

Tro, håb, kærlighed. En kierkegaardsk kommentar til André Comte-Sponvilles etik

Af seniorforsker Søren Gosvig Olesen

Om kort tid udkommer André Comte-Sponvilles *En lille bog om store dyder på dansk*¹. Det drejer sig om en introduktion til etikken, formet som en gennemgang af 18 "store dyder", hvoraf den første er høfligheden, den sidste kærligheden (andre er modet, retfærdigheden, ydmygheden, tolerancen, humoren). I Frankrig har bogen været en filosofisk bestseller - over 150.000 solgte eksemplarer det første år. Den slags bøger plejer at være så meget mindre filosofiske som de sælger bedre, men Comte-Sponvilles bog er en sjælden undtagelse. Han skriver legende let og lader sin læser om at lodde dybden i hans emne.

Det følgende skal ikke være nogen anmeldelse, men en diskussion af en bestemt tematik fra bogen.

Som nævnt: André Comte-Sponville gennemgår en række dyder, med høfligheden placeret som den første, den mest overfladiske, og kærligheden placeret sidst som den dybeste. Eller, som han skriver, dyderne er ikke medfødte, de skal læres. "Ved dannelse (éducation): ved høflighed, ved moral, ved kærlighed"². Man lærer ved at efterligne; høfligheden er kun tilsyneladende moral, man handler ved at være høflig,

som om man var dydig. Tilsvarende er moralen kun tilsyneladende kærlighed; at handle moralsk er en erstatning for at handle af kærlighed. Eller med andre ord: høflighed er endnu ikke moral, men den er nødvendig. Kærlighed er mere end moral, og vi ville ikke behøve moral, hvis vi ellers var kærlige nok.

Altså er kærligheden dydernes kulmination. Det ser man også af den måde, Comte-Sponville har disponeret sin bog på. Hvor de enkelte dyder hver især behandles på ca. 20 sider, afstedkommer kærlighedens emne en lille selvstændig afhandling på knap 100 sider.

Nu er Comte-Sponville ikke kun fransk af stil. Hans emner ligger tæt på det levede liv og man kan ikke undgå at fornemme det liv, som leves i Frankrig, når han skriver om de gode manerer, om ironien, eller om ægteskabet f.eks. Og så er kristendom jo i Frankrig ikke noget, man er medlem af. I et land, hvor stat og kirke er skilt, er folk enten troende eller ateister. André Comte-Sponville er det sidste. Alligevel indbefatter kærligheden for ham alt det, som dyderne gerne skulle være. Ganske som i den kristne tro. Han tøver heller ikke med at trække på "traditionen fra Israel", som han trækker på "traditionen fra Hellas" med sin filosofiske skoling.

Som læser af Comte-Sponville, men uden hans erklæret ateistiske baggrund, har jeg ikke kunnet undgå at stille mig det spørgsmål, om kærligheden under alle omstændigheder er indbegrebet af, hvad moral skulle være. I kristendommen er kærligheden indbegrebet af de tre nådedyder, som ellers er forskellige dyder med forskellige symboler

(korset for troen, ankeret for håbet, hjertet for kærligheden): "Så bliver da tro, håb, kærlighed, disse tre. Men størst af dem er kærligheden" (1. Kor., 13, 13.) Kærligheden som indbegreb, ja, men af *al* moralsk stræben? Hvis det er sådan, så i hvilken betydning? Og hvilken kærlighed? Det kunne nok fortjene lidt nærmere kommentar.

Troen og håbet tages ikke under behandling af Comte-Sponville som kærligheden. Men jeg følger disse tre i min disposition.

1. *Tro* kan betegne meget forskelligt - lige fra at formode på et løst grundlag over at være overbevist til som menneske at være i sandhed.

I den græske tradition betyder det at tro bare at have en formodning. Det er noget, som rangerer temmelig lavt i erkendelsens hierarki, lige så lavt som formodningens flygtige genstand. I *Statens* 6. Bog beskriver Platon erkendelsens rangorden nedadgående i fire trin: indsigt, diskursiv erkendelse, formodning, illusion. Denne orden svarer til sjælens haven større eller mindre del i det sande. Man ser, at det græske ord for tro (her, *Rep.* 511a, som andetsteds: π(σ)τις) kommer næstsidst og nærmer sig det illusoriske. Formodningen eller troen bygger alene på sandsynligheden for, at noget er sådan eller sådan. Vi er langt fra troen i kristen betydning³.

At tro nærmer sig at formode, så længe det gælder en genstand, en hændelse el.lign., som man kan være overbevist om. Derfor gælder den kristne tro *ikke* primært sådan noget som en række læresætninger, en dogmatik. En

sådan tro er ikke holdbar; den vil, som Luther så det, ikke kunne "holde stand imod anfægtelsen"; den kristne tro er tiltro (fiducia) til det, vi i levende live ikke kan begribe, men må tro⁴. Tro i kristen betydning gælder evangeliet som Guds tiltale og nærmere den Gud, som mødes i denne tiltale.

Det hedder da også: "Tro er fast tillid til det, man håber, overbevisning om ting, man ikke ser" (Hebr., 11, 1.) Troens genstand er ikke blandt de ting, man ser. Det samme forhold kommer til udtryk i Johannesevangeliet, i Jesu ord efter opstandelsen, til den vantro discipel, Thomas: "Fordi du har set mig, tror du; salige er de, som ikke har set mig og dog tror" (Johs., 20, 24.) Troens verden er ikke den synlige. Men den er heller ikke slet og ret en anden verden. Jesu rige er ikke af denne verden og dog midt iblandt os.

Kierkegaard har beskrevet dette forhold med en person fra stadiernes galleri, den troende som han kalder for *troens ridder*. "Jeg examinerer hans Sikkelse fra Top til Taa, om der ikke skulde være en Revne, igjennem hvilken det Uendelige tittede ud. Nei! Han er heelt igjennem solid. Hans Fodfæste? er kraftigt, tilhører ganske Endeligheden, ingen pyntet Borgermand, der Søndag-Eftermiddag gaer ud paa Fresberg, træder grundigere paa Jorden..." etc.⁵ i humoristisk duplicitet over flere sider stigende -n'en *déplaise à M. Comte-Sponville!*⁶ - til det ironiserende eller satiriske.

2. *Håb.* Som det gamle testamente rummer en fortælling om syndefaldet, hvor Eva indbyder Adam til at spise af æblet fra kundskabens træ, sådan rummer den græske mytologi sin fortælling om et syndefald. Antiheltindens navn er her Pandora, fremstillet af Hefaistos på Zeus' befaling og som bliver sendt Epimetheus (den eftertænk-somme) til afstraffelse af menneskehe-den, som gennem (den forudseende) Prometheus er kommet i besiddelse af den guddommelige ild. Ifølge overleve- ringen tager Epimetheus da heller ikke straks i betænkning at favne Pandora, af Olympens gudinder begavet med alle skønne fortrin (se navnet!) Men vel efter endt favntag tøver Epimetheus ikke heller med at åbne Pandoras medgift (efter græsk tradition et tillukket kar), hvorved guderne får deres hævn, thi fra Pandoras kar spredes alle onder ud over menneskene: arbejde, sygdom, vanvid, lidenskab, last, ælde... Så hedder det, i Hesiods version (*Værker og dage*, v. 96-97):

Håbet alene forblev i sin faste og ubrudte bolig
inden for lerkarrets rand, og
det flygtede ikke af gårde...⁷

Javist, mytens logik er haltende (*håbet* befinder sig dér, hvor guderne har skjult alle menneskets *dårligheder*)⁸. Men i alle tilfælde udgør håbet så tydeligt *det sidste*, mennesket har *tilbage*. Håbet er, hvad mennesket har tilbage, når det ikke har andet, og derved er håbet også tæt på at være illusorisk.

At håbe er at forholde sig til det mulige (at være "håbefuld" betyder

ikke kun at håbe, men lige så vel at rumme muligheder⁹), til det, som ikke er, men som kan blive. Dermed er forbindelsen til fremtiden klar, som den er det på de sprog, hvor samme ord betegner det at håbe og det at vente. At leve i håbet er at leve i muligheden, i fremtiden¹⁰. At leve i håbet er godt på vej til at være en fantast, en projektmaker, som har mere styr på sin færden om tyve år end på dagen imorgen. Derfor kan håbet slå om i sin modsætning, fortvivlelsen, når muligheden tilintetgøres af virkeligheden, for det *er* ikke i muligheden, jeg lever.

Håbet er logisk nok underliggende tema i *Sygdommen til døden*, Kierkegaards lille afhandling om fortvivlelsen. Det er også for Kierkegaard at miste sig selv at leve i håbet: "Dette Selv bliver en abstrakt Mulighed, det spræller sig træt i Mulighed, men det kommer ikke af Stedet og heller ikke til noget Sted, thi det nødvendige er just Stedet"¹¹. Selvet er ifølge Kierkegaards bestemmelse en syntese af uendelighed og endelighed som det er en syntese af mulighed og nødvendighed.

Fortvivlelsen opstår på mange måder - ved at selvet mangler uendelighed eller ved at det mangler endelighed eller ved at det mangler mulighed eller ved at det mangler nødvendighed. Selvet kan være fortabt i et af syntesens led. Men det afgørende er ifølge Kierkegaard ikke, at der så findes en gylden middelvej; der er ikke tale om noget kompromis. Når hans tale er om *håbet*, forkaster han den almindelige ("menneskelige") tale om, at der er da håb endnu, at dette menneske, denne alder, dog stadig "er

riig paa Haab"¹², at det frygtede "forhaabentligen, formodentligen o.s.v."¹³ ikke vil indtræffe. Tværtimod, her gælder det den fortvivlede, den som siger: Nu går det ikke mere! Nu er alting slut! Han taler om den situation, hvor "Mennesket er bragt til det Yderste, saa der menneskelig talt ingen Mulighed er". Det er med denne situation for øje, han indfører den kristne forståelse af håbet. "Det Afgjørende er: for Gud er Alt muligt. Dette er evig sandt og altsaa sandt i ethvert Øieblik"¹⁴. Filosofisk er det her afgørende, at dette: for Gud er alt muligt, i den fortvivledes tilfælde ikke er håndgribeligt, ikke er til at få øje på: det kristne håb bliver først tilgængeligt, når alt jordisk håb er ude.

Således forstået retter håbet sig *ikke* mod noget fremtidigt. Håbet er, moderne sagt, mindre en forventning end en indstilling. "Til det håb er vi frelst! Men et håb, som man ser opfyldt, er ikke noget håb; for hvem håber på det, man kan se? Men håber vi på det, vi ikke ser, venter vi på det med udholdenhed" (Rom, 8, 24-25). Ganske som troen bestemmes håbet bibelsk ud fra modsætningen mellem synligt og usynligt.

3 *Kærlighed.* Herved forstår kristendommen: Næstekærlighed. Den tekst, som i denne forbindelse har opnået status af klassiker, især til brug for kirkelig vielse, og som også Auguste Comte-Sponville citerer med tilslutning¹⁵, er hentet fra Paulus' 1. brev til korintherne (13, 4-7) og lyder som følger:

"Kærligheden er langmodig, kærligheden er mild; den misunder ikke;

kærligheden praler ikke, bilder sig ikke noget ind. Den gør intet usømmeligt, søger ikke sit eget, lader sig ikke hidse op, bærer ikke nag. Den finder ikke sin glæde i uretten, men glæder sig over sandheden. Den tåler alt, tror alt, håber alt, udholder alt."

Med den kristne bestemmelse af troen og håbet er der indført et bestemt forhold til det himmelske, det usynlige. Dette forhold viser sig her som kærlighed til Gud, i forholdet til det andet menneske som næstekærlighed - men vielsen gælder et forhold til ét andet menneske og kærligheden ligger her nærmere forelskelse, lidenskab. Og ærligt talt, er den kærlighed langmodig, er den mild? Lader den sig ikke ophidse, bærer den ikke nag? Og glæder den sig virkelig over sandheden? *Er der overhovedet nogen forbindelse mellem denne jordiske og den himmelske kærlighed, mellem de to former for kærlighed kendt som Eros og Agape*¹⁶?

Til det anførte og ofte anvendte skriftsted: *for det første*, at kærligheden ses at rumme de to andre dyder ("tror alt, håber alt"), og *for det andet*, at kærligheden så at sige resumerer selve gudsforholdet. Thi som skrevet står: "Gud er kærlighed, og den, som bliver i kærligheden, bliver i Gud, og Gud bliver i ham" (Johs.' 1. brev, 4, 16.) Så meget mere bliver det afgørende at bestemme forholdet mellem den "agapiske" og den "erotiske" kærlighed.

Vi genfinder konstellationen himmelsk og jordisk kort efter i samme tekst." Hvis nogen siger: "Jeg elsker Gud" og hader sin broder, så er han en



"Lære stykker". Fot. Lis Steincke. Kort- og Billedafdelingen.

løgner; thi den, der ikke elsker sin broder, som han har set, han kan ikke elske Gud, som han ikke har set." (Johs.' 1. brev, 4, 20). Det er ikke muligt at elske den usynlige Gud for den, som end ikke kan elske sit synlige medmenneske. Men igen, af hvilken art er denne kærlighed - broderlig, vil man vel svare i relation til dette sted; men gælder det stadig, hvis lidenskaben, forelskelsen blander sig i forholdet, eller omvendt, har lidenskab eller forelskelse nogen chance for at rumme den himmelske kærlighed, er den usynlige Gud ikke netop usynlig på grund af den synlige kærlighedens genstand?

Man kan mene, at der kun er tale om homonymi, når så vel næstekærligheden som kærligheden til ét andet menneske betegnes med samme ord. Og man kan mene, at det er forkert, "for meget", at citere korintherbrevet til vielsen. Er det ikke at fremme forvekslingens sag? Uklare bestemmelser af det ene og det andet kan ligefrem føre til identifikation¹⁷. Som om kærlighedens jordiske og himmelske aspekter var slet og ret sammenfaldende. Men skal man trække et så skarpt skel, at den jordiske kærlighed ligefrem stemples som "patologisk"¹⁸? Lidenskab, πάθος, er det jo. Men er det *kun* lidenskab, eller rettere: har lidenskaben ikke sin væsentlige andel i kærligheden?

Ifølge Kierkegaard, jo. Han beskriver den jordiske kærlighed nærmest som begyndelsen til den erfaring, hvori mennesket vender sig til det himmelske: "thi dette er Hemmeligheden ved den jordiske Kjerlighed, at den har et Præg af Guds-Kjerligheden paa sig, uden hvilket

den vilde blive en Taabelighed, eller en fad Leflen, som om det ene Menneske var saaledes fuldkommen i Forhold til det andet, at det kunde vække denne Angest eller være istand til i Sandhed at tage Alt."¹⁹ Også for Kierkegaard er kærligheden usynlig. Og ganske tilsvarende kan "den christelige Kjerlighed" være indeholdt i "de forskjellige Arter af Kjerlighed"²⁰ - den *kan* være, men det kan ikke afgøres ved at se efter.

Kærligheden er dydernes sum. Er den stadig en dyd? Er den for så vidt overhovedet inden for menneskets rækkevidde? Kierkegaard taler netop, hvor han i *Frygt og Bæven* skelner mellem Abraham og den tragiske helt, om en "Suspension af det Ethiske". Med troens ridder bevæger vi os ud over det etiske, for "*Troen er en Lidenskab*"²¹. Just dét måtte forekomme en Kant patologisk: uetisk. Hvad så hvis troens lidenskab endda skal have del i den jordiske kærlighed? For ikke at tale - med Comte-Sponville - om denne lidenskab uden himmel!

Som nævnt, også Comte-Sponville citerer 1. korintherbrev, til vidnesbyrd om den kærlighed, som han i sin afhandling vil retfærdiggøre, "men uden Gud"²². Og dog med samme distance som mange kristne - at citere denne tekst i forbindelse med vielsen er at fremme illusionen om, at "det er nok at være forelsket for at kunne leve i overensstemmelse med den højeste etik" (T380, n.198). Kærligheden er dydernes kulmination, deres opfyldelse. Men hvilken kærlighed? *Eros* eller *agape*? Kærligheden er jo begge dele. Men den

er også mere. Platon beskriver i *Symposium* kærlighedens opstigning, fra den skønne, synlige genstand til det usynligt skønne, til skønhedens idé. Kristendommen beskriver noget lignende. I den opstigning, Comte-Sponville fremstiller med støtte især i Aristoteles, indskydes kærligheden som *philia* som mellemlid mellem *eros* og *agape*. Man plejer at oversætte *philia* med venskab, dog ikke altid (jvf. at *philosophia*, *philia* til *sophia*, oversættes *kærlighed* til visdom). Uden denne kærlighed er overgangen fra *eros* til *agape* umulig; det er Comte-Sponvilles påstand.

Eros er en lurvet gud, uden sko, uden bolig, altid på jagt efter det, som er godt og skønt, altid fyrig, sulten, grådig. Kærligheden er *mangel*. Her er det Lacan, Comte-Sponville følger (T300, n. 16etc.). Intet giver næring til forelskelsen som det, *ikke* at have, men når vi så *har fået* hinanden... Hører forelskelsen så op? I hvert fald de fleste romaner! Defineret som mangel dør kærligheden af sin egen fylde, når der ingen mangel er mere, når dét er en mangel. "Det sker en sjælden gang, at nogen fortæller mig om et par, som skulle have oplevet dette - sammensmeltningen, det absolutte, denne fylde... Man har også fortalt mig om forskellige personer, som tydeligt har set Jomfru Maria, og det tillægger jeg heller ingen særlig betydning" (T303). Måske er denne erotik også på spil i religionen - "Gud er det, som mangler absolut" (T314). Men det er ikke budskabet.

Philia derimod, er ikke mangel, men kærlighed uden krav om genkærlighed. Det er kærligheden som

overskud, som glæde. Netop derfor har vi svært ved at se denne følelse som andet end venskab: Den er ikke et ønske om at have den anden, men et ønske om at den anden må *have eksistens*, f.eks. ønske for den anden om, at livet må lykkes for ham eller hende mindst lige så godt som for én selv (T333). Aristoteles taler i denne betydning om *philia* mellem mand og kvinde, eller mellem forældre og børn. Enhver kan forelske sig (ønske det, som mangler); at elske er en anden sag - det er ikke at ville have, men at ville give. Det er *ikke at insistere*: at lade dig få det "rum", jeg kunne få, men som skal til, for at du kan eksistere. Det er: at lade den anden - *være*.

Agape er denne mildhed, som giver styrke til at *være*, til *mere*. Det er den mildhed, som giver styrke ved ikke at bruge sin styrke. Guddommelig styrke, guddommelig kærlighed, *agape* som hvor det hedder, at Gud er kærlighed. Det er kærlighedens afkald på egenkærlighed. At elske sin næste som sig selv. At elske sig selv som en fremmed, ikke anderledes, med samme mildhed, siger Comte-Sponville med Simone Weil. "Det er muligt, at den sidste kærlighed egentlig ikke er andet end en strålekrans (un halo) af mildhed, af medfølelse og retfærdighed, som kommer for at bremse voldsomheden i manglen eller glæden, som kommer for at moderere eller udhule det for brutale eller for fyldte i vore andre former for kærlighed" (T383). Således er der, Kristus eller ej, et budskab i Evangelierne, som går langt ud over talen om *eros* og *philia*.

O pdelingen i himmelsk og jordisk er utilstrækkeligt forstået, når den fører til et absolut skel mellem *eros* og *agape*. Der er snarere tale om et spil mellem synligt og usynligt, det spil som også kan følges, hvad angår troen eller håbet. Aldrig helt på det synliges, aldrig helt på det usynliges side. Med kærligheden begynder tilsyneladende en anden historie. Vi kan forstå den med *philia* som mellemed for *eros* og *agape*. Men kærlighedens opstigning

er sjælden i denne verden, hvor man vil have syn for sagn og hvor alt, hvad du siger, kan blive brugt imod dig.

Måske er det derfor, André Comte-Sponville igen og igen citerer denne formulering af Cesare Pavese: "Du er elsket den dag, hvor du kan vise din svaghed, uden at den anden benytter sig af det til at hævde sin styrke". Hvis dét er lidenskab, så er det (sagt i forhold til ordets gængse brug - og i forhold til Kierkegaard) *en anden lidenskab*.

Noter

- 1 *Petit traité des grandes vertus*, Presses universitaires de France, Paris 1995. Da overs. ved Jesper Tang: *En lille bog om store dyder*, Samlerens forlag, København 1998 (i det flg. forkortes *Traité*).
- 2 *Traité* 295.
- 3 "Die Bildungen vom Stamm $\pi\iota\sigma\tau$ - haben im klassischen Griechisch keine religiöse Bedeutung" (J. Ritter et al.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1971 etc. - i det flg. HwDPh -, art. Glaube, vol. 3, col. 628).
- 4 Luther cit. in HwDPh, art. Glaube, vol. 3, col. 636 og col. 637.
- 5 S. Kierkegaard, *Samlede Værker*, 3. udg., Gyldendal, Kbh., 1962, bd. 5, p. 37 frem til p. 39.
- 6 Humorens status i forhold til ironien (snarere ondskab end humor ifølge *Traité* 278) forekommer mig ikke så afklaret, men sagen er vanskelig at få klarhed i. På en skala gående fra uskyld til ondskab ville spøg og humor ligge nærmest det første (men den rene uskyld er sjældent morsom), ironi, sarkasme, satire, latterliggørelse nærmest det sidste. Når sidstnævnte forveksles med spydighed, perfiditet etc., ender man i den rene ondskab og er atter ude over det morsomme. Om mangel på ironisk sans er mangel på humor, er et filosofisk spørgs-

mål, hvis behandling må forudsætte en mindre knivskarp skelnen (måske lader humoren og ironien sig forlige, hvis man ophæver Comte-Sponvilles bestemmelse af ironien som *rettet mod andre*? Hvis troens ridder er lattervækkende, er det vel fordi *verden* er det?) Hvad denne mangeltilstand skyldes, er derimod et psykologisk problem.

- 7 Lene Andersens oversættelse, Klassikerforeningen, Gyldendal, Kbh. 1973, p. 46.
- 8 cf. hertil R. Graves: *The Greek Myths*, Penguin, London 1955 etc. 1, p. 145 og p. 149.
- 9 Håbet ($\epsilon\lambda\pi\tau\varsigma$, spes) betegner fra først af forventningen, det blotte "Zukunftsbezug" (HwDPh, art. Hoffnung, vol. 3, col. 1157), således også på dansk, om personer: "en høist haabefuld ung Mand", tidl. ligeledes om ting osv.: "saa haabefuld en Anledning til at komme ... til Kundskab", "et haabefuldt Træ til at gaee ud!" (*Ordbog over det danske Sprog*, Gyldendal, Kbh. 1918 etc., vol. 7, col. 551).
- 10 En analyse gående i denne retning antydes af Heidegger: *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1927 etc.: "Der Hoffende nimmt sich gleichsam mit in die Hoffnung hinein...", cf. op.cit., p. 345.
- 11 Kierkegaard, S.: *Sygdommen til Døden*, *Samlede Værker*, bd. 15, p. 93.

- 12 Ibid., p. 95.
13 Ibid., p. 96.
14 Ibid., p. 95.
15 "C'est ici le lieu de citer..." *Traité* 380.
16 se hertil HWdPh, art. Liebe, vol. 5, col. 291. En oversigt over problemets historie findes i W. Schneiders: *Naturrecht und Liebesethik*, Olms, New York, 1971, specielt side 20f.
17 Således hos en moderne teoretiker som Deepak Chopra, cf. dennes art. "Does God have Orgasms?" in *Playboy*, jan. 1997, pp. 88-90 og pp. 184-189. Jeg er speciallæge Bent Eikard en særlig tak skyldig for denne henvisning.
18 som hos Kant, cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 17 (Felix Meiner udg., Hamburg 1965): "pathologische Liebe".
19 Kierkegaard: *Atten opbyggelige Taler, Samlede Værker*, Bd. 4, p. 74.
20 Kierkegaard: *Kjerlighedens Gjerninger, Samlede Værker*, Bd. 12, p. 143, cf. *ibid.*, p. 356 og p. 68.
21 Kierkegaard: *Frygt og Bæven, Samlede Værker*, Bd. 5, p. 62 (kursiv her).
22 *Traité* 380 (i det flg. T).