

Tro og fornuft hos Søren Kierkegaard

Aspekter fra et gennemgående tema

Jakob Valdemar Olsen

Adjunkt, Fjellhaug International University College Denmark
jo@dbi.edu

Søren Kierkegaard (1813-1855) er af og til blevet beskrevet, som en fortæller for det absurde og irrationelle. Francis Schaeffer (1912-1984) er en, der læser ham sådan:

Kierkegaard came to the conclusion that you could not arrive at synthesis by reason. Instead, you achieved everything of real importance by a leap of faith. So he separated absolutely the rational and logical from faith. The reasonable and faith bear no relationship to each other, like this:

FAITH

THE RATIONAL AND
THE LOGICAL

[...] *the important thing about him is that, when he put forth the concept of a leap of faith, he became in a real way the father of all modern existential thought, both secular and theological.*

As a result of this, from that time on, if rationalistic man wants to deal with the real things of human life (such as purpose, significance, the validity of love) he must discard rational thought about them and make a gigantic, non-rational leap of faith.¹

Denne læsning af Kierkegaard, er Schaeffer ikke ene om. Kierkegaard er også af andre blevet forbundet med decisionisme, fideisme og vilkårlighed, hvilket er blevet fremført som en kritik af ham – i reglen er fideisme et skældsord. Selvom der også er dem, der positivt bruger Kierkegaard med

særlig vægtlægning på begreber som absurditet og lidenskab, og taler om kristendommen som et sted, ”hvor alt fornuftmæssigt set er ubegribeligt”, som en tro der ”kun kan begrundes ved sig selv”, hvilket Johannes Sløk (1916-2001) er et eksempel på.²

Mit ønske med denne artikel er ikke at dvæle ved Schaeffers tænkning eller Kierkegaard-receptionen, men at beskrive aspekter ved Kierkegaards forfatterskab med udgangspunkt i spørgsmålet om tro og rationalitet. Temaet er centralt hos Kierkegaard, og i læsningen af ham, men det er ikke et emne, der simpelt lader sig beskrive, for det er hos Kierkegaard fastholdt dialektisk, for nu at bruge et af de ord, han godt kan lide. Hvis man tror, man udialektisk kan fjerne det rationelle fra troen, misforstår man Kierkegaard, ligesom hvis man tror, man kan identificere tro og rationalitet. Forholdet er et spændingsforhold i den forstand at spændingen må fastholdes. Hvis man identificerer tro og det irrationelle, er spændingen opløst og sagen misforstået.

Kierkegaard er ofte refereret som en, der taler om at springe ud på de 70.000 favne vand. Et sådant udtryk kunne Kierkegaard sikkert godt have anvendt, men det er værd at hæfte sig ved, at han aldrig taler sådan. Han siger i stedet, at den troende allerede befinder sig på dybet, de 70.000 favne vand, og er ved godt mod der (6,411).³ Eller han kan beskrive

menneskelivet generelt, som et liv på dybet (7,131). Der er en grundlæggende usikkerhed, som vi må leve med og ikke kan komme udover. På den baggrund er det, at Kierkegaard protesterer imod forsøget på at få ophævet det usikre og gøre alt objektivt sikkert. Det projekt lader sig ikke virkeliggøre, ifølge Kierkegaard. Men ikke dermed sagt, at alle valg så er lige gode bare de gøres med alvor og i lidenskab.

Det, jeg vil gøre i det følgende, er at dvæle ved nogle af de steder hos Kierkegaard, hvor troen kan synes at være irrationel og vilkårlig, for derved at få beskrevet aspekter af Kierkegaards forståelse af tro og rationalitet. Emnet er så gennemgående hos ham, at det i en artikel ikke er muligt andet end bare at pege på nogle af de væsentlige sider ved hans forståelse af troen.

Tro og rationalitet hos Johannes Climacus

Som allerede antydnet, så er Kierkegaards syn på kristendom og rationalitet i sekundærlitteraturen ikke entydig.⁴ Kierkegaard ynder at formulere sig skarpt og dermed også til tider provokerende, hvilket kan lægge op til misforståelser. I *Philosophiske Smuler* lader han Johannes Climacus udtale: ”Modsætninger vise sig nu stærkest ved at stilles sammen” (4,289). Der ligger altså en pædagogisk interesse i at tydeliggøre et enten-eller. Hensigten er ikke det misforståelige, men det tydelige.

I *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* lader han samme pseudonym sige:

Her er en saadan Definition paa Sandhed: den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den høieste Sandhed der er for en Existerende [...] Objektivt har han da kun Uvisheden, men netop dette strammer Inderlig-

hedens uendelige Lidenskab, og Sandheden er netop dette Vovestykke, med Uendelighedens Lidenskab at vælge det objektivt Uvisse [...] Men den givne Bestemmelse af Sandhed er en Omskrivning af Tro. Uden Risiko ingen Tro (7,186-187).

Dette citat, taget ud af sin sammenhæng, kan læses på flere måder. Det kan læses som en hyldest til irrationalitet og vilkårlighed, som decisionisme og fideisme. Når der er risiko, er der tro. Jeg kan derfor tro det mest absurde, tåbelige, uvisse, usandsynlige, bare jeg gør det lidenskabeligt og oprigtigt. For eksempel kunne jeg være en lidenskabelig, engageret, autentisk, oprigtig nazist og dermed opfylde Kierkegaards anbefalinger.

Denne læsning af Kierkegaard eller Climacus vil dog være en fejl læsning, hvilket Climacus forskellige steder gør opmærksom på. Det, han siger andre steder, kan derfor hjælpe til at afklare hvad pointen er med udtrykket ”den objektive Uvished”.

Climacus rejser spørgsmålet om ”den blot subjektive Bestemmelse af Sandheden” (7,178) ender i den konsekvens, at galskab og sandhed bliver umulige at skelne, for begge kan være udtryk for inderlighed. Han afviser tanken ved at sige, at galskab, afsindighed ikke er præget af uendelighedens lidenskab, men af lidenskab i forhold til noget endeligt. Afsindighed er præget af en fiks tanke i forhold til noget endeligt.

Det, han stiller op overfor hinanden, er det subjektive og det objektive. Og hvad der er typisk for Kierkegaard, så rendyrker Climacus de to positioner for at tydeliggøre en pointe. Styrken er klarheden, en umiddelbar tydeliggørelse af pointen, men faren er misforståelsen og dermed uklarheden, for i sin ekstreme form kan billedet forvrænges. Climacus bruger en

del plads på at beskrive den objektive tilgang til verden som udtryk for galskab. Det er for ham vigtigt at fremhæve, fordi han lever "i en objektiv Tidsalder" (7,178). Der er altså en korrektion, der må finde sted, fordi inderligheden negligeres (7,178) og objektiviteten dyrkes. Et eksempel på afsindighed, som Climacus giver, er en gal mand, der bliver ved at gå rundt og sige "Bum, jorden er rund". Udsagnet er sandt, det er objektivt korrekt, men alligevel udtryk for galskab. Det han derfor vil understrege og anbefale i en gal, objektiv tidsalder, er tilegnelsen, det subjektive, valget, afgørelsen.

Men faren står jo stadig tilbage, om muligheden for inderlighedens galskab, blandt andet fordi Climacus netop fremhæver kristendommen ikke alene som inderlighed, men som inderlighed og tilegnelse i forhold til en særlig historisk begivenhed, nemlig guden i tiden, inkarnationen. Vel og mærke en historisk begivenhed der er paradoksal og derfor bryder med det umiddelbart historiske, men er dog stadig historisk. Derfor kan det være relevant at pege på andre steder hos Climacus, hvor subjektivitet og rationalitet knyttes sammen. For eksempel får vi at vide, at det absurde, som han peger på, er ikke det samme som nonsens: "Nonsens kan han derfor ikke troe mod Forstanden, hvad maaske En vil befrygte, thi Forstanden vil netop gennemskue at det er Nonsens og forhindre ham i at troe det" (7,516). Forstanden skal altså stadig bruges.

En lignende positiv beskrivelse af forstand og fornuft findes også andre steder hos Climacus. Han har en positiv interesse i Aristoteles og antik græsk tænkning, hvilket blandt andet kommer til udtryk i beskrivelsen af etikken: "Jeg ønsker ved disse Ord at minde om Plutarchs fortræffelige Definition paa Dyd: 'den etiske

Dyd har Lidenskaberne til Materie, Fornuften til Form.' Cfr. hans lille Skrift om de etiske Dyder" (7,150). Et afgørende fokus i *Efterskriften* er etik, og udfoldelsen af etikken sker ikke mod fornuften, men med den. En stadig gentaget pointe i skriftet er fremhævelsen og interessen for eksistens og inderlighed:

Min Hovedtanke var, at man i vor Tid formedelst den megen Viden havde glemt hvad det er at existere, og hvad Inderlighed har at betyde, og at Misforståelsen mellem Speculationen og Christendommen maatte lade sig forklare deraf [...] Havde man glemt hvad det er at existere religieust, havde man vel ogsaa glemt, hvad det er at existere menneskeligt, dette maatte altsaa bringes frem (7,226).

Det, han bekæmper, er spekulatøren, som han betragter som et forsøg på at objektivere verden og dermed forlade den, hvilket i virkeligheden er umuligt: "Den moderne Speculation har opdrevet Alt for at Individet objektivt kan komme ud over sig selv; men dette lader sig slet ikke gjøre; Existentsen holder igjen [...]" (7,180). Forstanden skal ikke opgives, men skal forstås ret, den skal kobles med eksistensen: "Al væsentlig Erkjenden angaaer Existents" (7,181). Derfor bliver vægten lagt på etik og derfor kan han positivt bruge Aristoteles og hans sammenkobling af antropologi og etik (7,285). Det drejer sig ikke om at abstrahere sig ud af tilværelsen, hvilket ifølge Climacus kendetegner samtiden, men om etisk at fordybe sig i tilværelsen, tilegne sig den viden man derved finder: "Men det Ethiske er jo ikke blot en Viden, det er tillige en Gjøren, der forholder sig til en Viden [...]" (7,149), hvilket er præcis Aristoteles' beskrivelse af etikken. Derfor kan Kierkegaard beskrive det etiske som inderlighed (7,133), for det drejer sig om

tilegnelse, om forening af viden og gøren. Og det, som kendetegner inderligheden i sit maksimum, siger Climacus, er kristendom (7,255-256).

Det, der altså har hans interesse, er etik, subjektivitet, inderlighed, som ikke er præget af irrationalitet og vilkårlighed, men af sammenstilling af viden og gøren, hvilket i sit maksimum er kristendom. Derfor er det, at han vil fastholde, at ”Dersom Paradoxet og Forstanden støde sammen i den fælleds Forstaaelse af deres Forskjellighed, da er Sammenstødet lykkeligt som Elskovens forstaaelse” (4,253). Forstanden udslettes ikke, men bruges.

Hans skepsis overfor det objektive er præget af det han ser som tidens tendens, nemlig systemtænkning og forsøg på etisk undvigelse. Og dog vil han ikke dermed benægte, at der kunne være et system. Ideelt set er systemet der: ”Et Tilværelsens System kan ikke gives. Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde. Dette ligger ei heller i det Sagte. Tilværelsen selv er et System – for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand. System og Afsluttedhed svare til hinanden, men Tilværelse er netop det Modsatte” (7,114).

Fordi mennesket lever i tiden og ikke har fuldstændig viden om, hvad dagen i morgen vil bringe, kan det ikke konstruere systemet. Og fordi fortiden kun kan beskrives som en tilnærmet sandhed (7,30-32), kan systemet aldrig blive afsluttet, hvis fortiden skal tages med. Det, der giver en verdensanskuelse, er springet, valget, afgørelsen, det subjektive. Derfor må dette accentueres uden dermed at uddrive fornuften. Tværtimod, når man fordyber sig i eksistensen, så bruges fornuften til at nærme sig det væsentlige: ”Saa lidet som Dialektik, saa lidet er det Comiske en Fjende af det Religieuse, hvilket tværtimod Alt tjener og lyster” (7,474 – cf. også 7,444-445).

Det etiske er det oprindeligste (7,133), det grundlæggende menneskelige, og fører i fordybelsen i retning af det religiøse. Hvad der er sandt menneskeligt uddrives ikke, men får sin rette plads, hvilket også gælder fornuften. Climacus vil ikke afvise historiske undersøgelser, tværtimod anbefaler han det og beundrer det (7,32-33), men problemet er, hvis man på noget ligefremt historisk skal afgøre sin evige salighed, så bliver man aldrig færdig, for den historiske videnskab bliver aldrig færdig. Afgørelsen ligger i subjektet uden at ligge der vilkårligt. Det betyder, at også det historiske bliver en del af interessen, hvis det får sin rette plads.

Climacus vil altså ikke afvise historievidenskaben og de resultater, som kommer derved. Og det samme gælder filosofien eller spekulatjonen:

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

Filosofi, fornuft, spekulatjon, historievidenskab, tilnærmet viden har alt sammen værdi og er vigtigt at give sig hen til, såfremt det får sin rette plads. Det må tages alvorligt, at valg, subjektivitet og afgørelse er en del af enhver menneskelig tilegnelse og forståelse, og at historisk viden kun er en tilnærmet viden. Ingen overbevisning kan undgå det subjektive element, som ligger i tilslutningen.

Climacus vil ikke ophæve fornuften, men bruge den til at nå det, han kalder det oprindeligste: Det etiske er ”det Oprindeligste i ethvert Menneske” (7,134).

Derfor kan han i princippet ramme alle mennesker, ved at fremhæve og fokusere på det etiske. Det må ske gennem en fordybelse i eksistensen.

Alle citater ovenfor er blevet givet af Johannes Climacus, men andre pseudonymer og skrifter af Kierkegaard kunne også inddrages. Det særlige ved Climacus er, at han udtaler om sig selv, at jeg ”end ikke udgiver mig for at være en Christen” (7,424), ”jeg er ikke den Religieuse” (7,454), ”Undertegnede, Johannes Climacus, der har skrevet denne Bog, udgiver sig ikke for at være en Christen” (7,560). Dette pseudonym af Kierkegaard, forsøger altså at forstå og beskrive troen udefra, samtidig med at han mener, at han har forstået troen, så langt som man nu kan forstå den udefra. Men selvom han beskriver udefra, så er der stor overensstemmelse med, hvad vi ellers kan finde hos Kierkegaard. Og en fordel, ved netop at bruge Climacus, er, at paradoks og absurditet fylder en del hos netop ham. Når derfor forholdet mellem tro og rationalitet hos Kierkegaard, skal skitseres, kan Climacus ikke undgås.

Historie og kristendom

Kierkegaard har en pointe, der er vigtig, men samtidig er det også en pointe han dyrker og samler sig om i en sådan grad, at der er væsentlige spørgsmål, han ikke tager op. Ikke fordi de principielt er udelukket fra hans overvejelser, men fordi det er subjektivitetsspørgsmålet, der tager opmærksomheden. Det etiske, det eksistentielle, tilegnelsen er afgørende for ham.

Det, som er en fare ved Climacus' tilgang, er, at det historiske bliver behandlet på en sådan måde, at det reelt bliver ophævet, hvorved vi ifølge Climacus, igen ender i det sokratiske eller det spekulative, hvor det evige fylder alt. Eller også at vi forsøger gennem historiske undersøgel-

ser med sikkerhed at bevise, hvad der ikke kan bevises. Hvis vi ikke skal ende der, så må det ud fra Climacus' forudsætninger også være relevant at undersøge, argumentere og diskutere de historiske spørgsmål, hvis det gøres på en måde, som tager alvorligt, at en historisk sandhed aldrig i ideel forstand er fuldstændig afsluttet, for nye beviser og argumenter kan blive bragt på banen i fremtiden.

Hvis det virkelig forholder sig sådan, at det historiske, som troen retter sig imod, reelt er historisk, så kan historiske overvejelser være relevante for troen. Dog må det siges, at Climacus' beskrivelse af det historiske er yderst spændingsfyldt og det i en sådan grad, at han står i fare for at ophæve det historiske midt i ønsket om at fastholde det.⁶

Det, der er det absolutte paradoks, er, at det evige er kommet ind i tiden, guden i tiden. Den evige sandhed kommer udefra og konfronterer mennesket i tiden. Gud bliver menneske og møder mennesker som menneske, kommer *inkognito*. Kan man se det, ifølge Climacus? Nej, det er skjult. Kun troen ser det. Og for at tro det, må muligheden for at tro, betingelsen som han siger, gives (4,261). Det historiske er virkeligt, men at det er guden, vidunderet, kan kun troen se, hvilket betyder, ”at det Historiske i concretere Forstand er ligegyldigt; vi kan lade Uvidenheden indtræde i Forhold dertil og lade Uvidenheden ligesom tilintetgjøre det ene Stykke efter det andet, historisk tilintetgjøre det Historiske; naar blot Øieblikket endnu er tilbage, som Udgangspunkt for det Evige, er Paradoxet tilstede” (4,262).

Troen er ikke, siger Climacus, en erkendelses-akt eller en viljes-akt (4,26), siden troen er noget, der må gives. Man kan hverken gennem fornuften eller gennem viljen komme ind i troen. Det er ikke historisk viden i objektiv forstand, der

skal formidles, men et møde med guden, hvilket betyder:

Selv om den samtidige Generation ikke havde efterladt Andet end disse Ord: 'vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet iblandt os, og er derpaa død' – det er mere end nok. Den samtidige Slægt har gjort det Fornødne; thi dette lille Advertissement, dette verdenshistoriske NB. er tilstrækkeligt til at blive Anledning for den Senere og den vidtløftigste Efterretning kan dog i al Evighed ikke blive mere for den Senere (4,300).

Jeg er enig med Evans i hans tolkning af "dette verdenshistoriske NB", at det skal forstås sådan, at selv den, der ikke ved noget videre om det historiske kan tro, for det, som er baggrunden for troen, er betingelsen, som må gives.⁷ Ligheden mennesker imellem fastholdes. Men faren er, som tidligere sagt, at det historiske i Climacus' aftapning bliver så specielt, at det ikke er historisk mere.⁸

Han skelner imellem et simpelt historisk faktum, et evigt faktum og et absolut faktum (4,296-297). Et historisk faktum er relativt. Et evigt faktum er indifferent overfor det historiske. Guden i tiden er derfor hverken et simpelt historisk eller et evigt faktum, men et absolut faktum, som "er dog tillige historisk" (4,297). Fordi det forholder sig sådan, er det vigtigt, at det historiske ej heller "tages bort, thi da have vi kun et evigt Faktum" (4,297). Det historiske insisterer han på, men faren er, at det bliver historisk på en sådan måde, at det i virkeligheden ikke er historisk.

Hvis vi fastholder det historiske som uomgængeligt, hvilket Climacus mener vi skal, så kan vi læse hans udsagn om, "at det Historiske i concretere Forstand er ligegyldigt" (4,262), som udtryk for, at muligheden for troen er stadig til stede

selvom den historiske viden er bragt til et minimum. Og selvom den historiske viden er enorm, hidtil uset, så er det ikke givet, at man derved er troen nærmere. Der er i dette en lighed mennesker imellem, som er uafhængig af forstand og indsigt.

Det uopgivelige og uundgåelige ved den historiske formidling kommer til udtryk, når Climacus siger, at "Den Troende udvider Syndsbevidstheden til hele Slægten, og veed ikke samtidigen hele Slægten frelst, forsaavidt den Enkeltes Frelse jo vil afhænge af, at han bringes i Forhold til hiint Historiske, der netop fordi det er historisk ikke kan være alle vegne paa eengang, men bruger Tid for at blive Menneskene bekjendt, i hvilken Tid den ene Generation dør efter den anden" (7,531). Ideelt set kan man godt tale om det historiske i konkret forstand som ligegyldigt, for derved at understrege at troen må gives, men generelt vil historiske overvejelser i praksis have betydning i ønsket om at forstå og formidle "hiint Historiske". Om ikke andet så kan der let indsnes sig historiske misforståelser, som kræver historiske udredninger.

En Grundstruktur i Kierkegaards tænkning

Indledningsvis tog jeg udgangspunkt i en læsning af Kierkegaard, som jeg mener, er en fejllæsning, men som kan være med til at sætte fokus på centrale temaer hos ham, for om muligt mere præcist at få beskrevet hans pointer om tro og tænkning. Schaeffers bog fra 1968 og Løgstrups fra samme år, er begge meget kritiske, og interessant nok inddrager begge Sartre i læsningen. Eksistentialismen havde været på mode nogle år. Både Schaeffer og Løgstrup mente, at Sartre måtte kritiseres og Kierkegaard blev læst indenfor samme grundstruktur. Noget lignende præger

Sløk i hans læsning, selvom han er langt mere nuanceret end Schaeffer og Løgstrup, når det drejer sig om Kierkegaard. Modsætningen mellem tro og tanke er kraftigt fremhævet i Sløks læsning af Kierkegaard, langt tydeligere end når man læser Kierkegaard selv, hvilket blandt andet kommer til udtryk, når Sløk siger, at den "evige salighed er den uendelige lidenskabs definitive mål, og det befinder sig i religiøsitetens evige dimension, hvor alt er ubegribeligt".⁹ Kierkegaard eller Climacus taler ellers ikke om, at alt er ubegribeligt. Faktisk kan netop Climacus fastholde, at for Gud er tilværelsen et system og ikke en selvmodsigelse. For ret at læse Kierkegaard må man holde tungen lige i munden, for han ynder det dialektiske og spændingsfyldte.

En hjælp til det kan man få ved at betragte indholdsfortegnelsen i bøger som *Begrebet Angest*, *Efterskriften* og *Sygdommen til Døden*. Der er paralleller i den struktur, som bøgerne er bygget op efter. I alle tre bøger sker der en intensivering af subjektiviteten hvorved mennesket til sidst rammer troen og kristendommen.

I kapitel 3 i *Begrebet Angest* tales der om åndløshedens angst, hvor mennesket ikke er bevidst som subjekt, men lever åndløst, lever som alle andre nu gør, efterligner andre og taber sig selv. Derefter beskrives angst i retning af skæbne, hvor mennesket bliver mere bevidst om sig selv, hvorefter der er en beskrivelse af angst "i Retning af Skyld", som er en yderligere intensivering af selvbevidsthed. I kapitel 4 er der en udfoldelse af hans forståelse af angst for det onde, hvorefter angsten for det gode beskrives, som en yderligere intensivering af angsten og viljen. Til sidst kommer vi så til kapitel 5, som hedder "Angest som frelsende ved Troen".

Det, han fordyber sig i, er ikke irratio-

nalitet og vilkårlighed, men menneskelig erfaring, for derved at vise, hvordan den menneskelige erfaring passer som hånd i handske med troen.

I *Efterskriften* kan man i indholdsfortegnelsen se, at bogen er delt op i to dele. Første del drejer sig om "Det objektive Problem om Christendommens Sandhed". Anden del handler om "Det subjektive Problem". Første del fylder meget lidt. Det spørgsmål bliver hurtigt behandlet og parkeret. Den egentlige sag er det subjektive; ikke forstået som vilkårlighed, men som etik, inderlighed og tilegnelse. I anden del er der i kapitel 4 en opdeling i "Det Pathetiske" og "Det Dialektiske". I denne beskrivelse sker der en intensivering af fordybelse i menneskelig eksistens.

Under "Det Pathetiske" beskrives lidelse og skyld, som menneskelige erfaringer og som erfaringer, der kaster lys over, hvad det vil sige at være menneske. Under "Det Dialektiske" reflekteres der over grænsen for tænkning, at der er noget, der ikke kan tænkes: "[...] Christendommen er en Existens-Meddelelse, der gør det at eksistere paradox, hvorfor den bliver Paradoxet saa længe der existeres, og først Evigheden har Forklaringen [...]" (7,512). Climacus vil gennemtænke, hvad det vil sige, at der er en grænse for tænkningen. Derefter kommer et tillæg, der har overskriften: "Det Dialektiskes Tilbagevirken i det Pathetiske til skærpet Pathos [...]". Lidenskaberne, engagementet, fordybelsen i eksistensen skærpes mere og mere; ikke forstået som en flugt væk fra livet, ind i valg og irrationalitet, men som en bevægelse ind i det menneskelige liv, for at troen kan leves der. Når livet leves, er det muligt at se, hvad tro er.

I *Sygdommen til Døden* er der en beskrivelse af fortvivlelse og en oversigt over fortvivlelsens skikkelser. Det fremgår

af indholdsfortegnelsen, hvor vi der kan se, at én form for fortvivelse er ”Den Fortvivelse, som er uvidende om, at den er Fortvivelse, eller den fortvivlede Uvidenhed om at have et Selv, og et evigt selv”. Derefter skærpes fortvivelsen gennem en beskrivelse af voksende selvbevidsthed og mere intens fortvivelse. I anden del af *Sygdommen til Døden*, hvor fortvivelsen kaldes synd, sker der en yderligere intensivering eller ”Potentsation”: ”Ved ’Syndens Fortsættelse’, hvorom vi nu skulle handle, tænkes altsaa ikke saa meget paa de enkelte nye Synder, som paa Tilstanden i Synden, hvilken igjen bliver Syndens Potentsation i sig selv, en Forbliven i Syndens Tilstand med Bevidsthed derom, saa Loven for Bevægelsen i Potentsationen her som alle vegne er ind efter, i intensivere og intensivere Bevidsthed” (11,220).

Det er en grundtanke hos Kierkegaard, at det er subjektet og subjektiviteten, der skal trækkes frem. Ved netop dialektisk, eftertænksomt at fordybe sig i erfaringen af at være menneske, kan det vise sig, at det menneskelige liv og den kristne tro kan leve i lykkelig forening uden at man derved forskriver sig til vilkårligheden. Tværtimod vil det modsatte, en opgivelse af subjektet og subjektiviteten, være en bevægelse i retning af vilkårlighed. På den baggrund er det, at han udfolder kristentro som menneskelig sundhed: ”Dette er Troens Sundhed, der løser Modsigelser [...] Sundhed er overhovedet at kunne løse Modsigelser. Saaledes legemligt eller fysisk: Træk er en Modsigelse, thi Træk er kulde og Varme disparat eller udialektisk; men et sundt Legeme løser denne Modsigelse og mærker ikke Træk. Saaledes ogsaa med Troen” (11,155).

Sammenfatning

Arne Grøn skriver et sted, som en kom-

mentar til Johannes Sløks forfatterskab:

Sløk overser, at filosofi som refleksion netop er en spørgen efter forudsætninger. Kravet om rationalitet vil sige at spørge efter begrundelse så langt, det er muligt. Men det vil også sige at anerkende, at der er en grænse for, hvor langt man kan begrunde. Tilmed er fornuftens grænse en grænse for fornuften selv i den dobbelte betydning, at det at drage grænsen selv kræver refleksion. Fornuftens grænse er således et nøgletema *inden for* den filosofiske tradition.

Rationalitet er ikke et spørgsmål om at være uden forudsætninger. Spørgsmålet ligger et andet sted: om vi er vilkårligt udleveret til de forudsætninger, vi har.¹⁰

Denne beskrivelse af filosofi og rationalitet ser jeg, som en præcis beskrivelse af Kierkegaards interesse og anliggende. Når han kritiserer fornuften, er det ikke en forkastelse af rationalitet, men det er en spørgen efter fornuftens grænse og en kritik af den fornuft, der går over grænsen. I virkeligheden er Kierkegaard mere enig med Schaeffer og Løgstrup end de selv ser. Dog tror jeg ikke, at enigheden vokser ind i himlen. Kierkegaard er mere skeptisk end Schaeffer er med hensyn til hvor mange frugter vi kan høste hos filosofien, men derfor ønsker han ikke at forlade filosofien og tænkningen for bare blindt at springe ind i følelse og engagement. Kierkegaard vil tværtimod sætte lidenskab ind i filosofien – eller omvendt. Springet er så at sige et spring ind i dialektikken. Selvom subjektivitet og valg henviser os til, at der er grænser for tænkningens magt, så ophæves tænkningen ikke derved, heller ikke når vi er i troen. Dog indskærper han igen og igen, at i omgangen med filosofien, kan kristendommen blive omdannet og skabt i filo-

sofiens billede. Derfor er der behov for skepsis, modstand og troens forargelse (9,65). Tro og også tro på trods af.¹¹

Kierkegaard reflekterer ofte over, hvad der må siges, og hvordan det skal siges, for at budskabet ret kan høres i den tid, hvor man lever. For eksempel mener han, at Martin Luther ville have fremhævet andre aspekter af evangeliet, hvis han havde været i Danmark i 1850'erne end han gjorde i Tyskland i 1520'erne, fordi tiden er en anden: "Men tænk Dig Luther i vor Tid, opmærksom paa vor Tilstand, troer Du ikke han vilde sige, som han siger i en Prædiken: 'Verden er som den fulde Bonde, naar man hjælper ham op

fra den ene Side paa Hesten, saa falder han ned paa den anden Side'. Troer Du ikke, han vilde sige: Apostlen Jacob maa drages lidt frem [...]" (13,52).

Kierkegaard så sig selv som et korrektiv til samtiden (16,105), en tid hvor det gav mening at stille spørgsmålet: "Er da Fornuften alene døbt, ere Lidenskaberne Hedninger?" (2,9). I dag ville det spørgsmål høres anderledes og Kierkegaards tilgang ville derfor også være anderledes. Måske ville han i dag være en forsvarer af den rette fornuft, for at pege på de forudsætninger der fornuftigvis må være en del af enhver refleksion?

Noter

1. Francis Schaeffer, *The God Who is There* (London: Hodder and Stoughton, 1968), 20-21, forfatterens kursivering.
2. Johannes Sløk, *Kierkegaards univers. En ny guide til geniet* (Centrum, 1983), 85-87.
3. Henvisninger til Søren Kierkegaard er til *Søren Kierkegaards Skrifter*, 4. udgaven, ed. Niels Jørgen Cappelørn et al., bd. 1-55 (København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag, 1997-2012). Henvisningerne er til bind og sidetal. Første tal i parentes er til bindet, andet tal til sidetallet, så (7,186) betyder bind 7 side 186.
4. En bog om dette emne, som ikke er langt fra min læsning af Kierkegaard, er C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus* (New York: Humanity Books, 1999). Se også C. S. Evans, "Apologetic Arguments in Kierkegaard's *Philosophical Fragments*" i *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, ed. Robert L. Perkins (Macon: Mercer, 1994), 63-83. C. S. Evans, "Realism and antirealism in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*" i *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. A. Hannay og G. D. Marino (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 154-176. C. S. Evans, *Faith Beyond Reason* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).
5. Cf. Aristoteles, *Etikken*, 6, ii: "[...] for den praktiske fornuft gælder det den sandhed, som er i overensstemmelse med den rette stræben" (citeret fra *Etikken* (Frederiksberg: Det lille Forlag, 2000), p.150). Se også 6, xiii hvor Sokrates kritiseres for at lægge ensidigt vægt på fornuften, hvilket er en kritik af Sokrates, der på nogle punkter minder om Anti-Climacus' kritik af Sokrates i *Sydommen til Døden* (11,202).
6. For mig at se er Rudolf Bultmann et eksempel på en der reelt får ophævet den historiske betydning af Jesu liv, hvilket blandt andet sker gennem en læsning af Kierkegaard: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen. Erster Band* (Tübingen: Mohr, 1964), 91.
7. Evans Kierkegaard's *Fragments and Postscript*, 253-254.
8. Det er et af K. E. Løgstrups kritikpunkter af Kierkegaard i *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal, 1968), 11-12.
9. Sløk (1983), 84. Ja, Sløk kan endda sige, at Kierkegaards overvejelser om det religiøse sprog og den kristne tanke "i vid udstrækning minder om de logiske empiristers verifikationsprincip", *Kierkegaard – humanismens tænker* (København: Reitzel, 1978), 41. For mig at se er det tydeligt, at Kierkegaards tanker om sprog og mening, er langt fra de logiske positivisternes overvejelser om det samme. Sløk har sympati for det meningskriterium, som de logiske positivistere gjorde gældende, hvilket kommer til udtryk i *Guds fortælling. Menneskets historie* (Centrum, 1999), 31. Men hvis man for eksempel læser kapitel 6 i A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin, 1990) og sammenligner Ayer med Kierkegaards tanker om sprog og virkelighed i *Om Begrebet Ironi* (1,71-73 og 281-282), så viser der sig to grundlæggende forskellige forståelser af sprogets væsen. Sløk, derimod, synes at tænke fideistisk om teologien: "Kristendommen er paradoksal, hvilket bogstaveligt betyder, at den bestandigt ender i påstande, der er selvmodsigende [...]" (*Guds fortælling. Menneskets historie*, 313). Det er ikke for Sløk bare enkelte dele af troen, der er selvmodsigende, men det er det hele: "Kristendommen er i sit væsen og følgelig på alle punkter en paradoksal dobbelthed, en selvmodsigende sammenstilling af en overordnet absolut bestemmelse og relative, foreløbige, empiriske kendsgerninger" (ibid., 405).
10. Arne Grøn, "Hvad det hele (ikke) er for noget. Om det sandt religiøse hos Sløk" i *Fønix* (København, 1992), 4.
11. Arne Grøn, "Teologiens rationalitet" i *Dansk Teologisk Tidsskrift* (Frederiksberg, 1992), 139-140: "Hvis tro ikke også er tro 'på trods af', vil der så være tale om tro?"