



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

*Kärlekens gärningar i ljuset av Frukthan och bävan*  
En användbar etik för den enskilde utifrån  
ett kierkegaardskt perspektiv

*Works of Love in light of Fear and Trembling*  
A useful ethics for the individual out of a  
kierkegaardian perspective

Martin Svenning

Termin: Ht-2012  
Kurs: RKT235 H12  
Nivå: Magisteruppsats  
Handledare: Bo Claesson

# Abstract

In this study, I have investigated whether there is a usefulness for the individual on the basis of Kierkegaard's speech in *Work's of love* of our duty to love the people we see. My main conclusions are as follows: Infinite resignation of *Fear and Trembling* have a greater effect on a relevant ethics than faith movement. Aspects to change my own attitudes about love, dare to believe in the love of the other, and forgiveness as a need is relevant to the ethics I seek. But above all, love itself is the most useful aspect out of a Kierkegaardian perspective.

Keywords: ethics, usefulness, the individual, knight of faith, infinite resignation, forgiveness, needs, love, duty, faith.

# Förord

Det är i år 200 år sedan Søren Aabye Kierkegaard föddes i Köpenhamn 5 maj 1813, vilket innebär att detta år 2013 är jubileumsår som kommer att firas och uppmärksammas på olika sätt runt om i världen. Kierkegaards aktualitet är kanske större än någonsin tidigare; kierkegaardcitater florerar i allt från mindfulnesslitteratur till ett tänkvärt citat på väggen i ett omklädningsrum för sjukvårdspersonal. Vid en sökning på ordet ”Kierkegaard” med hjälp av universitetsbibliotekets sökmotor med en begränsning på de två sista åren får man 30 067 träffar över publikationer som innehåller ordet Kierkegaard. Även om bara en tiondel av dessa träffar innehåller ordet ”Kierkegaard” i titeln säger ändå det stora antalet träffar något om den aktualitet Kierkegaard har idag. I detta förord har jag valt att berätta om några utvalda händelser i Kierkegaards liv.

Søren Aabye Kierkegaard växte upp i Köpenhamn som det yngsta barnet i en skara av sju till makarna Michael och Ane Kierkegaard. Michael var en framgångsrik köpman och Ane var hans tidigare tjänsteflicka som han hade känt sig tvungen att gifta sig med efter att ha gjort henne gravid. De beskrivs som ett omaka par som fick lära sig att älska varandra. Trots att familjen hade gott om pengar så bidrog sjukdom och död till att tona ner stämningen i hemmet, leksaker ansågs överflödiga och moderns nystvinda var det enda Søren hade att roa sig med. Hans far var en mycket sträng man, till det yttre torr och prosaisk, men enligt Søren hade han en glödande fantasi under sin rock. När Søren bad om att få gå ut, fick han oftast avslag, däremot föreslog fadern någon enstaka gång som kompensation en promenad hand i hand fram och tillbaka på golvet. Detta verkar vara en klen ersättning, men enligt Sørenns egen beskrivning dolde den lilla promenaden något helt annat under ytan; i fantasin fick nämligen Søren bestämma vart de skulle gå och fadern berättade allt de såg så exakt, så levande, så närvarande ner till minsta detalj.<sup>1</sup> Varje söndagseftermiddag besökte familjen en herrnhutisk brödräfsamling, som förföljdes av regering och prästerskap. I församlingen möttes likasinnade som var motståndare till tidens rationalistiska förkunnelse. Det är inte otänkbart att detta sammanhang, med känslomässiga toner och bilder i predikningarna kring Jesu blod och sår, präglade Sørenns livssyn.

---

<sup>1</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 5-13.

Skolpojken Søren är omvittnad som spefull och näsvis. Då hans dansklärare J.F. Storck hade förlovat sig med Charlotte Lund skrev Søren en uppsats med titeln ”Charlottenlund, resan dit och nöjen där”.<sup>2</sup> I oktober 1830 blev Søren student med näst högsta betyg i samtliga ämnen och med utmärkelse i modersmålets utarbetande, grekiska, historia och franska. Rektor Nielsen inleder sitt långa vitsord med följande ord: ”Ett gott huvud, öppet för allt som gör anspråk på stort intresse, men han var länge i hög grad omogen och utan något som helst allvar, och en lust till frihet och oberoende”.<sup>3</sup>

På universitet var Søren en rebellisk student som vände sig mot mörk pietism och död ortodoxi. Det var inte ovanligt vid den här tiden med liknande reaktioner. I samtidens religiösa väckelser anknöt man bl.a. till det personliga självbestämmandets principiella okränkbarhet. 22 år gammal skrev Søren följande ord: ”Det som egentligen fattas mig är att komma till klarhet med mig själv om vad jag skall göra, inte om vad jag skall inse, utom såtillvida att en insikt måste föregå varje handling. Det kommer an på att förstå min bestämmelse, att se vad Gudomen egentligen vill att jag skall göra; när det gäller att finna en sanning som är sanning för mig, att finna den idé för vilken jag vill leva och dö”.<sup>4</sup>

1840, då Søren var 27 år gammal, avlade han teologie examen och kunde titulera sig teologie kandidat. Han kallade själv sin examensläsning för den längsta parentes. Samma år, 1840, träffade han Regine Schlegel, som han friade till. Det är svårt att skriva om Kierkegaards filosofi utan att dras med i Kierkegaards tankar på förhållandet till Regine, då kärlekshistorien med Regine kom att präglade hans författarskap genom hela livet. Det speciella med deras kärlekshistoria är att de aldrig fick varandra i verkligheten; verklighetens Regine blev snarare reflektionens Regine. Ett år senare, 1841, bröt Kierkegaard förlovningen och efter ytterligare två år hade Regine förlovat sig med en annan man. Tydligt kunde inte Kierkegaard släppa tankarna på Regine eftersom de kom att genomsyra en stor del av hans skrifter.

1841 avlade Kierkegaard magistergraden i filosofi efter att ha försvarat sin avhandling *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn till Socrates*. Kierkegaards författarskap började nu ta fart. 1843 gavs både *Antingen – eller*, *Upprepningen* och *Fruktan och bävan* ut. Alla dessa tre böcker är idag världsberömda filosofiska verk, där Kierkegaards polemik mot Hegels spekulativa filosofi är framträdande liksom den litterära poesi som väver in tankarna på Regine. Søren Kierkegaard var nu 30 år gammal.

---

<sup>2</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 18.

<sup>3</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 24.

<sup>4</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 52.

1846 gjordes Kierkegaard till åtlöje i en satirtidning som heter *Corsaren*. Man kanske kan tycka att han inte borde bry sig om en sådan skämttidning, men striderna mellan Kierkegaard och *Corsaren* och även med personer i Köpenhamns intellektuella kretsar påverkade Kierkegaard och inte minst hans anseende i Köpenhamn. Joakim Garff skriver: ”Kierkegaards nederlag bestod i hans utstötning ur det sociala sammanhanget, hans förlust av det frimodiga förhållandet till mannen på gatan”.<sup>5</sup> I mitt arbete använder jag mig av Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar*, som gavs ut 1847, och med tanke på året, ett år efter Corsarstriden, är det viktigt att man förstår den kontext i vilken boken framkom.

1854, året innan Kierkegaard dog, utkämpade Kierkegaard, enligt Joakim Garff, ”den mest märkliga enmansrevolutionen någonsin”.<sup>6</sup> Kierkegaard blev mer radikaliserad i sin syn på vad som är sann kristendom och ville bringa ljus över den ”kriminalförbrytelse, varvid man snillrikt, under namn av kristendomens fullkomliggörande, lite i taget har sökt frånlura Gud kristendomen, fått kristendomen till att vara just motsatt vad den är i Nya testamentet”.<sup>7</sup> Det är inte svårt att tänka sig att Kierkegaards anklagelser väckte reaktioner. I slutet av sitt liv var Kierkegaard i stort sett ensam mot hela etablissemangen, inte minst mot Statskyrkan, varför striden brukar kallas för ”Kyrkostriden”.

Kierkegaards uppväxt, kriser och sammanhang är alla viktiga delar att känna till för den som vill få en djupare förståelse av Kierkegaards filosofi; från den herrnhutiska brödräfsamlingen - som predikade mot de rationella strömningarna - till kärlekshistorien med Regine och Corsarstriden i Köpenhamn, allt hände i en tid som även brukar kallas för den danska guldåldern.

Martin Svenning, nyårsdagen 2013

---

<sup>5</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 357.

<sup>6</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 629.

<sup>7</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 645.

# Innehållsförteckning

<b>1 INLEDNING</b>	<b>1</b>
1.1 SYFTE	2
1.2 FRÅGESTÄLLNINGAR	2
1.3 METOD	3
1.4 EN ANVÄNDBAR ETIK - DEFINITION	3
1.5 FORSKNINGSÖVERSIKT	3
1.6 MATERIAL, AVGRÄNSNING, KÄLLKRITIK	4
1.7 STRUKTUR	6
<b>2 KÄRLEKENS GÄRNINGAR</b>	<b>7</b>
2.1 MAN MÅSTE TRO PÅ KÄRLEKEN	7
2.2 DU SKALL ÄLSKA DIN NÄSTA SOM DIG SJÄLV	8
2.3 VÅR PLIKT ATT ÄLSKA DE MÄNNISKOR VI SER	10
2.4 OMDANA SIG SJÄLV OCH SIN SMAK	10
2.5 GENOM ATT FÖRLÅTA DÖLJER KÄRLEKEN SYNDERNAS MÅNGFALD	12
2.6 GUD SOM MELLANBESTÄMNING	14
<b>3 FRUKTAN OCH BÄVAN</b>	<b>15</b>
3.1 ABRAHAM	15
3.2 DEN OÄNDLIGA RESIGNATIONEN	16
3.3 TRONS RÖRELSE	17
3.4 DEN MÄNSKLIGA OMFAMNINGEN, RONALD L. HALL	19
<b>4 KÄRLEKENS GÄRNINGAR, DISKUSSION</b>	<b>21</b>
4.1 KÄRLEK OCH PLIKT	21
4.2 NÄSTAN SOM <i>DEN ANDRE</i>	23
4.3 VÅR PLIKT ATT ÄLSKA DE MÄNNISKOR VI SER – ANVÄNDBAR SOM ETIK?	25
<b>5 KÄRLEKEN I KÄRLEKENS GÄRNINGAR OCH TRON I FRUKTAN OCH BÄVAN – FINNS DÄR EN KOPPLING MELLAN?</b>	<b>27</b>
5.1 TRONS DUBBLA RÖRELSE, SHARON KRISHEK	27
5.2 TRONS RÖRELSE OCH TRONS RIDDARE – ANVÄNDBAR FÖR ETIK?	32
5.3 DEN OÄNDLIGA RESIGNATIONEN - ANVÄNDBAR FÖR ETIK?	35
<b>6 AVSLUTANDE DISKUSSION</b>	<b>36</b>
TRONS RÖRELSE	37
DEN OÄNDLIGA RESIGNATIONEN	38
EN TEOCENTRISK SYN	39
VÅR PLIKT ATT ÄLSKA DE MÄNNISKOR VI SER	40
EN KRITIK MOT KIERKEGAARD	45
<b>7 LITTERATURFÖRTECKNING</b>	<b>46</b>

# 1 Inledning

I Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar* behandlas budet ”Du skall älska din nästa som dig själv”. Bilden som Kierkegaard målar upp liknar närmast en Kristusgestalt, så som varje människa borde vara om hon vill leva efter befallningen: ”Var fullkomliga, så som er fader i himlen är fullkomlig”.<sup>8</sup> Men är det möjligt att leva så som det framställs i *Kärlekens gärningar* att en kärleksfull kristen bör vara? Kan man leva efter de krav Kierkegaard menar att den sanna kärleken innebär?

Jag har speciellt intresserat mig för Kierkegaards tal om ”Vår plikt att älska de människor vi ser”.<sup>9</sup> Anledningen till min nyfikenhet är det innehållsrika i denna mening där varje ord väcker frågor och funderingar om etik: Är det en plikt att älska? Om kärleken är fri hur kan det då samtidigt vara tal om en plikt att älska? Eller bör vi tänka annorlunda kring innebörden av frihet och kärlek? Vår plikt att älska de människor vi ser; i min läsning framkommer det hur viktigt det är att det gäller alla människor. Även ordet ”ser” har sin viktiga funktion för Kierkegaard. Det är viktigt att vi inte undviker det ofullkomliga, det oönskade, utan istället ser det verkliga.

Hur tänker sig Kierkegaard den etiska användbarheten? Finns det en etisk relevans i Kierkegaards verk som är användbar i en människas liv? Hur ska jag som människa förhålla mig till de etiska krav som ställs i *Kärlekens gärningar*? Eller är de etiska kraven inget annat än en ouppnåelig utopi?

Trots att Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar* är ett undantag på det sättet att han faktiskt skriver under eget namn, är det ändå naturligt att fråga sig, med tanke på komplexiteten hos Kierkegaard, om det är rimligt att tolka den isolerad från Kierkegaards övriga verk. Framst har mina tankar gått till ett tidigare verk av Kierkegaard som heter *Fruktan och bävan*. Anledningen är att boken behandlar ämnet tron på så sätt att tron blir ett svar på det som är omöjligt. I *Fruktan och bävan* hyllas Abraham som trons riddare eftersom han trodde på det omöjliga och höll fast vid löften som mänskligt sett var dåraktiga, t.ex. trodde att han skulle få tillbaka sin enda älskade son Isak även om det ur mänsklig synvinkel var omöjligt. Det att ”ge upp” det man är fäst vid på jorden kallas den oändliga resignationen, medan det att ”få tillbaka” det man är fäst vid på jorden - även om det ur mänsklig synvinkel är omöjligt - kallas trons rörelse. Detta leder mig till följande fråga:

---

<sup>8</sup> Bibel 2000, Matt: 5: 48.

<sup>9</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 163.

Om det etiska kravet i *Kärlekens gärningar* mänskligt talat är ”omöjligt”, skulle man då kunna förstå detta utifrån beskrivningen av den oändliga resignationen och trons rörelse som finns i *Fruktan och bävan*?

## 1.1 Syfte

I denna uppsats skall jag undersöka Kierkegaards relevans för etiken. Detta kommer jag att göra utifrån Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar* och speciellt Kierkegaards tal om ”Vår plikt att älska de människor vi ser”. Mitt syfte är att undersöka användbarheten för den enskilda människan genom att urskilja en etik hos Kierkegaard. Med detta menar jag att urskilja en etik som är gångbar i vardagen, en vardagsetik som är användbar för den enskilde.

Jag kommer även att undersöka användbarheten av betydelsen av *Den oändliga resignationen* och *Trons rörelse* som behandlas i Kierkegaards verk *Fruktan och bävan*. Det sistnämnda gör jag med syfte att undersöka om innebörden och användbarheten av vår plikt att älska de människor vi ser bättre kan förstås i ljuset av *Fruktan och bävan*.

I denna uppsats skall jag undersöka användbarheten för den *enskilda* människan. Mitt arbete syftar alltså inte till en användbarhet för en samhällelig kulturell och politisk kontext. Givetvis behöver inte detta motsäga vartannat men mitt primära intresse är för den enskilde.

## 1.2 Frågeställningar

Vad menar Kierkegaard med att det är en plikt att älska sin nästa som sig själv? Om jag tänker mig att kärleken hänger samman med frihet; hur kan kärleken vara en plikt?

Vad innebär *Den oändliga resignationen* och *Trons rörelse* i Kierkegaards verk *Fruktan och bävan*?

Hur förhåller sig vår plikt att älska de människor vi ser - som jag läser om i *Kärlekens gärningar* - till den beskrivning av *Trons rörelse* jag finner i Kierkegaards verk *Fruktan och bävan*?

Vilken etisk användbarhet för den enskilda människan har Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser?



## 1.3 Metod

Till att börja med skall jag närstudera Kierkegaards båda verk *Kärlekens gärningar* och *Fruktan och bävan*. Det senare verket studerar jag för att eventuellt klarlägga en djupare förståelse för det första, och speciellt Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser. Därefter förs en kritisk diskussion utifrån både primär- och sekundärlitteratur kring den etiska användbarheten för den enskilda människan. En del av metoden är att ha ett kritiskt förhållningssätt gentemot Kierkegaards texter genom att föra en diskussion kring kontextens betydelse för Kierkegaard som person. Kierkegaards båda verk, *Fruktan och bävan* och *Kärlekens gärningar*, utgavs med fyra års mellanrum vilket leder till frågor om de båda verken fungerar i en slags sammanhållande enhet eller om där finns en innehållslig diskrepans.

## 1.4 En användbar etik - definition

I denna uppsats är jag intresserad av att undersöka hur jag som enskild individ ska förhålla mig till mig själv och andra människor utifrån Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser. Med detta menar jag att jag vill utforma ett förhållningssätt som fungerar för mig, som är relevant på det sättet att förhållningssättet är gångbart i mitt vardagliga liv, både i tankar och i handlingar. Min utgångspunkt är att en etik som gör anspråk på att vara gångbar och relevant för den enskildes vardagliga liv även måste kunna fungera att levas efter, annars vore etiken en ouppnåelig bild, en utopi, som saknar betydelse för den enskildes liv, om det inte bara handlar om att känna sina tillkortakommanden gång på gång. Av den anledningen är det viktigt att etiken inrymmer tolerans. I de många definitionerna av etik som finns är den etik jag syftar på en form av praktisk etik för den enskilda människan. Etiken utgår från den enskildes subjektivitet i förhållande till Gud.

## 1.5 Forskningsöversikt

En lämplig ingång till att få en övergripande bild av det aktuella forskningsläget är att ta hjälp av UB:s sökmotor. Om jag t.ex. avgränsar min sökning med endast träffar där ”Kierkegaard” finns i titeln och där publiceringsdatum är från 1 januari 2010 och fram till 31 dec 2012 får jag 262 träffar, varav 21 avhandlingar. Avhandlingsämnena skiftar; ett exempel är

*Communication et Ethique chez Kierkegaard* (University of Ottawa, Canada) och ett annat exempel är *Kierkegaard och sociologins blinda fläck* (Stockholms Universitet). Av de 262 träffarna är 139 tidskriftsartiklar och 34 böcker. Det är svårt att urskilja en särskild trend bland de skiftande ämnena, även om det vore en intressant uppgift i sig, men för mitt eget arbete, där Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar* har en central position, är det intressant att se att flertalet träffar behandlar just *Works of love*. Utgåvan av *Kärlekens gärningar* jag själv använder översattes av Stefan Borg och gavs ut 2011. Det kanske säger något om den aktualitet verket har idag - 200 år efter att Kierkegaard föddes.

Jag har valt att söka kierkegaardforskning med fokus på ”kärlek” och ”tron”; speciellt har jag velat se om det finns någon forskning som diskuterar en koppling däremellan, alltså ett eventuellt förhållande mellan kärleken och tron. En bok som behandlar den här frågan är *Kierkegaard on Faith and Love* av Sharon Krishek. Boken publicerades 2009 och i den diskuterar Krishek bl.a. att förkärleken som beskrivs i *Kärlekens gärningar* skulle kunna förstås bättre utifrån trons dubbelrörelse i Kierkegaards verk *Fruktan och bävan*. Med trons dubbelrörelse menar Krishek de två rörelserna som följer på varandra; resignationen och tron. Utifrån Sharon Krisheks tolkning har jag fortsatt att föra en problematiserande och kritisk diskussion.

## 1.6 Material, avgränsning, källkritik

Den primära litteraturen är Kierkegaards båda verk *Kärlekens gärningar* och *Fruktan och bävan*. Men det är inte helt oproblematiskt att finna Kierkegaards ”intention” i hans olika verk. Överhuvudtaget kompliceras vår tolkning av Kierkegaards verk med tanke på att hans filosofiska tankar uttrycks i olika litterära former, t.ex. använde sig Kierkegaard av pseudonymer då han skrev sina verk, med undantag av *Kärlekens gärningar*. Man bör alltså vara försiktig när man utifrån en text av Kierkegaard drar slutsatsen att texten uttrycker Kierkegaards personliga budskap. Det skulle lika väl kunna vara en av hans många ”röster” som går stick i stäv med en annan röst som döljer sig i en annan text - skriven av samma Søren Kierkegaard. Det är ju inte helt okänt att det finns olika ”röster” i Kierkegaards verk. Det mest kända exemplet är kanske *Antingen – eller*, där den första delen uttrycker ett estetiskt förhållningssätt medan den andra delen uttrycker ett etiskt förhållningssätt.

*Kärlekens gärningar* skrev Kierkegaard under eget namn vilket underlättar förståelsen av Kierkegaards direkta budskap. Med *Fruktan och bävan* förhåller det sig något annorlunda. Den är skriven under pseudonymen Johannes de Silentio vilket gör att det är naturligt att fråga

sig om Johannes de Silentio är Kierkegaards egen röst. Är Johannes de Silentio en roll Kierkegaard tar på sig eller är det han själv? Jag hävdar att Johannes de Silentio är Kierkegaard själv, med andra ord, det jag läser i *Fruktan och bävan* överensstämmer med Kierkegaards intention. I *Fruktan och bävan* döljer sig inte samma problematik som i t.ex. *Antingen – Eller* där två olika röster möts, utan i *Fruktan och bävan* är det en röst som präglar hela verket. Denna röst ställer tron högst, hyllar trons riddare, polemiserar mot Hegel och låter dessutom tankarna på Regine präglade en stor del av verket. Av dessa anledningar menar jag att Johannes de Silentios röst är i linje med Kierkegaards egen röst.

Den sekundära litteraturen har jag valt att begränsa huvudsakligen till 2000-talet. Orsaken är att jag vill att mitt arbete ska spegla det aktuella forskningsläget kring det jag är intresserad av att undersöka i min uppsats. Det innebär givetvis inte att äldre sekundärlitteratur inte har en aktualitet idag, men inom utrymmet av en uppsats har jag fått göra flera val, och detta var ett av dem. I det närmaste följer en beskrivning av spännvidden i mitt urval:

Sharon Krisheks bok *Two forms of love* (2008) är en aktuell bok då den under 2010 diskuterats av kierkegaardforskaren Ronald L. Hall. Ämnet Sharon Krishek behandlar, kärleken i *Kärlekens gärningar*, har jag även sett behandlas i annan aktuell kierkegaardforskning, t.ex. i en avhandling från 2011 av John Patrick Haman (The University of Iowa) med titeln *The sanctification of friendship: Reconciling preferential and nonpreferential loves in Soren Kierkegaards "Works of Love"*. Anledningen till att jag inte diskuterar denna avhandling i min uppsats i samband med Sharon Krisheks bok är att avhandlingen inte diskuterar en koppling till tron och *Fruktan och bävan* vilket däremot Sharon Krishek gör.

Orsaken till att jag valde Valter Lindströms bok från 1943 är att den tar upp Kierkegaards teocentriska syn men också att Lindström är en välkänd kierkegaardforskare som har skrivit flera böcker inom ämnet.

Joakims Garff är lektor på Søren Kierkegaard Forskningscenteret i Köpenhamn och har skrivit en biografi om Søren Kierkegaard, *SAK, En biografi* (2002), som jag använt för att få en större förståelse för Kierkegaards författarskap i ett sammanhang. Biografien är översatt till flera språk och har belönats med såväl Georg Brandes Pris som Weekendavisens litteraturpris.

Jamie M. Ferreira och Ronald L. Hall är kierkegaardforskare som under 2000-talet skrivit böcker som jag funnit relevanta för min uppsats syfte. Werner G. Jeanrond, professor i systematisk teologi som bl.a. undervisat vid Lunds Universitet, har bidragit med sin bok *Kärlekens teologi* som varit till hjälp i min studie av kärleken hos Kierkegaard. Prästen och

författaren Ingmar Simonssons bok *Kierkegaard i vår tid* från 2002 fick jag först upp ögonen för efter att jag läst hans efterord i nyttgåvan av *Kärlekens gärningar*. En liten besvikelse var dock *Søren Kierkegaards skrifter, kommentarer till Kjerlighedens Gjerninger*, utgivna av Søren Kierkegaard Forskningscenteret (2004). Kommentardelen handlade mest om textredogörelse och mindre om tolkning och diskussion vilket jag hade hoppats på.

I mitt urval av sekundärlitteratur har jag valt att inte använda den uppsjö av må-bra-böcker som använder Kierkegaard som inspirationskälla, alltså litteratur som enbart syftar till personlig utveckling. Orsaken är att jag vill använda litteratur som syftar till att driva en kritisk och problematiserande forskning kring Kierkegaards verk. Två undantag är dock Anna Kåvers bok *Att leva ett liv, inte vinna ett krig* och Ola Schenströms bok *Mindfulness i vardagen*. Orsaken är att jag ville visa hur Kierkegaards tal om att välja att förändra sin egen inställning är aktuell i dagens mindfulnesslitteratur.

## 1.7 Struktur

Kapitel 2 och 3 är referat av *Kärlekens gärningar* och *Fruktan och bävan*. Min tanke är att läsaren steg för steg och i lugn och ro ska få kännedom om Kierkegaards verk. För att tydliggöra vem som säger vad, har jag valt att inte blanda in kommentarer och diskussioner här. Ett undantag är dock avsnitt 3.4 (Den mänskliga omfamningen, Ronald L. Hall) vilket jag ansåg passa in under avsnittet om *Fruktan och bävan*, med tanke på att Ronald L. Hall inte kommenterar *Kärlekens gärningar*. I kapitel 4 uppehåller jag mig vid *Kärlekens gärningar* och för en diskussion utifrån sekundärlitteratur. Anledningen till att *Kärlekens gärningar* har fått en egen diskussionsrubrik till skillnad mot *Fruktan och bävan* är att verket har en särställning i min uppsats. Det är utifrån *Kärlekens gärningar* min uppsats tar sin början.

I kapitel 5 knyter jag samman Kierkegaards båda verk och för en diskussion, utifrån sekundärlitteratur, kring kopplingen mellan verken, och diskuterar användbarheten för en etik för den enskilde. I den avslutande diskussionen knyter jag samman de många olika tankegångarna genom att strukturera mina slutsatser under fem rubriker. Detta kapitel är den viktigaste delen av mitt arbete. Den sista rubriken sticker ut något, *En kritik mot Kierkegaard*; här är min tanke att läsaren dels ska få ”varva ner” i en avslutande reflektion, men också att visa att jag som uppsatsskrivare inte endast är ute efter Kierkegaards intention, utan lika mycket efter att föra en kritisk diskussion kring Kierkegaards filosofi.

## 2 Kärlekens gärningar

Kärlekens gärningar gavs ut 1847 och är det enda av Søren Kierkegaards större kända verk som skrevs och utgavs i hans eget namn.<sup>10</sup> Vanligtvis skrev Kierkegaard sina verk under pseudonym vilket inte var ovanligt under hans tid. Joakim Garff skriver i *En biografi*: ”Tiden formligen flödade av falska namn, ja, pseudonymitet var i det tysta närmast ett estetiskt krav, och den litterära mystifikationen appellerade starkt till Kierkegaard”.<sup>11</sup>

### 2.1 Man måste tro på kärleken

”Varifrån kommer kärleken, var har den sin upprinnelse och sitt ursprung, var ligger den plats som utgör dess hemvist, som den utgår ifrån? Jo, den platsen är fördold eller finns i det fördolda”.<sup>12</sup> Kierkegaard ser alltså kärleken som en plats i en människas innersta, men som har en ännu djupare grund, i Guds kärlek. Han liknar den vid en stilla sjö som har sin djupaste botten i fördolda källsprång. Med blotta ögat kan man inte se källsprången, men de finns där och skapar rörelse och rinnande vatten i sjön, även om sjön verkar stilla. På samma sätt är det med kärleken. Dess liv är igenkännligt av frukterna. Men kärleken själv går inte att se, utan man måste tro på den. Det finns varken ord eller gärning om vilka vi kan säga att den som brukar dessa har kärleken inom sig. Kierkegaard skriver: ”ty man kan göra kärleksgärningar på ett kärlekslöst sätt, ja till och med egenkärt sätt, och när så är fallet är kärleksgärningen ändå ingen kärlekens gärning”.<sup>13</sup> Det som avgör är hur ordet menas eller hur gärningen görs. Samtidigt skall kärleken kännas igen på frukterna. Detta innebär inte att man skall arbeta för att kärleken blir igenkänd på frukterna, utan arbeta för att den skall gå att känna igen på frukterna. Detta kan vid första anblick tyckas vara en obetydlig skillnad, men Kierkegaard vill här få fram att var och en måste ge akt på sig själv så att inte det att kärleken känns igen blir det viktiga. Det viktiga måste vara att kärleken har frukterna och kan kännas igen, men inte hur responsen från andra uttrycker sig. Kierkegaard utgår från Matt 7:16 - 18: ”På deras frukt skall ni känna igen dem... Så bär varje gott träd god frukt, men ett dåligt träd bär dålig

---

<sup>10</sup> Simonsson, Ingmar, 2011, s. 399.

<sup>11</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 188.

<sup>12</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 15.

<sup>13</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 19.

frukt”.<sup>14</sup> Även om det är sant att kärleken är igenkännlig på frukterna är det viktigt att inte otåligt och dömande kräva att se dessa frukter. Misstrogenheten gör att vi inte kan se kärleken i den andre, därför är det viktigt att tro på kärleken, som Kierkegaard menar är det högsta. Det mest övertygande kännetecknet på kärleken är kärleken själv. Kärleken inom en människa känner igen kärleken inom en annan. Just därför är det viktigt att förbli i Kristi kärlek.<sup>15</sup> Här menar Kierkegaard att den kristne måste hålla sig till den sanna kärleken, till Kristi kärlek, för att kunna känna igen kärleken i den andre.

## 2.2 Du skall älska din nästa som dig själv

Budet ”Du skall älska din nästa som dig själv” förutsätter, enligt Kierkegaard, att varje människa älskar sig själv. Genom att kärleken till nästan binds samman med självkärleken blir detta att älska nästan samma sak som att älska sig själv. Här är det dock viktigt att betona att Kierkegaard syftar på den rätta självkärleken. Gud nämns dock inte i budet, vilket Kierkegaard gör en poäng av. Gud är den ende som en människa skall älska högre än sig själv: ”Du skall älska Herren, din Gud, med hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela ditt förstånd”.<sup>16</sup>

Du *skall* älska. Detta innebär att det är en plikt att älska. Just plikten är, enligt Kierkegaard, en avgörande skillnad mot kärleken i hedendomen. Driftens och böjelsens kärlek, den omedelbara kärleken, har inte det eviga, Gud, som grund och kan därför också förändras. Men den kärlek som genomgår evighetens förändring och blir till plikt, den har evigheten inom sig och är därmed också evigt säkerställd. Den kärlek som blir till plikt, den älskar inte som den blir älskad, utan den älskar, vilket innebär att den älskar oavsett om föremålet för kärleken förändras. Kärleken är ett behov inom den som älskar, men det är viktigt att behovet är på rätt sätt så att inte den som älskar förväxlar kärleken med besittningen av den älskade. Man skulle annars kunna tänka sig att den älskande har sin frihet just i kärleken och att den omedelbara kärleken är fri. Men enligt Kierkegaard är det plikten som är det frigörande. Gud är kärlek och säger detta ”skall” med gudomlig auktoritet. Lagen är därför frigörande eftersom den frigör kärleken så att den inte står och faller med sitt föremåls tillfällighet. Istället står och faller den med evighetens lag – som aldrig faller.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Bibel 2000, Matt 7: 16-18.

<sup>15</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 14-23.

<sup>16</sup> Bibel 2000, Matt 22: 37.

<sup>17</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 24 – 51.

Du skall älska *nästan*. Kärleken till nästan kallar Kierkegaard för andens kärlek, det är en kärlek som hedendomen inte vet något om. Till skillnad mot förkärleken, vilket innefattar älskandet, vänskapens kärlek och driftens och böjelsens kärlek, är andens kärlek ”en kärlek som i allvar och sanning är i innerlighet ömmare än älskande – i föreningen, och mera trofast i uppriktighet än den berömdaste vänskap i sammanhållning”.<sup>18</sup> Kärleken till Gud och kärleken till nästan är den sanna kärleken. I Nya testamentet finns inte ett enda ord om älskandet och vänskapen, i den mening som diktaren besjunger förkärleken, men kärleken till nästan vill inte bli besjungen, den vill fullkomnas. Älskandet grundar sig på en drift som har sitt enda uttryck i att det bara finns en enda älskad. Men den kristna kärleken lär oss att älska alla människor eftersom ”Nästan” är alla människor. Den utesluter alltså ingen människa på det sätt som förkärleken gör. Kierkegaard kallar även den kristna kärleken för självförnekelsens kärlek - i och med att den står under plikten. Älskandet och vänskapen däremot - är en annan form av självkärlek. Här tar Kierkegaard fasta på evangeliets ord där Jesus säger: ”Om ni älskar dem som älskar er... Gör inte hedningarna likadant?”.<sup>19</sup> Av den anledningen är kristendomen misstänksam mot förkärleken. Men detta innebär inte att Kierkegaard helt och hållet avvisar det sinnliga, det köttsliga och det innebär heller inte att man ska upphöra att älska den älskade eller vännen: ”Nej, älska den älskade trofast och ömt, men låt kärleken till nästan vara det heliggörande i er förenings pakt med Gud; älska din vän uppriktigt och hängivet, men låt kärleken till nästan vara vad ni lär av varandra i vänskapens förtrolighet med Gud!”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Kierkegaard, Søren, 2011s. 52.

<sup>19</sup> Bibel 2000, Matt 5:46-47.

<sup>20</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 71.

## 2.3 Vår plikt att älska de människor vi ser

På avstånd är nästan en inbillning, en skugga som går förbi varje människas tanke, en nästa som du inte ser på riktigt. Du måste istället se henne nära inpå, obetingat vem det är måste du se nästan i varje människa, annars ser du henne inte alls. Men att älska det vi ser är lättare sagt än gjort, det handlar ju inte om att finna det ”älskansvärda föremålet”, eller att man ”insmugglar en inbillad föreställning om hur man menar eller kunde önska att denna människa borde vara”.<sup>21</sup> För den som gör det älskar ju inte den människa som han eller hon ser, utan snarare sin egen föreställning – något osynligt. Kierkegaard betonar att man ska älska det synliga, det verkliga; den kristna kärleken stiger ned från himlen till jorden och på samma sätt måste vi finna ”verklighetens fotfäste”.<sup>22</sup> Det är lätt att älska de fullkomligheter vi ser hos en människa, liksom flyga bort med den älskades fullkomligheter, men till denna mänskliga form av kärlek ställer Kierkegaard frågan om den tål förändring: ”kan du alltså på grund av denna förändring inte längre se honom?”<sup>23</sup> Om han inte längre är värd att älska ser du honom inte, för den som älskar de fullkomligheter som han ser hos en människa upphör att älska när fullkomligheterna upphör.<sup>24</sup>

## 2.4 Omdana sig själv och sin smak

Kärleken handlar inte om att finna det fullkomliga hos den andre, utan istället att älska den människa som jag ändå ser ofullkomligheten hos.

Genom att omdana sig själv och sin smak kan man finna den enklare maträtten vara den läckraste.<sup>25</sup> En annan sak vore det att äta den allra läckraste rätten och kanske till och med kräset finna ett och annat fel på den. Men i så fall skulle uppgiften handla om att utveckla sin egen kräsenhet och det skulle också innebära att kärleken blir till förbannelse ”därför att dess krav bara kunde göra det uppenbart att ingen av oss var värd att älska”.<sup>26</sup> Ett annat exempel Kierkegaard ger är en berättelse om två konstnärer, där den ena rest mycket och sett sig om i världen men förgäves sökt en människa som var värd att måla av – eftersom konstnären i alla ansikten såg ett eller annat litet fel, medan den andra konstnären, som inte ens utger sig för att vara konstnär, säger att han inte funnit ett enda ansikte som han inte kunde locka fram en

---

<sup>21</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 173.

<sup>22</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 173.

<sup>23</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 182.

<sup>24</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 182.

<sup>25</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 167.

<sup>26</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 167.



skönare sida av. Den andra konstnären har inte gjort några resor utomlands, utan har fått nöja sig med den lilla krets av människor som är hans närmaste. Med bilder som dessa - en enkel maträtt och en konstnär som lockar fram det sköna i det ofullkomliga – visar Kierkegaard att kärleken är ”kärleksfull nog att kunna älska oss alla”<sup>27</sup> och att den viktiga frågan inte är hur kärlekens föremål måste vara för att det skall vara älskansvärt, utan snarare ”hur kärleken måste vara för att den skall vara kärlek”.<sup>28</sup> Kärleken handlar alltså inte om att finna det fullkomliga, utan istället menar Kierkegaard att kärleken är ”fördragsamhetens och mildhetens slutna ögon, som inte ser brister och ofullkomligheter”.<sup>29</sup> Men vad innebär ”slutna ögon”? Ska vi blunda för felaktigheter? Ska vi blunda för orättvisor? Nej, det verkar inte riktigt vara på det sättet Kierkegaard menar, utan snarare att du ska älska den människa som du ändå ser felet, svagheten eller ofullkomligheten hos. Kärleken måste vara gränslös, säger Kierkegaard, ja förbli oförändrad, hur föremålet än må förändras.<sup>30</sup> Det är lätt att önska att den älskade besatt alla de där fullkomligheterna eller kanske tala svävande och svärmiskt om kärleken, men då är det inte att älska de människor man ser, utan snarare att älska en hägring eller något annat överkligt. Men om kärleken är betingad av föremålet så blir också kärleken en fordran och då har vi en felaktig uppfattning om vad kärlek är.

”Kärleken har ingen gräns” säger Kierkegaard, för det är med slutna ögon vi finner verkligheten.<sup>31</sup> Man skulle ju annars kunna tänka sig att det är tvärtom, att man med öppna ögon ska finna verkligheten, men Kierkegaard menar att öppna ögon lätt blir ”stirrande som en sömngångares”<sup>32</sup> och att man därigenom förbiser verkligheten (och det är ju att älska den verkliga människan som är viktigt här). Det är annars lätt att upptäcka fel hos den andre, ja i världen är det något beundransvärt att leta fel, redan en yngling vill avslöja hur väl han känner till det onda (för att inte bli kallad fåne) och i umgänget med andra förleder den ena den andre till att avslöja vad han har upptäckt.<sup>33</sup> Men problemet blir då, enligt Kierkegaard, att man gör skulden större än den verkligen är, det finns ju ingen gräns för hur mycket man kan upptäcka i den andre, och om man övar sig länge kan man bli enastående på att upptäcka syndernas mångfald. Men detta skulle också ta mig längre bort från att se verkligheten. Målet är ju att

---

<sup>27</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 167.

<sup>28</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 168.

<sup>29</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 171.

<sup>30</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 176.

<sup>31</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 173.

<sup>32</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 173.

<sup>33</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 296-297.

varje människa ska bli fri, bli sig själv,<sup>34</sup> och då är inte den rätta vägen att upptäcka synder hos den andre, utan istället måste jag inse att felet ligger i min egen föreställning om kärleken. Man måste helt enkelt omdana sig själv och sin smak och det ”slutna ögat” kan hjälpa oss att dölja syndernas mångfald hos den andre.

## 2.5 Genom att förlåta döljer kärleken syndernas mångfald

Kierkegaard förnekar inte syndens existens eller hävdar att vi bör blunda för alla typer av felaktigheter. Nej, det vore ju att förbise verkligheten. Men det är lätt att göra skulden hos den andre större än den verkligen är genom att gränslöst upptäcka syndernas mångfald hos den andre. Man måste börja med sig själv och påminna sig om att jag är också en ”Nästan” – en människa.

Men hur ska då den kärleksfulle hantera den synd som han ser hos den andre? Svaret verkar ligga i förlåtelsen: ”Genom att förlåta döljer kärleken syndernas mångfald”.<sup>35</sup> Men det är inte den kärleksfulle som förlåter utan istället kärleken själv, annars skulle ju den kärleksfulle kunna göra sig själv viktig. Den kärleksfulle tror däremot att förlåtelsen tar bort synden. Det finns ett inslag av tro i förlåtelsen. Den kärleksfulle ser förvisso synden men tror att förlåtelsen tar bort det som ändå är till. Förlåtelsen tar på så sätt livet av synden. Men hur vore det då med det omvända, om man vägrar att förlåta? Här går Kierkegaard långt i sitt resonemang, det verkar tydligt påverka syndens omfång huruvida jag förlåter eller inte, ja, för Kierkegaard hävdar att detta att inte förlåta nämligen förökar syndernas mångfald.<sup>36</sup>

Det är inte på det sättet att den kärleksfulle inte ser synden hos den andre. Kierkegaard beskriver förhållandet mellan den kärleksfulle och den kärlekslöse som en kamp där den kärleksfulle gengäldar ont med gott, kämpar för att besegra det onda med det goda. En seger i en kamp lik denna beskriver Kierkegaard som en ”försonlighetens seger i kärlek, som vinner den övervunne”.<sup>37</sup> Kierkegaard beskriver en dubbel seger, där den första segern är att bevara sig själv, genom att hålla ut med att gengälda ont med gott. Den första segern är alltså inte för den kärlekslöses skull. Den andra segern är inte bara att det goda förblir hos honom själv utan även att det goda segrar i den kärlekslöse. Kierkegaard uttrycker det på så sätt att den

---

<sup>34</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 290.

<sup>35</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 306.

<sup>36</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 306-309.

<sup>37</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 346.

kärleksfulle nu ”kämpar på fiendens sida till dennes fördel,”<sup>38</sup> han kämpar så att säga försonligt. Detta innebär att den kärleksfulle inte bara förlåter om fienden söker förlikning, utan är snabbare och har redan förlikat sig med honom ”långt innan ovännen tänker på att söka förlikning”<sup>39</sup>, och inte nog med det, den kärleksfulle går över på fiendens sida och kämpar där för att få till stånd en förlikning.

Kierkegaard tar fasta på Bergspredikans ord ”skynda dig att komma överens med din motpart”<sup>40</sup> och ställer sig frågan vem det egentligen är som behöver bli förlåten, den som gjorde orätt, eller den som led orätt? Självklart har den som gjorde orätt behov av förlåtelse, men Kierkegaard betonar här att den som led orätt också har behov, nämligen behovet att förlåta. Ordet ”försoning” blir här viktigt för Kierkegaard, detta ord påminner ju inte om vem som har rätt och vem som har fel, som ordet förlåtelse gör, nej ordet försoning påminner om att båda två har behov.

Kierkegaard menar inte att den kärleksfulle ska inbilla den kärlekslöse att han hade rätt i det onda som han gjorde. Nej, säger Kierkegaard, ”det är av särskild vikt och hör till kärlekens gärningar att det genom den kärleksfulles hjälp blir riktigt klargjort för den kärlekslöse hur oförsvarligt han har handlat, så att han känner sin orätt djupt”.<sup>41</sup> Detta är en svår och grannliga uppgift, nämligen detta att ”på samma gång vara så sträng som sanningen fordrar, och ändå så mild som kärleken önskar”.<sup>42</sup> Det får absolut inte bli att man vill mästra den andre, som en segerherre som öga mot öga med den övervunne vill avnjuta segern. Nej, det vore ju allt annat än kärleksfullt. Kierkegaard betonar att Gud måste finnas i varje förhållande, annars blir förhållandet osunt. Med Gud som tredje part i ett förhållande blir det möjligt för den kärleksfulle att liksom ”dölja sig själv”<sup>43</sup> för att inte göra skada och riskera att förödmjuka den övervunne. Den kärleksfulle ska därför vara ”dolt närvarande” medan Gud är den som är egentligen närvarande. Den kärleksfulle får vara som en blyg person som knappt vågar lyfta blicken för att se på den övervunne, ”hur kan det då vara förödmjukande att vara den övervunne?”<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 347.

<sup>39</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 348.

<sup>40</sup> Bibel 2000, Matt 5:25.

<sup>41</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 351.

<sup>42</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 351.

<sup>43</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 353.

<sup>44</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 354.

För Kierkegaard är det viktigt att kärleken inte är någon beräknande kärlek i den mening att man vill ändliggöra kärleken - som man kan betala av en skuld och sedan säga att skulden är betald. Nej, så fort man börjar jämföra är kärleken ändliggjord. Tvärtom säger Kierkegaard att kärleken bäst beskrivs som en oändlig skuld: ”Att älska är att ha kommit i en oändlig skuld”.<sup>45</sup> Hans utgångspunkt är aposteln Paulus ord: ”Stå inte i skuld till någon, utom i er kärlek till varandra”.<sup>46</sup> Just Kierkegaards bild av kärleken som en oändlig skuld hjälper oss att förstå hans syn på förlåtelse och försoning. I försoningen finns nämligen inte den beräknande jämförelsen av skulder, eftersom försoningen kommer till stånd genom att vi älskar. Då står vi i en oändlig skuld.

## 2.6 Gud som mellanbestämning

”Gud är kärlek, därför kan vi bara likna Gud i att älska”<sup>47</sup>, skriver Kierkegaard. Ur världens synvinkel är kärleken ett förhållande mellan människa och människa, men för kristendomen är kärleken ”ett förhållande mellan människa – Gud – människa, det vill säga, Gud är mellanbestämningen”.<sup>48</sup> Om Gud och förhållandet till Gud är utelämnat då är det inte tal om kärlek i kristen mening utan endast en illusion av kärlek. Detta innebär inte att ett förhållande som saknar Gud skulle vara utan ömsesidig uppoffring och hängivenhet. Nej, det är inte det Kierkegaard menar. Skillnaden ligger i hur man förhåller sig till gudsförhållandet. I den sanna kärleken är Gud det älskade föremålet, det innebär att den sanna kärleken för den andre till Gud. Ordningen är viktig, först måste varje enskild förhålla sig till Gud, sedan kärleksförhållandet, mellan två människor, till Gud. Det är Gud som bestämmer vad som är kärlek i vart enskilt fall.<sup>49</sup> Gud är central i Kierkegaards beskrivning av kärleken: ”Den kärlek som inte *för* till Gud, den kärlek som inte har detta som enda mål, att föra de älskande till att älska Gud, den stannar vid den rent mänskliga bedömningen av vad kärlek är”.<sup>50</sup> Vidare skriver Kierkegaard: ”Ty att älska Gud, det är i sanning att älska sig själv; att hjälpa en annan människa till att älska Gud är att älska en annan människa; att bli hjälpt av en annan människa till att älska Gud är att vara älskad”.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 197.

<sup>46</sup> Bibel 2000, Rom 13:8.

<sup>47</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 71.

<sup>48</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 116.

<sup>49</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 136.

<sup>50</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 122-123.

<sup>51</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 116.

## 3 Frukten och bävan

Frukten och bävan skrevs under pseudonymen Johannes de Silentio, där det latinska *de Silentio* betyder ”av tystnaden”. Verket gavs ut 1843 vilket var samma år som Kierkegaard gav ut *Antingen – eller* och *Upprepsningen*. I detta kapitel använder jag mig av följande tre rubriker: Abraham, Den oändliga resignationen och Trons rörelse; där det första avsnittet handlar om att Abraham som troende håller fast vid löftena även då det var orimligt; det andra avsnittet handlar om att se omöjligheten i ögonen genom att göra den oändliga resignationen; det tredje och sista avsnittet handlar om trons rörelse som enligt Kierkegaard är det största och svåraste av allt.

### 3.1 Abraham

I första kapitlet, ”Stämning”, berättar Johannes om en man som hade hört berättelsen om Abraham som barn. Då han blev äldre förundrades han mer och mer över berättelsen. Till sist hade mannen bara en önskan, att få vara närvarande i den stund då Abraham ensam med Isak gick upp på berget. Han beundrade Abraham och ryste vid tanken på det svåra Abraham genomled, när han krävdes på att offra sin ende och älskade son. Sedan kommer fyra korta episoder som berättar samma rysliga historia ur olika stämningsfulla perspektiv. Varje episod börjar liknande: ”Det var en tidig morgonstund, Abraham steg tidigt upp...”.<sup>52</sup>

Därefter följer andra kapitlet ”Lovtal över Abraham”. Tack vare sin tro vandrade Abraham ut ur fädernas land och blev en främling i löftets. ”Ett lämnade han kvar, ett tog han med sig; han kvarlämnade sitt jordiska förstånd och tog med sig tron; ty annars hade han väl inte vandrat bort utan tänkt: det är ju orimligt”.<sup>53</sup> Genom tron mottog Abraham löftet att i hans säd skulle alla jordens slakten bli välsignade. Vi känner till berättelsen. Sara åldrades och hoppet verkade vara ute för att få barn, men Abraham trodde och höll fast vid löftet: ”Tiden gick, möjligheten fanns där, Abraham trodde; tiden gick, det blev orimligt, Abraham trodde”.<sup>54</sup> Kierkegaard betonar att Abrahams tro gällde det här livet. Det var i det här livet Abraham skulle bli välsignad med löftena, och Abraham och Sara fick Isak, ett löftets barn - i det här livet. Sedan kom nästa svåra prövning - att offra sin son, hans ende älskade son. Det var ju

---

<sup>52</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 10.

<sup>53</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 16.

<sup>54</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 16.

hans hopp i och med att löftena skulle bli uppfyllda i Isak. Abraham visste att Gud prövade honom och trodde det orimliga - att han skulle få behålla Isak i det här livet.<sup>55</sup>

### 3.2 Den oändliga resignationen

Abraham resignerade. Han var villig att offra Isak när Gud krävde det, även om Isak var hans ende son som han älskade så högt: ”Han har erfarit smärtan av att försaka allt det käraste i livet”.<sup>56</sup> Abraham tömmer sitt vemod i den oändliga resignationen, vilket innebär att den oändliga resignationen är en rörelse som innebär smärta och lidelse men också försonar en med tillvaron: ”I den oändliga resignationen är fred och vila och tröst i smärtan”.<sup>57</sup> Vidare verkar det som att den oändliga resignationen är en nödvändighet för tron då man först måste bli klar över sig själv i sin eviga giltighet, med andra ord föregås tron av den oändliga resignationen. Detta är dock inte helt tydligt, det är nämligen inte alldeles lätt att få grepp om ordningen - mellan resignation och tro - i rent kronologisk mening, men det kanske heller inte är Kierkegaards mening.

Det krävs inte någon tro för att resignera. Att resignera innebär att erkänna omöjligheten, ”att i resignationens smärta se omöjligheten i ögonen”.<sup>58</sup> För att göra denna rörelse – den oändliga resignationen – krävs det visserligen både kraft och energi, men inte tro, det räcker tydligen med det mänskliga förståndet. Den oändliga resignationen är alltså en rörelse man gör med hjälp av sitt eget förnuft. I exemplet med Abraham så gjorde han den oändliga resignationen, han såg omöjligheten i ögonen, när det inte fanns någon mänsklig möjlighet att han skulle få behålla Isak. Abraham avstod från Isak i denna rörelse och därmed alla löften han hade hoppats på.

Men bilden är inte helt okomplicerad. Den oändliga resignationen handlar om att avstå, men samtidigt skriver Kierkegaard att man vinner något i denna rörelse. Det man vinner är sig själv i sitt eviga medvetande. Man avstår från timligheten för att vinna evigheten. Den oändliga resignationen förhåller sig till det eviga. Kierkegaard skriver att den handlar om kärleken till Gud. Men om kärleken till Gud kan ske utan tron rörelse, då är det naturligt att fråga sig vad Kierkegaard menar med ”tron”? Jag ställer bara frågan här och väljer att senare

---

<sup>55</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 9 – 22.

<sup>56</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 39.

<sup>57</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 45.

<sup>58</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 47.

återkomma till denna. Nu är det dags att gå vidare till nästa avsnitt som handlar om trons rörelse, som enligt Kierkegaard är nästa steg efter den oändliga resignationen.

### 3.3 Trons rörelse

I den beskrivning av trons rörelse som ges i *Fruktan och bävan* används bl.a. uttryck som att ”tillitsfullt störta mig ut i det absurda”,<sup>59</sup> ”tillvarons paradox”<sup>60</sup> eller att göra ”ändlighetens rörelser, efter att ha gjort oändlighetens”.<sup>61</sup> Beskrivningarna är flera, men en sak är klar: filosofin kan inte skänka tron. På samma sätt som i flera andra av Kierkegaards verk finns det en kritik mot den spekulativa filosofin hos Hegel.

Tron är ingen lätt sak, tvärtom är den det största och svåraste av allt. Det är en uppgift för livet. Att försöka komma längre än tron är inget att sträva efter: ”Vore det inte bäst att stanna vid tron, och är det inte upprörande att alla vill gå vidare? Då man i vår tid, och det förkunnas ju på olika sätt, inte vill stanna vid kärleken, vart kommer man då? Till jordisk klokskap, till småaktig beräkning, till uselhet och eländighet, till allt detta som kan göra människans gudomliga härkomst tvivelaktig”.<sup>62</sup>

Johannes de Silentio skriver att han själv inte kan göra trons rörelse. Men detta verkar inte innebära att han inte ”tror” då Johannes skriver att han är övertygad om att Gud är kärlek. För att knyta an till min fråga från slutet av förra avsnittet (Vad menar Kierkegaard med tron?) så skriver Johannes att ”tron är något vida högre”.<sup>63</sup> Trons rörelse handlar alltså inte om evigheten, utan om detta livet, om ändligheten. Abraham trodde och fick tillbaka Isak i detta livet. Om den oändliga resignationens rörelse handlar om att förlika sig med omöjligheten, så handlar trons rörelse om att - i kraft av det absurda - tro på omöjligheten och få tillbaka det man resignerade om. Abraham trodde att Gud inte skulle begära Isak av honom. Han trodde i kraft av det absurda. Trons rörelse gör att ändligheten återvinns hel och hållen: ”genom tron avstår jag inte från något, tvärtom, genom tron får jag allt, just i den meningen som kommer till uttryck i påståendet att den som har tro som ett senapskorn kan förflytta berg”.<sup>64</sup> Denna rörelse beskrivs som paradoxal. Genom ett mänskligt mod kan jag avstå från timligheten och gripa evigheten. Men för att gripa om timligheten krävs trons mod. Kierkegaard tar upp

---

<sup>59</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 32.

<sup>60</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 46.

<sup>61</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 36.

<sup>62</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 36.

<sup>63</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 32.

<sup>64</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 48.

exemplet med den rike ynglingen i Nya testamentet: ”I kraft av resignationen skulle den rike ynglingen ha givit bort allt, men om han då hade gjort det, så skulle trons riddare ha sagt till honom: I kraft av det absurda ska du få vartenda öre tillbaka, kan du tro det?”<sup>65</sup> Trons rörelse handlar inte bara om att få tillbaka. Det är en ny skapelse som frambringas. Kierkegaard skriver att Abraham ”mottog Isak lyckligare än förra gången”.<sup>66</sup>

Tron är paradoxen att ”den enskilde som den enskilde står högre än det allmänna”.<sup>67</sup> Med det allmänna menas det etiska som samhället kommit överens om ska gälla som rätt och fel. Ur ett allmänt etiskt perspektiv är det förkastligt att mörda sin egen son. Men Abrahams tro gör mordet till en helig handling. Han står som enskild i ett absolut förhållande till det absoluta – Gud. Den enskilde står alltså över det allmänna, men bara då hon står som enskild i ett absolut förhållande till Gud. Plikten är Guds vilja, men vad är Guds vilja? Berättelsen om Abraham säger att Gud kan tala till en enskild och kräva något som står tvärt emot det allmänt etiska. I vanliga fall brukar frestelser vara handlingar som står emot det etiskt allmänna. Men i fallet Abraham är det tvärtom, här är det etiska en frestelse att inte lyda Guds vilja. Det är just detta som gör att han blir ensam i sin anfäktelse. Det är ju ingen som förstår honom eftersom det han gör går tvärt emot det allmänna. Kierkegaard skriver: ”Abraham kan inte medieras, vilket även kan uttryckas så här: han kan inte tala”.<sup>68</sup>

Plikten är uttrycket för Guds vilja och sätter mig i relation till min nästa som jag älskar. Men man kan inte säga att det är en plikt att älska Gud. För det vore en slags tautologi, eftersom plikten just är uttrycket för Guds vilja, och om det vore en plikt att älska Gud så skulle Guds makt bara ligga inom det allmänna etiska. Men om man vill kunna älska Gud på ett annorlunda sätt, som ligger utanför det allmänna etiska, då krävs det trons rörelse. För tron är paradoxen att den enskilde står som enskild i ett absolut förhållande till det absoluta. Denna paradox innebär att ”innerligheten är högre än ytterligheten”<sup>69</sup>, vilket innebär att den enskilde i kraft av tron har en absolut plikt gentemot Gud och står över det allmänna, vilket i sin tur innebär, om jag förstått Kierkegaard rätt, att den enskilde bestämmer sitt förhållande till det allmänna genom sitt förhållande till det absoluta. Med andra ord, om jag står i ett absolut förhållande till Gud, så är den innerligheten högre än den ytterlighet som kan medieras i det allmänna. Det är alltså en avgörande skillnad huruvida plikten att älska Gud är absolut eller

---

<sup>65</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 48.

<sup>66</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 34.

<sup>67</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 56.

<sup>68</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 60.

<sup>69</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 70.



inte. Om jag som enskild står i ett absolut förhållande till Gud är plikten absolut och innebär att det etiskt allmänna blir relativt. Detta innebär inte att det etiska bör avskaffas, men det får däremot ett helt annat uttryck: ”det paradoxala uttrycket, varigenom t.ex. kärleken till Gud kan förmå trons riddare att ge sin kärlek till ’nästan’ ett uttryck som förefaller vara motsatsen till det som etiskt sett är plikt”.<sup>70</sup> Det verkar alltså som att kärleken till nästan kan uttryckas annorlunda än det vi förstår med etisk plikt. Men bara om man förstår kärleken utifrån trons paradox: då den enskilde som enskild står i ett absolut förhållande till det absoluta.

### 3.4 Den mänskliga omfamningen, Ronald L. Hall

Ronald L. Hall argumenterar i sin bok *The human embrace* att man bör förstå trons dubbla rörelse i termer av människans frihet. Han menar att Abraham, i berättelsen om offrandet av Isak, inte gör ett trossprång, utan har faktiskt redan gjort det. Berättelsen handlar om Abrahams frestelse till att avstå tron. Den dubbla rörelsen beskrivs som ”giving up and getting back”.<sup>71</sup> Det som är intressant är att Ronald Hall menar att i den existentiella tron omfamnar friheten det mänskliga, men bara om friheten har stått inför dess makt att ge upp – resignera. Därför finns det permanent i tron element som hotar tron, och dessa element är en ständig frestelse till att avsäga sig tron. Vilka är då dessa hotande element? Ronald Hall menar att resignation och vägran är element som står emot det mänskliga, den mänskliga världen, ja, en resignation av denna värld för en värld någon annanstans. Detta står i kontrast till existentiell tro, som är autentisk kristendom, som istället vill omfamna det mänskliga (*The human embrace*). Vidare menar Robert Hall att tron faktiskt inte är tro om den vore helt skild från dessa hotande element, nej, möjligheten att resignera finns där kontinuerligt, just därför måste tron kontinuerligt säga nej till frestelserna att ge upp den mänskliga världen.<sup>72</sup>

Det finns saker som talar för Halls resonemang. Jag tänker speciellt på när han säger att Abraham faktiskt redan före Isakhistorien gjort ett trossprång, men nu frestas att lämna tron. I *Fruktan och bävan* skriver Kierkegaard följande: ”Tiden gick, möjligheten fanns där, Abraham trodde; tiden gick, det blev orimligt, Abraham trodde”.<sup>73</sup> Detta talar för Halls resonemang om att Abraham inte gör något speciellt trossprång vid Isakhistorien, utan snarare avstår – från att inte förlora tron. Samtidigt skulle man mycket väl kunna tänka sig att

---

<sup>70</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 71.

<sup>71</sup> Hall, Ronald, L., 2000, s. 10.

<sup>72</sup> Hall, Ronald, L., 2000, s. 10-38.

<sup>73</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 16.

Abraham visst gör ett trossprång vid Isakhistorien, det utesluter ju inte att han har gjort det tidigare också. Det skulle även passa bättre in på Halls beskrivning om den ständiga fara som hotar tron och att man därför ständigt, i frihet, måste säga nej till dessa frestelser att överge det mänskliga.

Dessvärre anser jag det svårt att få klarhet i vad Hall egentligen menar med begrepp som t.ex. ”human freedom”. Det verkar som att han syftar på att Abraham frestades till att göra något omänskligt, att döda sin son, men att Abraham i tro avstod och därigenom omfamnade det mänskliga. Detta får bli min kritik mot Hall: Det är svårt att få grepp om vad han menar med mänsklig frihet. Beskrivningen är abstrakt och svävande. Dessutom känner jag inte igen hans beskrivning av hur Kierkegaard framställer historien i *Fruktan och bävan*. Var det inte så att Abraham, i tro, var beredd på att offra sin son?

## 4 Kärlekens gärningar, diskussion

En del av mina frågeställningar från inledningskapitlet har jag valt att ge utrymme här. I det första avsnittet kommer jag bl.a. att diskutera följande frågor: Vad menar Kierkegaard med att det är en plikt att älska sin nästa som sig själv? Om jag tänker mig att kärleken hänger samman med frihet; hur kan kärleken vara en plikt?

I det andra avsnittet har jag valt att diskutera nästan som – den andre. Avslutningsvis kommer jag i det tredje avsnittet att diskutera en etisk användbarhet för den enskilda människan utifrån Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser.

### 4.1 Kärlek och plikt

En plikt att älska? Hur kan det vara kärlek om det samtidigt är en plikt? Om man tänker sig att kärlek har med frihet att göra, hur kan då kärleken vara fri om den samtidigt skall vara pliktskyldig? Kierkegaard vänder upp och ner på mina föreställningar, och han verkar vara fullt medveten om det själv: ”Det råder verkligen strid mellan vad världen och vad Gud förstår med kärlek”.<sup>74</sup>

För att förstå vad Kierkegaard menar med att det är en plikt att älska måste vi också förstå vad Kierkegaard menar med vad kärlek är. Om vi här syftar på den sanna kärleken så menar Kierkegaard att det är Gud som bestämmer vad som är kärlek i varje enskilt fall, eftersom han har planterat kärleken i människan.<sup>75</sup> Vi kan visserligen läsa om vad som är kärlek i Bibelns ord, t.ex. kärlekens lov i 1 Kor 13, men för Kierkegaard är det viktigt att betona att kärleken är handling och en uppgift för livet. Att bara prata om kärlek leder inte till att jag kommer till själva uppgiften - att älska min nästa som mig själv. Det Kierkegaard gör är att han sätter Gud i centrum så att det inte kan vara tal om sann kärlek om inte Gud har bestämt det.

I *Stadiernas teologi* skriver Valter Lindström att gudsförhållandet äger en teocentrisk karaktär.<sup>76</sup> Utgångspunkten är att Gud är kärlek och Gud bestämmer vad som är kärlek i vart enskilt fall. Här kommer den enskilde in i bilden; det är bara den enskilde i förhållande till Gud som kan veta vad detta innebär i den konkreta situationen. Man kan då ställa frågan om Kierkegaard har en relativistisk syn på vad kärlek är med tanke på att det inte verkar finnas

---

<sup>74</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 128.

<sup>75</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 136.

<sup>76</sup> Lindström, Valter, 1943, s. 30.

något säkert sätt att ”utifrån” fastställa vad som är kärlek i en speciell situation. Frågan är inte helt enkel. Å ena sidan kan man förstå kärleken som absolut i den meningen att Gud är kärlek, men å andra sidan uttrycks kärleken i den enskildes innerlighet och kan alltså inte förstås utifrån. Jag hävdar dock, ur ett kierkegaardskt perspektiv, att den sanna kärleken endast är sann kärlek då den förhåller sig absolut i ett absolut förhållande till Gud. Samvetet spelar här en stor roll. Samvetet är nämligen ”Guds röst” vilket innebär att den enskildes gudsförhållande är ett samvetsförhållande. Med detta resonemang blir det något enklare att förstå varför Kierkegaard menar att det är en plikt att älska. För det första bestäms kärleken utifrån Gud. För det andra är plikten just ett uttryck för Guds vilja: ”Du skall älska din nästa som dig själv”. Det är just ordet ”skall” som Kierkegaard menar är ett uttryck för plikt. Men hur kan kärleken vara fri om den samtidigt skall vara en plikt? Återigen får man inte glömma att Kierkegaard sätter Gud i centrum. Även friheten förstås utifrån Gud. På så sätt är plikten frigörande i och med att den förhåller sig till det eviga - Gud. Det innebär att en sådan kärlek inte står och faller med sitt föremåls tillfällighet utan är istället beroende av kärleken själv.<sup>77</sup>

Men kopplingen mellan kärleken och plikten som uttryck för Guds vilja är inte helt oproblematiskt. En författare som tar upp problemet är prästen och kierkegaardforskaren Ingmar Simonsson. Han ställer sig kritisk till Kierkegaards resonemang om att älska nästan innebär att hjälpa nästan att älska Gud. Han frågar sig hur kärleken till nästan kan vara liktydig med att hjälpa nästan att älska Gud. Det vanliga är ju annars att man är intresserad av den andra människans väl och ve, men för Kierkegaard framstår det mer som att man bör vara intresserad av den andra människans förhållande till Gud, hävdar Simonsson.<sup>78</sup>

Ingmar Simonssons invändning är adekvat. Det finns en risk för överandlighet om man i förhållande till nästan endast ser till personens förhållande till Gud. Men samtidigt håller jag inte med Simonsson om att det nödvändigtvis måste ligga en konflikt i att vara upptagen av den andra människans förhållande till Gud. Det verkar som att Simonsson tror att man kan separera kärleken till Gud och kärleken till nästan. Men för Kierkegaard hänger det samman då utgångspunkten är att Gud är kärlek och att man därför inte kan ställa kärleken till Gud mot kärleken till nästan.

Teologen Werner G. Jeanrond tar upp Kierkegaards syn på Gud som kärlekens centrum. Han skriver i sin bok *Kärlekens teologi* om hur Kierkegaard ser kärleken som universell, eftersom Kierkegaard betonar att varje människa är min medmänniska – min nästa. Det är alltså viktigt för Kierkegaard att kärleken inte begränsas till den kristna församlingen.

---

<sup>77</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 45-49.

<sup>78</sup> Simonsson, Ingmar, 2002, s. 275-282.

Jeanrond gör en intressant jämförelse med Augustinus och Kierkegaard och menar att båda teologerna slår fast att Gud är all kärleks ursprung och centrum. Skillnaden ligger i deras bedömning av människans förmåga att älska. För Augustinus är Gud kärlekens enda subjekt och skulle inte kunna ses som ett förmedlande led (mellanbestämning), men för Kierkegaard kan människor verkligen älska som aktiva subjekt, fast bara i den mån deras kärlek är relaterad till Guds kärlek, hävdar Jeanrond.<sup>79</sup>

## 4.2 Nästan som *den andre*

Kierkegaard tar fasta på det synliga i den meningen att man skall älska sin verkliga nästa, och inte bara sin egen föreställning om nästan. Den andre är ett välkänt begrepp inom den filosofiska och teologiska diskursen och här vill jag föra en diskussion kring nästan som den andre. Det är viktigt att vi förstår att det handlar om kärleken till nästan, där nästan är alla människor. På så sätt är alla människor vi ser den andre.

I *Kierkegaard and the treachery of love* tar kierkegaardforskaren Amy Laura Hall upp begreppet den andre utifrån Kierkegaards olika verk. Hon menar att de olika karaktärerna i Kierkegaards verk ger oss ledtrådar på vilket sätt det kan gå fel i våra liv för att vi ska lära oss av detta och förstå att vi måste ångra oss och vända om till Gud. Enligt Amy Laura Hall vill Kierkegaard föra läsaren mot Kristus. Hon tar upp flera exempel där det blir fel i förhållandet mellan självet och den andre. Det kan handla om att binda sig vid sin älskare och på så sätt undgå frågan om eget ansvar eller att försöka dra den andre in i en värld där jag är centrum, eller omvänt, låta sig dras in i någon annans värld så att man ger den personen makt som egentligen bara Gud ska ha. Amy Laura Hall menar att felet ofta ligger i att man ignorerar distinktionen mellan självet och den andre: ”We love as if there were only one self involved in the loving, either by pulling the other into ourselves or by blending our own self into the aims and wishes of the other”.<sup>80</sup>

Ett exempel Amy Laura Hall tar upp är den unga mannen i Kierkegaards verk *Upprepningen*. Den unga mannen tror sig älska en flicka, men egentligen älskar han inte henne, utan bara längtar efter henne för att hon väcker en poetisk drift inom honom. Felet är att han inte älskar henne som nästan – den andre, utan hon blir bara någon som ska uppfylla hans drömmar och förväntningar. För honom är hon ”an undefinable quantity”, menar Amy

---

<sup>79</sup> Jeanrond, Werner, G., 2009, s. 120.

<sup>80</sup> Hall, Amy, L., 2002, s. 175.

Laura Hall.<sup>81</sup> Denna tolkning stämmer även överens med Joakim Garffs beskrivning i *En biografi*: ”Constantin Constantius [bokens berättare] förstår nu att den unga mannen har börjat *erinras* sin kärlek och därmed har tagit sig bortom förhållandet till den flicka som ursprungligen var kärlekens anledning och föremål”.<sup>82</sup> Den unga mannen älskar alltså inte flickan som den hon verkligen är. Istället drömmer han om henne som någon som bara uppfyller hans förväntningar.

Amy Laura Halls perspektiv - om distinktionen mellan självet och den andre - berikar förståelsen av *Upprepningen*. När jag läser boken ur detta perspektiv får t.ex. följande ord av Kierkegaard en begriplig innebörd:

Den unga flickan var inte hans älskade, hon var anledningen till att det poetiska vaknade i honom och gjorde honom till en diktare. Därför kunde han inte annat än älska henne, aldrig glömma henne, aldrig vilja älska någon annan än henne – och ständigt bara längta efter henne. Hon hade blivit en del av hans väsen, minnet av henne var evigt ungt.<sup>83</sup>

”Hon hade blivit en del av hans väsen”, han älskade inte henne som den andre, som sin nästa, utan använde henne som föremål för att tillfredsställa sitt eget jag. Fenomenet är inte helt okänt, uttryck som t.ex. ”kär i kärleken” kan vi höra i vardagen. Man kan då tänka sig att den älskade är mer upptagen av förälskelsen i sig än sin nästa som den andre. Av den anledningen har Kierkegaards tal om nästan som den andre en relevans i den vardagliga etiken för den enskilda människan.

M. Jamie Ferreira resonerar på liknande sätt som Amy Laura Hall i fråga om Kierkegaards syfte med de olika karaktärerna i hans verk. I sin bok *Kierkegaard* skriver hon: ”He [Kierkegaard] will paint a picture – then ask what is wrong with the picture”.<sup>84</sup> På detta sätt har Kierkegaard en intressant ”pedagogik” i sättet han förmedlar sina tankar till läsaren. Både Amy Laura Hall och M. Jamie Ferreira bidrar med viktiga perspektiv i det att de vill förklara Kierkegaards många karaktärer i olika berättelser utifrån nästan – den andre. Innan jag går vidare till nästa avsnitt vill jag först dela med mig av ytterligare ett perspektiv från Ferreira.

Kärleken bortser från skiljaktigheter som skulle kunna göra att någon hamnar utanför eftersom nästan är varje människa. Av den anledningen skriver Kierkegaard om det slutna

---

<sup>81</sup> Hall, Amy Laura, 2002, s. 172-177.

<sup>82</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 206.

<sup>83</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 12.

<sup>84</sup> Ferreira, M., Jamie, 2009, s. 2.

ögat som hindrar oss från att göra undantag till att älska alla på ett jämställt sätt. Ingen får hamna utanför den sanna kärleken. Om vår plikt är att älska de människor vi ser måste vi också se deras särskilda behov och det speciella sammanhang de lever i, enligt Ferrerias tolkning.<sup>85</sup>

Ferreira lyfter alltså in nästans behov och sammanhang som viktiga komponenter för att kunna se den verkliga nästan. Det är den verkliga nästan vi skall älska och det är den verkliga andre vi skall älska. För Kierkegaard är verkligheten viktig, just där jag befinner mig nu, och inte där jag borde vara, eller där jag hoppades att den andre skulle vara.

### 4.3 Vår plikt att älska de människor vi ser – användbar som etik?

Är det överhuvudtaget möjligt att leva så som det framställs i *Kärlekens gärningar* att en kärleksfull kristen bör vara? Att älska de människor vi ser? Är Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser användbar som etik? Om jag svarar ja på frågan blir ju nästa fråga: Hur ska jag gå tillväga? Hur ska jag som ofullkomlig människa kunna leva efter detta svåra etiska krav? I *Kärlekens gärningar* har jag framförallt fäst mig vid två saker som skulle kunna vara till hjälp om jag önskar leva efter denna etik:

1) Jag behöver omdana mig själv och min smak. I detta inbegriper att jag behöver förändra min egen inställning till vad som är kärlek, men också att våga tro på kärleken; tro på kärleken i den andre; och även tro på kärleken i mig själv. Det är lätt att hitta fel och brister både i andra och i mig själv; men om jag tror på kärleken kan också kärleken hjälpa mig att dölja syndernas mångfald. Detta är visserligen lättare sagt än gjort. Men ändå, det ligger något användbart i Kierkegaards tal om att vi bör omdana oss själva och vår smak. Är det inte så att erfarenheten lätt beblandas med misstro? En misstro som förstör det som inte bör förstöras och slutar att hoppas på det som är värt att hoppas på.

Liksom många andra tankar i *Kärlekens gärningar* bygger Kierkegaard sin argumentation med Bibeln som utgångspunkt. ”Kjerlighed skjuler Syndernes Mangfoldighed” skriver Kierkegaard i originaltexten vilket Stefan Borg översatt med ”Kärleken gömmer syndernas mångfald”. Enligt Kommentarer til Kjerlighedens Gjerninger syftar meningen på 1 Pet 4:7-8: thi Kjerligheden skal skiule Synders Mangfoldighed (NT-1819). Men också Jak 5:20: hvo den

---

<sup>85</sup> Ferreira, M., Jamie, 2009, s. 134.

som omvender en Synder fra hans Veis Vildfarelse, han frelser en Siel fra døden, og skiuler Synders Mangfoldighed (NT-1819).<sup>86</sup>

2) Genom att förlåta. Kierkegaard nämner i detta sammanhang ordet behov. Den som gjorde orätt har behov av förlåtelse, men även - och detta kanske är det mest intressanta - den som led orätt. Båda två har alltså behov. Den ena av att få förlåtelse och den andra av att ge förlåtelse. Det verkar nästan som att Kierkegaard lägger störst ansvar på den som led orätt; det är av stor vikt att han eller hon skyndar sig att försonas.

Nu skulle man kunna invända och säga att det är lätt att ”utifrån” säga att man alltid bör förlåta. Verkligheten förefaller sig inte alltid så enkel. Utan att döma den som inte kan förlåta vill jag ändå hävda att det ligger något värdefullt i det Kierkegaard vill säga. Det kanske är den som led orätt som har störst behov av att förlåta - för hennes egen skull. Det är ju inte helt okänt hur t.ex. en del brottsoffer uttryckt att det har varit viktigt för dem att förlåta för att kunna gå vidare i livet.

Men räcker dessa två aspekter som vägledning för en användbar etik? Är det inte en ouppnåelig utopi? En omöjlighet? I nästa kapitel ska jag föra en diskussion utifrån sekundärlitteratur om man möjligtvis skulle kunna tolka etiken i *Kärlekens gärningar* i ljuset av *Fruktan och bävan*.

---

<sup>86</sup> *Kommentarer til Kjerlighedens gjerninger*, K9, 2004, s. 226.



## 5 Kärleken i *Kärlekens gärningar* och tron i *Fruktan och bävan* – finns där en koppling mellan?

I detta kapitel skall jag undersöka en eventuell koppling mellan kärleken i *Kärlekens gärningar* och tron i *Fruktan och bävan*. Mer specifikt är jag intresserad av följande fråga: Hur förhåller sig vår plikt att älska de människor vi ser - som jag läser om i *Kärlekens gärningar* - till den beskrivning av trons rörelse jag finner i Kierkegaards verk *Fruktan och bävan*?

Sharon Krishek gav år 2009 ut en bok som heter *Two forms of love*. I denna bok finns det ett kapitel som heter *The problem of preferential love in Kierkegaard's Works of love*. Anledningen till att jag väljer att referera och diskutera just detta kapitel är att hon på ett intressant sätt diskuterar en koppling mellan kärleken i *Kärlekens gärningar* och tron i *Fruktan och bävan*. Beröringspunkten mellan hennes och mitt arbete är just kopplingen vi båda vill undersöka. Därefter kommer jag att ge ett referat från Ronald L. Hall som kommenterar Sharon Krisheks bok. I slutet av kapitlet kommer jag att föra en friare form av diskussion kring användbarheten av trons rörelse och den oändliga resignationen för en etik i den enskildes vardagliga liv.

### 5.1 Trons dubbla rörelse, Sharon Krishek

Plikten att älska sin nästa såsom sig själv är kärnan i Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar*. Han argumenterar för att kärleken till nästan är den enda riktiga formen av sann kärlek och kontrasterar denna mot förkärlek som inkluderar romantisk kärlek och vänskaplig kärlek. Den senare formen, förkärlek, kritiserar Kierkegaard för att egentligen inte vara något annat än en form av själviskhet. Men i andra kontexter verkar det som att Kierkegaard bejakar betydelsen av förkärlek i relationer. Denna inkonsekvens är förvirrande, menar Krishek, för å ena sidan är Kierkegaard tydlig i sin reservation gentemot förkärlek, men å andra sidan vill han inte hävda att kristen kärlek förbjuder speciella relationer som t.ex. till sin älskade eller vän, förälder eller barn. Denna spänning och ambivalens Krishek ser i *Kärlekens gärningar* leder henne till frågan om kärleken till nästan - på samma gång - kan vara förkärlek?

Älskandet grundar sig på en drift som, omformad till böjelse, har sitt högsta, sitt obetingade, sitt poetiskt obetingade, enda uttryck i hela världen, bara finns en enda älskad... Den kristliga kärleken lär oss att älska alla människor obetingat alla.<sup>87</sup>

Älskande och vänskap är förkärlek och förkärlekens lidelse; den kristliga kärleken är självförnekelsens kärlek, för den saken borgar detta ”skall”.<sup>88</sup>

I citaten ovan ser vi att Kierkegaard drar en tydlig gräns mellan förkärlek och kristen kärlek. Kristen kärlek är plikten att älska sin nästa, vem som helst, såsom sig själv, medan förkärlek är kärlek riktad mot någon speciell som på grund av särskilda önsknings har en annan status än alla andra. Förkärleken är på så sätt exkluderad från kärleken till nästan, men bara, säger Kierkegaard, på det sätt som poeten förstår förkärleken. Vänskap och älskande förkastas alltså inte helt och hållet av Kierkegaard, utan bara på det sätt som poeten förstår dem, på ett icke-kristligt och hedniskt vis. Till detta ställer Krishek två frågor: 1) Vad är det som är fel med hedendomens förståelse av förkärlek? 2) Vad är alternativet, eller hur ser förkärleken ut då den manifesteras som den nya kärleken till nästan? Enligt Krishek svarar Kierkegaard på den första frågan, men på den andra frågan, kan han inte ge ett tillfredsställande svar. Vi börjar med den första frågan. Hedendomen, som Kierkegaard förklarar det, skiljer mellan självkärlek och sann kärlek genom att den senare är en passionerad inställning till älskande och vänskap, att passionerat älska ens älskade eller en vän, det är sann kärlek. Kristendomen däremot säger att förkärleken till ens älskade eller en vän bara är en annan form av självkärlek. Det är självskheten i förkärleken som den sanna kärleken vill ta bort. Men vad är då dessa element i självskheten som konstituerar förkärleken? Krishek menar att det är troligt att Kierkegaard syftar på element som t.ex. känslor, böjelser, passioner som har med det omedelbara att göra, just för att dessa är inriktade på självets tillfredsställelse. Detta verkar ju stämma in på Kierkegaards benämning av kärleken till nästan som självförnekelsens kärlek. Är det då riktigt att säga att allt som berör välbefinnandet av självet måste elimineras? Nej, riktigt så enkelt är det inte, menar Krishek. Självet spelar en viktig roll i budet *Du skall älska din nästa såsom dig själv*, men där är det tal om en annan självkärlek än den självkärlek som Kierkegaard menar är självisk. Det finns alltså olika former av självkärlek. Vad innebär det att älska någon såsom man älskar sig själv? Vad innebär det att älska sig själv på ett sätt att det

---

<sup>87</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 57-58.

<sup>88</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 60.

även passar i relation till min nästa?<sup>89</sup> Krishek förstår denna form av självkärlek i termer av respekt för sig själv och att önska det goda för sig själv utan att för den skull självkärleken står i konflikt med det goda för den andre. Men detta förklarar inte varför Kierkegaard anser att passionerad romantisk kärlek är självisk. Den passionerade romantiska kärleken behöver ju inte vara i konflikt med det goda för den andre. För att bättre förstå varför Kierkegaard invänder mot förkärleken behöver vi mer noggrant undersöka skillnaderna mellan självisk självkärlek och rätt självkärlek genom att urskilja tre former av självkärlek:

a) Självisk självkärlek - står i konflikt med det goda för den andre. Man använder den andre som medel för egen självisk tillfredsställelse eller man handlar för att uppnå gott för sig själv utan hänsyn till den andre.

b) Rätt, kvalificerad självkärlek – en begränsad form av självkärlek. Det är den självkärlek som beskrivs i budet ”Du skall älska din nästa såsom dig själv”. Man förstår den i termer av respekt och önskemål för ens välbefinnande, men bara i snäv bemärkelse, utan dess kroppsliga aspekter som t.ex. känslighet för böjelser, begär och önskningar.

c) Rätt, okvalificerad självkärlek – agerar för att uppfylla ens välbefinnande i en vidare bemärkelse, vilket inkluderar känslighet för självet böjelser, begär och önskningar, men med konstant hänsyn till det goda för den andre.

Krishek ser ingen konflikt mellan b) och c) men hävdar att Kierkegaard förstår kärleken till nästan i sättet b). Detta innebär inte att Kierkegaard fördömer c), utan att den ska komma i andra hand, b) måste vara den dominanta strukturen. Krishek menar att Kierkegaard förhåller sig ambivalent till c) och får intrycket att Kierkegaard accepterar människans begär, känslor och böjelser för att han inte har något annat val. Han vill inte ignorera människans kroppsliga och världsliga existens, men verkar göra det motvilligt, enligt Krishek. Hon hävdar att Kierkegaard är motvillig till att stödja en ”full konkretion” av självet, en konkretion som manifesterar förkroppsligandet av självet. Kruxet är dock kontrasten och spänningen mellan å ena sidan förnekelsen av självet och å andra sidan ett fullt bejakande av självet. *Kärlekens gärningar* är rik i sin kritik mot förkärlek. Men på samma gång är det tydligt att Kierkegaard önskar bejaka de speciella relationer vi har i våra familjer och vänner. Han skriver:

---

<sup>89</sup> Krishek, Sharon, 2009, s. 595-598.

Älska den älskade trofast och ömt, men låt kärleken till nästan vara det heliggörande i er förenings pakt med Gud; älska din vän uppriktigt och hängivet, men låt kärleken till nästan vara vad ni lär av varandra i vänskapens förtrolighet med Gud!<sup>90</sup>

Det är tydligt att Kierkegaard välkomnar förkärleken i citatet ovan. Han uttryckligen ställer den vid sidan av kärleken till nästan och visar på möjligheten av samexistens. Fastän Kierkegaard accepterar den form av självkärlek som tillåter uppmärksamhet gentemot det kroppsliga och känslomässigt goda, så verkar ändå hans ”hjärta” vara, enligt Krishek, att förstå självkärlek som självförnekelse.<sup>91</sup>

Hur ska vi då hantera denna spänning? Finns det en lösning på problemet? Kan kärleken till nästan på samma gång vara kärlek till någon speciell närstående? Alltså, kan kärleken till nästan på samma gång vara jämlik och speciell? Om kärleken till nästan ska vara lika gentemot alla människor, hur ser den då ut när den riktas mot de närstående i våra liv? Är det fortfarande samma kärlek? Måste kärleken själv vara likformig? För om kärleken är likformig, hur kommer det sig då att några har blivit mina närstående vänner och familjemedlemmar? Krishek hävdar bestämt att man på allvar måste bejaka förkärleken till speciella personer i vår närhet. Annars riskerar man att hamna i ett ambivalent förhållande till det kroppsliga och konkreta. Men i *Kärlekens gärningar* finner hon inte lösningen på den spänning och ambivalens hon upplever finns där. I *Kärlekens gärningar* stämmer de olika formerna inte överens, alltså den jämställda kärleken till nästan och förkärleken går inte att sammanföra på ett konsekvent sätt. De står helt enkelt i konflikt. Men det innebär inte att dessa inte kan stämma överens på ett annat sätt. Det är nu hon tar hjälp av Kierkegaards verk *Fruktan och bävan* och ställer sig frågan om man möjligtvis skulle kunna förstå kärlekens struktur i form av trons dubbla rörelse.

Man kan säga att Krishek använder ett tidigare verk av Kierkegaard mot honom själv i hans resonemang i *Kärlekens gärningar*, där han enligt Krishek är motsägelsefull. *Kärlekens gärningar* betonar kärleken till nästan, medan *Fruktan och bävan* betonar tron genom berättelser där förkärleken är central. I berättelsen om Abraham och Isak är den faderliga kärleken till sonen viktig för att förstå Abrahams kamp. Även några kärlekshistorier presenteras i *Fruktan och bävan*. Gemensamt hos berättelserna är att de presenterar omöjliga kärlekar som är omöjliga ur ett förnuftigt perspektiv, men genom trons paradox, kan de omöjliga kärlekarna bli möjliga. Trons paradox förstår Krishek som möjligheten att förhålla

---

<sup>90</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 71.

<sup>91</sup> Krishek, Sharon, 2009, s. 598-601.

sig samtidigt till de två trons rörelser, som tycks motsäga varandra. Den första rörelsen är resignationen, vilket innebär att förneka sin egen vilja i ljuset av Guds vilja, att förneka sig själv. Den som resignerar accepterar att hans djupaste och starkaste önskan i världslig lyckas mening kommer att förnekas honom. Den som gör resignationens rörelse måste alltså släppa taget om det käraste han har. Han förstår att inget tillhör honom, utan bara till Gud, och accepterar omöjligheten i att få behålla ett glädjefullt förhållande till det ändliga.

Den andra rörelsen är trons rörelse, vilken görs samtidigt med den första rörelsen, men till skillnad mot den första handlar trons rörelse om att få tillbaka det ändliga i denna världen. I berättelsen om Abraham och Isak får Abraham tillbaka sin enda älskade son Isak.

I *Kärlekens gärningar* är det högsta självförnekelse och Krishek frågar sig om inte Kierkegaard har glömt vad han skrev i *Fruktan och bävan*, med tanke på att han försummar trons rörelse som ger tillbaka det ändliga. Hon menar att trons rörelse bejakar det ändliga, kroppsliga, ja, den fullständiga konkretion av självet som inrymmer både ande och kropp, där även känslor, önskningar och begär får plats. I trons dubbla rörelse finner Krishek en harmoni mellan självförnekelse och ett bejakande av det ändliga. Krishek uttrycker själv att hon erbjuder en annan förståelse av den enda sanna kärleken som beskrivs i *Kärlekens gärningar* istället för att enbart se den i form av självförnekelse kan vi alltså istället förstå den i form av trons dubbla rörelse. Den första rörelsen är min plikt att se min nästa som en like på ett genuint sätt. Här måste jag sätta mig själv åt sidan och istället fokusera på min nästas behov, oavsett vem och oavsett om han eller hon har gjort mig illa, väljer jag att se min nästa som en like. Det innebär att jag känner smärta och ansvar om jag ser att en medmänniska far illa, och att jag känner glädje och tillfredsställelse om jag kan hjälpa min nästa att må bra. Medkänsla och omsorg driver mig att handla för mina medmänniskors bästa, vilket jag gör likvärdigt gentemot alla människor jag möter. Men bland mina medmänniskor som jag älskar på ett sätt som man skall älska sin nästa finns det några speciella, valda medmänniskor i min närhet som jag älskar på ett annorlunda och unikt sätt. När jag känner mina önskningar, begär och drömmar finns det några medmänniskor jag vill älska på ett annorlunda sätt. Det är denna form av kärlek, en förkärlek, som Krishek menar är möjlig och legitim just i kontexten av trons andra rörelse som bejakar det ändliga. Trons dubbla rörelse formar den enda sanna kärleken (kärleken till nästan) till förkärlek till några utvalda. Detta innebär att Krishek svarar ja på frågan hon ställde sig om kärleken till nästan på samma gång kan vara förkärlek. Just

genom trons paradox, trons dubbla rörelse, kan kärleken till nästan och förkärleken samexistera.<sup>92</sup>

## 5.2 Trons rörelse och trons riddare – användbar för etik?

Genomgående använder Sharon Krishek begreppet ”double movement of faith” (trons dubbla rörelse). Men det hela är något förvirrande eftersom Kierkegaard själv aldrig använder begreppet ”trons dubbla rörelse”. Han beskriver däremot en dubbelrörelse, där den första rörelsen är den oändliga resignationen och den andra rörelsen är trons. Detta kanske kan tyckas som en småsak att anmärka på, men det hela verkar bottna i en större missuppfattning. Den oändliga resignationen och trons rörelse; avståndet mellan dessa båda rörelser är stor. Visserligen skriver Kierkegaard att den oändliga resignationen kräver mod, men det är ändå bara ett mod i kraft av mänskligt förnuft; till skillnad mot trons rörelse. Trons rörelse kräver trons mod och rörelsen görs i kraft av det absurda. Det mänskliga förnuftet eller klokskapen når inte till denna rörelse. Tron är nämligen det största och svåraste av allt.

Sharon Krishek beskriver de två olika rörelserna, men hennes beskrivning saknar Kierkegaards känsla för det absurda i trons rörelse. Hon använder de två rörelserna på ett sätt att inte skillnaderna framkommer, kanske av den anledningen att hon använder ett begrepp (double movement of faith). Sättet hon använder begreppet på anser jag reducerar det oerhörda, svåra och absurda till ett hanterligt abstrakt begrepp. Hon skriver själv att ingen längre behöver ha ett dåligt samvete över att bejaka förkärleken, om man hade fått det i förståelsen av *Kärlekens gärningar*, på grund av att man bör förstå förkärleken i form av trons dubbla rörelse. Det verkar alltså som att Krishek griper till trons dubbla rörelse som ett medel; en förklaringsmodell för att legitimera förkärleken.

Mitt intryck av *Fruktan och bävan* är att trons rörelse är något oerhört svårt. Kierkegaard beskriver den som ett senapskorn som kan förflytta berg eller på liknande sätt en tro på det omöjliga, i kraft av det absurda, och där den som gör detta kallas trons riddare. Själv undrar jag om det verkligen finns en människa som är trons riddare enligt den beskrivning som framkommer i *Fruktan och bävan*. Jag vet inte om denna exceptionella människa existerar, eller om ens Abraham var en sådan människa. Men kan vi ändå inte låta det absurda och svåra i trons rörelse få vara just lika absurt och omöjligt som Kierkegaard vill beskriva det? Det kanske finns en anledning till att Kierkegaard inte tar med trons rörelse eller trons riddare

---

<sup>92</sup> Krishek, Sharon, 2009, s. 601-617.

i *Kärlekens gärningar*. Sharon Krishek hävdar att Kierkegaard ”glömt” vad han skrev i *Fruktan och bävan*. Själv väljer jag att inte dra en sådan slutsats, snarare bör vi kanske förstå boken på ett annat sätt. Dels bör vi låta trons rörelse få vara just svår och obegriplig som Kierkegaard väljer att beskriva den, vilket innebär att trons rörelse inte kan förklaras som en modell eller medel för att förstå något annat. Men jag anser också att man bör förstå beskrivningen av trons rörelse och trons riddare i ett sammanhang där Kierkegaard står i polemik mot Hegel. Kritiken mot Hegel i *Fruktan och bävan* finns där både direkt och indirekt. Kierkegaard kritiserade Hegel och den spekulativa filosofin för att sätta filosofin och förnuftet högre än tron. Även dåtidens teologi fick sig en känga för att ha sålt sig billigt till filosofin. Men även indirekt kritiseras Hegel genom att Kierkegaard vill visa att tron är överlägsen både förnuft och mänsklig klokskap. Kierkegaard inleder *Fruktan och bävan* med att berätta om en man som inte ville nå utöver tron. Detta gör Kierkegaard på ett sätt att mannen framställs som förebildlig eftersom han nöjde sig med tron.<sup>93</sup> I sitt lovtal över Abraham betonar Kierkegaard att Abraham aldrig kom längre än till tron. Senare skriver Kierkegaard: ”Vore det inte bäst att stanna vid tron, och är det inte upprörande att alla vill gå vidare? Då man i vår tid, och det förkunnas ju på olika sätt, inte vill stanna vid kärleken, vart kommer man då? Till jordisk klokskap, till småaktig beräkning, till uselhet och eländighet, till allt detta som kan göra människans gudomliga härkomst tvivelaktig”.<sup>94</sup>

Jag hävdar att vi bör förstå trons rörelse och trons riddare i *Fruktan och bävan* i ett sammanhang där Kierkegaard står i polemik mot Hegel. Men detta menar jag inte att vi inte bör ta trons rörelse och trons riddare på allvar, nej tvärtom bör vi låta trons tema i *Fruktan och bävan* vara precis så absurt och omöjligt som Kierkegaard med litterär poesi vill uttrycka. Däremot anser jag att användbarheten för den vardagliga etiken inte först och främst bör ses i förhållande till trons rörelse i *Fruktan och bävan*. Trons rörelse är alltför svår och obegriplig för att kallas en gångbar vardagsetik som den enskilde kan relatera till och uppleva som relevant.

Ett exempel på en kierkegaardforskare som diskuterar Sharon Krisheks bok är Ronald L. Hall. Han verkar dock inte ha samma problem som jag med Krisheks användning av trons rörelse. Tvärtom håller han med henne i hennes beskrivning av den liknande strukturen i kärleken och tron i ett ”ge upp” och ”få tillbaka”. Däremot håller han inte med henne i tolkningen av resignationens rörelse då Hall menar att den ska tolkas som en verklig handling eller åtminstone potentiell. Han ger två exempel: 1) Kierkegaard bröt förlovningen med

---

<sup>93</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 9-10.

<sup>94</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 36.

Regine. 2) I *Fruktan och bävan* stod Abraham inför en verklig möjlighet att utföra den fasansfulla handlingen att offra Isak.

Halls kritik mot Krishek är att hon ibland beskriver resignationen som bara en inre reaktion mot en yttre händelse av förlust, alltså enbart en ändring i ens attityd. Krishek beskriver inte resignationen som en handling, en handling att ge upp, potentiellt eller verkligt, utan bara en inre attityd att avstå. Hall menar att Krisheks tolkning reducerar det trons riddare gör i resignationens rörelse till enbart något som har med ens inre attityd att göra. Även om det inte helt ligger i vår kontroll att göra självförnekelsens och resignationens rörelse menar Hall att det ändå är svårt att tro att Kierkegaard, som är en kämpe för valet, skulle vara nöjd med att reducera handlingen att avstå enbart till en förändligad reaktion gentemot händelser i den yttre världen.<sup>95</sup>

Till viss del håller jag med Ronald L. Hall. Sharon Krishek har en benägenhet att reducera det som man inte ska reducera. Samtidigt menar jag att man bör vara försiktig i att förlägga resignationens rörelse till det yttre, eller potentiellt yttre, som Hall vill göra. Psykologen och kierkegaardforskaren Michael Watts tolkar utifrån Kierkegaard i *Fruktan och bävan* att det inte existerar ett väsentligt uttryck för trons riddare inre tillstånd; inget ”beteende” som bevisar att en person har en sann tro.<sup>96</sup> Och George Pattison tar i sin bok *The philosophy of Kierkegaard* upp att namnet *de Silentio* faktiskt indikerar att verket handlar om tystnad.<sup>97</sup> Trons riddare Abraham hade en hemlighet som han inte kunde tala om eftersom han förhöll sig som enskild i ett absolut förhållande till det absoluta. Ronald L Hall menar att trons första rörelse (resignationen) innebär en verklig eller åtminstone potentiell handling, men frågan är om inte en sådan fordran skulle göra trons riddare synlig och talande?

---

<sup>95</sup> Hall, Ronald, L., 2010, s. 113-116.

<sup>96</sup> Watts, Michael, 2003, s. 112.

<sup>97</sup> Pattison, George, 2005.



### 5.3 Den oändliga resignationen - användbar för etik?

Vid en snabb och ytlig läsning av *Fruktan och bävan* kan man lätt få intrycket att tron endast finns i trons rörelse och uttrycks genom trons riddare. Med vid närmare läsning är bilden av tron inte fullt så enkel. För att förklara vad jag menar ska jag ta hjälp av Johannes de Silentio i *Fruktan och bävan* och vad han säger om den oändliga resignationen. Johannes skriver att han – om han fick följa med Abraham och Isak på väg till Moriaberget – skulle förklara för Abraham att han kunde vända hem igen och bekänna att han saknade mod att tro att han kunde få tillbaka Isak. Johannes skriver: ”Det är min övertygelse att en sådan människa inte är förskjuten, att hon kan bli salig med alla andra, men i tiden blir hon det inte”.<sup>98</sup> Det verkar alltså som att man kan bli salig i evigheten även om man inte förmår göra trons rörelse på jorden. Vidare skriver Johannes: ”Jag kan inte göra trons rörelse, jag kan inte sluta ögonen och tillitsfullt störta mig ut i det absurda, det är mig en omöjlighet, men jag berömmar mig inte därav. Jag är övertygad om att Gud är kärlek; denna tanke har för mig en ursprunglig lyrisk giltighet. Då den är närvarande inom mig är jag utsäglig salig, då den är frånvarande, längtar jag mera häftigt efter den än den älskande efter sitt föremål”.<sup>99</sup>

”Jag är övertygad om att Gud är kärlek”, skriver Johannes de Silentio, det verkar alltså som att man både kan tro på Gud och på den eviga saligheten utan att ”tro” i den bemärkelsen som trons riddare gör. Detta stämmer även överens med beskrivningen av att den oändliga resignationen förhåller sig till det oändliga och eviga medan trons rörelse förhåller sig till ändligheten och den jordiska tillvaron.

Den oändliga resignationen innebär att förlita sig på att Gud är kärlek. Men påminner inte detta om Augustinus och Luthers syn på Guds nåd? Skulle det kunna vara så att den oändliga resignationen är mer användbar för den enskilda människan än vad trons rörelse är? För Johannes de Silentio hade den oändliga resignationen en större relevans än trons rörelse.

---

<sup>98</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 30.

<sup>99</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 32.

## 6 Avslutande diskussion

Det är dags att knyta samman de många trådarna i en avslutande diskussion. Jag kan avslöja att arbetet tog sig en annan vändning än vad jag från början trodde. I min läsning av *Kärlekens gärningar* frågade jag mig om det överhuvudtaget är möjligt att leva så som det framställs att en kärleksfull kristen bör vara. Med en tidigare läsning av Kierkegaards verk *Fruktan och bävan* i bakhuvudet började jag fundera över om man möjligtvis skulle kunna förstå etiken i *Kärlekens gärningar* med hjälp av trons tema i *Fruktan och bävan*. Det orimliga och omöjliga i *Kärlekens gärningar* påminde mig om det orimliga och omöjliga i berättelsen om Abraham och Isak i *Fruktan och bävan*.

Jag var inte ensam. Sharon Krishek såg en konflikt i Kierkegaards förhållande till förkärleken och vände sig till hans tidigare verk *Fruktan och bävan*, för att utifrån trons dubbla rörelse ge en förklaring till hur man skulle kunna förstå förkärleken i *Kärlekens gärningar*.

Min ursprungliga förhoppning om att förklara den etiska relevansen i *Kärlekens gärningar* med hjälp av trons rörelse i *Fruktan och bävan* har jag fått överge. Detta innebär inte det motsatta; att trons rörelse inte passar in i en etisk debatt. Nej, det vore att missförstå Kierkegaard. I *Fruktan och bävan* argumenterar Kierkegaard genomgående för att ”Tron är just paradoxen att den enskilde som den enskilde står högre än det allmänna, är berättigad gentemot detta, inte underordnad utan överordnad”.<sup>100</sup> De etiska frågorna finns hela tiden närvarande i *Fruktan och bävan*. Jag har tidigare beskrivit hur Abrahams handling att offra sin son Isak blev en helig handling, ett offer, istället för ett mord i det allmänna. Det kunde det bli just för att Abraham som enskild stod i ett absolut förhållande till det absoluta. Sedan vet vi hur det gick: Abraham fick tillbaka Isak genom trons rörelse. Trons rörelse förutsätter den oändliga resignationen och är nära sammankopplad med den etiska frågan hur den enskilde skall förhålla sig till det etiskt allmänna. Kierkegaard svar är att den enskilde står högre än det allmänna. Men då får vi inte glömma att den enskilde endast står högre än det allmänna om hon står i ett absolut förhållande till det absoluta – Gud.

Min fråga var om det finns en relevans, en användbarhet i Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser; med andra ord, mitt intresse är om det finns en användning av etiken utan att för den skull vara en Abraham, en trons riddare. Trons rörelse fann jag

---

<sup>100</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 56.

nämligen alltför omöjlig för att kunna kalla den praktiskt användbar. Men jag hittade något annat som kan vara till inspiration för den som vill fördjupa sig i Kierkegaards värld. I det närmaste skall jag presentera de viktigaste slutsatserna av mitt arbete.

## Trons rörelse

Trons rörelse i Kierkegaards verk *Fruktan och bävan* är problematisk om jag vill använda den som medel för att förstå etiken i *Kärlekens gärningar*. Den låter sig inte infångas som abstrakt begrepp för att ”komma förbi” svåra etiska krav i *Kärlekens gärningar*. Min kritik mot Sharon Krishek är just att hon använder trons rörelse som ett begrepp för att ”komma förbi” att kärleken till nästan står högre än förkärleken. Jag kan förstå hennes kritik mot Kierkegaards beskrivning av förkärleken i *Kärlekens gärningar* och det kan stämma att Kierkegaard har ett ambivalent förhållande till förkärleken; han förkastar den samtidigt som han bejakar den. Men samtidigt kan jag inte bortse från det omöjliga och paradoxala i trons rörelse, som dessutom föregås av en verklig oändlig resignation. Jag anser att Krishek – i hennes beskrivning av trons rörelse – saknar känslan för det absurda. Trons rörelse är inget jag tar för givet och bilden Kierkegaard målar upp är att rörelsen är omöjlig. Han säger själv att han inte förmår göra den.

Trons rörelse – så som den beskrivs i *Fruktan och bävan* – måste få vara så paradoxal och svår som Johannes de Silentio vill beskriva den. Han skriver själv: ”Men ingen människa har rätt att inbilla andra att tron är något obetydligt eller en lätt sak, då den i verkligheten är det största och svåraste av allt”.<sup>101</sup> Nu menar jag inte att trons rörelse är irrelevant i den enskilda människans liv, men jag har svårt att se hur etiken i *Kärlekens gärningar* blir mer användbar och mer relevant och framförallt mer förståelig i ljuset av trons rörelse i *Fruktan och bävan*.

Jag ställer mig frågan om man inte bäst förstår trons rörelse i Kierkegaards polemik mot Hegel och den spekulativa filosofin. Kierkegaards filosofi blir på sätt och vis en motpol till Hegels spekulativa filosofi. Det är svårt att få grepp om hur Kierkegaard själv tänkte sig den relevanta användbarheten av trons rörelse för en ”vanlig människa”. Kan det vara så att han såg sig själv som trons riddare och hoppades i kraft av det absurda att få tillbaka sin tidigare fästmö Regine? Gav han upp hoppet om Regine och av den anledningen heller inte nämnde trons rörelse i hans senare verk *Kärlekens gärningar*? Här och nu får jag lämna frågorna obesvarade för att istället gå vidare till nästa avsnitt.

---

<sup>101</sup> Kierkegaard, Søren, 1995, s. 51.

## Den oändliga resignationen

Under avsnitt 5.3 har jag fört en diskussion om den etiska användbarheten av den oändliga resignationen. Jag har funnit att den oändliga resignationen är mer etisk användbar än vad jag från början trodde. Den kan ju lätt komma i skymundan av den mer uppseendeväckande trons rörelse som görs av den exceptionella trons riddare som hyllas i *Fruktan och bävan*. Därför är det kanske inte så konstigt att man fascinerats av denna beskrivning. Men mitt bidrag (om jag får lov att kalla det så) är att jag vill lyfta fram den oändliga resignationen. Istället för att ensidigt beskåda Abraham vill jag lyssna till vad Johannes de Silentio skriver om sitt eget förhållande till trons rörelse. Han skriver att han själv inte förmår utföra trons rörelse eftersom han saknar trons mod. Men vad innebär då tron? Min uppfattning är att trons rörelse – som den beskrivs i *Fruktan och bävan* – förhåller sig till det ändliga, det timliga, medan den oändliga resignationen förhåller sig till det eviga. Den oändliga resignationen uttrycker att Gud är kärlek. Av den anledningen anser jag att den oändliga resignationen mycket väl kan vara relevant och användbar ur ett etiskt perspektiv. Den påminner om nåden som ges till syndaren. När syndaren ser sitt tillkortakommande förlitar han sig på att Gud är kärlek som förlåter och förbarmar sig. I detta finns en självvårdande användbarhet som hjälper den enskilde att gå vidare i livet.

Jag skulle också vilja diskutera den oändliga resignationen ur en delvis annan synvinkel, nämligen som självförnekelsens kärlek. I den ursprungliga utgåvan skriver Kierkegaard: ”Den christelige Kjerlighed er Selvfornegtelsens Kjerlighed”.<sup>102</sup> Ordet Selvfornegtelsens Kjerlighed kommenteras dock inte i den kommentarbok till *Kjerlighedens Gjerninger* som Søren Kierkegaard forskningscenter gav ut 2004. Men det är inte översättningen som väcker frågor utan hur Kierkegaard tänker sig att en kärlek bör vara självförnekande. Kierkegaard är inte ensam om att prata i termer av att förneka sig själv. I Mark 8:34 kan vi läsa följande vers: ”Sedan kallade han [Jesus] till sig både lärjungarna och folket och sade: ’Om någon vill gå i mina spår måste han förneka sig själv och ta sitt kors och följa mig’”. Med tanke på att Kierkegaard genomgående i *Kärlekens gärningar* utgår från olika bibelord i Nya testamentet är det inte helt otänkbart att Kierkegaard har haft detta bibelord i tankarna då han skrev om självförnekelsens kärlek. Nu skall man dock vara försiktig i sina slutsatser om innebörden av självförnekelsen. Kierkegaard gör ju som bekant en kategorisk distinktion mellan att å ena sidan älska sig själv på rätt sätt och å andra sidan älska sig själv på fel sätt. Det hela kompliceras ytterligare om vi ställer frågan vad Kierkegaard menar med självet och vad det

---

<sup>102</sup> Kierkegaard, Søren, 1847, s. 58.

innebär att bli sig själv. Jag väljer dock att inte ta upp den diskussionen här utan nöjer mig med att hänvisa till Kierkegaards verk *Sjukdomen till döds* och *Begreppet ångest* där begreppet självet behandlas.

Självförnekelsens kärlek kan man se i ljuset av den oändliga resignationen som också uttrycker en självförnekelse. I den oändliga resignationen blir jag klar över min eviga giltighet samtidigt som jag accepterar att jag står inför Gud och tillhör honom. I den meningen skulle man kunna säga att jag förnekar mig själv.

## En teocentrisk syn

I min uppsats har jag argumenterat för att Gud är ett centralt tema i Kierkegaards verk *Kärlekens gärningar*. Valter Lindström skriver i sin bok *Stadiernas teologi*: ”Ett av de allra mest framträdande dragen i Kierkegaards författarskap utgör emellertid just hans betonande av Guds allsmäktiga suveränitet i förhållande till människan. Därför att Gud skapat människan av intet, tillhör hon honom såsom livegen, och denna livegenskap är strängare än någon annan”.<sup>103</sup> Vidare skriver Lindström: ”Gudsförhållandet äger alltså enligt Kierkegaard en teocentrisk karaktär”.<sup>104</sup> I *Kärlekens gärningar* blir detta extra tydligt då Kierkegaard genomgående argumenterar utifrån bibeltexter och kritiserar världen för en felaktig förståelse av kärleken: ”Det råder verkligen strid mellan vad världen och vad Gud förstår med kärlek”.<sup>105</sup>

Plikten är återkommande i *Kärlekens gärningar*. Du skall älska din nästa som dig själv. Detta ”skall” visar att det är en plikt med gudomlig förankring. Men just för att det är ett gudomligt bud är det också en frigörande plikt. Genom att Kierkegaard definierar olika begrepp, som t.ex. kärlek och frihet, utifrån ett teocentriskt resonemang, står Gud som en absolut garant. Lindström skriver: ”Pliktens stränga du »skall», som står på vakt om tanken på Guds suveränitet, räddar alltså människan från självtillräcklighetens säkerhet. Det gör, att hon, såsom Kierkegaard mycket ofta framhåller, alltid med fruktan och bävan måste stå inför Guds ansikte. Men samma stränga och myndiga »du skall» är också det enda, som kan trösta det ängslade samvetet, när människan tvingas besinna, att hon *skall* tro på syndernas förlåtelse, och att hon trots sin räddhåga *skall* nalkas Gud i bönen”.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Lindström, Valter, 1943, s. 33.

<sup>104</sup> Lindström, Valter, 1943, s. 33.

<sup>105</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 128.

<sup>106</sup> Lindström, Valter, 1943, s. 32.

Gud som central för Kierkegaards etik har alltså en avgörande betydelse. Det är problematiskt att försöka utmejsla en etik utifrån Kierkegaard utan att ta hänsyn till hans teocentriska syn på förhållandet mellan Gud och människa och även mellan människa och människa. Detta innebär att ett kärleksförhållande inte bara är ett förhållande mellan två människor utan mellan människa och Gud och människa.

## Vår plikt att älska de människor vi ser

Det finns en relevant etisk användbarhet i Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser. Min första hypotes var att det måste tolkas i ljuset av trons rörelse i *Fruktan och bävan* för att bli förståelig ur ett etiskt perspektiv. Men jag har fått ändra mig på den punkten. Den oändliga resignationen, däremot, i *Fruktan och bävan*, har jag funnit vara en hjälp för att få en bättre förståelse av de etiska kraven i *Kärlekens gärningar*.

Min fråga angående Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser har varit följande: Hur ska jag gå tillväga? Hur ska jag kunna leva efter detta svåra etiska krav?

Dels har jag lyft fram den oändliga resignationen som en möjlighet. Men jag har också presenterat två aspekter som jag anser är relevanta och användbara: att omdana sig själv och sin smak och att förlåta.

1) Jag behöver omdana mig själv och min smak. Uttrycket är hämtat ur *Kärlekens gärningar* och är på sätt och vis Kierkegaards egen förmaning till läsaren att leva ett kärleksfullt liv. Den rymmer en nyttig utmaning till mig som läsare att pröva min inställning till vad som är äkta kärlek. Kierkegaard sätter detta att tro på kärleken i den andre oändligt mycket högre än att misstro kärleken i den andre. Det sistnämnda är överhuvudtaget fel. Detta kanske kan tyckas vara en självklarhet; men om man tänker efter, är det inte så, att vi alltför lätt dömer varandra och oss själva? För Kierkegaard är den kärleksfulle oändligt överlägsen i och med att kärleken aldrig blir bedragen, då kärleken tror allt, vilket dock inte ska förväxlas med lättrogenhet. Kierkegaard skriver:

För när kärleken tror allt, så är det ingalunda i samma mening som lättsinnet, oerfarenheten, lättrogenheten, som ju tror allt på grund av ovetenhet eller okunnighet. Nej, kärleken är väl så vetande som något, vet om allt som misstron vet, men utan att

vara misstrogen, vet om allt som erfarenheten vet, men vet tillika att det man kallar erfarenhet egentligen är en blandning av misstro och kärlek.<sup>107</sup>

Kierkegaard har en viktig poäng här. Man bör vara försiktig i att döma efter sin erfarenhet. Erfarenheten är en blandning av misstro och kärlek, säger Kierkegaard. Kan det inte vara så, att det lätt smyger sig in misstro i det som vi tror är ett vetande? Vidare skriver Kierkegaard: ”Bara mycket orediga och omogna människor tror att de kan döma en annan person i kraft av vetande”.<sup>108</sup> Det är osäkert att sätta sin lit till sitt eget förnuft eller erfarenhet då man önskar döma en annan människa. Det kan resultera i att man förbiser verkligheten. Men detta ska som sagt inte förväxlas med lättrogenhet. Skillnaden är att i kärlek tro gott om den andre; tro på att kärleken finns i henne. Men för detta finns där en fruktan:

Men så fruktar vi ju heller inte mest av allt att vara i en villfarelse, så att vi tvärtom är i en villfarelse, genom att ha en ensidig fruktan för en viss slags villfarelse. Det kränker fåfängan och stoltheten att tro eller ha trott för gott om den baksluge, att varit dum nog att tro på honom.<sup>109</sup>

Det verkar alltså som att Kierkegaard argumenterar för att det behövs en nyansering i vårt sätt att se på andra människor. Vår rädsla för att hamna i en viss slags villfarelse gör att vi börjar misstro andra människor eftersom vi inte vill känna oss ”lurade”. Men Kierkegaard menar att verkligheten förhåller sig tvärtom; att man redan är i en villfarelse då man misstror andra människor. Om man vill komma ur denna villfarelse, från denna misstro, är det därför av oerhörd vikt att man omdanar sig själv och sin smak, och istället börjar tro på kärleken och hoppas på det goda.

Att inte döma är lättare sagt än gjort, men relevansen är likväl lika aktuell, t.ex. genomsyrar detta mindfulnesslitteratur, kurser och terapi m.m. En central metod inom mindfulness är den s.k. SOAL, vilket är förkortningen för Stop, Observe, Accept, Let go.<sup>110</sup> Metoden påminner om Kierkegaards förmaning att inte förväxla tankar och erfarenhet med verkligheten om mig själv och den andre. Framförallt påminner metoden om Kierkegaards förmaning att inte döma.

---

<sup>107</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 238.

<sup>108</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 241.

<sup>109</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 242.

<sup>110</sup> Schenström, Ola, 2007, s. 120–127, Kåver, Anna, 2007, s. 31-44.

2) Genom att förlåta. Förlåtelsen är en nödvändig del för att Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser ska ha en etisk relevans. Inte minst är Kierkegaards tal om förlåtelsen som ett behov intressant. Både den som gjorde orätt och den som led orätt har behov av att det blir en försoning genom förlåtelse. Det mest intressanta är kanske att störst ansvar verkar läggas på den som led orätt; för Kierkegaard verkar det nämligen som att den som led orätt har det största behovet av att förlåta och uppnå försoning. Detta får bli den andra aspekten av en vardaglig etik för den enskilda människan och hennes behov.

Men dessa två aspekter är fortfarande, i någon mening, svåra att leva upp till. Om jag verkligen är ute efter en användbar etik hos Kierkegaard anser jag att man inte kan bortse från det centrala hos honom, nämligen kärleken själv. Därför skall jag nu komplettera med ytterligare en aspekt som alltså handlar om kärleken själv.

3) Kärleken själv. Som jag tidigare har argumenterat för så är Gud ett centralt tema i Kierkegaards båda verk *Kärlekens gärningar* och *Fruktan och bävan*. På samma sätt som Augustinus slår Kierkegaard fast att Gud är all kärleks ursprung och centrum. De skiljer sig däremot åt i sin bedömning av människans förmåga att älska.<sup>111</sup>

Man måste tro på kärleken, om detta skrev jag i avsnitt 2.1, vilket jag nu tänker knyta an till. För att Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser skall ha en relevans och etisk användbarhet för den enskilda människan kan vi inte isolera etiken från kärleken själv – Gud. Det är avgörande i vår förståelse av Kierkegaards etik att han a priori utgår från att Gud är kärlek. Du skall älska... detta ”skall”, som enligt Kierkegaard uttrycker en plikt med gudomlig förankring, får en annan tyngd och mening om den enskilde tror på kärleken. De etiska kraven i *Kärlekens gärningar* får en användbar mening för den enskilde då han eller hon tror på kärleken. Detta kan givetvis stanna vid fina ord, om man inte samtidigt kommer till själva uppgiften, med andra ord, inte bara pratar om kärleken, utan istället sätter igång att älska sin nästa som sig själv.

Kärleken själv måste tros för att överhuvudtaget Kierkegaards etik skall ha en användbar relevans för den enskilda människan och hennes själv. Det är med kärleken som grund vi förstår Kierkegaards teocentriska syn inom flera områden. Det blir också mer förståeligt hur Kierkegaard kopplar samman begrepp som plikt och frihet om vi tänker oss att kärleken själv är grunden.

---

<sup>111</sup> Jeanrond, Werner, G., 2009, s. 120.



Finns det då inte en risk att begreppet kärlek endast blir något vagt och abstrakt, som man kan tolka som man vill? Riskerar vi inte att hamna i en total relativism? Hur ser den etiska användbarheten ut för den enskilda människan?

För Kierkegaard är det viktigt att kärleken inte reduceras till en stämning eller en känsla. Gud är kärlek, men Gud är också ett älskande subjekt som älskar i handling. På samma sätt kan vi likna Gud i att älska i handling. Men detta innebär inte, om jag förstått Kierkegaard rätt, att en kärlekshandling måste vara praktisk, som t.ex. att ge pengar till fattiga.

Barmhärtighet är något Kierkegaard nämner som alla människor kan utöva utan att ha pengar att ge. För Kierkegaard är barmhärtighet viktigare än givmildhet. En äkta kärlekshandling beror på hur gärningen görs och inte hur den uppfattas, på samma sätt med ord, kärleken beror på hur de sägs.

Det är min uppfattning att Kierkegaard inte förespråkar någon form av total relativism. Han bygger sina tankegångar i *Kärlekens gärningar* utifrån bibelord, t.ex. kärlekens lov i 1 Kor, och förhåller sig till evangeliernas och apostlarnas ord som något absolut och gällande. Men samtidigt är den enskildes förhållande till Gud avgörande och viktigare än den enskildes förhållande till det etiskt allmänna. Kierkegaard lämnar ansvaret till den enskilda människan att välja att förhålla sig till det absoluta på ett rätt sätt, så att Gud blir mellanbestämningen i varje förhållande.

Vår plikt att älska de människor vi ser. Hur skall jag gå tillväga? Kierkegaards svar ligger i den enskildes samvete. På det sättet blir kärleken en samvetets sak. Kierkegaard skriver: ”ty att förhålla sig till Gud är just att ha samvete. Därför kunde en människa heller inte ha något på sitt samvete, om Gud inte fanns, ty förhållandet mellan den enskilde och Gud, gudsförhållandet, är samvetet, och därför är det så förfärligt att ha minsta lilla sak på sitt samvete eftersom man genast har Guds oändliga tyngd över sig”.<sup>112</sup>

I inledningen skrev jag att mitt syfte är att undersöka användbarheten för den enskilda människan genom att urskilja en etik hos Kierkegaard. Därför vill jag avslutningsvis säga något om den etik jag anser Kierkegaard har relevans för. Den etik jag undersökt bygger på Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser. Mitt intresse är för den enskilda människan och hennes behov, givetvis går det inte att isolera en individ ur sitt sammanhang, men jag har ändå valt att se till den enskildes perspektiv och hennes behov. Jag hävdar att det finns något frigörande i Kierkegaards tal om plikten att älska, men det förutsätter att jag som

---

<sup>112</sup> Kierkegaard, Søren, 2011, s. 153.

individ väljer att tro på kärleken och tro på Gud som garant för budet att älska sin nästa som sig själv. Jag hävdar att man inte kan ”lyfta ur” Gud när man vill diskutera etik ur ett kierkegaardskt perspektiv. Tron måste få finnas där, men inte nödvändigtvis genom den beskrivning av trons rörelse jag läser om i *Fruktan och bävan*. Den oändliga resignationen har en ännu bättre själavårdande karaktär för den enskilde då den innebär att förlita sig på att Gud är kärlek. Det skulle alltså kunna finnas något välgörande och frigörande för den enskilda människan om hon väljer att tro på kärleken och att älska de människor som hon ser. Men för att nå dit behöver jag utmana mina egna föreställningar om kärlek och speciellt min syn på andra människor. Förlåtelsen är också en viktig aspekt, inte minst för den enskilde och hans behov. Ur ett kierkegaardskt perspektiv är det inte bra för någon människa att gå runt och bära agg mot andra människor. Det behövs försoning. Samtidigt är det viktigt att det finns utrymme för tolerans, annars blir etiken ett ouppnåeligt projekt som saknar relevans. Därför har jag argumenterat för att kärleken själv måste få vara en del av en användbar etik för den enskilde. Detta gör att jag lättare lyfter blicken från mig själv och mina tillkortakommanden då jag istället väljer att se på kärleken. Givetvis inte på ett sätt att jag vill ”sopa smutsen under mattan”, men på ett konstruktivt sätt som leder till att jag kan växa och mogna som människa.

## En kritik mot Kierkegaard

Under mitt ”brottande” med Kierkegaards texter har det även växt fram en kritik från min sida som jag skulle vilja dela med mig av. Mitt syfte med uppsatsen har varit att undersöka om det finns en användbar och relevant etik i Kierkegaards tal om vår plikt att älska de människor vi ser. Det anser jag att det finns. Men de etiska kraven i *Kärlekens gärningar* är hårda; mycket hänger på mig som enskild individ, mina val och mitt ansvar. Det är ju inte för intet Kierkegaard blev en del av det som senare kom att kallas för existensialismen. Ansvarvaret ligger ensidigt på den enskilda människan och jag undrar om verkligheten är så svartvit. Visserligen, där finns en radikalitet hos Kierkegaard som säkerligen kan förklaras utifrån den kontext och polemiska situation Kierkegaard befann sig i: *Kärlekens gärningar* utkom 1847 och året innan hade han blivit förlöjligad i tidningen Corsaren, vilket han lustigt nog själv hade hoppats på.<sup>113</sup> Kierkegaard verkar snart komma i konflikt med de flesta, inte minst kyrkan, och blev ”den enskilde” som kämpade för en radikal urkristendom. Det är inte svårt att dra slutsatsen att en sådan ”kamp” lätt spetsar till retoriken. Men ändå; jag saknar att Kierkegaard uttryckligen tar upp nåden i *Kärlekens gärningar*. Eller kan det vara på det sättet att nådens innebörd finns där, i kärleken själv? Eller i den oändliga resignationen i *Fruktan och bävan*, finns nådens innebörd där? Bara inte uttryckt i ordet *nåd*. I så fall får jag nog börja med att ställa frågan: Vad är nåd? Det kanske är ett lämpligt ämne för en annan uppsats.

---

<sup>113</sup> Garff, Joakim, 2002, s. 341.

## 7 Litteraturförteckning

- Bibeln, 2000 Svenska bibelsällskapet och bokförlaget Libris, Örebro.
- Ferreira, M., Jamie; *Kierkegaard*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Garff, Joakim; *Søren Aabye Kierkegaard, en biografi*, Nora: Nya doxa, 2002.
- Hall, Amy Laura; *Kierkegaard and the treachery of love*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Hall, Ronald L.; *International journal for philosophy of religion*, Volume 2010, Issue 2, pp 113 – 116, April 2010.
- Hall, Ronald L.; *The human embrace, the love of philosophy and the philosophy of love*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.
- Jeanrond, Werner, G.; *Kärlekens teologi*, Stockholm: Verbum, 2009.
- Kierkegaard, Søren; *Antingen – eller, ett livsfragment*, första delen, översättning: Stefan Borg, Önnköping: Nimrod, 2002.
- Kierkegaard, Søren; *Antingen – eller, ett livsfragment*, andra delen, översättning: Stefan Borg, Önnköping: Nimrod, 2002.
- Kierkegaard, Søren; *Begreppet ångest*, översättning: Stefan Borg, Reboda: Nimrod, 1996.
- Kierkegaard, Søren; *Fruktan och bävan*, översättning: Stefan Borg, Reboda: Nimrod, 1995.
- Kierkegaard, Søren; *Kjerlighedens Gjerninger, Nogle christelige Overveielser i Talers Form*, Kjøbenhavn: Paa Universitetsboghandler C.A. Reitzels Forlag, 1847.
- Kierkegaard, Søren; *Kärlekens gärningar*, översättning: Stefan Borg, Önnköping: Nimrod, 2011.
- Kierkegaard, Søren; *Sjukdomen till döds*, översättning: Stefan Borg, Reboda: Nimrod, 1996.
- Kierkegaard, Søren; *Upprepsningen*, översättning: Stefan Borg, Reboda: Nimrod, 1995.
- Kommentarer til Kjerlighedens gjerninger*, K9, i Cappelørn, N., J., Garff, J., Kondrup, J., McKinnon A., (Red), Søren Kierkegaards skrifter, Kjøbenhavn: Gads förlag, 2004.
- Krishek, Sharon; "Two forms of love, the problem of preferential love in Kierkegaard's works of love", *Journal of Religious Ethics*, Volume 36, Issue 4, pp 595-617, 2008.
- Kåver, Anna; *Att leva ett liv, inte vinna ett krig*, Stockholm: Natur och kultur, 2007.
- Lindström, Valter; *Stadiernas teologi, en kierkegaardstudie*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1943.

Pattison, George; *The philosophy of Kierkegaard*, Chesham: Acumen Publishing, 2005.

Schenström, Ola; *Mindfulness i vardagen, vägar till medveten närvaro*, Stockholm: Forum, 2007.

Simonsson, Ingmar; *Kierkegaard i vår tid*, Stockholm: Themis, 2002.

Simonsson, Ingmar; "Efterord" i Kierkegaard, S., *Kärlekens gärningar*, Önnköping: Nimrod, 2011.

Watts, Michael; *Kierkegaard*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.