

Kærlighed og meddelelse Et etisk forsvar for den andens fravær i Kierkegaards tænkning

Matias Møl Dalsgaard

Indledning

Hvorpå skal kærligheden kendes? I kærlighed bliver vi aldrig færdige. Vi når aldrig et endeligt bevis på at vi virkelig elsker eller bliver elsket. Vi når aldrig det punkt hvor vi i ro og mag kan slappe af vel vidende at kærligheden er 'god nok'. Kærligheden forbinder sig ikke med noget bevis. Dens sandhed findes ikke i noget vi kan sige eller gøre for dernæst at gå videre til løsningen af nye opgaver, men netop i det at vi elsker. Sådan lader kærligheden sig heller ikke én gang for alle *meddele*, og spørgsmålet er om den overhovedet lader sig meddele. Jeg vil med Kierkegaard behandle dette spørgsmål med henblik på det kristne kærlighedsbegreb, næstekærligheden. Kierkegaard har om nogen problematiseret og udviklet meddelelsesproblemet i forhold der, som kærligheden, grundlæggende angår den enkeltes måde at være på eller 'væsentligt angår subjektiviteten' som det hedder hos Kierkegaard. Det synes med Kierkegaard muligt at udvikle hvorfor meddelelsen i kærlighedsforholdet er problematisk og hvordan det direkte at vil le meddele sig principielt udøver vold på næsten og kærlighedens væsen.

Kierkegaards kristne filosofi er traditionelt blevet kritiseret for at præsentere en egocentrisk kristendom, en kristendom hvor forholdet til næsten underbetones eller ignoreres til fordel for hin enkeltes selvoptagne forhold til Gud. K. E. Løgstrup har på dansk grund været bannerførende for en sådan kritik, mens etikeren E. Lévinas i nyere tid er den der med størst international bevågenhed har kritiseret Kierkegaards manglende anden. Nærværende artikel har som mål at fremstille, ikke hvordan kritikken af den manglende anden er fejlagtig, dvs. hvordan Kierkegaards filosofi i virkeligheden handler om den anden, men med Kierkegaard vise hvorfor det nødvendigvis gælder at næsten eller den anden¹ ikke direkte kan være kærlighedens og som sådan nogen kristen filosofis genstand. Med udgangs-

punkt i *Kjerlighedens Gjerningers* fremstilling af kærlighedens fænomen vil jeg vise at det forhold at kærlighed væsentligt angår hin enkelte og ikke næsten, ikke udtrykker nogen egocentrisk selvkærlighed, men omvendt den sandt kristne afståen fra direkte overfor næsten at gøre sig selv stærk. *Kjerlighedens Gjerninger* står altså i centrum for min Kierkegaardlæsning. Mit ærinde er dog ikke værklæsningen i sig selv, men fremstillingen af forholdet kærlighed-meddelelse. Med dette ærinde for øje læser jeg siden systematisk og tematisk på tværs af det kierkegaardske forfatterskab.

Argumenterne for kristendommens 'selvoptagne kærlighed' finder jeg i den kierkegaardske sandhedskonception og meddelelsesproblematik. Sandheden er subjektiviteten, hedder det paradigmatisk i *Efterskriften*. Sandhed der væsentligt angår subjektiviteten (sandhed i det Ethiske eller Ethisk-Religieuse), er bestemt *som* denne subjektivitets væren, den lader sig ikke objektivere i nogen meddelelses direkte form. Sandhed er ingen sætning, men en måde at være på. I dette skisma mellem væren og meddelelse består den meddelelsens dialektik der i særlig grad gælder tilfældet kærlighed. Den sande kærlighed, den fuldstændige og uforbeholdne, er bestemt ved hin enkeltes væren og kommer kun indirekte og sekundært til udtryk ved denne enkeltes ord eller gerning direkte over for næsten. Som subjektiv sandhed lader kærligheden sig ikke ved noget specifikt ord eller nogen specifik gerning meddele eller bevise. Derfor er næsten i en vis forstand fraværende i Kierkegaards kristendom. Jeg mener altså på baggrund af sandheds- og meddelelsesproblematikken at kunne forsvare næstens (direkte) fravær i Kierkegaards tænkning. Endvidere vil jeg argumentere for at dette fravær er forudsætningen for et ikke-voldeligt forhold til næsten i dennes konkrete nærvær. Sat på spidsen mener jeg at Kierkegaard netop idet han afstår fra at skrive en etik (normative bestemmelser for det direkte forhold menneske-menneske), antyder grunden for et egentlig etisk forhold mennesker imellem. Centralt for min systematisk-tematiske Kierkegaardlæsning står således, foruden *Kjerlighedens Gjerninger*, *Efterskriften* og de meddelelsestematiserende skrifter, *Indøvelse i Christendom*, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* og fra papirerne "Den etiske og den etisk-religieuse Meddelelses Dialektik" (*Pap. VIII 2 B 79-89*).

Kierkegaardkritikken

Som den kristne selv er et forargelsens offer, har Kierkegaards spidsformuleringer af forholdet mellem selv og næsten forarget deres læser. Størst forargelse har nok følgende formulering påkaldt sig. "Om et Menneske leve-

de paa en øde Øe, dersom han dannede sit Sind efter Budet, saa vilde han, ved at forsage Selvkjerligheden kunne siges at elske Næsten” (SV3 12, 27). Næstekærligheden bestemmes så radikalt ved den enkelte at næstens totale fravær principielt er muligt. En direkte formidling mellem den religiøse lydighed (at danne sit sind efter budet) og den historiske gerning over for den konkrete næste udelukkes. Den historiske gerning kan principielt ikke være en forudsætning for den sande kristen-væren (som næstekærlig), at være kristen er noget den enkelte gør ved og med sig selv. Denne kristne gøren-noget-ved-sig-selv er ganske vist ligesom den gode gerning en *aktivitet*, men selve det at blive og være kristen sikres ikke ved nogen ligefrem handling. Den kristne kærlighed må i sidste instans tros og håbes (at danne sit sind efter budet vil overhovedet sige at forstå dette), den har i sin fuldbyrdelse hændelsens karakter og følger derfor ikke direkte af nogen aktiv indsats. Denne mangel på formidling mellem gerning i tiden og sand kristen-væren der traditionelt og især hos Løgstrup har været genstand for kritik, er det altså min opgave at fremstille og under henvisning til meddelelsesproblematikken forsvare som et passende udtryk for det forhold at subjektivitetssandheden ikke lader sig udtrykke i nogen partikulær gerning eller noget partikulært ord.

Løgstrups *Opgør med Kierkegaard*² (og hans ‘polemiske epiløge’ i *Den etiske fordring*) retter sig mod den kristendomsopfattelse der ikke tillader noget fælles plan for Gud og menneske, en kristendomsopfattelse for hvilken Jesu historiske liv og gerninger er uvæsentlige i forhold til det troens paradoks at Gud viste sig i tiden. Løgstrups indvending er at hvis ikke Gud kan kendes på Jesu liv, kan han slet ikke kendes og da har den menneskelige tilværelse og Gud intet med hinanden at gøre. “Enten er det muligt, at Gud giver sig til kende i et timeligt og jordisk menneskeliv, og så kan det også ske i dets forkyndelse og gerninger og hele færd, eller også er det umuligt, og så er det også umuligt på paradoksalitetens og absurditetens vilkår.”³ Løgstrup taler om manglende formidling imellem det menneskelige og guddommelige plan. Vi taler om manglende formidling imellem gerning og sand kristen-væren (som næstekærlig). De to forhold er ikke identiske, men begge udtrykker de *overgangens problem*. For Kierkegaard har det været afgørende at betone diskontinuiteten (det at tro og frelse ikke er et videns- eller approksimationsanliggende), mens diskontinuitet for Løgstrup blot udtrykker absurditeten. For Løgstrup gælder det at enten kan Gud kendes på den historiske forkyndelse og gerning, eller også regerer blot absurditeten.⁴

Jeg mener i modsætning til Løgstrup ikke at valget står mellem histo-

risk gerning og absurditet. Idet kærligheden er vores anliggende, giver det mening at insistere på usynligheden og således på manglen på formidling partikulær gerning og sand kristen-væren imellem. Vi kan forsvare Kierkegaards diskontinuitetstænkning netop fordi diskontinuiteten ikke i nærværende sammenhæng udtrykker det blot absurde, men derimod det indlysende forhold at kærligheden selv ikke ligefremt kendes på den gode gerning. Kærligheden kan ikke instrumentaliseres, den kan ikke omformes til nogen humanisme eller normativ etik. Kærlighed er lovens fylde, loven foreskriver den partikulære gerning, men menneskets forhold til denne gerning, den helhed der er menneskets måde at være på idet gerningen gøres, kan loven ikke beskrive eller sikre i det partikulære påbud. Vi kan tale om kærligheds (og sand kristen-værens) usynlighed uden at forstå den ved et u-menneskeligt hinsides. Kærligheds usynlighed er netop en egenskab ved kærligheden selv *i dette liv*. Således kan vi være uenige med Løgstrup når han skriver at “Troen [den kierkegaardske] består ikke i af tilgivelsen at blive givet tilbage til det givne liv, men den består i et liv hinsides menneskets skabte eksistensmuligheder og forudforståelse, den består i Kristi efterfølgelse [i den ukendelige kærligheds lidelse]” (Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, p. 33). Kærlighed transcenderer fordi den “væsentligen er heelt tilstede overalt” (SV3 12, 9), men den er dette ‘givne livs’ kærlighed.

Det er som nævnt ikke min hensigt at ‘modbevise’ Løgstrup eller andre kritikere, men at vise *hvorfor* og det rimelige i *at* næsten ikke direkte (i ord og gerninger) kan gøres til genstand for den kristne kærlighed. Jeg indstiller således her min *Auseinandersetzung* med Løgstrup. Kritikken står som referenceramme for den videre tekst, og vi vender os nu mod *Kjerlighedens Gjerningers* udlægning af kærlighedens fænomen.

Kærlighedens indirekte fænomen

a) Ukendeligheden

I forordet til *Kjerlighedens Gjerninger* hedder det om bogens indhold at det “er ‘christelige Overveielser’ derfor ikke om – ‘Kjerlighed’, men om – ‘Kjerlighedens Gjerninger’” (SV3 12, 9). Fordi kærligheden, idet den er, er helt til stede overalt, er den “væsentligen ikke til at beskrive” (SV3 12, 9). Kærligheden selv bestemmes eller udtømmes ikke i sit partikulære udtryk, men er dette udtryks oprindelse og den helhed hvori det står, kærligheden selv kommer aldrig direkte til syne. Kærligheden må ‘kendes på frugterne’, kun disse lader sig direkte kende og beskrive. Det dilemma opstår dog at vi idet vi aldrig har direkte adgang til kærligheden selv, men kun til dens frug-

ter, heller ikke kan vide om disse frugter virkelig *er* kærlighedens frugt. Kærlighedens principielt indirekte fænomen lader i sidste instans også det direkte synlige, frugten, blive et trosspørgsmål. Den partikulære gerning er i sig selv ubetinget sekundær til det primære forhold at vi *tror på kærligheden*. Kun på denne tros grund fremstår gerningen som en kærlighedens gerning. “[S]aa lader os dog ikke i noget Kjerlighedens Forhold til hinanden utaalmodigt, mistroisk, dømmende, fordre idelig og idelig at see Frugterne [...] man maa troe paa Kjerlighed, ellers mærker man slet ikke, at den er til” (SV3 12, 21). Når det således kristent hedder om kærligheden at den er lovens fylde, skyldes det lovbestemmelsernes principielle magtesløshed overfor det forhold at lovgerninger, hvor mange de end er, aldrig i sig selv opfylder budet. “Lovens Begreb er at være uudtømmelig, uendelig, ustandselig i Bestemmelser; enhver Bestemmelse føder en endnu nøiagtigere af sig, og da atter ved Hensyn og Forhold til den ny Bestemmelse en endnu nøiagtigere, og saaledes i det uendelige. Det er her med Kjerlighedens Forhold til Loven som med Forstandens Forhold til Troen. Forstanden tæller og tæller, beregner og beregner, men den naaer aldrig til den Vished, som Troen eier: saaledes Loven, den bestemmer og bestemmer, men naaer aldrig Summen, som er Kjerligheden” (SV3 12, 105f.). Kærligheden selv er slet ingen sum af gode gerninger, den ‘vokser’ ikke ved antallet af gerninger, den enten er eller er ikke som totaliteten indenfor hvilken gerningen finder sted.

b) *Kærlighed som den enkeltes hvorledes*

Den partikulære gerning opfylder ikke i sig selv budet fordi den egentlige opfyldelse ikke består i et gerningens *hvad*, men i gerningens *hvorledes*. Kærlighedens gerning kendes ikke på sit specifikke indhold, men på at være gjort *i kærlighed*, kærlighed er gerningens *hvorledes*. “Der er intet Ord i det menneskelige Sprog, ikke eet eneste, ikke det helligste, om hvilket vi kunne sige: naar et Menneske bruger dette Ord, saa er derved ubetinget beviist, at der er Kjerlighed i ham [...] Der er ingen Gjerning, ikke een eneste, ikke den bedste, om hvilken vi ubetinget tør sig: Den, som gjør dette, han beviser ubetinget derved Kjerlighed. Det beror paa, *hvorledes* Gjerningen gjøres” (SV3 12, 18f.). Analogt hertil og afgørende for subjektivitetssandhedens begreb som vi nedenfor behandler, hævder Kierkegaard i *Efterskriften* at “[d]et at være Christen bestemmes ikke ved Christendommens Hvad, men ved den Christnes Hvorledes” (SV3 10, 272). At *være* kristen er netop en væren, et *hvorledes*, og ikke en abstrakt viden om kristendommens lære. Tager vi dette *hvorledes* alvorligt, forstår vi også i modsætning til Løgstrup hvorfor Kristi historiske ord og gerninger i sig selv ikke er kristen-

dommens sandhed. Løgstrup vil kende kristendommen på et historisk *hvad*, mens vi med Kierkegaard læser fra det kristne *hvorledes*. Ved dette *hvorledes* skal den konkrete næstes mulige fravær i næstekærlighed forstås.

Kjerlighedens Gjerninger skelner mellem den kristne kærlighed der ikke retter sig mod en specifik genstand eller denne genstands besiddelse, og forkærligheden der som ordet siger, er kærlighed *for* et begæret noget. Den hedenske eros danner arke-eksempel for forkærlighedens struktur. Forkærligheden har et mål og indfris først (bilder den sig ind) i opnåelsen af dette mål, også selvom målet aldrig nås. Den kristne kærlighed, derimod, elsker ubetinget, pligten til at elske gælder uafhængigt af en særlig elsket genstands nærvær eller besiddelse. Forkærligheden gør forskel, er altid på vej, men ankommer aldrig. “Christendommen derimod er ved Hjælp af Evighedens Gjenvei strax ved Maalet: den lader alle Forskjelligheder bestaae, men lærer Evighedens Ligelighed” (SV3 12, 75). Den elskede genstand, næsten, er sekundær til det forhold at “den Kjerlige gør Noget ved sig selv [...] at man gjør Noget ved det andet Menneske, kan ogsaa tilfredsstille den Sandselige; men at opbygge ved at overvinde sig selv, det tilfredsstiller kun Kjerlighed” (SV3 12, 213). Den enkelte overvinder sig selv idet forfængelighedens begær efter i tiden at besidde eller ‘gøre noget ved det andet menneske’ overvindes til fordel for pligten ubetinget at elske. Den enkelte venter ikke på noget ‘passende objekt’ hvorimod han kan rette sin kærlighed, og det er sådan hans hele verdensforhold der står på spil. Det er en fuldstændig forandring der fordres, ‘alt skal blive nyt’. Verden vil være forandret, for den enkelte der former sit sind efter budet, vil ikke længere være den samme. “[D]et Høieste hverken *kan* eller skal besiddes som det Lige gyldige. De jordiske Goder ere i udvortes Forstand *en virkelighed*, derfor kan man besidde dem, medens og skjøndt man er som Den, der ikke haver dem; men Aandens Goder ere kun i det Indvortes, ere kun i *Besiddelsen*, og derfor kan man ikke, hvis man virkelig besidder dem, være som Den, der ikke besidder dem; tvertimod, hvis man er en Saadan, besidder man dem netop ikke” (SV3 12, 32). I det ydre vil måske intet være forandret, de partikulære gerningers hvad kan være forblevet det samme, men den enkeltes *hvorledes* er forandret. Dette *hvorledes* går forud for mødet med den konkrete næste, det begrænses ikke til nogen specifik situation, det gælder ubetinget.

c) Kærligheden er Guds

Vi må altså afvise ideen om kærlighed som noget ‘den ene gør ved den anden’, kærligheden angår den enkeltes væren overhovedet og udgør derfor den helhed hvori den enkelte gør kærlighedens gerning. I mødet mellem

den enkelte og næsten lader kærligheden sig ikke fænomenologisk beskrive som en simpel udveksling to personer i mellem, kærligheden erfares snarere som en hændelse der omfatter og overgår de to individer. De to personer er ikke hinanden, men kærligheden overgives, *deri* består næstekærlighedens møde. Uden her at forholde mig til en kierkegaardsk teologi mener jeg derfor fænomenologisk at kunne give mening til den mellembestemmelsens struktur der beskriver kærligheden som en relation menneske-Gud-menneske⁵ og ikke blot som en relation menneske-menneske. “*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*” (SV3 12, 107). Kærligheden er Guds, den enkelte skal ikke bilde sig ind direkte at kunne bibringe næsten kærlighed, kærlig kan man egentlig kun være overfor den der allerede selv er kærligheden overgivet. At være kærlig er en opgave for hin enkelte, men at ville *give* næsten kærlighed er at ville gøre sig til herre over kærligheden, dvs. forglemme sig på at man er kærligheden overgivet og at kærlighedens gerning *forudsætter* næstens kærlighed. “Det er Gud, Skaberen, som maa nedlægge Kjerligheden i ethvert Menneske, han, der selv er Kjerlighed. Det er derfor ukjerligt og ingenlunde opbyggeligt, om Nogen anmassende bilder sig inde at ville og at kunne skabe Kjerligheden i et andet Menneske” (SV3 12, 210). Kærligheden lader sig ikke suverænt udvirke, den er ikke i direkte forstand noget menneskeligt produkt. Den er den direkte gernings modsætning idet den er en afståen fra handling, nemlig en afståen fra den handling at ville ‘gøre noget ved den anden’ for i stedet at ‘lade den anden være’. At lade den anden være, ikke i betydningen at være ligegyldig overfor næsten, men i betydningen at lade næsten være elsket i hele dennes væren uafhængigt af egne ønsker og mål. Således kan Kierkegaard angive den eneste sande kærlighedens gerning som den ikke-gerning at *forudsætte* kærlighed. Kun ved at forudsætte kærlighed, og ikke ved at ville skabe kærlighed i den anden, sætter man i sandhed den anden fri, fri til kærligheds tilegnelse og gengældelse. “At opbygge er at forudsætte Kjerlighed; at være kjerlig er at forudsætte Kjerlighed; kun Kjerlighed opbygger. Thi at opbygge er at opføre noget fra Grunden af, men, aandeligt er Kjerlighed Alts Grund. Lægge Kjerlighedens Grund i et andet Menneskes Hjerter kan intet Menneske; dog er Kjerligheden Grunden, og opbygge kan man kun fra Grunden af, altsaa kan man kun opbygge ved at forudsætte Kjerlighed. Tag Kjerlighed bort, saa er der Ingen, som opbygger, og Ingen, som opbygges” (SV3 12, 217). Vi taler altså med næstekærligheden om en kærlighedens struktur hvor næsten ikke direkte gøres til genstand. I det følgende vender vi os mod Kierkegaards be-

greb om subjektivitetssandhed for herigennem at udlægge meddelelsesproblematikken som en særlig problematisering af og vejledning for kærlighedsforholdets indirekte karakter.

Subjektivitetssandheden

a) *Udgangspunktet i den kristnes hvorledes*

Med henblik på kærlighedstanken nærmer vi os bedst en forståelse af den kierkegaardske sandhedskonception idet vi tager udgangspunkt i tænkningens grundproblem, nemlig det at blive kristen. Om dette problems særlige stilling i forfatterskabet skriver Kierkegaard i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* at "Dette lille Skrifs Indhold er da: hvad jeg som Forfatter i Sandhed er, at jeg er og var religiøs Forfatter, at hele min Forfatter-Virksomhed forholder sig til Christendommen, til det Problem: at blive Christen" (SV3 18, 81). Tænkningen har sit udgangspunkt i kristendommen og udvikles med kristendommen for øje. Det er dette særlige anliggende der overhovedet motiverer den patos hvormed sandhedsspørgsmålet stilles og subjektivitetssandheden forsvares. Opgaven retter sig for Kierkegaard positivt mod bestemmelsen af det at være kristen og negativt mod opgøret med spekulatjonen (den hegelske) og historievidenskabens objektiverende behandling af kristendommens sandhed. Videnskaben har gjort kristendommen til et vidensspørgsmål og således forglemt sig på at det at være kristen er noget man *er* og ikke en viden man abstrakt besidder. Videnskabens objektive tænkning har gjort kristendommens sandhed til et *hvad*. I opgøret hermed udvikles det begreb om sandhed der bestemmes, ikke ved et abstrakt *hvad*, men ved et levet *hvorledes*, nemlig subjektivitetssandheden. Vejen til dette sandhedsbegreb kræver en 'subjektiv tænkning' der modsat den objektive ikke sætter sandheden i resultatet, men i vejen, i livets vorden. Således *Efterskriften*: "Medens den objektive Tænkning sætter Alt i Resultat, og forhjælper den hele Menneskehed til at snyde ved at afskrive og opramse Resultatet og Facitet, sætter den subjektive Tænkning Alt i Vorden, og udelader Resultatet, deels fordi dette netop tilhører ham, da han har Veien, deels fordi han som eksisterende bestandigen er i Vorden, hvilket da ethvert Menneske er, der ikke har ladet sig narre til at blive objektiv, til umenneskeligt at blive Speculationen" (SV3 9, 63).

Idet tænkningen ikke har sin sandhed i resultatet, men i vejen, melder overgangsproblemet enten-eller sig atter. Sandheden er ikke noget vi approksimerende nærmer os, men en øjeblikkelig fordring. Sandhed enten er eller er slet ikke. Vi kan ikke vente på videnskabens metodiske arbejde fordi

vi allerede i dette arbejde selv ligger under for fordringen, fordringen kan ikke udskydes. Og lever vi omvendt allerede kristendommens sandhed, er videnskaben blot en æstetiseret leg, et objektiveret 'bevis' på noget der allerede var blevet sandhed og ikke i virkelighed kunne vente på metodens 'inverste gang'. Springet beskriver således den øjeblikkelige fordrings efterlevelse, ikke som et spring udi det absurde (som 'det blot meningsløse') sådan som Løgstrup måtte betegne det, men som den totale forandring i hvilken fordringen pludselig og ubetinget besvares med hele eksistensen. "Springet [...] er den meest afgjørende Protest mod Methodens inverse Gang. Al Christendom ligger ifølge Frygt og Bæven [...] i Paradoxet" (SV3 9, 90). Der er ikke længere nogen afstand mellem den enkelte kristne og kristendommens sandhed. Sandheds virkelighed bliver den subjektive væren i hvilken fordringen som angående *mig, hin enkelte*, efterleves. "Saaledes protesterer Christendommen mod al Objektivitet; den vil, at Subjektet uendeligt skal bekymre sig om sig selv. Det, den spørger om, er Subjektiviteten, først i denne er Christendommens Sandhed, hvis den overhovedet er, objektivt er den slet ikke" (SV3 9, 108). Kierkegaards protest mod objektivitet gælder dog andet og mere end kristendommen. Indsigten i subjektivitetens sandhed i tilfældet kristendom udvikles til en egentlig sandhedskonception.

b) Overgang fra kristendoms sandhed til sandhedskonception

"Naar der objektivt spørges om Sandheden, reflekteres der objektivt paa Sandheden som en Gjenstand, til hvilken den Erkjendende forholder sig. Der reflekteres ikke paa Forholdet, men paa at det er Sandheden, det Sande han forholder sig til. Naar dette, han forholder sig til, blot er Sandheden, det Sande, saa er Subjektet i Sandheden. Naar der subjektivt spørges om Sandheden, reflekteres der subjektivt paa Individets Forhold; naar blot dette Forholds Hvorledes er i Sandhed, saa er Individet i Sandhed, selv om det saaledes forholdt sig til Usandheden" (SV3 9, 166). I tilfældet objektiverbar sandhed kan subjektet være i sandhed ved blot at sige sandheden. Sandheden kan udtrykkes på sætningens form og gælder uafhængigt af det subjektive forhold. I den sandhed der væsentligt angår subjektiviteten, afgøres sandheden derimod i *forholdets hvorledes* til *sandhedens hvad*. Karikeret hedder det således at den enkelte i Gudsforholdet er i sandhed når blot forholdet er sandt, også selvom dets *hvad*, guden, er usandt.⁶ Dette at sandheden afgøres ved et forholds *hvorledes*, gælder dog ikke blot religiøsitet, men alle sandhedsforhold der indbefatter subjektiviteten, dvs. i hele 'det Ethiskes' sfære. I det Ethiske er den enkelte i sandhedsforhold 'uendelig interesserethed' fordi hans hele væren står på spil i dette forhold. Det Ethiske angiver altså hele området for subjektivitetssandhedens

gyldighed.⁷ Jeg har ikke til hensigt fyldestgørende at udlægge det kierkegaardsk Ethiske, begrebet er notorisk vanskeligt og uklart hos Kierkegaard selv. Blot angiver jeg visse grundtræk ved dette Ethiske for da at kunne beskrive kærligheden som et (sandheds-)forhold i det Ethiske.

“Ethisk seet er Virkelighed højere end Mulighed. Det Ethiske vil netop tilintetgjøre Mulighedens Interesseløshed ved at gøre det at eksistere til den uendelige Interesse [...] Ethisk at betragte lader sig nemlig ikke gøre, thi der er kun een ethisk Betragtning, det er Selvbetragtning [...] thi det Ethiske som det Indvortes lader sig slet ikke betragte af Nogen der staar udenfor, det lader sig kun realisere af det enkelte Subjekt” (SV3 10, 25f.). Det Ethiske er kun i realisationen, hvilket ikke vil sige i nogen specifik handling, men idet den enkelte med sin hele eksistens forstår sig i det etiske forhold. Virkelighed er højere end mulighed fordi det Ethiske forhold slet ikke er eller sandt lader sig behandle i mulighedens kategori. Den eneste betragtning der gives, er ‘Selvbetragtning’ fordi sandheden, sandheds virkelighed, kun er givet *nu* i tiden, i mit eget levede forhold. Tredje persons beskrivelse angår ikke virkeligheden. “Det ene Menneske kan ikke ethisk dømme det andet, fordi det ene Menneske kun kan forstaae det andet Menneske som Mulighed” (SV3 10, 27). Dommen, ‘du skulle have gjort dette og ikke hint’, kan ikke forholde sig til den virkelighed hvori det andet menneske handler, ligesom efterlevelsen af dommens påbud, ‘gør dette’, ikke i sig selv kræver subjektivitetens uendelige interesserethed, men blot er handling i det ydre. Kærligheden der ikke bevises eller udtømmes i nogen partikulær gerning, udgør netop et arkeeksempel på sandhed i det Ethiske, et eksempel på hvordan sandhed afgøres ved subjektiviteten. Sandhed er for kærligheden ingen viden eller gerning, men den fuldstændighed hvormed den enkelte er kærlighedsforholdet overgivet. Jeg vender mig nu mod meddelelsesproblematikken for siden at vise hvordan Kierkegaards fastholdelse af indirektheden, det at den konkrete næste principielt kan være fraværende i næstekærligheden, er en passende konsekvens af at sandhedsforholdet i det Ethiske ikke direkte kan meddeles (som mulighed), men blot i hin enkeltes væren har virkelighed.

Meddelelsens problem

a) Sokratiske maieutik som tilegnelsens initiering

Idet subjektivitetens sandhed ikke angår nogen specifik viden, men forholdet til en viden, bliver i meddelelsessituationen den subjektive *tilegnelse* af det meddelte meddelelsens egentlige anliggende. Meddelelsesproblemet er

altså: Hvordan meddeles en sandhed som først bliver sandhed i den andens tilegnelse? Meddelelsen kan ikke direkte indeholde sandheden, men højst initiere det tilegnende forhold i modtageren. Sandheden må modtageren 'finde i sig selv' hvorfor den sokratiske maieutik danner et naturligt forbindelede for Kierkegaards meddelelsesdialektik, både for den eksplicitte teoretiseren over meddelelsesproblemet og for egen forfatterpraksis.⁸ Kierkegaards projekt angår og er i subjektivitetens inderlighed, det kan ikke 'yderliggøres' i nogen fremstillings direkte form. Maieutikken udmærker sig ved netop ikke at kommunikere nogen viden, men ved via sin negative form (ironien og dialektikkens uendelige række af spørgsmål og svar) at kalde en viden frem i modtageren. Kierkegaards pseudonyme indsats, og den digteriske litterære indsats i det hele taget, har på denne baggrund negativiteten for øje. Kun negativt lader subjektivitetssandheden sig antyde som opgave for hin enkelte. Fremsættes den direkte (positivt), vil den objektiveres og ikke længere stille sig som opgave. Den indsigt at sandheden ikke lader sig meddele direkte, men kun via indirekte, maieutisk arbejde vinder virkelighed, udgør sådan et essentielt element i Kierkegaards bidrag til kristendommen overhovedet. "Heri ligger min Fortjeneste ved Pseudonymerne: indenfor Christd. at have opdaget det Maieutiske" (*Pap. VIII 2 B 82*), hedder det i det centrale, men ufærdige skrift "Den etiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik," et skrift der for nærværende udlægning af Kierkegaards indirekte meddelelse spiller en afgørende rolle.

Et dilemma for indirektheden er det dog at indøvelsen i kristendom ikke blot kan ske på baggrund af den indirekte (vidensløse, negative) meddelelse, men forudsætter en viden om kristendommens *hvad*, nemlig kendskabet til Kristus som Guds søn. Tilegnelsen forudsætter dette vidensmoment. Kierkegaard må derfor indføre en skelnen mellem den blot vidensløse etiske meddelelse og den videns-forudsættende (men derefter vidensløse) etiske-religieuse meddelelse. "Forskjellen mell. Opdragelse i Forhold til det Ethiske og det Ethisk-Religieuse er blot den, at det Ethiske er udendvidere det Almeen-Msklige, men den religieuse (christelige) Opdragelse maa først meddele en Viden. Ethisk er Msk. som saadant vidende om det Ethiske, men christeligt er Msket ikke som saadant vidende om det Religieuse, her maa først en lille Videns Meddelelse – men saa indtræder igjen det samme Forhold som i det Ethiske" (*Pap. VIII 2 B 82*). Idet *indirektheden* er vores ærinde, nøjes vi med at fokusere på den blot etiske meddelelse, den meddelelse hvis sandhed rent tilhører tilegnelsen. Vores interesse er meddelelsen selv, ikke dens indhold.

b) *At meddele som kunst*

Efterskriften: “Sandheden er Inderligheden; der er objektivt ingen Sandhed, men Tilegnelsen er Sandheden” (SV3 9, 66). At meddele i alvor⁹ vil ikke sige at meddele om et alvorligt emne, men at tilegnelsen tages alvorligt som sandhedens egentlige sted. “Alvoren i Forhold til denne Meddelelse ligger derfor paa et andet Sted, eller paa andet Sted, ligger i at gjøre Modtageren selvvirksom – reent dialektisk forstaaet den høieste Alvor i Forhold til Meddelelse” (SV3 16, 123). Den etiske meddelelse indholder en opgave for både meddeler og modtager. Fremsættes meddelelsen direkte, fastlåses modtageren i en falsk objektivitet. Den direkte meddelelsesform bliver modtager en hindring for tilegnelsen. Meddeler kan kun via egen væren *vi-se vejen* for modtageren, og da vejen er *selv* at forstå sig forpligtet på sandheden, dvs. forstå at sandheden stiller en opgave til mig, den enkelte, kan opgaven ikke blot af hin enkelte stilles til næsten. Dertil har ingen autoritet. “[D]en subjektivt eksisterende Tænker har ved Dobbeltgheden frigjort sig selv, saaledes beroer Meddelelsens Hemmelighed netop i at frigjøre den Anden, og netop derfor maa han ikke meddele sig ligefrem, ja det er endog ugudeligt at gjøre det. Dette sidste gjelder jo mere det Subjektive er det Væsentlige, og altsaa først og fremmest i det Religieuse, hvis da den Meddelende ikke er Gud selv eller tør beraabe sig paa en Apostels mirakuløse Myndighed, men blot er et Menneske” (SV3 9, 64).

Den etiske meddelelse egner sig derfor ikke til begrebets objektivisering, men er snarere en opgave for kunsten.¹⁰ ‘Kunst’ begrænser sig i sammenhæng med den etiske meddelelsesform ikke til ‘skjøn Kunst’ eller andre æstetiske bestemmelser, men er bestemt ved det tilegnende nærvær at vi i kunstoplevelsen er fuldt til stede og med alvor forstår det givne værk som angående os. Kunsterfaringen er konciperet i diametral modsætning til den afsondrede og uinteresserede æstetiske oplevelse som den kierkegaardske æstetiker repræsenterer. Æstetikerens er ligesom videnskaben på objektiviseringens afstand og ejer derfor ikke tilegnelsens begreb.¹¹ “[M]an har glemt Distinctionen mell. Kunst og Videnskab. Alt er bleven Videnskab, og Kunst forstaaer man kun æsthetisk om skjøn Kunst. / Men der er en heel Side af Det, som Videnskab har bemægtiget sig ell. vil bemægtige sig, som er Kunst det er det Ethiske. [...] Det Forvirrende, naar hvad der skal meddeles som Videnskab meddeles som Kunst (Skolastik er Exempel) men ogsaa naar det der skal meddeles som Kunst meddeles som Videnskab, og her er Forvirringen i den nyere Tid, at man meddeler det Ethiske som Videnskab” (*Pap. VIII 2 B 81*).

Videnskabeligheden stiller sig i vejen for tilegnelsen idet den tiltror sig

en upassende (guddommelig) autoritet mens kunsten ydmygt afstår fra at meddele direkte. “[A] sand Hjælpen begynder med en Ydmygelse” (SV3 18, 97), hedder det i *Indøvelse i Christendom*, og kunstens ydmygelse er at den ikke bilder sig ind at besidde sandheden. Kunsten ved at det meddeltes sandhed ikke findes uden for tilegnelsen og bekymrer sig derfor om modtagerens levende forhold, tilegnelsen, til det meddelte. Kunstens sandhed er hverken absolut eller refererbar, men ubetinget knyttet til tilegnelsen.¹² Den ‘selvvirksomhed’ kunstmodtageren sættes i, er således ikke en overtagelse af kunstens sandhed, men en forståelse på egen eksistens initieret i kunstmeddelelsen. Kunstens sandhed kan ikke være partikulært sand, men består i den erfaringsmæssige helhed som den levende tilegnelse udgør. Der findes således ikke inden for den etiske meddelelses område en anden autoritet end hin enkelte stillet overfor sig selv. “Meddeleren tør bestandigt kun virke indirecte 1) fordi han jo skal udtrykke, at han selv ikke er en Mester, men en Lærling, Gud derimod hans og Enhvers Læremester 2) fordi han skal udtrykke, at Modtageren jo selv veed det. 3) fordi ethisk er Opgaven just den, at ethvert Msk. kommer til at staa alene ved Guds Forholdet” (*Pap. VIII 2 B 81*). ‘Gudsforholdet’ er det for mennesket højeste forhold at ‘stå alene i’, men hvad vi i forhold til den etiske meddelelse hæfter os ved, er blot bestemmelsen ‘at stå alene’. Det springende punkt er om modtageren i tilegnelsen kommer til at stå alene i forhold til det meddelte (om han forstår det meddelte på egen eksistens, dvs. forstår det som *sin* opgave) og derved giver det meddelte tilegnelsens sandhed, eller om han i stedet på objektiverende vis blot tillærer sig det meddelte.

c) Meddelelsens sandhed er øjeblikkelig realisation

Når den etiske meddelelse er i tilegnelsen, gælder det at meddelelse og realisation ikke udgør to adskilte niveauer. Realisationen følger ikke i tid efter meddelelsen (eller tilegnelsen heraf, tilegnelsen *er* realisationen) idet modtageren af den etiske meddelelse ikke venter på en viden han endnu mangler for ‘at blive etisk’. Den etiske meddelelse udfylder ingen mangel på viden, men initierer et realiserende forhold til en allerede eksisterende viden. “Det Ethiske skal meddeles som Kunst, just fordi Enhver veed det [...] Meddelelsens Gjenstand er altsaa ikke en Viden men en Realisation” (*Pap. VIII 2 B 81*). Det Ethiske begynder med en viden og fordrer en realisering, hedder det (*Pap. VIII 2 B 81*). Først i realiseringen bliver den forudsatte viden virkelighed. Uden realiseringen er meddelelsen ingen etisk meddelelse, men blot en vidensmeddelelse (en meddelelse i mulighedens og fantasiens, ikke i virkelighedens kategori). Kierkegaard kan derfor be-

skrive den etiske meddelelsesform ved 'opdragelse' idet opdragelse netop sigter på sandt at gøre den opdragede til noget han egentlig allerede er, samtidig med at opdragelse ikke er viden efterfulgt af realisering, men fordrer øjeblikkelig 'velopdragen' adfærd. "Den egentlige Meddelelse og Undervisning i Forhold til det Ethiske og det Ethisk-Religieuse er *Opdragelse*. Ved Opdragelse bliver En det han væsentligen ansees for at være (en Hest, naar den opdrages, og Læreren er forstandig, bliver netop en Hest). [...] Loven for Methoden i Opdragelsen er derfor at Den der opdrages i ethvert Øieblik gjør det saa godt han kan. [Det er udflugt og kætteri at spørge:] hvad kan det hjælpe at jeg gjør det nu, da jeg gjør det saa daarligt, jeg maa først have meget mere at vide o: s: v:" (*Pap. VIII 2 B 82*). I det Ethiske gives der ingen udsættelse, men øjeblikkelig fordring om realisering. Kun i realiseringen er man sandt i det Ethiske.

Meddelelse og kærlighed – meddelelsesproblematikken overført på forholdet til næsten

Det er et udgangspunkt for min behandling af kærlighed at kærligheden kan læses som et eksempel på subjektivitetssandhed og således at sandhedsstrukturen i det Ethiske gælder i tilfældet kærlighed. På den baggrund har jeg i det foregående læst sandheds- og meddelelsesproblematikken med henblik på kærligheden og forholdet til næsten. Spørgsmålet er *hvordan* (eller *om*) sandheds- og meddelelsesproblematikken på dette 'givne livs præmisser' taler for næstens direkte fravær i næstekærligheden. Har Løgstrup ret når han peger på et meningsløst og u-menneskeligt hinsides som eneste mulighed hvis ikke det guddommelige (og således kærligheden) skal kendes på det konkrete ord og gerning? Eller kan vi med meddelelsesproblemet fastholde at næstekærligheden i det 'givne liv' ikke skal kendes på de konkrete ord og gerninger overfor næsten, og at næsten derfor principielt kan være fraværende? Jeg mener det sidste. Løgstrups standpunkt implicerer muligheden for i det Ethiske at kunne meddele direkte, hvilket vil sige muligheden for i ord eller gerning direkte at meddele kærligheden. Det er derfor Løgstrup og ikke Kierkegaard der u-menneskeliggør kristendommens begreb om kærlighed.

Lad os givet ovenstående tematiseringer af kærlighed og meddelelse forsøge en sammenfatning af muligheden for meddelelse i kærlighedsforholdet, en sammenfatning som igen angiver muligheden for overhovedet at handle kærligt direkte overfor næsten. Kærligheden er Guds, hed det ovenfor, hvorfor den eneste kærlighedens gerning er at forudsætte kærlighed.

Den enkelte kan ikke tage kærligheden i sin magt, han er kærligheden overgivet. Ved at forudsætte (dvs. tro og håbe på) næstens kærlighed og ikke forsøge at gøre egen kærlighed til et specifikt ord eller en specifik handling, udtrykker han overgivelsen. Kun som overgivet giver man i forholdet til næsten næsten mulighed for selv at være overgivet. Forsøger jeg at gøre mig til herre over kærligheden ved at udtrykke den partikulært (direkte: 'nu gør jeg dette for dig'), vil jeg blive næsten en hindring. Tilegnelsen af min kærlighed er for næsten *selv* at være kærlig, hvilket for næsten vil sige selv at kende sig overgivet. Næsten kender sig ikke sandt overgivet hvis overgivelsen er til mig som suveræn handlende (dvs. handlende på en objektiveringens afstand af egen kærlighed) og ikke til det forhold at vi sammen er i kærlighed. Den sande kærlighedsmeddelelse handler derfor ikke om 'min kærlighed', men er den tro på næstens kærlighed¹³ der giver næsten den tilegnelsens mulighed selv at elske. Næsten forstår ikke min meddelelse ved meddelelsens ordlyd, men ved selv at være kærlig. Elsker han, har han i sig selv fundet sandheden, da åbnes muligheden for at vi hver især på egen eksistens forstår (dvs. elsker) hinanden.

Kærlighedsmeddelelsen må være en kunstmeddelelse, for den skal udtrykke at meddeler selv "ikke er en Mester, men en Lærling". Kærligheden er den opgave for hver enkelt selv at elske, hvorfor det at meddele *om* kærlighed ikke kan gøres uden om denne kærlighedens fordring. Derfor bliver ingen mester, men bestandig kun lærling. At hjælpe næsten til at elske gøres kun ved selv at elske. Hjælpens mulighed er i den ydmygelse at jeg viser mig underlagt budet sådan at jeg egentlig blot kan sige at '*jeg* skal elske', og ikke til næsten at '*du* skal elske'. Kun da stilles næsten, fordi han *er* tilgivet, *er* elsket, fri til selv at elske, og netop kun idet næsten selv elsker, altså er i det vi ovenfor kaldte sandhedens øjeblikkelige realisering, forstår han kærlighedens meddelelse. Meddelelsens sandhed består netop i den tilegnelsens realisering at han elsker, kun da bliver meddelelsen virkelighed. *At* vi elsker går således forud for enhver kærlighedens meddelelse eller gerning direkte overfor næsten. Forstår vi dette at's primat, bliver den famøse påstand om næstekærligheds mulighed på en øde ø mindre forargelig. Næstens fravær betyder ikke at vi intet godt skal gøre for næsten, derom er intet sagt, men blot at kærlighedens opgave er stillet til mig, den enkelte, hvorfor kun det at jeg ubetinget og uden udsættelse elsker, er et svar på denne opgave. Jeg behøver ingen næste overfor hvem jeg direkte kan udstille min kærlighed. Kærligheden lader sig netop ikke udstille, direkte overfor næsten lader den sig kun forudsætte og tro. At behøve den direkte udstilling er et misbrug af næsten og en æstetisering af noget der af væsen

er usynligt, netop fordi det “heelt er tilstede overalt”. Det synes således ikke at være tilfældet at den andens fravær i Kierkegaards tænkning, sådan som Kierkegaardkritikken mener det, er et udtryk for at etikken (som forholdet til den anden) ikke medreflekteres. Etikken reflekteres netop i det egentlig etiske forhold til næsten som ikke afgøres ved noget direkte ord eller gerning, det forhold som ikke er i noget enkelt menneskes magt.

Noter

1. 'Næsten' er kristendommens begreb for etikens 'anden'. Vi bruger ikke de to begreber synonymt, men lader dem alle forskelle til trods optræde side om side for at muliggøre dialogen imellem kristendom og etik.
2. Mit ærinde er ikke en omfattende behandling af Kierkegaards kritikere. Jeg nøjes således med at lade Løgstrup som den eneste kritiker komme til orde idet hans kritik på en direkte måde står i kontrast til den kærligheds- og kristendomsforståelse jeg med Kierkegaard argumenterer for. For fuldstændighed og klarheds skyld kommenterer vi dog i nærværende note to andre positioner, een for og een imod Kierkegaard, nemlig Lévinas kritik af og Pia Søtofts forsvar for den kierkegaardske anden.

“Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre” (Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Kluwer Academic, 1990 (1960), p. 30), skriver Lévinas i *Totalité et Infini*. Lévinas' kritik består på samme gang i en tilslutning til Kierkegaards protest mod system og spekulativ totalitet og en afvisning af Kierkegaards protesteren ved hin enkelte, det er mødet med det Andet og den anden der bryder systemet (jf. “Kierkegaard. Eksistens og etik”, *Denne slyngelagtige Eftertid*, Århus, Slagmark, 1995, p. 90). Lévinas' kritik bygger på det synspunkt at den enkelte er totaliserende (totaliserende ved 'det Samme') og derfor selv udtrykker systemets vold; den enkelte bryder ikke systemet, han genererer det. Dette synspunkt er Kierkegaard så fremmed at der næppe eksisterer nogen reel uenighed Kierkegaard og Lévinas imellem. Hvad Kierkegaard betoner, er ikke at den enkelte (og altså ikke den anden) bryder systemet, men at systemet bliver til i spekulations mulighed mens eksistensens virkelighed er en for spekulations utilgængelig kategori. Kierkegaards enkelte er ingen selvberoende enhed, aldrig blot 'det Samme', men som eksisterende altid 'noget andet'. Da både Kierkegaards enkelte og Lévinas' anden må tænkes som eksisterende, behøver der ikke mellem de to at bestå noget anti-totaliserende konkurrenceforhold.

Søltoft argumenterer (*Svimmelhedens Etik*) på baggrund af Lévinas og Bubers Kierkegaardkritikker for den andens konstitutive betydning for det kierkegaardske (sandt etiske) subjekt. Subjektets bestemmelse er etisk i forholdet til den anden, påstår Søltoft. Jeg mener ikke at finde belæg for denne påstand, men at den snarere forvirrer end oplyser Kierkegaards sag. Jeg opridses kort en kritik af Søltoft fordi hendes fejltagelse bliver til netop i en fejllæsning af det tilegnelses og meddelelsens problem som knytter sig til sandheds- og kærlighedsbegrebet. Centralt i Søtofts læsning står den såkaldte 'anden etik' som Kierkegaard indfører i indledningen til *Begrebet Angest*. Søltoft fremlæser en “væren ved den anden” (eller det 'socialtiske aspekt') som denne etiks mål. Men, siger jeg, Kierkegaards anden etik udmærker sig ikke ved en væren med den anden, men ved modsat 'den første etik' der som påbud har lovens ideale form, at medtænke tilegnelses (dvs. virkelighedens) moment. Søltoft: “Den første etik går ud fra, at når mennesket kender det gode, handler det også efter det. Men med den negative forudsætning in mente, uviljen mod det gode, bryder den første etik sammen [...] Den første bevægelse bestemmer subjektiviteten som en væren mod den anden [...] Den anden bevægelse er en bevidst tilbagevenden til forholdet til det andet menneske. Den anden etik forårsager den første etiks sammenbrud, fordi den forudsætter modviljen mod det etiske, men samtidig parres denne modvilje dels med angeren, dels med Guds tilgivelse. Det menneske, der har udsondret sig fra forholdet til den anden, vender tilbage som skyldigt [...] Subjektiviteten bliver derfor bestemt som en væren med den anden” (Pia Søtoft, *Svimmelhedens Etik*, København, Gads Forlag, 2000, p. 17). Beskrivelsen er forkert. Når den første etik bryder sammen, er det fordi den normative

etiks ideale påbud i sit forsøg på at 'starte oppefra' snarere end at hjælpe den enkelte til i *virkelighed* at leve etisk bliver den enkelte en hindring (jf. SV3 6, 115ff.). Den ideale norm medtænker ikke tilegnelsens vanskelighed, den er givet i mulighedens og ikke i virkelighedens medium, og den enkelte lades i den levede virkelighed der principielt er inkommensurabel for den ideale norm, i stikken med sin fejlbarlighed. "[S]kylden gør ufri til at udføre det etiske" (Arne Grøn, *Subjektivitet og Negativitet*, København, Gyldendal, 1997, p. 279), som Arne Grøn præcist udtrykker det. Normen er en lov der mangler den kærlighedens fylde og tilgivelse som sandt kunne sætte den enkelte i et positivt tilegnende forhold til det gode der fordres af ham. Det er ikke manglende vilje til det gode der får den første etik til at bryde sammen, men dens inkommensurabilitet med etikkens virkelighed. Den anden etik, derimod, har derfor idet den forudsætter arvesynden, synden som udgangspunkt, synden som den manglende evne (ikke manglende vilje) til efterlevelse af ideale påbud, og samtidig syndens tilgivelse som positivt udgangspunkt for den enkeltes tilegnelse og efterlevelse af etikkens (og religionens) bud. Den enkelte er tilgivet, dette er den anden etiks udgangspunkt for i virkelighed at lade fordringen efterleves. Det er altså bevidstheden om tilegnelses- og meddelelsesproblematikken der udmærker den anden etik frem for den første, ikke at subjektiviteten overvinder en uvilje mod det etiske og da kan bestemmes som væren med den anden. Tilegnelses og meddelelses problem må ikke læses ved menneskets manglende vilje, men ved en manglende evne, en mangel der knytter sig til det overhovedet at eksistere som menneske.

3. K. E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, København, Gyldendal, 1994 (1968), p. 19.
4. Løgstrup ydes naturligvis ikke fuld retfærdighed i så kort et referat. Hans Kierkegaardkritik bygger på begrebet om de suveræne livsyttringer, 'gerninger' der ikke er viljens frembringelser, men som derimod 'sprænger viljens indesluttethed' fordi "det er livsyttringen og ikke viljen, der er suveræn" (Løgstrup, 1994, s. 112). Den suveræne livsyttring lader sig ikke som den gode gerning instrumentalisere. Men Løgstrups tænkning indebærer ikke desto mindre et krav om tilsynekomst, *yttring*, som vi ikke med Kierkegaard kan tilslutte os.
5. At kærligheden er Guds og ikke primært menneskets og at menneskene derfor ikke i en simpel menneske-menneske-relation elsker hinanden, er ikke Kierkegaards opfindelse, men eksisterer som grundstruktur for den kristne traditions kærlighedsbegreb. Jf. fx Augustin om det paulinske at 'nyde sin broder i Herren' i *De doctrina Christiana*, XXXIII.36.79.
6. Udsagnet er karikeret idet Guds sandhed ikke hos Kierkegaard kan tænkes uden i det sande Gudsforhold. At guddommen overhovedet skulle kunne tænkes uden fra den enkeltes forhold, kan ikke være Kierkegaards mening (jf. den teologiske skoling i Schleiermachers dogmatik).
7. Det troende forhold er at forstå som et særtilfælde af det etiske forhold. "Troens Analogie med det Ethiske er den uendelige Interesserethed, hvorved den Troende absolut er forskjellig fra den Æsthetiker og en Tænkner, men atter forskjellig fra en Ethiker derved, at han er uendeligt interesseret i en Andens Virkelighed (f.Ex. at Guden virkelig har været til)" (SV3 10, 29).
8. For den sokatiske maieutik synes sandheden dog om end den 'findes i den enkelte', at være et objektiverbart noget. Sokrates kan bestemme vejen til sandhed som selv- og generkendelse, men ikke som Kierkegaard sige at sandheden overhovedet er i tilegnelsen. Den kierkegaardske maieutik har subjektiviteten til forskel.
9. Eller 'at meddele virkeligt'. Jf. M. Theunissens læsning af den kierkegaardske alvor ved virkelighedsbegrebet i indledningen til *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard* (1958, 1982).
10. Jf. Kierkegaards egen digterisk-litterære stil, pseudonymerne og ironien.
11. Idet 'kunstmeddelelse' snarere er et etisk end et æstetisk begreb, er spørgsmålet om det i sidste instans er meningsfuldt at skelne skarpt mellem den direkte begrebslige og den kunstneriske med-

delelse. Skellet er analytisk produktivt, og vi følger det for klarheds skyld, men det synes ikke umuligt at den ligefremme begrebslige meddelelse ligesåvel som den kunstneriske kan have tilegnelsen for øje. De Kierkegaardskrifter vi i nærværende opgave arbejder med, er netop *direkte* skrifter om det pseudonyme forfatterskabs kunstneriske virksomhed, skrevet med henblik på tilegnelsens problem. Denne direkte synes ikke i praksis at være tilegnelsen til større hinder end tidligere skrifers indirekthed. Vi kan ikke her føre diskussionen videre, blot understreger vi at kunstmeddelelsens væsen ikke må forveksles med en særlig 'kunstnerisk-æstetisk form'. Kunstmeddelelsen bestemmes væsentligt ved meddelers bevidsthed om at sandheden ikke er objektivt givet. "Talte jeg end med menneskers og engles tunger, men ikke havde kærlighed, da var jeg et rungende malm eller en klingende bjælde" (1 Kor 13, 1), skriver Paulus til korinterne. Ingen særlig form (digterens eller engels tunge) sikrer den meddelelse hvis sandhed er i tilegnelsen, og ingen særlig form behøver derfor principielt at være diskvalificeret.

12. Ironiens figur udtrykker indsigt i dette forhold. "Da ethisk intet ligefremt Forhold er, saa maa al Meddelelse gaae igjennem en dobbelt Reflexion, den første er den i hvilken den meddeles, den anden er den i hvilken den tages tilbage" (*Pap. VIII 2 B 81*). Derved er ironien, den sande ironi, ikke alvorens modsætning, men netop udtryk for den alvor at tilegnelsen og ikke den direkte meddelelse forstås som sandhedens egentlige sted. "Ironie – det høieste Alvor. – Alvor er at jeg som Enkelt forholder mig til Gud og saaledes med ethvert Msk [...] At hjælpe et Msk. til som Enkelt at forholde sig til Gud, er Alvor. Men det maa jo netop gjøres indirecte, thi ellers faaer den Hjulpne mig til en Hindring" (*Pap. VIII 2 B 81*).
13. Den tro på næstens kærlighed der er tale om, har væsenslighed med den Guds tilgivelse som Kierkegaards 'anden etik' forudsætter. Idet vi tror næstens kærlighed giver vi ham mulighed for at være kærlig ligesom Guds tilgivelse sætter fri til at gøre det gode. Jf. Arne Grøn i note 2: "[S]kylden gør ufri til at udføre det etiske" (Grøn, *Subjektivitet og Negativitet*, p. 279).

Kierkegaard and the Passions of Hellenistic Philosophy

Rick Furtak

Underlying the diverse terrain of Kierkegaard's many works, both those he attributed to pseudonymous "authors" and those to which he signed his real name, is a common knowledge of ancient philosophy. As a recent Danish scholar has noted, "Kierkegaard's pseudonyms are just as well acquainted with Greek thought as is Kierkegaard himself."¹ Long after finishing his dissertation on Socrates and irony to the satisfaction of his principal reader, the classicist and philosopher F. C. Sibbern, Kierkegaard continued to possess great respect for the Greek mentality, which he saw not merely as a historical mode of thought, but as a disposition that could be adopted in any era by a person with the right attitudes and beliefs. In the modern age, according to Kierkegaard, what people need is to become "a little more Greek in the good sense of the term, that is, more human, and not fantastically inordinate with systematic babble, which no *human being* cares about."² The implied contrast is with the Germanic style of philosophy that surrounded Kierkegaard in Copenhagen, and according to which philosophical truth does not lie in edifying insights, but in a system of conceptual knowledge.³ By opposing himself to this "systematic babble," which he considers irrelevant to the urgent concerns of existing human beings, Kierkegaard is trying to revive a conception of philosophy based upon the care of the self and the cultivation of practical wisdom. "In the old days people loved wisdom," he laments, "now they love the name of philosopher."⁴ According to "Vigilius Haufniensis," pseudonymous author of *The Concept of Anxiety*, the Greek motto γνῶθι σεαυτὸν [know yourself] has become debased in modern philosophy (*KW* 8, 78-79; *SKS* 4, 381-382); as "Johannes Climacus" adds, thought has become detached from life in a way that it was not among the Greeks, for whom a thinker was always "an ardent existing person impassioned by his thinking" (*KW* 12, 308; *SV* 3 10, 15).