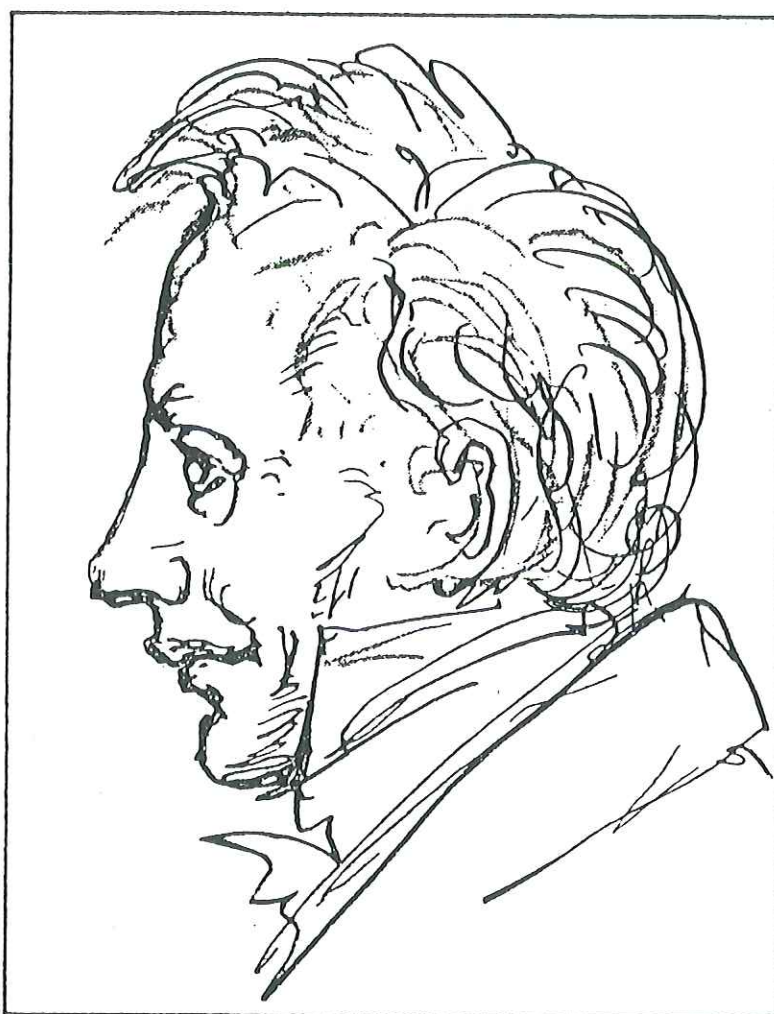


DANSK BIBEL-INSTITUT
BIBLIOTEKET

Sokratesskikkelsen i 'Philosophiske Smuler'



Af stud.teol. Niels Nymann Eriksen

Emneopgave
i etik og religionsfilosofi
Vejleder: Lektor Arne Grøn

SOKRATESSKIKKELSEN I 'PHILOSOPHISKE SMULER'

INDHOLDSFORTEGNELSE

INDLEDNING.....s.	1
PROJEKTET I 'PHILOSOPHISKE SMULER'.....s.	2
GENERINDRINGSLÆREN.....s.	5
a) Anamnesistanken hos Platon.....s.	5
b) Revision eller opgør?.....s.	6
c) Generindring og gentagelse.....s.	9
LÆREREN OG DEN LÆRENDE.....s.	11
a) Sandhedens meddelelse.....s.	11
b) Forholdet mellem Cap. 1 og 2.....s.	14
c) Meddelelsen af den kristne sandhed.....s.	16
PARADOKSBEGREBET.....s.	17
a) Forstandens paradokse lidenskab.....s.	18
b) Syndsbevidsthed.....s.	19
c) Det humane - sansebedrag eller virkelighed?....s.	20
KONKLUSJON.....s.	23
NOTER.....s.	25
LITTERATUR.....s.	26

INDLEDNING

Jens Himmelstrup taler i sin disputats "Søren Kierkegaards Opfattelse af Sokrates" om de tre grundmotiver, "der bestandig klinger igennem" i Kierkegaards forfatterskab: hans religiøse opfattelse, erindringen om den brudte forlovelse og forholdet til Sokrates (1). Formålet med denne opgave er at undersøge et af disse grundmotiver, nemlig Kierkegaards opfattelse af Sokrates udfra "Philosophiske Smuler", for at se, hvorledes dette motiv virker ind på formuleringen af hans religiøse opfattelse.

Når jeg har valgt Smulerne som udgangspunkt, er det, fordi det sokratiske i dette skrift spiller en ganske egenartet rolle for forståelsen af det kristelige. Sokrates er her ikke blot en filosofihistorisk skikkelse, der repræsenterer den idealisme, som Kierkegaard gør op med; men Sokrates er først og fremmest et ærligt menneske, der oprigtigt søger sandheden. Det er som hele menneskehedens repræsentant, Sokrates fremtræder i Smulerne. Det humane som princip stilles således overfor det kristelige; immanent livsanskuelse overfor transcendent. Og hermed fremtvinges spørgsmålet om forholdet mellem human og kristen livsanskuelse og dermed om kristendommens karakter af åbenbaringsreligion. Derfor kan grundproblemet i denne opgave formuleres med følgende spørgsmål af Nordentoft: "Betyder det kristne synspunkt, at hele den etisk-antropologiske tankegang forkastes som ugyldig spekulation, bestemt til at tabes af syne, eller betyder det omvendt, at den først nu får sin afgørende uddybning?" (2) Overfor dette spørgsmål viser Smulerne sig som en meget sammensat og drilsk bog. Ved en overfladisk gennemlæsning af bogen får man måske øje på det strengt åbenbarisk-teologiske synspunkt: Kristendommen er, "hvad der ikke er opkommet i noget Menneskes Hjerter." (3) Heller ikke i Sokrates'. Derfor var Sokrates i usandheden - mere er der ikke at sige om den sag! Således betragtet er Sokrates kun interessant som et modstykke, en dialogpartner, der lader det kristelige fremstå i hele sin radikalitet. Ved en grundigere gennemlæsning af skriftet viser det sig imidlertid, at Smulerne langt fra giver noget klart og entydigt svar på dette spørgsmål. Der findes udsagn, der peger i den modsatte retning og antyder, at kristendommen blot er en fuldendelse af det sokratiske. Det er denne kompleksitet i synet på Sokrates som jeg i denne opgave vil arbejde med.

Rammen er Smulerne. Derfor er det spørgsmålet om forholdet mellem åbenbaring og naturlig guds- eller sandhedserkendelse, der er centrum

i fremstillingen. Man kunne også have taget udgangspunkt i Efterskrift og have gjort begreberne skyldsbevidsthed og syndsbevidsthed til de afgørende momenter i fremstillingen af forholdet mellem det sokratiske (religiøsitet A) og det kristelige (religiøsitet B). Men pladsen tillader ikke at gøre begge dele.

Kierkegaards magisterafhandling "Om Begrebet Ironi" har jeg slet ikke inddraget i fremstillingen, fordi Kierkegaard, da den blev affattet, endnu var under stærk påvirkning fra Hegel og den tyske idealisme i sin vurdering af Sokrates skikkelsen. Derfor er hans vurdering af Sokrates i afhandlingen helt anderledes negativ og skeptisk end i de senere skrifter.(4)

Smulerne er udgivet under pseudonymet Johannes Climacus. Om dette pseudonym hedder det: "Jeg placerede mig højere end Joh. Climacus, lavere end Anti-Climacus." (5) Man kan derfor spørge om Climacus' opfattelse i grunden er Kierkegaards egen. Hertil må der svares, at Climacus står lavere end Kierkegaard, fordi han erklærer, at han ikke selv er en kristen, men blot forholder sig til kristendommen som et problem og en mulighed. (SmI. Værker 3. udg. bd. 9 s. 19) Forskellen består altså ikke i opfattelsen og fremstillingen af, hvad kristendom er, men i den afventende og eksperimenterende position Climacus indtager overfor kristendommen. Noget tilsvarende gælder forholdet til Anti-Climacus. Han befinder sig i en helt igennem overbevist position i forholdet til kristendommen og er derfor 'over' Kierkegaard, uden af den grund at være uenig med ham. Derfor citerer jeg også uden forbehold fra "Sygdommen til Døden" (der jo er skrevet af Anti-Climacus) til belysning af tankegangen i Smulerne.

PROJEKTET I 'PHILOSOPHISKE SMULER'

I første omgang synes tankegangen i "Philosophiske Smuler" meget simpel og let at få hold på.

Sokrates fremstilles som den højeste og redeligste tænker indenfor det humane, en "af Guden selv examineret Gjordemoder" (s. 16) og "det Menneske, der bedst kendte Mennesket" (s. 38). Hele projektet er da, at fremstille et alternativ til den sokratiske livsopfattelse. Det afgørende greb i fremstillingen er derfor den stadigt gentagne vending "Skal det nu forholde sig anderledes..." Og således udvikles det kristelige som det, der er forskelligt fra det sokratiske.

Imidlertid kan man spørge, om dette projekt virkelig er, hvad det giver sig ud for at være. Om det altså virkelig er et forsøg på at udvikle det kristelige som en modsætning til det sokratiske; eller om

fremstillingen af det sokratiske som udgangspunktet snarere er et pædagogisk og stilistisk greb, bag hvilket, der skjuler sig et tilsvarende projekt, der blot går i den modsatte retning. Således forstået er det altså kristendommen, der står fast som udgangspunkt. Projektet bliver da at skille al humanisme og idealisme ud fra den sande kristendom, og samtidig forkynde kristendommen i et sprog, der gør den begribelig for samtiden.

Hvis man forstår projektet ganske ligefremt, må det jo betyde, at Kierkegaard indirekte er bundet af Sokrates og dermed af græciteten i sin forståelse af kristendommen. Altså, at Kierkegaards kristendomsopfattelse i grunden er mere afhængig af det sokratiske (nemlig som dets modsats), end af de bibelske åbenbaringssandheder (6).

Olesen-Larsen, der nærmest opfatter projektet ligefremt, vægrer sig mod denne opfattelse. Hans tankegang kan sammenfattes i flg. citat: "Som mulighed, som projekt kan spekulatøren tænke det (den kristne åbenbaring), men som virkelighed ikke; dertil mangler den betingelsen, den nye bevidsthed (nemlig syndsbevidstheden)." (7) Projektet bliver da iflg. O.-L. at fremsætte "en spekulativ opfattelse af kristendommen, der lader denne komme til sin ret, men resultatet bliver et brud med spekulatøren som spekulatør..." (8).

En ganske anderledes - og efter mine begreber mere holdbar - opfattelse af projektet møder vi hos Paul Müller. Han kalder det "en bagklog udlægning af det i 'Øieblikket' forståede" (9). Her er altså tale om, at Kierkegaard helt igennem simulerer sin afhængighed af Sokrates i udviklingen af det kristelige. Han har i forvejen, uafhængigt af Sokrates i Øieblikket forstået alt det, som han nu udvikler som en modsats til det sokratiske. Og skriftet er derfor ikke blot et "snurrigt Indfald" (s.98), "et Tankeprojekt" (s.15) eller "et digterisk Forsøg" (s.26), men frem for alt et "gudeligt Forehavende". (s.96) Et forsøg på at forkynde det kristne evangelium ind i en samtid, der var ved at fortabe sig i spekulatøren.

Smulerne er inddelt i 5 kapitler med et 'Mellemspil' mellem kap. 4 og 5. Det er først og fremmest de 3 første kapitler, der har interesse i denne sammenhæng.

Udgangspunktet i kap.1 er spørgsmålet om, hvordan sandheden kan tilegnes. I dette spørgsmål ligger den egentlige forskel på sokratiske og kristen livsopfattelse. Spørgsmålet er nemlig, om mennesket ejer sandheden i sig selv og har forudsætningerne for at kunne aktualisere den gennem selvfordybelse, eller om mennesket befinder sig uden for

sandheden og må have den forlalt. Sokrates' svar er tanken om generindring (anamnesis). Ethvert menneske har sandheden slumrende i sig. Det gælder da for læreren blot om at være anledning til at den lærende tilegner sig den sandhed, han allerede er i besiddelse af. På denne måde er der kontinuitet i et menneskes erkendelse, idet der ikke tilføres noget nyt udefra. Skal det nu forholde sig anderledes, da må kontinuiteten brydes, der må være tale om et spring, og dermed får øjeblikket afgørende betydning.

Hermed er det første skridt gjort, og nu udvikles det ene kristelige begreb efter det andet med "Øjeblikket i Tiden" som det afgørende kriterium.

Begrebet "Øjeblikket i Tiden" betegner åbenbaringsøjeblikket i dobbelt forstand: dels inkarnationens øjeblik og dels troens øjeblik. Det er væsentligt - med Thulstrup (10) - at skelne mellem disse to elementer i 'Øjeblikket', da inkarnationen ellers mister sin virkelige historicitet (og det er jo netop en pointe i Smulerne, at kristusåbenbaringen er et "historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed" (s.9)). Dette er for mig at se, hvad der er sker, når det hos Olesen Larsen hedder: "Der er her tale om troens øjeblik.... an sich giver det ingen mening at tale om åbenbaring." (11) Samme tanke møder vi hos Paul Müller: "Der er egentlig ikke tale om to forskellige 'Øjeblikke', først inkarnationen, og dernæst troen på den. Først for troen er inkarnationen virkelighed" (12). Nej, det giver mening at skelne mellem de to elementer i øjeblikket i samme forstand, som man i den klassiske dogmatik skælnet mellem forsoning og retfærdiggørelse. Forsoningen er det historisk afsluttede, den begivenhed, at Gud blev menneske og tog verdens synd på sig. Retfærdiggørelsen er modtagelsen af forsoningen, hvorved Gud erklærer et menneske retfærdigt for Kristi forsonings skyld. (13)

Hvis øjeblikket altså skal have afgørende betydning, må det være fordi mennesket befinder sig udenfor sandheden. Det må da først modtage betingelsen for at forstå sandheden og dernæst sandheden selv. Men mellem menneske og menneske er det højeste, på sokratiske vis, at være anledning; skal betingelsen derimod meddeles må læreren være Guden selv. Dernæst udvikles det, at denne lærer må være frelser, forløser og dommer. Og tilsvarende siges det om disciplen, at han i mødet med Guden bliver et nyt menneske ved Genfødslen.

Kap.2, 4 og 5 hænger sammen som "et digterisk Forsøg". Spørgsmålet er, hvorledes Guden som lærer og frelser kan meddele sig til mennesket. I kap.2 er problemet ligheden: Hvorledes kan Guden meddele sig på tværs

af den absolutte ulighed, der er mellem Guden og mennesket. Dette forhold er, som hvis en konge forelskede sig i en fattig pige. Ligheden ville da aldrig kunne opnås ved at pigen blev ophøjet på linje med kongen, men kun ved at kongen gav afkald, steg ned og blev som en tjener for sin elskede.

I kap.4 og 5 er problemet samtidigheden: For at få betingelsen og sandheden meddelt må mennesket være samtidigt med Guden. Den umiddelbart samtidige med Guden er i virkeligheden ikke den egentlige samtidighed nærmere end disciplen på anden hånd, fordi Guden fremtræder incognito. Den egentlige samtidighed er da troen.

I kap.3 udvikles paradoksbegrebet med udgangspunkt i Sokrates' dybe uvished om sit eget væsen. Paradokset defineres som et grænsebegreb, det absolut forskellige, der ikke lader sig fastholde i sin forskellighed. Endelig siges det, at synden er denne absolutte forskellighed mellem Guden og mennesket. Troen er, når forstanden og paradokset støder sammen i lykkelig lidenskab.

GENERINDRINGSLÆREN

a) Anamnesistanken hos Platon

Læren om generindring, der i kap. 1 kommer til at danne udgangspunkt for projektet i Smulerne er fremfor alt kendt fra Platons to dialoger "Menon" og "Phaidon". I Phaidon fremkommer anamnesistanken som et led i en længere argumentation for sjælens udødelighed. Tanken er, at "vor sjæl har levet et andet sted, førend den indtrådte i den menneskelige skikkelse, den nu har."(14) Menneskesjælen har i præeksistensen skuet sandheden i ideernes verden, og derfor er det at lære i virkeligheden blot "at genoptage en erkendelse, som vi besidder i forvejen."(15) "...når vi lærer noget, er det egentlig blot, at det genopvækkes i vor erindring"(16). For sandheden skal ikke læres eller tilegnes som noget nyt, den skal blot aktualiseres.

Den sandhed eller indsigt, som mennesket på en gang besidder og samtidig skal tilegne sig ved erindringen, er den grundlæggende ontologiske sandhed, der svarer til den menneskelige eksistens. Her er altså ikke tale om, at ethvert menneske på forhånd besidder al den konkrete viden det i løbet af livet vil tilegne sig, men tanken er, at mennesket sidder inde med et apriorisk begrebsapparat, der gør det muligt for mennesket at "træde i rapport til virkeligheden gennem sin egen tanke."(17) Det er disse aprioriske begreber fra ideernes verden, der gennem erindringen aktualiseres i menneskesjælen.

Anamnesislæren er nært forbundet med den platoniske idelære. Ved

erindringen sættes mennesket udover den fluktuerende virkelighed, der ellers binder hans erkendelse og bringes i umiddelbar forbindelse med virkeligheden i eminent forstand dvs. ideernes virkelighed. Hermed er forudsætningen givet for at mennesket kan blive, hvad det er dvs. blive sig bevidst og tage imod sig selv som et u dødeligt fornuftsvæsen.(18)

I Climacus' gengivelse af disse tanker er det springende punkt den forudsætning, der ligger i generindringslæren, nemlig "at i Grunden har ethvert Menneske Sandheden." (s.18) Dette betyder, dels at mennesket i sig selv har forudsætningen for at leve i sandhed, det har ikke brug for nogen frelser eller forløser. Men samtidig betyder det, at det er overladt til sig selv; det kan alene finde sandheden i og ved sig selv. "...Hans Selverkjendelse er hans Gudserkjendelse." (s.17) Det er altså den bagvedliggende antropologi snarere end selve princippet i generindringslæren, der optager Climacus.

Når Climacus i Smulerne tillægger Sokrates denne lære, der rent historisk snarere bør tillægges Platon skyldes det, at talen er algebraisk dvs. at fremstillingen er stringent gennemført på det principielle, begrebsmæssige plan, mens den historiske "Costume" ikke tillægges nogen vægt (s.98). "Personerne forsvinder for principperne" (19). I "Efterskrift" forklarer han selv i en note denne mislighed med, at han ikke straks ville gøre sagen så "dialektisk vanskelig som den var". Vel tilhører denne sætning, at al erkendelse er erindren, dem begge, men om Sokrates gælder det, at han "bestandig kun tager afsked med den, fordi han vil eksistere." (bd.9 s.172)

b) Revision eller opgør

Anamnesislæren og begrebet erindring synes i første omgang at spille en klar og afgrænset rolle i Smulerne, nemlig som den tanke, der væsentlig kendetegner Sokrates, og som derved kommer til at skille ham fra den kristelige opfattelse: Generindringslæren forudsætter, at mennesket har sandheden i sig, mens kristendommen meddeler, at mennesket befinder sig udenfor sandheden. Imidlertid kan der være god grund til at spørge, om Kierkegaard virkelig er så konsekvent i sit opgør med anamnesislæren, som han umiddelbart giver indtryk af. Er dette tilsyneladende radikale opgør i virkeligheden andet end en revision af den klassiske anamnesislære?

Der er god grund til at stille dette spørgsmål, fordi begrebet erindring andre steder vurderes helt anderledes positivt. Både i "In vino veritas" og i "Gjentagelsen" spiller begrebet om erindring en

væsentlig rolle (20). I en tidlig optegnelse (1840) hedder det: "Det er en ligesaa skjøn som dyb og rigtig Tanke, Plato udtaler, naar han siger, at al Viden er Erindring; thi hvor sørgeligt vilde det ikke være om det, der saaledes skulde berolige Msk., at han egl. kunde finde Hvile heri, laae udenfor ham..." og lidt senere tilslutter han sig den betragtning, at "al Philosopheren er en Sig-Besinden paa, hvad der i Bevidstheden allerede er givet." (21). Også i selve Smulerne slår denne positive vurdering af anamnesislæren - så vidt jeg kan se - igennem, når det i begyndelsen af kap. 3 hedder: "Dersom ikke den sokratiske Theori om Erindringen...fastholdes (bliver) den Overgang, der ligger i at lære ikke blot vanskelig, men umulig." (s.39)

Hos Kierkegaard er erindringen udtryk for det evige i mennesket, der danner udgangspunkt for selvfuldbyrdelsen som eksistentiel opgave. Ved erindringen griber det evige ind og bringer mening i det oplevedes mangfoldighed. Det oplevede bliver herved "transsubstantieret" dvs. det undergår en forvandling, hvorved det løftes op på et nyt trin og får en ny virkelighed. (22)

Hvorledes skal Kierkegaards behandling af generindringstanken i Smulerne forstås?

Nordentoft besvarer dette spørgsmål ved at henvise til den omtalte kritik af Smulernes projekt i Efterskrift. I Smulerne lader Kierkegaard Sokrates repræsentere spekulationen og må derfor gøre op med den hans anamnesislære. Således kommer skellet i Smulerne entydigt til at gå mellem anamnesislæren og den kristelige åbenbaring på bekostning af en anden distinktion, den mellem en eksistentiel og en spekulativ konsekvens af anamnesistanken (23). Med 'Efterskrift' in mente er det derfor rimeligt at skelne mellem en spekulativ og en eksistentiel version af anamnesislæren. Det er da i grunden ikke Kierkegaards hensigt at gøre op med anamnesislæren som sådan, men at omtolke den således, at "den udtrykker det samme som Kierkegaards sætning, at subjektiviteten er sandheden." (24) Denne omtolkning er ganske vist radikal, men den ændrer dog ikke ved den grundlæggende forudsætning, at mennesket i sig selv og ved sig selv har adgang til sandheden. I flg. Nordentoft er det altså Kierkegaards opfattelse, at mennesket har muligheden for og evnen til at nå til en autentisk selvforståelse. Hvis der ikke var en sådan mulighed eller et sådant erkendelsespotentiel i mennesket ville Kierkegaards tale om mæjeutik og indirekte meddelelse være meningsløs, da den jo netop fordrer den lærendes selvvirksomhed i retning mod en større sandhedserkendelse.

Til støtte for denne opfattelse citerer Nordentoft den ovenfor anførte optegnelse, om "al filosofieren som en Sig-Besinden paa, hvad der i bevidstheden allerede er givet." (25) Og han påviser, at Kierkegaard regner med en etisk bevidsthed i mennesket. Mennesket har en latent viden, et forståelsespotentiel og "det etiske 'fordrer en realiseren' deraf." (26) Det etiske er ikke noget der kommer udefra som en fordring, men noget som lokkes "ud af Individet, fordi det er i Individet." (27) Det har ikke brug for ny viden, men for at realisere den viden, det er skabt med. Det er altså Nordentofts opfattelse, at Kierkegaard kun tilsyneladende forkaster generindringslæren, og at han bagom det radikale opgør i Smulerne i grunden har den samme antropologi som Sokrates, nemlig "den fælles antagelse, at mennesket er sandheden og ejer betingelsen for at nå den." (28) Kierkegaard ønsker ikke at gøre op med anamnesistanken, men at revidere den dvs. gøre den fri af spekulatjonen.

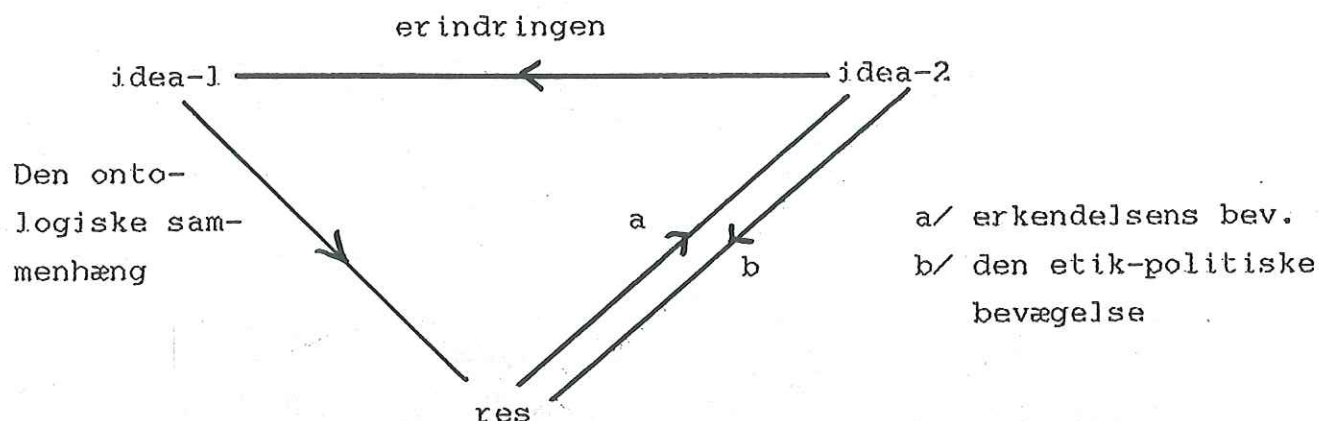
Nordentoft besvarer hermed et helt centralt spørgsmål hos Kierkegaard, nemlig spørgsmålet om subjektivitetsprincippet. Og han har gode argumenter for sin tolkning i forfatterskabet. Alligevel forekommer det mig, at Nordentoft ved denne tolkning går glip af den egentlige pointe i Smulernes antropologi, nemlig bestemmelsen af mennesket som en synder, og syndsbevidstheden som *conditio sine qua non* for selvfuldbyrdelsen. Sokrates manglede reelt noget, som han ikke kunne få meddelt ved sig selv, nemlig syndsbevidstheden. (s.46) Med Nordentofts forståelse kommer kristendommen ikke til at fremstå som noget, der i grunden er forskelligt fra det sokratiske (og det er jo netop projektet), men blot som et korrektiv til det humane, og på den måde har "Øieblikket i Tiden" mistet den afgørende betydning.

Kun på et punkt er anamnesistanken iflg. Smulerne tilstede i kristendommen, nemlig når det for den lærende gælder om at erindre sin egen usandhed. Dette er "den eneste Analogi til det Sokratiske." (s.19). Guden foranlediger, at den lærende opdager sin egen usandhed, og dermed bliver den lærende stødt bort fra Guden og overladt til sig selv i erindringens virksomhed. Den lærende skal her foretage en "bagklog udlægning af sin egen eksistens i 'den foregående tilstand', bagklog fordi først Øieblikket har muliggjort den." (29) Resultatet af denne erindren er erkendelsen af egen skyld og dermed - fordi den lærende i Øieblikket er sat i forhold til Guden - af synden. Således forstået kan Sokrates formidle en sand selverkendelse, men denne erkendelse vil altid være i uvidenhedens form, en erkendelse af sin egen eksistentielle uvidenhed (s.38). Men selve sandheden, altså

sandheden om menneskets synd og Guds tilgivelse vil aldrig erkendes sokratiske, gennem erindren, men kun ved at Guden i troens øjeblik genføder et menneske.

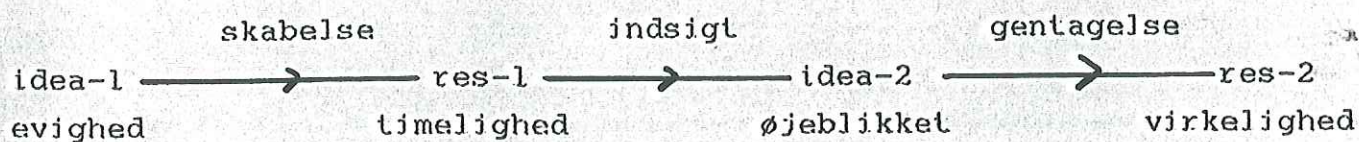
c) Generindring og gentagelse

Begrebet gentagelse spiller ikke nogen afgørende rolle i Smulerne, men der er andre steder i forfatterskabet, hvor begrebet bruges som en parallel og et bevidst modstykke til læren om generindring. Tanken om gentagelsen er det kristne svar på den græske tanke om anamnesis. Johs. Sløk illustrerer hhv. den græske anamnesislære og Kierkegaards tanke om gentagelsen med flg. 2 illustrationer (der godt nok er brugt i en lidt anden sammenhæng) (30)



Idea-1 er ideernes evige sfære. Res er fænomenernes verden, der som en skygge er knyttet til ideernes uforanderlige verden. Idea-2 betegner ideerne som bevidsthedsfænomener, en erkendelsesteoretisk gentagelse af idea-1. Menneskets afgørende bevægelsesmuligheder ligger på linjen mellem res og idea-2, mellem fuldstændig bundethed af det timelige og den rene forholden sig til de evige ideer. Af denne ill. fremgår det, hvor afgørende betydning erindringen har for hele den platoniske virkelighedsopfattelse: det at erindre er det samme som at etablere et gudsforhold, eller - for at bruge Kierkegaards egen vending: 'selverkendelse er gudserkendelse' (s.17).

Den kristne anskuelse, som vi møder den hos Climacus illustreres på flg. måde (lidt forenklet)



Forholdet mellem idea-1 og res-1 svarer til 'den ontologiske sammenhæng' på den første ill.. Mennesket befinder sig umiddelbart i timeligheden, res-1. Hvis mennesket bliver her, er det en spidsborger og bliver aldrig et selv, der jo netop er en syntese mellem det timelige og det evige. Ved at vedkende sig det evige i sig som en fordring om virkeliggørelse vil msk. bevæge sig frem til en ny position, idea-2. Hvis mennesket nu realiserer sig selv dvs. realiserer syntesen ml. tid og evighed er øjeblikket sat. I øjeblikket stilles det krav til mennesket, at det skal bevæge sig videre fra idea til res, fra idealitet til realitet og denne bevægelse er netop - ifg. Sløk - gentagelsen. Ved gentagelsen vender mennesket altså tilbage til det konkrete, og først herved konstitueres dets virkelighed (i modsætning til Platon, for hvem det gjaldt om at løsrive sig fra den synlige, materielle verden, fordi virkeligheden var ideernes verden). Hos Kierkegaard er det således gentagelsen, der bygger bro til virkeligheden, ligesom det hos Platon var erindringen.

Kierkegaard bruger begrebet gentagelse på flere planer, og han gør det ofte på en så drilsk og spidsfindig måde, at det er umuligt at fange ind i en klar definition. Her skal blot fremdrages nogle få citater, der siger noget om forholdet mellem erindring og gentagelse.

I skriftet "Gjentagelsen" hedder det: "Gjentagelse er et afgjørende udtryk for, hvad "Erindring" var hos GrækerneGjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglæns; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlæns." (bd.5 s.115) Det siges her, at opgaven eller "Bevægelsen" er den samme, nemlig tilegnelse eller virkeliggørelsen af selvet, men retningen er modsat. Erindringens bevægelse er bagudrettet dvs. indadrettet som selvbesindelse. Opgaven er "erindrende at tage sig selv tilbage i Evigheden." (bd.9 s.173) Gentagelsens bevægelse er fremadrettet dvs. udadrettet mod den evige salighed. "Evigheden er den sande Gjentagelse." (bd.6 s.117) Mens erindringen er en kontinuerlig bevægelse, en bevægelse indenfor immanensen, er gentagelsen diskontinuerlig, den forudsætter et brud (fald), og den er selv et brud med immanensen. I gentagelsen sker det, at "Betingelsen skaffes tilveje, og hele livet og tilværelsen begynder forfra, ikke igjennem en immanent Continuitet med det foregående,....men ved en Transcendents, der adskiller Gjentagelsen fra den første Tilværelse med en Kløft..." (bd.6 s.116) Den afgørende forskel mellem erindring og gentagelse rummes i begreberne

diskontinuitet og transcendens. Eller sagt med andre ord: gentagelsen er en "Immanens på Transcendensens Grundlag" (31), en ny umiddelbarhed, der grunder sig på et spring. Men netop fordi, der er tale om et spring, en bevægelse i kraft af det absurde uden nogen garanti for udfaldet må gentagelsen begynde i angst og fortvivlelse. "...man fortvivler ud og har sig selv, ...man tvivler ud og har Sandheden." (bd.9 s.220)

Af disse citater fremgår det, at erindring og gentagelse er nært beslægtede, men samtidig modsatte begreber. Tanken om gentagelse udelukker tanken om generindring. Her er altså tale om et opgør med anamnesislæren. Og dette opgør grunder sig i tanken om syndefaldet og om arvesynden, der har frarøvet mennesket betingelsen og det forståelsespotentielle, der er nødvendigt for, at det af sig selv kan tilegne sig sandheden. "Der gives ingen umiddelbar Andens Sundhed." (bd.15 s.84) I denne sætning ligger kernen i Kierkegaards opgør med anamnesistanken.

Nordentoft definerer ud fra sin tolkning, forholdet mellem gentagelse og erindring: "Forståelsespotentialitet realiseres ikke ved retrospektiv meditation, men i et fremadvendt engagement." (32) Naturligvis er det rigtigt, at erindringen er retrospektiv, mens gentagelsen er fremadrettet, og alligevel forbigår denne definition det, der for mig at se er selve sagen. Det springende punkt i Climacus' opgør med generindringslæren er ikke, hvordan forståelsespotentialitet realiseres, men hvordan det tilvejebringes. Og når der tales om, at gentagelsen er fremadrettet, da er det ikke bare mod fremtiden, men først og fremmest mod evigheden. Den sande gentagelse sker ikke blot ved 'fremadvendt engagement', men ved at Gud fra evigheden kommer det enkelte menneske imøde.

Ligesom erindringen hos Platon var den virksomhed, hvorved mennesket opnåede frelse (dvs. virkelighed), således er troen el. gentagelsen hos Kierkegaard det nye organ, hvorved Guden stilles i forhold til den enkelte. (jvf. s.98)

LÆREREN OG DEN LÆRENDE

a) Sandhedens meddelelse

"Hvorvidt kan Sandheden læres?" Dette er det grundlæggende spørgsmål i "Smulerne". I sidste afsnit blev spørgsmålet behandlet som et problem, der stilles angående den menneskelige erkendelses betingelser: "Kan sandheden overhovedet erkendes eller tilegnes?" Men der ligger også et andet aspekt i dette spørgsmål, nemlig spørgsmålet om sandhedens

meddelelse: Kan der i sandhed bestå et sådant forhold mellem to mennesker, at det ene menneske kan meddele det andet den væsentlige sandhed om den menneskelige eksistens? Kan det ene menneske være autoritet og lærermester for det andet?

Skønt Smulernes projekt jo netop er at fremstille kristendommen i sin forskellighed fra det sokratiske, finder vi, at Climacus og Sokrates i dette spørgsmål står sammen med front mod Kierkegaards samtid, "hvor Præsten er lidt mere end Degnen, hvor hvert andet Menneske er en autoritet." (s.17) Sokrates' store fortjeneste var, at han i alle situationer fastholdt tanken om menneskers lighed. Han gjorde ikke "slet og forfængeligt Compagni med gode Hoveder", men "filosoferede lige absolut, hvem han end taledede med" (s.16). Han tillod ikke sig selv at "finde vellyst i Beundringens varme Omslag" (s.27), gav sig ikke af med den menneskelige kævl om mit og dit, han stod ikke i gæld til nogen, og undgik bevidst, at nogen skulle føle, at de stod i gæld til ham. Sokrates 'var sig selv nok' (s.17), han holdt sig selv fast på eksistensen og søgte ikke nogen menneskelig autoritet at hælde sit hoved til, og netop derved fik hans tænkning betydning for andre mennesker. Den derimod, som forlæber sig i de forskelle, der er mellem mennesker, og søger anerkendelse og tryghed i menneskelige autoriteter, hans tænkning har ingen betydning, for den bliver aldrig andet end en tom passiar. Det ene menneske kan ikke i sandhed være autoritet for det andet, og derfor kan det ene menneske heller ikke modtage sandheden af et andet menneske. Ethvert menneske er "sig selv det centrale" (s.17).

Lærers opgave er at være anledning til, at den lærende ved selvbesindelse selv opdager sandheden, "thi først når jeg opdager det, er det opdaget" (s.19). Det arbejde som læreren udfører kaldes majeutik eller fødselshjælp. Det er den lærende selv, der skal føde sandheden, lærers opgave er blot at sætte denne proces igang. I dette arbejde er læreren "ligeså autopatisk som sympathetisk". Lige så lidenskabeligt, som han lever sig ind i den lærendes erkendelsesproces og påvirker ham, i lige så høj grad vil den lærende virke tilbage og blive anledning til at læreren forstår sig selv. (s.26) Disse to - læreren og den lærende - skylder altså ikke hinanden noget. "Den, der forstår Sokrates bedst, han forstår netop, at han intet skylder Sokrates." (s.58)

Sandheden, den subjektive, tilegnede sandhed, er inkommunikabel. Det ene menneske kan ikke umiddelbart meddele det andet sandheden, for det ene menneske kan ikke i sandhed være autoritet for det andet. Hvis en

lærer direkte ville meddele sin elev sandheden, så ville han dermed binde eleven til sig som sin læremester, og dermed ville han bryde ligelighedsprincippet. I så fald ville det ikke længere gælde, at "ethvert Menneske er sig selv det centrale." (s.17). Et andet forhold, der stiller sig hindrende i vejen for den direkte meddelelse er selve kommunikationsmediet, sproget. Sproget bevæger sig i abstraktioner og meddeler ikke i sig selv nogen konkret virkelighed. Den sandhed som meddeles direkte kan høres og modtages, uden at den dog i sandhed bliver tillegnet dvs. bliver sandhed for mig. (Her er dog en undtagelse, når det gælder ordet i eminent forstand dvs. den kristne forkyndelse, som alene kan bringe forløsning umiddelbart.)(33)

Sokrates' - og Kierkegaards - svar på kommunikationsproblemet er den indirekte meddelelse. Skønt begrebet ikke forekommer i Smulerne, spiller metoden en væsentlig rolle gennem hele skriftet. Hensigten med den indirekte metode er at redde den lærende ud af det bedrag, der ligger i det givne, det 'positive', og i stedet lede til 'Inderlighedens Gjennembrud' og 'Selvvirksomhedens' Akt. (bd.9 s.203) Før et menneske ved den indirekte meddelelse er gjort selvvirksomt er "han bedragen ved sit direkte Forhold til Sandheden, til det Ethiske, til Gud"; han er blot en 'Marionet-Figur', en 'Satire på at være Menneske' (bd.9 s.204). I den indirekte meddelelse genkender den lærende sig selv, og han fatter det som det væsentlige at blive et selv, at blive subjektiv, dvs. at forstå sig selv som eksisterende overfor Gud. I 'Inderlighedens Gjennembrud' opgiver han alle sandsynlighedsberegninger; han fastholder den objektive uvished i lidenskab. Sokrates' store fortjeneste er derfor, at han holdt sig selv fast i uvidenheden og uvisheden. Netop denne uvidenhed, der ikke har noget positivt at støtte sig til, men hele tiden sætter livet som indsats (for at citere forordet) er udtrykket for, "at den evige Sandhed forholder sig til en Eksisterende" (bd.9 s.168). Derfor var Sokrates, så langt det lader sig gøre indenfor hedenskabet i sandheden, for her gælder det at subjektiviteten er sandheden (bd.9 s.170). Og troen er netop denne lidenskab for eller tillegnelse af det objektivt uvisse.

Formålet med den indirekte meddelelse er "at bedrage den Anden ind i Sandheden" (bd.12 s.264). Dette skal ikke forstås i retning af manipulation, tværtimod er det jo netop hensigten at redde den lærende ud af bedraget. Sokrates' ironi er et eksempel på, hvad det vil sige at bedrage ind i sandheden. Når Sokrates anstiller sig selv som uvidende i forhold til den anden, og således giver den anden indtryk

af at han er læreren, mens Socrates selv blot er den lærende, da er dette netop et forsøg på at bedrage ind i sandheden. Bedraget består altså ikke i, at den anden overlager sandheden uden at være klar over det, men i at læreren møder den lærende der, hvor han er, altså i bedraget, og i første omgang lader ham få ret i bedraget, for derefter at blive anledning til, at han gør sig fri af det.

Hvordan meddeles den specifikt kristelige sandhed og hvorledes forholder denne meddelelse sig til den rent sokratiske? Det er det næste spørgsmål, der skal stilles. Men inden da skal behandles et rent kompositorisk problem i Smulerne:

b) Forholdet mellem Cap.1 og Cap.2 i lyset af Efterskrift

Mens pointen i Cap.1 er at fremstille det sokratiske og det kristelige i deres fuldstændige uforenelighed, er forholdet mellem det sokratiske og det kristelige i Cap.2 betydelig mere komplekst. I Cap.1 er Socrates et instrument eller en dialogpartner, der hovedsagelig er interessant, fordi han kaster lys over den anden part, nemlig Guden i Tiden. I Cap. 2, hvor grundproblemet er kærlighedens meddelelse eller betingelserne for en lykkelig kommunikation mellem tiden og evigheden, møder vi derimod langt på vej en sammenstilling af Sokrates og Kristus.

Hele det digteriske forsøg i Cap. 2 koncentrerer sig omkring lignelsen om kongen, der elsker en ringe pige (s.28ff). Problemet for denne konge er, hvorledes han kan drage pigen til sig, uden at hun mister frimodigheden. Kongen ønsker ikke blot at være hendes velgører; han vil stå i et kærlighedsforhold til hende, og hans sorg er derfor den store ulighed, der er mellem dem. Han sætter alt ind på at finde det "Enhedspunkt, hvor Kærlighedens Forståelse er i Sandhed" (s.30). Enheden må tilvejebringes, og i det følgende beskrives to måder, den kan bringes til veje på; A: ved opadstigen og B: ved nedadstigen.

A: Kongen kan klæde den ringe pige ud, føre hende frem ved hoffet med kongelig værdighed og i det hele taget lade hende glemme den uendelige forskel i glædens tummel. Men kongen ville dog indse, at skønt pigen gik med på denne leg, lod sig bedrage af udklædningen og bedære af sit eget hjerte, var hun dog i grunden bedragen, for hun var ikke sig selv i forholdet til kongen. Derfor kan kærlighedens dilemma ikke løses ad denne vej, men kærligheden forbliver ulykkelig.

B: Den anden mulighed er, at kongen selv stiger ned og møder den ringe pige som hendes ligemand. I lignelsen bliver der tale om at kongen i fører sig en 'Ringheds kappe', dvs. at han skjuler sin egentlige

identitet bag en påtaget ringhed. På dette punkt er kongen imidlertid en dårlig analogi til Guden i Tiden. For Guden var den ringe skikkelse ikke noget påtaget, men hans sande skikkelse, thi "Kjærligheden forandrer ikke den Elskede, men forandrer sig selv." (s.34)

Der er altså i Cap.2 tre alternativer: opadstigen, nedadstigen og inkarnationen, der ganske vist er nedadstigen, men i en radikalt anderledes forstand. I første omgang ligger pointen i distinktionen mellem opadstigen og nedadstigen, men senere bliver pointen, at man med denne lignelse kun kan "tale daarligt" (s.28), og at den egentlige meddelelse af kærligheden (nemlig inkarnationen) unddrager sig enhver analogi.

Spekulationen befinder sig ved det første alternativ, for der glemmer man, at det væsentlige for den lærende netop er at være sig selv, at være "integer" (bd.9 s.171). Man lader sig bedrage til at glemme den mislighed, der, når det gælder forholdet til det evige, ligger i at eksistere.

Sokrates befinder sig ved det andet alternativ. Den indirekte meddelelse og den sokratiske ironi er netop kongens påtagede ringhed. "Hvad var vel hans Uvidenhed Andet, end Eenhedsudtrykket for Kjærligheden til den Lærende?" (s.32) Men for Sokrates var denne ringhed (i en forstand) noget påtaget, "en Art Svig" (s.33) og ikke hans sande skikkelse. Guden derimod bliver menneske helt og fuldt for at kunne åbenbare sig for den elskede i sandhed.

Det er derfor en forenkling, når Thulstrup kun ser to alternativer i dette kapitel og uden videre regner med, at A og B i Cap.2 svarer til A og B i Cap.1. Med anknytning til Anders Nygrens terminologi kalder han A for Eros-linien og B for Agape-linien (34). Tværtimod denne opfattelse betegner Climacus både A og B som "Hedenskabets Usandhed" (s.34), hvorimod inkarnationen fremstår som den eneste mulige forudsætning for et lykkeligt møde mellem tiden og evigheden. Man kan altså sige - for at blive i Thulstrups ordvalg - at B er en dårlig analogi til Agape-linien, men at den kristne kærlighedstanke først finder sit udtryk i det, som der ikke gives nogen fuldstændig analogi til i noget jordisk forhold, nemlig inkarnationen.

Den sokrateskikkelse vi møder i Cap.2 er langt på vej skilt ud fra spekulationen, og indtager med den indirekte meddelelse og den sokratiske uvidenhed en selvstændig plads, ganske som vi møder det i Efterskrift. Sokrates går videre end spekulationen, og derfor får han, "ret fremstillet, en vis analog lighed med Det, som Experimentet frembragte som Det, der i Sandhed gaaer videre end det Sokratiske"

(bd.9 s.172). Vi finder altså her i Smulerne anlæg til den mere nuancerede opfattelse af Sokrates, der formuleres i Efterskrift.

I denne forbindelse har jeg overvejet en mulig forståelse af den velkendte note om Smulerne i Efterskrift. Her er der tale om "en Mislighed med Hensyn til Anlægget i Smulerne". (bd.9 s.172) Hvad ligger der i "Anlægget til Smulerne"? Kunne det være Cap.1, hvor hele projektet fremstilles eller "lægges an"? Således forstået kommer kritikken ikke til at gælde skriftet i sin helhed, men kun det første kapitel, hvor Sokrates tillægges anamnesislæren. Den Sokrates derimod, som vi møder i de følgende kapitler og som frem for alt er karakteriseret ved sin fastholdte uvidenhed og sin majeutik, er i god overensstemmelse med den eksisterende tanker, som vi møder i Efterskrift. Den Sokrates, der optræder i resten af Smulerne er ikke blot interessant, fordi han som modpart kaster lys over Guden i Tiden, men tillige fordi han har "en vis analog Lighed" med Guden i Tiden, uden at forskellen af den grund kan siges at være mindre.

c) Meddelelsen af den kristne sandhed

På et område er den indirekte meddelelsesform utilstrækkelig, nemlig når det gælder et menneskes forhold til Gud, og uden dette forhold er et menneske intet selv. Dette forhold kan ikke etableres ved den indirekte meddelelse, fordi mennesket iflg. det fremsatte projekt mangler betingelsen for at kunne stå i dette forhold. Meddelelsen af det kristelige er ikke blot en besinden sig på eksistensen, men en omskabelse af selve eksistensen som "fra ikke at være til at være." (s.24)

Hvorledes sker denne meddelelse? Den sker ved "Øjeblikket i Tiden", dvs. ved inkarnationen og troens gentagelse. Denne meddelelse er dels direkte, dels indirekte. Den er direkte i den forstand, at den meddeler noget nyt, som mennesket ikke har forudsætning for selv at finde frem til, fordi det ikke har kunnet gennemskue sin egen situation. Men så snart dette er meddelt, må meddeleren (forkynderen) trække sig tilbage og overlade den lærende til sig selv og, på sokratiske vis, nøjes med at være anledning til hans selvvirksomhed. Den lærende vil da i lyset af inkarnationen kunne forstå sig selv som en synder og dermed kunne modtage ordet om syndernes forladelse. Kristendommen "problematiserer i den grad den menneskelige forståelse af, hvad et menneske er, ved at sætte synden og fremtvinge syndsbevidstheden, at den enkelte dermed anbringes og fastholdes i en eksistenskonflikt, som kun troen kan løse" (35).

Der er ingen modsætning mellem det kristelige og det sokratiske i selve meddelelsesdialektikken. Sokrates og den indirekte meddelelse bliver ikke kasseret med sætningen "Subjektiviteten er Usandheden", tværtimod er denne sætning blot et "inderligere Udtryk" (bd.9 s.173) for det samme. Den sætning, at subjektiviteten er usandheden, er indbefattet som et udgangspunkt i sætningen om, at subjektiviteten er sandheden. "...begyndelsen ligger blot endnu dybere i Subjektiviteten" (bd.9 s.173). For at forstå forholdet mellem disse to sætninger og dermed forholdet mellem sokratisk og kristen meddelelsesdialektik, må man inddrage tanken om, at der har været et brud eller et fald, der har mærket den menneskelige eksistens og gjort det umuligt umiddelbart at blive subjektiv. Der var engang, da det umiddelbart gjalt, at subjektiviteten er sandheden. Denne sætning er derfor den oprindelige og dermed den i dybeste forstand sande forudsætning for al meddelelse. Tanken om en forudgående tilstand, hvor mennesket eksisterede i sin oprindelige, uspolerede skabthed kommer klart til udtryk i noten s.20-21. Her hedder det bla.: "Og saaledes var der ogsaa engang, da Mennesket for samme Priis kunne købe Friheden og Ufriheden..." Et andet sted kaldes denne meddelelse for "de individuelle humane Eksistensforholds Urskrift." (bd.10 s.289) Ordet 'Urskrift' peger her tilbage på den andet side af faldet til det oprindelige forhold. Skønt det altså gælder, at subjektivitetene er sandheden, vil det aldrig kunne blive en forløsende sandhed, for i det et menneske forsøger at realisere denne sandhed, vil den støde ind "i den Vanskelighed, at den (subjektiviteten) er usandheden" (bd.9 s.173). Derfor er syndsbevidstheden det afgørende punkt i den kristne meddelelsesdialektik.

Kristendommen realiserer den meddelelsesdialektik, Sokrates lagde grunden til, men ikke formåede at fuldføre fordi han stod udenfor den kristne åbenbaring.

PARADOXBEGREBET

Kapitlet om Det absolute Paradox (Cap.3) falder lidt udenfor den ellers strengt gennemførte komposition i Smulerne. Cap.2,4 og 5 hænger sammen som "et digterisk Forsøg", hvis hovedtema er kommunikationsproblemet. I disse kapitler spiller det sokratiske en stadig mere tilbagetrukket rolle, og opmærksomheden koncentrerer mere og mere om det nye, det som går videre end Sokrates, Guden i tiden. I Cap.3 er hele opmærksomheden derimod samlet omkring Sokrates. I et perspektiv

er det netop med indførelsen af paradoxbegrebet i Cap.3, at alternativet til det sokratiske forankres. Men samtidig er det jo fra det sokratiske univers, han henter paradoxbegrebet. Det er spørgsmålet, om ikke hele dette kapitel indtil læserens tænkte afbrydelse (s.45) er rent sokratiske tale om paradoxet.

I Cap.1 fremstillede Climacus det sokratiske og det kristelige som to parallelle linjer. Indenfor sin forudsætning dvs. indenfor immanensen var der ikke noget, der gjorde den sokratiske opfattelse utroværdig. Det kristelige fremstod derfor ikke som en forlængelse eller en ny, forbedret udgave af det sokratiske, heller ikke som et svar på det spørgsmål Sokrates stillede, men som noget kvalitativt nyt. "Skal det nu forholde sig anderledes..." Der bliver ikke fremhævet noget i immanensen, der skulle hindre en sokratiske opfattelse, og intet i det sokratiske, der kunne pege i retning af den kristne opfattelse. Den kristne virkelighed er helt igennem utilgængelig for den immanente tænkning, fordi mennesket mangler betingelsen.

I Cap.3 ligger accenten anderledes. Climacus holder sig her indenfor de sokratiske forudsætninger og påviser, at denne virkelighedsforståelse støder på problemer indenfor sine egne forudsætninger, altså indenfor immanensen. Den, som med sokratiske oprigtighed koncentrerer hele sin lidenskab om det at være til, vil støde ind i det problem, at han ikke kan nå til klarhed over, hvem han selv er. Den eksisterende tænker har altså forudsætningen for at forstå, at der er noget galt, at der er et misforhold mellem den virkelighedsopfattelse han har - og må have - og den virkelighed han befinder sig i. Men, hvis det forholder sig således, hvis Sokrates af sig selv kan få øje på den forstyrrelse og forvirring, der ligger i den menneskelige selvbevidsthed, har han da ikke netop betingelsen for at komme til forståelse med Øjeblikket i Tiden? Betyder tankegangen i Cap.3, at det ville være naturligt og nærliggende for Sokrates, hvis han fik evangeliet forkyndt, da at tage imod det, fordi det ved sin lære om synden giver svar på hans spørgsmål om, hvem han i grunden var? Der er to begreber i dette afsnit, som særligt angår disse spørgsmål: "Forstandens paradoxe Lidenskab" og "Syndserkendelse".

a) Forstandens paradoxe Lidenskab (s.44)

Dette begreb er sammensat af to modsatte og uforenelige størrelser, forstanden og det paradoxe, som alene kan tænkes sammen i lidenskab el. subjektivitet. Jo mere subjektivitet, jo mere vil forstanden drages mod paradoxet og dermed mod sin egen undergang. Jo mere

objektivt beregnende sandsynlighed, jo lettere vil forstanden forvokse sig og forfalde til intetsigende spekulation.

Dette viser sig i selvbevidstheden. Om Sokrates gjaldt det, at "hans Selverkjendelse er en Gudserkjendelse." (s.17) Derfor koncentrerede hele hans lidenskab sig også om det at være et selv. Men samtidig måtte han indrømme, at han "ikke var på det rene med sig selv, om han (Menneskekjenderen) var et besynderligere Uhyre end Typhon eller et venligere og mere enkelt Væsen, af Natur deelagtigt i noget Guddommeligt." (s.38) Menneskekenderen kendte ikke sig selv. Hermed problematiseres den menneskelige selvbevidsthed til det yderste: mennesket kan ikke nå til en autentisk erkendelse af sig selv. Det er forstyrret i sin selvbevidsthed; det er spændt ud mellem selvforsøkelse og selvforagt. Det kan ikke finde sig selv, og kan derfor heller ikke finde ro i eksistensen. Også subjektivitetsprincippet problematiseres herved: "Subjektiviteten (er) idet den vil begynde paa at blive Sandheden, ved at blive subjektiv, i den vanskelighed, at den er Usandheden." (bd.9 s.173) Her er - såvidt jeg kan læse - tale om en erfaring, som den eksisterende tænker gør, altså en erfaring, der ligger før troens øjeblik, og som ikke direkte er fremprovokeret af den kristne åbenbaring. Dette forgæves forsøg på at blive subjektiv, denne gentagne støden an mod det forstyrrende punkt i selvet er netop "Forstandens paradoxe lidenskab". Ved denne lidenskab holdes den eksisterende fast i subjektiviteten som et uomgængeligt vilkår for den menneskelige eksistens, men må samtidig se i øjnene, at subjektiviteten ikke er "et sikkert udgangspunkt, men som et problem vi ikke kommer af med." (36) Forstandens paradokse lidenskab fratager mennesket alt, hvad han synes at have, alt det givne og sikre, og tvinger ham til i stedet for, "existentielt at udtrykke Uvidenhed om Alt." (bd.15 s.141) Men forstanden når aldrig længere end til at støde an. Paradoxet bliver aldrig andet end det ubekendte, "Grænsen, til hvilken der bestandig kommes." (s.44) Fordi paradokset er det absolut forskellige kan det alene fastholdes som et grænsbegreb, der er uden kendetegn. Forsøger forstanden at fastholde denne forskellighed, vil den forstå paradoxet som en modsætning til sig selv og dermed i sidste end forveksle sig selv med forskelligheden. (s.45)

b) Syndsbevidsthed

"...det Begreb, ved hvilket Christendommen meest afgjørende kvalitativt differentierer sig fra Hedenskabet, er: Synden." (bd.15 s.142) "Der

skal en åbenbaring fra Gud til at oplyse Mennesket om, hvad Synd er, og hvor dybt den stikker" (bd.15 s.148) Disse to citater fra "Sygdommen til Døden" rummer også essensen af Climacus' paradoxbegreb. Synden er for det første den kvalitative differens mellem kristendom og hedenskab. Ikke forsoningen eller inkarnationen, men læren om synden er det mest forbavsende og forargende ved kristendommen. Denne forskel er kvalitativ dvs., at der ikke er kontinuitet mellem hedenskab og kristendom. Overgangen må ske ved et spring. (s.43) For det andet siges det, at begrebet synd er utilgængeligt for den menneskelige fornuft. Der må en åbenbaring fra Gud til at skabe syndsbevidsthed. Dette falder godt i tråd med, hvad der i Smulerne siges om Sokrates: at han manglede syndsbevidstheden (s.46). Sokratiske kunne det siges, at der er noget, der forstyrrer menneskets forhold til Gudene el. sandheden, og at Gudens forhold til den eksisterende frembringer et paradoks, og Sokrates kunne anfægles og forvirres af denne forskellighed, men han kunne ikke nå til syndsbevidsthed. Det må nemlig nødvendigvis forholde sig sådan indenfor immanensen, at der "ingen Mislighed var ved den Existerende uden den at han existerede." (bd.9 s.174) Kristeligt skærpes dette uendeligt: Her meddeles det, at forskellen mellem Gud og menneske er absolut, og at mennesket selv har forskyldt denne forskel, og derfor er skyldigt overfor Gud. Men dette kan kun holdes fast i bevidstheden, når det samtidig meddeles, at denne forskel er ophævet ved syndernes forladelse. Denne nye bevidsthed adskiller sig fra forstandens paradokse lidenskab derved, at den "ikke forstår paradokset, men forstår sig selv i paradokset." (37) Dette er en meget præcis formulering: I den paradokse lidenskab stødte forstanden bestandig an mod paradokset og kæmpede forgæves for at begribe det. I øjeblikket træder forstanden til side, den bliver omskabt og vågner op med en ny bevidsthed, syndsbevidstheden. Og ved hjælp af denne nye bevidsthed, ('i paradokset'), er den i stand til at forstå sig selv. Altså: Syndsbevidsthed er lig med virkelig selvbevidsthed. (38)

c) Del humane - sandsebedrag eller virkelighed

Nu melder der sig et nyt spørgsmål: Havde Sokrates overhovedet nogen nytte af sin paradokse lidenskab, hvis den væsentlige sandhed om den menneskelige eksistens udelukkende meddeles ved en åbenbaring? Hvis Kierkegaard virkelig fastholder tanken om, at synden er en position, at mennesket ikke formår at gennemskue sig selv, betyder det så, at der i grunden ikke er forskel på sandhedserkendelse indenfor immanensen? Dette er en meget central, men samtidig uhyre vanskelig

problematiske hos Climacus. På den ene side er det klart, at Sokrates virkelig er betydeligt nærmere kristendommen end f.eks. spekulatøren. Men forsøger man at definere denne forskel positivt som en kvalitet hos Sokrates, støder man straks an mod åbenbaringstanken - og Sokrates må påny forvises til hedenskabet's usandhed - uden formildende omstændigheder. Denne spænding kommer tydeligt frem i Climacus' sprogbrug: Når han negerer subjektivitetsprincippet og kalder subjektiviteten for usandheden, da er der rent sprogligt tale om en modsigelse, et brud - diskontinuitet. Men når han dernæst siger, at denne sætning blot er et inderligere udtryk for det samme (nemlig subjektivitetsprincippet), da er der jo tale om en gradsforskel, og dermed om kontinuitet. Eller når Climacus siger, at det absurdes frastød er "uendeligt dybere" (bd.9 s.171): 'dybere' angiver en gradsforskel, det kvantitative, men når denne forskel gøres uendelig er den vel ikke længere rent kvantitativ, men snarere kvalitativ? Alt dette udtrykker den samme konflikt; og dette problem er jo ikke blot Kierkegaards, men et grundproblem i al åbenbaringsteologi.

Olesen-Larsen lægger i sin fremstilling hele vægten på åbenbaringsbegrebet. "Ved paradokset gives ikke det sokratiske i sin fuldkommenhed, men der gives virkeligheden i stedet for sansbedraget...det er kristendommens påstand, at det humane er et sansbedrag, netop i dets sandhed, netop i øjeblikket." (s.62) Man støder imidlertid på problemer, hvis man alene forstår den sokratiske virkelighed for et sansbedrag. Climacus gør (så vidt jeg har forstået ham) gældende, at det er et og samme paradoks, som Sokrates stødte imod og som, forkyndes i kristendommen. (s.46; bd.9 s.192) I en vis forstand må man da sige, at Sokrates forholdt sig til det absolutte paradoks, altså den kristne åbenbaring; men han gjorde det negativt, i uvidenhed. Han var sig bevidst, at der var noget han manglede, en sandhed han ikke kunne få hold på. Derfor bestod hans fortjeneste netop i at afværge sansbedraget ved at fastholde sig selv på uvidenheden. Sokrates havde ikke det positive, den åbenbarede sandhed, og hans oprigtighed viser sig derfor netop deri, at han tog afsked med alt det givne, verdens bedrag, og udholdt negativiteten, uvidenheden. "Hans fortjeneste var netop at flyde denne Vej, hvor den kvantiterende Sirenesang fortryller og nærer den Eksisterende." (bd.9 s.176) Nogle af de stærkeste formuleringer af det sandt sokratiske møder vi i forordet til Smulerne: "At have en mening er mig både for meget og for lidet, forudsætter en Tryghed og Velvære i Eksistensen...hvilket ikke er Den forundt, som Dag og Nat må være paaferde, uden dog at have sit

visse Udkomme..(-)..Kun mit Liv har jeg, hvilket jeg strax sætter ind, hver Gang en Vanskelighed viser sig." (s.11) Klarere kan det sandt humane næppe formuleres: at leve med livet som indsats, uden nogen sikring, uden at have det, hvortil man kan hælde sit hovede.

Men tilbage til spørgsmålet: Hvad gavn havde Sokrates af den paradokse lidenskab? Svar: den bevarede ham fra selvbedraget. Den tilførte ham ikke noget nyt og positivt, men bevarede ham i den absolutte negativitet. Og i den forstand er Sokrates nærmere kristendommen. For netop ved at blive holdt fast i negativiteten er han skikkaet til at tage imod det positive, åbenbaringen. "...Paradoxet (passer) ganske for den i Existensens Yderste Bestedte." (bd.9 s.192)

I "Sygdommen til Døden" skælner Kierkegaard mellem synd og åndløshed (bd.15 s.152-155). "Åndløshed fødes intet menneske med." Men de fleste menneskers liv synker ned i trivialitet og pjattet efterabelse af de andre, så "at det er, som kunne Christendommen slet ikke anbringes i Forhold dertil.." Til denne åndløshed regnes både spekulanten og spidsborgeren, og fælles for dem er, at de har glemt (eller rettere: de har ikke udholdt) at være mennesker. I stedet er de blevet en "Marionetfigur, der meget skuffende eftergjorde det udvortes menneskelige - endog fik børn med sin kone." (bd.9 s.204) "Man tør slet ikke se paa den Anden af Frygt for at opdage, at han ikke har rigtige Øine, men Glasøine, og Haar af en Gulvmaatte, kort at han er et Kunstprodukt." (bd.9 s.163). Det forfærdelige ved en sådan eksistens er, at han har opgivet at blive et selv og istedet blot er blevet et hjul i maskineriet, der udelukkende styres af omstændighederne - arv og miljø. Dette er åndløshed - man kunne også kalde det selv-løshed. Man kan sige, at den åndløse er en synder, men dermed siger man ikke det væsentlige. Det væsentlige er derimod, at den åndløse er kommet så langt bort fra det at være menneske, at begreberne synd og skyld har mistet deres mening.

Det sandt humane eller sokratiske menneske forstår sig selv ansvarligt overfor Gud el. sandheden. Dette er den eneste afgørende instans i hans liv. Åndløsheden derimod er sig ikke bevidst, at være ansvarshavende for sit eget liv. Derfor findes der kun en instans i hans liv: de andre. Og det vil i sidste ende sige omstændighederne. Men mennesket er ånd, og ånden lader sig ikke spotte. Dette fastholdt Sokrates, og derfor blev han bevaret fra åndløsheden.

Når Kierkegaard taler om åndløshed sigter han først og fremmest til frafaldet indenfor kristenheden: Man kender de kristne grundsandheder og besmykker sig uden videre med kristennavnet uden dog på noget

tidspunkt for alvor at have haft med Gud at gøre. Kristenheden er "saa langt fra at være hvad den kalder sig, at de fleste Menneskers Liv, christeligt forstaaet, endog er for aandløst til i streng Forstand at kaldes Synd." (bd.15 s.155) Overfor sådanne mennesker er kristendommen som en "Donkraft... (der) ikke kan anbringes, fordi der ingen Grund er, men kun Mose og Hængesæk." (bd.15 s.153). Her kommer det sokratiske ind som et korrektiv indenfor kristenheden. Hos Sokrates fandtes det, der mangler indenfor kristenheden: en grund, som donkraften kunne løfte på. Og denne grund var hans eksistentielle nøgenhed.

Forholdet mellem det sokratiske og det kristelige kan illustreres ved to approksimerende linjer, der aldrig vil berøre hinanden. Som det hedder i Cap.3: "Forstanden har fået Guden saa nær som muligt, og dog ligesaa fjernt." (s.45) I den forstand er Sokrates kristendommen nærmere, at han lever i absolut negativitet. Han er nået, så langt man kan nå ved hjælp af den indirekte meddelelse og det umiddelbare subjektivitetsprincip, og er således skikkaet til at modtage den direkte meddelelse om synd og nåde. Det eneste der skiller Sokrates fra den sandt troende er åbenbaringen. Men på den anden side set er denne forskel, hvor meget man end kan minimere den, kvalitativ. Sokrates måtte fødes påny for at få del i det nye, den evige salighed.

KONKLUSION

Smulerne viser sig ved nærmere gennemlæsning at være et meget sammensat skrift. Skønt det umiddelbart imponerer ved sin stringens og stilistiske lethed, tegnes der i dette skrift et meget kompliceret og ambivalent portræt af Sokrates som repræsentant for det humane.

Der er i Smulerne tydelige anlæg til den skælnen mellem spekulation og eksistentiel tænkning, der senere blev formuleret i 'Efterskrift'. Derfor tror jeg ikke, at den bekendte note i 'Efterskrift' om Smulerne gælder skriftet i sin helhed, men hovedsagelig det første kapitel, hvor projektet lægges an, og hvor Sokrates tillægges tanken om generindring. Senere i skriftet nuanceres dette. I Cap.2 og 3 er Sokrates først og fremmest karakteriseret ved sin uvidenhed, tanken om den indirekte meddelelse og om alle menneskers ligelighed. Og således betragtet er der god overensstemmelse mellem den Sokrates vi møder i Smulerne, og den vi møder i 'Efterskrift'.

Sokrates' fortjeneste bestod i, at han forsagede det positive. Han lod sig ikke bedrage af verden, men holdt sig selv fast på eksistensen.

Dermed undgik han åndløsheden. Men spørgsmålet om forholdet mellem human og kristen livsforståelse er der endnu. Det er ikke lykkedes i denne opgave at finde sig tilrette med noget egentligt svar på dette problem. Ved at arbejde med de opgivne tekster har det vist sig, at de samme skrifter kan rumme tilsyneladende modstridende udsagn. Dette kommer måske klarest til udtryk i det opgivne afsnit fra 'Efterskrift' med de to sætninger om subjektiviteten som sandheden og som usandheden. Jeg kan derfor hverken tilslutte mig Olesen Larsens forståelse af det humane som et sansebedrag, eller Nordenlofts opfattelse af Kierkegaards tanker som en umiddelbar forlængelse af det sokratiske. Begge disse to besvarer vel spørgsmålet, men ingen af de to standpunkter rummer, så vidt jeg har forstået dem, den spænding og de næsten selvmodsigende formuleringer, vi møder hos Kierkegaard.

NOTER

1. Himmelstrup: S.K.'s opfattelse af Sokrates s.9
2. Nordentoft: S.K.'s psykologi s.160
3. Citat fra 1. Kor. 2,9 brugt fx. i Philosophiske Smuler på s. 37 (3.udg. af S.K.'s samlede værker) Ellers angives citater fra Smulerne med sidetal i parentes i teksten.
4. Himmelstrup s. 103-104
5. S.K.'s papirer X 2.A 517 (efter A.B.Drachmanns note SV bd.15 s.183)
6. Denne opfattelse kommer til udtryk i A.B. Drachmanns artikel: "Hedenskab og Kristendom hos S.K.", Udvalgte Afhandlinger, København 1911.
7. "Kierkegaard læst af Olesen Larsen" bd.2 s.42
8. Olesen Larsen s.48
9. Müller: "Meddelelsesdialektikken i S.K.'s 'Philosophiske Smuler'" s. 13
10. Thulstrups note s. 163
11. Olesen Larsen s.41
12. Müller: "Meddelelsesdialektikken..." s.41 note 3
13. Herved tangeres diskussionen om forensisk eller effektiv retfærdiggørelseslære. Pladsen tillader ikke at gå ind i dette spørgsmål, men det er interessant, at lægge mærke til, hvordan retfærdiggørelsesforståelsen smitter af på forståelsen af "Øiblikket" hos Kierkegaard.
14. Platon: Faidon s.182 (72C), Platons skrifter bd.3 ved Carsten Høeg og Hans Ræder, Kbh. 1954
15. Faidon s.187 (75E)
16. Faidon s.182 (72C)
17. Frijs Johansen: "Kierkegaard og den græske dialektik" Fønix 1980,4 s.285
18. Frijs Johansen s.284-285
19. Himmelstrup s.233
20. Jvf. Malantschuk: Frihed og eksistens s.131
21. Dagbogsoptegnelse III A5 (efter Nordentoft s.151)
22. Malantschuk s.131
23. Nordentoft s.146
24. Nordentoft s.147
25. Nordentoft s.151
26. Nordentoft s.148
27. Nordentoft s.149
28. Nordentoft s.146
29. Müller: "Meddelelsesdialektikken..." s.52
30. Sløk: "Søren Kierkegaard - humanismens tænker" s.198-202
31. Citat fra papirerne, hentet fra Terminologisk Ordbog s.79
32. Nordentoft s.157. Med tanke på dette citat kunne man fristes til at minde om Olesen Larsens ord: "Visse folk psykologiserer alle Kierkegaards begreber for derefter at konstatere, at der ingen mening er i dem - og deri har de ganske ret." (S.K. læst af O.L. bd.II s.55) Ganske vist konstaterer Nordentoft ikke, at begreber gentagelse er uden betydning, men det savner lidt af den nødvendighed og vægt det for mig at se har hos Kierkegaard.
33. Nordentoft s.440-441
34. Thulstrup s. 158
35. Müller: "Grundprincipperne..." s.124
36. Arne Grøn: "Kierkegaard og subjektivitetsteorien", TEOL.-information s.13, Det teologiske Fakultet, København 1992.
37. Olesen Larsen s.47
38. Olesen Larsen s.46-47

Litteraturliste

Kilder

- Kierkegaard, Søren
Philosophiske Smuler
Samlede Værker, bd.6
Gyldendal, København 1963 99 s.
- Kierkegaard, Søren
Begrebet Angest
Samlede Værker, bd.6, s.109-121
Gyldendal, København 1963 12 s.
- Kierkegaard, Søren
Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift bd.1 s.157-210
Samlede Værker bd.9
Gyldendal, København 1963 53 s.
- Kierkegaard, Søren
Sygdommen til døden
Samlede Værker bd.15 s.65-180
Gyldendal, København 1963 115 s.
- Platon
Faidon s. 163-193
Platons skrifter bd.3, v. Carsten Høeg og Hans Røder
Reitzels Forlag, København 1954 30 s.
- Sekundær litteratur
- Himmelstrup, Jens
Søren Kierkegaards opfattelse af Sokrates s.42-251
Kjøbenhavn 1924 209 s.
- Johansen, Karsten Friis
Kierkegaard og den græske dialektik
Føniks nr.4, 1980 25 s.

Larsen, K. Olesen Søren Kierkegaard læst af K.O.L. bd.II s.7-78 Gad, København 1966	71 s.
Malantschuk, Gregor Frihed og eksistens s.128-141 & 196-225 Reitzel, København 1980	42 s.
Müller, Paul Meddelelsesdialektikken i Søren Kierkegaards Philosophiske Smuler Reitzels Forlag, København 1979	76 s.
Müller, Paul Grundprincipperne i S.Kierkegaards meddelelses- dialektik og deres anvendelse i forfatterskabet Dansk teologisk Tidsskrift nr.2, 1978	10 s.
Nordentoft, Kresten Kierkegaards psykologi s. 159-176 & 446-488 Gads Forlag, København 1972	59 s.
Sløk, Johannes Kierkegaard - humanismens lænker s. 186-228 Reitzel, København 1978	42 s.
Thulstrup, Niels Indledning og kommentar til 'Philosophiske Smuler' Munksgaard, København 1955	137 s.
<u>Litteratur ialt</u>	<u>980 s.</u>

Desforuden:

Terminologisk Ordbog v. Jens Himmelstrup
Samlede Værker bd. 20
Gyldendal, København 1964