

K. E. LØGSTRUPS TANKER TANGERET

En diskussion med Hans Hauge om udviklingslinjen i Løgstrups forfatterskab

Af Niels Henrik Gregersen

Hans Hauges bog om Løgstrup – *K. E. Løgstrup. En moderne profet* (Spektrum 1992) – tilhører genren »An Intellectual Biography«. Det er ikke personens biografi, der står i centrum, men teksternes genealogi og sammenhæng med kulturmiljøet i øvrigt. Der er derfor ikke gået bag om offentliggørelserne til brevene og arkiverne eller foretaget interviews.

Løgstrups forfatterskab placeres i forhold til det bredere danske og europæiske kulturmiljø. Interessen er for så vidt kulturhistorisk. Hauge har genlæst en række af de bøger, Løgstrup har taget afsæt i, og har genfundet deres genkendelige eller udviskede spor i Løgstrups tekster. Vi får herigennem mere at vide om Løgstrups forhold til nazismen, livsfilosofien, Tidehverv, Heretica m.v., end vi før har vidst. Det er Hauges styrke, at han fintmærkende registrerer de mange forskydninger i Løgstrups interesseområder – fra 30'ernes og 40'ernes Tidehvervsteologi og eksistentialfilosofi over hans stigende interesse for kunsten midt i 50'erne og frem til formuleringen af Løgstrups egen skabelsesteologi og metafysik fra 60'erne og fremefter.

Herunder sættes Løgstrup i forhold til en række litterære eller filosofiske positioner, som Løgstrup ikke har taget stilling til, endsige kendt. Det fører til klargørelser, ikke mindst når det drejer sig om at præcisere Løgstrups kunstsyn, hvor Hauge er på hjemmebane som litterat. Men det har også ført til talløse tanke-spring og åndrigheder. Hauge tager det som en selvfølge, at læseren har tid nok.

Bogen er både bevinget og forfløjen.

K. E. Løgstrups tanker tangeret

I. Hauges tese: Filosofi uden erkendelsesteori

Bogens gennemgående tese lyder, at kontinuiteten i Løgstrups forfatter-skab ligger i opgøret med transcendentalfilosofien, ja med erkendelsesteori overhovedet. Løgstrup »begyndte ude over erkendelsesteorien« (s. 134), nemlig med sit første disputatsforslag fra 1933, og med *Ophav og Omgivelse* (1984) fuldførte Løgstrup sit projekt. Ifølge Hauge udarbejder Løgstrup ikke en alternativ erkendelsesteori, men fremlægger i stedet en *filosofisk tænkning uden erkendelsesteoretiske afsikringer*. »Erkendelsesteorien er ganske enkelt forladt«, har Hans-Jørgen Schanz skrevet (cit. s. 135). »Forvunden er nu al vor nød«, tilføjer Hauge, for jødedom og kristendom er netop anti-erkendelsesteoretiske (s. 139).

1. Den polemiske fordring

Denne tese har konsekvenser for forståelsen af hele ideen med Løgstrups projekt. Hauges påstand er, at Løgstrup – i og med sit opgør med erkendelsesteorien – gør radikalt op med tanken om, at sproget overhovedet »refererer« til en verden uden for sproget. De sprogfilosofiske overvejelser i *Vidde og prægnavns* må derfor være en prøvesten for, om tesen holder – hvad jeg skal vende tilbage til. Løgstrups opgør med den nominalistiske sprogopfattelse – som hævder, at sproget er almenbegreber, der ligesom etiketter lægges ned over en verden uden for sproget – læser Hauge som en principiel afsked med tanken om, at sproget overhovedet udsiger noget om verden dérude (fx s. 642). *Sproget er ren performance*, sproglige fremførelser uden andet indhold end sprog-handlingen selv. *Sandheden sker*, der refereres ikke til en sandhed i et udsagn om verden.

Efter samme læst læses Løgstrups etik. Løgstrups etik karakteriseres som nævnt som *nihilistisk* (s. 287). Også det skal jeg vende tilbage til.

Hauges pointe er dermed, at Løgstrups opgør med Kant ikke skal forstås som et forsøg på at komme bag om Kant. Løgstrup har ifølge Hauge ingen interesse i at begrunde erkendelsen skabelsesfilosofisk eller i at fundere etikken ontologisk. Løgstrup er ikke før-moderne, og Løgstrups virkelige åndsfæller er derfor postmodernister af ånd såsom Derrida og Rorty (s. 620) – og Hauge?

Lige så bastant Hauge er i den enslydende formulering af tesen, lige så meget går han på listetæer, når det gælder om at drage konsekvenserne. Hauge er tavs om de polemiske konsekvenser af sin egen tese. Har Hauge nemlig ret, så har hidtil ingen fattet Løgstrups sprogfilosofi eller sansnings-fænomenologi. Det er ærgerligt, at Hauge ikke har turdet at tage slagsmålet. Man kunne have lyst til at formulere *den polemiske fordring*: »Gør rede for de polemiske konsekvenser af, hvad du siger – uanset omkostningerne«.

2. Løgstrups tomme tekst og Hauges meningsfulde læsning

Hauge har læst Løgstrup med den udenforståendes blik. Det er i mange henseender velgørende og viser, at Løgstrups forfatterskab ikke længere er okkuperet terræn. Løgstrups forfatterskab er ved at opnå klassikerstatus og må derfor finde sig i at blive udsat for et stort spektrum af læsemåder.

Styrken ved Hauges læsninger er ikke mindst hans evne til at lade sig standse af det særprægede ved Løgstrups stil og tankegang. Hauge sluger ikke Løgstrup rå, men opfanger *understatements*, påviser forførelser og strategier i Løgstrups tekster. Her mærkes en frugtbar indflydelse fra dekonstruktive læsninger. Frugtbarheden viser sig særligt ved Hauges læsning af de små tekster, fordi Løgstrup her ofte udtaler sig om det perspektiv, som leder ham i hans overvejelser. Her kan Hauge trylle og finde systematiske nøgler i Løgstrups bibemærkninger.

Vanskeligheden opstår ved Hauges gennemgang af de store tekster, hvor Løgstrup selv har fremlagt mere systematiske udredninger. Argumentationsgangen i Løgstrups bøger gengives ofte slet ikke eller særdeles sjusket. Læsningen af *Den etiske fordring* indskrænker sig stort set til at vende og dreje metaforen »at have noget i sin hånd« (s. 258-267). Her savner man noget så prosaisk som en sagfremstilling, der respekterer den problemstilling, som giver teksten nerve.

Da Hauges manerer ikke synes at være helt tilfældige, men poserer som en art læseteknik, skal jeg tage fat på et par eksempler allerede indledningsvis. Hauge excellerer i rene *overstatements*: »Teksten kommer med ordene, læseren med meningen... En tekst er tom (kun *signifiant*-er), læsningen kommer med mening (*signifié*-er)« (s. 284). Udsagnet er

K. E. Løgstrups tanker tangeret

principielt. Men hvad bliver følgen af ikke at anerkende en forskel på, *hvad Løgstrup skriver* i sine tekster, som jo ifølge Hauges udsagn må være aldeles tomt, og *hvad Hauge selv skriver* om Løgstrup, som jo må være fyldt med mening? Hvad sker der, hvis tekstlæsningen bliver til manerernes ynglested, til arbitrarieternes Hawaii? Der sker naturligvis det, at man afskærer sig fra kommunikation med teksten, afskærer sig fra at skelne mellem væsentligt og uvæsentligt inden for teksten, og mellem hvad der er relevant og ikke relevant i forhold til et givet emne.

Det betyder også, at man på forhånd – og til spotpris – har erhvervet sig retten til at lave glidninger i tekstlæsningen. Blot nogle eksempler: Fra den rigtige påvisning af, at Løgstrups etik er situationsbundet, bliver den relativistisk, og fra den rigtige påvisning af, at Løgstrups etik er uden en sidste argumentativ instans, bliver etikken nihilistisk (s. 287 f.). Man kan så kun undre sig over, hvorfor Løgstrup kaldte sin etik for »ontologisk« – hvad Hauge da også går let hen over, hvis han overhovedet nævner det. Ontologisk er måske et tomt ord, der lige så godt kan betyde nihilistisk? Eller var der tale om en svips fra Løgstrups side?

På samme måde: Fra den rigtige fremhævelse af, at ordbetydningen ikke kan fastlægges leksikalsk, men har »vidde«, bliver det i Hauges gengivelse én-to-tre til, at ordets egenbetydning er tom (s. 510 f.). Ved det sidste eksempel opretholder Hauge dog endnu en vis respekt for, hvad Løgstrup faktisk skriver, men meningen ser Hauge stort på. Se blot følgende citat:

Ordet møder ikke op med betydninger, der på forhånd er fastlagte. Det er, hvad han mener med, at ordet har vidde; at det ikke er fastlagt; at det er let. Han afviser, at ordet skulle være tomt, men jeg kan ikke se, at han ikke lige så godt kunne have sagt det. (s. 510 f.)

Lykkeligvis efterlever Hauge kun sporadisk sit program. Som regel sejrer den stille fornuft.

Derfor skal der nu springes frem til bogens indsats: opsporingen af genealogien i Løgstrups forfatterskab (II). Herpå følger en mere indgående diskussion af Hauges tese om Løgstrups opgør med erkendelsesteorien (III).

II. Om udviklingen af Løgstrups filosofi

Navnlig om den unge Løgstrup bringer afhandlingen nye ting frem. Det gælder særlig forholdet til livsfilosofien, Kierkegaard og Tidehverv.

1. Løgstrup og livsfilosofien – hvilken livsfilosofi?

Hauge har utvivlsomt ret i, at den *livsfilosofiske* strømning i forlængelse af Nietzsche har præget det miljø, hvori Løgstrups tænkning blev til. Løgstrups skelnen mellem livet og kulturen, det ægte og det uægte (s. 75, 99) tilskrives indflydelsen fra livsfilosofien. I disputatsen er der forskellen mellem »Livet i sig selv« og »kulturens formgivning«, tilskuerholdningen og engagementet (s. 76), og der findes ligefrem to slags mennesker: det stærke, engagerede menneske og det svage og degagerede menneske (s. 79). I det hele taget vedbliver Løgstrups tænkning med at være *binært struktureret*, påpeger Hauge med rette (fx s. 514 f.).

Mit spørgsmål er her alene, om ikke »livsfilosofi« er et rigeligt bredt begreb. Det er ikke forkert, men heller ikke særlig oplysende at sige, at Løgstrup delte den »livsfilosofiske foragt for massen« (s. 79). Den kendte han jo allerede fra Kierkegaard og genfandt hos Heidegger. Det første kapitel i Løgstrups lille bog om *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse...* fra 1950 hedder »Das Leben in der Menge«.

I brevvekslingen med Hal Koch siger Løgstrup tilsvarende, at man skal bygge på de unge, »der har instinkterne i behold«; Løgstrup tilskriver gentagne gange instinkterne en evne til at kunne skelne ægte fra uægte (Henrik S. Nissen 1992, s. 22, 25, 48, 52, 57 f.). Men dette skal efter min opfattelse forstås ud fra den danske livsfilosofiske tradition fra Ludvig Feilberg til Jakob Knudsen. Der er i hvert fald ikke tale om en kvasi-nazistisk appel til det kraftfulde. Udsagnet har en metodisk pointe som hos Feilberg: »Fornuft er noget, der først skal komme til langt hen i en Undersøgelse. I Begyndelsen raader Instinkt, den umiddelbare Fornemmelse i én« (L. Feilberg 1949, I, s. 8). At være tro imod sine instinkter betyder altså ikke at udleve viljen til magt, men at bevare den etiske intuition om, hvad der er sandt og falsk, ægte og uægte.

Hauge har da også fremdraget et eksempel fra en af Løgstrups tidlige kronikker (1937), hvor Løgstrup klart ser faren for livsfilosofiens dæmo-

K. E. Løgstrups tanker tangeret

nisering (s. 39). Dette kan læses som en pendant til Løgstrups karakteristik af Heidegger som »nazismens filosof« i en kronik fra 1936. Selv om Heideggers eksistentialfilosofi indgår på linje med Lipps i Løgstrups første disputatsforslag (K. E. Løgstrup 1933), var Løgstrup fra første færd på vagt over for de politiske konsekvenser af Heideggers filosofi. Hvad Hauge i den forbindelse ikke nævner, er, at Løgstrup allerede i 1933 gør gældende over for Heidegger, at den filosofiske eksplikation af den menneskelige tilværelse selv stiller krav til filosofiens »moralske kvalifikationer«, hans ethos.¹

Så vidt jeg kan se, ligger grunden hertil i, at Løgstrup så tidligt som i 30'erne opererede med en luthersk *to-regimente-lære*, overført til den filosofiske etiks område: Der er forskel på en personbundet *ethos* på den ene side og på den anden side alle *organiserede* bevægelser, som befrier fra stillingtagen. Begreber som »lydighed« og »autoritet« har deres rette plads i det nære, mellemmenneskelige liv, hvor den enkeltes ethos står på prøve. Men fjernet herfra og overført på det politiske liv udløser de selvsamme begreber følgagtighed og ansvarsforflygtigelse. Det var netop det, som var tilfældet med nazismen, og over for Hal Koch ytrede Løgstrup en frygt for, at noget lignende kunne ske med »Ungdomssamvirket«, den danske modbevægelse til nazismen (Henrik S. Nissen 1992, s. 19 ff.).

I forbindelse med gennemgangen af disputatsen gør Hauge opmærksom på, at Løgstrup opererer med to kulturbegreber (s. 128). Kultur er noget urmenneskeligt og for så vidt både uomgængeligt og positivt, nemlig en *formgivning* af instinkter, behov og lidenskaber: »Det menneskelige Liv kan kun ytre sig som et menneskeligt ved at vinde Skikkelse« (K. E. Løgstrup 1942, s. 84). Men for det andet fungerer kulturen som en *erstatningsreligion*, nemlig hvor man »ophøjer Kulturen til selve Livets Mening« (1942, s. 85). Hertil svarer der ifølge Hauge en skelnen mellem »naturen« og livet: »Naturen har ingen form, men skal gives form. Livet har form, det skal ikke gives form« (s. 129). Det er rigtigt set.

En lignende skelnen går da også igen i *Norm og spontanitet* fra 1972: »Hvad der udmærker menneskets tilværelse er dets vilje til at give behovstilfredsstillelsen skikkelse. Mennesket er kulturskabende« (K. E. Løgstrup 1972, s. 127). Kulturen hæmmer altså ikke livsudfoldelsen, men

intensiverer den kun: »At behovstilfredsstillelsen sker i bunden form, så den bliver til egentlig livsudfoldelse, mindsker ikke glæden og spændingen, men forhøjer dem« (1972, s. 127). Og: »Uden idealdannelse ingen livsudfoldelse« (1972, s. 128)

Løgstrups tilføjelse til denne bekræftelse af kulturens formvilje er så kun, at den forvrænges, hvis den gøres til en arbitrær kulturel konstruktion. *Idealdannelserne* skal være ledet af *livsytringernes* indsigt i, hvad der gør livet værd at leve. Det svarer nøje til disputatsens tale om, at »livet« i sig selv ikke er amorft.

Mon ikke man kan formulere det på den måde, at mens livsbegrebet i den livsfilosofiske Nietzsche-tradition er anti-moralsk, er det hos Løgstrup præ-moralsk: »Livet« ligger ganske vist før de kulturelle idealdannelser, men lægger samtidig op til en moralsk stillingtagen. Hvis jeg har ret i det, så har vi hos Løgstrup at gøre med en *grundtvigsk* fortolkning af livsfilosofien. Det viser sig navnlig ved, at »liv« har et indre forhold til det gode. I *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978 siger Løgstrup derfor, at det »er noget nær at regne for den tredje totalillusion«, hvis man vil »skille modsætningen mellem godt og ondt fra modsætningen mellem liv og død« (K. E. Løgstrup 1978, s. 261). Denne etiske kvalificering af »livet« viser den grundtvigske karakter af Løgstrups teologi, som Hauge ellers har vanskeligt ved at finde. De livsfilosofiske træk hos Løgstrup er skabelsesteologisk formuleret – og har derfor en anden struktur end en nietzscheansk livsfilosofi.

2. Forholdet til Kierkegaard og Tidehverv

Hauge karakteriserer præcist Løgstrups forhold til Tidehverv som tosporet: »... det ene – det mere manifeste – er typisk tidehvervsk, medens det andet spor indeholder et konstant opgør også mod Tidehvervs doxa« (s. 186). Hauge peger endvidere på, at disse spor løber fra hinanden omkring 1950. Dette år skriver Løgstrup om »Forkyndelsens Kategori og Embede« i *Tidehverv*, mens »Kristendom og kultur« (af Ole Wivel kaldt århundredets foredrag) blev trykt samme år i *Heretica*. 1950 var også året, da Løgstrup holdt sine forelæsninger i Berlin om Heidegger og Kierkegaard og her fremførte det første angreb på Kierkegaard – og dermed på Olesen-Larsen-fløjen i Tidehverv (s. 204).²

K. E. Løgstrups tanker tangeret

Hauge har således gode grunde til at udpege 1950 som et slags mentalt skæringsår for forholdet til Tidehverv, selv om bruddet først kom senere. Jeg vil kun tilføje, at Løgstrup allerede i 1941, presset af Hal Koch, kunne skrive om de uklædelige »Tidehvervs-Clice(er)« (Henrik S. Nissen 1992, s. 82).³ En eller anden irritation måtte Løgstrup altså have båret på i længere tid. – I øvrigt gør Hauge ikke opmærksom på, hvornår det endegyldige brud med Tidehverv fandt sted. Det skete først så sent som i 1964, da Løgstrup på Tidehvervs sommermøde holdt foredraget »To kristendomsopfattelser«.⁴

Det er derimod ikke holdbart, når Hauge skriver, at »Løgstrup aldrig rigtig har kunnet bruge Kierkegaard til noget« (s. 112). Store dele af Løgstrups egne analyser i *Den etiske fordring* er faktisk opstået gennem Løgstrups læsning af Kierkegaard. Det drejer sig om noget så centralt som det »radikale« ved den etiske fordring, som rækker ud over de samfundsskabte konventioner, ligesom Løgstrup viderefører Kierkegaards »ikke-komparative« skyldbegreb (se K. E. Løgstrup 1950, s. 65 ff., 84 ff.).

Løgstrups etik kan næppe tænkes uden denne reception af Kierkegaard (jf. N. H. Gregersen 1992, s. 20 f.). Men forholdet til Kierkegaard er samtidig yderst kritisk, eftersom Løgstrup allerede i 1950 afviser den *indholdstomhed* og *teologisering* af fordringen, som kendetegner Kierkegaards syn på næstekærligheden, ikke mindst i *Kjerlighedens Gjerninger*. Ifølge Løgstrup skyldes det formale præg i Kierkegaards etik hans abstraktion fra den konkrete eksistens – og dermed fra den medlevende persons viden om, hvad der tjener den andens livsudfoldelse bedst (K. E. Løgstrup 1950, s. 83). Atter engang ser man en grundtvigsk transformeret livsfilosofi i funktion som et alternativ til Kierkegaards paradoksteologi.

3. Løgstrups æstetik – idehistorisk

Ikke overraskende spiller Løgstrups forhold til kunsten en stor rolle hos Hauge. Bl.a. går Hauge ind og viser, hvordan Løgstrup faktisk benytter sine kunstanalyser (hvad mærkeligt nok ingen før har gjort). Hauge peger også på, at optagetheden af kunsten først begynder at vise sig i 50'erne (s. 235) – velsagtens som et led i den begyndende frigørelse fra

Tidehverv. Og mens de tidlige romananalyser bruges til at illustrere etiske dilemmaer, så bliver kunsten mellem 1961 og 1968 efterhånden hævet op som et *alternativ til erkendelsesteorien*, som en særegen og horisontåbnende tilgang til verden (s. 355).

Også flere idehistoriske pointer drager Hauge frem: Hvordan kan det være, at Løgstrup fra først til sidst kritiserer Kants erkendelsesteori og etik, mens Kants æstetik skånes og fremstilles i al nøgternhed (Løgstrup 1965). Løgstrups begreb om kunsten som »intryksartikulation« vil Hauge endda se som en heidegger-lippsk oversættelse af Kants begreb om den »reflekterede dømmekraft«: I begge tilfælde går man ud fra det særlige for at lede sig frem til det almene – lige modsat den subsumerende erkendelse, der indordner det partikulære under et på forhånd fastlagt almenbegreb (s. 362-365). Heller ikke denne nærhed til Kant har man før været opmærksom på.

Alligevel følger Hauge ikke den idehistoriske linje filosofisk til dørs, men siger i al almenhed: »Vi ved nu, at indtryksartikulation *er* en oversættelse af den reflekterende dømmekraft« (s. 366; min understregning). Men hvad siger Løgstrup selv? Han siger, at Kants reflekterende dømmekraft »på det nærmeste svarer til hvad vi i dag ville kalde klaringen af indtrykket« (K. E. Løgstrup 1965, s. 112; min understregning). Derpå redegør Løgstrup for de afgørende forskelle:

1. Kant opererer med et absolut skel mellem sanseligt og oversanseligt, hvorved skønheden hos Kant bliver forstået »religiøst-metafysisk«. Anderledes i det 20. århundredes æstetik: »Vi er anviste på sanseligheden, og den røber intet om oversanseligheden« (1965, s. 109). Har kunstværket en oversanselig betydning (hvad kunsten altså ikke behøver at have!), så »melder (den kosmisk-religiøse betydning) sig i indtrykket, om end til stadighed på undvigende vis« (1965, s. 110).

2. På grund af afgrunden mellem sanseligt og oversanseligt vil Kant ikke vide af skønheden som en oplevelseskvalitet. Æstetikens oversanselighed stammer ikke fra indtrykket, men ene og alene fra almengyldigheden i den æstetiske dom – og er dermed bundet til det aprioriske subjekt. »Man tør nok sige, at forholdet mellem skønhed og transcendens er rationelt fattet«, kommenterer Løgstrup (1965, s. 109).

K. E. Løgstrups tanker tangeret

3. Af samme grund kan Kant ikke tilkende kunsten en betydning som en adgang til *denne* verden: »Det er for lidt at lade kunsten være liv-givende, aldrig oplysende« (1965, s. 112).

Sidstnævnte punkt er Hauge opmærksom på (s. 368), men uden at pege på det helt afgørende skillepunkt: Opstår skønheden ud af en artikulation af det sansede oplevelsesindtryk (Løgstrup) eller ud af mødet mellem genstandene og subjektets »æstetiske ideer« (Kant)?

Gentagne gange vender Hauge også tilbage til Løgstrups forhold til romantikken. Nærheden til romantikken er jo givet med, at Løgstrup søger bag om det fastfrosne sprog – ja overhovedet hævder en forsproglig adgang til verden. Men forskellen gør Hauge i dette tilfælde ganske klart: »Kunsten er ikke udtryk for et *Innen*, men et indbrud fra et *Aussen*...« (s. 358).

4. Forholdet til *Heretica* – og den fraværende Bjørnvig

Det hører med til den irriterende charme ved Hauges Løgstrup-læsning, at han ustandselig flytter Løgstrup ind i diskussionssammenhænge, som Løgstrup ikke har forholdt sig bevidst til, fx skikkelser som Northrop Frye og T. S. Eliot. På den baggrund er det slående, at *Heretica-kredsens* betydning for Løgstrups æstetik behandles meget spredt. Flere steder sætter Hauge fingeren på Løgstrups til tider ganske højstemte vurdering af kunsten som sandhedens nedslagspunkt i en verden, som ellers er fyldt med trivialiseringer. Løgstrup afviser ikke geniæstetikken, men udvider den ligefrem (s. 360). Heri ligger der en arv fra *Heretica*-kredsen.

Men der er særligt én skikkelse fra *Heretica*-kredsen, der stod Løgstrup nær, ikke kun i en venskabelig, men også i saglig henseende: *Thorkild Bjørnvig*. Ham skyder Hauge helt i baggrunden – velsagtens fordi Løgstrups nærhed til Bjørnvig ville forstyrre Hauges egen Løgstrup-tolkning.

Som bekendt havde og har Thorkild Bjørnvig den opfattelse, at kunst og kristendom står hinanden imod, fordi kristendommen står den natur imod, som er kunstens kilde. Per Dahl har indgående gjort rede herfor i *Thorkild Bjørnvigs tænkning* (P. Dahl 1976, s. 31-37, 82-102). Thorkild Bjørnvig siger fx:

Niels Henrik Gregersen

Er det ikke Kristendommens Arv til dens fortabte Sønner: Den har skilt Menneskene fra Kosmos, fra Livet, og denne Skilsmisse består, selv efter at Gud er død for dem, for Lagerkvist som for Nietzsche, for Baudelaire og mange andre moderne Aander. (Th. Bjørnvig 1973, s. 132)

Løgstrup delte et meget langt stykke anliggende med Bjørnvigs kristendoms- og kulturkritik. Også Løgstrup opfattede eksistensteologi og efterkristen eksistentialisme som to sider af samme mønt. Løgstrups tilføjelse var blot, at Bjørnvig i sin kristendomsforståelse fejlagtigt identificerer kristendommen med, hvad Vilhelm Grønbech kaldte »den kristne pilgrimsmyte«. Dermed overser Bjørnvig skabelsestanken. I Løgstrups programskrift »Kristendom uden skabelsestro« (*Vindrosen* 1962) hedder det netop:

... kristendommen er blevet vor vestlige kulturs ulykke. Hvorfor? Fordi vi har taget den styrkelse af vor magt, frihed, suverænitæt, formvilje ud af spændingsforholdet til den forståelse af, at vor liv og verden er skabt, som også hører kristendommen til, men som vi har skudt i baggrunden, ikke ænset som andet eller mere end et medslæbt dogme. (K. E. Løgstrup 1962, s. 526)

Men ikke kun i kristendoms- og kulturkritikken er der ligheder med Bjørnvig – det gælder også for synet på naturen. I 1960 skrev Bjørnvig essayet »Natur og naturløshed«, hvori han henviser til den »forunderlige Mimesis«, som opstår gennem menneskets elementære forhold til naturen:

En flyvende Svane, dens mægtige Vingedirren, udvider Sindet, et Ugleskrig hvælver en Eventyrgrotte i det, det vævre Egern modulerer en uvis Glædesfølelse blot ved at vi ser paa det – Børns Henrykkelse ved Dyr er et bestandigt Vidnesbyrd om det samme, som ikke skal overhøres og overses – ja, maaske smidiggør Iagttagelsen af Dyrenes Linjer og fuldkomne Bevægelse ubevidst Sindet og Legemet, frigør til Dansen, til Favntaget.

... det eneste, der for Alvor fylder og oplader Sindet er det, vi aldrig kan få i vor Magt. (Th. Bjørnvig 1960, s. 106 f., 101)

Samme år udgav Løgstrup artiklen »Ethik und Ontologie« fra 1960 (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*), som læst bagfra kan opfattes som

K. E. Løgstrups tanker tangeret

et forvarsel om Løgstrups senere metafysiske vending. Heri siges det nemlig, at den etik, der alene tænker i baner af middel og formål, er antropologisk indsnævret og ser bort fra, at der finder en *vekselvirkning* sted mellem verden og os. Den teleologiske etik ser kun retningen fra os til verden, men ikke retningen fra verden mod mennesket. Løgstrups modtese lyder:

Die Welt tritt ja nicht erst auf, indem sie die Umstände für die Verfolgung unserer Ziele abgibt, sondern sie ist bereits mitbestimmend bei der Setzung unserer Ziele... Die Welt geht sozusagen von Beginn an mit in all unser Unternehmen und Zielsetzen ein und bestimmt die Art unseres Tuns und unserer Ziele mit. Das Meer ist ja nicht erst das Entfaltungsgebiet der Schifffahrt, der Umstand, unter dem die Schifffahrt vor sich geht, sondern es gehört bereits mit zur Schifffahrt als einem Unternehmen und Ziel. (K. E. Løgstrup 1960, s. 363)

Naturen er ikke kun omstændighed og genstand, men rager medbestemmende ind i kulturens verden, sågar ind i den etiske bestemmelse af menneskelivets formål. Løgstrups anliggende – som han her vistnok første gang formulerer – er at minde om, at hver sindsbevægelse, hver tanke og hver livsytring er »udslag« af en vis »Energie« og »Angeregtsein«. Her kommer så den klassiske formulering: »... wie unser Leib vom täglichen Brot lebt, (so) lebt unser Gemüt in seiner Angeregtheit und Energie täglich von der Welt um uns und ihrer Natur« (1960, s. 364).

Er der her tale om Mimesis? Ja, det kommer naturligvis an på, hvorledes man definerer dette begreb. Der er ikke tale om at imitere naturen, naturligvis. I den forstand har Hauge ret i, hvad han gentagne gange skriver, at der ikke er tale om nogen afbilledteori hos Løgstrup (s. 135, 493, 406 f.). Når havet bølger omkring én, skal man på én gang følge bølgerens rytme, men jo også holde fast. Når uglen tuder, er det jo heller ikke menneskets opgave at tude igen! Løgstrup formulerer det på den måde, at der fra verden og dens orden lyder en opfordring til os – nogle gange om at beskytte den, andre gange om at bekæmpe den (1963, s. 363).

Hauge har sådan set ret i, at man godt med Rorty kunne tale om, at det drejer sig om »coping«, ikke om »copying«. Men det ændrer ikke ved, at Løgstrup taler om en *vekselvirkning* mellem natur og menneske:

Naturen »berører os« og er »medbestemmende« for vor aktivitet. Det mimetiske aspekt hos Løgstrup kan ikke bortraderes. Hvad kunsten gør, er ifølge Løgstrup netop at forløse og artikulere stemtheden – en stemthed, der ikke alene kommer fra menneskets historicitet (som hos Heidegger), men også fra naturens indvirkning på menneskets sind. Kunstens kosmiske perspektiv forhøjer menneskets livsmod: »Diese Ange- regtheit und Erfülltheit will die Kunst aus ihrer Unartikuliertheit erlösen und an die Freude über das, was wir sehen und hören, freigeben« (1960, s. 364). Ligheden med Bjørnvig er slående, hvad også Per Dahl har påvist med andre eksempler (P. Dahl 1976, s. 94 noten). Om ligheden skyldes en afhængighed af Bjørnvig eller en gensidig påvirkning, skal jeg ikke kunne sige.

Hauge har naturligvis al mulig grund til at nedtone Løgstrups parløb med Bjørnvig – af hensyn til tesen om en »filosofi hinsides erkendelses- teori«. Og han har ret så langt, at Løgstrup forfatterskabet igennem vender sig imod den opfattelse, at naturen (objektet) er dérude, og at jeg (subjektet) er hér – og vi har intet med hinanden at bestille, med mindre jeg skulle finde på at udtale mig om naturen eller skal bruge den til noget. Hauge har derimod ikke ret i, at der inden for dette ubrudte forhold ikke findes noget »fordelingsproblem«, ingen sondring mellem hvad der er menneske, og hvad der er natur (jf. s. 638). Alene termen vekselvirkning viser, at der sondres!

Fra »Ethik und Ontologie« citerer Hauge naturligvis Løgstrups ud- sagn om, at kunstens verden er fiktiv, men ikke af den grund usand (s. 356). Hvad han ikke kommenterer, er derimod de næste passager, hvori Løgstrup vægrer sig imod, at kunstneren af den grund skulle indføre os i en esoterisk verden:

Nein, was uns das Kunstwerk mitteilt ist dies, dass die Erhellung der Dinge, der Natur und der Welt nicht durch uns geschieht, sondern dass *sie* es sind, die uns Erhellung bringen, wenn wir offen und empfänglich dafür sind. (1960, s. 365)

Her er der altså endnu tale om en systematisk skelnen mellem produkti- vitet og receptivitet. Hvis Hauge vil tale om en overvindelse af erkendel-

K. E. Løgstrups tanker tangeret

sesteorien overhovedet, så sker overvindelsen først senere. Men hvornår da?

5. Forholdet til Heidegger og spørgsmålet om Løgstrups »Kehre«

Dette fører over til det næste emne: Løgstrups »Kehre«, den metafysiske vending. Spørgsmålet er, om den sene Løgstrup gennemfører en korrektion af Heidegger og Lipps eller simpelthen vender ryggen til dem. Jeg mener det første, Hauge det sidste.

Hauge behandler indgående artiklen »Fænomenologi og psykologi«, som blev holdt mellem den 6. og den 16. januar 1969 på Danmarks Lærerhøjskole (s. 448-453). Heri er nemlig indeholdt den fyldigste redegørelse fra Løgstrups hånd om den fænomenologiske metode. Løgstrup peger her på, at filosofen er »delagtig« i sit emne, som er den menneskelige tilværelse selv, og ikke kun »interesseret«. Hvor den videnskabelige psykologi holder sig til opviselige og systematiserbare kendemærker, har filosofen sig selv som tema: Fænomenologisk filosofi er en udlægning, der går ud på »at hente frem i dagens lys den forståelse af menneskets natur og verdensforhold, der ligger skjult i den før-filosofiske kundskab« (K. E. Løgstrup 1970a, s. 112).

Det, som er interessant i forbindelse med Hauges tese, er, at Løgstrup i denne artikel utvetydigt siger: »Det er klart, at i en bestemt og afgørende henseende er fænomenologien en videreførelse af transcendentalfilosofien« (1970a, s. 113). Blot er fænomenologiens apriori den menneskelige eksistens i dens »forvikling med verden og de andres eksistens«, ikke subjektets situationsløse apriori. Mennesket står med andre ord ikke ensomt og fritstående over for verden: »... eksistentialfilosofiens videreførelse af det transcendentalfilosofiske synspunkt sker under en kritik af den erkendelsesteoretiske iklædning« (smst.).

For hele Hauges Løgstrup-tolkning er det naturligvis en vanskelighed af rang, hvordan Løgstrup kan finde på at bestemme fænomenologien som transcendentalfilosofisk – hvis Løgstrup selv er fænomenolog og samtidig skal have overvundet erkendelsesteorien (s. 451). Hauge vælger derfor den udvej at forstå essayet som »et *pædagogisk* essay« (s. 449) – et forklarende foredrag for seminarister og andre mødedeltagere om,

hvad fænomenologi er for en størrelse; derimod kan der *ikke* være tale om en karakteristisk af Løgstrups egen filosofi (s. 453).

Dette synspunkt er naturligvis uholdbart. Ingen tilhører dengang – og ingen uhildet læser i dag – kan være i tvivl om, hvor Løgstrup placerer sig selv, nemlig *som fænomenolog* og ikke som psykolog. Løgstrup har da også selv placeret foredraget allerførst i de stencilerede »Religionsfilosofiske afhandlinger«, som han lod trykke på Institut for Etik og Religionsfilosofi, Aarhus Universitet, i 1975.

Hvornår sker da Løgstrups vending i forhold til Heidegger og Lipps? Ifølge Hauge sker skridtet først i 1974 (s. 481), med *Exil*-artiklen om »Heideggers værenstænkning«, hvor Heideggers filosofi karakteriseres som en »historicitetens regionalontologi« (K. E. Løgstrup 1974, s. 74).

Hertil skal der siges to ting, dels om det kronologiske og dels om det saglige indhold af Løgstrups brud.

Hvad det kronologiske angår, overser Hauge den afgørende artikel »Eksistentialfilosofi og åbenbaringsteologi«, som overhovedet indeholder Løgstrups første principielle afstandtagen fra Heidegger. Anledningen var Aksel Valen-Sendstads disputatsforsvar, som Løgstrup var officiel opponent ved. Løgstrup holdt oppositionen den 20. september 1969, og den blev trykt i *Norsk Teologisk Tidsskrift* i 1970. Artiklen er placeret sidst i Løgstrups kompendium »Religionsfilosofiske afhandlinger« fra 1975 – jeg tør næsten sige: som prolegomena til de metafysikbind, som begyndte at udkomme i 1976!

Løgstrups oppositionsindlæg var temmelig kritisk, men han medgiver Valen-Sendstad én ting, nemlig at Heideggers filosofi kan karakteriseres som »eksistensmonistisk«. Løgstrup bryder sig til gengæld ikke om Valen-Sendstads modgift, som består i at gøre Guds »objektive åbenbaring« gældende som et alternativ – et alternativ til filosofi overhovedet. Løgstrups bemærkninger er her temmelig skarpe:

Men er vi bundet til et valg mellem en teologisk immanenstænkning [i.e. Bultmanns eksistensteologi, NHG] eller en esoterisk religion, der ikke er til at skelne fra obscurantisme [i.e. Valen-Sendstad, NHG]. Nej, der er en udvej, og det er at gå fra teologien tilbage til filosofien. (K. E. Løgstrup 1970b, s. 9)

K. E. Løgstrups tanker tangeret

Det er med filosofiske og ikke teologiske lanser, at slaget med eksistensmonismen skal føres. Bultmanns fejl var derfor ikke, at han forstod den kristne forkyndelse ud fra den menneskelige tilværelse, filosofisk belyst. Fejlen var, at han valgte »en for snæver filosofi som grundlag for teologiens udlægning af forkyndelsens læreindhold«, nemlig Heideggers (1970b, s. 10). Som den grundlæggende snæverhed udnævner Løgstrup da følgende træk i Heideggers filosofi, som på én gang gør ham blind over for kunstens og over for religionens anliggende: »Hans eksistentialanalyse er kun en historicitetens regionalontologi under abstraktion fra sansningen, legemligheden, materialiteten, naturen« (1970b, s. 10). Herpå følger nu en opstilling af forskelle mellem *sansningens* åbenhed for verden som »lutter receptivitet« og *historicitetens* åbning af verden som udfoldelsesstedet for menneskets foretagsomhed:

Verdens karakter af at være til noget, det er dens betydningsfuldhed, hedder det hos Heidegger. Ja, vort foretagsomme livs betydningsfulde verden. Men kun som sanset er verden til ingen verdens ting, den er vor brug uvedkommende. Alligevel er det på lige så oprindelig vis, som vi foretagsomt tager verden i brug og giver den historisk betydning af vor historiske tilværelse, at naturen fylder vort sansende sind ud. (1970b, s. 17)

Mens historiciteten er transcenderende ved at sætte en horisont for menneskets gøren og laden, beslutsomhed og ubeslutsomhed, er sansningen »ikke en transcenderen«, hedder det samme sted.

Jeg vil derfor konkludere, at Løgstrups »Kehre« kan tidsfæstes til perioden mellem den 10.-16. januar 1969, hvor han holdt »Fænomenologi og psykologi«, og den 20. september 1969, hvor han opponerede mod Valensdats disputats. I hvert fald er det i disse tekster, at bruddet med Heidegger første gang markeres.

Dette rækker for så vidt ikke noget ved Hauges læsning af Løgstrup – det flytter kun den metafysiske vending fra 1974 tilbage til 1969. Det afgørende saglige spørgsmål står så tilbage: Hvad indebærer Løgstrups brud med Heidegger? Skal den metafysiske vending forstås sådan, at Løgstrup forlader Heidegger og Lipps på grund af det transcendentale element i deres historicitetstænkning – eller foretager Løgstrup alene en korrektion af »historicitetens regionalontologi« ved at supplere historici-

tetens fænomenologi med sansningens fænomenologi? Hauge mener det første, jeg det sidste.

III. Hvor omvendt er Løgstrups omvendte transcendentalfilosofi?

Hermed er vi fremme ved Hauges tese om, at Løgstrup ikke blot hele livet igennem bekæmper erkendelsesteorien, men at der hos Løgstrup er et programmatisk fravær af erkendelsesteori overhovedet.

1. Erkendelsesteori nr. 1, 2 og 3

Desværre forklarer Hauge ikke sin læser, hvad det er for nogle »erkendelsesteorier«, Løgstrup gør op med.

Den ene mulighed er, at erkendelsesteori er en bred betegnelse for en hvilken som helst type refleksion over betingelserne for menneskets erkendelse af sig selv og verden, uanset om disse betingelser kan metodiseres eller ej. I så fald er det vel ubetvivleligt, at Løgstrups filosofi fra først til sidst indeholder en erkendelsesteoretisk dimension. Det gælder jo for Løgstrup om at vinde verdensforholdet tilbage – etisk, æstetisk og ikke mindst religiøst.

Den anden mulighed er, at erkendelsesteori er det samme som transcendentalfilosofi, forstået som en metodisk blotlæggelse af erkendelsens mulighedsbetingelser. I så fald må vi skelne mellem to ganske forskellige former for transcendentalfilosofi: a. Linjen fra Kant til Husserl, som fæstner erkendelsens mulighedsbetingelser til subjektets ydelser, og b. Heideggers og Lipps' fænomenologi, som fæstner erkendelsen til menneskets engagement i og med sin verden. I så fald må man sige, at Løgstrup brød med det ensomme subjekts erkendelsesteori i 1933 ved hjælp af Heidegger og Lipps, men at Løgstrup først i 1969 brød med universaliseringen af eksistensens apriori hos Heidegger (og indirekte Lipps).

Men igen: Hvad betyder dette brud? Ja, det indebærer i hvert fald ikke, at Løgstrup skulle opgive eksistentialfilosofiens grundtanke om, at menneskets historicitet danner den forståelseshorisont, som åbner en verden af fortroligheder for os.

Sprog og forståelse bliver derfor ifølge Løgstrup aldrig nogensinde til en mur, sådan som Hauge skriver (s. 642). »Den sprogskabte afstand« åbner tværtimod for hverdagens praktiske omgang med verden, uden

K. E. Løgstrups tanker tangeret

hvilken vi ikke kunne overleve. Herudover åbner sproget, i dets nuancerede og ikke-brugsbestemte anvendelse, for naturen i dens fremmedhed ved at klargøre sanseindtrykkets stemthed. Det er her, *samspillet* mellem sansning og forståelse finder sted. Min modtese til Hauge lyder derfor: *Løgstrup fastholder det eksistentiale apriori, at forståelsen bunder i menneskets uomgængelige praksisorientering (cura).*

I metafysikbindene forsøger Løgstrup endda at undermure eksistensens apriori ved at tilbageføre historicitetens adgang til verden til den tvang til selvopholdelse, som allerede biologisk er »dikteret« af tilværelsen: »Hvad der her er kaldt selvopholdelse, hedder hos Heidegger Sorge eller cura« (K. E. Løgstrup 1978, s. 78).

Hermed når vi frem til den binære struktur af historicitet versus sansning, som udgør hele metafysikkens grundkoncept:

Sansning er ikke behov. Sansning er uafhængig af selvopholdelsen. Sansningen bliver til af universets nærvær og magt. Forståelsen bliver til af selvopholdelsen, med hvilken vi for en tid holder tilintetgørelsen hen. Med afstanden til det forståede skaffer vi den livsverden til veje, uden hvilken vi ikke kan overleve, instinktreducerende væsener som vi nu engang er. (K. E. Løgstrup 1984, s. 59)

2. Sansningens bevidsthed!

Hauge tilslutter sig min formulering fra *Gud og universet* om, at Løgstrups sansningsteori har form som en slags »omvendt transcendentalfilosofi« – hvilket Hauge dog straks vender om til et imperativ: »Omvend transcendentalfilosofien« (s. 98)! Min egen opfattelse er derimod (N. H. Gregersen 1989, s. 35-43), at Løgstrup har formuleret sin sansningsteori som et bevidst *modtræk* til den eksistentiale transcendentalfilosofi – men af samme grund også forbliver bundet til dens tankeform. Løgstrup skelner imellem, hvad der er vore betingelser og hvad der er universets betingelser, hvad der er vore og hvad der er universets ydelser, hvad der er vort syns andel og hvad der er himmelrummets andel etc.

Løgstrups filosofi går altså nok hinsides transcendentalfilosofien. Men så må der tilføjes to ting. For det første afskriver Løgstrup aldrig det transcendentale aspekt af eksistentialfænomenologien. Til det sidste

godtager Løgstrup Heideggers og Lipps fænomenologi – vel at mærke som historicitetens *regionalontologi*. Det står i teksterne.

Det andet, der må tilføjes, er, at Løgstrup selv bestemmer sansningen med transcendentale kategorier. Sansningen er universets »ydelse«, ikke min. Ligesom Paulus siger: »Nu er det ikke længere mig, der lever, men Kristus der lever i mig«, således siger Løgstrup: »Nu er det ikke længere mig, der sanser, men universet der sanser i mig!«.

Min tale om Løgstrups »omvendte transcendentalfilosofi« er derfor ikke bare ment som en karakteristik, men også som en kritik. I sin sansefænomenologi underkender Løgstrup nemlig den rolle, som *opmærksomheden* spiller i sansningen – fordi han er ude i et bestemt metafysisk ærinde. Sansningen er aldrig de facto allestedsnærværende, sådan som Løgstrup siger. Sansningen er alene *potentielt allestedsnærværende*, karakteriseret ved et »mobilt nærvær«, som Niels Thomassen træffende har udtrykt det (N. Thomassen 1992, s. 28). Vi ser kun dådyret i skovbrynet, hvis øjet fæstnes ved det, og dette sker ved et samspil mellem omgivelsernes sådan-og-sådanhed, som trækker øjet til sig, og det opmærksomme blik, der vågner og finindstiller sig efter sin genstand.⁵

Sansningen er altså ikke kun stemt, men involverer også en bevidsthedsakt (!). Der er tilmed tale om, at sanseindtrykkets intensitet stiger med opmærksomhedens skærpelse. Sagt med Løgstrups begreber er modsætningen mellem sansning og bevidsthed forenende, ikke adskillende.

3. *Det blivende fordelingsproblem i Løgstrups metafysik*

Som følge af Løgstrups »omvendte transcendentalfilosofi« er fordelingsproblemet altså et blivende træk hos Løgstrup – og må være det, eftersom hans tænkning er binært struktureret. Alligevel muliggør tankemodellen om de »forenende modsætninger« (K. E. Løgstrup 1982, s. 169-174), at Løgstrup kan fastholde samspillet mellem forskellige poler i det ene og samme fænomen. Det er denne vigtige tankefigur, der overvinder den binære tendens i Løgstrups tænkning – uden at ende i en forskelsløs forsoning.

For at vise fordelingsproblemetets omfang begynder jeg med *Vidde og prægnans*, Hauges yndlingstekst. Inddæmningen af Heidegger har Løg-

K. E. Løgstrups tanker tangeret

strup nu syv år på afstand, så nu kan han formulere sig principielt. Der findes, siger han, tre opfattelser af erkendelsens transcendentproblem, »en konstituerende, en eksistential og en imødegået transcendent« (K. E. Løgstrup 1976, s. 142). Hermed har Løgstrup markeret sin distance til Kant-Husserl (»konstituerende«) og til Heidegger-Lipps (»eksistential«). Løgstrups eksempel på, hvad han selv mener med den imødegåede transcendent, er synets forhold til rummet:

Med en leghed, med synet, og med en ejendommelighed ved det, der ikke har med selvholdelse at gøre, forstår vi rummet som rum. Men lige så godt eller måske bedre kunne vi sige, at rummet trækker vort syn til sig og lader det hvile i sig uden at lade det standse af noget. *Rumets andel* i ordets betydning er ikke mindre end *vort syns andel*. (K. E. Løgstrup 1976, s. 142; mine understregninger)

Klarere kan det ikke siges, at Løgstrups filosofi fordeler synets og det sansedes ydelser – men med henblik på afklare det *ene og udelte fænomen*: anskuelsen af rummet. Endvidere fremgår det eksplicit, at Løgstrup mener, at der her viser sig en »korrespondence af en metafysiske slags mellem sprog og virkelighed, så et samspil kan finde sted« (smst.). I forhold til Hauges tese turde dette være en central tekst – men det er ét af de steder, hvor man hører saksens hvislen i luften. Hauge må klippe gevaldigt for ikke at se sin tese blive flænget op.

Går vi frem til *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978 og tager fat i tidsanalysen, finder vi samme fordelingsstrategi i funktion: Augustin, Husserl og Heidegger ser tiden som konstitueret af sjælens mentale spatialisering af nuet (Augustin), af retention og erindring (Husserl) eller af cura (Heidegger). Hos positivisten Jørgen Jørgensen er den psykologiske præsens-tid derimod afledt af objekternes varighed og succession (K. E. Løgstrup 1978, s. 11-28) Løgstrup egen position bygger på en kombination af begge positioner:

Tilbageholdelsen af nuet (retentionen) såvel som reproduktionen af det i dets identitet (erindringen) er bevidsthedens eller *den menneskelige tilværelses ydelse*... Men uden irreversibiliteten har vi heller ingen tid, og irreversibiliteten skyldes ikke be-

vidstheden eller den menneskelige tilværelse. *Irreversibiliteten kommer af tilintetgørelsen.* (1978, s. 29; mine understregninger)

Også her skelner Løgstrup altså mellem vort bidrag til tidsoplevelsen (retention og erindring), som består i en opstand imod tingenes forsvinden, og universets bidrag til tiden, som består i den objektive tilintetgørelse, samt i de rumlige tings relative bestandighed, som bistår mennesket i dets oplevelse af tid som varen.

Mimesis er brudfyldt, og mennesket kan ikke nøjes med at læne sig op ad tilværelsens vilkår. Tilværelsens modstridende grundvilkår tvinger tværtimod til en modbevægelse i forhold til tiden som trussel. I sidste ende er det alene Guds evighed, der kan bistå mennesket i denne kamp mod kosmos. I synet på tilintetgørelsen ligger derfor også snittet mellem Bjørnvijs kosmosreligiøsitet og Løgstrups kristendomssyn.

Men fordelingsproblemet kan forfølges videre helt frem til *Ophav og omgivelse* fra 1984, nemlig i Løgstrups overvejelser over forholdet mellem sproglig forståelse og kosmisk orden. Løgstrups påstand er her, at sprogets opgave ikke er demiurgisk, for »virkeligheden er forud givet i dens analoge grundordning« (1984, s. 136). Denne grundorden består i, at typisk går igen i partikulært, om end altid i varieret skikkelse (1984, s. 122-129, jf. 1978, s. 121-134). Svarende hertil er også den sproglige forståelse analog: »Analog er forståelsen af det typiske der går igen i eksemplarer og individer på varieret vis« (1978, s. 135).

Atter ser vi, hvordan Løgstrup forsøger at formulere et modtræk til transcendentalfilosofiens demiurgiske sprogsyn. Løgstrups modpåstand er følgende:

... det er universets analoge konstitution, der er det primære, og det primære er ikke sprogets analoge forståelse. *Universets analoge orden kommer til orde i sproget*, og det er ikke sproget, der bringer orden tilveje i et univers, der skulle være i uorden. Uden nogen mellemkomst og uden nogen formidling overdrager universet os dets analoge indretning. (1984, s. 136; min understregning)

Der skal derfor to vilkår til, for at sprogets afstand kan komme til. Det ene sørger sproget selv for, og det er »henvisningens afstand« (1984, s. 137). Som vi husker fra *Vidde og prægnans*, vil sproget overses i forhold

K. E. Løgstrups tanker tangeret

til det, som sproget henviser til. Det er sprogets ydelse. Det andet vilkår skyldes universet: »Med sin orden sørger virkeligheden for det frastød, der også skal til, for at afstanden kan blive til« (1984, s. 137). Hauge er på rette spor, når han siger, at kunstværket – og vi kunne her sige sprogets verdenssigte som helhed – »gengiver ikke et objekt, men et forhold« (s. 624). Den analoge forståelse afbilder jo ikke en udenfor-sproglig orden dérude. Bevægelsen går den anden vej rundt. Der er nærmest tale om en epifani, hvor universets orden trænger ind i sproget og gør sig gældende her – alt imens sproget på sin side forbliver perspektivisk, altid bundet til en situation og et sigte.

Denne indsigt, at det for Løgstrup kommer an på *det ubrudte forhold* mellem det forskellige, sproget og universet, holder Hauge desværre ikke fast på. For han siger videre, at universet »ikke kan trænge igennem sproget« (s. 624), og at sprog og forståelse altid skaber »denne mur mellem sig og universet« (s. 625). Dermed ender Hauges store bog i det skabelsesteologiske dysangelium, at sprog og forståelse i Løgstrups senfilosofi ikke er andet end »fjernhed«, og at Løgstrup ikke længere skulle kunne tale om sprogets fortroliggørelse (s. 641): »Sproget refererer ikke til universet. Der går en slags mur ned mellem os og universet, og denne mur er den sprogskabte afstand« (s. 642).

Nej: ikke mur, men horisont! Hauges tale om forståelsen som en mur viser, at han ikke gør alvor af *samspillet mellem sansning og forståelse* – den afgørende figur, som bringer Løgstrup ud over den binære tænkningens fængsel.⁶ Det var netop dette samspil, som ytrede sig i Løgstrups æstetiske grundbegreb om *indtryksartikulation*.

Jeg vil derfor sige følgende: Hauge har ret i, at Løgstrup ikke har noget fordelingsproblem, når det gælder sansningen solo. »Vi er helt og holdent sat ud af spillet af universets umodificerede og ureducerede nærvær« (1984, s. 28). I sådanne formuleringer melder Løgstrups omvendte transcendentalfilosofi sig. Derimod benytter Løgstrup sig i høj grad af fordelinger, når han skal redegøre for samspillet mellem sansning og forståelse. Så ser vi nemlig altid *noget bestemt*, når vi ser, nemlig dådyret ved skovbrynet, og vi hører lyden *af noget*, når vi hører en lyd, nemlig motorens brummen.

Jeg spørger derfor mig selv, om Hauge ikke har ladet sig forlede af det mærkværdige fortolkningsprincip at fortolke det klare ud fra det enigmatiske, i stedet for så langt som muligt at gå den anden vej rundt. Det eneste virkelige holdepunkt for Hauges tese om, at Løgstrup er hinsides alskens erkendelsesteori, er faktisk følgende passus, som Hauge da også citerer gentagne gange: »Strengt taget viser sig intet i sansningen. I vor tilværelse tager det sig kun sådan ud, takket være at forståelsen kommer til« (K. E. Løgstrup 1984, s. 28). Denne spidse formulering hos Løgstrup går Hauge ud fra som det orakelsvar, der viser, at Løgstrups tænkning er fuldstændig hinsides al erkendelsesteori – og fornuft. Men mon ikke den rimeligste fortolkning er, at Løgstrup gør opmærksom på, at vi ikke sanser *noget bestemt* (»intet«), hvis vi kunne tænke os, at vi sansede helt uden forståelsens klargørelse af det sansede? Hvad vi aldrig gør!

IV. Afslutning

Jeg skal slutte nu og vil blot ønske Hauge til lykke med bogen og med graden. Hauges intellektuelle biografi har kastet meget nyt lys over tilblivelsen af Løgstrups filosofi og dens udvikling. Desuden har Hauges BZ-læsninger af Løgstrup på en velgørende måde slået fast, at Løgstrups ontologiske tænkning har en ikke-fundamentalistisk karakter, fordi »det ontologiske«, som Løgstrup forholder sig til, er i lige så hastig bevægelse, som livet er det.

Selve bogens tese er jeg derimod temmelig skeptisk overfor. Tesen om den »forvundne« erkendelsesteori fremsættes meget bastant, men uden at der stilles spørgsmålet om, hvilken erkendelsesteori Løgstrup gør op med og i henseende til hvad. Dermed bliver Hauges tese, *the candidate for truth*, alt andet end klar. Hauge har da heller ikke kunnet gennemføre sine læsninger uden at udelade betydelige tekstflader og skære i de tiloverblevne.

Til sidst et tankeeksperiment: Hvis man forestillede sig, at Hauge eller nogen anden – med henvisning til berettigelsen af alle slags læsemåder – ville melde hus forbi i forhold til en kritik af denne art, så ville jeg tilføje følgende: Universitetets idé tåler ikke, at man på den måde melder hus forbi, konfronteret med materialets modstand, hvad enten

K. E. Løgstrups tanker tangeret

det drejer sig om data, eksperimenter, tekster eller fænomener. Et universitet, som kun forholder sig til, hvad der kan stilles op i syllogismer, omdannes rigtignok til de ligegyldige rigtigheders palads. Men et universitet, som ikke vil konfronteres med modstød, forvandler sig til tumleplads for de ligegyldige arbitrariteter.

»Accepterer vi sammenhængsløsheden accepterer vi kommunikationsløsheden«, formulerede Løgstrup det (1987, s. 51).

Noter

Artiklen gengiver, en del udvidet, forfatterens opposition ex auditorio ved Hans Hauges disputatsforsvar den 5. februar 1993 på Aarhus Universitet.

1. K. E. Løgstrup 1933, 253: »Vi sagde, at filosofien som explicering var en egentlig maade at eksistere paa og derfor stillede Filosofien moralske kvalifikationer. Det mener Heidegger nu ikke. Stillede expliceringen moralske kvalifikationer, stillede den ogsaa moralske krav. Men det afviser Heidegger udtrykkeligt...«.
2. Hvordan Hauge så 50 sider senere (s. 242) kan sige, at Løgstrup først gjorde direkte op med Kierkegaard i 1955, nemlig i striden med K. Olesen-Larsen (*Tidehverv* 1955), forstår jeg ikke.
3. Jf. den selvbiografiske skitse (1966/67): »Hvad der har været galt er, at Heje intet har haft imod klicheer, når bare det var tidehvervsklicheer« (K. E. Løgstrup 1987, s. 160).
4. N. I. Heje bad om manuskriptet fra Løgstrup, som imidlertid ikke ønskede foredraget trykt, da han opfattede foredraget som et brud. Disse oplysninger skylder jeg Torben Bramming. Foredraget må ligge i Løgstrups efterladte arkiv.
5. Sammenhængen mellem legemets étstedsnærvær og sansningens dæmrende opmærksomhed er i øvrigt træk, som står centralt i Maurice Merleau-Pontys fænomenologi (jf. N. H. Gregersen 1989, s. 39-43) og i Alfred North Whiteheads bestemmelse af sansningen som »presentational immediacy« (fx A. N. Whitehead 1985, s. 21-29).
6. Jeg må her se bort fra, at Hauges formuleringer er alt andet end klare, selv om de er bastante. Om sansning og forståelse er det »ikke sådan, at de samarbejder. Der er intet fordelingsproblem«, hedder det s. 638. Men bare fire sider efter hedder det, at der »nok er samarbejde mellem sansning og forståelse« (s. 642). Hvad er Hauges *candidate for truth*?

Litteratur

Bjørnvig, Thorkild, »Natur og Naturløshed« (1960), i: *Begyndelsen. Essays*, København 1960, 97-109.

- Bjørnvig, Thorkild, »Pär Lagerkvist og den religiøse ateisme«, i: *Virkeligheden er til. Litterære essays*, København 1973, 118-133.
- Dahl, Per, *Thorkild Bjørnvigs tænkning*, København 1976.
- Feilberg, Ludvig, »Om størst Udbytte af Sjælsevner« (1881), i: *Samlede Skrifter, I*, København 1949, 5-108.
- Gregersen, Niels Henrik, *Gud og universet. W. Pannenberg's religionsfilosofi*, København 1989.
- Gregersen, Niels Henrik, »Skyldens og skammens triader«, *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 50, 1992, 5-21.
- Løgstrup, K. E., »Det religiøse motiv i den erkendelsesteoretiske problemstilling«, utrykt stencileret afhandling 1933 (Universitetsbiblioteket, København).
- Løgstrup, K. E., *Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien*, København 1942.
- Løgstrup, K. E., *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin 1950.
- Løgstrup, K. E., »Ethik und Ontologie«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1960, 357-391.
- Løgstrup, K. E., »Kristendom uden skabelsestro«, *Vindrosen*, 1962, 523-535.
- Løgstrup, K. E., *Kants æstetik*, København 1965.
- Løgstrup, K. E., »Fænomenologi og psykologi«, i: K. E. Bugge og Reimer Jensen (red.): *Religionspsykologi. Et teologisk-psykologisk symposion*, København 1970, 111-130 (cit. 1970a).
- Løgstrup, K. E., »Eksistentialfilosofi og åbenbaringsteologi«, *Norsk teologisk Tidsskrift*, 1970, 1-23 (cit. 1970b).
- Løgstrup, K. E., *Norm og spontanitet. Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati*, København 1972.
- Løgstrup, K. E., *Vidde og prægnans. Sprogfilosofiske betragtninger*, (Metafysik 1), København 1976.
- Løgstrup, K. E., *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger*, (Metafysik 4), København 1978.
- Løgstrup, K. E., *System og symbol. Essays*, udg. Viggo Mortensen m.fl., København 1982.
- Løgstrup, K. E., *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur*, udg. Svend Andersen m.fl., (Metafysik 3), København 1984.
- Løgstrup, K. E., *Solidaritets og kærlighed og andre essays*, udg. Ole Jensen m.fl., København 1987.
- Nissen, Henrik S. (udg.), *Kære Hal, Kære Koste. Breve 1940-43 mellem K. E. Løgstrup og Hal Koch*, København 1992.
- Thomassen, Niels, *Filosofisk impressionisme. Temaer i K. E. Løgstrups filosofi*, København 1992.

K. E. Løgstrups tanker tangeret

Whitehead, Alfred North, *Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York 1985 (opr. 1927).

Summary

»Touching the Thinking of K. E. Løgstrup« – In his philosophical dissertation, that can be translated as *K.E. Løgstrup. A Modern Prophet* (1992), Hans Hauge proposed the thesis that the philosophy of Løgstrup, from first to last, takes leave of any epistemological foundation. In this critical evaluation, the author supports the interpretation by Hauge that Løgstrup's appeal to ontology in fact refers to ever changing life situations with each of their own characteristics.

However, one has to distinguish between epistemologies. Already in 1933, Løgstrup opposed Husserl's epistemology of the transcendental ego. But only much later, Løgstrup criticized Heidegger for his universalization of the regional ontology of historicity. This metaphysical »Kehre« can be dated between January and September 1969. Furthermore, in his late philosophy, Løgstrup not simply abandoned epistemology. Rather, he developed a non-foundational epistemology on the basis of an interplay between historical understanding, rooted in the need for selv-preservation, and the »useless«, albeit penetrating sense qualities of the world.

Niels Henrik Gregersen

Lektor, lic.theol.

Institut for Systematisk Teologi

Aarhus Universitet