

“Selvisk, uselvisk, Scheler, Løgstrup”

ph.d., cand.theol., sognepræst

Kenneth Berg

Abstract: It is often thought that the mark of the moral is unselfishness. It is also often said that Jesus preached an ideal of unselfishness so high as to be unfulfillable. The German philosopher Max Scheler disagreed on both counts. The idea that to be moral is to be unselfish is a modern idea, he says. It evolved with the idea that human beings are naturally selfish. Both ideas are wrong: unselfishness is not the essence of goodness, nor are human beings selfish by nature. This article discusses his arguments. It also briefly discusses the ideas of K.E. Løgstrup, who first introduced Scheler's thought in Denmark. It is argued that Løgstrup's thinking reflects that of Scheler, except that Løgstrup continued to revere the so-called “ethical demand” beyond what would be warranted in an ethical system like Scheler's.

Key words: Max Scheler – K.E. Løgstrup – the selfish hypothesis – unselfishness – Jesus – the ethical demand.

I. Indledning¹

“Metafysikernes grundtro er troen på modsætningen mellem værdier”, skriver Nietzsche i begyndelsen af *Jenseits von Gut und Böse*. Men det er netop den tro, de først af alt burde stille spørgsmålsten ved:

Det er nemlig tilladt at rejse tvivl for det første om, hvorvidt der overhovedet findes modsætninger, for det andet om, hvorvidt de folkelige værdivurderinger og værdimodsætninger, som metafysikerne har sat deres segl på, mon ikke kun er forgrundsvurderinger, foreløbige perspektiver... Ligegyldigt hvilken værdi der måtte tilkomme det Sande, det Sandfærdige, det Uselviske: Det kunne jo være, at Skinnet, Viljen til at bedrage, Egennyttens og Begæret burde tilskrives en højere og mere grundlæggende værdi for alt liv.²

Selviskhed og Uselviskhed er ikke *natural kinds*, modsætningen mellem dem er ikke givet med verden selv. Men det ene begreb medfører det andet: Så snart man har accepteret “sjæle-atomistikken” (Nietz-

2. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, bd. 5 (München/Berling: DTV/Walter de Gruyter, 2010), 16f (egen oversættelse).

sche 2010, 27), har man også accepteret idealet om selvfornegetelse. Nietzsche siger et andet sted: Når man først har skelnet mellem jeg’et og ikke-jeg’et, er det åbenlyst, at jeg’ets værdi kun kan ligge i at underordne sig og leve for ikke-jeg’et, for “de andre”.³

Men hvad hvis vi ikke accepterede præmissen: at mennesket er selvisk? Og hvad hvis vi derfor forkastede konklusionen: at uselviskhed er idealet?

Der er selvfølgelig ikke noget originalt i at kritisere idéen om det selviske menneske, *the selfish hypothesis*. Marcel Mauss formulerede det sociologiske argument imod den i sit essay om gavegivning fra 1925. *Homo oeconomicus* er ikke bag ved os, siger han, men foran os, dvs. det er ikke vores natur, men en moralsk og økonomisk teori, vi tilpasser os. “Mennesket har længe været noget andet.”⁴ Dvs. mennesket er tværtimod i mange sammenhænge en *homo reciprocus*, et væsen, der giver og tager: ikke kun det ene og ikke kun det andet.

Der er selvfølgelig heller ikke noget originalt i at kritisere idealet om offeret. Fx kritiserer Løgstrup det hos Kierkegaard.⁵

Mit bidrag består i en læsning af en filosof, som er inspireret af Nietzsche, som er samtidig med Mauss, og som selv inspirerede Løgstrup. Det er en tænker, som forener kritikken af den selviske hypotese med en kritik af idealet om uselviskhed: Max Scheler. Han er i dag lidt glemt, men han var en filosofisk stjerne, da han levede. Heidegger kalder ham “den stærkeste filosofiske kraft i nutidens Tyskland”.⁶ Jeg interesserer mig for Scheler, fordi han formulerer det fænomenologiske argument imod den selviske hypotese. Han kritiserer med Nietzsches ressentimentsmoralen, idealet om at “leve for andre”. Men han modsiger også Nietzsche. Det er ikke kristendommen, der er skurken i fortællingen, det er Kant og Comte, siger han. Artiklen her er en refleksion over Schelers argumenter, som man kan finde dem i *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* og i *Das Res-*

3. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli og Mazzino Montinari, b. 12 (München/Berling: DTV/Walter de Gruyter, 1988), 486.

4. Marcel Mauss, *Essai sur le don* (Paris: PUF, 2007), 238.

5. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal, 1967).

6. “Andenken an Max Scheler”, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, red. Paul Good (Bern/München: Francke Verlag 1975), 9-10. Citeret i efterordet, s. 193, til K.E. Løgstrup, *En fremstilling og vurdering af Max Scheler’s “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik”*, red. Bjørn Rabjerg (Aarhus: Klim 2016). Se også Bjørn Rabjerg, *Tro og forståelse. En analyse af forholdet mellem teologi og filosofi i K.E. Løgstrups tænkning i perioden 1931-1968* (Aarhus Universitet: upubliceret ph.d.-afhandling 2013), 23-67. Jeg takker Rabjerg for tilsendelse både af en kopi af den originale prisopgave og af Rabjergs egen afhandling.

sentiment im Aufbau der Moralen.⁷ Der har været overraskende lille interesse for de to værker i en dansk teologisk sammenhæng, selv om det første værk er en vigtig baggrund for Løgstrup, det andet for Nygren (*Der Formalismus* bliver dog diskuteret fx i Bjørn Rabjergs ph.d.-afhandling). Artiklen er opbygget, sådan at første afsnit udfolder Schelers argument imod den selviske hypotese. Andet afsnit undersøger nogle af hans argumenter imod idealet om uselviskhed. Det tredje afsnit indeholder et udblik mod Løgstrup og hans forhold til modsætningen mellem selvisk og uselvisk.

Motivationen for artiklen som helhed er, at modsætningen stadig spiller en vigtig rolle i teologien. Det er rigtigt, at vi længe har diskuteret spændingen mellem selvkærlighed og selvopgivelse. De fleste er efterhånden bevidste om, at kristendommen har haft et problematisk forhold til livsudfoldelse. Men det gør det bare endnu mere interessant, at ét af svarene til Nietzsche var eksistensteologien. Eksistensteologien understregede netop "selvprisgivelsens lov", som Ole Jensen kalder det.⁸ Flere populære nyere salmer forkynder den samme lov: at meningen med livet er at bruge det på andre. De lægger til, at når vi har gjort alt det, vi kunne, var det alligevel ikke nok. Vi har "misbrugt" dagen, og vi udsendte "mørke", ikke lys.⁹ Det er rigtigt, at man ikke behøver falde ned i sådan en manikæisme, selv om man bruger ord som "selvisk" og "uselvisk". Men man møder tit en forestilling om, at livet er spændt ud i et valg mellem at leve for sig selv og at leve for de andre, med al fokus på min egen (manglende) uselviskhed. Den tendens går på tværs af etiske retninger. Kant spørger: Var jeg altid motiveret af pligten eller nogle gange af min tilbøjelighed? Peter Singer spørger: Brugte jeg penge på mig selv, som kunne være brugt på én, der var fattigere end mig?¹⁰ Scheler foreslår, vi betragter tingene fra en anden synsvinkel.¹¹

7. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, b. 2 (Bern/München: Francke Verlag 1966). Hans *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* findes i *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*, bd. 3 (Bern/München: Francke Verlag 1972), 33-147.

8. Se f.eks. Ole Jensen, *I vækstens vold*, (København: Gyldendal 1992), 73-74.

9. Salmebogens nr. 370 og (den måske mest sunge salme lige nu) nr. 787. Se også den populære nr. 889 i *100 salmer. Et salmebogsstykke* (København: Eksistensen 2016).

10. Peter Singer, *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty* (New York, Random House, 2010).

11. Kritikken i artiklen her rammer især tænkere i den kantianske tradition som Kant selv og Kierkegaard og Nygren. Men Scheler er lige så meget anti-utilitarist, som han er anti-kantianer. Se Frédéric Vandenberghe, "L'archéologie du valoir. Amour, don et valeur dans la philosophie de Max Scheler. En hommage à Paul Ricoeur (1913-2005)", *MAUSS 27/1* (2006), 138-175. Jeg deler Vandenberghes syn på Schelers aktualitet, men også hans skepsis over for Schelers "nietzscheokatolske"

II. Selviskhed

“Så vil man sige til mig: Det er ikke nok, du er dog ude efter at redde godheden i menneskers indbyrdes tilværelse”. Løgstrup forestiller sig, hvordan hans kritikere vil tage imod hans opgør med Kierkegaard. Han tager det på sig: “Og det er rigtigt, det er jeg” (Løgstrup 1967, 60). *Opgør med Kierkegaard* virker til at låne både tone og mål fra Schelers *Der Formalismus*. Scheler taler fx om det “forræderi imod kærligheden og glæden”, som han ser i Kants “pligts- og arbejdsheroisme” (Scheler 1966, 15). Løgstrups bog er et opgør med Kierkegaard, Schelers et opgør med Kant, men målskiven er nogenlunde den samme: den kantianske etik, formaletikken. Selv om Scheler forstår sit værk som et positivt bidrag til etikken, dvs. som en konstruktion af en *materialetik*, er opgøret med Kant hovedhjørnestenen. Det opgør er inspireret af Nietzsche, men det er begrundet på en anden måde, bl.a. fænomenologisk. Scheler overtager ikke Nietzsches kynisme, og han ender ikke i forestillingen om, at alt er magtvilje. Han forsvarer netop “godheden i tilværelsen”, dvs. idéen om, at sympati og deltagelse er lige så grundlæggende tendenser som begæret efter at sætte sig selv igennem (ibid., 283). Det er med det afsæt, Scheler angriber en misantropi, han finder hos både Nietzsche, Darwin og Kant.

Påstanden om, at Kant er misantrop, virker måske overraskende. Kant, oplysningstænkeren, forsvarer jo menneskets frihed, dets evne til at frigøre sig fra sin natur og sine tilbøjeligheder. Men det er lige præcis dér, det ligger, siger Scheler. Forudsætningen for, at mennesket skal frigøre sig fra sin natur, er, at naturen er egoistisk. Forudsætningen for det kategoriske imperativ er den selviske hypotese. Når Kant så på mennesket, så han “en absolut egoist og en absolut hedonist” (248). Mennesket var, når man så bort fra den praktiske fornuft, “et rent naturvæsen”, “et mekanisk bundt af drifter” (85). Det var, fordi den menneskelige natur var sådan, at den praktiske fornuft var nødvendig: til at regere drifterne og tillade mennesket at befri sig fra sig selv. “Mennesket à la Hobbes krævede en praktisk fornuft à la Kant” (ibid.). Grundlaget for Kants etik er altså et pessimistisk syn på mennesket. Kants mareridt var jo i øvrigt, at der ikke var nogen, der nogensinde havde handlet etisk, dvs. ifølge fornuften, dvs. uselvisk, én eneste gang. Alle handlinger kunne lige så godt fortolkes som udtryk for egoisme. Hvad deres motiver var, vidste den enkelte ikke engang selv. Kant trøstede sig med, at idealet ikke led overlast: Det lyste kun

aristokratisme. Schelers anti-utilitarisme må “moderniseres og demokratiseres”, for den er acceptabel (s. 145).

klarere på baggrund af vores uduelighed.¹² Man kan sige, at hos Kant fordømmer idealet naturen, men naturen sætter samtidig idealet i relief. Modsætningen selvisk-uselvisk er grundlæggende.

Scheler anlægger et andet blik end Kant. Når Kant fx definerer kærligheden som en tilbøjelighed, beskriver han den *psykologisk*: som et behov, der søger tilfredsstillelse, altså som en selvisk impuls. Mennesket er en maskine, som er styret af bestemte drivfjedre. Verden berører os kun på overfladen, dvs. som anledning til bestemte følellestilstande. Det blik er allerede pessimistisk: Kan vi nogensinde overskride os selv, hvis det er sådan? Scheler bestemmer derimod kærligheden fænomenologisk. For Scheler som for fænomenologien generelt er mennesket ikke en maskine med bestemte drivfjedre eller en samling receptorer, der reagerer på stimuli ude fra verden. Vi har aldrig med verden at gøre på en måde, som kan reduceres til reaktioner på stimuli. Det centrale ligger i, at vi har “med” verden “at gøre”. Vi er ikke fordømt til kun at modtage nogle svage signaler fra virkeligheden udenfor. Vi er altid på forhånd “derude”. Vi er optaget af verden, og verden fylder vores bevidsthed. Dét er det – meget enkle – fænomenologiske argument imod den selviske hypotese. Som det hedder hos en (forholdsvis) ung og begejstret Sartre, der lige har opdaget fænomenologien: “[I] sidste ende er alt derude, alt, endda os selv: derude, i verden, mellem de andre”.¹³ Scheler siger, at menneskets “væsenskerne” er selvtranscendens (Scheler 1966, 293).

Tanken medfører en afvisning af det, som hos Løgstrup hedder “den hedonistiske fejlslutning”: idéen om, at det egentlige motiv for vores handlinger er nydelse (248-270). Nydelsen er aldrig det første, vi søger, siger Scheler. Vores “følellestilstande” – som nydelse eller tilfredsstillelse – beror nemlig altid på en “følelse-af”. En “følelse-af” har altid et *indhold*, dvs. noget den er rettet imod, den har aldrig bare en *anledning*, dvs. en kausal forklaring. Han forklarer det med den

12. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Felix Meiner 1999), 27-29. Schelers påpegning af Kants misantropi er ikke slået meget igennem i det gængse billede af Kant. “And yet, Kant’s pessimism [with regard to human nature] is not readily recognized in most of the literature.” En årsag er Kants “bipolarity” mellem pietisme og oplysningstænkning. Dennis Vanden Auweele, *Pessimism in Kant’s Ethics and Rational Religion* (Lanham: Lexington Books 2018), 197-202. Kants erkendelsesmæssige pessimisme på det moralske område er (med henvisning til bl.a. passagen fra *Grundlegung*) “very difficult to exaggerate”. Robert S. Taylor, “Kant’s Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good”, *The Review of Politics* 72/1 (2010), 1-24 (14). Man kan sige det sådan, at Kant *postulerede* Gud, dyden og udødeligheden, men ikke rigtig troede på nogen af dem (se *ibid.*, s. 9, n. 16!). Auweele (2018), 200: “Kant turns out in the final analysis to be more pessimistic than the Pietists”. De sidste troede i det mindste på, at Gud ville redde dem.

13. Jean-Paul Sartre, *Critiques littéraires (Situations I)* (Paris: Gallimard 1947), 32.

nydelse, vi kan opnå ved at betragte et smukt landskab. Ifølge tesen om, at mennesket altid i første række er indstillet på at søge tilfredsstillelse, dvs. at vi grundlæggende er hedonister, burde nydelsen være det første, vi søgte. Landskabet burde kun være et middel, en stimulationskilde. Men det virker som en bagvendt måde at betragte tingene på. Vi er i første række rettede mod landskabet selv og ikke i første række mod nydelsen. Landskabet er mere end en stimulus: Den er selve sagen, det, som bestemmer nydelsens karakter, det, som fylder den ud og giver den mening. Lad os bare sige, at vi tager ud i naturen med den hensigt at nyde vores fridag under åben himmel. Vores nydelse beror alligevel på noget andet, som på én eller anden måde er primært i forhold til selve nydelsen: himlen, skoven, vandet. Vores behov driver os ud i verden og får os til at intendere noget andet end bare behovets tilfredsstillelse, siger Løgstrup vistnok et sted. Scheler siger: Det er en “dumhed” at tænke, at mennesker først stræber efter nydelse.

En indvending kunne være, at der stadig eksisterer sådan noget som egoisme. Menneskets væsen er muligvis selvtranscendens, det er ikke desto mindre muligt at optræde hensynsløst og egoistisk. Til det svarer Scheler, at selv den, der optræder hensynsløst og egoistisk, ikke er en *absolut* egoist: *Han* er også rettet mod noget af værdi i verden. Han er bare forholdsvis mere optaget af selve nydelsen end af nydelsens genstand. Han har tabt det meste af sin nysgerrighed og al sin ærefrygt, han lever, med det paulinske udtryk, “i sin bug” – et udtryk fra dengang maven snarere end genitalierne var sædet for vellysten (273). Det er det *ræsonnement*, Løgstrup bruger til at skelne mellem ægte erotik og nydelsen af porno: Den, der læser porno, interesserer sig ikke for den skønne krop eller den skønne person, siger han. Eller han interesserer sig kun for en begrænset del af den skønne krop, dvs. for en bestemt kropsdel.¹⁴ Man må altså anerkende, at opmærksomheden på verden nogle gange er mangelfuld, sådan at verden nogle gange kun *er* en stimulationskilde. Det er bare ikke en fejl ved *al* nydelse eller *enhver* oplevelse. Det er langt fra åbenlyst, at “mennesket” lever i sin bug. Scheler taler om fortabtheden i et projekt som en almindelig tilstand, der udelukker, at vi tænker på andet end opgaven, mindst af alt på den lyst, som det giver os at fuldføre den (Scheler 1966, 79-80).

En anden indvending kunne være, at jeg “tilegner” mig min oplevelse (som mystikerne ville sige), dvs. reflekterer over den som “min” (og på den måde føler mit ego vokse). Scheler formulerer det sådan, at man kan “koncentrere” sin oplevelse omkring sit eget jeg (250). Det

14. Løgstrup, *Norm og spontaneitet: etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati* (København: Gyldendal 1972), 154-159.

er en anden form for egoisme. Verden bliver her ikke reduceret til stimulanskilde, men til *symbol*, dvs. på arbejdsomhed, magt, status. Det, som ikke kan ejes, og som alle kan nyde uden anstrengelse, – som at man simpelthen er til, eller at verden er til – glider under radaren. Det siger ikke noget om “mig” (273). Men den værensglemsel har måske heller ikke noget nødvendigt over sig: Den er vel snarere et produkt af et bestemt samfund end af den måde, “mennesket” er sat sammen på. Nogle er i stand til at overvinde den, siger Scheler. Han viser os fx den fromme i vinden: “Den frommes sjæl takker altid stille for rum, lys, luft, for den nåde, at han har arme, lemmer, et ånde-dræt” (275). Den fromme er nemlig hverken på jagt efter overflødige stimulanser eller efter symboler på status. Man kan protestere og sige, at den spirituelles liv også kan være voldsomt “jag-koncentreret”. Men er det virkelig rigtigt, at vi *altid* tilegner os vores oplevelse? Sartre har vel ret, når han siger, at den spontane optagethed altid er det første, også selv om mit refleksive liv nødvendigvis “forgifter” mit spontane liv – ligesom “livsytringerne” er det første, også selv om de kan blive fordærvede.¹⁵

Det er under alle omstændigheder klart, at tanken om det selviske menneske er en *moderne* tanke (Scheler 1966, 280-299). Hume, som først beskrev “den selviske hypotese”, mente stadig, den var mærkelig. Den har altså ikke altid været selvindlysende. Scheler nævner som én forudsætning den “puritansk-protestantiske pessimisme” (86, n. 1), men vi kan nøjes med her at hæfte os ved biologiens indflydelse. Han påpeger, at alle livsmanifestationer i stigende grad har fået en biologisk forklaring (282). Overskuds-fænomener fortolker vi i dag ud fra teorien om seksuel udvælgelse. Når guldfinken er gul, er det for at tiltrække så mange hunner som muligt. Den gule farve har nytte-værdi. Det samme siger vi gælder for alle andre overskuds-fænomener, inklusive moralsk godhed. Det lyder rigtigt, når vi taler på et evolutionsbio-logisk niveau, for præmissen for evolutionsteorien er jo, at det er den, der er bedst til at optimere sin egeninteresse, der overlever. Men fra Schelers perspektiv ser de samme fænomener anderledes ud. Det er meget muligt, at vores gener (ville vi sige i dag) prædisponerer os til at være generøse, fordi det gavner vores chancer hos det andet køn. Det kan man kalde gavmildhedens biologiske funktion. Det er ikke desto mindre svært at sige, at gavmildheden som erfaring altid har noget beregnende i sig, eller at afvise, at vi faktisk er “ude hos” den anden, når vi gør noget godt. Det kræver en grad af indskrænket-hed ikke også at betragte naturen som manifestationer af overskud. Dyrene leger. De forbedrer ikke bare deres overlevelschancer ved at

15. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego* (Paris: Vrin 2003), 42-43.

øve sig. Selv om det kan være den evolutionsbiologiske forklaring på fænomenet “leg”, er der mere i fænomenet end dets forklaring – jf. Jakob von Uexkülls sammenligning af den videnskabelige opsamling af årsagssammenhænge med snefnug, der bliver ved med at falde og til sidst skjuler alle de oprindelige former under en dyne af sne.¹⁶

Scheler hævder, at “egoisme” ikke er en naturtilstand for alle eksemplarer af arten *homo sapiens*, men snarere et “udfald” fra noget mere oprindeligt. Han taler om en “sympatifølelse” (Scheler 1966, 283). Det virker rigtigt, at egoisme som livsstrategi – det gælder først og fremmest mig selv, mit eget liv og mit eget renommé – i hvert fald til en vis grad er noget tillært. Sådan lærer man at tænke i et kapitalistisk samfund, sådan lærer man, at det er *godt* at tænke. *Homo oeconomicus* er virkelig foran os, ikke bag ved os. Tænkere har iagttaget den egoisme i samfundet omkring dem, og de har konkluderet, at sådan har det altid været, og at sådan er det overalt, i alle menneskelige kulturer, til alle tider, også uden for menneskeverdenen (285-286). Man behøver ikke være antropolog for at vide, at man i andre kulturer lægger større vægt på fællesskabet, på det, som rækker ud over og omfavner den enkeltes tilværelse. Allerede Leibniz observerede, at Hobbes’ pessimisme – *homo homini lupus* – måske var forfejlet i forhold til samfundene på den anden side Atlanten.¹⁷ Er det et tilfælde, at Darwin formulerede sin tese om arternes overlevelse i ét af de mest konkurrenceprægede samfund i verdenshistorien? spørger Scheler. Spørgsmålet er tankevækkende: Hvilken formulering ville Darwins teorier have fået i et andet samfund end Victoria-tidens England? Det er næppe et tilfælde, at idéen om det selviske menneske blev befæstet i 1800-tallet – på samme tid som idealet om uselviskhed.

III. Uselviskhed

Man kan sige, det er åbenlyst, at uselviskhed er et ideal. Mennesker har sikkert altid æret dem, som har sat deres egne interesser til side for gruppens interesser. Man kan også sige, det er åbenlyst, at idealet som et *absolut* ideal er en moderne opfindelse, et svar på idéen om, at mennesket er selvisk. “Mennesket à la Hobbes krævede en praktisk fornuft à la Kant.” Den selviske hypotese råbte på idealet om uselviskhed. Nietzsche udnævner kristendommen til en vigtig faktor.

16. Adolf Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung* (Basel: Friedrich Reinhardt 1960), 231.

17. Se indledningen til Louis-Armand de Lahontan, *Œuvres complètes*, red. Réal Ouellet (Les Presses de l’Université de Montréal 1990), 123f.

Det var de kristnes “ressentiment” mod de stærke og livskraftige, dvs. de “selviske”, som gav os idealer som selvopofrelse, siger han. Men han indrømmer også, at kristendommens hovedpunkt ikke var næstekærlighed eller uselvished, men den enkeltes egen frelse. Næstekærlighed var en “sidetro”. Auguste Comte trumfede Jesus med sin idé om altruisme.¹⁸ Det er den sidste tanke, Scheler udfolder. “Om-vurderingen af alle værdier” fandt sted med moderniteten, ikke med kristendommen, siger han. Det var i moderniteten, man fandt på, at uselvished i sig selv var et ideal. Forudsætningen var den selviske hypotese. Schelers *Das Ressentiment* – som altså allerede i titlen er inspireret af Nietzsche – er både et argument for, at uselvished ikke er et absolut ideal, og et argument for, at det ikke er kristendommen, som har givet os det ideal.

Udgangspunktet er en tanke, der optræder både i *Der Formalismus* og i *Das Ressentiment*. Det er en distinktion, som er enkel og oplysende. Scheler skelner mellem en kærlighed, der er en afstandtagen fra sig selv, en bevægelse væk fra sig selv, “udelukkende en venden sig bort fra sig selv”, og så kærligheden som en bevægelse hen imod en positiv værdi, en “skuen af en positiv værdi”, “et glimt af den positive værdi” (Scheler 1972, 81f). Den klassiske kristne etik, lad os sige: som hos Augustin, var værdibåret. I sidste ende handlede det om at rette sig mod den højeste værdi overhovedet, mod Gud selv. Moderne etik ligner modsat ifølge Scheler nogle former af mystikken: Den lægger al vægten på kærlighedens udgangspunkt, på *ikke* at elske sig selv – hvilket er logisk, når først jeg’et er blevet sat som en selvstændig størrelse, der kun vil sig selv (Scheler 1966, 315, n. 2). For at elske næsten er det nok at elske sig selv mindre, hedder det fx hos Kierkegaard. Derfor kan man udmærket elske sin næste på en øde ø.¹⁹ Det er den “bevægelse væk”, den offer-etik, som Løgstrup kritiserer i *Opgør med Kierkegaard*. Scheler argumenterer for, at bevægelsen væk hverken er et tilstrækkeligt eller et nødvendigt kriterium på det moralsk gode. Ikke tilstrækkeligt: Den, der er jaloux, glemmer også at interessere sig for sig selv. Han interesserer sig kun for den andens oplevelse, dvs. for, hvor meget ondt han kan tilføje den anden, for, hvor ondt det gør på den anden. Ikke nødvendigt: Scheler påstår, man kan elske sig selv med en moralsk værdifuld kærlighed. Bevægelsen væk, altså uselvished, er altså et ubrugeligt kriterium.

Der skal tages nogle forbehold. Hvornår er der tale om en “bevægelse væk”, og hvornår er der tale om en “bevægelse hen”, hvornår er man uselvisk, og hvornår er man rettet mod en højere værdi? Scheler

18. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, bd. 3 (München/Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter 1988), 123.

19. Søren Kierkegaard, *Samlede værker*, bd. 12 (København: Gyldendal 1995), 27.

mener, altruister, socialister og kvinderetsforkæmpere er “selvhadere” og håner politikerne med “det sociale sindelag” – en tidstypisk nietzscheansk foragt, som både Nygren og Løgstrup i øvrigt deler.²⁰ Man kan godt tænke, den foragt er en fejltagelse. Det gælder stadigvæk, at det vigtigste kriterium i fx Kants og Comtes systemer er et negativt kriterium: Var det imod de selviske tilbøjeligheder, var det uselvisk? Comtes slogan var “at leve for andre”. Det var mottoet for det moralske projekt, han ville afløse kristendommen med. Men det er en rent negativ bestemmelse, for så vidt “den anden” vil sige “ikke-mig”. John Stuart Mill betragtede idealet som overdrevet og Comte selv som “fordrukken på moral”.²¹ Scheler gør det klart, hvor problematisk maksimen er. Det er “fuldstændig ubegribeligt”, hvordan en anden kan gøre krav på at blive elsket af mig alene af den grund, at han er “en anden”, siger han. Og videre: I forhold til den kristne kærlighed er det “overhovedet ikke bestemmende”, at den forholder sig til “den anden”. Kærligheden retter sig nemlig imod den enkeltes værdi som “åndelig person”. Den er bestemt af en positiv værdi, og den værdi kan lige så godt være “min” som “den andens” (Scheler 1972, 105). Scheler spørger: Hvis jeg ikke selv er værdig til at blive elsket for en positiv værdis skyld, hvorfor skulle den anden så være det? Eller tænker jeg, at “den anden” ikke også er et “jeg”, nemlig for sig selv, eller at “jeg” ikke også er “en anden”, nemlig for ham? Igen er spørgsmålet muligvis naivt, men det er værd at overveje: Hvordan er buddet om at elske den anden, bare fordi han er en anden, overhovedet “psykologisk forståeligt”?

Man kan indvende, at det stadig giver teologisk mening, fordi det “psykologisk uforståeligt” lige præcis er kristendommens essens. Nygren opponerer mod Scheler på den måde (Nygren 1953, 95f, n. 1). Hele hans begreb om agape er formuleret i opgør med Scheler. Nygren siger: Kristendommen er den ubegrundede, selvopofrende kærlighed. Det er den umulige, overmenneskelige kærlighed, vi burde elske hinanden med, og som Gud faktisk elsker os med: grundløst, uden at være motiveret af nogen værdi, som vi kunne have. Med Nygrens berømte formulering: Kærligheden *skaber* værdi i den elskede, den *finder* ikke nogen værdi i ham (78). Scheler siger præcis det modsatte. Et problem for Nygren er, at han må skære en god bid af den kristne tradition ud for at kunne hævde, dét er kristendommen. Han må helt præcis fjerne de femtenhundrede år før Reformationen, som

20. Scheler (1972), 81f. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956), 58f. Anders Nygren, *Agape and Eros* (London: S.P.C.K 1953), 95.

21. Thomas Dixon, “La science du cerveau et la religion de l’Humanité : Auguste Comte et l’altruisme dans l’Angleterre victorienne”, *Revue d’histoire des sciences* 65/2 (2012), 287-316 (304).

angiveligt var forurennet af “eudaimonisme”. Et andet problem er det, som Nietzsche påpeger dér, hvor han siger, kristendommen egentlig ikke handlede om næstekærlighed, men om frelse, “det ene nødvendige”. Hvad er det fx, Jesus mener med, at vi skal give alle pengene til de fattige? Tænker han på de fattige? Scheler har sikkert bedre fat i Jesus, når han påstår, det mere handler om at realisere en højere åndelig værdi end om at leve for andre mennesker, som man opfatter som værdiløse (Scheler 1972, 79). Det er værd at bemærke, at en del af det hos Jesus, som bliver rubriceret under begrebet “næstekærlighed”, mere har præg af en aristokratisk stoicisme. Det gælder, også selv om Crossans billede af Jesus som en stoisk eller kynisk filosof ikke passer på den historiske Jesus. I Bjergprædiken lyder Jesus overraskende meget som sin jævnaldrende Seneca.²²

En anden indvending kunne være, at den smukkeste kærlighed faktisk er den grundløse, ifølge logikken: Jeg er et forfærdeligt menneske, men du elsker mig alligevel. Man kan finde den tanke andre steder end hos Nygren, fx hos Vladimir Jankélévitch, som har læst både Nygren og Scheler. Kærlighed “er den eneste følelse, som i sig selv er en dyd”, siger han. Og fortsætter: “Det er moralsk at elske, ligegyldigt hvem den elskede er, også selv om den elskede ikke er værd at elske, det vil sige ikke fortjener den forkærlighed, som vi har for ham.” For Jankélévitch har kærligheden en absolut værdi, fordi den sikrer, at spidsborgeren “i sit middelmådige liv”, selv “den mest kedelige mand”, i det mindste én gang er skejlet ud og har kendt den

22. “Si deos ... imitaris, da et ingratias beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria.” Seneca, *De beneficiis*, 4.26.1. “[V]ictus est qui vicit. Percussit te, recede”. Seneca, *De ira* 2.34.5. John P. Meier slår fast, at “the clearest contemporary parallels to Jesus’ teaching on love of enemies are found in pagan Stoic philosophers” – og nævner Senecas “the sun also rises”. Det gælder, også selv om “sober questers for the historical Jesus rightly reject a ‘relevant’ Jesus dressed as a Jewish-hippie-ictonoclastic-Cynic philosopher dabbling in academic postmodernism”. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. IV: Law and Love* (New Haven/London: Yale University Press 2009), 574. Meier (ibid., 480-481) peger desuden på en åbenlys, men ofte overset kendsgerning: Jesus taler meget sjældent om kærlighed. Vi bør derfor være mistroiske i forhold til “the blithe homiletic generalizations proclaiming love to be the center of Jesus’ message”. Se også Stanley K. Stowers, “Jesus the Teacher and Stoic Ethics in the Gospel of Matthew”, *Stoicism in Early Christianity*, red. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen & Ismo Dunderberg (Grand Rapids: Baker Academic 2010), 59-76. Tilsammen gør det én skeptisk over for Hans Dieter Betz’ påstand om, at kærlighedsbuddet i den sidste antitese opsummerer alle antiteserne. Eller Bonhoeffers påstand: “Hier fällt zum ersten Male in der Bergpredigt das Wort, in dem alles Gesagte zusammengefaßt ist: Liebe”. Det er også *zum letzten Mal*. Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Minneapolis: Fortress Press 1995), 204-205. Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge, Werke*, bd. 4 (München: Kaiser Verlag 1989), 140.

“nåde”, det er at leve for en anden: mens han var forelsket.²³ Det er et smukkere forsvar for den grundløse kærlighed end Nygrens, og det kan fungere som et korrektiv til Schelers “værdiobjektivism”, hvis vi skulle være fristede til at forstå ham sådan, at kærligheden er en ligning, der giver sig selv, hvis de rigtige værdier indsættes som x og y, og som kun giver mening, hvis værdien af x er høj nok. Men den grundløse kærlighed er stadig problematisk. At elske uden grund er almisse, ikke kærlighed. Når Nygren taler om agape, er det Kants “praktiske” kærlighed, som selvfølgelig ikke er kærlighed, men et andet ord for pligt. Den middelmådige mand, som Jankélévitch taler om, *tror* modsat, at den elskede er det værd. Jankélévitch beskriver altså en erotisk kærlighed, som tager fejl, men dog en erotisk kærlighed, som er optaget af den anden.

Der er ét sted, hvor Scheler lyder som Nygren og virker til alligevel at fremhæve en kærlighed, som ikke er rettet mod en værdi. Grækerne, siger Scheler, tænkte kærligheden som en stræben, der bevægede sig fra det lavere mod det højere, fra det mindre mod det mere fuldkomne, fra det ikke-værende mod det værende. For dem var det altid den elskede, som var den ædlere, den smukkere, den mere værdifulde. Det “uhørte”, som fandt sted i Galilæa, var, at her skete der det omvendte, nemlig at “Gud spontant kom ned til mennesket og blev en tjener, der døde på et kors”. I kristendommen er det altså den mere fuldkomne del, der elsker den mindre fuldkomne. Den kristne mener i øvrigt, at alle er værd at elske, ven som fjende, den gode som den onde, den ædle som den usle, og hun spørger sig selv, når hun møder usselhed: Havde dette usle menneske været så ussel, hvis du havde elsket ham nok (Scheler 1972, 72-74)? Sådan kan Scheler *også* skrive. Men for det første er modstillingen mellem græsk og kristen, som Nygren gentager, misvisende. Elskeren (*erastes*) hos grækerne var netop mere fuldkommen end den elskede (*eromenos*), den græske eros kunne altså faktisk bevæge sig nedad.²⁴ Og havde Sokrates ikke anledning til at spørge sig selv, om Alkibiades havde været så ussel, hvis han havde elsket ham nok? For det andet forestiller Scheler sig ikke den kristne kærlighed som selvprisgivelse for den værdiløse. Den kristne kærlighed forbliver “fortabt i den positive værdi”, som den elskede har (78). Dens særkende er, at den finder værdi i det, som andre ikke tænker har nogen værdi: fjenden, den onde, det usle. Kær-

23. Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, bd. 2 (Paris/Montréal: Bordas 1970), 839. Jankélévitch jonglerer både Scheler og Nygren og formår endda, s. 878, at få dem til at sige nogenlunde det samme om den umotiverede kærlighed.

24. Den fysiske skønhed, som Sokrates elskede i Alkibiades, var selvfølgelig eksemplificeret i højere grad i yndlingen end i filosoffen selv. Og dog havde Sokrates en højere værdi end Alkibiades.

ligheden er på den måde mere end bare en *reaktion* på en given værdi: Den kan være med til at *højne* den elskedes værdi ved at opdage den og nære den overraskende steder. Men den *skaber* altså stadigvæk ikke værdien, den *finder* den, siger Scheler.²⁵

IV. Løgstrup

Man kan se Løgstrups værk som en forlængelse og kritik af Schelers. Jeg siger ikke, Løgstrup selv så det sådan. Scheler går unævnt gennem Løgstrups værk, sådan som han generelt passerer ubemærket gennem filosofihistorien i anden halvdel af sidste århundrede, overskygget af Husserl og Heidegger.²⁶ Jeg vil alligevel prøve at skitsere lidt mere præcist, hvordan Løgstrup fortsætter den diskussion med Scheler, som han begynder med sin prisopgave, og hvilken rolle modsætningen selvisk-uselvisk spiller hos ham. Man kan overordnet sige, at Løgstrup i passager af *Norm og spontaneitet* og *Opgør med Kierkegaard*, men også i *Den etiske fordring*, lyder meget som Scheler, mens prisopgaven er meget kritisk. Det er klart, at en tænker ikke mener det samme gennem fyrrer år, og at man ikke kan bebrejde nogen, at de siger noget andet, mens de er i tresserne, end de sagde, da de var i tyverne. Der er stadigvæk tale om en spænding, som løber gennem hele værket. På den ene side møder vi igen og igen en Løgstrup, der dekonstruerer modsætningen selvisk-uselvisk. Han insisterer i stedet på modsætningen mellem spontan optagethed og beregning. På den anden side finder vi en Løgstrup, der fordømmer menneskets radikale selvished, og som formulerer fordringen med en patos, der meget ligner Kierkegaards.

Jeg har allerede flere gange antydnet, hvor meget Løgstrup kan lyde som Scheler. Tre hurtige eksempler fra *Den etiske fordring* kan gøre det lidt mere præcist. Løgstrup forsvarer fx den romantiske kærlighed ud fra det ræsonnement, at glæden i kærligheden ligger før gensidigheden. Den ligger allerede i optagetheden af den elskede. Det er den anden selv, det drejer sig om, fordi han er glædens genstand. Den

25. Scheler (1966), 266-267. Sml. med Nygren (1953), 75ff, fx s. 78: "God does not love that which is already in itself worthy of love, but on the contrary, that which in itself has no worth acquires worth just by becoming the object of God's love." Den berømte formulering – som ifølge Nygren beskriver "the deepest reason for its uniqueness [of agape]" – er Scheler med modsat fortegn.

26. Se indledningen til Michael Gabel & Hans Joas (red.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion* (Freiburg/München: Karl Alber 2007), 9.

anden er ikke kun anledning, dvs. til at høre, at man selv er elsket. Den andens lykke er indhold, nemlig af min egen lykke (Løgstrup 1956, 142-148). Kærligheden er ikke en bevægelse “væk”, den er, siger Løgstrup, “en bevægelse hen imod den anden”, “det er den anden selv den gælder” (148). (Der er i øvrigt altid gengæld: Jagten på den ugensældte kærlighed er derfor en misforståelse (156, n. 1).) Han bruger den samme betragtning til at forsvare forældrekærligheden. Når barnet kommer ud af maven, begynder moderkærligheden at blive problematisk, siger Kierkegaard. “Mor, jeg elsker dig allermost!” – så er det allerede tabt. Men mors optagethed af barnet, som det er i sig selv, redder hendes kærlighed fra at være selvisk, siger Løgstrup. Optagethed er endda det vigtigste etiske krav her: Man kan ikke give et barn alt, hvad det behøver, alene af en bagtanke. Der er opgaver, “som ikke kan løses uden kærlighed til barnet” (75f). Med hensyn til arbejdet gælder noget lignende. “Der hører indsigt til”, fx at være arbejdsgiver. Dvs. “mennesket med hele sit selv skal være med” (70). Vi har selvfølgelig et arbejde af “selviske” årsager: for at tjene penge, for at møde kollegaer, for at gøre noget “meningsfuldt” med vores liv osv. Men det er en betingelse for at finde mening i det, man gør, at man er optaget af det. De tre eksempler tegner overordnet følgende billede: Man går ind i institutionerne – parforholdet, forældreskabet, arbejdet – for at få sit liv til at lykkes, men der er samtidig en transcendens i institutionerne, som bringer os i kontakt med noget andet end os selv (livsytringerne er et eksempel på noget lignende, dvs. på fænomener, hvor vores eget liv lykkes ved, at vi får den andens liv til at lykkes).

En anden passage, det er værd at fremhæve, er det berømte afsnit i *Opgør med Kierkegaard*, hvor Løgstrup vender det kantianske synspunkt om og påstår, at det er pligten, som er et erstatningsmotiv for optagetheden, og ikke optagetheden, som er et erstatningsmotiv for pligten (Løgstrup 1967, 123ff). Logikken er: Når man handler af respekt for moralloven, handler man ikke af hensyn til den anden. Den andens nød bliver reduceret til en anledning til, at jeg afgør mig for, om jeg vil handle i overensstemmelse med moralloven. Man kan sige, der er to forskellige opfattelser af, hvordan værdi kommer ind i verden. I en “imperativisk” etik går imperativet forud for værdien: Det er først med fordringen, at der kommer værdi ind i verden. Det er omvendt i en “materialetik” som den, Løgstrup i bred forstand forsvare imod Kierkegaard. Den antager, at værdien går forud for imperativet, in casu at den andens værdi går forud for værdien af den moralske handling, som jeg hjælper hende ved. Det sidste er tættere på den måde, vi spontant tænker på. Her siger vi: Nogle ting har værdi, og det er værdifuldt at være optaget af det, der har værdi. Vi undgår på den måde nogle af de moralske paradokser, som også an-

dre end Løgstrup har afdækket. De er forbundet med dyrkelsen af moralloven som den højeste værdi. Hvis verden kun er til for at stille det moralske spørgsmål, må vi beklage, at vi er blevet for lykkelige til, at spørgsmålet kan lyde med al sin kraft, siger Jean-Marie Guyau fx.²⁷ Løgstrup fremhæver, hvordan Kierkegaards opfattelse af kærligheden forudsatte, at den forblev en ulykkelig kærlighed (Løgstrup 1967, 54f). Dvs. den forudsatte, at det var bedre at være kristen under Diokletian end i biedermeier-Danmark.

Løgstrup tænker altså som Scheler mange steder. Man kan derfor godt blive overrasket, når man læser i prisopgaven. Dér opdager man nemlig, at Løgstrup er endda meget skeptisk over for Schelers projekt. Den unge Løgstrup formulerer en skarp afvisning af en etik på et rent fænomenologisk grundlag. Scheler påstår fx, at der udgår et "bør" fra de ting i verden, som har værdi. Det er en værdi at bevare det, der er en værdi. Det er en uværdi at lade noget gå til, som har værdi. På den måde kan man tale om et "oplevet 'bør'", et "dragende 'bør'", modsat et dømmende eller befalende "bør" (Løgstrup 2016, 140f). Man kan vel fx sige, der ligger et "bør" i en sætning som: "Regnskoven er fantastisk værdifuld." Hvis jeg siger dét, og jeg mener det, kan jeg ikke samtidig tænke, at vi lige så godt kan brænde den af, så vi kan fodre svinene. Hvis regnskoven "er" værdifuld, "bør" den bevares. Eller hvis jeg accepterer, at den andens liv "er" værdifuldt og afhænger af mig, må jeg vel også forholde mig til det "bør", der ligger i dét (Løgstrup 1956, 28-29, n. 2). Men Løgstrup er skeptisk i prisopgaven. Vejen fra "er" til "bør" er ikke indlysende, siger han (Løgstrup 2016, 132). Og han citerer Schelers egen indvending: "Hvorfor skal jeg gøre, hvad *der bør gøres*?" (138, min kursivering). Den unge Løgstrup forsvarer behovet for en *instans*: Der er ikke noget ansvar uden *nogen*, der siger "*Du skal*". Det hedder også: uden et "personelt supra-humant subjekt" (134). Ingen etik uden Gud.

Dét er det afgørende brud mellem Løgstrups tænkning og Schelers. Og det skaber den grundlæggende og velkendte spænding i *Den etiske fordring*. Det er spændingen mellem programmet annonceret i begyndelsen om "rent humanit" at give en bestemmelse af den etik, Jesus formulerer (Løgstrup 1956, 9), og så senere den måde, argumentationen ender i at postulere Gud som en nødvendig forudsætning for fordringen. Løgstrup argumenterer på den ene side med, at fordringen udgår fra den anden, hvis liv vi holder i hænderne. På den anden side holder han fast i, at der er brug for en instans: Fordringen møder os *igennem* den anden, men den udgår *fra* et "supra-humanit"

27. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Paris: Félix Alcan 1913), 17.

subjekt: fra Gud. Løgstrup forsvarer på den måde ikke nogen værdi-etik à la Schelers. Fordringen bliver bare *humant sandsynliggjort*, kan man sige, den bliver måske endda *humaniseret*: Den er ikke ristet på stentavler, den kommer til udtryk gennem værdien af den andens liv. Men fordringen er stadigvæk mere end et implicit eller dragende “bør”. Den er det sted, vi møder det absolutte, det sted, forholdet til Gud bliver afgjort (13). Og den er “radikal”, “eensidig” og “uopfyldelig” (14). Faktisk er fordringen så radikal, at den for den menneskelige natur nødvendigvis må opfattes som urimelig (133). Den er så ensidig, at den kun kan begrundes i en gud: Fordringen kan kun kræve alt, fordi den udgår fra én, som har givet os alt (195). Løgstrup formulerer på den måde et ræsonnement, som man i forskellige former kan følge fra Pascal frem til eksistensteologien. Vi kan kalde det det moderne *credo quia absurdum*: Kristendommen er sand, fordi dens krav om selvprisgivelse er absurd. Det menneskeligt set absurde krav fører tilbage til Gud (Jensen 1992, 73f).

Man kan indvende, det er at misforstå det, der ligger i begreber som “uselviskhed” og fordringens “radikalitet”, eller at det er at læse Løgstrup, som om det var Kierkegaard. Den indvending er delvist berettiget. Løgstrup forsvarer netop umiddelbarheden, optagetheden, forelskelsen. Han ser ikke de fænomener som *essentielt* forurenet af selviskhed. Han definerer i det hele taget “selviskhed” på en speciel måde: “Selvisk” er at bruge noget, der burde være et mål i sig selv, som anledning eller middel (Løgstrup 1956, 258). Han skelner mellem livslyst og selviskhed og forsvarer livslysten (259). Min pointe er, at han ikke desto mindre benytter sig af en kierkegaardsk patos, og at den patos overlever al hans Kierkegaard-kritik. Han slår fast, at der ikke kan være nogen forhandling i et “fællesskab”, for så ville det, der skulle gøres, ikke længere kun komme an på den enkeltes selviskhed (56f). Han siger godt nok, at ansvar kun opstår, når der er et specifikt krav. At fordringen er “radikal”, betyder altså ikke, at den er “grænseløs” (58f). Det kan endda være “en uhyre ringe ting”, der skal gøres (56). Men han peger også med Matt 25 på, at vi sådan set altid står i en “skærpet” moralsk situation: Der er altid mennesker, som er i nød, og som vi kan hjælpe (185). Han understreger godt nok imod Olesen Larsen, at livet er udfoldelse og ikke kun afgørelse (269), men han påstår også, at vores forhold til de andre altid er et magtforhold, og at vi aldrig kommer uden om afgørelsen mellem at bruge magten til at tjene den anden eller til at tjene os selv: Dét er alternativet (66). Han definerer endda fordringens ensidighed sådan, at *alt*, hvad et forhold giver anledning til, skal gøres for den andens skyld, ikke for vores egen (56). Alt! Det er det samme som: Lev for den anden! Hvis vi vil ud af indespærringen, blive fri for afgørelsen, er det et udtryk

for vores moralske elendighed, siger han. Friheden, vi kommer ud i, er ikke udfoldelsens, men "lumpenhedens, troløshedens, fejghedens frihed" (179). Og forudsætningen er hele tiden en grundlæggende mistænksomhed over for mennesket: "Selvet tager alt i sin selvisheds magt" (161), "den enkeltes vilje er ond" (275). Man kan finde en lignende voldsomhed i angrebet på egoet i *Opgør med Kierkegaard* (Løgstrup 1967, 42f).

Der er noget dér, som er overskruet. Fordringen er vel ikke *i teorien* en fordring om uselvished, sådan som det ord typisk bliver forstået, dvs. som en holdning, der kræver, at man ofrer sig selv. Men Løgstrup gør altså gerne brug af den samme måde at tale på som Kierkegaard. Fordringen om at være til stede, opmærksom, optaget osv. bliver skærpet så meget, at vi ender det samme sted som hos Kierkegaard: med en fordømmelse af egoet. Det handler allerede om, at Løgstrup bliver ved med at tale om "fordringen". "*Den etiske fordring er ikke en fordring om etik!*"²⁸ Nej. Men hvorfor hedder hovedværket så *Den etiske fordring* og ikke *Din næstes liv*? Hvorfor skal vi overhovedet opsøge et stort guddommeligt bud bag ved alle de små bud, som kommer til udtryk i normerne, og som Løgstrup er helt på det rene med giver fordringen indhold (fx Løgstrup 1956, 118; 267)? Man kan sammenligne *Den etiske fordring* med Mosebøgerne. Stentavlerne lagde ikke noget indholdsmæssigt til de normer, der var skrevet på dem. Det, de gjorde, var at føje et guddommeligt eftertryk til normerne. "Fordringen" fungerer grundlæggende på samme måde. Den er det guddommelige eftertryk. Den er udtryk for ærefrygt for selve det, at der findes et moralsk krav, "det, at der er ansvar", som Olesen Larsen ville sige.²⁹ Forskellen er, at Moses ikke kendte til "selvprisgivelsens lov". Loven er ikke et umuligt bud om uselvished. Men det er netop kravet om selvprisgivelse, som er grundlaget for, at vi moderne mennesker har ærefrygt for det moralske. Det stiller spørgsmålet, om det ikke *i praksis* er problematisk at tale om fordringen på den måde,

28. David Bugge, "Vi kommer ikke ud af os selv", *DTT 80* (2017), 94-109 (102).

29. Løgstrup er selvfølgelig uenig med Olesen Larsen i, at fordringen er tom i sig selv. Spørgsmålet er, om det er muligt at fastholde, at fordringen har et indhold. Der er ikke plads til rigtig at diskutere det spørgsmål her, men overordnet kan man sige, at man i en situationsetik kan betone enten situationen eller princippet (her: fordringen). Hvis man betoner situationen, opløser princippet sig i normerne, for situationen er bestemt af normerne (se fx Løgstrup 1956, 118). Hvis vi betoner princippet (se fx s. 185), er det svært at se, hvordan vi undgår et uendeligt krav. Så har vi et princip som: "Tag vare på det liv osv.", der ikke grundlæggende adskiller sig fra: "Gør så meget godt, du kan." Princippet (det kunne også være: "Du skal elske din næste som dig selv") definerer et uendeligt krav, hvis det ikke er begrænset af mit normsatte ansvar.

Løgstrup gør. Ligger der ikke reelt i den accentuering af fordringen, at livet er mere afgørelse, end det er udfoldelse?

V. Konklusion

Det er tilladt at rejse tvivl om, hvorvidt der overhovedet findes modsætninger, siger Nietzsche. Det er forkert i den forstand, at vi sikkert ikke kan tænke uden modsætninger. Men modsætningsparret selvisk-uselvisk er ikke så påtrængende nødvendigt for en etisk refleksion, som det måske virker til. Dét er den afgørende idé, vi kan hente hos Scheler. Det, som vi vil sige med det modsætningspar, kan vi måske bedre sige med en anden modsætning, fx mellem at gå til noget som indhold eller anledning eller at være optaget af en situations intrinsiske eller ekstrinsiske værdier eller simpelthen mellem spontanitet og beregning. Det er både Scheler og Løgstrup, der taler på den måde. Der er på den ene side altid gengæld, på den anden side overskrider vi jævnligt os selv. Der er ikke noget generelt krav om at leve et “uselvisk” liv, dvs. om at leve “for andre”, og at forsøge at opfylde det krav kan lige så godt være en måde at spille sit liv på. Der er til gengæld et krav om at være opmærksom og at lade sig optage. Det sidste *udtømmer* godt nok ikke det moralske. Nogle gange er der vitterlig en konflikt mellem min egen og de andres interesser, som tvinger mig til at indtage en “selvisk” eller “uselvisk” holdning. Nogle gange er der kun én bid brød tilbage. Men at forstå det sådan, at vi *altid* står i det alternativ, at det valg simpelthen *er* det moralske valg, ja, at det endda er det valg, der *giver mening til livet*, er en form for moralsk ekstremisme. Nihilisme, ville Nietzsche sige.