

Hans Hauge

De fire store: Væren og Noget

1. *Forudsætningerne*

Der er fire før-kantianske filosoffer, der er en slags forudsætninger for Løgstrup. De er: Leibniz, Spinoza, Berkeley og Descartes. Ikke forstået på den måde, at noget tyder på, at han havde studeret dem ligeså grundigt, som han havde studeret Kant¹. Det skal forstås sådan, at fire problematikker, ideer, opfindelser, begreber eller temaer fra disse fire har været hans. Det skal også med, at de fire ikke var filosoffer i den moderne betydning af ordet. De skrev og tænkte, før filosofien blev et universitetsfag og filosofien en embedsmand, som det skete med Kant og de tyske universitetsreformer på hans tid. Jeg følger også her Randall Collins i, at disse reformer sammen med konkurrencen mellem de mange små tyske stater var den institutionelle forudsætning for idealismen² og dermed også for det transcendentalfilosofiske idealistiske eller nykantianske netværk, som Løgstrup livet igennem kæmpede imod. Løgstrup selv befandt sig især i begyndelsen uden for ethvert filosofisk netværk og hans marginale placering som teolog - placeret i en præstegård på Fyn - var også med til at muliggøre hans selvstændige bidrag til tænkningen, og endelig var nykantianismen på retur, da han skrev sine hovedværker, men for så vidt som kulturradikalismens filosofi var nykantianismen, giver det jo god mening, når han udtalte, at nykantianismen var et udtryk for samtidens kultur – især den danske. I Tyskland var nykantianismen katederfilosofi; i Danmark var den den fritsvævende elites filosofi (Otto Gelsted, Poul Henningsen), mens katederfilosofien var materialistisk (Jørgen Jørgensen) eller analytisk (Justus Hartnack) og senere marxistisk (Hans-Jørgen Schanz). Han fastholdt en kritik af de kulturradikale, således af Poul Henningsens natursyn i *Ophav og omgivelse*.

Fra Leibniz genoplivede Løgstrup det metafysiske³ spørgsmål om, hvorfor der er noget og ikke blot intet, og han genbeskrev det. Fra Spinoza genopli-

vede han monismen, immanensen eller anti-dualismen, men ikke det spinozistiske system og ikke den »ugudelige« Spinoza, som vi kender fra debatterne mellem Jacobi og Lessing⁴. Løgstrup som en slags Jacobi? Spinoza naturaliserede ikke Gud med sit *deus sive natura*, men han guddommeliggjorde naturen – som Starcke skrev i sin bog om Spinoza fra 1921⁵. Vi kan også bemærke, at fantasien er fejkilden for Spinoza. Her er erkendelse det modsatte af skabelse, og Løgstrup karakteriserede jo (neo)kantianismen med, at i den var erkendelse altid og kun skabelse.

Fra Berkeley genopdages ideen om, at universet tilsanses væren af Gud og fra Descartes tanken om Gud som magten, der opretholder alt. Der er mange, som ikke er med i denne før-kantske firklæng: Locke, Malebranche, Pascal, Condillac, Wolff⁶ og Hume⁷.

Om Løgstrup kan man sige, at han befandt sig lidt i samme situation som de teologer, der levede i tiden efter Bacon og Hobbes: som Cambridge platonikerne og de rationelle teologer fx Lord Herbert (deismens fader). Deres opgave var at rekombinere filosofi og religion, idet jeg her støtter mig på Basil Willeys betragtninger i *The Seventeenth-Century Background* om Lord Herbert og andre. De ville genfremstille kristendommen rationelt, og på den måde var historiens hjul drejet en hel omgang. De var, siger Willey, moderne analogier til Clement og Origenes.⁸ Som dem ville de bevare filosofien og teologien som allierede: det ville Løgstrup som bekendt også. Vise ville han også, at religion og kristendommen er fornuft(ig). Ja, han genoplivede tanken om et gudsbevis. Hvad andet er de suveræne livsytringer? Hans gudsbevis var indirekte tale; han ville gøre det nærliggende, at Gud eksisterer, eller at han griber ind i livet, hver gang vi åbner munden, ser solopgangen, stoler på en anden eller er gode ved næsten. Det vil sige, når vi gør noget, som vi ikke er ophav til eller finder på eller frembringer.

Han ville genoplive gudsbeviserne i en epoke, der med Kant og derfor også Kierkegaard havde taget for givet, at man ikke kunne, burde eller måtte bevise noget som helst om Guds eksistens. Derfor måtte han »tilbage« til Descartes; en på den tid – 1968 – nærmest kattersk tanke. Hos Descartes finder man et system, hvor der er den tætteste forening mellem tro og viden; det er derfor ikke underligt, at Løgstrup går til ham for at genbeskrive Gud på et tidspunkt, da konsekvenserne af Kierkegaards kristendomsforståelse gjorde sig gældende som en slags dansk version af gud-er-død-teologien, og hvor den analytiske filosofi (her Gilbert Ryle), rationalitetskritikken og den gadamarske hermeneutik endnu engang havde gjort Descartes til skurk.

Også hos Spinoza er tro og viden, filosofi og teologi, nærmest smeltet sammen. Hos alle fire finder vi et forsøg på at komme hinsides religiøse og politiske stridigheder. Det er jo også på denne tid efter religionskrigene, at herme-

neutikken opstår som læren om, at en tekst kan fortolkes på mange måder.

Lord Herbert var på en anden måde i en situation, der minder om vores, skønt Løgstrup næppe var bevidst om den. Opdagelser og handel, denne den første globaliseringsbølge, havde udvidet horisonten, og østens religioner var begyndt at være en udfordring. Lord Herberts kategori i forhold til denne relativisering var den universelle sandhed («universal consent»). Også Løgstrup forsøgte at tænke hinsides kulturen, men formåede ikke at tænke udover det nationales grænser.

Og behøver jeg overhovedet nævne, at Jesus ikke spillede den store rolle for de fleste af disse filosoffer?

Løgstrup ville svare fornuftigt på spørgsmålet om, hvorfor der er noget. For der kunne jo ligeså godt ikke være noget. Leibniz behandler det spørgsmål i *Principes de la nature et de la grace* og i *Monadologiens* afsnit om den nødvendige grund (*la Raison Suffisante*) (32).⁹ Der er nogle overfladiske lighedspunkter. En monade skal kunne skabes og tilintetgøres; Leibniz bruger faktisk de to ord, »creation« og »annihilation« (*M*, 6), om dem. Leibniz tænkte lidt ligesom Løgstrup analogisk (*omnia in natura sunt analogica*), og der tænkes lidt i Leibniz-baner, når Løgstrup afkræver de ikke-religiøse en nihilodice. Og der er lidt Leibniz i Løgstrups lykkefilosofi og i hans radikale anti-gnosticisme.¹⁰ Og jeg fristes til at sammenligne det hus, som vi ifølge den unge pastor Løgstrup har lavet, og som vi bor i: i det hus er der ingen døre og vinduer, så vi ser altid kun os selv. Fristelsen er at sammenligne det hus med en monade, der jo netop er uden døre og vinduer.¹¹

Løgstrup er oplysningstænder, og jeg bringer dette oplysningsaspekt ind her, fordi oplysningen er til debat i den politiske verden både som oplysning som modsætning til romantik og religion, men også - i Løgstrups tilfælde - som opklaring.¹² Han er oplysningstænder i angloamerikansk og tysk forstand, for det er kun i den franske oplysning, at der er en modsætning mellem religion og fornuft.¹³

Næppe har Kant igen været så centralt placeret som nu, skønt det måske lige for tiden er den politiske Kant og hans »fjerde kritik«¹⁴ snarere end etikeren, æstetikeren og epistemologen. Den nykantianisme, som Løgstrup hele sit liv ville gøre op med, er ligeså fremherskende i dag som på hans tid. Kulturradikalismen var som nævnt nykantiansk, og den er også vendt tilbage for fjerde gang.

Og ganske som der dengang var alternativer til og kritikker af nykantianismen – i fænomenologien, eksistensfilosofien, Heidegger,¹⁵ livsfilosofien og jeg-du-filosofien – har vi også et alternativ eller en kritik i dag: den nye vitalisme, der baserer sig på Gilles Deleuze og Henri Bergson. Den nu dominerende kantianisme finder vi blandt mange menneskerettighedsdyrkere, vi finder den

i det videnskabelige paradigme, der hedder socialkonstruktivisme, og vi finder den helt konkret i den franske undervisningsminister Luc Ferrys værker. Ikke mindst hans religionsfilosofiske *L'homme dieu* om at Gud er menneskeskabt og alligevel derfor – ligesom menneskerettighederne – forpligtende.

Løgstrup er en ikke-kantiansk, men grundtvigsk oplysningstænkter. Kant bliver i Løgstrups forstand romantiker, eller Kant kommer til at ligge romantikken og idealismen¹⁶ nær. Det gjorde han jo også for mange samtidige S.T. Coleridge (fx), og for Collins er *Kritik der reinen Vernunft* begyndelsen på den tyske idealisme. Og Grundtvig kommer hos Løgstrup med Kai Thanings hjælp til at ligge fjernt fra romantik og idealisme. Der er jo også en tendens til at læse Grundtvig anti-idealistisk. Jeg siger det, for i dag ses Kant næsten udelukkende som anti-romantisk kosmopolit og Grundtvig næsten udelukkende som dansk-national partikularist. At Kant kan fremtræde sådan skyldes ganske enkelt karakteren af det før-nationalstatslige Preussen, han voksede op og virkede i. Da Grundtvig er aktiv, er nationalstaten ikke kun på vej, men et ideal. Løgstrups hovedvirke finder sted i den unikke epoke, hvor velfærdsstaten var på sit højeste.¹⁷ Derfor, måske, som Søren Nordentoft antydede, sidder de suveræne livsyttringer til venstre i folketingsalen.

Løgstrup er også oplysningstænkter på den måde, at han tilbyder en måde at tænke religion og kristendom på, så der ikke er tale om en blind tro på eller accept af noget mystisk eller usynligt, og det er muligt med baggrund i ham at komme hinsides de dualismer, der ellers karakteriserer teologiske diskussioner: tro er et, viden noget andet; eller der findes et religiøst og et rationalt sprog og de to er uforenelige. Den slags ender i mystik, og derfor måtte Johannes Sløk ende netop som mystiker.¹⁸

Løgstrup er også vigtig i forhold til nye pseudomodernistiske forsøg på at erklære teismen eller deismen for død, som om vi endnu levede i slutningen af det attende århundrede.

Løgstrup er tæt på at være monist. Og immanenstænkter. Hvis han ikke er det. Metafysik er jo ikke for ham en lære om en *supranatura*, men præfysik. Det er det, der er det nærmeste. Dermed kan han nu bringes i samklang med især Gilles Deleuze, der jo også måtte gå bagom Kant til Spinoza. Spinoza har været længe på vej tilbage. Han var bag Louis Althusser, og megen postmoderne teori kan spores tilbage til ham, som Christopher Norris har vist i *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*.¹⁹

Uerkendt var Spinozas rolle dog hos Jakob Wolf, der ellers med sin tese om en linje fra morfologen Goethe over nazilivsfilosoffen Hans Lipps til Løgstrup var tæt på at se det.²⁰ Den spinozistiske naturalisme og monisme kan vel også forklare den fascination, som Løgstrup fortsat har for danske naturalistiske filosoffer som Hans Fink og Mogens Pahuus, og sidstnævnte beskæftigede

sig jo i sin ungdom med Leibniz.

Jeg vil fastholde, at der kun er én verden – både hos Løgstrup og i virkeligheden -, og den er flad og overfladisk og ikke rund og dyb som den kantianske.²¹ Det fænomenologiske er det, at der ikke gemmer sig en hemmelighed bag fænomenerne, og at verden er, som den viser sig. Det overfladiske kommer altid først, men bagefter kan der *skabes* en dybde, men den forbliver en teatralisk *konstruktion*, ligesom når en scene ved hjælp af kulisser ser dyb ud, men ikke er det. Overfladen skjuler ikke dybden, men dybden *påføres* overfladen med tiden.

Efter Bacon og Hobbes befandt tænkningen sig netop i det dilemma, at verden ikke længere var, som den tog sig ud eller fremtrådte. Sanserne kunne man ikke stole på, for verden bestod af primære og sekundære kvaliteter, og kun de første var de sande. Verden blev opdelt i virkelighed og fiktion. Det var det, der i den grad irriterede George Berkeley.²² Han kunne ikke acceptere, at farver var sekundære kvaliteter, som vi tillægger virkeligheden, som Locke mente. Verden var farvet, insisterede han.

Efter videnskabelige landvindinger omkring år 1900 befandt filosofien sig igen i en sådan situation, hvor vi ikke kunne stole på sanserne. Den stjerne, vi ser nu, er for længst forsvundet. Bordet, vi sidder ved, er ikke fast stof, men myldrende atomer.

Fænomenologien var svaret på eller alternativet til videnskaben med et ud-sagn om, at verden og den anden er, som de fremtræder. Fænomenologien op-giver forsøget på at afsløre. Tillid skjuler ikke mistillid. For fænomenologien er videnskaben blevet noget, der svæver i luften. Den er »bodenlos«.²³ Og vi søger forgæves at få kontakt med jorden, fordi vi lever en spøgelsestilværelse. Vi er blevet åndelige. Luftmennesker.

2. *Nilodice: Leibniz og Løgstrup*

Leibniz var, hvad vi i dag ville kalde spin-doctor for de forskellige fyrster i Hannover. Han var også nærig. Datidens præster var lidt i tvivl om, hvorvidt han nu også troede på Gud, og de kaldte ham Lövenix. Vi kender ham fra den parodiske side igennem Voltaires *Candide*. Og vi husker alle den kosmiske konservatismes motto om, at denne verden må være den bedste af alle verdener, eller »whatever is, is right«. Det er en anti-gnosticisme, der vil noget, men det er ikke et letkøbt synspunkt. Det er uhørt provokerende også i dag.²⁴ Basil Willey gør rede for, hvor vanskeligt det var for tænkere som Leibniz, Spinoza²⁵ - *omnia existentia est perfectio* - og måske Alexander Pope at nå frem

til det. Løgstrups version af dette er: livet er godt. Det lykkelige liv er målet, og det vil sige, at livet er ikke intet, der først bliver enten godt eller skidt alt efter hvilken politik, vi fører, eller hvilket samfund vi har. Jesus af Nazareth iværksatte Guds rige en gang for alle. Så det er der, og det skal vi derfor ikke iværksætte – det ville være sværmeri.

Hvorfor er der intet og ikke bare noget? spurgte Jean Baudrillard engang lidt for sjov og vendte Leibniz på hovedet. De fleste vil jo mene, at der er noget. Der må da være noget, som det lyder desperat i popsangen. Er det ønsketænkning eller fænomenologi? Det kan være udtryk for en vis desperation, som dengang da G.E. Moore holdt sine hænder op foran sig og sagde, der var noget.²⁶

Når Heidegger siger, at Intet er grunden til alt, når Sartre taler om væren og intet, siger Løgstrup fra med, at Noget er grunden til alt. Noget kan nemlig skabes eller tilintetgøres, hvad intet vel ikke kan. Vi vil altså helst, at der er noget, en substans. Men hvis der er noget, så lægges en religiøs tydning nær. Og dette noget kunne jo være sådan noget som monader. Når Heidegger taler om Intet, da spiller han på, at videnskaben ikke vil vide af intet.

I kapitel 6 i *Skabelse og tilintetgørelse* findes Løgstrup geniale kritik af dem, der tror på intetheden, dvs. af de »irreligiøse«. Ligesom de troende i gamle dage blev afkrævet en teodice, bør man i dag afkræve de intettroende en nihilodice. Hvordan kan de irreligiøse forklare, at der er lykke?

Lidelsen, siger Løgstrup, fremkalder i dag en irreligiøs holdning, og det gjorde den ikke »før i tiden,«²⁷ og det kunne være på Leibniz's tid. Løgstrup spørger dem, om de med intetheden kan give en »forklaring på alt det, der gør livet værd at leve«. Det ved han godt, de ikke kan, og så er de fanget. Og det er da også underligt. Hvorfor afkræves de irreligiøse aldrig en forklaring på »det lykkeliges tilstedeværelse? Lykken angriber meningsløsheden. Når det ikke sker, at de irreligiøse forklarer sig, er det, fordi også den irreligiøse går ud fra skabelsestanken. Absurditetsoplevelsen er en protest, der forudsætter, at livet er værd at leve. Mennesket »bedrages for det liv, der er godhed imod den, det skænkes«. Hvem er det så, der bedrager det enkelte menneske for livet? Løgstrup besvarer det ikke her. Han bruger passiv. Men man kunne godt antage, at det er mennesket selv der i sin glædesangst bedrager sig selv for livet. Angst hos Løgstrup er ikke angst for intet, men for noget, nemlig glæden og lykken. Løgstrups syn på livet er på en måde ligeså banalt som komediens eller popsangens. Det kunne beskrives trivialiseret som »Her i vores hus er glæde, her i vores hus er fest«. Det forargende og provokerende set fra samtidens teologis synspunkt er hans tale om lykken og glæden og hans mangel på glædesangst. Han siger jo, at vi netop ikke er angst for intetheden, men for noget – glæden. Her bryder han radikalt med den teologiske forførelsesstrategi, der går ud på,

at Gud møder vi i intetheden, hvor der alligevel intet håb er, og når der ikke er det, kan man ligeså godt springe ud i det og tro på Kristus. Det er at skræmme folk til at blive kristne ved brugen af intethed som fjende.

Løgstrups modstander var i 1970'erne Per Højholt, da denne førte sig frem blandt de dannede som intethedens digter. Højholt siger i sin digtning, der ikke er fiktion, at der er intet, men vi lader som om, der er noget. Dette noget, dvs. den mening som vi tillægger tilværelsen, er fiktionen, og den kan Højholts autentiske, realistiske poesi afsløre.²⁸ Bag noget er der intet; det var hans budskab. »Enten er alt betydningsløst eller alt er af evig betydning«, siger Løgstrup. Enten Højholt (intet) eller Løgstrup (den jødisk-kristne tanke).

Engang var der i tænkning og digtning en »helhedsopfattelse«, og den var selvfølgelig. Så kommer en konklusion: »Den (helhedsopfattelsen) gik ud på – mener jeg – at hvis der har været en sådan styrke i helheden, at den har konstitueret det værende så længe det bestod, kan styrken ikke have beroet på det værende der bliver til intet (s. 54).« Her polemiseres – mener jeg – mod Heidegger i *Hvad er metafysik?*²⁹

Hvad står der? Han taler ikke om væren (*Sein*), men om det værende. Dette værende beskrives underligt nok med datid: »så længe det bestod«, altså som om det er borte nu i en fantaseret tilintetgørelse. Dernæst tales om en »styrke« (kraft?) i helheden, som har *konstitueret* det værende, men kun for en tid. Det værende er underlagt tilintetgørelsen (*Zeit*), men styrken i det værende beror ikke på det værende, der forsvinder og bliver til intet. Hvad så? Vi skal jo selv fortsætte; styrken beror på en magt, der lader det værende bestå en tid. Gud, med andre ord.

På et andet punkt ligner Løgstrup og Leibniz hinanden. Løgstrups metafysik er, som han siger, en »singularitetens metafysik«. Han ville altid begrebssubsumtionen til livs. Den gjorde han op med: ideen om, at »Urteilkraft« er »das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren« (Kant, A 133).³⁰ Og han forsøgte hele tiden at komme hinsides fordelingsspørgsmålet mellem det generelle og det partikulære. Han var singularitetstænkter ganske som Leibniz og Spinoza og som Deleuze i dag.

Kritisk lyder det hos Løgstrup: »Erkendelse kommer til at bestå i at gå til angreb på singulariteten eller eengangskaracteren, underminere og udhule den« (s. 132). Som det fremgår af metaforerne, er erkendelse voldelig. Løgstrup lægger afstand til nominalisme, begrebsrealisme og hegelianisme, fordi erkendelse for dem alle er subsumtion af det partikulære under det almene. Han kunne godt følge Hegel et stykke og erkendte, at han (Hegel), ligesom Løgstrup, ville den platonske dualisme til livs.

Løgstrup ville som alternativ til erkendelsesteorien forstå verden analogt.

Også Leibniz var en kritiker af erkendelse som subsumtion. Det er ikke

noget, jeg er kommet frem til, men bygger det på (neokantianeren) Ernst Cassirers gennemgang af Leibniz i *The Philosophy of the Enlightenment*. Leibniz's metafysik, siger han, adskiller sig fra Descartes' dualisme og Spinozas monisme ved at være »a pluralistic universe«³¹. Monaden er et dynamisk energicenter (kraft? styrke?); den er aldrig sig selv og *kan ikke subsumeres*. Leibniz antager dog, fortsætter Cassirer, det almenes logiske primat, men det er kun muligt for en guddommelig erkender at subsumere det individuelle under det almene. Og så kan Cassirer konkludere: »the relation between the general and the particular is not one of subsumption.«³² På den måde kunne Løgstrup beskrives.

Med Luther og Kant, skriver Reiner Schürmann, begynder selvbevidstheden at udøve et regime. Den bliver et hegemonisk fantasme. Den begynder hos Luther som splittet og receptiv for til sidst med Kant at opnå den »subsumptive position«.³³ Det er jo denne selvberørende, subsumptive bevidsthed Løgstrup gør op. Men som Schürmann siger, det singulære er det eneste, der er, men det kan kun opretholdes, når det subsumeres under et eller andet universale som det partikulære. Erkendelsen omdanner dermed det singulære til det partikulære for derefter at ophæve og subsumere det under det almene. Sådan tænker Løgstrup på sin vis også. Jeg gentager: Løgstrups metafysik er en singularitetens. Er der også tale om en slags immanensmetafysik? Om jeg så må sige. Eller er Løgstrup spinozist? Tag nu ideen om selvregulering. Den findes hos Løgstrup og Spinoza læst gennem Deleuze, og ham læser jeg gennem John Protevi. I stedet for – dualistisk – at tale om form og materie, må vi antage, at materie-bevægelse bærer singulariteter som implicitte former.³⁴

Dernæst hvad der kaldes det »hylomorphe« skema.³⁵ Det betyder, at vi eller bevidstheden eller hvad nu former en passiv materie, men for både skabelsteologen såvel som den spinozistiske deleuzianer er materien allerede formet, idet materien er en slags bevægelse. Sådan siger Løgstrup: »I det erkendelsesteoretiske vrangkompleks går man ud fra en selvberørende bevidsthed, forsåvidt virkeligheden er det satte, positum. Det er 'overfor' bevidstheden, hvis begreber er dens 'tilstande' at virkeligheden er det satte og angivelsen af en tings virkelighed er dens ponering. Den selvberørende bevidsthed er det filosofiske udgangspunkt; i den har mennesket sin eksistens' grund, her findes begreber. I poneringens transcendens går man ud af begrebet.« Og så kommer dommen: »Men det er en konstruktion.«

Kan vi genbeskrive Løgstrup med inspiration fra ideen om et immanensfelt eller plan? Måske med hvad Løgstrup kalder »fortrolighedslag«. I så fald er der jo ikke noget at subsumere eller nogen til at subsumere, for alt befinder sig i samme højde. Når ingen står ovenover eller udenfor, når subjektet er faldet ned i verden, så står vi pludseligt med den anden i hånden. Ånd er blevet hånd.

Er Løgstrups »verden« ikke flad og overflade? Han ville undgå enhver dualisme: det være sig mellem sprog og virkelighed, metaforisk og ikke metaforisk sprog, vidde og prægnans, natur og bevidsthed (i sansningen er vi et med universet). Jeg går i al fald ud af, at der kun er en verden, den skabte. Det jødisk-kristne er monistisk eller anti-dualistisk i modsætning til det græske. Og Løgstrup var ikke græker – som Sløk.

3. *Vi vil ikke være skabte*

»the thinking of God, as well as the relation of man to Him, is analogical and schematic by nature: God is always an example (perhaps, ultimately of himself).«

Rodolphe Gasché, "God, for Example"

Vi vil ikke være skabte, men skabende. Sådan har det altid været. Vi lever derfor i en verden, som vi selv har skabt, og det er derfor, at Kants filosofi virker så overbevisende. Vi er stort set aldrig i kontakt med virkeligheden. Hvad Reiner Schürmann kalder et hegemonisk fantasme, kalder Løgstrup *totalillusionen*³⁶. Siger Deleuze det samme med dette om Spinoza: »The fact is that consciousness is by nature the locus of an illusion.«³⁷

Geoffrey Hartman indleder sin *The Fateful Question of Culture* med at beskrive den fornemmelse, som mange har af at være »an outsider to life« og at leve et slags spøgelsesliv (»ghostliness«)³⁸. Dette liv trivialiseres netop i populærlitteraturens dyrkelse af spøgelse og ånder. Kultur kommer derfor til at holde håbet om »embodiment« i live. I den sene Løgstrup er det forståelsen, der beskriver denne »ghostliness«. Forståelsen får altid det forståede til at forsvinde.

Hos ham er det, som omtalt, religionen og kunsten, der kan genforene os med det tabte paradys, det vil sige den gode jord og det gode liv. Det er således, fordi vi skaber, at vi ikke har kontakt med virkeligheden eller Gud – for eksempel. Vores »oprør« består i, at vi ikke vil være skabte. Selvfølgelig vil vi ikke det. Det hjælper blot ikke meget i et dogmatisk sprog at sige, at Gud er skaber, og vi er skabte.

Gud er for Løgstrup magten i alt, der er til. Gud er skabende og opretholdende. Når Thorkild Grosbøll netop afviser denne tale om Gud, er det, fordi han har vendt Løgstrup på hovedet. Jesus er for Grosbøll en sten i skoen eller en torn i øjet. Det er han ikke for Løgstrup; dér er Han billedet på det skabte liv.

Løgstrups Gudsbegreb er Descartes', men minder også om Spinozas (eller Leibniz's eller Berkeleys eller det 18. århundredes) i al fald på den måde, som

C. N. Starcke beskriver det. »Den Grundforestilling, Jøderne gaar ud fra i deres Gudsforhold, er Jehovahs i Altet virkende Magt; ...I den græsk-kristelige Tankegang er det religiøse bestemt ved Anskuelsen, og den udformer Guds-billedet dels kunstnerisk som Bygmesteren, dels hjerteligt som Faderen. Den jødiske Gud er derimod Magten.«³⁹ Som bekendt taler Løgstrup ikke som Starcke om det græsk-kristelige, men om det jødisk-kristne. Løgstrups Gud er hverken kunstner, bygmester eller fader, men netop magten. Starcke skriver et andet sted – og lyder det ikke næsten løgstrupsk? – »Han (Jehovah) var Magten, saaledes at alt, hvad han tog sin Haand fra, ophørte at eksistere. Hans Magt er Syntesen, eller ytrer sig i alts Sammenhæng.«⁴⁰ I foredraget »Skolens formål« diskuterede Løgstrup på en lidt pudsigt måde »sammenhængen«. »Til oplysning om tilværelsen hører oplysning om sammenhængen i den. Engang var det en selvfølge, at sammenhængen eksisterede, det gik man ud fra i sine bestræbelser for at opdage, gennemtænke og fremstille den. Før oplysnings-tiden var det i hvert fald tilfældet i filosofien, derpå beroede også dens betydning for digtningen. Spinozas for Goethe som vi lærte om i skolen.«⁴¹ Her tænkte han altså på sammenhæng mellem filosofi og digtning.

Det var – mig bekendt – først i 1968, at Løgstrup eksplicit citerer Descartes og dermed overtager - endda ukommenteret - dennes Gudsdefinition – og, må vi tilføje, hvad deraf følger. Det skete i *Opgør med Kierkegaard*. Jeg vil nu som før mene, at det ikke er blevet diskuteret ret meget. Det er jo Descartes, der er et alternativ til Kierkegaards opfattelse. Man kan nemlig *erkende* det guddommelige i Jesu liv. Det kan erkendes, at han er sand Gud og sandt menneske; det skal altså ikke »kun« tros. Det kan erkendes, fordi Jesu levede et menneskeliv og i en verden, og et menneskeliv og verden er som sådant guddommeligt. Det gælder hans og vores. Og så kommer det henkastet: »Er – for at tale med Descartes (3. meditation) – menneskets magt til at være til og er verdens magt til at bestå Guds magt, så Guds magt er overalt, fordi uden den ville der være intet...«⁴² Og så fortsættes der med at anvende dette, »hvis ...så« argument på Jesu liv og ord. For at tale med Descartes - og Løgstrup - er verden guddommelig, fordi den er. *Deus sive natura?*

I *Skabelse og tilintetgørelse* uddybes disse betragtninger om Gud som magten i det værende, og også der bestemmes det »noksom bekendte spørgsmål, hvorfor er ikke intet« som kristent, dvs. det kan kun tænkes i en filosofi, der har »kristendommen som forudsætning.«⁴³ Det sker i afsnittet »Descartes' tanker om Guds allestedsnærværelse«, der følger efter et afsnit om Luthers tanker om det samme. Her inddrages også Leibniz. Løgstrup refererer loyalt, og det synes, som om det er i tilslutning. Med andre ord: skabelsteologi er oplysningsteologi, og den er cartesianisk – eller leibniziansk. Ellers ville den jo ikke være et alternativ til Kant-Kierkegaard-linjen, der over Sartre fører direkte og

reelt til den gud-er-død-teologi, der for tiden bedrives mere eller mindre skjult af førende teologer her og i dele af USA. Når de ikke bekender denne, er det, fordi de ikke er »honest to God«, og med John Shelby Spong indrømmer, at kirken ikke har et budskab.

Opgør med Kierkegaard er evigung. Det forbliver sandt, hvad Løgstrup sagde: Kierkegaard forholder sig digterisk til kristendommen. Og at tro at han går fra ord til handling ved at huse familien Strube ville være at (be)vise, at Kierkegaard var sværmerisk, aktivist og uluthersk.

4. Intet viser sig i sansningen

Der findes intet hos Løgstrup – »tilintetgørelse«. Det er magten, der gør noget til intet, og intet viser sig i sansningen. Det er ikke os, der gør intet til noget.. Magten, Gud, den centrale monade, er måske den *plave vide*, som Deleuze henter fra Leibniz.⁴⁴

Men hvis noget viste sig i sansning, ville der jo være et forhold mellem den sansende og det sansede, og så ville vi ende i erkendelsesteori.⁴⁵ Der er heller ikke noget, der viser sig i forståelsen. Forståelsen forstår sig selv og skaber afstand til det forståede, men »afstand« – *distance* – er jo især da for Berkeley en illusion. *Ophav og omgivelse* er som tekst hinsides erkendelsesteorien og derfor også hinsides repræsentationen.

I sansningen er man et med naturen. Spinoza? Hos Spinoza sker der ingen forarbejdning i sansningen eller erkendelsen. Der er erkendelse det modsatte af skabelse; hos ham er fornuften doven og retter sig blot passivt efter omgivelserne. Hos Blake lød kampråbet: *perception is creation*. Og det betyder: vi skaber, når vi sanser. Det samme sagde Coleridge og kaldte det »the primary imagination«. Denne var en gentagelse i os af den guddommelige skaberakt.

Det var i det sidste noget spekulative værk, *Ophav og omgivelse*, at Løgstrup spekulerede over forholdet mellem sansning og forståelse, og det er ofte blevet misforstået derhen, at han dermed fremlagde en teori om dette forhold, der kunne gøre ham til en »rigtig« filosof. Det minder jo om det 18.århundredes optagethed af forholdet mellem *sensation* og *reflection*.

Berkeley skal med til slut. Berkeley, pastor Swifts ven i Dublin, selv præst, biskop, teolog – og antimodernistisk kritiker af videnskab og sekularisme. En slags datidens skabelsesteolog. En kirkens mand. Berkeley skal også med som en slags parallel⁴⁶ til det, der siges om sansningen hos Løgstrup. Lad os vise det barokke citat: »Sansningens metafysiske trehed er magten, der er sansende – sansningen der er skabende – og universet der er sanset.« Denne magt kan

da næsten kun være »the mind of God«, som vi finder hos Berkeley. Det er, som om der sker en udfoldelse hos Løgstrup af disse velkendte, latinske filosofikumsklischeer: *dens sive natura* og *esse est percipi*. Gud sanser (*percipere?*). Sansningen er skabende. Derfor tilsanses universet eksistens. Derfor er universet vel i sidste instans »åndeligt« eller guddommeligt, og som sådan vort ophav. Ja, det lyder da sært, men ikke særere end at universet skulle være »derude« et eller andet sted, og at vi så er her. Når vi ser ud af vinduet, ser vi Gud, der skaber. Ellers også sidder vi bag nedrullede gardiner og med lukkede døre og ser billeder.

Løgstrup er oplysningsfilosof, der ender hos Grundtvig. Oplysning som livsoplysning. Løgstrup var præst, der underminerede de store ords teologi, der i dag hærger. Løgstrup var først og fremmest filosof, fordi han opfandt nye begreber: De suveræne og spontane livsytringer, som vi kun kan ødelægge. Især det sidste er hans opdagelse.

Han vendte tilbage til fire tænkere, der skrev før subjektet blev opfundet, ophøjet og ophævet af Kant og fortsatte samtalen med dem. Ligesom Russell og Eliot gjorde i sin tid eller som Deleuze gjorde senere. Han gentog ikke, hvad de sagde. Han accepterede med Kant, at vi lever postmetafysisk. Det er altså ikke deres »metafysik«, han genopliver. Det er deres spørgsmål og anliggender.

Med Leibniz – hvorfor er der noget, og ikke intet? Med Berkeley om hvorvidt har Gud tilsanset verden eksistens? Og er verden derfor i hans »mind«? Med Descartes: Er Gud magten der opretholder alt fra øjeblik til øjeblik, så er det et alternativ til Kierkegaard. Og hvordan tænker man, når man ikke er græsk dualist, men jødisk-kristen monist? Så kan man med Spinoza komme hinsides repræsentationen.

Noter

¹ Heller ikke jeg har studeret dem grundigt; men jeg har jo kendt dem gennem livet, fordi jeg tog filosofikum. Løgstrup afløste på et tidspunkt Justus Hartnack, så på et tidspunkt kom han Hartnacks *Filosofiske problemer* igennem. Jeg havde behov for manuduktion, som det hed, og den, der lærte mig noget om disse fire, var Mogens Pahuus.

² Randall Collins, *The Sociology of Philosophies* (Harvard University Press, Cambridge: 1998). Især kapitel 12: "Intellectuals Take Control of Their Base: The German University Revolution".

³ Det er vigtigt at understrege, at der er tale om en genbeskrivelse. Løgstrup vil ikke vende tilbage til den traditionelle førkantianske metafysik. Han tager med Kant afsked med den. Den metafysik, der er »aktuel« nu, »bryder så at sige frem af tilværelsens egne fænomener« (*Skabelse og tilintetgørelse*, s. 224).

⁴ Intet tyder på, at Løgstrup var klar over en forbindelse mellem Lessing og Spinoza. Løgstrup havde dog beskæftiget sig en del med Lessing.

⁵ Se C.N. Starcke, *Baruch de Spinoza* (Gyldendal, København: 1921). Løgstrup kunne have gået til timer hos Starcke – hvem ved.

⁶ Dermed altså ikke Grundtvigs forudsætninger: Locke og Wolff – skønt Wolff er en slags leibnizianer.

⁷ Løgstrup skrev kun om David Hume i de bøger, hvori han introducerede Kant, fx *Kants filosofi* (1952).

⁸ Basil Willey, *The Seventeenth-Century Background* (1934) (Penguin, Harmondsworth: 1967), s. 116.

⁹ Se Nicholas Rescher, *R.G.W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students* (Routledge, London: 1991), s. 116 og Jørgen Hass' indledning til Martin Heidegger, *Hvad er metafysik?* (Det Lille Forlag, København: 1994), s. 17.

¹⁰ Det er Niels Grønkjær, der med *Kristendommen mellem ortodoksi og gnosis*, har genindført denne skelnen i dansk teologi, selvom den naturligvis altid har været der.

¹¹ Den prædiken, jeg tænker på, hedder »At være skabt«. »Vi lukker os inde i os selv. Som i et hus med nedrullede gardiner...og lukkede døre«. Se K.E. Løgstrup, *Prædikener fra Sandager-Holevad* (Gyldendal, København: 1995), s. 77. Jeg forsvaret min sammenligning med det barokke hus, som Deleuze har tegnet i forbindelse med en diskussion af Leibniz.

¹² Oplysning som opklaring har jeg naturligvis fra Edgar Morin.

¹³ Se Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Beacon Press, Boston: 1951). En engelske oversættelse af *Die Philosophie der Aufklärung* (1932). Bogen udkom altså da Løgstrup var i Tyskland og arbejdede med både Cassirer og sin disputats.

¹⁴ Jeg henviser her til Morten Haugaard Jepsens udgivelse af Kant, *Oplysning, historie, fremskridt* (Slagmarks skyttegravsserie, Århus: 1993).

¹⁵ Løgstrup mente vel i sidste instans også, at både fænomenologi og eksistensteologi var varianter af transcendentalfilosofien. Man kan anføre, at i Harald Holz's *Einführung in die Transzendentalphilosophie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1973) medregnes Husserl og Heidegger til transcendentalfilosofien.

¹⁶ Der er naturligvis mange idealismer, bl.a. dem som Kant gør op med i *Kritik der reinen Vernunft*.

¹⁷ Jeg er klar over, at jeg her i dette er på nippet til at reducere Løgstrup og de andre til at være produkter af de omstændigheder, som de tænkte i. Det er den slags reduktive læsninger, man især finder for tiden hos den polsk-engelske socialistiske antipostmodernist Zygmunt Bauman. Han forklarer, at når Løgstrup mener, vi moder hinanden med umiddelbar tillid, skyldes det, at han levede på det fredelige Fyn. Se Bauman, *Liquid Love*.

¹⁸ I *Hvad i alverden er verden?* (Centrum, Århus: 1991) beretter Sløk om sin fascination af dem, der har udtænkt metafysiske systemer: Platon, Thomas, Leibniz, Spinoza, Hegel, men han henholder sig i stedet til de tænkere, der ender i uvidenhed og tavshed, »de, der indså, at gåden er uløselig og derfor gjorde holdt ved det mystiske« (s. 151).

¹⁹ Christopher Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory* (Blackwell, Oxford: 1991). Se også *Slagmark* nr. 39 (2004) og *Res publica*, 41/42 (1998). G. Deleuze anmeldte i

sin tid Løgstrups bog om Kierkegaard og Heidegger.

²⁰ Jeg havde selv et lille afsnit om Spinoza i min, *K.E. Løgstrup: en moderne profet* (Spektrum, København: 1992), s. 562ff. Jeg henviser her til Jakob Wolfs, *Den farvede verden* (Munksgaard, København: 1990).

²¹ Husserl måtte jo mene, at fænomenologisk set er jorden flad.

²² I *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713). Den blev skrevet, som det stod i undertitlen, imod "sceptics and atheists".

²³ Jeg er inspireret til dette af Manfred Sommer. Se hans *Lebenswelt und Zeitbewusstsein* (Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1990), ss. 19ff.

²⁴ Enhver kan efterprøve dette: Prøv i et foredrag at sige, at der er krise, og alle tror det. Prøv at sige at verden er den bedste af alle, og de fleste vil blive foragede.

²⁵ »With a Spinoza or a Leibniz, unquestionably, it represents the conclusion of long and arduous metaphysical reflection«. Basil Willey, *The Eighteenth-Century Background* (1940) (Penguin, Harmondsworth: 1967), s. 48.

²⁶ Det skal nævnes, at Leibniz spillede en rolle i Bertrand Russells opgør med sin tids idealisme. Også Russells elev T.S. Eliot beskæftigede sig intenst med Leibniz i forbindelse med Bradley.

²⁷ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (Gyldendal, København: 1978), s. 225.

²⁸ En af tidens modefilosoffer Reiner Schürmann tror med Nietzsche ikke meget på, at vi kan skrælle den mening, som vi har tillagt fænomenerne, væk. Set fra det synspunkt er Højholt naiv i sin tro på, at man kan tage noget væk og stå face to face med intet.

²⁹ Disse linjer klinger med: »I angsten henfalder det værende som helhed. I hvilken forstand sker det? Det værende bliver dog ikke tilintetgjort gennem angsten for således at lade Intet tilbage...I angsten sker der ingen tilintetgørelse af hele det værende i sig selv, men lige så lidt foretager vi en benægtelse af det værende i sin helhed, for først derved at vinde Intet«. M. Heidegger, *Hvad er metafysik?*, s. 91.

³⁰ Som bekendt leverer Kant en længere kritik af Leibniz i *KdRV* (A 270).

³¹ Og det er sikkert bevidst, at det skal lyde som William James.

³² E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op.cit., s. 30

³³ Jeg bruger den engelske oversættelse af Reiner Schürmanns storværk *Des hégémonies brisées – Broken Hegemonies*, oversat af Reginald Lily (Indiana U. P., Bloomington: 2003), s. 367.

³⁴ John Protevi, *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic* (The Athlone Press, London: 2001), s. 7. Min forståelse af Deleuze bigger i høj grad på John Protevi.

³⁵ Stammer fra G. Simonden. Se Protevi passim. Jeg følger engelsk stavemåde og skriver hylomorfisme og ikke hylemorfisme. Har man holdt foredrag om emnet, vil man vide, hvorfor man ikke kan udtale den danske form.

³⁶ »Totalillusionen om vor egen magt til at være til«, som afsnittet hedder i *Skabelse og tilintetgørelse*. En systematisk sammenligning mellem Schürmann og Løgstrup ville være meget frugtbar, især hvad angår forholdet til Luther. Det er, synes jeg, hos Løgstrup vanskeligt at finde ud af, om Luther er modernist eller førmoderne.

³⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* (City Light Books, San Francisco: 1988), s. 19. Oversættelse ved Robert Hurley af *Spinoza: Philosophie pratique* (Paris, 1970).

³⁸ Geoffrey H. Hartman, *The Fateful Question of Culture* (Columbia University Press, New York: 1997), s. 26

³⁹ C.N. Starcke, op.cit., s. 14. Deleuze siger noget, der måske strider imod dette. Gud har ikke *potestas*, men *potentia*. Dvs. han er ikke tyrann eller hersker, men jeg er bestemt ikke nogen Spinoza-kender og kan slet ikke afgøre, om der er en modsætning, eller om hvem der eventuelt har ret.

⁴⁰ Ibid. s. 16

⁴¹ K. E. Løgstrup, »Skolens formål« i *Solidaritæt og kærlighed: Essays* (Gyldendal, København: 1987), s. 48. Der er det ekstrapudsige ved dette tekststed, at Spinoza og Goethe ikke er medtaget i registret. Sammenhængsløsheden består for Løgstrup i denne artikel i den, der findes mellem de to kulturer. Kløften mellem de to – natur- og kulturvidenskaben – løses ved at koncentrere sig om de uløselige problemer, siger han.

⁴² K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (Gyldendal, København: 1967/8), s. 21

⁴³ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (Gyldendal, København: 1978), s. 36

⁴⁴ Se Gregg Lambert, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze* (Continuum, New York: 2002), især kap. 7 "On God, or the 'Place Vide'".

⁴⁵ Det var det, Sløk gjorde med sine noget kitschede refleksioner over *perceptio* i *Det religiøse sprog*.

⁴⁶ Og jeg gør her ikke andet end finde paralleller.