

Tid, rum og transcendens hos K. E. Løgstrup

Det 20. århundredes teologi har først og fremmest orienteret sig ud fra en forestilling om verden som tid – og dermed som historie. I stor udstrækning har dette været et programmatisk opgør med forestillingen om verden som rum. Et godt eksempel på denne brug af tidbegrebet som grundlag for en reorientering af den teologiske tænkning er Per Erik Perssons bog *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*. Bogen giver, som undertitlen antyder, en oversigt over centrale problemstillinger i det 20. århundredes teologi. Den så dagens lys første gang i 1970 og er siden kommet i adskillige oplag. Perssons bog har været og er fortsat meget brugt som indførbog for teologi- og kristendomsstuderende særlig i Sverige og Norge, men også i Danmark. Den er en klassiker.

Per Erik Persson om tid og sekularisering

Perssons udgangspunkt for at sætte fokus på tidsbegrebet er sekulariseringen. Hvad er ”sekularisering” egentlig, og hvordan har teologien i det 20. århundrede forsøgt at komme i rette med de problemer, som sekulariseringen har sat på dagsordenen?

For at kunne forstå, hvad sekularisering er, må vi tage udgangspunkt i, at verden kan ses under to forskellige synsvinkler, siger Persson. Verden kan betragtes både som *saeculum* og som *mundus*, som det hedder på latin, eller som *aion* og som *kosmos*, som det hedder på græsk. I det første tilfælde betragtes verden ud fra synsvinklen tid og historie, mens den i det andet tilfælde betragtes som rum og sted. ”*Aion* og *kosmos*, henholdsvis *saeculum* og *mundus*, angiver dermed en spænding imellem to måder at betragte virkeligheden på, tidens og rummets aspekter.” (Persson 1971: 10-11).

Skellet mellem tid og rum bruger Persson til at skelne imellem hebraisk og græsk virkelighedsopfattelse. I græsk tænkning, med Platon som hovedrepræsentant, er det modsætningen imellem det velordnede og harmoniske *kosmos* på den ene side og *kaos* på den anden side, som står i centrum. Her beskæftiger man sig med det tidløst-evige, ikke med tiden og historien. Historiens verden er bare skygebilleder af den egentlige virkelighed, som er tidløs og uforanderlig. Frelse i dette

perspektiv betyder, at sjælen bevæger sig fra simple og forgængelige omgivelser på jorden til sit egentlige hjem i uforanderlighedens verden (Persson 1971: 11) – altså til det som i traditionelt religiøst sprogbrug kaldes for himlen.

I den hebraiske måde at tænke på, som vi møder den specielt i *Det gamle testamente*, ser det helt anderledes ud. Her er verden en serie begivenheder. Den er noget, som sker. Verden er en historie, som én gang tog sin begyndelse, og som nu bevæger sig mod sit endelige slutmål. Det centrale i Bibelen er ikke tidløse ideer, som gør det muligt at hæve sig over foranderlighedens verden, men historiske og politiske begivenheder: et slavefolks udvandring fra Ægypten, en henrettelse uden for Jerusalem under Pontius Pilatus. Tidsaspektet spiller også en afgørende rolle, når de kristne i *Det nye testamente* ser frem til noget som ”vil ske” og lever i spændingen mellem denne og den kommende tidsalder eller *aeon* (Persson 1971: 11). Og vi kan tilføje: frelsen ligger ikke i himlen ”deroppe”, men i Guds rige ”derhenne”, altså på et senere tidspunkt.

Det, der sker med kristendommen i senantikken, er at disse to måder at tænke på smelter sammen, og – skal vi tro Persson – at den græske tænkemåde får overtaget over den bibelske. Rummets symbolik får overtaget over tidens symbolik (Persson 1971: 12). Når sekulariseringen tager sin begyndelse i 1600-tallet, og slår ud i fuldt flor i 1800- og 1900-tallet, er det imidlertid rum kategorierne, som kommer i krise, mener Persson. Men tænkningen om tilværelsen i rumkategorier, den er altså ikke bibelsk, den er græsk. Sekulariseringen er derfor ikke afkristning, men afhellenisering af kristendommen (Persson 1971: 46). Den er derfor også et incitament for teologi og kirke til at vende tilbage til den bibelske tænkemåde, hvor vægten lægges på tid og ikke på rum. Hovedlinjerne i det 20. århundredes teologi kan på denne baggrund tegnes som en række forskellige forsøg på at vende tilbage til en bibelsk virkelighedsforståelse og gudsførståelse, for på denne måde at aktualisere kristendommen på ny i en tid, som har sagt endegyldigt farvel til Platon og den græske tænkning om tilværelsen i rummets kategorier.

Rent pædagogisk er Perssons fremstilling suveræn. Sagligt set rammer den også ganske godt, når det gælder store dele af den protestantiske teologis selvforståelse i det 20. århundrede. Indsatsen for at befri kristendommen for Platon og den græske tænkemådes indflydelse har stået højt på teologiens dagsorden gennem hele århundredet og er en opgave, som blev overtaget fra det 19. århundredes liberale teologi. Det, Platon og platonisterne – tidlige og sene – særligt har fået skyld for, er den dualistiske tendens med vægt på skellet mellem sjæl og legeme, ånd og materie, sanselighed og idealitet. Troen på en udødelig sjæl, som efter døden stiger op til ideernes uforanderlige verden, er græsk. Troen på legemets opstandelse fra de døde ved historiens ende er hebraisk.

Det er også rigtigt, som Persson skriver, at kategorier som tid og historie kom i centrum på en ny måde i det 20. århundrede. Dette hang imidlertid ikke bare sammen med et forsøg på at vende tilbage til bibelske tænke måder. Det hang også sammen med det, Ole Jensen har kaldt for ”restriktion”, som indebærer, at teologien i sin tale om Gud trækker sig tilbage fra den sansbare verden til menneskets eksistens. Menneskets eksistens er tiden og historien, som er det kontingente, foranderlige og foreløbige elementer. Ved at bruge tidskategorien som grund, bliver talen om Gud knyttet til menneskets eksistentielle valg (Jensen 1975).

Knud. E. Løgstrups analyser af tid

Forsøger vi at placere K. E. Løgstrup i dette billede, ser vi både at han lægger afgørende vægt på tidskategorien, og at han trækker en skarp grænse mellem græsk og hebraisk tænke måde. I denne henseende er han en typisk protestantisk tænker fra det 20. århundrede. Samtidig er hans fremstilling af forholdet mellem græsk og bibelsk tænke måde accentueret på en anden måde, end det ofte er tilfældet. Godt nok tager også Løgstrup udgangspunkt i modsætningen mellem sjæl og legeme som den karakteristiske tankefigur i græsk tænke måde. Op imod denne modsætning stiller han imidlertid ikke enheden eller foreningen af sjæl og legeme, men et alternativt modsætningspar, som er modsætningen mellem liv og død, udmøntet i skabelse og tilintetgørelse, væren og intet. Dette modsætningspar, mener han, er karakteristisk for den bibelske måde at tænke på. Forskellen mellem græsk og hebraisk bunder altså ikke i, at den ene måde er dualistisk, mens den anden ikke er det. Forskellene hænger sammen med, at den grundlæggende spænding i tilværelsen er opfattet på to forskellige måder. Dette får konsekvenser blandt andet for synet på døden. I græsk tænke måde bliver døden ret beset en illusion, fordi den overvindes med det grundlæggende skel mellem sjæl og legeme. I hebraisk tænke måde bliver døden derimod tilintetgørelsen af sjæl og legeme (Løgstrup 1978: 54ff).

Bag denne fremstilling af forholdet mellem græsk og hebraisk tænke måde ligger ikke mindst Løgstrups interesse i at holde fast ved den sansbare verden. Derfor kommer også hans analyser af tidsbegrebet til at gå i en anden retning end den, som er typisk for det 20. århundredes protestantiske teologi. Løgstrups analyser af tidsbegrebet fører interessant nok til en rehabilitering af *rummer*, som vi ser i de første kapitler af *Skabelse og tilintetgørelse*.

Løgstrup begynder sine analyser af tidsbegrebet i *Skabelse og tilintetgørelse* med Augustin, som i *Confessiones* opstiller en række dilemmaer, der dukker op, når vi forsøger at forstå, hvad tid er. Det springende punkt, som særligt optager Løgstrup, er tidens varighed. Fordi tidens væren øjeblikkeligt går over i ikke-væren, er

det vanskeligt at tilskrive tiden længde, og selv om tiden er givet i og med at noget forandrer sig, så *er* tiden ikke det samme som forandringen, idet forandringen tager tid (Løgstrup 1978: 13). Men hvordan kan vi måle den tid, som forandringen tager, når tiden ikke har en længde?

Augustins løsning er, at varigheden fremskaffes gennem bevidsthedens erindring. Det, jeg måler, er det, som har præget sig ind i min erindring. Dette synspunkt genfinder Løgstrup senere hos Husserl, i det fænomen Husserl kalder for retention (Løgstrup 1978: 14). Retention er godt nok ikke helt det samme som erindring, men indebærer, at det som lige har været, tilbageholdes i bevidstheden. Toner som følger efter hinanden i klart adskilte tidsmomenter, men som vi alligevel opfatter som en melodi, er et af Husserls eksempler på retention, som er en bevidsthed om det, som netop har været. Tonen tilbageholdes i bevidstheden, før den får lov at forsvinde (Løgstrup 1978: 21).

I retentionen skaber bevidstheden sig selv som tid, og tidsbevidsthedens dannelse er en forudsætning for at opfatte, at noget bliver til, varer ved og forsvinder igen (Løgstrup 1978: 25-26). Løgstrup lader Heidegger føre denne analyse videre ved at knytte tidsfænomenerne til menneskets tilværelse som mulighed og forankre denne i *cura*: ”Tiden er som sagt givet med, at det i menneskets tilværelse gælder den egne tilværelse, med andre ord, at den er *cura*. Tiden brydes af *cura* og får af *cura* betydning og længde” (Løgstrup 1978: 27).

Så langt så godt – men Løgstrup vil videre. Analysen har indtil videre givet et fokus på menneskets bevidsthed eller eksistensmåde som grundlag for tiden. Men tiden har også sin grund uden for mennesket, det ser vi af den rolle, som tidens irreversibilitet spiller. Irreversibiliteten betyder, at det som én gang har fundet sted, aldrig vender tilbage, og heller ikke *kan* vende tilbage, fordi det er blevet tilintetgjort. Samtidig er tilintetgørelsen en forudsætning for, at noget kan forblive det samme, som tiden går:

”Irreversibiliteten gør tidsmomenterne og tidsrummene til de samme. De samme bliver de af, at tiden aldrig vender tilbage. Irreversibiliteten manifesterer tilintetgørelsen. Hvad der er væk, er væk, hvad der er forsvundet er forsvundet, hvad der er blevet til intet er blevet til intet. Tilintetgørelsen er irreversibel og er med sin irreversibilitet med til at frembringe tiden” (Løgstrup 1978: 29)

Dermed har vi to forudsætninger, som konstituerer menneskets tidsoplevelse: retentionen og irreversibiliteten. Den første skyldes menneskets bevidsthed, men det gør den anden ikke. Den anden forudsætning kommer fra tilintetgørelsen:

”Uden retention og erindring har vi ingen tidsoplevelse. Men uden irreversibiliteten har vi heller ingen tid, og irreversibiliteten skyldes ikke bevidstheden eller den menneskelige tilværelse. Irreversibiliteten kommer af tilintetgørelsen, der heller ikke skyldes bevidstheden eller den menneskelige tilværelse” (Løgstrup 1978: 29)

Tiden har således sit udspring i noget, som er uafhængigt af og uden for vores bevidsthed og tilværelse, og det er tilintetgørelsen. Men den har samtidig også sit udspring i vores *opstand* imod tilintetgørelsen – i retentionen, som betyder, at vi tilbageholder det tilintetgjorte i vores bevidsthed. Tiden kender vi derfor kun igennem vores opstand imod tilintetgørelsen (Løgstrup 1978: 32).

Fra tid til rum

Menneskets opstand imod tilintetgørelsen drejer sig om transcendens, altså om muligheden for at frigøre sig fra eller overskride bundetheden til tiden – ikke definitivt selvfølgelig, men som et lille pusterum i tidens gang. Men hvordan kan vi magte at gøre opstand? Er opstanden og dermed transcendensen nærmest en slags bevidsthedsmekanisme, som går i selvsving, eller ligger der også andre ressourcer til grund for opstanden? Det gør der, mener Løgstrup, og peger på rummet som en forudsætning for opstanden og dermed for vores tidsoplevelse.

Tiden er, som vi har set, knyttet til forandring, det vil sige til noget som sker eller foregår, såsom hændelser, processer og begivenheder. Tingene derimod, de er ikke noget som finder sted eller sker på samme måde. En lysstråle som bryder mørket eller et pistolskud som bryder stilheden, er noget som sker, og som på den måde har tidspræg. Lommelygten og pistolen har derimod ikke tidspræg på samme måde.

For at tydeliggøre denne forskel, skelner Løgstrup imellem varighed og rumlig tidsløshed. Lommelygtens væren er forbundet med varighed, men det er ikke varigheden, som adskiller den fra det lys, den kaster. Lysstrålen må jo også have en vis varighed, for at vi er i stand til at se den. Det som sker, kan altså godt have varighed, uden at det mister sit tidspræg af den grund. Det, lommelygten til gengæld har, fordi den er en ting, er en form for rumlig tidsløshed, siger Løgstrup. Rumlig tidsløshed er altså noget andet end varighed. Tingene adskiller sig fra det, som foregår, i kraft af deres rumlige tidsløshed. Et forhold til tid får tingene først, når de undergår forandring eller opleves af os. Takket være vores bevidsthed, bliver deres egen tidsløshed for os til varighed (Løgstrup 1978: 34).

Den tidsløshed, som rummet tilbyder os, kan hjælpe os i vores opstand mod tiden, fordi den får os til at glemme den tilintetgørelse, som ligger i tidens gang.

”Ansigt til ansigt med landskabet glemmer vi dets tid, og kunne vi ikke det, kunne vi ikke være til. Landskabets, tingenes bestandighed, at de er der i morgen, når vi vågner, overlever os og generationerne og måske hele menneskeslægten, giver os fri fra tiden, ikke så vi kan unddrage os den, men så vi kan glemme den” (Løgstrup 1978: 36-37).

Løgstrup er selvfølgelig klar over, at der ligger et element af bedrag i forestillingen om landskabets, rummets og tingenes tidsløshed. Tider og steder forandrer sig også. Pistoler og lommelygter rustet, landskab ændres. Men det sker så langsomt, at det ikke får nogen indflydelse på vores umiddelbare erfaring, siger Løgstrup (Løgstrup 1978: 36). Dette forudsætter imidlertid, som han også understreger, at tingenes *rumlige* tidsløshed er noget andet end *evig* tidsløshed. Selv om landskabet fylder vores sind med sin rumlige tidsløshed, bilder vi os ikke ind, at det er evigt tidsløst: ”Tilintetgørelsen og tiden melder sig for hårdnakket til, at vi kan glemme, at vi glemmer dem” (Løgstrup 1978: 37).

Rumlig tidsløshed

Hvad er det, der gør det nødvendigt for Løgstrup at tale ikke blot om varighed, men om rumlig tidsløshed? Når han siger, at hverken den rene tid eller den rene tilintetgørelse kan erfares, og at det eneste, vi kan erfare, derfor er tilintetgørelsen af det, som allerede er til, så behøver han strengt taget ikke andet end begrebet varighed, for at gøre dette ræsonnement overbevisende. Havde det da ikke været tilstrækkeligt at skelne mellem varighed og evig tidsløshed? Hvilken slags erfaring er det, der får Løgstrup til at skyde den rumlige tidsløshed ind mellem varighed og evig tidsløshed, når den strengt taget ikke beror på andet end glemsel? Eller beror den måske også på noget andet og mere? Lad os forsøge at nærme os Løgstrups ræsonnement fra en lidt anden side.

Vi kan snakke om bevægelse både i tid og rum. Tiden går, og vi går i rummet. Tidens irreversibilitet, som udspringer af tilintetgørelsen, medfører imidlertid, at vi aldrig kan vende tilbage til det samme tidsrum som før. Øjeblikket er uigenkaldeligt borte. Det er tilintetgjort og vender aldrig tilbage. Vi kan aldrig gå tilbage i tiden. Men vi kan gå tilbage i rummet. ”Vend om i tide!” lyder en af reglerne for den, som vil færdes på ski i den norske fjellheimen: ”Gå hjem igen, før vejret bliver for dårligt!” Vi kan vende om og gå tilbage til det samme sted, som vi før har været, uden hensyn til, at tiden går, og vi bør i mange sammenhænge også gøre det.

En søndag i august stod jeg i auditorium 1 ved Det teologiske fakultet i Århus og talte om Luther. En lille uge senere var jeg tilbage det samme sted og talte om

Løgstrup. Godt nok var stedet i en række henseender ikke det samme som sidst, objektivt set. Gulvet var lidt mere slidt af travle fødder, læsepulten lidt mere slidt af papirer, som var blevet flyttet frem og tilbage. Lyset fra projektoren var sikkert også blevet lidt svagere. Men forandringerne var så små, at jeg ikke lagde mærke til dem. Jeg kunne derfor glemme auditoriets tid, for at sige det med Løgstrup. Spørgsmålet er imidlertid, om det kun var derfor, jeg mente at være tilbage på det samme sted.

Lad os forestille os, at forandringerne i løbet af ugen havde været dramatiske og ikke til at overse. Gulvet var nedslidt, læsepulten borte, vinduerne knust – jeg ville alligevel kunne sige, at jeg var tilbage på det samme sted. Ja, selv om bygningen skulle være blevet jævnet med jorden siden sidst, ville jeg fortsat kunne vende tilbage og sige, at netop på dette sted lå Det teologiske fakultets auditorium 1 – på samme sted som der nu ligger en ruin.

Det, jeg her har forsøgt at give et eksempel på, er auditoriets og tingenes partikularitet, altså det der gør, at vi kan skille en enkelt ting og et enkelt sted ud fra andre ting og steder. Denne partikularitet kan også kaldes for individuation, hvilket indebærer, at tingene udpeges som enkeltting, i modsætning til de almenbegreber, som vi bruger til at betegne enkelttingene med.

Men hvad er det, der gør noget partikulært? Det gør tiden og rummet, siger Løgstrup i *Ophav og Omgivelse*. De gør det imidlertid ikke hver for sig; de gør det sammen. Rummet alene er ikke nok, og tiden alene er ikke nok. ”Ganske vist,” siger Løgstrup, ”giver rummet, fordi der kun er eet rum, det enkelte en plads, der ikke optages af andet.” Men den samme plads kan til forskellige tider optages af forskellige ting. Derfor må rumbestemmelsen suppleres med en tidsbestemmelse. To forskellige ting kan ikke optage den samme plads på samme tid.

Tidsbestemmelsen alene er heller ikke nok. Idet der som følge af tidens irreversibilitet kun er én tid, giver tiden det enkelte sin uforvekslelige tid. Men dette er en tid, som det enkelte er fælles om med alt andet, som er til på samme tid. Derfor må tidsbestemmelsen af det enkelte suppleres med en rumbestemmelse. Forskellige ting kan nok være til på samme tid, men ikke på samme sted i rummet samtidig.

Tid og rum skaber altså partikularitet på hver sig måde, derfor må de begge med. Men hvad er egentlig forskellen? Løgstrup forsøger at indkredse et muligt svar ved endnu en gang at række Husserls ræsonnementer om tonens individuation frem. Hvordan kan tonen, til trods for at den svinder hen, bevare sit faste sted i tiden? Hvordan kan den *få* tid, når tiden uvægerligt forsvinder? Svaret er, som vi allerede har set, tidens irreversibilitet og vores opstand imod den. Men det betyder, siger Løgstrup nu, at tonens tid er noget andet end dens fornemmelseskvalitet:

”Vi hører en enslydende tone. Den bliver ved og bliver ved med at være den samme. Men dens *tid*, så længe den lyder, er en anden, en individuel anden, så ens tonen også er i henseende til fornemmelseskvalitet. Tonens tid er noget fundamentalt andet end tonens fornemmelseskvalitet. Tiden er det, der individualiserer tonen.” (Løgstrup 1984: 124)

Så vidt Husserl ifølge Løgstrup. Men Løgstrup tilføjer så, at dette må betyde, at dét tiden individuierer er tonens tid, og ikke dens indhold, som er dens fornemmelseskvalitet. Tiden individuierer med andre ord sig selv: ”Den enkelte foregang, det enkelte forløb får ikke indholds-individualitet, kun tids-individualitet af tiden. Det som tiden individuierer er ret beset foregangenes og forløbenes forsvinden.” (Løgstrup 1984: 124).

Kan man på lignende vis også tale om rummets individuation? Løgstrup svarer ikke umiddelbart ja, men siger blot, at *hvis* man kan det, så individuierer rummet på modsat måde af tiden. Rummet individuierer ved at give det enkelte plads i rummet og skille det ud fra alt andet som har plads i rummet på samme tid: ”Rummet er så at sige et medium for det enkeltes indbyrdes adskillelighed og for den stilling til hinanden som det enkelte indtager takket være adskilleligheden” (Løgstrup 1984: 124).

Hvis dette er rigtigt, hvad beror denne forskel så på? Hænger den sammen med, at rummet under abstraktion fra tiden ikke har noget med tilintetgørelsen at gøre? ”Jeg lader spørgsmålet stå åbent,” siger Løgstrup og går over til at tale om det, som tiden og rummet gør sammen.

Løgstrups ræsonnement er altså en torso, og hans forsøg på at forklare forskellen mellem tid og rum ender mere i en antydning end i et svar. På samme måde er den retning, tanken tager, tydelig nok og bringer vigtige sammenhænge i hans tænkning frem. Rummets individuation beror på den tidsløshed som rummet skænker, for så vidt som det ikke har noget med tilintetgørelsen at gøre. At denne sammenhæng ikke er udarbejdet og dermed bliver stående der i al sin gådefuldhed, ændrer ikke det forhold, at det er en sammenhæng. Havde der ikke været en sammenhæng, ville tiden alene have været tilstrækkelig til at forklare individuationen. Men som vi har set, er den ikke det. Derfor kan rummets tidsløshed som vi støtter os til i opstanden mod tilintetgørelsen ikke blot bero på glemsel, den må også bero på rummets egen tidsløshed. Tidsløsheden er altså lige så lidt som tilintetgørelsen et ene og alene subjektivt fænomen. Den har ontologisk status. Derfor kan Løgstrup ikke klare sig med kun de to kategorier varighed og evig tidsløshed. Han behøver også kategorien rumlig tidsløshed, både for at kunne forklare individuationen, og for at kunne forklare vores opstand mod tilintetgørelsen.

To refleksioner kan måske føre Løgstrups ræsonnement et lille stykke videre, eller i hvert fald uddybe det. Den første er, at Løgstrup ikke altid skelner klart imellem ting og sted. Begge dele kan omtales som det enkelte, og selvfølgelig med en vis ret. Men der er også en forskel. Flere ting kan være på samme sted og fylde det samme rum, men på forskellig tid. Men stedet er alligevel det samme, og vi kan vanskeligt tænke os, at et sted fylder et andet sted. Brænder auditorium 1 ned, kan der bygges et nyt auditorium på samme sted, men vi kan ikke bygge det op igen i København og påstå, at det står på samme sted. Vi kan også genopbygge det i Århus og så flytte det til København og påstå, at det er det samme auditorium. Men det står ikke dermed på samme sted. Stedet Århus kan ikke flyttes til København, fordi steder slet og ret ikke kan flyttes nogen steder hen. De må ganske enkelt være der.

Rummet som sted betragtet tilbyder altså en form for tidsløshed, som huse og pistoler ikke besidder på samme måde, men som de får del i ved at befinde sig på et bestemt sted. Når vi ansigt til ansigt med landskabet kan glemme dets tid, hænger det ikke bare sammen med vores glemsel, men med at landskabet får del i en rumlig tidsløshed gennem sin faktiske stedlighed, som indebærer, at det er et bestemt sted.

Den anden refleksion angår sammenhængen mellem rumlig individuation og menneskelig identitet. Når et menneske forbliver det samme menneske til trods for tidens gang, hvad beror dette så på? Tidens tilintetgørelse sørger, som vi har set, for at tidsmomentet forbliver det samme. Men dette sker kun idet tidsmomentet tilintetgøres, og dermed bliver fortidigt. Men hvordan kan vi alligevel sige om noget i tiden, at det *er* det samme, som det *var*? Hvordan kan vi sige, at det menneske, vi nu står overfor, faktisk er det samme, som det *var* før? Hvorfor må vi ikke lade os nøje med at sige, at det var, som det var?

Min gamle mor døde i foråret 2009, 93 år gammel. Hun havde stort set ikke spist i næsten et halvt år og så derfor dramatisk forskelligt ud fra den mor, jeg kendte for bare et år siden og fra de gamle billeder af en lille pige på 10 år, som hun efterlod sig. De sidste uger, jeg besøgte hende, forandrede hun sig fra dag til dag. Der var ingen mulighed for at tale om evig tidsløshed, og egentlig heller ikke om varighed. Og alligevel var hun tidsløst den samme. Hun var fortsat *min* mor. Jeg vendte tilbage til det samme menneske. I de fleste henseender var hun ikke den samme som før, og alligevel var hun urokkeligt den samme. Følger vi Løgstrups ræsonnement, er det nærliggende at sige, at det må have en sammenhæng med hendes individualiserede tilværelse i dens rumlige tidsløshed.

Det er sikkert rigtigt, at menneskers og steders identitet beror på et samspil mellem glemsel og erindring. Vi glemmer tidens gang og husker menneskene, som

de var. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke identiteten også beror på en transcens eller overskridelse af tidens gang som rummet skænker os. Uden denne overskridelse ville vi hele tiden komme til nye steder og træffe nye mennesker, uanset om vi vendte tilbage til samme sted og snakkede med de samme mennesker. Uden dette tidsløse nærvær – denne rumlige tidsløshed – ville vi aldrig kunne vende hjem igen, og vi ville aldrig kunne vende om i tide.

Rummet og sansekvaliteternes subjektivitet

Tonernes, tingenes og stedets fornemmelses kvalitet kommer, som vi har set, ikke fra tiden, men fra rummet. Derfor spiller sansningen så stor en rolle i Løgstrups rumforståelse, som vi for eksempel kan se det i hans opgør med teorien om sansekvaliteternes subjektivitet.

Spørgsmålet om sansekvaliteternes subjektivitet hænger sammen med de ændringer i den naturvidenskabelige forståelse af rummet, som har været dominerende i det 20. århundrede, og som blandt andet kommer til udtryk i transformationen af naturbeskrivelsen til abstrakte formler. Løgstrup benægtede ikke, at alt dette og mere til har skabt en ny livsfornemmelse i det 20. århundrede. Den sansbare naturs stabilitet er ikke længere en selvfølge, men en urimelighed (Løgstrup 1978: 107). Men dermed er det ikke sagt, at vi bare kan afskrive det sansbare rum som grundlag for menneskets eksistens. At dét ikke lader sig gøre, spiller en vigtig rolle i Løgstrups diskussion med Bertrand Russell om sansekvaliteternes subjektivitet.

Bertrand Russell mente, at den verden af former, farver og lyde, som vi forestiller os, vi lever i, kan føres tilbage til bestemte træk ved vores sansapparat. Det kausale forløb og de sansefysiologiske processer, som betinger denne iagttagelse, er af en sådan art, at de ikke giver os nogen grund til at antage, at det fysiske objekt, som starter disse processer, har nogen som helst lighed med det, vi iagttager. Som eksternt objekt er verden en usynlig, farveløs, kold og grænseløs tomhed (Løgstrup 1978: 164). Den farvede verden findes kun i vores hoved, ikke udenfor. Dette er Russells intra-kraniale-teori. Sansekvaliteternes rum er indenfor kraniet. Som sansende mennesker er vi altså spærret inde i vort eget kranium, ifølge Russell (Løgstrup 1978: 166).

Løgstrup peger på sin side på, at vi i praksis ikke kan leve, som om vi var spærret inde i vort eget kranium, for det ville true vores selvopretholdelse, som jo netop næres af, at rummet kommer os til hjælp i vores opstand mod tilintetgørelsen. Selv den filosof og videnskabsmand, som er overbevist om det logisk tvingende i tesen om sansekvaliteternes subjektivitet og den intra-kraniale-teori, lever til daglig i en uophørlig tilsidesættelse af, hvad logikken siger ham (Løgstrup 1978: 166). Sans-

ningen kan ikke bare få et større rum, den må også give os rum, for at sindet skal kunne lades op. Vi lever på den sansede verdens vilkår, hvad enten vi vil det eller ej, fordi rummet kommer os til undsætning i vores opstand imod tilintetgørelsen. Russells sansefysiologi tilsiger, at de ting, vi sanser, er inde i vores hoved. Fænomenologisk set er det imidlertid modsat, siger Løgstrup: i sansningen er vi ude ved tingene (Løgstrup 1984: 19).

Uden sansningen, ingen transcendens i forhold til tiden. Men transcendens indebærer samtidig det transcendentets tilstedeværelse. Hvis ikke, ville den rumlige tidsløsheds transcendens betyde, at vi steg ud af tiden, men det gør vi jo ikke, selv om vi kan glemme tiden, når vi går op i landskabet. Derfor må transcendens i denne sammenhæng betyde det transcendentets tilstedeværelse i tiden. Kort sagt: rummet i dets sansbarhed giver os en mulighed for at transcendere tiden og overskride tidens gang, takket være tingenes, landskabets, rummets og medmenneskers legemlige sansbarhed og tilstedeværelse. Det sansbare lader sindet op, siger Løgstrup, og bruger dermed et udtryk som både kan associeres til opladning (for eksempel af et batteri) og til at åbne op (for eksempel et vindue). Sansningen åbner verden for os og lader på den måde sindet op. Sjælen får liv og noget at leve af, selv om vi sjældent reflekterer over netop det:

”Brændselet til sjælens ild er alle tings sansbare legemlighed. Så selvfølgelig er det, at hvad sindet i den mest elementære forstand lever af, betænker vi mindst. Vi ved måske ikke af det, men det betyder ikke, at vi ikke næres af det. Legemlighedens uafledelige opladning af sindet går for sig uden om vor viden.” (Løgstrup 1978: 43)

Hvorfor kan Løgstrup ikke nøjes med de to kategorier ”varighed” og ”evig tidsløshed”? Så vidt jeg kan se, er det fordi han behøver en kategori, som kan fastholde forskellen på tid og rum og tydeliggøre, hvordan rummet understøtter os i vores opstand imod tilintetgørelsen. Varighed er ikke tilstrækkelig i denne sammenhæng, fordi varighed i bund og grund er et tidsbegreb, som gør tiden til den mest grundlæggende forståelseskategori. Nøjes vi med varighed og evig tidsløshed, bliver evig tidsløshed den eneste mulighed, vi har, for transcendens og dermed også for at modsætte os tidens gang. Transcendens bliver i så fald det samme som at træde ud af tiden, og tid og transcendens bliver rene modsætninger. Løgstrup vil derimod fokusere på en transcendens *i* tiden, som ikke bedrager os med forestillingen om en evig tidsløshed. Det kræver, at rummet kan være tilstede for os gennem sansningen, således at der kan åbnes et rum for os i tiden.

Rummet som horisont for forståelsen

En interessant side af Løgstrups tænkning om rummet er ikke blot, at han sammenkobler rum, sansning og selvopretholdelse, men også rum og forståelse:

”Rummet er sansningens, givet med syn, bevægelse, berøring, lugt og smag, først og fremmest med synet. Er rummet vilkår for vor forståelse, er sansningen det også” (Løgstrup 1978: 114).

Løgstrups sammenkobling af rum og sansning i forståelsen betyder imidlertid ikke, at han ganske enkelt reducerer rummet til sansning. Sansningen er, som Løgstrup ser den, afstandslos (Løgstrup 1984: 15). Rummet tilfører derfor forståelsen noget, som den rene sansning ikke kan give, og det er netop – rum, i betydningen afstand og frihed. Det åbne rum giver os frihed til at se væk, hen over det som er til i rummet, og denne frihed til at flytte blikket er en forudsætning for at kunne forstå. Løgstrup opstiller det åbne rum som modsætning til det lukkede rum. I det lukkede rum er rummets grænser og tingenes forhold til hinanden givet. Det åbne rum har en horisont; det har det lukkede rum ikke, og pointen med horisonten er, at den hele tiden kan ligge nedenunder og trække blikket med sig, uden at det standses af noget. Blikket kan fortabe sig i et åbent rum, men det kan det ikke i et lukket rum (Løgstrup 1978: 115).

Løgstrups pointe her er, sagt kort, at det åbne og i den forstand uendelige rum er forudsætningen for, at sproget man skabe den afstand til tingene, som forståelsen kræver. Dermed bliver forståelsens transcendens ikke blot afhængig af bevidstheden, men også af rummet:

”Forståelsen, mener vi, må konstitueres af bevidstheden. Transcendensen må være spiritualitetens. Men den er ikke nok. Horisontens og himmelhvelvingens grænseløse rum skal der til, de befrier vor tilværelse til dens forståelses transcendens” (Løgstrup 1978: 115).

”Horisont” er altså hos Løgstrup ikke bare den åndelige horisont, som åbner verden for os, som tilfældet er hos Husserl og Heidegger, men den rumlige horisont: ”Hvad der giver vor tilværelse dens forståelses transcendens er den bogstaveligt mente horisont, landskabets” (Løgstrup 1978: 116).

På denne baggrund kan man måske undre sig over, at Løgstrup ikke bare lægger vægten på det faktiske rum, men også på det fiktive rum. Et fiktivt rum kan jo ikke være sansbart på samme måde som et faktisk rum, så man kunne jo tænke sig, at forestillingen om det fiktive rum åbner døren på klem igen for intra-kranialteorien. Men så enkelt er det ikke.

Faktisk rum og fiktivt rum

Løgstrup udvikler ideen om et fiktivt rum i sprogfilosofien, hvor han drøfter, hvad der gør, at tonens forløb bliver til en melodi. Dette spørgsmål har vi allerede været inde på i det foregående. At tonerne bliver til en melodi, det indebærer, at de får skikkelse, siger Løgstrup. I lys af det, som er sagt i det foregående, må han med ”skikkelse” sigte til tonernes partikulære fornemmelseskvalitet. Skikkelse får tonerne imidlertid ikke i tiden, og heller ikke i det faktiske rum. Det kan de kun få i et fiktivt rum (Løgstrup 1976: 13).

Løgstrups ræsonnement skal i første omgang gendrive den indvending, at der findes tidsobjekter, vi kan holde tilbage, uden at der er noget rumligt ved dem. Fordi en melodi ikke kan lokaliseres i det faktiske rum (det er det kun tonerne, der kan), kunne man jo tænke sig, at den er en tilbageholdelse, der ikke forudsætter assistance fra rummet. Men det er altså forkert, siger Løgstrup, for melodien form, struktur, helhed og skikkelse – alt det som skal til for at høre tonerne som melodi, det forudsætter også et rum, nærmere bestemt et *fiktivt* rum. Løgstrups forestilling om det fiktive rum er altså ikke helt det samme som forestillingen om det mentale rum, eller forestillingen om et rum, som kun findes inden for kraniet. Forestillingen om det fiktive rum åbner tværtimod for en rumlighed i det faktiske rum, hvor tonerne kan udfolde sig og sanses som en melodi – i rummet.

Forestillingen om det fiktive rum har imidlertid betydning også for Løgstrups skelnen imellem de kredsende tankefølelser og de spontane livsytringer. Som lokale tanker og følelser har de deres faktiske rum i lyd og skrift, siger Løgstrup, men de folder sig også ud – eller snævrer sig ind – i et fiktivt rum. Igen foregår der en kamp imellem tid og rum. Kredsende livsytringer som had, misundelse og fornærmethed snævrer bevægelses- og oplevelsesrummet ind og berøver samtidig andre menneskers rum. Dette avler ondskab og udleverer mennesket, den hævngerige selv og andre, til tiden. Spontane livsytringer som tillid, oprigtighed og medlidenhed derimod, har rum i sig (Løgstrup 1978: 40).

Igen ser vi, at det fiktive rum ikke ganske enkelt er mentalt rum til forskel fra det faktiske rum, men er et rum, som på en ejendommelig måde både lukker og åbner for det faktiske rum, eller er et rum, hvor det faktiske rum kan udfolde sig, eller for at bruge et lidt ejendommeligt udtryk: rumme sig.

Forholdet mellem faktisk rum og fiktivt rum er for Løgstrup knyttet til sproget. Sproget skaber afstand, og med afstanden til det som forstås skaber sproget et fiktivt rum, som det forstås i. Løgstrup har ingen problemer med at kalde det fiktive rum for det indre syn (Løgstrup 1978: 120), men det forhindrer ikke, at forståelsen fuldt ud bevæger sig i det faktiske rum.

Forholdet mellem faktisk rum og fiktivt rum i Løgstrups tænkning er kompliceret

og i høj grad skitsepræget, og det kan i en del passager være vanskeligt at forstå, hvad det egentlig er, han mener. Det gælder blandt andet hans tale om legemlighed i forbindelse med de kredsende tankefølelser. Løgstrup siger nemlig, at det frygtelige ved de kredsende tankefølelser er, at de ikke kan svinge ud i en legemliggørelse, de kan ikke falde til ro, inkorporeres i form, skikkelse og handling. De spontane livsyttringer derimod, har rum i sig, så de kan svinge ud i legemlighed (Løgstrup 1978: 41).

Men det frygtelige ved de kredsende tankefølelser er, så vidt jeg kan se, at de faktisk kan svinge ud i en legemliggørelse, kan inkorporeres i form, skikkelse og handling og skabe et rum, hvor hævnerrige handlinger tvinger mennesker til at leve i et hævnerrigt rum. Hævngerrighed og misundelse kan sætte sig i kroppen. Netop derfor er det rigtigt, som Løgstrup også siger, at lutter gavmildhed er rummet ikke, for fra rummet kommer også lidelsen (Løgstrup 1978: 43). Men dette må også gælde det fiktive rum. Også fra det fiktive rum kommer der lidelse.

Imødegået transcendens

I sprogfilosofien tager Løgstrup spørgsmålet om forståelsens transcendens op med henblik på det, vi ikke selv har frembragt eller grebet til i den hensigt at udnytte eller bruge det til noget. Hvad er det, som giver os adgang til verden og dermed til rummet under denne synsvinkel?

Hos Heidegger konstitueres vores tilgang til verden af de horisonter, som cura åbner for os (Løgstrup 1976: 135). Men cura kan ikke forklare vores forståelse af de forekomster i naturen og universet, som er unddraget vores magt. Fortroligheden med redskaberne og de ting, vi selv har fremstillet, den er en anden end fortroligheden med himmelen, havet og horisonten. Åbenheden over for det ikke-brugbare, hvordan vi så end skal karakterisere den, er mindst lige så fundamental som brugernes åbenhed over for det brugbare. Denne åbenhed kan ikke forklares eksistentielt. Og den kan heller ikke forklares transcendentalfilosofisk, for transcendentalfilosofisk er det strengt taget en illusion, når vi oplever, at verden er til at forstå i den forstand, at vi kan have en fortrolig omgang med den (Løgstrup 1976: 140). Så hvad er da forklaringen på denne åbenhed?

Løgstrups egen forklaring er tanken om imødegået transcendens. Den indebærer, at vores åbenhed er så radikal, at det, som går for sig, viser sig, som det er i sig selv, for at bruge Løgstrups egne ord (Løgstrup 1976: 135). Mere udførligt ville det måske være at sige, at verden kommer os i møde i sin rumlighed og bekræfter vores sansning af den. Forestillingen om imødegået transcendens behøver ikke trække det mindste fra en radikalt konstruktivistisk teori om vores fortrolighed

med verden. Den udnytter derimod den teoretiske pointe, at vore konstruktioner ikke forhindrer, at verden kan komme os i møde, netop som vi forestiller os den, og som vi opfatter den i vores *common sense* omgang med den.

Et interessant træk ved Løgstrups grænsedragning mellem transcendentalfilosofisk, eksistentiel og imødegået transcendens er den rolle, som det æstetiske spiller. Selv i vores åbenhed over for det brugbare i kraft af den horisont, som cura åbner for os, melder åbenheden over for det ikke-brugbare sig gennem den æstetiske udformning, som vi giver vores brugsgenstande. Ja, Løgstrup mener faktisk, at vi ikke kan holde ud at bruge det brugbare, uden at vi samtidig er åbne for det i æstetisk ikke-brugbarhed. I den æstetiske erfaring er det således den imødegåede transcendens, som nok en gang melder sig på uforklarlig vis også i vores brugsværden. Dette betyder, at den æstetiske erfaring ikke primært er en erfaring af kunst og kunstværk, men er en naturerfaring. I den æstetiske kunsterfaring er det således universets ikke-brugbarhed, vi erfarer, eller sagt lidt anderledes: i den æstetiske erfaring er det erfaringen af, at universet unddrager sig vores magt, som melder sig (Løgstrup 1976: 138). Dette kan forklare, hvorfor den æstetiske erfaring og den religiøse erfaring ligger så tæt op ad hinanden.

En rummets tænk

Gennem sine analyser af tiden – og af sansningen – kommer Løgstrup frem til en tænkning om rummet, som gør, at han i realiteten bryder med grundlæggende forudsætninger for store dele af det 20. århundredes protestantiske teologi, som vi finder den fremstillet hos blandt andre Per Erik Persson. Dermed åbner Løgstrup ikke bare op for en kritik af den protestantiske teologis ensidige koncentration om tiden, men også for en ny gennemtænkning af forholdet mellem græsk og bibelsk tænkemåde.

Litteratur

- Jensen, Ole (1975): *Theologie zwischen Illusion und Restriktion*. München: Kaiser.
 Løgstrup, K. E. (1976): *Vidde og prægnans. Metafysik I*. København: Gyldendal.
 Løgstrup, K. E. (1978): *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
 Løgstrup, K.E. (1984): *Ophav og omgivelse. Metafysik III*. København: Gyldendal.
 Persson, Per Erik (1971): *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*. Lund: Gleerups.

