En sammenligning kan derfor være en hjælp til at få øje på aspekter, som ellers overses.

Kierkegaard og Lewis viser dog heller ikke den store interesse for hinanden. For Kierkegaards vedkommende er der gode grunde til det, men med hensyn til Lewis er det uklart, hvorfor han ikke læser Kierkegaard. Han giver udtryk for i et brev, at Kierkegaard muligvis er en, man kan hente hjælp og inspiration hos, da han kender nogle, der har været glade for at læse Kierkegaard, men selv, skriver han, kan han ikke læse ham (Lewis 1993, 497). Der findes også enkelte andre steder udsagn hos Lewis om Kierkegaard, hvor han giver udtryk, at Kierkegaard ikke lige er hans kop te, selvom han egentlig

ikke har læst ham. Der var ellers medlemmer af »The Inklings«, der var begejstret for Kierkegaard, så navnet fyldte i omgangskredsen (Hannay 1998, 57).

Det er tydeligt, at Lewis til tider er optaget af at forsvare troen, samtidig med at det også er klart, at Kierkegaard kan advare imod og kritisere denne interesse for apologetik (SKS 11, 200). Derudover kommer de til kristendommen med to forskellige uddannelsesmæssige udgangspunkter, hvor Kierkegaard er teolog, og Lewis har en uddannelse i litteratur, hvilket er med til at forme deres tilgang til teologien.

Ligheder mellem Kierkegaard og Lewis

Forskellene mellem Kierkegaard og Lewis har betydning, men alligevel er der på trods af forskellene markante ligheder af både biografisk og litterær karakter. Begge vokser op i en familie, hvor kristentroen er en del af livet, dog tydeligvis mere markant i Kierkegaards tilfælde end i Lewis' (Kingo 2021, 77). Begge har i en periode et anstrengt forhold til deres far. Begge må forholde sig til dødsfald i familien. Begge lever i deres ungdom med personlige troskampe, for Lewis dog med den konsekvens, at han i en år-række bevidst lever med en afvisning af kristendommen (Lewis 2004a, 37). Begge er optaget af filosofi og påvirkes af Hegel, selvom interessen for Hegel er mere intens hos Kierkegaard end hos Lewis. Begge nyder den skriftlige produktion fra en meget tidlig alder, med Lewis' ord i et brev, da han er 17 år: »whenever you are fed up with life, start writing: ink is the great cure for all human ills, as I have found out long ago« (Lewis 2004c, 187). Begge er optaget af sprog, litteratur, æstetik, retorik, filosofi og kristendom. Begge skriver bøger af noget besynderlig karakter, bøger der kan være svære at klassificere.

I Kierkegaards produktion indgår der navne og figurer, som er noget specielle, som går under betegnelser som Quidam, Modehandleren, Victor Eremita, Nicolas Notabene, Constantin Constantinus og så videre. De repræsenterer forskellige livssyn, tænkemåder og levemåder, og bliver en del af den samtale, der foregår i forfatterskabet.

Hos Lewis støder vi på noget tilsvarende. Dels skriver han science fiction og børnebøger, hvori flere forskellige karakterer træder frem, men han har også det, der kan minde om Kierkegaards intellektuelle romaner. Bogen *The Pilgrim's Regress* skriver Lewis efter han er blevet kristen, hvor han beskriver den vej, han har gået, men dog på en noget besynderlig måde. Man kan godt sammenligne bogen med Kierkegaards opfindelser af særlige karakterer, som befolker hans bøger og argumenterer deres sag, men *The Pilgrim's Regress* er også helt sin egen, præget af Lewis' interesse for det fantastiske.

Bogen udkommer første gang i 1933 og da den ti år senere bliver genudgivet skriver Lewis i et efterskrift: »On re-reading this book ten years after I wrote it, I find its chief faults to be those two which I myself least easily forgive in the books of other men: needless obscurity, and an uncharitable temper« (Lewis 2014a, 207). I store dele af bogen, er meget forudsat uden yderligere forklaringer, hvilket let kan forvirre både en nutidig læser og den læser, som sad med bogen for hundrede år siden. Titlen Lewis først havde

tænkt at give bogen, men som udgiverne fik ændret, var *The Pilgrim's Regress, or Pseudo-Bunyan's Periplus: An Allegorical Apology for Christianity, Reason, and Romanticism* (Lewis 2014a, iii). Det angiver, at der er en hel del han vil med bogen samtidig med, at det er en titel, der rejser mange spørgsmål. Og når man bevæger sig ind i skriftet, bliver det tydeligt, at det er en bestemt læser, han har i tanke. Lewis skriver for ligesindede uden, at han egentlig er klar over det. Han forudsætter, at læseren får samme associationer som ham selv, når han nævner Bunyan og begreber som fornuft og romantikken, som han forklarer det i sit efterskrift i 1943.

I sit eget liv bevægede han sig fra realisme til idealisme over panteisme til teisme og videre til kristentro, og han forestillede sig, at alle andre var klar over, hvad der lå i de begreber, hvad rejsen gik ud på, hvad det var for et kort, han havde for sit indre blik. Han var, som han siger, vokset op med filosofisk indlæring i Oxford under navne som Green, Bradley og Bosanquet, der alle var præget af Hegel, og Lewis var uvidende om, at den næste generation var et andet sted (Lewis 2014a, 207 og Lewis 2004a, 115). Derudover var bogen også en allegorisk udfoldelse, så han angav ikke direkte, hvem han henviste til og forudsatte, at læseren kunne fange hentydningerne i det implicitte forsvar der var for kristendom, fornuft og romantik selvom rammen var besynderlig.

Forsøg på sammenligning

Et eksempel på en nuanceret sammenligning, som ikke ender i en entydig konklusion, og som forsøger at læse bag den umiddelbare retorik, kan gives ved at pege på en person som C. Stephen Evans. Han har en interesse i begge personer, selvom den, han har publiceret mest om, er Kierkegaard. I en bog om den historiske Jesus, som tydeligvis ikke handler om Kierkegaard og Lewis, bruger han begge for at formulere en problemstilling fra to forskellige synsvinkler. Han rejser spørgsmålet, om kristendom er myte, om evangeliernes beretning om Jesus er myte, og han peger på, at Kierkegaard og Lewis formulerer sig forskelligt om det spørgsmål (Evans 1996, 53-79). Lewis omtaler evangelierne som myte i en særlig forstand, mens Kierkegaard afviser det.

I *Philosophiske Smuler* beskrives inkarnationen, som ganske unik, et fænomen der ikke kunne være opstået i noget menneskes hjerte, uden paralleller i historien, og det stadfæstes på den baggrund at ideen om, at noget historisk kan afgøre ens evige lykke kommer ikke fra filosofien, fra mytologien eller fra historisk viden (Evans 1996, 54). Historien om Jesus Kristus er uden mytologiske paralleller.

Lewis formulerer sig ganske anderledes i »Myth Became Fact«. Han peger på, at tanker om guder, der dør og opstår, finder vi andre steder end i Ny Testamente; det er myter, der så at sige er almene og som myter giver en viden om menneskets eksistens og vilkårene for det menneskelige liv, som går udover det specifikt historiske. Myterne fortæller os ikke direkte, hvordan tingene hænger sammen, men de inviterer os indenfor i fortællingen, for at vi gennem fortællingen kan erfare en dybere sammenhæng. I myten er gemt en sandhed om, hvad der kendetegner den menneskelige verden generelt. Dog

er der for Lewis også forskelle mellem myter, da der er noget unikt ved evangelierne, for udover at formidle en mytisk sandhed, en virkelighed som bryder med tid og sted, så er evangelierne også historisk virkelige, evangeliet er en myte, der historisk har fundet sted. Fortællingen om Jesus er en historisk sand myte.

På den baggrund rejser Evans spørgsmålet om hvem, der har ret, Kierkegaard eller Lewis, og svarer, at hvad angår den kristne historie, så mener han ikke, at de i sagen er uenige, for begge vil fastholde, at fortællingen om Jesus er historisk samtidig med, at den indeholder metafysiske og psykologiske sandheder, som går udover det historiske (Evans 1996, 57). Det mytologiske hos Kierkegaard betegner noget, som er en menneskelig opfindelse, mens det hos Lewis angiver en fortælling, som beskriver noget grundlæggende ved det menneskelige liv.

Evans' diskussion og anvendelse af Kierkegaard og Lewis anser jeg som forbilledlig, for han spørger efter indholdet i det, de siger, og sammenligner dem ikke på baggrund af retoriske forskelle, men kigger i stedet efter substantielle ligheder: »I suspect Lewis and Kierkegaard make the apparently conflicting claims they do because they have different concerns« (Evans 1996, 59).

Det betyder ikke, at de er enige i alt, heller ikke nødvendigvis om alle aspekter af inkarnationens historiske særstilling, men hvis man skal nå frem til en forståelse, er man nødt til at fange deres anliggende. Selv i *Philosophiske Smuler* er der argumenter for inkarnationens sandhed, at inkarnationen er en virkelighed, der ikke kan komme fra mennesker (SKS 4, 241-242).

Dette ønske om at fange intentionen bag retorikken kommer også til udtryk hos Julia Watkin, når hun drager paralleller mellem Lewis' fortællinger om Narnia og Kierkegaards forfatterskab. De vil, ifølge Watkin, grundlæggende det samme, men de kulturelle forskelle skaber forskellige tilgange: »Kierkegaard, therefore, is already in a different situation from Lewis, in that, far from needing to get 'past watchful dragons', he needs to shake casual self-assurance about religion and personal immortality« (Watkin 1992, 141). Hun mener dog også, at de er uenige om muligheden for gudsbeviser, men deres forskellige retorik bunder langt på vej i, at Kierkegaard forstår sin samtid, som en der tog kristendommen for givet, hvilket gør at argumenter for kristentro bliver selvfølgelige og let misforstås, mens Lewis bevæger sig indenfor en ganske anden tankeverden end den kristne.

Denne indsigt, om samtidens betydning for læsningen af Kierkegaard og Lewis, vil jeg anvende i det følgende.

Kierkegaard, Lewis og det hele menneske: Fantasi, fornuft og følelser

Begreber, der let byder sig til, når Kierkegaard og Lewis skal sammenlignes, er begrebet *Phantasie* hos Kierkegaard og *imagination* hos Lewis. Det er begreber, der åbner op for en helhedsforståelse af mennesket, og som er derfor centrale for at forstå anliggendet hos Kierkegaard og Lewis.

Søren Kierkegaard

Et sted at begynde for at forstå Kierkegaards anliggende, er *Synspunktet for min Forfattervirksomhed* fra 1848, som blev udgivet posthumt i 1859. I det skrift fremhæver Kierkegaard, hvad hans motiver er, og noget, han peger på, er, at han har ønsket at forsvare kristendommen eller i det mindste beskrive den i sin rette form.

Når han skriver det i 1848, er det oplagt at spørge, hvad han så egentlig mener, når han andre steder kan skrive, at det at forsvare kristendommen er at forråde den, at den, som forsvarer, er Judas nummer 2, for han foregiver gennem sit forsvar at kysse Jesus, men i virkeligheden er han en forræder, som sælger sin mester, som Anti-Climacus formulerer det (SKS 11,200). Hvad består forræderiet i og er det muligt på nogen måde både at forsvare og undgå at være bedrager? Kritikken af apologetikken hos Kierkegaard, har været forbundet med en læsning af ham som fideist, som fortaler for det irrationelle, og ud fra den læsning vil det være relevant at spørge, hvordan vi skal læse de steder hos Kierkegaard, hvor han anbefaler spekulation, tænkning, refleksion og logik, for eksempel når Johannes Climacus i *Efterskriften* kan sige:

Ære være Speculationen, priset Enhver, der i Sandhed sysler med den. At nægte Speculationens Værd ... vilde i mine Øine være at prostituere sig selv, og især taabeligt af Den, hvis meste Liv efter fattig Leilighed er helliget til dens Tjeneste, især taabeligt af Den, der beundrer Grækerne. Thi han maa jo dog vide, at Aristoteles, naar han afhandler, hvad Lyksalighed er, sætter den høieste Salighed i at tænke, mindende om de evige Guders salige Tidsfordriv i Tænkning (SKS 7,59).

Eller hvordan skal begyndelsen af *Kjerlighedens Gjerninger* forstås, når vi der opfordres til refleksion for ret at forstå det kristne (SKS 9,11)?

Det må få den tænksomme læser til at overveje, om Kierkegaard er et helt andet sted end det fideistiske, om hans skepsis overfor fornuftens muligheder virkelig medfører en anbefaling af det irrationelle, om det egentlig er en hyldest til logisk absurditet; men måske han i stedet bør læses som en kritik af samtidens hyldest af en bestemt form for fornuft og udtryk for en fremhævelse af en sag, der er glemt. I både *Kjerlighedens Gjerninger* og *Sygdommen til Døden* er det tydeligt, at hans kritik af apologetik er forbundet med en samtidsanalyse og en overvejelse over, hvad der er brug for at blive sagt i en bestemt kultur (SKS 9,199 og 11,211).

Noget, der er iøjnefaldende, når man bevæger sig ind i Kierkegaards og Lewis' skrifter, er, at der tales ikke til fornuften alene eller følelserne alene, men deres tanker skaber et rum, som er større, hvori der er en menneskelig helhed i den forstand, at man slippes løs i et landskab, hvor der er fornuft, argumenter og rationalitet som samtidig lever et liv med værdier, valg, følelser, fantasi og krop. Og det hele skaber det rum, hvori refleksionen bevæger sig.

Lewis' noget specielle selvbiografi *Surprised by Joy* blev udgivet i 1955, hundrede år efter Kierkegaards død, og skrives på et tidspunkt hvor Lewis er etableret som forfatter, ligesom Kierkegaard var i 1848 da han skrev *Synspunktet*. Lewis har på det tidspunkt udgivet bøger i en hel del år, men forholder sig ikke til sine egne udgivelser i *Surprised by Joy*, modsat Kierkegaard i *Synspunktet*. En lighed mellem de to skrifter er dog, at de begge skriver om deres barndom, redegør for dele af den udvikling, de har været igennem, og peger på afgørende temaer i deres tænkning. Netop her er det muligt at fremdrage ligheder, som peger videre ud i forfatterskabet og kan være trædesten i både en sammenligning og en øget forståelse for deres tænkning.

Som tidligere påpeget, er begge optaget af skriftlig produktion, hvilket for eksempel kommer til udtryk hos Lewis, når han skriver, at gavnligheden ved at skrive, lærte han tidligt i livet og, kan vi tilføje, den læring følger ham til hans død. Kierkegaard beskriver i *Synspunktet*, hvordan det at skrive har været en del af hans egen udvikling, hvilket også bliver forbundet med et særligt motiv: »Men brudt med Christendommen eller opgivet den, har jeg aldrig; at angribe den har aldrig været min Tanke – nei jeg havde, fra den Tid der kunde være Tale om Anvendelse af mine Kræfter, fast besluttet at anvende Alt for at forsvare den, eller i ethvert Tilfælde for at fremstille den i sin sande Skikkelse« (SKS 16,59).

Kierkegaard har både i dette skrift og andre steder givet udtryk for en kritik af apologetik, men det forhindrer ham ikke i at tale om forsvar for kristendom. Kritikken af apologetikken er ikke en afvisning af en hvilken som helst form for apologetik, men en skepsis overfor en særlig tilgang til troen, som for ham at se er forbundet med en overvurdering af fornuftens muligheder. Hans skepsis bunder i dels en analyse af den kultur, han er en del af, og dels den måde apologetikken udføres på. Som det er formuleret lidt tidligere i *Synspunktet*:

Det Christenheden først og fremmest behøver, er en ganske ny Vaabenlære, det er en Vaabenlære som totalt er gennemtrængt af Reflexion ... hele den gamle Vaabenlære, alt det Apologetiske og Alt hvad dertil hører, tjener snarere, reent ud sagt, til at forraade Christendommens Sag. Taktiken er i ethvert Øieblik og paa ethvert Punkt at indrette paa, at man har med en Indbildning, et Sansebedrag at kæmpe (SKS 16,34).

Det, som er afgørende for hans tilgang, er et sansebedrag. Det bedrag gør, at man er nødt til at være opmærksom på formidlingen ellers hører dem, man taler til, ikke det, man ønsker at formidle, men i stedet noget andet. Situationen er, som han siger, »ikke et ligefremt forhold, der er først en Indbildning at hæve« (SKS 16,34). Problemet er, som han ser det, at mennesker i hans samtid betragter det at være kristen som noget, man umiddelbart er. Hvis man på den baggrund og i den kultur begynder at forsvare kristendommen, så er det som at løbe åbne døre ind, for flertallet anser det

som umiddelbart rigtigt, at kristendommen er sand, men om de har tilegnet sig det og forstået, hvad det går ud på, er en ganske anden sag.

Hvis sagen er, at et menneske anser sig som kristen uden at være det, så hjælper det ikke at forsvare kristentro, men formidlingen må gribes anderledes an. Der må være en form for indirekte meddelelse, når det drejer sig om tilegnelse; der må være det, som Kierkegaard kalder et bedrag, fordi man ikke med det samme siger det, man vil sige: »Hvad vil det sige at 'bedrage'? Det vil sige, at man ikke begynder *ligefrem* med det man vil meddele« (SKS 16,36). Hvis dem, man taler til, ikke kan forstå det, man siger, må man formulere sig anderledes, begynde et andet sted.

Et yderligere problem med apologetik, som Kierkegaard ser det, er, at mange ønsker at fjerne det, der støder an, det, der forarger og stiller sig i vejen for at acceptere budskabet, hvorved man kan ende med, at det, der formidles, bliver noget andet. I iveren for at blive accepteret og godt modtaget, bliver budskabet skåret til, så det passer til modtagerens smag og æstetiske sans, men i virkeligheden bliver det noget andet, man formidler, som det formuleres i *Kjerlighedens Gjerninger*: »Vee alle disse utroe Husholdere, som satte sig ned og skrev falske Beviser, og derved vandt Christendommen og sig selv Venner, naar de fraskreve Christendommen Forargelsens Mulighed og tilskreve den Daarskaber i hundredevis ... jo lærdere, jo fortræffeligere *Forsvaret*, desto mere er Christendommen forvansket, afskaffet, afmattet som en Halvmand« (SKS 9,199). Kierkegaard mener altså, at måden at formidle på er afgørende for sagen, og man kan i iveren for at formidle ende med at få formidlet noget andet end det, der var hensigten. Men kan forandre budskabet for at få mennesker til at lytte, men derved lykkes projektet ikke, det mislykkes.

Noget som er centralt i Kierkegaards refleksioner i den forbindelse, er antropologien. Hvad man tænker om mennesket, får betydning for, hvordan man formidler til mennesker. Som det formuleres nærmest programmatisk i *Efterskriften*:

Havde man glemt hvad det er at existere religieust, havde man vel ogsaa glemt, hvad det er at existere menneskeligt, dette maatte altsaa bringes frem. Men fremfor Alt maatte det ikke skee docerende, thi i samme Øieblik vilde Misforstaaelsen tage sig Forklarings-Forsøget igjen til Indtægt i ny Misforstaaelse, som var det at existere at faae paa et enkelt Punkt maaskee Noget at vide (SKS 7,226-227).

Sagen er at finde ud af, hvad det vil sige at eksistere, men hvis man bare får det at vide som en objektiv sandhed, som et tørt regnestykke, så misforstår man eksistensen. Derfor er der både i *Efterskriften* og flere andre steder hos Kierkegaard et fokus på det menneskelige, antropologien, da det menneskelige er afgørende for at forstå, hvad tilegnelse er.

Både i *Efterskriften* og i *Sygdommen til Døden* bliver elementer som fantasi, følelse, vilje og tænkning fremhævet som vigtige for at forstå eksistensen (SKS 7,317, 7,320 og 11,146-147).

Og da følelse og vilje ikke underordnes fornuften, men sideordnes, er det vigtigt at forstå det menneskelige selv som sammensat eller dialektisk. Ja, hvis noget kan siges at hæves over andet hos Kierkegaard, så bliver det i en forstand fantasien: »Phantasien er overhovedet det Uendeliggjørendes Medium; den er ikke nogen Evne som de andre Evner – hvis man vil tale saaledes, er den Evnen *instar omnium*. Hvad Følelse, Erkendelse, Villie et Menneske har, beroer dog til syvende og sidst paa, hvad Phantasie han har, det vil sige paa, hvorledes Dette reflekterer sig, dvs. paa Phantasien« (SKS 11,147). Dette siges i *Sygdommen til Døden* samtidig med, at viljen bliver udpeget som arnestedet for de grundlæggende problemer dog efterhånden i samarbejde med erkendelsen, fordi viljen og erkendelsen begynder at arbejde sammen. Grundproblemet ligger i viljen (SKS 11,205-207). Hvis menneskelig fornuft skal forstås ret, kan den ikke isoleres fra andre menneskelige egenskaber, fra følelse og vilje.

Dette ønske om sammentænkning er et tydeligt motiv hos Kierkegaard, hvilket Arne Grøn dygtigt har fremlæst med en kobling til Aristoteles, Kant og Hegel (Grøn 2019, 233-251). Gennem *Phantasia* overskrider mennesket det materielle, hvilket giver mennesket en dobbelt natur, fordi det kan overskride naturen. Mennesket er mere end natur; i fantasien er der en transcendensbevægelse (Grøn 2019, 236). Det får den konsekvens for Kierkegaard, at formidlingen må spille på flere tangenter. Fantasien må medtænkes, hver gang vi har med følelse, erkendelse og vilje at gøre.

Det, fantasien gør, er, at den ser muligheder, den udvider synsvinklen, så uden fantasi ville erkendelsen ikke have noget at arbejde med. Den tænker, der er uden fantasi, er uden horisont, og jo mere fantasi, han har, jo mere tænkning er mulig. Hvis der ingen muligheder er til stede for tænkningen, så stopper tænkningen, den imploderer. Når Kierkegaard kalder fantasien *instar omnium*, så angiver han, at den er omfattende, den er forudsætningen for følelser, erkendelse og vilje.

Kierkegaards analyse af sin samtid gør, at det vil være relevant at overveje, om han ville sige noget andet i en anden tid. Han understreger selv, at Luther ville i 1840'erne sige noget andet end det, han fremhævede 300 år tidligere, fordi tiden er en anden: »Men tænk Dig Luther i vor Tid, opmærksom paa vor Tilstand, troer Du ikke han vilde sige, som han siger i en Prædiken: 'Verden er som den fulde Bonde, naar man hjælper ham op fra den ene Side paa Hesten, saa falder han ned paa den anden Side'. Troer Du ikke, han vilde sige: Apostelen Jacob maa drages lidt frem« (SKS 13,52).

Kierkegaards kritik af fornuften og betoning af springet og paradokset er ikke en hyldest til irrationalitet. Tværtimod anser han sin egen tids rationalisme og hyldest til fornuften som en form for galskab. I *Efterskriften* bliver det sammenlignet med en gal mand, der er undsluppet fra en anstalt, og da han kommer til byen, beslutter han sig for, at han hele tiden vil sige noget sandt, for at undgå at blive betragtet som gal, og han går

derfor til stadighed rundt og siger »Bum, jorden er rund«. Han sagde, hvad der var ganske objektivt sandt, og »dog blev det Lægen netop derved tydeligt, at Patienten endnu ikke var helbredet« (SKS 7,179). Den objektivitet, Kierkegaard kritiserer, er den, hvor eksistensen, livet, virkeligheden forlades: »Den moderne Speculation har opdrevet Alt for at Individet objektivt kan komme ud over sig selv; men dette lader sig slet ikke gjøre; Existentsen holder igjen« (7,180). Det betyder ikke en afvisning af fornuft og tænkning, men en besindelse på den rette form for tænkning.

Denne positive interesse i tænkning og i den forstand i fornuft, er gennemgående hos Kierkegaard. Man støder på det alle steder og må medtænkes, når man ret skal forstå hans kritik af fornuft, spekulation og apologetik. Det, vi får præsenteret i *Sygdommen til Døden* beskrives som en konsekvent gennemført grundanskuelse (SKS 11,138), og bliver i øvrigt af Wolfhart Pannenberg læst som et antropologisk gudsbevis (Pannenberg 1988, 105). I *Begrebet Angest* taler han om at få skemaet på plads (SKS 4,438). *Kjerlighedens Gjerninger* begynder med en henvisning til, at det han præsenterer, er tanker, som der er lagt arbejde i og bogen må vurderes på den baggrund (SKS 9,11). Når han i *En Litterair Anmeldelse* peger på farer ved refleksionen, understreger han gentagne gange, at det er ikke refleksionen i sig selv, der er problemet, men måden den bruges på (SKS 8,92 og 105). Tænkning, logik, refleksion, erfaring er til stadighed en del af Kierkegaards skrifter og måde at formidle på. Problemet i samtiden er, siger han, at den er blevet fanget af en filosofi som forsøger at uddrive eksistens, subjektivitet og lidenskab af tænkningen, men det er et projekt, der er ganske umuligt og ender i flere forskellige fejlopfattelser. Måden hvorpå den pointe formidles, minder på flere punkter om tanker, vi kan finde hos Lewis.

Forholdet mellem fantasi, følelse, vilje og fornuft må sammenholdes for at forstå det menneskelige, da alle elementer er en del af det at være menneske. Denne samtænkning bliver blandet andet formuleret på denne måde i *Efterskriften*: »Alle Existents-Problemer ere lidenskabelige, thi Existents, naar man bliver sig den bevidst, giver Lidenskab. At tænke over dem, saa man udelader Lidenscaben, er slet ikke at tænke over dem, er at glemme Pointet, at man jo selv er en Existerende« (SKS 7,321). Dette ligger tæt på refleksioner hos Lewis.

C.S.Lewis

Lewis interesse for sammenhængen mellem følelse og fornuft, hans inddragelse af det hele menneske, viser sig blandt andet i den oprindelige titel på *The Pilgrim's Regress* og i hans refleksioner i *Surprised by Joy*, hvor han peger på en splittelse i sit sind, en adskillelse af tanker og følelser, som han forsøger at hele, ligesom denne interesse kommer til udtryk i flere forskellige småskrifter og artikler fra Lewis' hånd.

Som Kierkegaard skriver Lewis bøger, der kan være svære at genrebestemme. Det mest oplagte eksempel på det, er den tidligere nævnte *The Pilgrim's Regress*, som er en bog, der er skrevet med en meget lille læserskare for øje, med inddragelse af flere filo-

sofiske pointer og modsatrettede synspunkter, hvor det hele er bundet sammen af et levet liv, som giver sammenhæng til både historien og den reflekterende eksistentielle diskussion. Flere af pointerne gives indirekte, fordi der er så mange forskellige figuranter i bogen, som har modstridende synspunkter, og hovedpersonen John kæmper for at finde vej i det alt sammen.

Et andet skrift fra Lewis, som mere direkte kan læses i forlængelse af Kirkegaards refleksioner om forholdet mellem tænkning og eksistens, er artiklen »Meditation in a Toolshed«, en artikel som Kevin J. Vanhoozer bruger, som en nøgle til hermeneutisk forståelse samtidig med, at han kan bruge Kierkegaard til det samme (Vanhoozer 2002, 15-41 og 337-373). Lewis beskriver, hvordan han træder ind i et mørkt skur, hvor solen skinner udenfor, og gennem en revne over døren falder lyset ind. Når han så langs lysstrålen, kunne han se det støv, der var i rummet langs med lyset. Det fremstod ganske tydeligt; resten var i mørke. Han så lysstrålen, men han så ikke, hvad der var i rummet. Så bevægede hans sig, og strålen ramte hans øjne, hvorved indtrykket var et andet, for han så nu intet skur, ingen lysstråle, men i stedet det udenfor, som han kunne se gennem sprækken. Det blev for Lewis en illustration af en overordnet pointe mellem det at se udefra og indefra, mellem at se på og se langs: »When you have got into the habit of making this distinction you will find examples of it all day long« (Lewis 2000, 607). Man kan forklare sider af fænomener ved at betragte dem udefra, men der vil altid være noget, der falder udenfor synsvinklen, hvis kun man ser udefra. Man kan forklare oplevelser ved hjælp af kemi i hjernen, men det er ikke det samme som at have erfaringerne. Man kan tænke over vrede ved at betragte fænomenet udefra og man kan gøre det uden selv at være vred. Det betyder, at hvis tilværelsen grundlæggende beskrives i armslængde, objektiverende, så er der noget, der mistes. For at mennesket kan forstå sig selv, må subjektet med.

Derfor er det vigtigt for Lewis at få flere synsvinkler på en sag, vække forestillings- evnen og få følelserne med i tænkningen. Til det kan litteraturen være os til hjælp, for romaner hjælper os til at se verden med andre øjne end vores egne (Lewis 1961, 137-138). Det kan give en anden forståelse og vinkling på mytebegrebet, hvor myte i Lewis' terminologi, bliver noget vi kan træde ind i hvorved vi i myten erfarer, hvad vi ellers kan tale om abstrakt (Lewis 2000, 141). Lewis interesse for S.T. Coleridge og hans forståelse af fantasi, har sin grund i Coleridges opfattelse af fantasiens betydning for mennesket (Lewis 2012, 162-163), hvilket Douglas Hedley fint har fremhævet (Hedley 2008, 201-205).

Denne forståelse af det menneskelige og menneskelig helhed betyder for Lewis, at hvis man alene hylder en form for objektiv fornuft, adskilt fra følelser og valg, bevæger man sig imod en afskaffelse af det menneskelige. En fuldstændig ophævelse af det menneskelige er umuligt, men forsøget vil få skadelige konsekvenser, hvilket er en central pointe i *The Abolition of Man*:

For every one pupil who needs to be guarded from a weak excess of sensibility there are three who need to be awakened from the slumber of cold vulgarity. The task of the modern educator is not to cut down jungles but to irrigate deserts. The right defence against false sentiments is to inculcate just sentiments. By starving the sensibility of our pupils we only make them easier prey to the propagandist when he comes. For famished nature will be avenged and a hard heart is no infallible protection against a soft head (Lewis 2013, 10).

Dette formuleres imod personer i uddannelsessystemet i England som i 1930'erne og 1940'erne gav udtryk for, at de unge er for styret af deres følelser, har for stærke følelser. Lewis argumenterer for, at det er lige det modsatte, der er tilfældet. Det, der mangles, er varme og Lewis henviser til Platon: »The head rule the belly through the chest« (Lewis 2013, 16). Følelserne må dannes af det gode, men det sker ikke, hvis følelserne undertrykkes. Hvis vi glemmer dette, hævner naturen sig, siger Lewis; det menneskelige vender tilbage. Eller med Kierkegaards ord: »Aanden lader sig ikke spotte, den hævner sig paa Dig, den binder Dig i Tungesinds Lænke« (SKS 3,197). I ønsket om at få kontrol vendes ryggen til det menneskelige og kontrollen mistes:

I have described as a 'magician's bargain' that process whereby man surrenders object after object, and finally himself, to Nature in return for power. And I meant what I said. The fact that the scientist has succeeded where the magician failed has put such a wide contrast between them in popular thought that the real story of the birth of Science is misunderstood ... The serious magical endeavour and the serious scientific endeavour are twins: one was sickly and died, the other strong and thrive. But they were twins. They were born of the same impulse (Lewis 2013, 48-49).

I ønsket om kontrol, har mennesket tabt sig selv og er blevet blind for helheden, for sig selv, for det personlige og det er det, der må tilbage, hvis mennesket skal finde sig selv. Som Lewis læser middelalderen, var det netop en styrke på det tidspunkt, at der var en helhed i tilegnelsen, mens det som i den moderne forestillingsevne »haunts our minds« (Lewis 2013, 51), er den tanke at helheden ikke er mere end enkeltdele og kan reduceres til dem. Helheden er gået tabt, og med en henvisning til Martin Buber siger han, at vi mangler tiltalen (Lewis 2013, 50), vi mangler et bolværk mod reduktionismen, mod tabet af helheden. Fornuften er magtesløs, hvis ikke følelserne trænes (Lewis 2013, 16). Noget blev tabt, da vi idehistorisk forlod middelalderen, som han skriver i et brev i 1941:

The Renaissance is the golden age of magic and occultism. Modern writers who talk of 'medieval superstitions' 'surviving' amidst the growth of 'scientific spirit' are wide of the mark. Magic and science are twins *et pour cause*, for the magician

and the scientist both stand together, and in contrast to the Christian, the Stoic, or the Humanist, in so far as both make Power their aim, believe Power to be attainable by a technique, and in the practice of that technique are ready to defy ordinary morality. Of course, one succeeded and the other failed: but that shd. not blind us to the strong family likeness (Lewis 2004c, 475).

Den tid og det intellektuelle miljø, som Lewis skriver i og i opposition til i 1940'erne er tydeligvis anderledes end Kierkegaards i 1840'erne, hvilket er noget af forklaringen på forskellige vægtlægninger. Lewis skriver på et tidspunkt, hvor den logiske positivisme og scientisme stod stærkt, mens det er en anden form for rationalisme, der råder i Danmark hundrede år tidligere, men når begge fremhæver det, der er gået tabt, så er de meget enige om, at der er en helhed, der er mistet, der er et menneskeligt aspekt, der er glemt. Det eksistentielle må inddrages, hvilket er et fælles projekt hos både Lewis og Kierkegaard, et projekt der involverer både hvad, der siges, og hvordan, det siges.

Et begreb, der i denne sammenhæng, fylder en del hos Lewis, er *imagination*, som det formuleres af Lewis' gode ven og samtalepartner gennem mange år, Owen Barfield: »He was in love with it« (Barfield 1989, 98). Ifølge Barfield kommer Lewis' forståelse og anvendelse af *imagination* tydeligst til udtryk i prædikenen *Transposition* fra 1944, selvom selve begrebet sjældent bruges i den prædiken (Barfield 1989, 102-103). I stedet anvendes andre begreber, som perspektiv eller netop *transposition*, men *pointen*, ifølge Barfield, er den samme, som ligger gemt i anvendelsen af *imagination*. Det er ikke ordet, det kommer an på. Der er flere paralleller mellem den prædiken fra 1944 og bogen *Miracles* fra 1947, hvor spørgsmålet om forestillingsevnen spiller en central rolle. Ligesom der er eksempler fra prædikenen *Miracles* fra 1942, som gentages i bogen *Miracles*. Både i 1942 og i 1947 begynder Lewis med at fortælle om en dame, som har set et spøgelse, den eneste han kender, som har oplevet det, og det interessante er, siger Lewis, at hun ikke selv troede på det, men anså det som en form for illusion, hvilket betyder, at det at se ikke er lig med at tro (Lewis 2012, 1 og Lewis 2000, 107). Det, som er afgørende, er, hvordan vi tolker, på hvilken måde vores forestillingsevne vækkes. Som Lewis formulerer det senere i bogen *Miracles*: »We are inveterate poets. When a quantity is very great, we cease to regard it as a mere quantity. Our imaginations awake« (Lewis 2012, 84).

Lewis peger selv på, at han – såvel som Tolkien – har været kraftigt påvirket af Barfield og hans bog *Poetic Diction: A Study in Meaning* fra 1928, hvori det menneskelige sprog forstås som grundlæggende metaforisk, poetisk (Barfield 2010, 55), hvilket er nødvendigt at forstå, for at forstå menneskelig erkendelse. Denne tanke er en ledetråd for Lewis i hans tolkning af sprog og erkendelse, hvor han fastholder, at mening kan ligge på forskellige niveauer (Olsen 2018, 163-164), og der hvor forestillingsevnen vækkes, kan nye pointer fanges. Det betyder ikke vilkårlig subjektivism, men at den rette hermeneutik er vigtig. Det betyder ikke tab af enhver form for objektivitet, men at subjektet må vendes ret i erkendelsen (Duriez 2015a, 107-108). Årsagen er en eksistential

krise, som hænger sammen med en affortryllelse, hvor mennesket har mistet sig selv, mistet det menneskelige ved hjælp af en gennemført mekanisk læsning af verden (Duriez 2015b, 15). Der er en helhed, der er forladt og mistet, som Lewis peger på i *The Discarded Image*, og netop i det tab spiller forestillingsevnen en afgørende rolle (Lewis 2012b, 162-163).

Jeg har her draget en parallel mellem Kierkegaards brug af begrebet *Phantasie* og Lewis' tale om *imagination*. Der er ikke identitet mellem deres brug af begreberne, men der er tydelig parallelitet, og i øvrigt er der hos begge en stor grad af fleksibilitet i deres anvendelse af begreber. I *Surprised by Joy* skelner Lewis mellem *Phantasy* og *Imagination*, og gør det med henvisning til Coleridge. Han fortæller om sine første år i Oxford, at »we were all poets and critics and set a very great value on 'Imagination' in some high Coleridgean sense, so that it became important to distinguish Imagination, not only (as Coleridge did) from Fancy, but also from Fantasy as the psychologists understand that term« (Lewis 2004a, 112). Men nogen hel præcis definition af *imagination* finder vi ikke hos Lewis, ligesom der heller ikke er en præcis definition af fornuft, følelser og vilje, men en anvendelse af begreberne, som tydeliggør, hvad han mener. Der er, som han siger i citatet ovenfor, en påvirkning fra Coleridge uden at han præciserer det udførligt. Han inspireres af Coleridge, fanger betydningen af *imagination*, men går alligevel sine egne veje i brugen af begrebet. Lewis ynder at pege på, hvordan ord bruges i mange forskellige betydninger, også ordet *Fantasy* (Lewis 1961, 50-56), hvilket kan være med til at give en rigdom i hans måde at bruge sproget på (Lewis 1960). Selvom han interesserer sig for definitioner og præcis brug af sproget, kan han være skeptisk overfor definitioner (Lewis 1960, 18), hvilket er en beskrivelse, der også passer godt på Kierkegaard (SKS 4,447). Dog er der den tydelighed i brugen, at *imagination* hos ham, som fantasi hos Kierkegaard, er noget andet end bevidst tankevirksomhed og i den forstand rationalitet; det drejer sig om evnen til at se muligheder (Grøn 2019, 236). *Imagination* sætter rammen for, hvad vi kan forestille os og er forbundet med vores underbevidsthed.

Interessen for Coleridge og hvordan den interesse former Lewis, kommer også til udtryk i hans dagbog i januar 1927, hvor han tirsdag den 18. januar sukker over, han ikke kan få styr på forholdet mellem *imagination* og *intellect* og fortsætter overvejelserne dagen efter ved at skrive:

I suddenly found myself thinking 'What I won't give up is the doctrine that what we get in imagination at its highest is real in some way, tho, at this stage one can't say how' ... Decided to work up the whole doctrine of Imagination in Coleridge as soon as I had time ... That's the real imagination, no bogies, no Karmas, no gurus, no damned psychism there. I have been astray among second rate ideas too long (Lewis 1991, 432).

Noget, han henter fra Coleridge, er, at *imagination* drejer sig om at inddele og sammensætte forestillinger i bevidstheden, hvad der i middelalderen betegnedes med *Phantasy* (Lewis 2012b, 162-163), hvilket viser, at det er ikke ordet, der er afgørende for Lewis, men sagen. Rene sanseindtryk findes ikke, for de sammensættes altid af *imagination*. Begrebet er forbundet med poesi og hjælper os til at se muligheder og ane veje også der, hvor vi har svært ved at sætte ord på. Ord, vi møder, går altid igennem *imagination* for at nå fornuft og vilje (Ward 2008, 225-226). Og som han skriver i dagbogen i 1927: i *imagination* er der virkelighed. Denne begrebsovervejelse i tilknytning til Coleridge kommer også frem i et brev i 1936, hvor han skriver, at i moderne engelsk har vi byttet rundt på betydningen af *fancy* og *imagination*, hvilket skyldes Coleridge (Lewis 2004c, 204). I middelalderen fungerede begrebsapparatet anderledes, men det er ikke ordet, det kommer an på, det er sagen, der er afgørende.

Hvis man følger brugen af begrebet *imagination* i hans breve, så bruges det med løs hånd og ofte som noget, der adskiller sig fra *reason*. For eksempel kan Lewis i et brev skelne mellem ånd, sjæl og legeme og sige: »By *soul* I mean chiefly the imagination & emotions« (Lewis 2004c, 632). Følelser og forestillinger forbindes. I et andet brev giver han vejledning i brug af skønlitteratur og skriver: »Your *first* job is simply the *reception* of all this work with your imagination & emotions« (Lewis 2004c, 644). Det første skridt i læsningen af bøgerne, er ikke tilegnelse af viden, siger Lewis, men at få åbent horisonten – historier må først læses som historier, ikke som argumenter. Lewis definerer ikke i brevene *imagination*, men af brugen fremgår det, at det drejer sig om evnen til at se muligheder og perspektiver uden nødvendigvis at sætte ord på. Lewis holdt meget af G. K. Chesterton, men det skyldtes: »... more, I think, on thought than on imagination« (Lewis 2004c, 630). *Imagination* er noget andet end tanker. Symboler, siger han, kan give os noget, vi ikke umiddelbart kan sætte ord på: »Symbolism exists precisely for the purpose of conveying to the imagination what the intellect is not ready for« (Lewis 2004c, 565). Det, vi ikke forstår umiddelbart, forklarer han, kan tilegnes halvt bevidst og kan senere hjælpe på forståelsen selvom symbolerne ikke huskes længere. *Imagination* er det rum hvori tankerne bevæger sig.

Malcolm Guite beskriver det fint i en artikel om Lewis' poesi, hvor han siger: »Lewis had discerned the key symptom of the twentieth-century crisis, a paralysing split between reason and imagination, because he found it in the depth of his own psyche« (MacSwain 2010, 306). Kampen for at forene fornuft og fantasi var en personlig kamp for Lewis og den kamp kan i en forstand forklare hans liv. Det betyder ikke en forkastelse af fornuft, men en ret brug og en levendegørelse.

På baggrund af Lewis' forståelse af *imagination* forsøger en person som J. T. Sellars at læse *Narnia* som et teologisk værk og sammenligner det med Aquinas' *Summa*: »Lewis' fiction, particularly the Chronicles of Narnia, might be seen as Lewis' *Summa*« (Sellars 2011, 14). Det kan synes som en overdrivelse og en overbelastning af litteraturen, men pointen hos Sellars er, at der er argumentation og struktur i bøgerne, som bliver

formidlet gennem forestillinger og en form for bearbejdelse af forestillingsevnen. *Narnia* er ikke en flugt væk fra argumenter og apologetik, sådan som nogle har tolket Lewis, men det er argumenter sat i en anden ramme end hvad vi for eksempel finder i *The Problem of Pain* og *Miracles*. Et oplagt eksempel på en sammenhæng mellem *The Chronicles of Narnia* og Lewis' generelle forståelse af magi og videnskab er *The Magician's Nephew*, hvor menneskesyn, vilje og erkendelse er tæt forbundet: »Now the trouble about trying to make yourself stupider than you really are is that you very often succeed. Uncle Andrew did. He soon did hear nothing but roaring in Aslan's song« (Lewis 2014b, 143-144). Magien bliver her forstået som upersonlig teknik, der gør mennesker døve og blinde for det personlige, som betyder mest (Lewis 2014b, 87). Magi bliver fortryllelse i negativ forstand (Lewis 2014b, 60).

Både Kierkegaard og Lewis ønsker en helheds forståelse af mennesket, hvor fornuft, følelser, fantasi og vilje sammentænkes. Og de er begge involveret i en formidling, som er bredere i sin retorik end en ren fornuftsbetonet argumentation, hvor der hos dem er flere forskellige retoriske stilarter involveret. Og Lewis kan også, som Kierkegaard, give udtryk for, at der er en fare forbundet med apologetikken, at han har erfaret, at når han har forsvaret og argumenteret for troen, så har troen ofte for ham selv syntes bleg og blodfattig bagefter. I begyndelsen af bogen *Reflections on the Psalms* skriver han, at han har brug for også at leve af troen, ikke kun forsvare den, så derfor har det været godt for ham at dvæle ved Bibelen og ved Salmernes Bog (Lewis 2004b). I et foredrag om apologetik fra 1945 advarer Lewis imod apologetik, som en disciplin der kan svække troen: »I have found that nothing is more dangerous to one's own faith than the work of an apologist. No doctrine of that Faith seems to me so spectral, so unreal as one that I have just successfully defended in a public debate. For a moment, you see, it has seemed to rest on oneself: as a result, when you go away from that debate, it seems no stronger than that weak pillar« (Lewis 2000, 159). Hvis troen, siger Lewis videre, ikke hviler på mere end mine argumenter, så står den ikke særlig stærkt. Der er en virkelighed, det hele udspringer af, og den virkelighed må ikke mistes. Samme advarsel mod apologetik fastholdes i et par breve fra 1943 og 1946 (Lewis 2004c, 573 og 730).

Ligheder og forskelle

Det er tydeligt, at der er mange ligheder mellem Kierkegaard og Lewis i betoning og tilgang, men der er også forskelle. Der er de oplagte forskelle, at de lever i hver deres tid, med forskellige problemstillinger og udfordringer, hvor logisk positivisme præger England i 1930'erne, men ikke Danmark i 1830'erne. Det er med til at sætte noget af dagsordenen for Lewis samtidig med, at han har nogle bundne opgaver som underviser i Oxford og Cambridge. Lewis værges sig imod at blive kaldt teolog og skriver, at der er teologiske emner, han bevidst undgår, fordi han ikke er teolog og præst (Lewis 2016, viii). Men de forskelle behøver ikke at gå så dybt, så de kan beskrives som reelle uenigheder dem imellem.

Hvis vi spørger efter reelle uenigheder, så kan der peges på, at der er hos Kierkegaard en større skepsis overfor fornuftens muligheder end hos Lewis, og der er hos Kierkegaard en kraftigere påkaldelse af forargelse, af det der støder an, hvor begrebet forargelse med tiden får en helt central rolle hos Kierkegaard, hvilket ikke er tilfældet hos Lewis. Kierkegaard er på udkig efter problemer, spændinger og brudflader (SKS 7,172), en tendens der til sidst i Kierkegaards liv bliver ekstrem, mens Lewis i højere grad ser efter svar og løsninger og ikke bider sig fast i anstødets nødvendighed. Dog kan forskellen også overdrives, selvom den er reel. Kierkegaards kærlighed til vanskeligheder betyder ikke, at han forkaster klassisk logik, som andre i samtiden var fristet til, hvilket blandt andet Jon Stewart har demonstreret gennem flere udgivelser (Stewart 2007 og 2009). Og vanskeligheder kan også hobe sig op hos Lewis i en sådan grad, at løsningerne forsvinder i horisonten.

A Grief Observed er et eksempel på en udgivelse fra Lewis, hvor forargelse, problemer og manglende svar fylder. Han kæmper i den bog med erfaringer, som hans tro har svært ved at rumme, og som ofte hos Lewis bliver læseren præsenteret for den ene metafor efter den anden, det ene billede afløser det andet, som en måde at bevæge sig rundt i emnet på, men samtidig bliver billederne slået i stykker:

Images, I must suppose, have their use or they would not have been so popular ... To me, however, their danger is more obvious ... My idea of God is not a divine idea. It has to be shattered time after time. He shatters it Himself. He is the great iconoclast. Could we almost say that this shattering is one of the marks of His presence? The Incarnation is the supreme example; it leaves all previous ideas of the Messiah in ruins. And most are »offended« by the iconoclasm; and blessed are those who are not ... All reality is iconoclastic (Lewis 2013, 55-56).

Dog søger også denne bog mod en form for harmoni og hvile, og et sted hvor Lewis finder et svar, er i kærligheden, hvori der er tydelige paralleller til Kierkegaard: »this is one of the miracles of love; it gives ... a power of seeing through its own enchantments and yet not being disenchant« (Lewis 2013, 60). Der er en ærlighed i kærlighed, siger Lewis, som ser igennem de fortryllelser, vi stiller op, ser fejl og mangler, men fastholder alligevel kærligheden uden at kærligheden affortrylles og mister sin virkelighed.

Når Kierkegaard skriver *Kjerlighedens Gjerninger* og Lewis *The Four Loves*, så trækker de begge et fælles anliggende frem, som angiver en måde at se verden på med realisme og alvor uden samtidig at miste livets værdi. For dem begge er der her et mødested for epistemologi og ontologi, hvor det drejer sig om at se verden ret og fastholde essensen. For både Kierkegaard og Lewis gælder det, at den forestillingsevne, fantasi, *imagination* som ser kærligt, ser anderledes end den, der fornægter enhver reel kærlighed i verden.

Det *Phantasie* og *imagination* lukker op for, er en helhedsforståelse af mennesket, hvor personlighed ikke kan reduceres til ord eller teknik. I stedet må ord for at give

mening bevæge sig i et rum, som er større end ordene selv, og det rum kan beskrives enten som *Phantasie* eller *imagination*. At forkaste det er at forkaste det menneskelige.

Litteratur

- Barfield, Owen. 1989. *Owen Barfield and C.S.Lewis*. Middletown: Wesleyan University.
- Barfield, Owen. 2010. *Poetic Diction: A Study in Meaning*. Oxford: Barfield Press.
- Duriez, C. 2015a. *The Oxford Inklings*. Oxford: Lion Books.
- Duriez, Colin. 2015b. *Bedeviled: Lewis, Tolkien and the Shadow of Evil*. Downers Grove: IVP.
- Evans, C. S. 1996. *The Historical Christ and the Jesus of Faith*. Oxford: Clarendon.
- Evans, C. S. 1998. *Faith Beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Grøn, Arne. 2019. *Selvforståelse og selv fremmedgørelse*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Hannay, A. og Marino, G. D. (red.). 1998. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedley, Douglas. 2008. *Living Forms of the Imagination*. London: T&T Clark.
- Kierkegaard, Søren. Henvisninger til Søren Kierkegaards værker er til *Søren Kierkegaards Skrifter*, 4. udgaven, ed. Niels Jørgen Cappelørn et al., bd. 1-55 (København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag, 1997-2013). Henvisninger til SKS angiver henvisninger til 4. udgaven. Tallet før komma henviser til bind, tallet efter til side. Eks. SKS 9,132 = bind 9, side 132.
- Kingo, Anders. 2021. *Søren Kierkegaard og herrnhuterne. Om teologi og forkyndelse i en moderne tid*. København: Fønix.
- Lewis, C. S. 1960. *Studies in Words*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, C. S. 1961. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, C. S. 1991. *All My Road Before Me. The Diary of C.S.Lewis 1922-27*. London: HarperCollins.
- Lewis, C. S. 1993. *Letters of C.S.Lewis*. Red. W. H. Lewis. New York: Harvest.
- Lewis, C. S. 2000. *Essay Collection & Other Short Pieces*. London: HarperCollins.
- Lewis, C. S. 2004. *The Four Loves*. New York: Inspirational.
- Lewis, C. S. 2004a. *Surprised by Joy*. New York: Inspirational.
- Lewis, C. S. 2004b. *Reflections on the Psalms*. New York: Inspirational.
- Lewis, C. S. 2004c. *The Collected Letters of C.S.Lewis*, Bind I-III. Red. Walter Hooper. New York: HarperCollins.
- Lewis, C. S. 2010. *The Abolition of Man*. Las Vegas: Lits.
- Lewis, C. S. 2012a. *Miracles*. London: HarperCollins.
- Lewis, C. S. 2012b. *The Discarded Image*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, C. S. 2013. *A Grief Observed*. London: Faber and Faber.
- Lewis, C. S. 2014a. *The Pilgrim's Regress*. Red. David C. Downing. Grand Rapids: Eerdmans.

- Lewis, C. S. 2014b. *The Magician's Nephew*. London: HarperCollins.
- Lewis, C. S. 2016. *Mere Christianity*. London: William Collins.
- MacSwain, R. og M. Ward (red.). 2010. *The Cambridge Companion to C.S.Lewis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrath, Alister. 2013. *C.S.Lewis. A Life*. London: Hodder & Stoughton.
- McGrath, Alister. 2014. *The Intellectual World of C.S.Lewis*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- McGrath, Alister. 2019. *The Territories of Human Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Olsen, Jakob Valdemar. 2018. »Akademiske lægmandsprædikener«. I *Den kristne forkyndelse*, redigeret af Jakob Valdemar Olsen, 150-177. Fredericia: Kolon.
- Pannenberg, Wolfhart. 1988. *Systematische Theologie, Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Sellars, J. T. 2011. *Reasoning beyond Reason: Imagination as a Theological Source in the Work of C.S. Lewis*. Eugene: Pickwick.
- Schulz, Heiko. 2015. »From Barth to Tillich. Kierkegaard and the Dialectical Theologians«. I *A Companion to Kierkegaard*, redigeret af Jon Stewart, 209-222. Oxford: Blackwell.
- Sløk, Johannes. 1999. *Guds fortælling*. Viby: Centrum.
- Stewart, Jon. 2007. *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Charlottenlund: Museum Tusulanums Forlag.
- Stewart, Jon. 2009. *Mynster's »Rationalism, Supernaturalism« and the Debate about Meditation*. Charlottenlund: Museum Tusulanums Forlag.
- Vanhooser, Kevin J. 2002. *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Ward, Michael. 2008. *Planet Narnia: The Seven Heavens and the Imagination of C.S.Lewis*. Oxford: Oxford University Press.
- Watkin, Julia. 1992. »Fighting for Narnia: Søren Kierkegaard and C.S.Lewis«. I *Kierkegaard on Art and Communication*, redigeret af George Pattison, 137-149. London: Macmillan Press.

Forfatter

Jakob Valdemar Olsen
 Fjellhaug International University College
 Leifsgade 33,6
 2300 København S
 jo@dbi.edu

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællevurdering.