
Et bidrag til diskussionen af Løgstrups opgør med Kierkegaard – med henblik på kærlighed og tilværelsestolkning

Af Kirsten Marie Schmidt

Den kongeniiale tænker til Søren Kierkegaard – filosofen og teologen – K.E. Løgstrup har benyttet ikke så få lejligheder til at gøre op med Kierkegaard. I sit »Forord« til *Opgør med Kierkegaard* formulerer Løgstrup sit anliggende – som han iøvrigt allerede 12 år tidligere udtrykte i »Polemisk epiløg« i *Den etiske Fordring*. Her siger han, at han er interesseret i »hvad der er tendensen og konsekvensen i hans (Kierkegaards) kristendomsforståelse, ikke i, hvad han – også – har sagt«. Da Løgstrup klart tilsigter et opgør ud fra en interesse i, hvad kristendom er – kontroversielt forstået – er hans opgør som Kierkegaard-tolkning problematisk. Imidlertid involverer Løgstrups specielle interesse også et opgør med en særlig opfattelse af mennesket, dets muligheder og dets tilværelse. Hermed har opgøret almen interesse.

Med et eksemplarisk udtryk har Løgstrup i sin kritik af Kierkegaard beskyldt denne for, at han »afsvider tilværelsen«¹. Denne kritik præciserer Løgstrup ved at gøre Kierkegaard til repræsentant for, hvad han kalder den »pilgrimsmytiske kristendomsforståelse«².

Når Løgstrup præciserer sin kritik i relation til Kierkegaards kærlighedsopfattelse – specielt i relation til *Kjerlighedens Gjerninger* – går den ud på, at den almindelige medmenneskelige kærlighed – den umiddelbare og ofte ureflekterede kærlighed, der hjælper Næsten³ – forsvinder til fordel for en overåndelighed, som i grunden kun er optaget af sit eget og sit medmenneskes gudsforhold.

Adskillige har forsøgt at »redde Kierkegaard« fra Løgstrups kritik. Væsentlige opgør med denne kritik – specielt af Kierkegaards kærlighedsopfattelse – er foretaget af f.eks. Kresten Nordentoft og Johs. Sløk. Ligeledes har Vera Plougmann givet et modsvar til Løgstrups Kierkegaard-læsning. Det samme har Paul Müller, uden at det specielt er tænkt som sådan⁴. Da disse fortolkere forholder sig til meget af det Kierkegaard »også har sagt«, skal de ikke nærmere kommenteres her. Blandt dem, der har skrevet decideret Kierkegaard-Løgstrup artikler, er Jørgen K. Bukdahl, L. Brøndum og Gregor Malantschuk ikke uvæsentlige. Bukdahl med sine noget sporadisk betonedede artikler og Brøndum med en artikel, der rummer et opgør med Løgstrups kritik af det forhold, at næstekærlighedens eneste formål er »Guds-kærligheden«. I forlængelse heraf ligger

Malantschuks mere omfattende og grundige artikel: »Løgstrups Opgør med Kierkegaard«.

I nærværende sammenhæng skal den primære interesse rettes mod det, der i enhver kritik må benævnes som »det ømme punkt«, nemlig det, Løgstrup kalder den »indre modsigelse« i Kierkegaards tænken. Hvad der ellers danner basis for Løgstrups kritik, dvs., hans »alternativ til Kierkegaard, der (. . .) til stadighed træder tydeligt frem«⁵, har ikke det følgende bevågenhed.

Nu siger Løgstrup imidlertid selv, at han »ikke er interesseret i en intern kritik (. . .) af de indre modsigelser i Kierkegaards tænken. (. . .) – i hvert fald ikke for dens egen skyld«⁶. Derfor kan det forekomme provokerende, at jeg nu vil forsøge at »redde« Kierkegaard fra Løgstrups kritik på et punkt, hvor denne netop har »fredet« Kierkegaard.

Men Løgstrup gør en undtagelse. Et af de steder, hvor han gentagne gange peger på den »indre modsigelse«, er i »Polemisk epilog« i *Den etiske Fordring*. Når Løgstrup gør denne undtagelse, er det fordi, der her står noget væsentligt på spil⁷. Og det er netop her, jeg finder, at der bag denne modsigelse »afsløres« en særlig opfattelse af mennesket, dets muligheder og dets tilværelse. Dette er af betydning for såvel Kierkegaard som for Løgstrup, der i høj grad har et fælles anliggende i mennesket og i dets muligheder. Derfor også nærværende interesse for Løgstrups kredsen om modsigelsen.

Det er det overordnede udgangspunkt for det følgende, at der til Kierkegaards – såvel som til Løgstrups – kærlighedsfortolkning (inclusive modsigelser) uløseligt er knyttet en særlig måde at fortolke den menneskelige tilværelse på.

I det følgende skal der med dette udgangspunkt »in mente« påvises, at Løgstrup i sin kritik af Kierkegaard indirekte beskylder denne for at være »kristenhedens tænker«. Herved finder jeg, at Løgstrup beskylder Kierkegaard for at repræsentere et standpunkt – og en tilværelsestolkning – som netop var et kardinalpunkt for Kierkegaards egen kritik. Løgstrups Kierkegaard-tolkning skal – med den implicite fortolkningsramme, Løgstrup lægger ned over Kierkegaard – sammenholdes med den, som jeg finder er Kierkegaards egen. Det er min opfattelse, at Løgstrups udformning af sin kritik i det væsentlige skyldes, at han overser et helt afgørende fundament for Kierkegaards kærlighedsopfattelse – nemlig det jeg vil betegne som en dualistisk tilværelsesforståelse i modsætning til en monistisk. Med dualistisk forstår jeg den ontologiske forudsætning, som findes opbevaret i en vis kristen tradition – og ikke i den ret traditionelle forståelse af kristen tradition, hvor f.eks. kristen og platonisk tænkning slås i hartkorn, og hvor et monistisk grundlag ofte fejlagtigt betegnes dualistisk. Den ontologiske forudsætning består i en grundlæggende spændingsfyldt tilværelse, hvor såvel den materielle som den åndelige virkelighed er ligeværdige forudsætninger for den menneskelige virkelighed⁸. Det kierkegaardske menneske er sat heri ved dets teonome bestemmelse. Det skelsættende for mennesket er her »åndsforholdet«,

dvs., at mennesket i dets antropocentricitet forholder sig teonomt. Det er herved mennesket gives mulighed for at bryde ud af dets indsnævrede tilværelse og dets anstrengte og ufrie selvkredsen. Den ontologiske forudsætning tilvejebringer endvidere en inklusivitet og et helhedssyn i modsætning til det eksklusive og monistiske enhedssyn, hvor alt tænkes sammen.

Det er nu min foreløbige påstand, at Løgstrup tillægger Kierkegaard en monistisk tilværelsesforståelse med de konsekvenser dette får for mennesket og dets muligheder.

Endelig skal det nævnes, at Løgstrup må karakteriseres som en egenvildig forfatter. Da han med sit Kierkegaard-opgør »fatter om« en tænker af »tilsvarende« egenvildighed, stilles der større krav til vederhæftighed f.eks. i form af dokumentation (citater, referater) og argumentation end pladshensyn her tillader. Der forventes altså naturligt en vis læser-med-forståelse.

Selvornægtelse og næstekærlighed

Som nævnt er det Løgstrups anliggende at påpege og kritisere, at Kierkegaard med sin opfattelse af den sande kærlighed – den til Næsten – negligerer og tager livet af den lidenskabelige kærlighed – forkærligheden, som Kierkegaard kalder den⁹. Det sker til fordel for en åndeliggjort kærlighed, der i virkeligheden kun er optaget af sit eget og af sit medmenneskes gudsforhold. Med referens til Jesu lignelse om den barmhjertige samaritan påpeger Løgstrup som det ene kritikpunkt – det væsentlige i *Opgør med Kierkegaard* – at Kierkegaard ikke har Jesu forkyndelse med sig, idet der »i Jesu forkyndelse er en kærlighed til næsten, hvis indhold ikke består i at hjælpe næsten til at elske Gud, men består i at hjælpe næsten timeligt«¹⁰. Et andet væsentligt kritikpunkt, fremført i »Polemisk epilog«, er dette: Selvornægtelsen er det bærende element i næstekærligheden. Netop i dette: forholdet mellem næstekærlighed og selvornægtelse, finder Løgstrup et klart udtryk for den indre modsigelse i Kierkegaards tænkning. Derfor har det også det følgende bevågenhed.

Der gives ifølge Løgstrup to grunde til, at Kierkegaard bestemmer næstekærligheden, som det at hjælpe Næsten til at elske Gud. For det første: Det er til Næstens bedste. For det andet: Kun således kan kærligheden bestå i selvornægtelse. Og selvornægtelse er i grunden, hvad det hele drejer sig om. Den første grund, at det er til Næstens bedste at hjælpe ham til at elske Gud, er, når alt kommer til alt, ikke den egentlige grund. Den anden grund, »at kun i så fald kan kærligheden bestå i selvornægtelse«¹¹, er ifølge Løgstrup den egentlige, idet Kierkegaard »for dens skyld tager uoverensstemmelse med Jesu forkyndelse med i købet«¹².

Hvis det nemlig er tilfældet, at alt ifølge Kierkegaard kommer an på selvornægtelse, at blive misforstået og hadet – at blive »et intet« – så må den kristnes opgave og liv bestå i at anbringe sig i denne situation¹³. Dette at ville bringe ens Næste – den elskede – ind i et gudsforhold, vil

uvægerligt føre misforståelse med sig. Endog i en sådan grad, at der bliver tale om had og forfølgelse. Næppe mange – om overhovedet nogen – vil med den afstand til den elskede, som denne »Mellembestemmelse« afstedkommer, forstå og acceptere en værdig erstatning for den elskendes mere konkrete kærlighedsudtryk, -handling.

Løgstrup kritiserer altså Kierkegaard for at flytte kærligheden til Næsten, – fra det konkrete, det nærværende, – til det hinsidige. Men ikke nok med det. Han synes her at afsløre (og det er ikke mindre interessant), at næstekærligheden næppe heller har Næstens hinsidige liv – gudsforholdet – som egentlig genstand. Gudsforholdet tjener i virkeligheden først og fremmest den elskendes egen sag – nemlig dennes selvfornægtelse.

I denne fremstilling bliver kærligheden til Næsten kun noget postuleret. I Løgstrups gengivelse er selvfornægtelsen nærmest at forstå som topmål af selvoptagethed – men vel at mærke en skjult selvoptagethed. Dette afslører ifølge Løgstrup den indre modsigelse i Kierkegaards tænken, idet der her er tale om en oplagt urimelighed, som endog selv Kierkegaard måtte vige tilbage for. Idet kærlighed til Næsten, selvfornægtelse og had nærmest optræder som synonyme, dvs., misforståelse og had konstituerer denne kærlighed, må der nødvendigvis være tale om »en indre brist i Kierkegaards erkendelse«¹⁴. Modsigelsen består altså i, at kærlighed bliver et menneskeligt tyrani – den bliver »hensynsløs« og »grusom«.

Den fremførte urimelighed, dvs., den indre modsigelse i Kierkegaards tænken, giver endvidere kun god mening, hvis gudsforholdet har det formål, at mennesket skal befries fra at have noget med det andet menneske at gøre – et forhold, som i sig selv taler sit klare sprog: Et kærlighedsforhold, som er konstitueret ved afstand mellem de elskende, kan ikke forenes, men må siges at være en indlysende selvmodsigelse. Næstekærligheden bruges da »til på den mest effektive måde at holde sig mennesket fra livet«.¹⁵ »Kærlighedens Gerninger« karakteriseres da følgelig af Løgstrup som »et genialt udtænkt system af sikringer imod at få det andet menneske tvunget ind på livet af sig«¹⁶.

Interessant er det iøvrigt, at Kierkegaards bestemmelse af næstekærlighed i Løgstrups gengivelse bliver eksklusiv. Idet næstekærlighed bliver gjort ensbetydende med selvfornægtelse, og da selvfornægtelse er lig med selvhad, selvforagt og selvtilintetgørelse, så gælder næstekærligheden alle de andre undtagen »mig selv«. Det drejer sig altså om at elske Næsten i stedet for sig selv.

Nu mener jeg imidlertid, at Kierkegaard også her siger noget andet end det, Løgstrup lader ham mene. F.eks., at næstekærligheden ikke er eksklusiv, men derimod inklusiv. Næsten er jo »alle Mennesker«. Selvfornægtelse betyder ikke at elske sin Næste på bekostning af sig selv. Derimod er der tale om selvets fornægtelse, hvilket giver rum for kærlighed til sig selv som sin Næste.

Som det fremgår af foranstående, er Løgstrups kritik af Kierkegaards kærlighedsopfattelse koncentreret om begreberne selvfornægtelse og had. Det er derfor nærliggende her at tage disse begreber op til nærmere

eftersyn. Så meget mere som det forekommer umiddelbart nærliggende, at der her ligger en misforståelse begravet fra Løgstrups side. Ved en nærmere undersøgelse af Kierkegaards forståelse af begreberne selvfornægtelse og had, kan det påvises, at Kierkegaard ikke anvender ordparret i den sammenstilling, som Løgstrup gengiver dem. Mulighederne for at opløse den indre modsigelse foreligger dermed.

Selvornægtelse – digterisk eller kristeligt forstået

I *Kjerlighedens Gjerninger* anvender Kierkegaard begrebet had i tre forskellige betydninger. I første omgang anvender han had til beskrivelse af den naturlige kærligheds forandring. Da denne kærlighed ikke er »betrygget mod Forandring«, kan den når som helst slå om i sin modsætning. Således giver Kierkegaard maleriske beskrivelser af den menneskelige kærligheds demaskering i form af iversyge (jalousi), vane-dannelse og had. Når kærligheden forandres »i sig selv« til sit modsatte, bliver den til had. Der er da tale om »en Kjerlighed, som er gaaet til Grunde. Nede i Grunden brænder bestandigt Kjerligheden, men Flammen er Hadets: Først naar Kjerligheden er udbrændt, først da er ogsaa Hadets Flamme slukket«¹⁷.

En anden betydning af had anvendes, hvor den kristne kærlighed drives til sit yderste, dvs., hvor den elskende sætter alt ind på at hjælpe Næsten til at elske Gud, fordi det og det alene er det bedste for Næsten¹⁸. Hvor der i ovennævnte tilfælde er tale om den elskendes ændrede følelser, er der her tale om den elskedes gensvar på Næstens kærlighed. Dvs., som et resultat af en næsten uundgåelig misforståelse. Netop fordi mennesket normalt ønsker at blive elsket på en anden måde – og derfor vil have noget andet ud af at blive elsket end det at komme til at elske Gud – opstår der naturligt en misforståelse. Kierkegaard taler da om »Verdens« had. Foragt, had og modstand som udtryk for manglende forståelse, følger da i kærlighedens kølvand.

Endelig anvender Kierkegaard begrebet had i en tredje betydning: At tage afstand fra. Den svarer til den betydning, som findes i Det nye Testamente. Had har her »en videre betydning end på dansk, således at ordet undertiden bedre kunne gengives ved: Holde sig afsondret fra, forsømme, tilsidesætte, ikke tage hensyn til«¹⁹. Det er denne videre betydning af had, Kierkegaard taler om, når han siger om »det christelige: af Kjerlighed og i Kjerlighed at hade den elskede (. . .) den Christne skal, hvis det fordres, kunne hade Fader og Moder og Søster og den Elskede – mon vel i den Forstand, at Han virkeligen skulle hade dem? O, langt fra Christdommen være denne Afskyelighed!«²⁰

Da det netop er ovenstående tredje betydning af had som afstand, der ifølge Løgstrup kan give den indre modsigelse hos Kierkegaard »god mening«, er det væsentligt at se nærmere på, hvad der ifølge Kierkegaard ligger heri. Mens Løgstrup på dette punkt yderligere »cementerer« modsigelse, er jeg af den opfattelse, at netop her ligger »opløsningen« gemt.

Hvad er det nemlig, der får Kierkegaard til at hævde, at det er kærlighed at skabe afstand til den elskede og mellem de elskende? Hvorfor betænker kristendommen sig ikke på at »spænde Forholdet saa højt«?²¹

Kierkegaards svar hviler på den forudsætning, at mennesket er »Guds livegne«, dvs., det er – i Løgstrups regie – skabt. Derfor må intet kærlighedsforhold være unddraget gudsforholdet²². Dette er ikke først og fremmest et spørgsmål om at indkræve Guds tilgodehavende. Det er derimod af hensyn til – af kærlighed til – den elskende, »thi at elske Gud er at elske sig selv, at elske et andet Menneske som Gud er at bedrage sig selv, og at tillade et andet Menneske at elske En som Gud er at bedrage dette andet Menneske«²³.

Ud fra Kierkegaards forudsætning er det et bedrag ikke at fastholde mennesket i dets teonome bestemmelse som livegen, og det vil sige som skabt. Midlet mod bedrageriet – mod afgudsdyrkelsen – er hadet i betydning af afstand. Når det er et bedrag at unddrage mennesket dets gudsforhold, er det, fordi det er ensbetydende med at prisgive det til dets autonomi – og dermed til dets selvkredsen.

Sammenfattende kan siges, at den første bestemmelse af had i form af en nedbrændt kærlighedsfølelse, hører hjemme indenfor det genstands-område, digteren – og for så vidt også psykologen – behersker. Altså den naturlige kærligheds område. Den tredje nævnte betydning hører hjemme under præstens genstandsområde. Denne skelnen mellem det, der hører under digterens, og det, der hører under præstens område, er særdeles vigtig at fastholde i en tolkning af Kierkegaards kærlighedsopfattelse. Det forhold, at den elskende – kristeligt forstået – tager afstand fra den elskede med det formål at afværge afgudsdyrkelsen, bliver – menneskeligt eller digterisk forstået – af den elskede opfattet som had, affekt, og som sådan bliver den gengældt.

Denne gengældelse, som Kierkegaard kalder verdens had – altså den anden bestemmelse af had – viser sig som resultat af et sammenstød mellem to inkommensurable forestillingsverdener. Mellem disse forestillingsområder er der ikke blot tale om gradsforskel, men der er en »Evhighedens Forskjel, den guddommelige og den blot menneskelige Forestilling«²⁴. Denne forskel – inkommensurabiliteten – betyder, at den handling, der indenfor den ene forestillingsverden opfattes som en kærlighedshandling – f.eks. at »tage afstand fra« for at vriste et menneske ud af dets afguderier – naturligt må opfattes som alt andet end kærlighed inden for den anden forestillingsverden. Og verdens had bliver resultatet. Således ligger der en ganske anderledes tilværelsestolkning til grund for den fortolkning af had, der gøres gældende indenfor præstens bedømmelsesområde – i modsætning til f.eks. digterens eller psykologens bedømmelsesområde.

Spørgsmålet melder sig herefter: Hvordan forholder had og selvfor-nægtelse sig til hinanden?

Når det gælder selvfor-nægtelse hos Kierkegaard, så er der ikke tale om, at selvfor-nægtelse i kristelig forstand kan konstitueres af det emotionelle,

affekten, den udbrændte kærlighedsfølelse, som Løgstrup hævder. Derimod er had et udtryk for en særlig tolkning af tilværelsen, for en eksistentiel virkeliggørelse af et teonomt forhold – gudsforholdet, om man vil. Tillige er det udtryk for selvfornægtelse. Men vel at mærke, den kristelige selvfornægtelse!²⁵ Kierkegaard skelner nemlig – som også påpeget af Løgstrup – mellem blot menneskelig selvfornægtelse, der udmærket kan rumme selvished og egoisme, og den kristelige selvfornægtelse. Hvor den menneskelige selvfornægtelse bliver: »agtet og æret og elsket som den Retfærdige og Vise«, må derimod den kristeligt selvfornægtende være indstillet på at: »være afskyet næsten som en Forbryder, forhaanet, bespottet.«²⁶

Had som effekt og som afstand hos Kierkegaard, dvs., som den kristelige selvfornægtelses konsekvens, tolker Løgstrup uproblematisk i betydning affekt og som konstituerende for selvfornægtelsen. Endvidere bliver selvfornægtelse gjort menneskelig med dens karakter af selvudslettelse og selvpineri. Men Kierkegaard skyder imidlertid ikke affekten ind mellem »sig selv« og Næsten i selvfornægtelsen, således at der bliver tale om at »vinde ære« ved at elske Næsten i stedet for sig selv. Derimod skyder han effekten, dvs., afstanden ind mellem den elskede og sig selv som middel mod afgudsdyrkelse, selvkredsen og selvished – og det er noget ganske andet. Kristelig selvfornægtelse kommer nemlig ikke af at blive hadet og spottet, men den sættes i værk ved næstekærlighedens virkeliggørelse. I kraft af dens inklusive karakter, omgår den som nævnt ej heller den elskende. Selvfornægtelsens kærlighed er altså synonym med næstekærlighed²⁷.

Spørgsmålet er: Hvordan kan det gå til, at Løgstrup i den grad læser »hen over« indholdet i Kierkegaards begreber?

Et svar herpå er allerede blevet antydet ovenfor. Løgstrup tager det for givet, at Kierkegaard kan læses ligefremt, i god tro, dvs., han formoder, at ordene står for pålydende. Det virker imidlertid overraskende, at Løgstrup, som selv i høj grad stiller krav til sin læsers agtsomhed, helt synes at overse det fænomen, at Kierkegaard har for vane at tømme velkendte ord for indhold, for derefter at fylde dem med nyt. Imidlertid er denne form for læsning nok ikke hele grunden til Løgstrups mistolkning af Kierkegaard. Jeg mener, at Løgstrups tilbøjelighed til at misforstå Kierkegaards begreber er grundet i en utilbøjelighed – eller manglende vilje – til at acceptere Kierkegaards grundlæggende præmisser, dvs., den grundlæggende bestemmelse af mennesket og tolkning af dets tilværelse. Løgstrup nærer som sagt uvilje mod – hos Kierkegaard – at acceptere betydningen af den teonome bestemmelse af mennesket og dertil forudsatte tilværelsestolkning. Han tillægger i stedet Kierkegaard en tilværelsesforståelse, som Kierkegaard i høj grad gjorde op med, nemlig kristenhedens. Kierkegaard har altså på forhånd »gendrevet« Løgstrups kritik.

Hvad Kierkegaard forstår ved kristenhedens tænkning, skal i det følgende belyses ud fra en redegørelse af Kierkegaards kritik af – og korrektiv til – kristenhedens »forvirrede Standpunkt« med hensyn til

kærlighedsopfattelsen. Når jeg i nærværende sammenhæng inddrager netop denne problemstilling, er det fordi den mere præcist profilerer »striden« mellem Løgstrup og Kierkegaard.

Kristenhedens selvforståelse – forvirringens tredje standpunkt

Forholdet mellem den menneskelige kærlighed og næstekærlighed er ifølge Kierkegaard grundigt blevet forvirret og sammenblandet. Takket være kristenheden! Gennem tiderne har kristenheden nemlig forsvaret sig mod den gamle anklage: At kristendommen har fortrængt elskov og venskab²⁸. En – siger Kierkegaard – dels berettiget, en dels uberettiget anklage. Berettiget, fordi kristendommen har haft »Mistanke til Elskov og Venskab« for så vidt den har været sig bevidst, at al »Forkjerlighed i Lidenskab eller lidenskabelig Forkjerlighed egentligen er en anden Form for Selvkjerlighed«²⁹. Uberettiget, fordi erotisk kærlighed og venskabskærlighed ikke i sig selv er berettiget til at blive negativt bedømt. Men hvorefter alt er: Kristenheden har følt sig udfordret til forsvar mod anklagen, og den har da »(. . .) beraabt sig paa (. . .) at Christendommen rigtignok lærer en højere Kjerlighed, men *tillige* anpriser Elskov og Venskab«³⁰.

Indholdet af dette forsvar er, ifølge Kierkegaard, en utilladelig sammenblanding af begreberne. Bevidst eller ubevidst har man villet tillægge kristendommen »Alt – ogsaa det ikke-Christelige«³¹. Den slags er dobbelt forræderi. Fordi det gælder et åndsforhold – som Kierkegaard karakteriserer kærlighedens forhold – må man ikke tale som en kræmmer, »(. . .) der har en bedste Sort af Varen, men tillige en Mellemsort, hvilken han *ogsaa* meget godt tør anbefale som næstendels lige saa god«³². Man kan ikke hævde både næstekærlighed og forkærlighed, som det højeste. Hedenskabet og kristendommen – psykologen, digteren og præsten – har, som nævnt, inkommensurable bedømmelsesgrundlag for kærlighedsbegrebet. Digteren og præsten forklarer kærlighed helt modsat. Eller, som Kierkegaard også siger det: »Digteren forklarer egentlig Intet, thi han forklarer Elskov og Venskab – i Gaader, (. . .) men Christendommen forklarer Kjerligheden evigt«³³. Det vil sige: Kærligheden bliver en ubetinget opgave.

Som påpeget tidligere kan og skal disse to forklaringsmåder ikke – som altså kristenheden har gjort det – tænkes sammen for at supplere hinanden. Hverken præsten eller digteren skal skæve til modparten for at hente et supplement. Hvis f.eks., digteren ikke er tro mod lidenskabens strenghed, bliver hele hans beskæftigelse fuskeri og forvirring. Digteren må ubetinget følge lidenskabens kvalitative væsen. Og »al Lidenskab (. . .) kæmper kun på een Maade: enten – eller: enten er jeg til og er det Højeste, eller er jeg slet ikke til, enten Alt eller Intet«³⁴. Således må den digteriske gyldighed for elskov og venskab have sit udtryk i eksklusiviteten, således, at der: »(. . .) kun er *en eneste* Elsket i den hele Verden, og at denne Elskovens eneste Gang er Elskov, er *Alt*, den anden Gang *Intet* (. . .)«³⁵.

Lidenskabens strenghed, som Kierkegaard her har karikeret ved at inklæde den romantikkens dragt, gør sig lige fuldt gældende, når det gælder præstens forklaring af kærlighed³⁶, idet inklusiviteten her »lærer at elske *alle* Mennesker, *ubetinget* alle«³⁷. Præsten kan heller ikke gå på kompromis. Det er ikke kristen kærlighed at mene: »at naar der dog elskes en heel Deel, saa er det christelig Kjerlighed«³⁸. Såvel digterens forklaring af lidenskabens eksklusivitet som præstens forklaring af lidenskabens inklusivitet er ubetinget. Gør man undtagelser til nogen af siderne, er »(. . .) *baade* det Digteriske og det Christelige blevet forvirret, og Det, som er traadt isteden, er *hverken* det Digteriske *eller* det Christelige«³⁹.

Kompromis og supplerung er for Kierkegaard: »Forvirringen i den saakaldte Christenhed«. Ligesom digteren »slaae af (ved at lægge paa)«, slår den såkaldte kristne kærlighed af ved at trække fra. Sådan at slække på kravene står i modsætning til lidenskab. Lidenskab er ikke noget, man sådan har mere eller mindre af, men lidenskaben har én – hvad enten det er elskovskærlighed eller kærlighed til Næsten. Slaphed i kærlighed er derfor en *contradictio in adjecto*. Thi: »At elske uden Lidenskab er en Umulighed«⁴⁰. »Lidenskab har altid denne ubetingede Eiendommelighed, at den udelukker det Tredie, (. . .) *det Tredie er Forvirringen*«⁴¹. Først når lidenskaben fastholdes, er det muligt rigtigt at skelne mellem elskov og kristelig kærlighed. Forskellen er nemlig »Lidenskabens eneste mulige evige Forskjel«⁴². »Dersom derfor et Menneske vil mene, paa eengang at kunne forstaae sit Liv ved Hjælp af Digteren og ved Hjælp af Christendommens Forklaring, vil mene at kunne forstaae disse tvende Forklaringer sammen – og da saaledes, at der blev Mening i hans Liv: saa er han i en Vildfarelse. Digteren og Christendommen forklare lige det Modsatte«⁴³.

At sammenblende to inkommensurable forklaringer af kærlighed er for Kierkegaard en fægten i luften. En overenskomst her er intetsigende. Stridspunktet må tydeliggøres »for saa i Forsvaret med al Rolighed at indrømme, at Christendommen har stødt Elskov og Venskab fra Thronen (. . .), for at sætte Aandens Kjerlighed isteden, den til Næsten«⁴⁴. Man må altså gøre sig klart, at elskov og venskab – bedømt som det højeste – er digterens bedømmelse. Eller med Kierkegaards betegnelse, som tydeliggør distinktionen: Hedenskabets. Herefter kan man så »med Overbevisningens visse Aand«⁴⁵ tildele kristendommen, hvad den tilhører, nemlig: »Kjerlighed til Næsten, om hvilken Kjerlighed der end ikke findes Anelse i Hedenskabets«⁴⁶.

Når kristendommen, ifølge Kierkegaard, har stødt elskov og venskab – forkærlighed – fra tronen, for at sætte næstekærlighed i stedet, så betyder det altså ikke, at elskov og venskab er rykket en plads ned på kærlighedens rangstige som den »næstbedste« form for kærlighed, men dog en slags kærlighed. Der er, som grundigt påpeget af Kierkegaard, ikke mulighed for at lægge de to bedømmelser i forlængelse af hinanden ved et »tillige« eller et »både og«, i et forsøg på at supplere, mediere eller syntetisere. Den misforståelse, som kristenheden har gjort sig skyldig i, og

som kommer til udtryk i en hierarkiseret hævde af forholdet mellem hedenskabet og kristendommens opfattelse af kærlighed er, som påvist ud fra begreberne selvornægtelse og had, tillige Løgstrups »skyldighed«. Denne kan betegnes som »forvirringens tredje standpunkt«. Kierkegaard har hermed i sit opgør med kristenhedens selvforståelse »gendrevet« Løgstrups kritik.

Kristenhedens – og dermed Løgstrups – misforståelse kan endvidere forklares som udtryk for, hvad jeg vil kalde, en monistisk fortolkning af mennesket, hvor man har hierarkiseret ånd som det højeste. Kristenheden har derved, ifølge Kierkegaard, gjort sig skyldig i en mistolkning af kristendommens åndsopfattelse og deraf følgende distinktion mellem »kød« og »ånd«.

Askese og mediation

Løgstrups kritik af Kierkegaards tænken – som kristenhedens – kommer endvidere til udtryk i Løgstrups misopfattelse af begrebet ånd hos Kierkegaard. Denne kommer eksemplarisk frem i afsnittet: »Kierkegaards uvilje imod distinktionen mellem den naturlige kærligheds væsen og dens selviske skikkelse«⁴⁷. Løgstrup peger på den ikke uvæsentlige pointe, at Kierkegaards kristendomsideal bliver askese.

Ifølge Løgstrup skelner Kierkegaard ikke mellem den naturlige kærligheds væsen og dens selviske skikkelse – umiddelbarhed bliver under ét betragtet som livslyst og selvished; derved opstår der logisk set en uforenelighed mellem den naturlige, den menneskelige umiddelbare kærlighed og den kristne kærlighed til Næsten. Med andre ord, næstekærlighed kan kun – og det ligger i forlængelse af Løgstrups redegørelse for selvornægtelse – gøres gældende på bekostning af det menneskelige: »Hvor den ene art af kærlighed råder, må den anden art gå under«⁴⁸. Men, fortsætter Løgstrup, den konsekvens drager Kierkegaard ikke: »Ved gudsforholdet og med det skal den enkelte tværtimod forblive i de naturgivne forhold. En kærlighed, hvis *væsen* er selvished, skal optages i og forklares af en kærlighed, hvis *væsen* er uselvished«⁴⁹.

I stedet for en refleksion over, hvorfor Kierkegaard nu engang ikke drager denne konsekvens og dermed fornægter askesen som ideal, konkluderer Løgstrup sammenfattende: »Hvis det ikke slet og ret skal være nonsens, må der foretages en skelnen mellem den naturlige kærlighed som sådan, der ikke er selvished, og så den selviske skikkelse, som vi altid giver den«⁵⁰.

Ganske vist foretager Kierkegaard en skelnen mellem sanselighed og selvished. Men, hævder Løgstrup, den forbliver en teoretisk påstand: »Så længe han (Kierkegaard) nemlig går ud fra, at den sanselige kærligheds væsen er selvished, kommer han ikke til at sige noget som helst med sin distinktion mellem sanselighed og selvished«⁵¹.

Videre hævder Løgstrup, at Kierkegaard undlader at udføre distinktionen: »For ikke at komme til at mediere!«⁵². Hermed bliver Kierkegaard temmelig umulig, idet han på den ene side: »for at undgå

mediationen må (. . .) fastholde modsigelsen mellem den naturlige kærlighed som sådan og dens selviske skikkelse«⁵³. Og på den anden side: »For at undgå at gøre kristendommen til askese må (. . .) læmpe på modsigelsen mellem den naturlige kærlighed og kærlighed til næsten og skelne mellem den naturlige kærligheds væsen og dens selviske skikkelse«⁵⁴.

Løgstrup har her yderligere understreget den indre modsigelse i Kierkegaards tænkning, for, som han siger: »Begge dele forsøger han at gøre på een gang ved at nøjes med – nødtvungent og nødtørftigt – at fremsætte distinktionen som en blot påstand og undlade at udføre den«⁵⁵. Denne undladelsesmanøvre skyldes altså manglende vilje til at mediere, fastslår Løgstrup.

Det understreges endvidere af Løgstrup, at det for Kierkegaard er særdeles væsentligt at få den rette distinktion fremhævet, nemlig den mellem sanselighed og selvished. Det er også blevet understreget, at Kierkegaard ikke medierer. Men – og det er problemet for Løgstrup (og pointen hos Kierkegaard) – Kierkegaard kan ikke gennemføre begge dele.

Løgstrups tolkning og kritik af Kierkegaard munder hermed – på den ene side – ud i en yderligere understregning af: Kierkegaard er selvmodsigende, hans kærlighedsopfattelse er i modstrid med virkeligheden, hans tænkning er i uoverensstemmelse med Jesu lære, etc. På den anden side cementerer den Løgstrups Kierkegaard-tolkning som et udtryk for kristenhedens tænkning.

Sanselig – åndelig eller kødelig

Ser man nærmere på Kierkegaards kærlighedsopfattelse, er det ånden – det evige – som differentierer den menneskelige kærlighed og hedskabets bedømmelse, fra den kristne kærlighed og kristendommens bedømmelse. I sit forsøg på at afklare, hvad der er kærlighed, er Kierkegaard – som netop fremført – ude på at gøre op med kristenhedens selvforståelse. Han kritiserer som nævnt kristenheden for at have forvirret og sammenblandet – i supplerings og syntesesens form – det som kristeligt forstået er pseudokærlighed, og det, der er sand kærlighed. Denne forvirring hænger sammen med en misopfattelse af begrebet ånd.

I romantikken, hvor mennesket blev defineret som ånd, blev det f.eks., den indre dannelse, der gav det mulighed for at realisere sig selv. Nogen kunne derfor, som Kierkegaard selv påpegede, fristes til at tro »ved »Dannelse« at komme dette Høieste (Næstekærligheden) nærmere«. Men »her stikker just Vildfarelsen«, påpeger Kierkegaard. Det »Christelige er ingenlunde Dannelsens »Høieste««. Intet menneske har nemlig ved »Iver for at vinde Dannelse«⁵⁶, lært at elske Næsten. Tværtimod, så har dannelsen – og iveren efter denne – fremmet uligheden mellem menneskene og bortstødt Næsten.

Kristenhedens opfattelse af ånd – altså ikke ulig romantikkens – er ifølge Kierkegaard, f.eks., blevet udmøntet i den opfattelse, at kærlighedens – dvs. åndens – modsætning skulle være ensbetydende med det

sanselige i betydningen drift og legemlighed. Man har nemlig til tider ment, at kristendommen som ånd – idet den »har sat Splid mellem Kjød og Aand« – skulle hade elskov som »Sandselighed«, fordi den er grundet på drift⁵⁷. Denne distinktion betegner Kierkegaard som »en Aandighedens Overspændthed«⁵⁸. Sanselighed bestemmes helt anderledes i kristen forstand, end hvad kristenheden har forstået – og hvad man stadig ofte forstår⁵⁹ – ved dette ord: »(. . .) netop fordi Christendommen i Sandhed er Aand, derfor forstaaer den ved det Sandselige noget Andet, end hvad man ligefrem kalder det Sandselige (. . .). Ved det Sandselige, det Kjødelige forstaaer Christendommen det Selviske«⁶⁰.

I *Begrebet Angest* kan man tilsvarende læse, at sanselighed ikke er syndighed⁶¹. Iøvrigt er det gentagelse af, hvad Kierkegaard allerede har udtrykt i *Enten-Eller*: »(. . .) der er sat Splid mellem Kjødets og Aanden; men Kjødets er ikke det Sandselige, det er det Selviske, i denne Forstand kan selv det Aandelige blive sandseligt, som hvis f.Ex. et Menneske tog sine Aandsgaver forfængelige, så var han kjødelig«⁶².

Til Kierkegaards bestemmelse af begrebet sanselighed – i modsætning til kristenhedens bestemmelse af samme – kan følgende fastslås: Ved kristendommens åndelige bestemmelse bliver sanselighed ikke lig med legeme og drift, men derimod lig med selvskhed og selvkredsen. Sanselighed er da at leve for sig selv, at »være indkroget i sig selv« som Martin Luther udtrykte det med sit »incurvatus in se«⁶³. Denne bestemmelse svarer til den kristne bedømmelse af den blot menneskelige (umiddelbare) kærlighed, fordi denne ikke undgår forandring eller, som Kierkegaard kalder det: Fortvivlelsen – ikke fordi den hviler på en drift, men fordi det evige er fraværende, og dermed den mulighed, som er alle forundt, nemlig at elske sin Næste. Når det erotiske forhold, som i sig selv er moralsk indifferent, og – digterisk forstået – bærer den højeste lykke med sig, ikke får højeste prioritet i kristelig forstand, så skyldes det en unddragelse af åndsforholdet, altså det eviges fravær.

Videre kan der siges: Kierkegaard distingverer ikke mellem det legemlige og det sjæleligt-åndeligt orienterede kærlighedsforhold, hvor åndeligt og kødeligt er en betegnelse, der er knyttet til en bestemt del i mennesket, men derimod mellem et åndeligt og et kødeligt kærlighedsforhold, som udtryk for en bestemmelse af det forhold og den position – eller rettere relation – mennesket som helhed, dvs., som sjæl og legeme, gennem sin ånd står i.

I hvilken forstand mennesket og dets kærlighedsforhold er åndeligt eller kødeligt bestemt, er således et spørgsmål om, hvorvidt mennesket i sin antropocentricitet forholder sig teonomt, dvs., som skabning til skaber.

Når kærlighed til Næsten er åndens kærlighed, betyder det, ifølge Kierkegaard, at mennesket er *i* gudsforholdet og dermed *i* næstekærlighedsforholdet. Kærligheden er ikke bestemt af natur, drift og tilbøjelighed. Der er heller ikke tale om et særligt åndrigt – for ikke at sige platonisk – forhold til andre mennesker. Det er derimod – med hele sit liv – at være henvist til en udefra kommende magt, for ud fra det, som er

én givet, at binde »Evighedens Baand« i det timelige, som Kierkegaard også betegner næstekærligheden⁶⁴.

At være kødelig er derimod at fornægte det teonome forhold og dermed kærligheden og fællesskabet til fordel for selvoptagethed og selvkredsen. Herom kan også siges: Når kødet fornægter ånden, så strider det også mod den sunde forening af sjæl og legeme, som knytter mennesket til dets konkrete virkelighed. Og følgelig strider ånden mod tendenser, der vil splitte sjæl og legeme ad i åndløs legemlighed og i legemløs sjælelighed – »Aandighed« – eller anderledes sagt: I potenseret sjæleffjendsk legemlighed eller i potenseret legemffjendsk sjælelighed.

Det er endvidere at fornægte, hvad man kan kalde »indfældetheden« i tilværelsen til fordel for en indsnævrende »randeksistens«. At være kødelig er med andre ord at fornægte kærligheden, som er »i Grunden«.

Da det teonome forhold ikke er et overåndeligt tillæg, men derimod et forhold, som for alvor gør mennesket fri af dets selvkredsen og selvoptagethed, og som involverer en helhed mellem den åndelige og materielle virkelighed – det sjælelige og legemlige – så rejser menneskets tilværelse sig som en dualistisk forudsætning. I en benægtelse af dette forhold kroger mennesket ind i sig selv, og dets tilværelse synker sammen til en monistisk enhed.

Det var den kødelige selvforståelse, kristenheden havde tilegnet sig – en selvforståelse, der har fostret asketer, mystikere, identitetsløse og livsuelige mennesker. Herved indtog kristenhedens menneske en position i en tilværelse og en virkelighed, som blev dæmoniseret, fragmentarisk og perverteret, idet den blev reduceret til uvirkelig virkelighed. I protest mod denne kristenhedens selvforståelse kritiserer Kierkegaard ikke blot en misforstået kærlighedsopfattelse. Han kritiserer grundlaget for denne opfattelse, nemlig den idealistisk-monistiske tilværelsestolkning, der i sin enhedstænkning fortrænger mennesket ud af tilværelsen til en autonomitetens og eksklusivitetens randeksistens.

At være åndelig er altså for Kierkegaard at fastholde distinktionen mellem sanselig og selvisk med alt, hvad dette involverer – eller sagt med Løgstrup – mellem livslyst og selviskhed uden at mediere. Det er tillige menneskets mulighed for at slippe ud af sin selvkredsen. Da indholdet af kærlighedens gerning består heri, synes det tvivlsomt at give indrømmelse til Løgstrups beskyldning mod Kierkegaard som den, der »afsvider tilværelsen«. Netop fordi kærligheden, som er »i Grunden«, har sit udspring udenfor mennesket – i Gud, som er kærlighedens kilde – bliver det kierkegaardske korrektiv til kristenhedens distinktion ikke kun en uvæsentlig justering eller en spidsfindig detalje. Der er i dette tale om at modstille et livsvilkår til et andet. Og ligesom der er en underforstået sammenhæng mellem forholdet til Gud og forholdet til Næsten, sådan er der en underforstået sammenhæng mellem det teonome og det antropocentriske – altså mellem menneskets åndelighed og dets tilværelsesforståelse.

I stedet for kristenhedens distance, bortvendthed og åndeliggjorte bevæ-

gelse ud af verden, som udfoldes i mediering og askese, så er der i *Kjerlighedens Gjerninger* tale om en 180 graders vendthed mod Næsten og dermed mod verden og mod det jordiske.

Der er hermed gjort forsøg på at indkredse en grundlæggende uenighed mellem Kierkegaard og Løgstrup – en uenighed, som end ikke Løgstrup har gjort sig klart. Dette udelukker naturligvis ikke et fællesskab i problemområderne og løsningerne de to tænkere imellem.

Profilering

Skal der sluttelig levnes en smule opmærksomhed på et par væsentlige, men forskellige rehabiliteringsforsøg efter Løgstrups opgør med Kierkegaard, skal Sløk og Malantschuk inddrages til profilering.

Hvor jeg har forsøgt at redde Kierkegaard fra Løgstrup ved at påpege, at sidstnævnte har tillagt Kierkegaard og kritiseret ham for, hvad der i grunden var et af Kierkegaards væsentlige anliggender, nemlig opgøret med kristenhedens tænkning, der finder jeg, at Sløk – i lighed med Løgstrup – visse steder uproblematisk tillægger Kierkegaard kristenhedens tænkning. Men hvor Løgstrup kritiserer Kierkegaard herfor, forsvarer Sløk uforvarende denne. Det kommer klarest til udtryk, hvor han postulerer »det arkimediske punkt«, som noget, der ligger i mennesket selv. Denne tolkning går igen i Sløks »udlægning« af Kierkegaards kærlighedsopfattelse, som er et hovedemne i bogen *Kierkegaard – humanismens tænker*. Den afgørende mistolkning af Kierkegaard, Sløk hermed gør sig skyldig i, er, at han tolker Kierkegaards menneske antropocentrisk og dermed autonom i stedet for ud fra dets teonome bestemmelse. Hvor Kierkegaard hævder, at kærligheden udgår fra Gud, hvorfra mennesket får del i den, hævder Sløk, at den udgår fra mennesket. Næstekærligheden bliver da let til en selvoptagethedens kraftanstrengelse – altså på kristenhedens præmisser. Sløk væver hermed Kierkegaard ind i en spekulativ humanisme og en kristenhedens tænkning, som Kierkegaard netop gør op med.

Malantschuk er med sin grundige, immanente og ukontroversielle Kierkegaard-tolkning interessant derved, at han i og for sig bagatelliserer Løgstrups misforståelser og mistolkninger af Kierkegaard. Det er nemlig ikke på grund af dem, Løgstrup er uenig med Kierkegaard, mener Malantschuk. Men »der ligger en dybere Modsætning i deres Livssyn til Grund«. ⁶⁵

Mon ikke netop de to tænkere – Kierkegaard og Løgstrup – med mere end 100 års mellemrum havde et fælles anliggende i at gendrive kristenhedens tænkning. Den tilsyneladende uenighed – hvor voldsom den end fremstår – opstår derved, at Løgstrup uretmæssigt tillægger Kierkegaard denne tænkning. I så fald hviler uenigheden på et noget spinkelt grundlag. Spørgsmålet: I hvilken grad Malantschuk gør sig skyldig i tilsvarende mistolkning af Løgstrup – som Løgstrup har gjort sig skyldig i overfor Kierkegaard – skal imidlertid ikke besvares, men blot antydes her.

1. K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard* (Kbh. 1968), s. 112.
2. K.E. Løgstrup: »Tanker om skabelse som forståelseshorizont for evangeliet« i *Lumen* (1970), s. 76. Se endvidere: K.E. Løgstrup: *Skabelse og tilintetgørelse* (Kbh. 1978), s. 281.
3. Næste(n) skrives i det følgende med stort for at undgå forveksling med biordet næsten.
4. Jvf. f.eks. Kresten Nordentoft: *Kierkegaards psykologi* (Århus 1972), s. 464 ff. Johs. Sløk: *Kierkegaard – humanismens tænker* (Kbh. 1978). Vera Plougmann: *Søren Kierkegaards kristendomsforståelse* (Kbh. 1975) og Paul Müller: *Kristendom, etik og majeutik i Søren Kierkegaards »Kjerlighedens Gjerninger«* (Kbh. 1976). Endvidere Jørgen K. Bukdahl: *Om Søren Kierkegaard* (1981). L. Brøndum: »S. Kierkegaard om »Kjerlighedens Gjerninger«« i *Dansk Teologisk Tidsskrift* (Kbh. 1957, nr. 4) og Gregor Malantschuk: »Løgstrups Opgør med Kierkegaard« i *Kierkegaardiana*, VIII (Kbh. 1971).
5. Jvf. »Forord« i *Opgør med Kierkegaard*.
6. Ibid.
7. Specielt siderne 244-264 i *Den etiske Fordring* (Herefter DEF) og siderne 51-55 i *Opgør med Kierkegaard*. Selv om der ligger 12 år mellem de to bøger, forekommer det oplagt at tillægge Løgstrup denne formulerede interesse som drivkraften i det første opgør – især da opgøret i 1968 stort set er en reformulering af det fra 1956.
8. Denne betegnelse, som findes opbevaret i en kristen tradition, jvf. Regin Prenter: *Skabelse og Genløsning* (Kbh. 1979), specielt §19, kunne man kalde en spændingsfyldt holisme.
9. Løgstrups ordvalg, som f.eks. den lidenskabelige kærlighed, er ganske misvisende, idet Kierkegaard for tydelighedens skyld distingverer mellem hedenskabets og kristendommens kærlighedsopfattelse. Såvel hedenskabets som kristendommens kærlighed har lidenskab som udtryk.
10. DEF, s. 251.
11. Ibid., s. 252.
12. Ibid.
13. Løgstrups fremherskende substantivering af »intet« i sit referat af Kierkegaard er indirekte en brod mod den teologiske retning »Tidehverv«.
14. DEF, s. 254.
15. Ibid., s. 260.
16. Ibid.
17. *Kjerlighedens Gjerninger*, s. 39. (herefter Kj.Gj.).
18. Ibid., s. 107.
19. Jvf. »Forklaring til« *Det nye Testamente* (aut. oversættelse, 1948).
20. Kj.Gj., s. 109.
21. Ibid.
22. Ibid., s. 108.
23. Ibid., s. 109.
24. Ibid., s. 110.
25. Ibid., s. 188 ff.
26. Ibid., s. 188.
27. Ibid., s. 59 f. At næstekærligheden »ikke fuldbyrdes i kraft af budets »Du skal««, men »i kraft af en trang til at elske«, fordi kærligheden ifølge Kierkegaard er »i Grunden«, dvs., en menneskelig forudsætning, har Kresten Nordentoft bl.a. redegjort for i *Søren Kierkegaard*. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptaget-hed (Kbh. 1977), s. 168 ff.
28. Kj.Gj., s. 49.
29. Ibid., s. 57.
30. Ibid., s. 49 f.
31. Ibid., s. 50.
32. Ibid.
33. Ibid., s. 55.
34. Ibid., s. 50.
35. Ibid., s. 54. (min understregning). Herefter m.u.
36. Kierkegaards bestemmelse af lidenskab viser iøvrigt det misvisende i, at Løgstrup sætter »den lidenskabelige kærlighed« i modsætning til »kærlighed til næsten« (DEF, s. 244 ff), jvf. note 9.
37. Kj.Gj., s. 54 (m.u.).
38. Ibid.
39. Ibid.
40. Ibid.
41. Ibid (m.u.).
42. Ibid.
43. Ibid., s. 55.
44. Ibid., s. 49.
45. Ibid.
46. Ibid.
47. DEF, s. 262 ff.
48. Ibid., s. 263.
49. Ibid.
50. Ibid.
51. Ibid., s. 264.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Ibid.
55. Ibid.
56. Kj.Gj., s. 63.
57. Ibid., s. 57.
58. Ibid.
59. Et skoleeksempel på denne udryddelige tanke gør sig gældende i Sven Møller Kristensens *Den dobbelte Eros*, (Kbh. 1962). Helt eksemplarisk kommer den frem i S.M. Kristensens Kierkegaard-tolkning.
60. Kj.Gj., s. 57.
61. Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*, bd. 6, s. 180.
62. Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*, bd. 3, s. 51.
63. Noget tilsvarende taler Jakob Knudsen om Ludvig Feilbergs begreb: *Kresning – i modsætning til Ligeløb*.
64. Kj.Gj., s. 12.
65. *Kierkegaardiana* VIII (Kbh. 1971).